GEREFORMEERDE DOGMATIEK

DOOR

Dr H. BAVINCK

VIERDE DEEL

VIERDE ONVERANDERDE DRUK

Bibliotheek Theologische Hogeschool
0759
van de GEREF. KERKEN in Nederland
BROEDERWEG 15 KAMPEN

J. H. KOK N.V. UITGEVERS MIJ KAMPEN - 1930

INHOUD.

HOOFDSTUK VIII. OVER DE WELDADEN DES VERBONDS. *(Vervolg)*

PAR.		BLADZ.
49.	Roeping en Wedergeboorte	1
50.	Geloof en Bekeering	72
51.	Rechtvaardigmaking	159
52.	Heiligmaking en Volharding	214

HOOFDSTUK IX. OVER DE KERK.

53.	Het Wezen der Kerk	258
54.	De Regeering der Kerk	309
55.	De Macht der Kerk	371

HOOFDSTUK X. OVER DE MIDDELEN DER GENADE.

56.	Het Woord als genademiddel	422
57.	De Sacramenten	441
58.	De Doop	474
59.	Het Avondmaal	515

HOOFDSTUK XI. OVER DE LAATSTE DINGEN.

PAR. BLADZ.

60. De Tusschentoestand 564
61. De Wederkomst van Christus 622
62. De Voleinding der eeuwen 672

Register van Teksten, Namen en Zaken 715

HOOFDSTUK VIII (vervolg).

§ 49. Roeping en Wedergeboorte.

Voor de soteriologische onderwerpen in deze en de volgende paragrafen werd reeds litteratuur opgegeven in § 48, deel III 482 v. Speciaal zij hier nog genoemd: Can. Dordr. III IV en de oordeelen der afgevaardigden over het derde en vierde artikel der Remonstranten. *Gomarus,* de gratia conversionis, Op. I 85—126. *Trigland,* Antapol. c. 23—33. *Voetius,* de statu electorum ante conversionem, Disp. II 402—432; de regeneratione, ib 432—468; an Christus electis et salvandis specialem gratiam regenerationis et fidei sit meritus, ib. V 270—277. *Spanhemius,* Elenchus controv. de religione, Op. III 875 v.; disp. de quinquarticulanis controversiis, ib. 1167—1188. *Hoornbeek,* Theol. Pract. I. VI. *Ridderus,* De mensche Godts (uittreksel uit de geschriften van W. Teellinck.) Hoorn 1658. *C. Vitringa,* Korte schets van de Christ. Zedenleere ofte van het geestelijk leven. Vierde druk. Amsterdam 1739. *A. Driessen,* Oude en nieuwe mensch. Gron. 1738. *Boston,* Des menschen natuur in deszelfs viervoudige staat. Leiden 1742. *Owen,* Pneumatologia, of eene verhandeling over den H. Geest. Rotterdam 1746. *James Buchanan,* The office and work of the Holy Spirit, Edinburgh 1842.

Herrmann, Der Verkehr des Christen mit Gott, 5e u. 6e Aufl. Stuttgart 1908. *E. Wacker,* Wiedergeburt und Bekehrung 1893. *Gennrich,* Die Lehre von der Wiedergeburt, die Christl. Zentrallehre in dogmengesch. u. religionsgesch. Beleuchtung. Leipzig 1907. *Seeberg,* art. Berufung in PRE³ II 657 v. *Kirn,* art. Wiedergeburt in PRE³ XXI 246 v. *James,* The varieties of religious experience, a study in human nature. Being the Gifford lectures in 1901—1902, 12th impr. New-York. *Starbuck,* The psychology of religion². London 1901. *G. A. Coe,* The spiritual life 1903. *Geelkerken,* De empirische psychologie. Amsterdam 1909. *A. Kuyper,* Het werk van den Heiligen Geest. Amsterdam 1888. *A. Kuyper Jr.,* De Band des verbonds. Amsterdam 1906.

433. Door Woord en Geest brengt God de schepping, en ook de herschepping tot stand. Door te spreken, roept Hij alle dingen uit het niet te voorschijn, Gen. 1, Ps. 33 : 6, Joh. 1 : 3, Hebr. 1 : 3, 11 : 3; door het woord zijner almacht richt Hij de gevallene wereld weer op. Hij roept Adam, Gen. 3 : 9, Abram, Gen. 12 : 1, Jes. 51 : 2, Israel, Jes. 41 : 9, 42 : 6, 43 : 1, 45 : 4, 49 : 1, Hos. 11 : 1, Jer. 31 : 3, Ezech. 16 : 6, en laat door zijne dienaren noodigen tot bekeering en leven, Deut. 30, 2 Kon. 17 : 13, Jes. 1 : 16 v., Jer. 3, Ezech. 18, 33 enz., Rom. 8 : 28, 29, 2 Cor. 5 : 20, 1 Thess. 2 : 12, 5 : 24, 2 Thess. 2 : 14,

1 Petr. 2 : 9, 5 : 10 enz. Wijl deze roeping Gods in en door den Zoon tot de menschen komt en Christus de verwerver der zaligheid is, wordt zij ook speciaal aan Hem toegeschreven; gelijk de Vader alle dingen door Hem schiep en Hij toch ook zelf de Schepper aller dingen is, zoo is Hij ook zelf de roepende, Matth. 11 : 28, Mark. 1 : 15, 2 : 17, Luk. 5 : 32, 19 : 10, die arbeiders in zijn wijngaard uitstoot, Matth. 20 : 1—7. ter bruiloft noodigt, Matth. 22 : 2, de kinderen vergadert als een hen hare kiekens, Matth. 23 : 37, apostelen en leeraars aanstelt, Matth. 10, 28 : 19, Luk. 10, Ef. 4 : 11, wier geluid over de geheele aarde uitgegaan is, Rom. 10 : 18. Ofschoon de roeping dus wezenlijk van God of van Christus uitgaat, zoo bedient Hij zich daarbij toch van menschen, niet alleen in den engeren zin van profeten en apostelen, herders en leeraars, maar ook in het algemeen van ouders en verwanten, van onderwijzers en vrienden. Zelfs komt er eene sprake tot ons uit al de werken van Gods handen, uit de gangen der historie, uit de leidingen en ervaringen van ons leven. Alles spreekt den vrome van God. Al geschiedt de roeping in engeren zin ook door het woord des Evangelies, deze mag toch niet gescheiden worden van die, welke door natuur en geschiedenis tot ons komt. Het verbond der genade wordt gedragen door het algemeene verbond der natuur. Christus, die de middelaar des verbonds is, is dezelfde, die als Logos alle dingen geschapen heeft, die als licht in de duisternis schijnt en verlicht een iegelijk mensch, komende in de wereld. God laat zich aan niemand onbetuigd, maar doet goed van den hemel en vervult ook de harten der Heidenen met spijs en vroolijkheid, Ps. 19 : 2—4, Matth. 5 : 45, Joh. 1 : 5, 9, 10, Rom. 1 : 19—21, 2 : 14, 15, Hand. 14 : 16, 17, 17 : 27.

Er is daarom allereerst eene vocatio realis te onderscheiden die niet zoozeer in duidelijke woorden als wel in zaken (res), door natuur, geschiedenis, omgeving, leidingen en ervaringen tot den mensch komt, die niet tot middel heeft het Evangelie maar de wet, en door die wet in gezin, maatschappij en staat, in religie en moraal, in hart en geweten den mensch tot gehoorzaamheid roept en tot het doen van het goede verplicht.[1]) Deze roeping is wel onvoldoende tot zaligheid, omdat zij van Christus en zijne genade niet weet en dus niemand kan leiden tot den Vader, Joh. 14 : 6, Hand. 4 : 12, Rom. 1 : 16; de wereld heeft met haar toch in hare dwaasheid en duisternis God niet gekend, Joh. 1 : 5, 10, Rom. 1 : 21 v., 1 Cor. 1 : 21, Ef. 2 : 12. Maar zij is toch eene rijke bemoeienis van God met zijn schepsel, een getuigenis van den Logos, eene werking van den Geest Gods, die voor de menschheid van groote beteekenis is. Aan haar is te danken, dat de menschheid in weerwil van de

[1]) *Polyander,* Synopsis pur. theol. 30, 2. 3. *Mastricht,* Theol. VI 2, 15. *Witsius,* Oec. foed. III 5, 7—15. *Marck,* Theol. 17, 10. *De Moor,* Comm. III 386, 387.

zonde is kunnen blijven bestaan, dat zij zich in gezinnen, maatschappijen en staten heeft georganiseerd, dat er nog een besef van godsdienst en zedelijkheid in haar is overgebleven, en dat zij niet weggezonken is in bestialiteit. Alle dingen bestaan te zamen in Christus, die alles draagt door het woord zijner kracht, Col. 1 : 16, Hebr. 1 : 3. Bepaaldelijk dient zij ook, om zoowel in het leven der volken als in dat der bijzondere personen voor de hoogere en betere roeping door het Evangelie den weg te banen. Christus bereidt als Logos door allerlei middelen en wegen zijn eigen werk der genade voor. Hij trad daarom zelf eerst op in de volheid der tijden. Toen de wereld God door hare wijsheid niet heeft gekend, heeft het Gode behaagd, door de dwaasheid der prediking zalig te maken, die gelooven, 1 Cor. 1 : 21. Het Evangelie komt niet in eens tot alle volken, maar zet in den weg der historie zijn loop door de wereld voort; het komt ook bij de bijzondere personen in dat oogenblik, dat door God zelf in zijne voorzienigheid voorbereid en bepaald is.

Hoe belangrijk deze vocatio realis echter ook zij, hooger staat de vocatio verbalis, die niet alleen door de geopenbaarde wet, maar bepaald ook door het Evangelie tot de menschen komt. Deze roeping doet die door de natuur en geschiedenis niet te niet, maar neemt ze in zich op en bevestigt ze; alleen gaat zij er verre boven uit. Immers is zij eene roeping, die niet van den Logos maar bepaaldelijk van Christus uitgaat; die niet zoozeer van de wet als wel van het Evangelie als eigenlijk middel zich bedient; die niet tot gehoorzaamheid aan Gods wet maar tot geloof aan Gods genade uitnoodigt; en die ook altijd gepaard gaat met zekere werking en getuigenis van dien Geest, dien Christus als zijn Geest in de gemeente uitgestort heeft, Joh. 16 : 8—11, Matth. 12 : 31, Hand. 5 : 3, 7 : 51, Hebr. 6 : 4. Deze roeping is niet universeel in den zin der oude Lutherschen, die met beroep op Matth. 28 : 19, Joh. 3 : 16, Rom. 10 : 18, Col. 1 : 23, 1 Tim. 2 : 4 beweerden, dat ten tijde van Adam, Noach en Christus het Evangelie feitelijk aan alle volken bekend was geweest en door eigen schuld weder verloren was gegaan,[1]) maar zij mag en moet toch gebracht worden tot alle menschen zonder onderscheid. De Schrift beveelt dit uitdrukkelijk, Matth. 28 : 19, en zegt bovendien, dat velen, die niet komen, toch geroepen waren, Matth. 22 : 14, Luk. 14 : 16—18, maar het Evangelie verwierpen, Joh. 3 : 36, Hand. 13 : 46, 2 Thess. 1 : 8, en daarom juist aan de schrikkelijke zonde des ongeloofs schuldig staan, Matth. 10 : 15, 11 : 22, 24, Joh. 3 : 36, 16 : 8, 9, 2 Thess. 1 : 8, 1 Joh. 5 : 10. De universalisten brengen echter tegen de Gereformeerden in, dat dezen op hun standpunt zulk eene algemeene roeping door het

[1]) Form. Conc. bij *J. T. Müller,* Die symb. Bücher der ev. luth. K. bl. 709. *Gerhard,* Loci Theol. VII c. 7. *Quenstedt,* Theol. III 465—476 enz. Verg. ook de Remonstranten en anderen bij *M. Vitringa,* Doctr. III 167.

Evangelie niet kunnen aannemen; immers is Christus volgens hen niet voor allen doch slechts voor de uitverkorenen gestorven; en de prediking kan dus niet luiden: Christus heeft voor u voldaan, uwe zonden zijn verzoend, geloof alleenlijk, maar kan voor onbekeerden alleen bevatten den eisch der wet; indien zij het algemeen aanbod der genade handhaven, is dit toch van Gods zijde niet ernstig gemeend en bovendien onnut en ijdel [1]). Deze bedenkingen zijn ongetwijfeld van groot gewicht en hebben van de zijde der Gereformeerden verschillende antwoorden uitgelokt. Sommigen kwamen er toe, om aan de zondaren alleen de wet te prediken en het Evangelie alleen aan te bieden aan hen, die reeds zichzelven hadden leeren kennen en behoefte gevoelden aan verlossing; anderen handhaafden het algemeene aanbod der genade en rechtvaardigden het daarmede, dat Christus' offerande genoegzaam voor allen was, of dat Christus toch ook vele en velerlei zegeningen verworven had voor hen, die niet in Hem zouden gelooven, of dat het Evangelie hun alleen aangeboden werd op conditie van geloof en bekeering; nog anderen naderden het universalisme en leerden, dat Christus volgens een eerste, algemeen besluit Gods voor allen voldaan had, of dat Hij voor allen de wettelijke mogelijkheid, om zalig te worden, verworven en allen in een „salvable state" gebracht had, of ook zelfs, dat de verwerving der zaligheid universeel en de toepassing particulier was [2]). Hoezeer het ook schijnen kon, dat de belijdenis van verkiezing en particuliere voldoening iets anders vorderde, toch hebben de Gereformeerden in den regel het algemeene aanbod der genade gehandhaafd.

434. En dit volkomen terecht. Want 1° de Schrift laat er geen twijfel over, dat het Evangelie aan alle creaturen mag en moet gepredikt worden. Of wij dit met de particuliere uitkomst rijmen kunnen, is eene andere vraag. Maar het bevel van Christus is het einde van alle tegenspraak. Regel voor onze gedraging is alleen de geopenbaarde wil Gods. De uitkomst van die prediking is vast en zeker, niet alleen volgens hen, die de praedestinatie belijden, maar ook op het standpunt van hen, die alleen de praescientia erkennen. God kan niet bedrogen uitkomen; voor Hem kan het resultaat der wereldgeschiedenis geene teleurstelling zijn. En met eerbied gezegd, is het niet onze taak, maar ligt het voor Gods rekening, om deze uitkomst met de algemeene aanbieding des heils in overeenstemming te brengen. Dit alleen weten wij, dat die uitkomst juist naar Gods besluit gebonden is aan en verkregen wordt door al die middelen en wegen, welke ons zijn voorgeschreven. En daaronder behoort

[1]) Zie bijv. *Arminius,* Op. bl. 661 v. Conf. en Apol. Conf. Rem. c. 7. *Episcopius,* Antidotum c. 9, Op. II 2 bl. 38. *Limborch,* Theol. Christ. IV 3, 12—18.
[2]) Verg. deel III 455 v.

ook de prediking van het Evangelie aan alle creaturen. Met het besluit van verkiezing en verwerping hebben wij daarbij niets te maken. Het Evangelie wordt aan menschen verkondigd, niet als verkorenen of verworpenen, maar als zondaren, die allen verlossing van noode hebben. Door menschen bediend, die den verborgen raad Gods niet kennen, kan het Evangelie niet anders dan algemeen in zijne aanbieding zijn. Gelijk een net, in de zee geworpen, goede en kwade visschen opvangt, gelijk de zon zoowel het onkruid als de tarwe beschijnt, gelijk het zaad van den zaaier niet alleen in goede aarde, maar ook in steenachtige en dorre plaatsen valt, zoo komt het Evangelie in zijne bediening tot alle menschen zonder onderscheid. 2° De prediking van dat Evangelie luidt niet tot elk mensch, hoofd voor hoofd: Christus is in uwe plaats gestorven, al uwe zonden zijn verzoend en vergeven. Want, al meenen de universalisten, dit te kunnen en te mogen zeggen tot ieder mensch zonder eenige nadere bepaling, toch blijkt bij eenig nadenken, dat ook op het standpunt der universalisten dit geenszins het geval is. Immers heeft Christus volgens hen slechts de mogelijkheid der vergeving en zaligheid verworven; werkelijk wordt die vergeving en zaligheid eerst, als de mensch gelooft en gelooven blijft. Ook zij kunnen dus alleen als inhoud des Evangelies prediken: geloof in den Heere Jezus, en gij zult vergeving der zonden en het eeuwige leven ontvangen. Dit nu zeggen de Gereformeerden evenzoo; ook zij bieden zoo het Evangelie aan alle menschen aan en kunnen, mogen en moeten dat doen. De vergeving der zonden en de eeuwige zaligheid zijn er, maar zij worden ons deel slechts in den weg des geloofs. Maar daarbij is er tusschen de universalisten en de Gereformeerden toch nog een belangrijk onderscheid, dat geheel in het voordeel der laatsten uitvalt. Bij genen toch verwierf Christus alleen de mogelijkheid der zaligheid; of deze werkelijk iemands deel wordt, hangt van hemzelf af; het geloof is eene conditie, een werk, dat de mogelijke zaligheid eerst tot werkelijke maakt, en ze altijd, tot den dood toe, in het onzekere laat. Maar bij de Gereformeerden verwierf Christus de gansche, volle, werkelijke zaligheid; het geloof is daarom geen werk, geene conditie, geene verstandelijke toestemming van de sententie: Christus is voor u gestorven, maar een steunen op Christus zelven, een vertrouwen op zijne offerande alleen, een levend geloof, veel eenvoudiger dan het bij de universalisten wezen kan, en dat veel zekerder de zaligheid medebrengt, dan zij op hun standpunt ooit beloven kunnen. De fout schuilt alleen bij den mensch, die altijd geneigd is, om de orde, door God ingesteld, om te keeren; hij wil van de uitkomst zeker zijn, voordat hij gebruik maakt van de middelen, en juist om van het gebruik ontslagen te wezen. Maar God wil, dat wij den weg des geloofs zullen inslaan, en verzekert ons dan in Christus onfeilbaar de volkomene zaligheid.

3° Daarom is die aanbieding des heils van Gods zijde ook ernstig

gemeend en oprecht. Want Hij zegt in die aanbieding niet, wat Hij zelf zal doen, of Hij het geloof zal schenken of niet. Dat heeft Hij zichzelf voorbehouden en ons niet geopenbaard. Hij verklaart alleen, wat Hij wil, dat wij zullen doen, dat wij ons verootmoedigen zullen en ons heil zoeken in Christus alleen. Als daartegen ingebracht wordt, dat God dan toch de zaligheid aanbiedt aan zulken, aan wie Hij besloten heeft, het geloof en de zaligheid niet te schenken, dan is dit een bezwaar, dat evenzeer van kracht blijft op het standpunt der tegenstanders. Want immers biedt God dan ook de zaligheid aan aan zulken, van wie Hij zeker, vast, onfeilbaar weet, dat zij niet zullen gelooven. Niet alleen toch volgens de Gereformeerden, maar volgens alle belijders van Christus staat de uitkomst der wereldgeschiedenis eeuwig en onveranderlijk vast[1]). Het verschil is alleen, dat de Gereformeerden hebben durven zeggen: die uitkomst is in overeenstemming met Gods wil en bedoeling. Wat is en geschiedt, moet God, al begrijpen wij het niet, hebben kunnen willen, behoudens al zijne deugden en volmaaktheden; anders ware God geen God meer. De geschiedenis kan en mag geen partij zijn tegenover God. Al verder is daarom 4° die prediking des Evangelies ook niet ijdel of onnut. Als God uit onkunde of onmacht door de algemeene aanbieding werkelijk aller zaligheid bedoelde, dan werd zij inderdaad onnut en ijdel. Want hoe weinigen zijn het, bij wie dit doel wordt bereikt! Dan sluit zij zelve eene antinomie in, die ter oplossing tot steeds verdere afdwaling van de Schrift verleidt. Want indien de wil en bedoeling Gods, indien de voldoening van Christus volstrekt algemeen is, dan moet de aanbieding des heils ook zonder eenige beperking algemeen zijn. En wijl zij dat blijkbaar niet is, komt men er dan toe, om met de oude Lutheranen de geschiedenis in het aangezicht te weerspreken en te beweren, dat door de apostelen het Evangelie tot alle volken gebracht is, of met vele nieuwere theologen eene Evangelie-prediking ook nog aan gene zijde des grafs aan te nemen[2]), of erger nog met het rationalisme en mysticisme te gelooven, dat de wet der natuur of het inwendige licht genoegzaam tot zaligheid is. Hoe verder men echter op deze wijze, in strijd met de historie, de roeping uitbreidt, des te zwakker, krachteloozer en ijdeler wordt zij. In qualiteit en intensiteit wordt verloren wat men schijnbaar in quantiteit en uitbreiding wint; het conflict tusschen Gods bedoeling en de uitkomst wordt hoe langer hoe grooter.

5° Al wordt dan ook door de roeping de zaligheid slechts het deel van weinigen, gelijk ieder erkennen moet, zij houdt daarom toch ook voor hen, die haar verwerpen, haar groote waarde en beteekenis. Zij is voor allen zonder onderscheid het bewijs van Gods oneindige liefde en

[1]) Verg. deel II 338 v.
[2]) Zie bijv. *W. Schmidt,* Theol. Stud. u. Krit. 1887 bl. 1—44.

bezegelt het woord, dat Hij geen lust heeft in den dood des zondaars maar daarin, dat hij zich bekeere en leve; zij verkondigt aan allen, dat de offerande van Christus voldoende is voor de verzoening van alle zonden; dat niemand verloren gaat, wijl zij niet rijk en krachtig genoeg is; dat geen recht der wet, geen macht der zonde, geen heerschappij van Satan hare toepassing in den weg staat; want niet gelijk de misdaad, alzoo is de genadegift. Zelfs is zij dikwerf ook voor hen, die zich verharden in hun ongeloof, de bron van allerlei zegeningen; verlichting des verstands, hemelsche gave, gemeenschap des Heiligen Geestes, genieting van het woord Gods, krachten der toekomende eeuw zijn soms zelfs het deel geweest van hen, die later afvallig worden en Christus versmaden, Hebr. 6 : 4—6. En dit niet alleen, maar 6° de uitwendige roeping door wet en Evangelie bereikt ook het doel, dat God ermede beoogt. IJdel en onnut is nooit, wat God doet. Zijn woord keert niet ledig weer, het doet al wat Hem behaagt, het is voorspoedig in al datgene, waartoe Hij het zendt. Maar dit is niet alleen en niet in de eerste plaats de eeuwige zaligheid der menschen, doch de eere van zijn eigen naam. In de roeping door wet en Evangelie handhaaft God het recht op zijn schepsel. De zondaar meent door de zonde vrij te worden van God en van zijn dienst ontslagen. Maar het is niet zoo. Het recht Gods op den mensch, ook op den diepst gezonkene, is onvervreemdbaar en onkreukbaar. De mensch kan, God den dienst opzeggende, diep ellendig worden, maar hij blijft een schepsel, en dus afhankelijk. Hij wordt door de zonde niet minder, maar veel meer afhankelijk; want hij houdt op een zoon te zijn, en wordt een dienstknecht, een slaaf, een machteloos instrument, dat door God gebruikt wordt naar zijn wil. God laat den mensch nooit los en geeft zijne rechten op hem, op zijn dienst, op zijne volkomene toewijding met verstand en wil en alle krachten nooit prijs. En daarom roept Hij hem door natuur en geschiedenis, door hart en geweten, door zegeningen en gerichten, door wet en Evangelie. De roeping in den ruimsten zin is de prediking van het recht Gods op zijn gevallen schepsel.

7° Als zoodanig handhaaft zij in den mensch en in de menschheid al die godsdienstige en zedelijke beseffen van afhankelijkheid, eerbied, ontzag, plicht, verantwoordelijkheid enz., zonder welke het menschelijk geslacht niet zou kunnen bestaan. Godsdienst, zedelijkheid, recht, kunst, wetenschap, gezin, maatschappij, staat, zij hebben alle hun wortel en grondslag in die roeping, welke van God tot alle menschen uitgaat. Neem haar weg, en er ontstaat een oorlog van allen tegen allen, de eene mensch wordt een wolf voor den ander. De roeping door wet en Evangelie houdt de zonde tegen, mindert de schuld, en stuit het bederf en de ellende van den mensch; zij is een gratia reprimens. Zij is een bewijs, dat God God en voor niets onverschillig is, dat niet alleen het Jenseits maar ook het Diesseits waarde voor Hem heeft. Hoezeer de mensch dan ook ge-

neigd zij, om zich achter zijne onmacht te verschuilen, of met Pelagius en Kant uit zijn plicht tot zijne macht te besluiten; ook daarin erkent hij dat Gods recht en onze plicht onverzwakt blijven bestaan, en dat hij zelf onontschuldigbaar is[1]). Eindelijk nog 8° is de roeping niet alleen gratia reprimens, maar ook eene gratia praeparans. Christus is tot eene κρισις, tot een val, maar ook tot eene opstanding in de wereld gekomen, Mark. 4 : 12, Luk. 2 : 34, 8 : 10, Joh. 9 : 39, 15 : 22, 2 Cor. 2 : 16, 1 Petr. 2 : 7, 8. En de roeping door wet en Evangelie bedoelt ook, om door al wat zij schenkt en werkt, in de menschheid en in den enkelen mensch de komst van Christus voor te bereiden. In Remonstrantschen zin[2]) werd zulk eene gratia praeparans door de Gereformeerden beslist ontkend[3]). Het geestelijk leven, dat in de wedergeboorte ingeplant wordt, is wezenlijk verschillend van het natuurijk en zedelijk leven, dat eraan voorafgaat; het komt niet door menschelijke werkzaamheid of evolutie maar door eene scheppende daad Gods tot stand. Sommigen noemden daarom de werkzaamheden, die aan de wedergeboorte voorafgaan, liever actus antecedanei dan actus praeparatorii. Maar toch kan er in goeden zin van gratia praeparans gesproken worden; tegenover alle methodistische richtingen, die het natuurlijke leven miskennen, is ze zelfs van uitnemende waarde. Want de belijdenis der voorbereidende genade houdt niet in, dat de mensch, door te doen quod in se est, door vlijtig ter kerk te gaan, met ernst naar Gods woord te hooren, zijne zonde te erkennen, naar verlossing te verlangen enz., volgens een meritum de congruo, de genade der wedergeboorte verdienen of ook zich voor haar ontvankelijk en vatbaar maken kan. Maar zij houdt in, dat God Schepper, Onderhouder en Regeerder aller dingen is en dat Hij zelfs verre van te voren in de geslachten het leven schikt van hen, die Hij te zijner tijd begiftigen zal met het geloof. De mensch is op den zesden dag niet door evolutie uit lagere schepselen ontstaan, maar door Gods hand geschapen; toch mag zijne schepping door de voorafgaande daden Gods voorbereid heeten. Christus zelf is van boven gekomen, maar zijne komst is eeuwen-

[1]) Verg. over wezen en vrucht der uitwendige roeping de reeds vroeger deel I 272 v. en deel III 196 v. over de algemeene genade aangehaalde litteratuur, en voorts nog: *Twissus,* Op. I 660 v. *Trigland,* Opuscula I 430 v. II 809 v. *Gomarus,* Op. I 97 v. *Synopsis* pur. theol. 30, 40—46. *Voetius,* Disp. II 256. *Mastricht,* Theol. VI 2, 16. *Turretinus,* Theol. El. XV qu. 2 en ook XIV 14, 51. *Witsius,* Oec. foed. II 9, 4. III 5, 20. *Heidegger,* Corp. Theol. XXI 9—11. *Alting,* Theol. probl. bl. 187. *De Moor,* Comm. III 1071. *Hodge,* Syst. Theol. II 641 v. *Shedd,* Dogm. Theol. I 451, II 482 v. *Candlish,* The atonement 1861 bl. 169 v. *A. Robertson,* Hist. of the atonement controversy in conn. with the secession church 1846.

[2]) Conf. Rem. en Apol. Conf. XI 4.

[3]) Can. Dordr. I verw. 4. *Trigland,* Antapol. c. 25 v. *Maccovius,* Loci C. bl. 699 v. *Mastricht,* Theol. VI 3, 19—28. *Witsius,* Oec. foed. III 6, 9.

lang voorbereid. Natuur en genade zijn onderscheiden en mogen niet verward of vermengd worden, maar God legt verband tusschen beide. Schepping, verlossing en heiligmaking worden oeconomisch toegeschreven aan Vader, Zoon en Geest, maar deze drie zijn de ééne en waarachtige God en saam brengen zij het gansche werk der verlossing tot stand. Niemand kan tot Christus komen, tenzij de Vader hem trekke; en niemand ontvangt den Heiligen Geest, dan wien de Zoon Hem zendt.

En daarom is er eene *gratia* praeparans. God bereidt zelf op menigerlei wijze zijn werk der genade in de harten voor. Hij wekt in Zacheüs de begeerte, om Jezus te zien, Luk. 19 : 3, werkt verslagenheid onder de schare, die Petrus hoort, Hand. 2 : 37, doet een Paulus ter aarde vallen, Hand. 9 : 4, brengt den stokbewaarder tot verlegenheid, Hand. 16 : 27, en leidt zoo het leven van al zijne kinderen ook vóór en tot de ure van hunne wedergeboorte toe. Ook al zijn zij nog niet van hunne zijde de verzoening en rechtvaardiging deelachtig, al hebben zij nog niet de wedergeboorte en het geloof, zij zijn toch reeds voorwerpen zijner eeuwige liefde, en Hij leidt hen zelf door zijne genade heen tot dien Geest, die alleen wederbaren en troosten kan. Alles staat dan ook naar de ordening Gods met hun latere toebrenging tot en roeping in de gemeente in verband. Ontvangenis en geboorte, huisgezin en geslacht, volk en land, opvoeding en onderwijs, ontwikkeling van verstand en hart, bewaring voor schrikkelijke zonden, voor de lastering tegen den Heiligen Geest bovenal, of ook overgave aan allerlei boosheid en ongerechtigheid, rampen en oordeelen, zegeningen en weldaden, prediking van wet en Evangelie, verslagenheid en vreeze voor het oordeel, ontwaking der conscientie en behoefte aan redding, het is alles eene gratia praeparans tot de wedergeboorte uit den Heiligen Geest en tot de plaats, welke de geloovige later in de gemeente innemen zal. Eén is wel de weg naar den hemel, maar vele zijn de leidingen Gods, zoowel vóór als op dien weg, en rijk en vrij is de genade des Heiligen Geestes. Jeremia en Johannes de Dooper en Timotheüs worden op andere wijze toegebracht dan Manasse of Paulus, en vervullen in den dienst Gods elk eene onderscheidene taak. Piëtisme en methodisme miskennen die leidingen, beperken Gods genade, willen allen bekeeren en vormen naar één type. Maar de Gereformeerde theologie eerbiedigt de vrijmacht Gods en bewondert den rijkdom zijner genade[1]).

[1]) Over de gratia praeparans is gehandeld door *Musculus,* Loci Comm. § 24, *Petrus Martyr,* Loci C. bl. 312. *Ursinus,* Explic. Catech. qu. 88—90. *Olevianus,* e. a. bij *Heppe,* Dogm. d. d. Protest. II 372. *Perkins,* Werken III 127 v. *Amesius,* Casus Conc. II 4 en disp. theol. de praeparatione peccatoris ad conversionem, bij *H. Visscher,* G. Amesius 1894 bl. 125. *Maccovius* bij *A. Kuyper Jr.,* Joh. Maccovius bl. 57, 339 v. 352 v. De Britsche theologen op de Dordtsche Synode over het derde en vierde artikel. *Synopsis* pur theol., 32, 6. *Witsius,* Oec. foed.

435. Schrift en ervaring getuigen echter, dat al deze werkingen der vocatio externa niet altijd en bij allen tot het oprecht geloof en de zaligheid leiden. Vanzelf rijst dus de vraag, wat de diepste en laatste oorzaak van die verschillende uitkomst is. Daarop werd in de Christelijke kerk in hoofdzaak drieërlei antwoord gegeven. Sommigen zeiden, dat die verschillende uitkomst te danken was aan den wil des menschen, hetzij die wil van nature òf door de genade van den Logos òf door die in den doop òf ook door die in de roeping de kracht ontvangen had, om het Evangelie aan te nemen of te verwerpen. Op dit standpunt is er geen onderscheid van vocatio externa en interna, van vocatio sufficiens en efficax. Innerlijk en wezenlijk is de roeping altijd en bij allen dezelfde; zij heet alleen efficax naar de uitkomst, als iemand haar gehoor geeft. Na al wat vroeger [1]) over het pelagianisme gezegd is, behoeft dit antwoord geen breedvoerige weerlegging meer. Het is duidelijk, dat het geen oplossing biedt. Men kan wel in de practijk bij de naaste oorzaak blijven staan en bepaaldelijk het ongeloof toeschrijven aan den wil van den mensch. Men spreekt dan ook naar waarheid, Deut. 30 : 19, Jos. 24 : 15, Jes. 65 : 12, Matth. 22 : 2, 23 : 37, Joh. 7 : 17, Rom. 9 : 32 enz.; de zondige wil van den mensch is oorzaak van zijn ongeloof. Maar reeds in de practijk schrijven alle vromen ten allen tijde en onder alle richtingen hun geloof en zaligheid alleen aan Gods genade toe [2]). Er is niets, dat hen onderscheidt dan die genade alleen, 1 Cor. 4 : 7. En daarom kan dit onderscheid ter laatste instantie niet liggen in den menschelijken wil. Blijft men daarbij toch als de laatste oorzaak staan, dan verheffen zich in eens al de psychologische, ethische, historische en theologische bezwaren, die te allen tijde tegen het pelagianisme ingebracht zijn. Eene onberekenbare willekeur wordt ingevoerd, de zonde verzwakt, de beslissing over de uitkomst der wereldgeschiedenis in handen van den mensch gelegd, de regeering aller dingen aan God onttrokken, zijne genade te niet gedaan. Ook al schrijft men de macht, om vóór of tegen het Evangelie te kiezen, aan de herstelling door de genade toe, de zaak wordt daardoor toch niet beter. Men voert dan eene genade in, die enkel en alleen in de herstelling der wilskeuze bestaat, van welke de Schrift met geen woord melding maakt, die eigenlijk de wedergeboorte al onderstelt en ze toch eerst na goede keuze van den wil tot stand brengen moet [3]). Ook raakt men op dit standpunt verlegen met al die millioenen

III 6, 11—15. *Voetius,* Disp. II 402—424. *De Moor,* Comm. IV 482. *M. Vitringa,* Het geestelijk leven c. 4. *Eenhoorn,* Welleven I 220. *Van Aalst,* Geestelijke Mengelstoffen, bl. 298, 369. *Comrie,* Catech. op vr. 20—23. *Owen,* Rechtv. uit het geloof c. 1 bl. 83 v. *Kuyper,* Het werk v. d. H. Geest II 111. *H. Bavinck,* Roeping en wedergeboorte bl. 137 v.

[1]) Verg. deel II 337 v. deel III 503. 569 v.
[2]) Verg. deel II 339.
[3]) *Frank* Syst. d. Chr. Wahrheit II 325.

van menschen, die nooit het Evangelie hebben gehoord of ook als kinderkens wegstierven, en die daarom nooit in de gelegenheid werden gesteld, om Christus aan te nemen of te verwerpen. De vrije wil des menschen kan daarom de laatste oorzaak van geloof en ongeloof niet zijn.

Een ander antwoord werd daarom op de bovengestelde vraag door Bellarminus gegeven; hij verwierp zoowel de leer van Pelagius als van Augustinus, zocht een middelweg te bewandelen, en zeide, dat de efficacia der roeping daarvan afhing, of zij tot iemand kwam in een geschikten tijd, als zijn wil genegen was om haar op te volgen (congruitas) [1]). Met dit congruisme stemt het gevoelen overeen van Pajon, Kleman en ook van Shedd, die de zaligheid in the highest degree probable noemt voor ieder, die ernstig en ijverig van de middelen der genade gebruik maakt [2]). Maar ook dit antwoord is onbevredigend. Er ligt in de congruitas wel eene belangrijke waarheid, die, door het methodisme miskend, in de Gereformeerde leer van de gratia praeparans tot haar recht komt. Maar zij is geheel onvoldoende, om de efficacia der roeping te verklaren. Immers is zij in haarzelve niet anders dan eene suasio moralis, welke uiteraard onmachtig is, dat geestelijk leven te scheppen, hetwelk volgens de Schrift door wedergeboorte in den mensch ontstaat; voorts onderstelt zij, dat de mensch in het eene oogenblik niet, in het andere wel geschikt is om de genade aan te nemen, zoekt de zonde dus in de omstandigheden en verzwakt die in den mensch; verder legt zij de beslissing in den wil des menschen en roept daardoor al de bedenkingen weer op, die boven genoemd en door Bellarminus zelven tegen het pelagianisme ingebracht werden; en eindelijk legt zij tusschen roeping en bekeering slechts een verband van congruitas, dat als zedelijk van aard steeds door den wil verbroken kan worden en daarom de efficacia der roeping niet waarborgen kan. Daarom werd door de Augustinianen, de Thomisten en Gereformeerden de oorzaak, waardoor de roeping bij den een vrucht droeg en bij den ander niet, in den aard der roeping zelve gezocht. De eersten zeiden, dat er, ingeval de roeping krachtdadig is, eene delectatio victrix bijkwam, die niet alleen het posse maar ook het velle schonk; de Thomisten spraken van eene physica praedeterminatio of actio Dei physica, welke het *posse* agere, door de vocatio sufficiens geschonken, in een *agere* deed overgaan [3]), maar de Gereformeerden hadden tegen deze termen bezwaar vooral tegen de omschrijving van de daad Gods in de bekeering als eene physische, en spraken liever van eene vocatio externa en interna. Deze onderscheiding komt reeds bij Augustinus voor [4]),

[1]) Verg. deel III 510, 511.
[2]) *Shedd,* Syst. Theol. II 511—528.
[3]) Over Augustinianen en Thomisten werd reeds vroeger gehandeld, deel III 510.
[4]) *Augustinus,* de praed. sanct. c. 8.

werd van hem overgenomen door Calvijn [1]), en dan ingeburgerd in de Geref. theologie. Eerst werd deze tweeërlei roeping ook nog wel anders genoemd, n.l. vocatio materialis en formalis, signi en beneplaciti, communis en singularis universalis en specialis enz. [2]), maar de naam van uit- en inwendige roeping kreeg de overhand en heeft allengs de andere verdrongen.

Al komt deze onderscheiding nu met letterlijke woorden in de Schrift niet voor, zij is toch op haar gegrond. Zij vloeit 1° reeds daaruit voort, dat alle menschen van nature gelijk zijn, verdoemelijk voor Gods aangezicht, Rom. 3 : 9—19, 5 : 12, 9 : 21, 11 : 32, dood in zonden en misdaden, Ef. 2 : 2, 3, verduisterd in het verstand, 1 Cor. 2 : 14, Ef. 4 : 18, 5 : 8, het koninkrijk Gods niet kunnende zien, Joh. 3 :3, slaven der zonde, Joh. 8 : 34, Rom. 6 : 20, vijanden Gods, Rom. 8 : 7, Col. 1 : 21, die zich der wet niet kunnen onderwerpen, Rom. 8 : 7, uit zichzelven niets goeds kunnen denken of doen, Joh. 15 : 5, 2 Cor. 3 : 5, en, ofschoon het Evangelie voor den mensch is, toch er vijandig tegenover staan en het als een ergernis of dwaasheid verachten, 1 Cor. 1 : 23, 2 : 14. Uit den mensch is daarom het onderscheid niet te verklaren, dat na de roeping waar te nemen valt. Alleen God en zijne genade maakt onderscheid, 1 Cor. 4 : 7. 2° De prediking des Woords is zonder meer niet voldoende, Jes. 6 : 9, 10, 53 : 1, Matth. 13 : 13 v. Mark. 4 : 12, Joh. 12 : 38—40 enz.; reeds in het Oude Testament werd daarom de Heilige Geest beloofd, die allen leeren en een nieuw hart schenken zou, Jes. 32 : 15, Jer. 37 : 33, 32 : 39, Ezech. 11 : 19, 36 : 26, Joël 2 : 28; en daartoe werd Hij op den pinksterdag uitgestort, om met en door de apostelen te getuigen van Christus, Joh. 15 : 26, 27, om de wereld te overtuigen van zonde, gerechtigheid en oordeel, Joh. 16 : 8—11, om te wederbaren, Joh. 3 : 5 v., 6 : 63, 16 : 13, en te leiden tot de belijdenis van Jezus als den Heere, 1 Cor. 12 : 3. Daarom wordt 3° het werk der verlossing zoowel subjectief als objectief geheel aan God toegeschreven, en wel niet in algemeenen zin, zooals Hij door zijne voorzienigheid alle dingen voortbrengt, maar bepaaldelijk ook in dien engeren zin, dat Hij door bijzondere Goddelijke kracht de wedergeboorte en bekeering werkt. Het is niet desgenen, die wil noch desgenen die loopt, maar des ontfermenden Gods, Rom. 9 : 16; de roeping is realiseering der verkiezing, Rom. 8 : 28, 11 : 29. Het is God, die het hart vernieuwt en er zijne wet in schrijft, Ps. 51 : 12, Jer. 31 : 33, Ezech. 36 : 26, die verlichte oogen des verstands geeft, Ps. 119 : 18, Ef. 1 : 18, Col. 1 : 9—11, en het hart opent, Hand. 16 : 14, die zijnen Zoon als Christus kennen doet,

[1]) *Calvijn,* op Rom. 10 : 16. Acta Syn. Trid. c. antidoto, sess. 6, Corpus Ref. XXXV 480. Inst. III 24, 8 enz.

[2]) *Polanus,* Synt. Theol. VI c. 32. *M. Vitringa,* Doctr. III 156.

Matth. 11 : 25, 16 : 17, Gal. 1 : 16, en tot Hem henenleidt met geestelijke kracht, Joh. 6 : 44, Col. 1 : 12, 13, die het Evangelie prediken doet, niet alleen in woorden, maar ook in kracht en in den Heiligen Geest, 1 Cor. 2 : 4, 1 Thess. 1 : 5, 6, en zelf den wasdom geeft, 1 Cor. 3 : 6—9, die in één woord in ons werkt beide het willen en het werken naar zijn welbehagen, Phil. 2 : 13, en daartoe eene kracht bezigt, welke gelijk is aan de werking der sterkte zijner macht, als waarmede Hij Christus uit de dooden opgewekt en gezet heeft aan zijne rechterhand, Ef. 1 : 18—20. 4° De daad zelve, waardoor God deze verandering in den mensch teweegbrengt, heet dikwerf wedergeboorte, Joh. 1 : 13, 3 : 3 v., Tit. 3 : 5 enz., en de vrucht daarvan wordt aangeduid als een nieuw hart, Jer. 31 : 33, καινη κτισις, 2 Cor. 5 : 17, θεου ποιημα, κτισθεντες ἐν Χριστῳ Ιησου, Ef. 2 : 10, το ἐργον του θεου, Rom. 14 : 20, zijne οἰκοδομη, 1 Cor. 3 : 9, Ef. 2 : 21 enz., dat is, wat er in den mensch door de genade tot stand gebracht wordt, is veel te rijk en te groot, dan dat het uit eene suasio moralis van het woord der prediking zou kunnen verklaard worden. Eindelijk 5° de Schrift spreekt zelve van de roeping in tweeërlei zin. Meermalen gewaagt zij van eene roeping en noodiging, die niet opgevolgd wordt, Jes. 65 : 12, Matth. 22 : 3, 14, 23 : 37, Mark. 16 : 15, 16, enz., en dan kan zij zeggen, dat God alles van zijne zijde gedaan heeft, Jes. 5 : 4, en dat de menschen door hun onwil niet geloofd en Gods raad, den Heiligen Geest, de roeping hebben weerstaan, Matth. 11 : 20 v., 23 : 37, Luk. 7 : 30, Hand. 7 : 51. Maar zij kent ook eene roeping, die God tot auteur heeft, realiseering der verkiezing en altijd krachtdadig is; zoo bepaaldelijk bij Paulus, Rom. 4 : 17, 8 : 30, 9 : 11, 24, 1 Cor. 1 : 9, 7 : 15 v., Gal. 1 : 6, 15, 5 : 8, Ef. 4 : 1, 4, 1 Thess. 2 : 12, 2 Tim. 1 : 9, cf. ook 1 Petr. 1 : 15, 2 : 9, 5 : 10, 2 Petr. 1 : 3; de geloovigen kunnen daarom eenvoudig als κλητοι, Rom. 1 : 7, 1 Cor. 1 : 2, 24, κλητοι Χριστου, of κλητοι ἐν κυριῳ, 1 Cor. 7 : 22, d. i. geroepenen door God, die Christus toebehooren en in zijne gemeenschap leven, worden aangeduid. Daarnaast kent Paulus wel eene prediking des Evangelies aan zulken, die het verwerpen, maar hun is het Evangelie eene dwaasheid, 1 Cor. 1 : 18, 23, eene reuke des doods ten doode, 2 Cor. 2 : 15, 16, zij verstaan het niet, 1 Cor. 2 : 14. Als een kracht Gods, 1 Cor. 1 : 18, 24, bewijst het zich aan hen, die door God naar zijn voornemen geroepen worden, Rom. 8 : 28, 9 : 11, 11 : 28, Ef. 1 : 4, 5.

436. Wijl de krachtdadige roeping, zooals Paulus daarvan spreekt, de vocatio verbalis externa en ook zelfs de vocatio realis niet uitsluit, maar in zich opneemt, hebben wij daarbij aan al den arbeid Gods te denken, welke van zijne zijde door Woord en Geest, uitwendig en inwendig, middellijk en onmiddellijk, radend en krachtdadig verricht wordt, om in den natuurlijken mensch een geestelijken mensch te doen geboren

worden, die van den allereersten aanvang af uit Hem, in de gemeenschap met Christus en door den Heiligen Geest het leven ontvangt. Deze roeping staat dus in onverbrekelijk verband met en leidt vanzelve heen tot die andere weldaad van het genadeverbond, welke gewoonlijk den naam van wedergeboorte draagt. Het Grieksche woord παλινγενεσια of παλιγγενεσια komt niet voor het eerst in het Nieuwe Testament, doch ook elders in de litteratuur voor en had verschillende beteekenissen. In de Stoïsche wijsbegeerte werd het gebruikt van de wereldvernieuwing, welke na afloop van de tegenwoordige bedeeling intreden zou; palingenesie was de naam voor wat met andere woorden de ἀποκαταστασις των παντων heet; en ze zou niet eenmaal plaats hebben, doch herhaaldelijk geschieden; de Stoa geloofde aan eene περιοδικη παλιγγενεσια των ὁλων. De school van Pythagoras hechtte aan het woord een anderen zin en bezigde het voor de wedergeboorten der zielen uit den dood; op de ἀποβιωσις volgt de ἀναβιωσις of παλιγγενεσια, of met een ander woord nog de μετενσωματωσις, de zielsverhuizing of reïncarnatie. Naast deze twee eschatologische kreeg het woord dikwerf nog allerlei overdrachtelijke beteekenissen; Philo noemt Noach en zijn gezin, die in den zondvloed gespaard werden, παλιγγενεσιας ἡγεμονες και δευτερας ἀρχηγεται περιοδου; Josephus spreekt van den terugkeer der Joden uit Babel naar Palestina als eene παλιγγενεσια της πατριδος; Cicero noemt het herstel tot zijne vroegere waardigheid en eere eene παλιγγενεσια; en Olympiodorus zegt: παλιγγενεσια της γνωσεως ἐστιν ἡ ἀναμνησις [1]).

Eene breede plaats ging de idee der wedergeboorte allengs innemen in de mysteriën, die, uit het Oosten afkomstig, in de eerste eeuwen der Christelijke jaartelling naar het Westen doordrongen en daar eene groote uitbreiding vonden. Alle hebben zij met elkander gemeen, dat er een god of godin in sterft en daarna weder tot nieuw leven ontwaakt. In de Eleusinische mysteriën bijv. werd Kore (Persephone) eerst door Pluto geroofd en naar de onderwereld gevoerd, om daarna weder aan het licht gebracht en aan haar moeder teruggegeven te worden; en dezelfde gedachte ligt ten grondslag aan de Phrygische, Phoenicische en Egyptische mysteriën. Maar die gedachte werd niet didactisch ontwikkeld en betoogd, doch op aanschouwelijke, dramatische wijze aan de ingewijden voor oogen gesteld; de mysteriën waren naar de uitdrukking van Rohde religieuze pantomimen, verbonden met heilige gezangen en plechtige spreuken. Alleen door deel te nemen aan allerlei ceremoniën, door aan verschillende reinigingen zich te onderwerpen, door te eten en te drinken van de door de priesters aangeboden spijze en drank, konden de ingewijden, die gewoonlijk weder in verschillende klassen verdeeld waren,

[1]) *Cremer,* Bibl. theol. Wörterbuch s. v. *Gennrich,* Die Lehre von der Wiedergeburt, bl. 3, 4. *Bartlet* in *Hastings'* D. B. IV 214.

indringen in de verborgenheden en zich de goddelijke levenskrachten toeëigenen, welke in deze culten werden uitgereikt. Vooral kwam dit uit in den Mithradienst, die uit Perzië stamde, over Phrygië heen naar Rome kwam en daar in de derde eeuw na Christus zijn hoogtepunt bereikte. Middelpunt van dezen dienst was de dooding van een stier door den als een jeugdigen god voorgestelden Mithra. Van dien stier ving de ingewijde het bloed op; hij liet het druppelen op zijn hoofd, zijne lippen, oogen, ooren, wangen, hij dronk het zelfs in en bood zich dan aan de menigte ter vereering aan; want door met het bloed zich te doopen, was hij gereinigd, der godheid gelijk, en in aeternum renatus. Natuurlijk maakten deze mysteriën op de deelnemers en toeschouwers een zeer verschillenden indruk. Sommigen zagen er niet meer dan een natuurmythe in, die het sterven en herleven der levenskracht aanschouwelijk voorstelde. Anderen legden er een geestelijken zin in, en dachten daarbij aan het proces van dood en opstanding, dat ieder mensch, de gansche menschheid en heel de wereld door moet maken, om de onsterfelijkheid, het eeuwige leven, het goddelijk zijn deelachtig te worden [1]).

Nu is in den laatsten tijd door de voorstanders der religionsgeschichtliche methode beweerd, dat het Christendom eene syncretistische religie is en niet alleen in zijne latere dogmenvorming, maar ook reeds in zijne eerste leerontwikkeling den invloed van deze heidensche mysteriën heeft ondergaan. Natuurlijk kan dit gewichtige vraagstuk hier niet behandeld worden [2]), maar ten aanzien van de idee der wedergeboorte mist de bewering in elk geval genoegzamen grond. Ten eerste toch is het reeds opmerkelijk, dat het woord παλινγενεσια in het Nieuwe Testament slechts tweemaal, Matth. 19 : 28 en Tit. 3 : 5, voorkomt, en dat men bij Matth. 19 : 28 nog te bedenken heeft, dat wij niet weten, hoe Jezus in het Arameesch die gedachte heeft uitgedrukt, welke de evangelist in het Grieksch door παλινγενεσια heeft weergegeven. Voorts is de idee der wedergeboorte in de mysteriën steeds met ceremoniële of zelfs sacramenteele handelingen verbonden, maar in de Schrift komt ze herhaaldelijk op zichzelve zonder dergelijk verband ter sprake, Joh. 3 : 3, 5, Jak. 1 : 17, 1 Petr. 1 : 3, 23; zelfs in Tit. 3 : 15 is de verbinding met of de zinspeling op den doop nog onzeker. Al verder draagt de verklaring van vele gebruiken in de mysteriën, o. a. van het dooden van den Mithrastier, nog een zeer problematisch karakter; ja onze kennis van de mysteriën berust voor een groot deel op getuigenissen uit de 2e tot 4e eeuw na Christus, toen ze eerst in het Romeinsche rijk tot bloei kwamen; de

[1]) *Cumont,* Die orientalischen Religionen im Röm. Heidentum, Deutsche Ausg. van *G. Gehrich.* Teubner 1910 passim, vooral 80—82. *Staerk,* Neut. Zeitgesch. I 99 v. *Felten,* Neut. Zeitg. II 542—553. *Gennrich,* Lehre v. d. Wiedergeburt bl. 39—41.

[2]) Verg. het vroeger daarover gezegde, deel III 251 v.

mogelijkheid is dus niet uitgesloten, dat het Christendom van zijne zijde op de verklaring der mysteriën invloed heeft geoefend. In elk geval, als het oorspronkelijk Christendom zich onder inwerking van de mysteriën gevormd had, dan zou deze reeds in Palestina, bij Paulus, Johannes, en bij heel de gemeente van dien tijd begonnen moeten zijn, maar hiervoor ontbreekt alle bewijs. Het geloof der eerste Christelijke gemeente sluit zich bij den persoon van Christus aan, maar staat van den beginne af antithetisch tegenover den ganschen heidenschen godsdienst. Eindelijk nog, het Nieuwe Testament bedient zich doorgaans van diezelfde woorden, welke in het gewone Grieksch van dien tijd gebruikelijk waren; hoe zou het Evangelie anders ook gehoor en ingang hebben kunnen vinden? Maar het verbindt met die woorden dikwerf een anderen, dieperen zin, en maakt dien langzamerhand tot inhoud van het menschelijk bewustzijn. Dat is het geval met woorden als σωτηρια, ζωη, ἀπολυτρωσις enz., en ook met de idee der wedergeboorte, die in de Schrift slechts tweemaal door παλινγενεσια, en overigens door vele andere woorden uitgedrukt wordt.

437. De gedachte wortelt reeds in het Oude Testament. Het woord παλινγενεσια komt in de LXX niet voor, behalve dat Job in 14 : 14 zegt: ὑπομενω ἑως παλιν γενωμαι. Maar zakelijk treffen wij de wedergeboorte reeds duidelijk in de Israelietische religie aan. Geheel in overeenstemming met de Oudtestamentische bedeeling is deze in de eerste plaats eene zaak van heel het volk; bij de wetgeving en later in de profetie is het woord allereerst tot het gansche volk gericht, dat God in zijn verbond heeft opgenomen, en wordt dit volk op grond van dit verbond voor den eisch gesteld, om den Heere te dienen met hun gansche hart en met hunne gansche ziel, Deut. 11 : 13, Joz. 22 : 5. Maar naarmate in de historie de afval, de ontrouw, de hardigheid des harten van het volk aan het licht trad, werd er door de profeten te sterker de nadruk op gelegd, dat er eene innerlijke verandering moest plaats hebben, niet alleen bij het volk in zijn geheel, maar ook bij ieder lid van dat volk in het bijzonder. En daartoe was de mensch uit zichzelven onbekwaam, Gen. 6 : 5, 8 : 21, Job. 14 : 4, 15 : 16, Ps. 51 : 5. Zoomin als een moorman zijne huid of een luipaard zijne vlekken veranderen kan, kan Israël goed doen, daar het geleerd heeft kwaad te doen, Jer. 13 : 23; het hart is arglistig meer dan eenig ding en doodelijk krank, Jer. 17 : 9. Zoomin het veulen van een woudezel als mensch geboren kan worden, zal een verstandeloos man kloekzinnig worden, Job 11 : 12. Maar wat geen mensch bij zich zelf of bij anderen tot stand brengen kan, dat zal de Heere in de toekomst doen. Hij alleen kan een rein hart scheppen, Ps. 51 : 11—13. Hij zal het steenen hart wegnemen en een vleeschen hart schenken, de voorhuid des harten besnijden, een nieuwen geest geven in het binnenste

van hen, de wet in hun hart schrijven en hen in zijne inzettingen doen wandelen. Dan zal Israël zijn volk zijn, eene spruit zijner plantingen en een werk zijner handen, opdat Hij verheerlijkt worde, Deut. 10 : 16, 30 : 1—6, Jes. 54 : 13, 60 : 21, Jer. 24 : 7, 31 : 18, 31 v., 32 : 8 v., Ezech. 11 : 19, 36 : 25 v.

Zulk eene inwendige verandering werd dan ook, eerst door Johannes den Dooper, daarna door Jezus aan een iegelijk ten eisch gesteld, die wilde ingaan in het koninkrijk Gods. Het volk van Israel was toch, in weerwil van al zijne uitwendige voorrechten, door en door bedorven; het had, ondanks zijne besnijdenis, den doop van noode, den doop der bekeering tot vergeving der zonden, waarin de mensch geheel en al wordt ondergedompeld, om als een ander mensch en tot een nieuw leven op te staan, Matth. 3 : 2 v. Er is een radicale omkeer, eene μετανοια, van noode, om aan de goederen van het koninkrijk deel te krijgen. Wie er binnen wil gaan, moet met zijn gansche vroegere leven breken, zijne ziel verliezen, Matth. 10 : 37—39, 16 : 25, Luk. 14 : 26, alles verlaten, Luk. 14 : 33, zijn kruis opnemen en Jezus navolgen, Matth. 10 : 38, een kind worden, Matth. 18 : 3, met schuldbelijdenis tot den Vader terugkeeren, Luk. 15 : 18, door de enge poort heen den nauwen weg bewandelen, Matth. 7 : 14. Wie dat in waarheid doet, wordt daartoe door God zelven bekwaamd. Want de menschen zijn van nature boos, Matth. 7 : 11; uit hun hart komt niets dan ongerechtigheid voort, Matth. 15 : 19; als een kwade boom, kunnen zij geen goede vruchten voortbrengen, Matth. 7 : 17 v. Zal er dus van goede vruchten sprake zijn, dan moet de boom vooraf goed gemaakt worden, en dat kan God alleen, Matth. 19 : 26. Kinderen Gods en burgers van het hemelrijk zijn zij, die als eene plant door den hemelschen Vader geplant zijn, Matth. 15 : 13, wien de Zoon den Vader, en de Vader den Zoon heeft geopenbaard, Matth. 11 : 25—27, 13 : 11, 16 : 17; terwijl zij vroeger geestelijk dood waren, zijn zij thans het waarachtige leven deelachtig en hebben zij een eeuwig leven te wachten, Matth. 8 : 22, Luk. 15 : 24, 18 : 30.

In dit gansche onderwijs van Christus, gelijk het in de eerste drie Evangeliën is vervat, komt het woord wedergeboorte niet voor, maar de zaak wordt er klaar in voorgesteld. Als Jezus dus in zijn gesprek met Nicodemus zegt, dat niemand het koninkrijk Gods kan zien, tenzij hij wederom (van boven), uit water en Geest geboren wordt, Joh. 3 : 3—8, dan komt Hij met het onderwijs in de andere Evangeliën niet in strijd, maar vat Hij tegenover den leeraar Nicodemus slechts kort en scherp te zamen, wat Hij elders breeder en in meer populairen vorm heeft uiteengezet. Nicodemus was n.l. een aanzienlijk man, een leeraar Israels, een lid van den hoogen raad; hij had van Jezus' wonderen gehoord en hield Hem op grond daarvan voor een leeraar, door God gezonden; maar

hij verkeerde nog in twijfel of Jezus de Messias was, en begaf zich daarom, om der Joden wil des nachts, tot Jezus, ten einde door een vertrouwelijk gesprek met Hem tot zekerheid te komen. Nicodemus begon het gesprek dan ook met de erkentenis, dat hij Jezus voor een leeraar hield, die van God gekomen en tot zijne werken door God bekwaamd was, en hij wilde daaraan blijkbaar de vraag verbinden, wat een mensch doen moet, om het koninkrijk der hemelen in te gaan. Maar Jezus laat hem den tijd niet tot het stellen van die vraag, en antwoordt terstond: voorwaar, voorwaar zeg Ik u: tenzij iemand geboren worde van boven, kan hij het koninkrijk Gods niet zien. En Hij snijdt daarmede bij Nicodemus in eens alle menschenwerk, alle Farizeesche wetsonderhouding als weg tot het koninkrijk onverbiddelijk af.

Daarom spreekt Jezus ook niet letterlijk van een *wederom* (ten tweeden male, van nieuws) geboren worden, maar van een geboren worden *van boven*. De nadruk valt niet daarop, dat er voor den ingang in het koninkrijk eene tweede geboorte noodig is (ofschoon de wedergeboorte natuurlijk ook zoo heeten kan), maar Jezus wil tegenover Nicodemus vooral in het licht stellen, dat alleen eene geboorte van boven, vs. 3, uit water en Geest, vs. 5, uit den Geest, vs. 8, den toegang tot het koninkrijk ontsluit. Deze geboorte staat tegenover die uit het vleesch, want wat uit vleesch geboren is, dat is vleesch, vs. 6; zij is niet uit den bloede, noch uit den wil des vleesches, noch uit den wil des mans, maar uit God, Joh. 1 : 13. Daarom is zij even onbegrijpelijk in haar oorsprong en richting, als de wind, maar zij is niettemin mogelijk, want zij is eene geboorte uit den Geest, vs. 8. Nadat Jezus eerst in het algemeen gezegd had, dat zij eene geboorte is uit water en Geest (beide zonder lidwoord), vs. 5, spreekt Hij in vs. 7 en 8 bepaaldelijk van *den* Geest (met het lidwoord), om te kennen te geven, dat deze Geest, als de Geest Gods, dit groote werk der geboorte van boven tot stand brengen kan. Bij het water in vs. 5, denkt Jezus dan ook niet aan den doop, maar Hij omschrijft daarmede de natuur der geboorte van boven, het is eene geboorte, die het karakter van eene vernieuwing en reiniging draagt (waarvan het water beeld is, Ezech. 36 : 25; verg. de verbinding van Geest en vuur, Matth. 3 : 11), en aan een nieuw, geestelijk leven het aanzijn schenkt. En dat kan deze geboorte van boven bewerken, omdat zij eene geboorte uit *den* Geest, uit God zelven is, vs. 6—8.

438. Ook de apostelen spreken menigmaal van de wedergeboorte, maar duiden deze met verschillende woorden aan, en vatten ze nu eens in ruimer dan in enger zin op. Jakobus zegt in c. 1 : 18, dat God ons naar zijn wil gebaard, voortgebracht heeft, ἀπεκυησεν (cf. hetzelfde woord in vs. 15: de zonde, voleindigd zijnde, baart den dood), opdat wij eerstelingen zijner schepping zouden zijn. Dit ἀποκυειν heeft zijne oorzaak

in den wil Gods, van wien alle goede gaven en volmaakte giften nederdalen, en die het grootste bewijs van zijne vaderlijke liefde daarin geeft, dat Hij ons als zijn volk voortgebracht heeft. Het kwam tot stand door middel van het woord der waarheid, (of alleen de waarheid 3 : 14, 5 : 19, of ook de volmaakte wet, de wet der vrijheid, de koninklijke wet, 1 : 25, 2 : 8, 12), dat niet buiten en tegenover ons is blijven staan, zoodat we er alleen hoorders van zijn, maar dat in ons geplant is, volgens Hebr. 8 : 10, 9 : 16 in de tafelen van ons hart geschreven is, en dus onze zielen kan zalig maken, 1 : 21. En het doel van dit voortbrengen ligt daarin, dat de Christenen de eerstelingen van Gods schepping zouden zijn, dat is, het ware Israël, het bijzonder eigendom Gods, gelijk het volk Israëls dat was in de dagen des Ouden Testaments, Ex. 19 : 5, Deut. 7 : 6, 14 : 2, 26 : 18, Ps. 135 : 4, Jes. 43 : 21, Mal. 3 : 17, cf. 1 Petr. 1 : 23, 2 : 9, en als zoodanig de eerstelingen van het koninkrijk, dat God over heel de schepping oprichten zal, cf. Rom. 8 : 19—23, Hebr. 12 : 23. Petrus bedient zich van het woord ἀναγενναν, dat in het gewone Grieksch niet gebruikelijk was, (ofschoon Philo eene enkele maal παλινγενεσις met ἀναγεννησις afwisselt en Porphyrius eens het adjectief ἀναγεννητικος bezigt), en dat letterlijk opnieuw voortbrengen, wederbaren beteekent. Ook Petrus schrijft deze wedergeboorte aan God en zijne barmhartigheid toe, 1 Petr. 1 : 3, en laat ze tot stand komen door middel van het levende en blijvende woord Gods, hetwelk identisch is met het woord des Evangelies, dat onder zijne lezers verkondigd was, vs. 23, 25. Maar Petrus onderscheidt zich van Jakobus daarin, dat hij die wedergeboorte ten nauwste eenerzijds met de opstanding van Christus en andererzijds met de levende hoop in verband brengt. De opstanding van Christus is toch de middeloorzaak, door welke God hen tot levende hoop heeft wedergeboren, 1 : 3; de opwekking en verheerlijking van Christus is juist daartoe geschied, dat hun geloof en hoop op God zouden zijn, 1 : 21; de geloovigen zijn als levende steenen op Hem, den hoeksteen, opgebouwd, 2 : 4—6, en leven in zijne gemeenschap, 5 : 14. Van deze opwekking van Christus hadden zij kennis gekregen door het woord des Evangelies, dat onder hen verkondigd was in de kracht des Heiligen Geestes, die van den hemel gezonden was, 1 : 12, 23, 25, en dat als zulk een woord Gods levend en blijvend is, 1 : 23.

Of dit levend en blijvend woord Gods nu met het onvergankelijk zaad identisch dan wel daarvan onderscheiden is, is moeilijk tot beslissing te brengen. De afwisseling der praeposities: ἐκ σπορας en δια λογου is geen afdoend bezwaar tegen de eerste opvatting, want zij laat zich genoegzaam daaruit verklaren, dat Petrus eerst de zaak in beeld, en daarna zonder beeld uitdrukt. Ook de vergelijking met 1 Joh. 3 : 9 bewijst het onderscheid niet, want Petrus gebruikt het woord σπορα en Johannes σπερμα; Johannes spreekt ook volstrekt niet over de wijze,

waarop, of het middel, waardoor de geboorte uit God tot stand komt, maar wil blijkens het verband betoogen, dat uit God geboren te zijn en te zondigen elkander volkomen uitsluiten; wie uit God geboren is, zondigt niet en kan zelfs niet zondigen, omdat het zaad Gods, dat is ongetwijfeld het nieuwe levensbeginsel, hetwelk God in zijn hart heeft geplant, in hem blijft; Petrus daarentegen wil juist in het licht stellen, dat zij, die wedergeboren zijn door het levende en blijvende woord van God, geroepen en bekwaamd zijn, om hunne zielen door gehoorzaamheid aan de waarheid te reinigen en onder elkander ongeveinsde broederlijke liefde te oefenen, 1 : 22. Wat zoo krachtig in het leven zich openbaren moet en kan, dat moet ook uit iets levends en blijvends voortgekomen zijn. En dat is het onvergankelijk zaad van het woord Gods. Het verband doet dus vermoeden, dat zaad en woord dezelfde zaak aanduiden, en dit vermoeden wordt daardoor versterkt, dat in vs. 24, 25 in het geheel niet meer van het zaad gesproken wordt, maar dat het als gras vergankelijke vleesch aan het woord alleen wordt tegengesteld. Wijl nu deze wedergeboorte te danken is aan God, die ze tot stand bracht door de opstanding van Christus en door middel van het levende woord, daarom is zij eene wedergeboorte-tot-levende-hoop. Dit vormt bij Petrus als het ware één begrip; het nieuwe leven heeft hoop tot inhoud; heel het leven der geloovigen wordt door hoop gedragen en geleid; zij bepaalt hun handel en wandel. Zij is trouwens ook geen dood bezit, maar levend, werkzaam, krachtig; zij strekt zich uit naar en bindt de geloovigen vast aan de hemelsche erfenis, 1 : 4—13, zij roept en bekwaamt hen ook tot een heiligen wandel, naar het voorbeeld van Christus, 1 : 14 v. De wedergeboorte-tot-levende-hoop is tegelijk wedergeboorte tot een nieuw, heilig leven.

Bij Paulus ligt de wedergeboorte reeds opgesloten in de roeping, welke hij steeds neemt in krachtdadigen zin. Vandaar dat het woord slechts eenmaal bij hem voorkomt, in Tit. 3 : 5, waar hij zegt, dat God ons niet heeft zalig gemaakt uit onze werken, maar overeenkomstig zijn barmhartigheid διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου, d. i. door middel van het bad der door den Heiligen Geest gewerkte wedergeboorte en vernieuwing. Sommigen vinden hierin eene zinspeling op of directe heenwijzing naar den doop; anderen meenen, dat de apostel de wedergeboorte en vernieuwing door den Heiligen Geest onder het beeld van een bad voorstelt. De zaak verandert er niet door, en de eerste gedachte is zonder twijfel paulinisch; Rom. 6 levert er het bewijs voor. Als degenen, die te voren door God verordineerd zijn, in den tijd worden geroepen, krachtdadig, zooals Paulus dat zelf ondervonden had op den weg naar Damascus; als zij, gelijk de apostel het elders uitdrukt, Phil. 3 : 12, van Jezus Christus zelven gegrepen zijn, dan komen zij in datzelfde oogenblik tot het geloof, en door dat geloof ontvangen zij de

rechtvaardigmaking en de aanneming tot kinderen, Rom. 3 : 22, 24, 4 : 5, 5 : 1, Gal. 3 : 26, 4 : 5, enz., met de verzekering daarvan door het getuigenis des Heiligen Geestes, Rom. 8 : 15, 16, Gal. 4 : 6, 2 Cor. 1 : 22, Ef. 1 : 13, 4 : 30. Maar dit is niet de eenige verandering, die met hen plaats grijpt. De krachtdadig geroepenen worden door het geloof ook terstond opgenomen in de gemeenschap met Christus; zij worden met Hem begraven en opgewekt, Rom. 6 : 3 v., levend gemaakt, Ef. 2 : 1, 5, naar zijn beeld veranderd, Rom. 8 : 29, 30, 1 Cor. 4 : 15, 2 Cor. 3 : 18, Gal. 4 : 19; Christus leeft in hen, en zij leven in Christus, Gal. 2 : 20. Wijl Christus echter door zijne opstanding geworden is tot levendmakenden Geest, 1 Cor. 15 : 45, 2 Cor. 3 : 17, kan dit ook zoo worden uitgedrukt, dat zij den Geest van Christus ontvangen hebben, Rom. 5 : 5, 8 : 15, 1 Cor. 2 : 12, 2 Cor. 11 : 4, Gal. 3 : 2, 4 : 5, 5 : 18, dat de Geest in hen woont, Rom. 8 : 11, en dat zij in den Geest leven en naar dien Geest wandelen, Rom. 8 : 1, 4, 5, 9, enz. Door het geloof is Christus of zijn Geest in de geroepenen de auteur en de oorsprong van een nieuw leven, Gal. 3 : 2, 4 : 6, zoodat zij nu gansch andere, nieuwe, geestelijke menschen zijn. Het oude is voorbijgegaan, en het is alles nieuw geworden, 2 Cor. 5 : 17. Zij zijn uit den dood overgegaan in het leven, Ef. 2 : 5, 5 : 14, Col. 3 : 2; zij zijn aan vleesch en wereld gekruisigd, Gal. 5 : 24, 6 : 14; zij leven zelven niet meer, doch Christus leeft in hen, Gal. 2 : 20; ze zijn een nieuw schepsel, 2 Cor. 5 : 17, Gods maaksel, Ef. 2 : 10, wandelen in nieuwigheid des levens, zijn tempelen van en worden geleid door den Heiligen Geest, Rom. 6 : 4, 8 : 14, 1 Cor. 6 : 19, Gal. 5 : 25, enz. En heel deze verandering nam objectief voor hen gestalte aan in den doop; deze was voor hen het groote keerpunt in hun leven, de breuk met heel hun vorige wandeling, de volkomen overgave aan Christus en zijn dienst, maar van Gods zijde ook de verzegeling, dat zij in de gemeenschap met Christus opgenomen en al zijne weldaden deelachtig waren, Rom. 6 : 3 v. Gal. 3 : 27. Het woord wedergeboorte moge daarom bij Paulus slechts eenmaal voorkomen; zakelijk ligt zij bij hem opgesloten in de krachtdadige roeping, waarmede Christus de tevoren gekenden tot ééne plante met zichzelven heeft gemaakt in de gelijkmaking zijns doods en zijner opstanding, Rom. 6 : 5.

Nog meer dan bij Paulus neemt de wedergeboorte bij Johannes eene centrale plaats in. Wat n.l. uit vleesch geboren is, dat is vleesch, 3 : 6, en staat vijandig tegen God over. Zulken, die alleen op natuurlijke wijze geboren zijn, 1 : 13, zijn uit, 8 : 23, 15 : 19, en behooren tot de wereld, 14 : 17, 19, 22 enz., zijn van beneden, 8 : 23, uit den duivel, 8 : 44, begrijpen het licht van den Logos niet, 1 : 5, nemen Hem niet aan, 1 : 11, hebben de duisternis liever dan het licht, 3 : 19, 20, hooren niet, 8 : 47, kennen God niet, 8 : 19, 15 : 21, zien het koninkrijk Gods niet, 3 : 3, wandelen in de duisternis, 12 : 35, haten het licht, 3 : 20, en zijn dienst-

knechten der zonde, 8 : 34. Zij *kunnen* ook het koninkrijk Gods niet zien, 3 : 3, niet gelooven, 5 : 44, 12 : 39, niet het woord Gods hooren, 8 : 43, niet tot Christus komen, 6 : 44, den Heiligen Geest niet ontvangen, 14 : 17. En daarom is er wedergeboorte van noode. Deze is een γεννηθηναι ἀνωθεν, d. i. van boven, 3 : 3, cf. 3 : 31, 8 : 23, 19 : 11, 23, ἐκ θεου, 1 : 13, I 2, 20, 3 : 9 enz., uit water en Geest, 3 : 5, d. i. uit den Geest, 3 : 6, 8, wiens reinigende werkzaamheid in het water haar beeld heeft, cf. Ezech. 36 : 25—27, Matth. 3 : 11, geheimzinnig en wonderlijk, zoodat niemand oorsprong en wezen er van kent, 3 : 8. Deze wedergeboorte wordt daarom bij Johannes ook niet zoo rechtstreeks als bij Paulus met de roeping in verband gebracht, maar meer beschouwd als een werk des Vaders, die de zijnen tevoren aan Christus gegeven heeft en hen in den tijd tot Christus heen leidt. Immers werkte Christus als Logos ook reeds vóór zijne vleeschwording, 1 : 1—13; Hij scheen als licht in de wereld, maar deze kende Hem niet, 1 : 5, 9, 10. Hij kwam tot het zijne, tot Israël, en de zijnen namen Hem niet aan, 1 : 11; maar toch was ook toen zijne komst niet geheel vruchteloos, want zoovelen als Hem aannamen, kregen reeds de macht, om kinderen Gods te worden. En dat waren dezulken, die uit God geboren waren, 1 : 12, 13 cf. 1 Joh. 5 : 1. Voordat de menschen tot Christus komen en in Hem gelooven, zijn zij al uit God, 8 : 47, uit de waarheid, 18 : 37; zij worden door den Vader gegeven aan den Zoon, 6 : 37, 39, 17 : 2, 9; Hij trekt ze tot Christus, 6 : 44; en al wie zoo tot Christus komt, werpt Hij niet uit en verliest Hij niet, maar bewaart Hij tot het eeuwige leven, 6 : 39, 10 : 28, 17 : 12. Christus komt, om hen, die als door den Vader Hem gegeven zijne schapen reeds zijn, 10 : 27, toe te brengen, om hen zijne stem te doen hooren en volgen en tot ééne kudde te vergaderen, 10 : 16, 11 : 52; om hun, die al in zekeren zin kinderen Gods zijn, 11 : 52, de ἐξουσια, het recht en de bevoegdheid te schenken, om het te worden, om zich als zoodanig, als geborenen uit God, als τεκνα του θεου, te openbaren en dit vooral te toonen in de broederlijke liefde, d. i. in de liefde tot hen, die eveneens uit God geboren zijn, 1 Joh. 5 : 1.

Ten onrechte wordt deze leer van Johannes door sommigen tot een gnostisch dualisme herleid[1]). Het is immers geen dualisme, dat van nature bestaat, want alle dingen zijn oorspronkelijk door den Logos geschapen, 1 : 3; de wereld gansch in het algemeen is het voorwerp van Gods liefde, 3 : 16; God gaf zijn Zoon, niet om de wereld te veroordeelen, maar te behouden, 3 : 17, 12 : 47. Van nature behooren echter alle menschen tot de wereld, die het licht haat, wijl hare werken boos zijn, 3 : 19, 20. Zoo hangt het dus van het geloof af, of iemand het

[1]) *Scholten,* Het Evangelie naar Johannes 1864 bl. 89 v. *Holtzmann,* Neut. Theol. II 468 v.

eeuwige leven ontvangt, 3 : 15, 16, 36. Dat geloof is een ἐργον, 6 : 29, het is een komen, 5 : 40, 6 : 35, 37, 44, 7 : 37, een aannemen, 1 : 11, 12, 3 : 11 v., 5 : 43, een dorsten en drinken, een hongeren en eten, 4 : 13—15, 6 : 35, 50 v., 7 : 37; het gaat niet buiten verstand en wil om, maar alleen wie des Vaders wil wil doen, bekent van Jezus' leer, of ze uit God is, dan of Hij van zichzelven spreekt, 7 : 17. Het ongeloof wordt daarom ook aan den onwil des menschen toegeschreven, 5 : 40, 8 : 44; de mensch blijft er verantwoordelijk voor, 3 : 19, 9 : 41, 12 : 43, 15 : 22, 24. God zond zijn Zoon in de wereld, opdat een iegelijk die in Hem gelooft, niet verderve, maar het eeuwige leven hebbe, 3 : 16, 36, 6 : 47, 20 : 31. Door het geloof ontvangt men dus het eeuwige leven, is men uit den dood overgegaan in het leven, I 3 : 14, heeft men den booze en de wereld overwonnen, I 2 : 14, 5 : 4, is men de zalving van den Heilige deelachtig, I 2 : 20, 27; van een verloren gaan is geene sprake meer, want Christus bewaart de zijnen, 10 : 28, 29, en het zaad Gods blijft in hen, I 3 : 9. Maar toch worden de geloovigen vermaand, om in Christus en in zijn woord te blijven, 15 : 4—10, I 2 : 24, om het nieuwe leven, dat hun geschonken is, te openbaren in het doen van de rechtvaardigheid, I 2 : 29, in reiniging, I 3 : 3, in het bewaren van zichzelven, I 5 : 18, in liefde tot God en de broederen, want God is liefde, I 4 : 7, 8, 5 : 1. De zonde blijft den geloovigen immers aankleven hun gansche leven lang, I 1 : 8; de volkomene Godegelijkvormigheid wordt hun deel eerst in de toekomst, I 3 : 2.

In de Schriften des Ouden en des Nieuwen Testaments is er dus wel verschil in woorden en wijze van voorstelling, maar in de zaak zelve bestaat er volkomen overeenstemming. Hetzij de wedergeboorte besnijdenis des harten, het schenken van een nieuw hart en een nieuwen geest, krachtdadige roeping, trekking des Vaders, geboorte uit God enz. genoemd wordt, zij is altijd in volstrekten zin een werk Gods, waardoor de mensch innerlijk veranderd en vernieuwd wordt. Zij heeft haar diepste oorzaak in de barmhartigheid Gods, is gegrond in de opstanding van Christus, komt tot stand in de gemeenschap van Christus, van wien het woord getuigenis geeft, en openbaart zich in een heilig leven. Soms valt de nadruk, bijv. bij Johannes, meer daarop, dat zij het beginsel des nieuwen levens is, waarvan het geloovig hooren en aannemen van Jezus' woord het gevolg is; soms treedt die andere zijde meer op den voorgrond, waarnaar ze de ontplooiing en ontwikkeling van dat nieuwe leven is. Maar beide zijn toch ten innigste verbonden, en hooren in het ééne begrip der wedergeboorte onafscheidelijk bijeen. Er is echter ééne plaats, waarin het woord wedergeboorte eene veel ruimere beteekenis gegeven wordt. In Matth. 19 : 28 zegt Jezus, dat de twaalf discipelen, die alles verlaten hadden en Hem gevolgd waren, in de wedergeboorte, wanneer de Zoon des menschen zal gezeten zijn op den troon zijner

heerlijkheid, ook zitten zullen op twaalf tronen, oordeelende de twaalf geslachten Israëls. Het ontbreken van alle nadere bepaling bewijst, dat het woord, dat Jezus in het Arameesch gebruikte, eene bekende zaak moet hebben aangeduid. En dat was ook het geval. De Oudtestamentische profetie verwachtte reeds aan het einde der dagen eene vernieuwing van hemel en aarde, Jes. 11 : 1—9, 65 : 17—25, 66 : 22 enz., en deze verwachting ging over in de apocriefe litteratuur en in het geloof van heel het Joodsche volk [1]). Het Messiasrijk zou ook eene verandering in de natuur en in alle aardsche verhoudingen medebrengen. Jezus bevestigt deze verwachting, evenals ook de apostelen later doen, 2 Petr. 3 : 10—13, Openb. 21 : 1, 5, en duidt deze verandering als eene wedergeboorte aan. Indien wij deze beteekenis met de bovengenoemde verbinden, dan blijkt, dat de Schrift van de wedergeboorte voornamelijk in drieërlei zin spreekt: als beginsel des nieuwen levens, dat door den Geest Gods vóór het geloof in den mensch geplant wordt, als de zedelijke vernieuwing des menschen, gelijk die zich in heiligen wandel openbaart, en eindelijk als herstelling van de gansche wereld in hare oorspronkelijke volkomenheid. Zoo omvat de wedergeboorte het gansche werk der herschepping, van haar allereersten aanvang in het hart des menschen af tot hare voltooiing in den nieuwen hemel en de nieuwe aarde toe.

439. De bekeering, welke door de prediking van het Evangelie in de wereld bewerkt werd, bracht natuurlijk in den eersten tijd bij allen die het Evangelie aannamen, eene groote uitwendige verandering mede; zij ging verzeld van en openbaarde haar ernst en waarheid in een volkomen breken met Jodendom of Heidendom en in een zich voegen tot de arme en eenvoudige gemeente van Christus. De doop maakte eene diepe klove tusschen het eertijds en het thans. Vandaar dat velen telkens getuigen van den grooten omkeer, die er in hun leven plaats greep; zij verheugen zich over de verlossing uit hunne vorige ijdele wandeling en over de vrijheid van het kindschap Gods, waarin zij thans door Christus gesteld zijn. De Christenen voelden zich een eigen, uitverkoren volk, een nieuw geslacht, nieuwe schepselen, die in Christus het waarachtige leven en de gemeenschap met God deelachtig zijn [2]). De wedergeboorte was eene gebeurtenis, welke zij in hun eigen ziel doorleefd hadden; maar zij kwam, zoodra men er over denken en schrijven ging, tekort. Gewoonlijk bleef men in de theorie bij de eischen des Evangelies, geloof en bekeering, staan, en drong tot de inwendige, verborgene werking des Geestes, die daarachter lag, niet door. Tegenover het fatalisme van het Heidendom

[1]) *Weber,* Syst. der altsyn. pal. Theol. bl. 380 v.
[2]) Zie bijv. *Barnabas* 6. 11 *Ignatius,* Eph. 19. 20. Magn. 1. 9. Smyrn. 4. *Clemens,* 1 Cor. 29, 58 enz.

legde men op de zelfstandigheid en vrijheid van den mensch nadruk en verzwakte zijne verdorvenheid. Het heilswerk ging van Gods zijde in de roeping op, en als de mensch zijnerzijds aan die roeping gehoor gaf, zich bekeerde en geloofde, dan ontving hij in den doop de vergeving van al zijne verledene zonden. Die doop stond van den aanvang af in het middelpunt; tusschen teeken en beteekende zaak werd geene scheiding gemaakt, over beider verband werd weinig nagedacht en geene theorie opgesteld; genoeg was het, dat de afwassching van het lichaam tegelijk was eene reiniging des harten van de kwade conscientie. De doop was het groote keerpunt, de radicale verandering, de besliste overgang uit een zondig verleden in een heilig heden; hij was in een of anderen zin de wedergeboorte zelve [1]).

Toen de kerk langzamerhand ophield eene zendingsgemeente te zijn, hare leden meer uit haar eigen kinderen dan uit Joden en Heidenen won en dientengevolge den kinderdoop algemeen in practijk bracht, bleef men dit nauw verband tusschen doop en wedergeboorte vasthouden, maar moest er toch belangrijke wijziging in aanbrengen. Bij hen, die volwassen tot het Christendom overkwamen, kon de eisch van voorafgaande bekeering en geloof gehandhaafd worden, maar bij de kinderen, uit Christenouders geboren, was dit onmogelijk; zij werden dus gedoopt op grond, niet van hun persoonlijk geloof, maar van het geloof der kerk, in wier gemeenschap zij geboren waren. Voorts, als de doop aan volwassenen na belijdenis bediend werd, was hij een machtig keerpunt op den weg, eene afsterving van het oude en eene opstanding tot het nieuwe, geestelijke leven; maar bij kinderen trad deze markante beteekenis van den doop natuurlijk op den achtergrond, en werd de wedergeboorte, die daarin plaats had, min of meer van het verleden en de toekomst losgemaakt; ze was niet meer breuke met het oude en beginsel van het nieuwe leven, maar instorting van eene bovennatuurlijke kracht, die later bij het opwassen door de kinderen ten goede gebruikt of ten kwade misbruikt kon worden. En eindelijk kon bij die wedergeboorte meer de negatieve, of de positieve zijde in het oog worden gevat; daar kinderen n.l. niet aan dadelijke zonden schuldig staan, kan de vergeving, die in den doop geschiedt, en altijd slechts verledene zonden betreft, daarop ook geene betrekking hebben en alleen slaan op de erfzonde; maar naarmate deze erfzonde ook als schuld, of alleen als smet, of nog zwakker uitsluitend als een gemis wordt opgevat, verandert de beteekenis der vergeving in den kinderdoop en komt het zwaartepunt te liggen in de instorting van eene nieuwe, bovennatuurlijke kracht. In het Oosten werd

[1]) *Barn.* 11. *Clemens,* 2 Cor. 6. *Hermas,* Mand. IV 3. Door de vergeving in den doop tot de verledene zonden te beperken, kwam men met de later bedreven zonden in groote moeilijkheid. Maar dit punt komt later ter sprake. Verg. voorloopig *K. Lake,* Zonde en Doop, Theol. Tijdschr. 1909 bl. 538—544.

daarom bij de wedergeboorte in den doop vooral aan het inplanten van de kiem der onsterfelijkheid gedacht[1]), en toen in het Westen de erfzonde, ofschoon eerst door Tertullianus, Cyprianus, Augustinus e. a. ernstiger beschouwd, allengs door de leer van het donum superadditum een negatief karakter aannam, verloor de regeneratio hare eigenlijke beteekenis en ging zij in de justificatio over. Dientengevolge nam de leer der wedergeboorte bij Rome deze gestalte aan: aan de volwassenen na de zeven praeparationes en aan de kinderen der geloovigen zonder eenige praeparatio hunnerzijds, dan alleen deze negatieve, dat zij geen obicem ponunt, deelt de kerk door den priester in het sacrament des doops de gratia infusa (justificans en sanctificans) mede. Deze genade bevrijdt den doopeling van de schuld en de eeuwige straf, voorzoover deze om de verledene zonden op hem rusten, en doodt in hem de erfsmet, inzoover zij de concupiscentia beteugelt en slechts als fomes peccati laat voortbestaan. Positief bestaat ze in eene divina qualitas, in animo inhaerens, die zakelijk identisch is met het verloren donum superadditum, en dus den mensch Gode gelijkvormig maakt, in de kerk als het lichaam van Christus en dus in Christus zelven inlijft, en tot het doen van bovennatuurlijke goede werken en tot het verdienen van het eeuwige leven in staat stelt. Behalve in enkele buitengewone gevallen is deze gratia infusa niet anders te verkrijgen dan door het sacrament der kerk; de doop is dus volstrekt noodzakelijk tot de zaligheid en de mensch daardoor absoluut afhankelijk van de kerk en haar priester. Dat is hij zelfs niet alleen bij den aanvang, maar blijft hij bij den voortduur. Want niet alleen heeft hij voor de later begane peccata venialia altijd weer het sacrament der boete noodig, maar hij kan de in den doop ontvangen genade ook weder door peccata mortalia verliezen en ze dan niet anders dan door de bemiddeling der kerk terugkrijgen. De wedergeboorte is geen duurzaam, blijvend goed, maar in haar bestaan en ontwikkeling voortdurend van het werk des menschen afhankelijk[2]).

440. Door het beginsel uit te spreken, dat de mensch gerechtvaardigd wordt uit genade door het geloof alleen, drong de Reformatie de kerk als middelares des heils op zijde en herstelde zij den rechtstreekschen band der ziel aan God, onder bemiddeling van Christus en zijn woord alleen. Zij plaatste dientengevolge de Schrift vóór de kerk en het woord vóór het sacrament. Maar dit principe bracht eigenaardige gevaren en moeilijkheden mede. Want de Anabaptisten trokken het zoover door, dat zij de kerk en de sacramenten als middelen der genade geheel verwierpen, de

[1]) *Gennrich,* Lehre von der Wiedergeburt bl. 95. *Hofmann,* Symboliek Utrecht 1861 bl. 187.

[2]) Conc. Trid. VI 4 v. Catech. Rom. II 2, 25 v. En verg. reeds vroeger deel III 510 v.

wedergeboorte als een nieuw leven van actief geloof en bekeering afhankelijk maakten, en dus den doop alleen toelieten op grond van persoonlijke belijdenis. Luther keerde toen halverwege op zijne schreden terug, en de Lutherschen leerden later eenparig, dat de sacramenten inderdaad geloof en bekeering onderstellen, maar dat, wijl bij kinderen daarvan geen sprake kan zijn, de doop door de kracht des Heiligen Geestes, die met het doopwater zich verbindt, aan hen die genade schenkt, welke eigenlijk door het sacrament vooraf werd vereischt en ondersteld. Men keerde dus tegen de Anabaptisten het argument om; in plaats van te besluiten, dat de kinderen, wijl geen geloof en bekeering kunnende oefenen, ongedoopt moesten blijven, redeneerde men, dat zij juist gedoopt moesten worden, om het geloof en de zaligheid te verkrijgen; ergo sunt baptizandi, ut fidem et salutem consequantur[1]). De doop is toch volgens Tit. 3 : 5 het bad der wedergeboorte, en is dat juist voor de kinderen, omdat het woord als middel der genade bij hen nog geen dienst kan doen[2]). De genade, welke in den doop geschonken wordt, bestaat in de gave des geloofs, de vergeving der zonden en het eeuwige leven, en is voor de kinderen, die vroeg sterven, volkomen genoegzaam. Maar bij hen, die opwassen tot jaren des onderscheids, komt ze op de proef te staan. Want wanneer de mensch deze genade zich niet door daden van geloof en bekeering toeëigent, gaat ze wederom verloren. En ook wanneer hij door fides en conversio heen de regeneratio in den zin van renovatio deelachtig wordt, blijft dit nieuwe leven met al de ontvangene genade, tot het einde toe verliesbaar. Zoo maakten de Lutherschen op hunne beurt toch ook weer voor de kinderen in den regel — want voor buitengewone gevallen werd eene uitzondering gemaakt[3]) — de wedergeboorte van den doop en mitsdien van de kerk afhankelijk; ook zij verbraken de continuiteit van het geestelijke leven, door de wedergeboorte altijddoor verliesbaar te stellen, en met name tusschen de aan geloof en bekeering voorafgaande regeneratio prima en de daarop volgende regeneratio secunda (renovatio) onderscheid en scheiding te maken; zij liepen daarmede het gevaar, om de eerste tot eene kracht te verzwakken, welke den mensch in staat stelde om te gelooven, maar die het in het onzekere liet, of hij ooit metterdaad gelooven zou[4]).

De theologen van Gereformeerde belijdenis stonden natuurlijk voor dezelfde moeilijkheid, en vonden bovendien geene oplossing, die allen bevredigde. Evenals het Evangelie, toen het in den beginne verkondigd werd, en elke religieuze beweging, die later binnen het Christendom op-

[1]) *Gerhard,* Loci Theol. 1. XX 195.

[2]) *Gerhard,* t. a. p. XX 186.

[3]) *Gerhard,* t. a. p. XX 236.

[4]) *Schmid,* Dogm. der ev. luth. Kirche § 54.

kwam, zoo had ook de Reformatie zich allereerst tot de volwassenen te wenden en stelde dus de prediking van geloof en bekeering op den voorgrond. Door dat geloof werd men de regeneratio, het nieuwe, geestelijke leven deelachtig; fide nos regenerari, luidt de titel van het derde hoofdstuk in het derde boek van Calvijns Institutie. Maar zoo kwam men met de kinderen der geloovigen en met hun doop in het gedrang. Om daaraan te ontkomen, sloeg men verschillende wegen in; men grondde den doop van de kinderen der gemeente op het geloof der ouders of der kerk, op hun toekomstig geloof, op het niet nader omschreven verbond der genade, waarin de kinderen met hunne vaders begrepen waren, op de met de voorbeelden van Johannes en Jezus geïllustreerde gedachte, dat de Heilige Geest in de harten van kinderen vóór hun bewustzijn en vóór hunne geboorte werken kan, op de in het geloof aan de belofte van het genadeverbond aangenomene werkelijkheid, dat de Heilige Geest in hun hart de hebbelijkheid des geloofs en alzoo de wedergeboorte (in engeren zin, als het allereerste levensbeginsel) gewrocht had[1]). Dikwerf komen bij de theologen, o. a. bij Calvijn[2]), verschillende van deze redeneeringen naast elkander voor, zonder dat eene ervan tot leidende gedachte verheven wordt. Het laatste gevoelen van eene voorafgaande wedergeboorte kreeg nog daardoor steun, dat men, zoodra geloof en bekeering in verband met het diep bederf der menschelijke natuur werden

[1]) Verg. hierbij de nagelaten dogmenhistorische studie van *G. Kramer*, docts. in de Godg. aan de Vrije Universiteit, over Het Verband van Doop en Wedergeboorte. Met een inleidend woord van Dr A. Kuyper. Breukelen 1897. Deze studie is zeer belangrijk, maar wordt al te zeer beheerscht door het streven om de Gereformeerde Theologen zooveel mogelijk tot voorstanders van eene aan den doop voorafgaande wedergeboorte te maken. Dit gevoelen wordt wel nu en dan, op voorzichtige wijze uitgesproken, maar volstrekt niet door allen gedeeld.

[2]) Calvijn zegt wel eene enkele maal, dat de kinderen der geloovigen reeds vóór den doop door eene bovennatuurlijke genade heilig zijn, Inst. IV 16, 31, dat het zaad van geloof en bekeering door eene geheime werking des Geestes in hen schuilt, IV 16, 20, dat de genade der wedergeboorte hun uit kracht der belofte ten deel valt en de doop bij wijze van zegel volgt, bij *Kramer* t. a. p. bl. 145. Maar het is niet zeker te zeggen, wat de kracht dezer uitdrukkingen is. Daarnaast toch spreekt hij zich aldus uit, dat zijn eigen doop hem niets nutte, zoolang de daarin aangeboden belofte door hem verwaarloosd werd, IV 15, 17, dat God wel niet van uitwendige middelen afhankelijk is, maar toch ordinario modo ons daaraan bindt, IV 1, 5, 16, 19, dat voor hen, die het Evangelie hooren, het woord Gods spiritalis regenerationis semen unicum is, IV 16, 18, dat de kinderdoop geen meerdere kracht vereischt, dan dat hij het verbond der genade bevestigt, en dat de verdere beteekenis van het sacrament later volgt, IV 16, 21, dat voor volwassenen het woord het onverderfelijke zaad der wedergeboorte is, maar dat, ubi vero nondum per aetatem nobis inest docilitas, Deum tenere suos regenerandi gradus, IV 16, 31 enz. Verg. ook *Kromsigt*, Iets over Calvijns doopsbeschouwing, Troffel en Zwaard, 1905 bl. 102—106.

ingedacht, tot eene verborgene, inwendige werkzaamheid des Heiligen Geestes terug moest gaan, waaruit ze alleen konden opkomen en verklaard konden worden. Wedergeboorte en bekeering moesten dan wel, althans logisch, onderscheiden, en de eerste vóór de tweede geplaatst worden. Maar men had dit gevoelen, dat de wedergeboorte bij de kinderen vóór den doop plaats had, nauwelijks uitgesproken, of er rezen terstond weder andere bezwaren. Niemand durfde beweren, dat dit altoos en zonder uitzondering het geval was; men vergenoegde zich dus met te zeggen, dat dit in den regel alzoo plaats had. Bovendien kon men het nog met eenigen grond staande houden van die kinderen des verbonds, die in hunne prille jeugd stierven; maar de belijdenis der verkiezing deed velen reeds ten aanzien van deze vroegstervende kinderkens voorzichtig spreken. En wat de kinderen betrof, die in het leven bleven en opgroeiden, leerde de werkelijkheid dikwerf geheel anders, dan hun doop verwachten deed. Zoo zag men zich in ieder geval genoodzaakt tot de beperking, dat alleen de uitverkorene kinderen in den regel vóór hun doop werden wedergeboren. En ook dit was, met het oog op het feit, dat vele gedoopten eerst op veel later leeftijd en na een langen zondedienst tot geloof en bekeering kwamen, velen te kras; zij bepaalden zich dus tot de algemeene uitspraak, dat de wedergeboorte plaats kon hebben vóór, of in, of korter of langer tijd na den doop[1]). Maar dan verder nog, als de wedergeboorte plaats had in de prille jeugd, vóór of onder den doop, wat was zij zelve en waarin bestond hare natuur? De meeste Gereformeerden hielden de continuiteit van het geestelijk leven vast; de wedergeboorte in de jeugd plantte dat beginsel des levens in

[1]) De Gereformeerde theologen waren hierover eenstemmig: 1° dat de weldaden van het genadeverbond in den regel door God in verband met de genademiddelen werden uitgedeeld, de wedergeboorte dus ook in verband met het woord. 2° dat God echter niet aan de middelen gebonden was, ook een ongewonen weg bewandelen kon, en met name jonge kinderen zonder het woord wederbaren en zaligen kon. 3° dat Hij in den regel zoo te werk ging bij kinderen der geloovigen, die vóór de jaren des onderscheids door den dood werden weggenomen. 4° dat de gedoopte kinderen der geloovigen, die in het midden der gemeente leven, zoolang voor uitverkoren en wedergeboren te houden zijn, totdat uit hunne belijdenis en wandel het tegendeel blijkt. 5° dat dit echter een oordeel der liefde is, hetwelk wel regel van onze houding tegenover die kinderen moet zijn, maar niet op onfeilbaarheid aanspraak kan maken. Daarentegen was er van den aanvang af verschil over, of al de kinderen der geloovigen, voor zoover ze uitverkoren waren, reeds vóór, òf in òf ook eerst na den doop werden wedergeboren. Sommigen, zooals Martyr, a Lasco, Datheen, Alting, Witsius, Voetius, Mastricht neigden tot het eerste gevoelen. Maar de meesten lieten dit in het midden, Calvijn, Beza, Musculus, Ursinus, de Brès, Acronius, Cloppenburg, Walaeus, Maccovius, Bucanus, Turretinus, Heidegger enz.; zie het aangehaalde werk van *G. Kramer*. Over de meening van het doopsformulier bestaat verschil, *G. Oorthuys*, Het gebed vóór den doop in ons doopsformulier, Troffel en Zwaard 1907 bl. 351—374.

het hart, dat voortdurend door God werd bewaard, later in daden van geloof en bekeering overging, en daarna zich voortzette in de heiligmaking. Maar eene niet onaanzienlijke groep van Anglikaansche godgeleerden ging allengs tusschen de „baptismal regeneration" en de later op geloof en bekeering volgende vernieuwing onderscheid maken, en verstond onder de eerste de instorting der geestelijke kracht, welke op later leeftijd tot geloof en bekeering in staat stelde en daarvan dus ook in haar bestand afhankelijk was [1]). En toen de kerk steeds meer in verval kwam en der wereld gelijkvormig werd, wisten zich velen niet anders uit de moeilijkheid te redden, dan door inwendig en uitwendig genadeverbond te scheiden en de sacramenten tot teekenen en zegelen van het laatste te verzwakken. De doop gaf en onderstelde de wedergeboorte niet, maar nam alleen in het genadeverbond op, voorzoover de mensch daardoor eene verzekering van Gods algemeene liefde en goedwilligheid ontving en er door uitgenoodigd en verplicht werd, om het Evangelie aan te nemen en zich in oprechtheid tot God te bekeeren [2]). Zoo werd,

[1]) Volgens *Voetius,* Disp. II 409 leerden eenige Engelsche theologen, Davenant, Ward e. a., dat de doop genade toebracht aan alle kinderen, wijl zij obicem ponere non possunt; maar kinderen ontvingen deze genade, bestaande in vergeving der zonden en wedergeboorte, naar hunne vatbaarheid, pro conditione parvulorum, non pro ratione adultorum; zij leidde hen dus niet onfeilbaar zeker tot de zaligheid, maar verplichtte en bekwaamde hen op later leeftijd tot geloof en bekeering. Er was dus een specifiek onderscheid tusschen de sacramental regeneration en de spiritual regeneration. In het Tractarianisme werd deze opvatting vernieuwd door Gosham, Denison, Pusey, Newman enz., verg. *Ryle,* Knots untied, eleventh ed. 1886 bl. 132—196. *James Buchanan,* The office and work of the Holy Spirit bl. 230 v. *Buddensieg,* in PRE³ XX 46—47.

[2]) In den eersten tijd werd inwendig en uitwendig genadeverbond nog niet zoo duidelijk, en in elk geval niet met deze woorden, onderscheiden. Men hoopte, verkiezing en verbond te kunnen vereenigen, zag daarom in het geboren zijn der kinderen binnen den kring van het genadeverbond een presumabel bewijs van hunne verkiezing, en hield zich aan het oordeel der liefde. Maar zakelijk is de onderscheiding van den beginne af, immers reeds bij Calvijn, aanwezig, bij *Kramer* t. a. p. 119. Onder de argumenten voor den kinderdoop nemen ook deze eene groote plaats in, dat de kinderen der geloovigen tot het verbond behooren, dat zij heilig, van de wereld afgezonderd zijn, dat zij gedoopt worden op het geloof der ouders of der kerk, dat het behooren tot het genadeverbond genoegzame grond voor den kinderdoop is, bij *Kramer,* t. a. p. 119 v. Er kwam nog bij, dat de weldaden, die de kinderen der geloovigen deelachtig waren, zeer verschillend werden opgevat en uitgedrukt. Men sprak er van, dat de kinderen behoorden tot het genadeverbond, tot de gemeente, tot het lichaam van Christus, dat zij heilig waren in voorwerpelijken of ook in onderwerpelijken zin, dat hun de genade of de belofte of de aanneming, of ook wel het recht op de genade aangeboden of geschonken werd, dat zij den Heiligen Geest, den Geest der wedergeboorte, het zaad der wedergeboorte, de hebbelijkheid des geloofs, het zaad des geloofs en der bekeering hadden of konden hebben enz., bij *Kramer* t. a. p. bl. 143, 161, 166, 169, 171, 172, 204, 223, 237, 255, 259, 319, 333. Toen in

evenals in het methodisme, het piëtisme, het rationalisme, de verhouding van wedergeboorte en geloof weder omgekeerd. De mensch was verplicht en had volgens het meer en meer veldwinnend gevoelen ook nog wel de zedelijke kracht, om te gelooven en zich te bekeeren; het du sollst onderstelde en eischte het du kannst; door dat geloof werd hij dan wedergeboren en verbeterde hij zijn leven. Ten slotte kwam het in de Aufklärung zoover, dat men den term wedergeboorte liefst vermeed; verlichting, beschaving, ontwikkeling, zedelijke opvoeding en verbetering waren veel betere woorden, en verdienden ook zakelijk verreweg de voorkeur.

441. Maar toen de Aufklärung het begrip wedergeboorte voor dat van zedelijke verbetering had ingeruild, werd het weder opgenomen door de idealistische philosophie. Gelijk deze allerwege aan de heerschappij des verstands zich zocht te ontworstelen en met behulp der speculatieve rede in natuur en geschiedenis den dieperen zin trachtte op te sporen, zoo streefde zij er ook naar, om de verborgen idee aan het licht te brengen, welke in de Christelijke dogmata neergelegd was. Triniteit, vleeschwording, verzoening, verlossing en zoo ook het begrip der wedergeboorte keerden in het spraakgebruik van Kant en Fichte, van Schelling en Hegel, en later ook in dat van Schopenhauer en Von Hartmann terug [1]). Natuurlijk legde men in al die termen eene beteekenis, die verre afweek van de meening der kerk. Maar desniettemin blijft deze aansluiting aan de Christelijke waarheden hoogst opmerkelijk. Er sprak zich n.l. ten aanzien van het begrip der wedergeboorte de overtuiging in uit, dat het zedelijk bederf van den mensch veel dieper school dan in zijn verstand, dat er een Hang zum Bösen in hem was, en dat daarom tot zijn herstel geene verlichting en geene ontwikkeling voldoende was, maar dat er niet minder noodig was dan eene radicale hervorming, eene revolutie in zijne gezindheid, een totale omkeer in de maximen van zijn leven en handelen. Kant en Fichte in zijne eerste periode achtten deze mogelijk door een vrije, intelligibele daad van den wil. Maar toen de idealistische philosophie zich later in pantheïstischen zin ontwikkelde, werd in deze wedergeboorte van den mensch tegelijk zijne eigene daad

den strijd over de praedestinatie de onderscheiding van in- en uitwendig genadeverbond formeel werd uitgesproken, maakten velen spoedig van haar gebruik tot verdediging van den kinderdoop; zie Donteclock, Damman, Trigland, Gomarus, Maccovius, Voetius, H. Alting, e. a. bij *Kramer* t. a. p. bl. 250, 265, 267, 268, 270, 274, 279, 281, 324, 325, 330. In de achttiende eeuw gingen sommigen nog een stap verder en zagen in den doop uitsluitend een sacrament van het uitwendig verbond, verg. de later volgende paragraaf over den doop.

[1]) De verlossingsleer van al deze wijsgeeren werd reeds kort weergegeven in deel III 538 v.

en een werk Gods aanschouwd; ze was eine göttliche Transmutation [1]).

Dergelijke gedachten komen ook later bij andere wijsgeeren voor [2]), en zijn in den laatsten tijd vooral door Eucken ontwikkeld. Het geestesleven in den mensch neemt toch volgens dezen wijsgeer eene eigene plaats in; het openbaart zich in de idealen van het ware, goede en schoone, welke het zich vormt, in de normen, waarnaar het zichzelf ontwikkelen wil, in den rijken cultuurarbeid, waarop het zijn stempel drukt. Al deze openbaringen bewijzen de zelfstandigheid, de eenheid en de vrijheid van het geestesleven ten opzichte van het natuurmechanisme, maar toonen tevens het recht der religie aan. Want deze is niet middel tot geluk, maar Selbsterhaltung en Selbstbehauptung van het geestesleven in de kracht Gods. Sie beruht auf der Gegenwart des göttlichen Lebens im Menschen, sie entwickelt sich in Ergreifung dieses Lebens als des eigenen Wesens, sie besteht also darin, dass der Mensch im innersten Grunde seines Wesens in das göttliche Leben gehoben und damit selbst einer Göttlichkeit teilhaftig wird [3]). Als het Christendom nu optreedt als Erlösungsreligion, dan neemt het daarmede eene scherpe tegenstelling aan tusschen wat de mensch is en wat hij zijn moet, spreekt het zijne onmacht uit, om door langzame verbetering de hoogte te bereiken en verkondigt het eene verandering en verheffing door een onmiddellijk ingrijpen van het goddelijke. En dit wordt door de ervaring van het geestesleven bevestigd, want deze leert, dass das Geistesleben die ihm notwendige Selbständigkeit aus der Welt der Erfahrung nicht finden kann, dass alle echte Geistigkeit einen Bruch mit dieser Welt, sowie das Wirken einer neuen Welt in sich trägt. In geistigen Dingen geht für den Menschen aller Weg zum Ja durch ein Nein, und ist ohne eine innere Erhöhung aus der Kraft eines absoluten Lebens alle Mühe verloren [4]).

In de theologie werd het begrip der wedergeboorte weder door Schleiermacher hersteld. Zelfs kwam dit begrip bij hem in het centrum der heilsorde te staan, want godsdienst en bepaaldelijk het Christendom was niet eene geopenbaarde leer noch ook eene tot doen ons verplichtende zedewet, maar leven, persoonlijk leven in de gemeenschap met God. Dienovereenkomstig bestond de verlossing objectief in de mededeeling van de heiligheid en zaligheid van Christus' Godsbewustzijn, waaraan

[1]) *Schelling,* Werke I 7 bl. 388. Diepzinnig is ook het woord van *Goethe* in zijn Selige Sehnsucht: und solang du das nicht hast, dieses: stirb und werde, bist du nur ein trüber Gast auf der dunklen Erde.

[2]) Verg. o. a. *Lotze,* Mikrokosmos III 361 v. *Carrière,* Zedelijke wereldorde. Utrecht 1880 bl. 328. *De Bussy,* Ethisch idealisme bl. 39 v.

[3]) *R. Eucken,* Der Wahrheitsgehalt der Religion². Leipzig 1905 bl. 149.

[4]) *Eucken* t. a. p. bl. 393. Verg. ook zijn Hauptprobleme der Religionsphilos. der Gegenwart². Berlin 1907 bl. 83 v. 95 v.

dan subjectief de wedergeboorte beantwoordt, dat is, de opneming van den mensch in deze levensgemeenschap met Christus. Als Christus ons tegemoet treedt en krachtig op ons inwerkt, dan wordt het voorheen zwakke en onderdrukte Godsbewustzijn in ons opgebeurd, versterkt en tot heerschappij gebracht. Er ontstaat dan in ons eene nieuwe, godsdienstige persoonlijkheid, die met den ouden toestand breekt, een nieuw leven aanvangt, en dit in de heiliging ontwikkelt en voltooit. De wedergeboorte is dus der Wendepunkt, an dem das frühere Leben gleichsam abbricht und das neue beginnt. Schleiermacher heeft de verdienste, dat hij de wedergeboorte weder opnam in de dogmatiek, daaronder eene godsdienstig-zedelijke verandering verstond, en ze ook met den persoon van Christus in verband bracht. Maar hij heeft zich daarbij niet geheel aan den invloed der pantheïstische philosophie kunnen onttrekken. Dat komt ten eerste daarin uit, dat hij, in verband met zijne opvatting van de zonde als zinnelijkheid en van Christus' verschijning als de wedergeboorte van het menschelijk geslacht, de wedergeboorte van den individueelen mensch beschouwt als een, zij het ook allergewichtigst, moment in het proces, waarbij de geest zich in de gemeenschap met God verheft boven en vrijmaakt van de heerschappij der zinnelijke natuur. En ten andere brengt dit weder mee, dat de rechtvaardiging afhankelijk gemaakt wordt van de bekeering. De opneming in de levensgemeenschap met Christus, dat is de wedergeboorte, heeft n.l. twee zijden. Eenerzijds brengt ze eene verandering aan in de verhouding tot God, en dit is de rechtvaardiging; andererzijds bestaat ze in eene verandering des levens, en zoo heet zij de bekeering (nader nog weer onderscheiden in boete en geloof). Zoodra de mensch de wedergeboorte deelachtig is, m. a. w. zich bekeert en gelooft, staat hij niet meer als vroeger tegenover God als den Heilige en Rechtvaardige, maar ervaart hij zijne liefde en genade, en verliest hij het bewustzijn van schuld en strafwaardigheid, waardoor hij weleer gedrukt werd; de wedergeboorte sluit eene verandering van zijn bewustzijn in en draagt in zoover den naam van rechtvaardiging, maar voor eene objectieve rechtvaardiging, die aan de bekeering voorafgaat, op de gerechtigheid van Christus rust en door het geloof alleen wordt aangenomen en genoten, is er in de geloofsleer van Schleiermacher geene plaats [1]).

In de eerste leemte trachtte de Vermittelungstheologie te voorzien, door meer ernst te maken met de zonde (J. Müller) en door de geheel eenige, goddelijke natuur van Christus beter tot haar recht te doen komen (J. A. Dorner). Maar zij bleef toch aan de grondgedachte van Schleiermacher getrouw, dat het Christendom in de eerste plaats een nieuw leven

[1]) *Schleiermacher,* Der Christl. Glaube § 106—109. Verg. *Weerts,* Schleiermachers Lehre von der Wiedergeburt in ihrem Verhältnis zu Kants Begriff des intelligibelen Charakters, Neue kirchl. Zeits. 1909 bl. 400—415.

had gebracht, en werkte deze nu zoo uit: wat de komst van Christus was voor het menschelijk geslacht, dat is de wedergeboorte voor den enkelen mensch; Christus was als Logos reeds het leven en licht der menschen, en maakte dit leven door zijne vleeschwording en nader nog door zijne opstanding tot eigendom van de gansche menschheid; Hij werd als centraal-individu het hoofd eener nieuwe menschheid. Maar dit leven moet uit Hem ook in den enkelen mensch worden overgeplant, en dat geschiedt in de wedergeboorte. Nadat Christus zelf in zijne opstanding en hemelvaart voltooid, vollendet, is, leidt Hij door den Geest achtereenvolgens den enkelen mensch, de menschheid en heel den kosmos in de gemeenschap van zijn godmenschelijk leven in. Hij „erweitert" zijn individueele leven tot een universeel godmenschelijk leven. De wedergeboorte is dus wel geene transsubstantiatie, maar toch een Abbild der gottmenschlichen Persönlichkeit Christi in ons; in haar wordt het persoonlijke leven van den mensch geboren tot een godmenschelijk leven, tot het leven in zijne hoogste, volle werkelijkheid. En als God den mensch alzoo in Christus ziet, opgenomen in zijne gemeenschap en deelgenoot van zijn leven, dan spreekt Hij hem rechtvaardig[1]). Sommigen sloegen hierbij zelfs eene theosophische richting in, en schreven aan de wedergeboorte eene substantiëele werking op den ganschen mensch toe. Luther had reeds gezegd, dat de reëele genieting van het vleesch en bloed van Christus in het avondmaal ook het lichaam vernieuwt en dat het water in den doop het lichaam toebereidt voor het eeuwige leven. Deze uitdrukkingen konden nog goed worden verstaan, maar later werden ze in de kringen van het piëtisme, met name door Bengel en zijn leerling Fr. Chr. Oetinger, zeer realistisch opgevat. Christus n.l. is door zijn lijden en sterven verheven tot vorst des levens, tot hoogepriester naar de wet des onvergankelijken levens, en heeft als zoodanig de macht, om door zijn bloed, dat Hij naar den hemel medenam en waarmede Hij de zijnen besprengt, aan de gevallen, vleeschelijke, psychische natuur geest, leven, heerlijkheid mede te deelen. De wedergeboorte bestaat dus daarin, dat de door de zonde bedorvene, door de dingen der wereld in beslag genomen, vleeschelijke, psychische mensch naar zijn gansche wezen, naar geest, ziel en lichaam, vergeestelijkt, vergoddelijkt, verheerlijkt wordt. Als middel doet daarbij het woord, maar vooral het sacrament dienst,

[1]) Verg. *Martensen,* Dogm. bl. 360 v. *Lange,* Dogm. II 921 v. 945 v. *Schoeberlein,* Prinzip u. Syst. d. Dogm. bl. 652, 811 enz. De nadruk valt dan meer, evenals oudtijds reeds in de Grieksche theologie, op den persoon dan op het werk van Christus, meer op zijne vleeschwording dan op zijn verzoenend sterven, meer op wat Hij is dan op wat Hij doet. Dezelfde gedachte beheerscht vele Anglikaansche theologen, verg. bijv. *Ch. Gore,* The incarnation of the Son of God. Bampton Lectures for the year 1891, meermalen herdrukt, London Murray 1909. Verg. deel III 367.

want daarin is Christus zelf met zijn vleesch en bloed tegenwoordig en schept Hij in ons een geheel nieuwen mensch, niet alleen geestelijk maar ook lichamelijk; er wordt thans reeds in ons een „zarter geistlicher Leib" gevormd, die eens in volle heerlijkheid zich openbaren zal, want lichamelijkheid is het einde van Gods wegen en werken[1]).

Deze gedachten leefden in de kringen van het piëtisme voort, kwamen weer naar voren in de theosophische speculatiën van Schelling, Von Baader, Hamberger en drongen ook tot sommige Vermittelungstheologen door. Bij Rothe begint de wedergeboorte met de bekeering, die een genadewerk Gods maar tevens eene vrije daad van den mensch is. In die bekeering stelt de mensch zich in de rechte verhouding tot God, verliest hij het schuldbewustzijn en wordt hij gerechtvaardigd, maar wordt hij ook een nieuw leven deelachtig. De wedergeboorte bestaat daarin, dat de mensch geest wordt, dat is, de volstrekte eenheid verkrijgt van Gedanke en Dasein, van idee en natuur; ze begint op een bepaald, centraal punt in zijne persoonlijkheid, maar zet zich dan, vooral onder de werking der sacramenten in een proces der Geistwerdung voort, totdat heel zijn organisme vergeestelijkt is en Christus of de Heilige Geest geheel in hem woning maakt[2]). Volgens Delitzsch bestaat de wedergeboorte daarin, dat Christus, die door zijne opstanding levendmakende Geest werd, het tegengoddelijk zijn van den mensch in een goddelijk zijn omschept, en niet alleen door het geloof ons bewustzijn verandert, maar ook van zijn geest, ziel en vleesch ons mededeelt, zoodat zich rondom ons geloovende ik een wordende nieuwe mensch vormt, die der goddelijke natuur deelachtig is. De wedergeboorte is dus tegelijk eene ethische en eene substantieele herstelling van den mensch[3]).

Bij deze voorstelling, die overigens ook op zichzelve reeds vreemd aandoet, kwam de reformatorische leer van de rechtvaardigmaking alleen door het geloof aanmerkelijk te kort en trad zij zelfs over in het Roomsche spoor. In dit gebrek der bij Schleiermacher zich aansluitende Vermittelungstheologie trachtte Ritschl te voorzien, als hij de rechtvaardiging weer op den voorgrond schoof, haar opvatte als een synthetisch oordeel en als een goed der gemeente beschouwde[4]). Maar onder de bezwaren,

[1]) *Bengel* op Hebr. 12 : 24. *Oetinger,* Die Theologie aus der Idee des Lebens abgeleitet. Stuttgart 1852 bl. 284 v. Verg. *Ritschl,* Gesch. des Pietismus III 79 v. *Gennrich,* Lehre von der Wiedergeburt, bl. 186 v.

[2]) *Rothe,* Theol. Ethik § 742—776.

[3]) *Delitzsch,* Bibl. Psych..[2] bl. 323—354. Verwante gedachten over de wedergeboorte komen ook in zwakker of sterker mate voor bij *Beck,* Vorles. über die Christl. Ethik I 250 v. *Rocholl,* Spiritualismus und Realismus, Neue kirchl. Zeits. 1898. *Id.,* Umkehr zum Idealrealismus, Neue kirchl. Zeits. 1904 bl. 622 v. *Lechler,* Die bibl. Lehre v. H. Geist I 1899 bl. 79 v. II 1902 bl. 360 v. en anderen, die later bij de leer van het avondmaal worden aangehaald.

[4]) Verg. deel III 597.

die zich allengs tegen zijn stelsel verhieven, behoorde ook dit, dat het individueele subject, of m. a. w. de wedergeboorte en de mystiek daarin niet tot hun recht kwamen. De rechtvaardiging toch, die eens en voor altijd in het Evangelie van Jezus over de gemeente is uitgesproken, wordt iemands persoonlijk bezit, als hij, in den regel langs den weg der Christelijke opvoeding, zich bij de gemeente aansluit, in vertrouwen op Jezus' persoon alle wantrouwen jegens God laat varen, en voorts in zijn zedelijk beroep het einddoel Gods, n.l. het koninkrijk Gods, tot zijn eigen levenstaak maakt. Meer valt er eigenlijk niet van te zeggen, want een Busskampf is lang niet voor allen noodig en blijft uitzondering, en de geschiedenis, hoe iemand tot het geloof komt, is te individueel, dan dat zij nauwkeurig onderzocht en objectief beschreven zou kunnen worden. Genoeg zij het daarom te zeggen, dat, wie bij de gemeente zich aansluit, gerechtvaardigd en wedergeboren is. Beide zijn wezenlijk één [1]). Op dezelfde wijze wordt door Herrmann de wedergeboorte met de ervaring van rechtvaardiging in het geloof vereenzelvigd. In zijn boek: Der Verkehr des Christen mit Gott, stelt hij zich ten doel, om alle mystiek uit de religie te verwijderen. De omgang van den Christen met God bestaat volstrekt niet in eenige gemoedsbewegingen en gevoelsindrukken, want, indien dat zoo ware, zouden zulke aandoeningen gezocht en gekweekt moeten worden en wierd het overige leven in arbeid, beroep enz. als minderwaardig achteruit gezet en de godsdienst zelf van zijn inhoud beroofd, want alle mystiek is uiteraard monotoon. Maar het verkeer met God ligt objectief voor ons in den persoon van Christus; in Hem en in Hem alleen is God voor ons aanwezig, komt Hij tot ons, doet Hij zich kennen als een God van genade, die de zonden vergeeft, knoopt Hij verkeer met ons aan en bewerkt onze zedelijke bevrijding. Een ander verkeer met God, buiten den historischen Christus om, is er niet en is ook niet noodig. Als wij het beeld van Jezus op ons laten inwerken, als wij in zijn persoon door het geloof Gods vergevende liefde ervaren, dan worden wij daardoor in datzelfde oogenblik geheel nieuwe menschen; we worden van schuldgevoel, angst, vreeze bevrijd, zijn verzekerd van Gods liefde, en gaan getroost en moedig aan den zedelijken arbeid. Herrmann ontkent dus niet, dat er in den natuurlijken mensch eene verandering plaats grijpen moet; hij legt juist zoo sterk mogelijk nadruk op persoonlijke ervaring en op persoonlijk godsdienstig leven. Maar deze verandering wordt in den mensch door het zien op Jezus, door het geloof aan Gods in Hem geopenbaarde liefde teweeggebracht. Eene andere, daarvan onderscheidene, daarnaast gaande wedergeboorte, bestaande bijv. in instorting van een reëele kracht in den doop, is er niet; het

[1]) *Ritschl,* Rechtf. u. Vers. III² 163 v. 557 v. Unterricht in der Christl. Religion § 36 v. 46 v. Verg. ook *Conrad,* Begriff und Bedeutung der Gemeinde in Ritschls Theologie, Theol. Stud. u. Krit. 1911 bl. 230—292.

geloof brengt de wedergeboorte, de nieuwe gezindheid en moed, vanzelve mede, de wedergeboorte is niet anders dan het geloof [1]). Vandaar dat Kaftan de wedergeboorte evenals de rechtvaardigmaking uit de heilsorde naar het werk van Christus terugbracht en in haar eene weldaad zag, die objectief in Christus, bepaaldelijk in zijne opstanding, voor de gemeente gereed lag, en waaraan de individueele mensch door het geloof alleen deel kreeg [2]).

442. De verhouding tot de rechtvaardigmaking is wel een hoogst belangrijk, maar volstrekt niet het eenige verschil, dat bij de wedergeboorte zich voordoet. Wie de verwachting mocht koesteren, dat de vragen, die bij dezen locus opkomen, en de antwoorden, die daarop gegeven worden, veel minder talrijk zijn, dan bij de dogmata der triniteit, vleeschwording, voldoening enz., vindt zich bitter teleurgesteld. De verscheidenheid der meeningen is zoo groot, dat het moeilijk is, om er een helder overzicht van te verkrijgen. In den eersten tijd, toen het Christendom in de wereld zijne intrede deed, hield men zich aan de eenvoudige orde, dat geloof en bekeering den weg baanden tot de weldaden van vergeving der zonden en eeuwig leven. Men sloot zich daarin bij de prediking van Johannes den Dooper, van Jezus en de apostelen aan. En zoo gaat nog altijd de openbare verkondiging van het Evangelie van Christus in de gemeente of in de zending te werk; ze kan niet optreden met den eisch van wedergeboorte, maar kan volwassenen alleen roepen tot geloof en bekeering. Elke nieuwe, religieuze beweging, zooals de Reformatie en later het Methodisme, begint daarom met diezelfde noodiging; geloof en bekeering staan, zoodra en zoolang het Evangelie met volwassenen te doen heeft, steeds op den voorgrond. Calvijn ging daarvan zelfs uit en liet in de via salutis de wedergeboorte volgen op het geloof. En tal van theologen, onder alle richtingen en in alle tijden, richten daarnaar de heilsorde in; nadat zij over de roeping gehandeld hebben, gaan zij over tot de loci van geloof en bekeering.

Maar zoodra de gemeente bestand in de wereld verkregen heeft en tot nadenken ontwaakt, doen zich tegen deze orde twee bezwaren op. Het eerste is aan de kinderen der geloovigen ontleend, die niet tot de Heidenen gerekend kunnen worden en toch in hun prilste jeugd niet metterdaad gelooven en zich bekeeren kunnen. Bleven deze alle in leven, zoo zou de moeilijkheid daardoor eenigermate ondervangen kunnen worden, dat zij later de gelegenheid ontvingen, om zich te bekeeren en te gelooven. Maar dit is het geval niet; duizenden bij duizenden sterven

[1]) *Herrmann,* Der Verkehr des Christen mit Gott. Stuttgart 1886, 5e u. 6e Ausg. 1908, passim, vooral bl. 276 v. 280 v.
[2]) *Kaftan,* Dogm. § 54, 55.

vóór of in of korten tijd na de geboorte weg [1]). En niet alleen het Christelijk gevoel, maar ook de leer der Schrift over het genadeverbond, waarin met de geloovigen zelven ook hunne kinderen begrepen zijn, verzet er zich tegen, dat deze alle verloren zouden zijn. Indien er nu geen ingang in het koninkrijk der hemelen is dan door geloof en bekeering, dan werd men genoodzaakt, om tusschen geloof als vermogen en als daad, tusschen bekeering in passieven en in actieven zin, of met andere woorden tusschen wedergeboorte en bekeering (geloof) onderscheid te maken, en ook in de ordo salutis de eerste aan de tweede te laten voorafgaan. Er kwam hierbij nog eene andere overweging, die in dezelfde richting dreef. Zoolang de gemeente bij de eenvoudige Evangeliepredikiing leeft en eene zendingsgemeente blijft, rust zij in de roeping tot geloof en bekeering; zij blijft bij de waarneembare verschijnselen staan en dringt met haar bewustzijn nog niet tot den grond der verschijnselen door. Maar dat kan slechts een korten tijd duren. Het nadenken ontwaakt, niet maar het weetgierig, doch bepaaldelijk ook het religieuze nadenken; de Christelijke gemeente toch was van den beginne aan verzekerd, dat de zaligheid, die zij ontving, eene gave Gods was. Zoodra zij zich hiervan rekenschap begon te geven, en op dit punt de Schrift dieper onderzocht, kon zij bij geloof en bekeering als daden van den mensch niet blijven staan, maar moest zij antwoord geven op de vraag, wat er achter deze daden lag, of ze hun oorsprong hadden in den wil van den mensch of in de genade Gods. En ze werd hiertoe te meer gedrongen, omdat ze in en buiten de gemeente zoovelen zag opgroeien, die nimmer tot geloof en bekeering kwamen. Toen scheidden zich de wegen. Sommigen, al de volgelingen van Pelagius in vroeger en later tijd, hielden staande, dat de via salutis, na de roeping Gods, bij den mensch met *zijne* daden van geloof en bekeering begon en dat deze dus hunne laatste en diepste oorzaak hadden in des menschen vrijen wil. Maar Augustinus en de zijnen voelden zich door het getuigenis der Schrift en door hun eigen ervaring genoodzaakt, om de daden van geloof en bekeering te laten opkomen uit eene voorafgaande, inwendige, krachtdadige genade Gods, dat is met andere woorden uit de wedergeboorte. Zoo kwam dus, niet alleen bij de kinderkens, maar evenzeer bij de volwassenen, de wedergeboorte in orde vóór het geloof en de bekeering te staan.

Toch ging deze scheiding in de werkelijkheid lang zoo eenvoudig niet toe, als de tegenstelling der beginselen zou doen verwachten. Velen

[1]) Ofschoon het sterftecijfer in de laatste tientallen jaren voor alle leeftijdsgroepen en in alle beschaafde landen regelmatig daalt, bedroeg het in ons land in 1908 voor de kinderen beneden één jaar nog 12,48 per honderd levend geborenen en voor de kinderen van één tot en met vier jaar 15,40 per duizend. Verg. een studie over de kindersterfte van *Mr. H. W. Methorst*, in de Economist Sept. 1909, en voorts art. Sterblichkeit in de Konversationslexica van Meyer, Herder enz.

waren op bemiddeling bedacht en werden daartoe gedreven door een ethisch belang. Als n.l. de wedergeboorte geheel en al van geloof en bekeering werd losgemaakt, dan scheen ze alleen nog te kunnen bestaan in eene, van 's menschen bewustzijn en wil totaal onafhankelijke, magische instorting van geestelijke kracht. Vandaar dat tal van dogmatici nog heden ten dage, evenals velen in vroeger tijd, de wedergeboorte op geloof en bekeering laten volgen en daarvan min of meer afhankelijk maken. Natuurlijk komt men dan voor het probleem te staan, hoe het zalig worden nog geheel en volkomen als een werk Gods te handhaven is, indien geloof en bekeering toch tegelijk vrije daden van den mensch moeten wezen. Men kan eenige verzoening trachten te vinden, door erop te wijzen, dat de natuurlijke mensch nog ter kerk kan gaan, het woord Gods kan hooren, de Schrift kan onderzoeken; dat hij zijn best kan doen (facere, quod in se est); dat hij nog bezit eene facultas se applicandi ad gratiam of de mogelijkheid van een niet actief-wederstaan; dat hij in roeping of doop de kracht ontving (gratia actualis, vires credendi), om te kunnen gelooven, als hij wilde; of ook, dat er tusschen Goddelijke en menschelijke werkzaamheid geen tegenstelling en zelfs geen onderscheid is, wijl beide ééne en dezelfde zaak zijn, van twee zijden bezien enz.; maar het behoeft geen betoog, dat al deze voorgestelde pogingen tot verzoening ijdel zijn. Als God en mensch niet ge-, maar toch onderscheiden zijn, dan komt men toch altijd voor de vraag te staan: bij wien berust, aan het einde van alle wisselwerkingen, de finale beslissing? wie geeft ten slotte den doorslag? Indien de mensch, dan heeft in beginsel Pelagius gelijk en rust de beslissing over wat in de geschiedenis het allervoornaamste is, n.l. de eeuwige zaligheid, in zijne handen. Indien echter het laatste woord aan God is en aan de almacht zijner genade, dan plaatst men zich aan de zijde van Augustinus en neemt men eene voorafgaande wedergeboorte (inwendige genade) aan, waarbij de mensch passief is. Door m. a. w. wedergeboorte na geloof en bekeering te plaatsen, ontkomt men niet aan de moeilijkheid, maar wikkelt zich in eene onoplosbare tegenstrijdigheid.

Hetzelfde is het geval, wanneer men bij de kinderen der geloovigen de afhankelijkheid der wedergeboorte van geloof en bekeering wil vasthouden. Natuurlijk gaat het dan niet aan, eene wedergeboorte in het hart der kinderen aan te nemen, die buiten alle middelen om door den Heiligen Geest gewrocht zou zijn; en evenmin kan men zeggen, dat de Heilige Geest door het woord de kinderen der geloovigen, die nog geen oordeel des onderscheids hebben, tot geloof en bekeering beweegt, want per verbum non potest agi cum infantibus, sed tantummodo cum adultis, qui pervenerunt ad annos discretionis [1]). Hierover oordeelen dan ook

[1]) *Gerhard*, Loci Theol. l. XX 186.

alle Roomschen, Lutherschen, Anabaptisten enz. gelijk. De laatsten blijven zelfs consequent tot verwerping van den kinderdoop toe, al is het dat zij toch weer in den regel de zaligheid der jongstervende kinderen aannemen en daartoe de erfzonde verzwakken. Maar Roomschen en Lutherschen hebben eene oplossing juist in den kinderdoop gezocht. Deze doop onderstelt wel niets, althans geene andere dan uitwendige voorrechten (geboorte uit Christenouders enz.), maar hij geeft veel, n.l. inlijving in Christus en in zijn lichaam. Daarmede wordt echter op bedenkelijke wijze het karakter van het sacrament veranderd; want terwijl het sacrament als *teeken* en *zegel* van het genadeverbond en van het deelgenootschap aan zijne weldaden werd ingesteld, doet hier de doop dienst, om de kinderen juist in dat verbond in te leiden en hun de weldaden daarvan deelachtig te maken. Daarmede kreeg de doop eene kracht, welke hij van zichzelf niet hebben kan, maar die er aan verleend werd door het woord en den Geest, die zich op eene geheimzinnige wijze met het doopwater verbonden; eene voorstelling, welke een veel meer magisch karakter draagt, dan die, welke men uit ethische overwegingen zocht te ontvluchten. Zelfs valt niet in te zien, waarom de doop, indien hij werkelijk de genade schenkt, niet aan kinderen van ongeloovigen bediend zou mogen worden. Zoover is men echter niet durven gaan; zelfs is van den oorspronkelijken regel, dat geloof en bekeering aan den doop dienden vooraf te gaan, bij Rome nog eene herinnering in de leer van het obicem non ponere bewaard. En de Lutherschen hielden staande, dat de kinderen der geloovigen wel niet het geloof tot den doop medebrachten, dat ze ook niet op het geloof hunner ouders werden gedoopt, maar dat de Heilige Geest toch door den met het woord verbonden doop dat geloof in hun hart werkte, waardoor zij Christus aannamen en de vergeving der zonden en het eeuwige leven deelachtig werden. Wijl zij het geloof logisch aan de wedergeboorte lieten voorafgaan, stonden zij erop, dat dat geloof, door den Heiligen Geest in het hart der kinderen gewerkt, een fides actualis was, en geen otiosus aut nudus habitus. Natuurlijk ontkenden ze niet, dat het geloof bij de kinderen op andere wijze werkte dan bij de volwassenen; hunne fides was actualis, non respectu externarum operationum sed internarum et fidei propriarum. Maar het was toch zoodanig een geloof, dat Christus aandeed, Gal. 3 : 13, het koninkrijk der hemelen ontving, Mark. 10 : 15, de wedergeboorte en de zaligheid deelachtig werd, Joh. 3 : 5 enz.[1]). Wij mogen ons van deze werkzaamheid des geloofs bij de kinderen geene voorstelling kunnen vormen, evenmin als van die bij de volwassenen, als ze in bewustloozen toestand verkeeren; toch mag daarom de fides actualis aan de kinderen niet worden ontzegd. De poging der Lutheranen, om op deze wijze aan de

[1]) *Gerhard,* Loci Theol. XX 227.

oude ordo salutis ook bij den kinderdoop getrouw te blijven, werd echter langzamerhand prijsgegeven; eene fides actualis liet zich bij de kinderen psychologisch moeilijk handhaven; en wijl de in den doop geschonken regeneratio toch altijd verliesbaar was en bij het opwassen der kinderen menigmaal door hun ongeloof verloren ging[1]), kwam die wedergeboorte feitelijk op eene collatio virium credendi neer[2]).

[1]) *Quenstedt,* Theol. III 146. *Hollaz,* Ex. 883.

[2]) *Schmid,* Dogm. der ev. luth. Kirche bl. 340, 342. *M. Vitringa,* Doctr. III 222 v.. De Lutherschen zijn tot den huidigen dag toe verdeeld over den aard en de plaats der wedergeboorte. Luther zelf liet de wedergeboorte nu eens op het geloof volgen, in dien zin, dat het geloof zelf de wedergeboorte was, en liet ze dan weer aan het geloof voorafgaan, inzoover de wedergeboorte in den kinderdoop met de donatio fidei samen viel. In de Conf. Aug. heet het nu eens, art. 20, dat de Heilige Geest door het geloof ontvangen wordt, dus op het geloof volgt, en dan weer, art. 5, dat de Heilige Geest het geloof werkt en er dus aan voorafgaat. Tot eenheid kwam het niet. In de orthodoxie en het piëtisme der 17e en 18e eeuw kwamen beide gevoelens tegenover elkander te staan. En deze tegenstelling loopt door in de 19e en 20e eeuw; Ritschl legde den nadruk op de rechtvaardigmaking, Schleiermacher op de wedergeboorte. Bij sommigen valt het zwaartepunt in het persoonlijk geloof (de bekeering, de zedelijke verandering), dat alleen geoefend kan worden door den bewusten mensch, en wordt de doop dus tot een sacrament der Berufung verzwakt, ongeveer zooals latere Gereformeerden daarin alleen een teeken en zegel zagen van het uitwendig genadeverbond. Aldus Ritschl, Herrmann, Kaftan, Kirn, Häring, Cremer, Althaus, Kähler enz., waarbij sommigen dan zeer sterk den vrijen wil verdedigen, zooals Dieckmann, Wendt, Schmidt. De laatste zegt bijv.: wer das (n.l. het salvus esse) nicht will, dem ist nicht zu helfen, auch nicht vom Heiligen Geiste, Chr. Dogm. II 431. Anderen daarentegen stellen de wedergeboorte op den voorgrond en laten deze dan plaats hebben in den doop; aldus Martensen, Beck, Rocholl, Hofmann, Thomasius, Frank, Lütgert, Hardeland, Von Oettingen enz.; daarbij doet zich dan nog weer het verschil voor, dat de een de wedergeboorte in den doop zoo zwak opvat, dat er toch later nog eene persoonlijke wedergeboorte noodig is (Thomasius, Martensen), de ander echter in de later volgende bekeering slechts eene toeëigening wil zien van de in den doop voorafgegane wedergeboorte (Kahnis, Von Oettingen, Frank). *Lütgert,* Gottes Sohn und Gottes Geist. Leipzig 1905, drukt de tegenstelling aldus uit: Man wird nicht durch den Glauben wiedergeboren, sondern durch die Wiedergeburt gläubig. Bij Ebrard gaat de vrije, persoonlijke bekeering als subjectieve voorwaarde vooraf aan de wedergeboorte; en beiden zijn zoo onderscheiden, dat de bekeering de verandering in het *bewuste* geestesleven aanduidt, maar de wedergeboorte niets minder te kennen geeft dan eene geheimnisvolle, mystische Substanzmittheilung Christi aan het substantiëele centrum van den mensch, Christl. Dogm. II 308, 314. Op deze wijze tracht Ebrard het mystisch karakter der wedergeboorte te handhaven en tegelijk alle magisch element eruit te verwijderen, bl. 323 v 332 v. De hier door Ebrard voorgestane physische opvatting van de wedergeboorte, waardoor de natuur van den mensch veranderd wordt, wortelt in de theosophie, en komt, in weerwil van hare verwerping in de Form. Conc. Sol. Decl. II 81 (bij *J. T. Müller,* bl. 607) bij vele Neolutheranen voor, zooals Delitzsch, Martensen, Thomasius, Höfling, Luthardt e. a. Verg. boven bl. 34, 35.

Om al deze redenen kwamen de Gereformeerde theologen er langzamerhand toe, om tusschen wedergeboorte en geloof (bekeering) onderscheid te maken. In den eersten tijd grondden zij den doop der kinderen ook nog wel op het geloof der ouders of der kerk, op hun toekomstig geloof enz. (Calvijn, Beza). Maar zij keerden hiervan spoedig terug, en kwamen toen tot de eenparige belijdenis, dat de kinderen der geloovigen evengoed als dezen zelven in het verbond der genade begrepen waren, niet eerst door en na, maar ook reeds vóór den doop, en dat de Heilige Geest hun evengoed als den volwassenen de genade der wedergeboorte schenken kon, want deze had evenzeer bij de volwassenen plaats zonder hun wil en vóór het geloof. Er was verschil over den tijd, waarin deze wedergeboorte in de kinderen der geloovigen plaats had. Maar hierin bestond overeenstemming, dat de Heilige Geest ook zonder de roeping door het woord in de harten der kinderen werken kon; dat Hij dit steeds deed bij die kinderen der geloovigen, die in hunne jeugd stierven; dat Hij dit menigmaal deed ook bij die kinderen, welke in de gemeente geboren werden, in haar opgroeiden en later door persoonlijke belijdenis zich bij haar voegden; en dat dus in het algemeen de kinderen der geloovigen naar het oordeel der liefde als uitverkorenen en wedergeborenen beschouwd moesten worden, totdat uit hun belijdenis of leven beslist het tegendeel bleek. Wedergeboorte (in engeren zin) ging dus zoowel bij volwassenen als bij kinderen, zoo niet temporeel dan toch altijd logisch aan geloof en bekeering vooraf.

443. Nog grooter dan over orde en tijd, is het verschil, dat in de dogmatiek over de natuur der wedergeboorte bestaat. Gelijk vroeger reeds werd opgemerkt [1]), was het woord wedergeboorte ook buiten de Schrift, en in zeer verschillende beteekenissen, in gebruik. Soms werd er de leer der zielsverhuizing mede uitgedrukt, welke misschien van Indië uit in Griekenland doordrong en in Pythagoras en zijne school warme voorstanders vond. Toen sedert het einde der achttiende eeuw de litteratuur van Indië in Europa bekend werd, begon de Oostersche wijsheid een sterken invloed te oefenen op het Westersche denken. Buddhisme en theosophie drongen in de Christenheid door, en ook de leer der zielsverhuizing werd, onder den naam van wedergeboorte, door velen wederom als verhevene, goddelijke wijsheid begroet [2]). Maar deze Indische wedergeboorte heeft met de Christelijke niets dan het woord gemeen; terwijl de Schrift onder wedergeboorte eene inwendige, geestelijke en zedelijke verandering verstaat, die op het lichaam niet anders dan een indirecten invloed uitoefent, denkt het Buddhisme daarbij aan eene zich tallooze malen herhalende incorporatie der zielen in telkens andere gestalten, zonder dat er eenige verandering in de ziel zelve plaats grijpt. En deze incorporatie is voor den Indiër geen voorwerp van hoop en blijde verwachting, maar integendeel van angst en vreeze, waarvan hij door onderdrukking van bewustzijn en wil zich zoekt te bevrijden [1]). Deze leer der metempsychose behoort dan ook niet in dezen locus thuis, maar komt later bij de leer der laatste dingen ter sprake. Dit is ook het geval met die andere beteekenis van het woord wedergeboorte, welke o. a. in Matth. 19 : 28 voorkomt. De wereldvernieuwing kan zeer zeker met den naam van wedergeboorte worden aangeduid, en staat ook met de geestelijke, inwendige wedergeboorte in nauw verband. Maar ze is er toch van onderscheiden; komt niet hier, maar later in de eschatologie aan de orde; en ligt ook naar het gewone spraakgebruik in het woord wedergeboorte niet meer opgesloten.

Voorts spraken de Grieken van den ingewijde in de mysteriën soms als van een wedergeborene, en de Joden duidden op soortgelijke wijze de proselieten aan. Dit spraakgebruik schijnt ook door de Christelijke schrijvers nagevolgd te zijn, als zij meermalen den overgang tot het Christendom en dan bepaaldelijk den doop, waarin die overgang voor allen zichtbaar werd, met den naam van wedergeboorte bestempelden [2]). Het is daarbij niet uit te maken, in hoever bij dit woord ook aan eene innerlijke vernieuwing des harten gedacht werd. In den eersten tijd gingen teeken en beteekende zaak steeds saam en werden deze nog niet zoo duidelijk als later onderscheiden. In elk geval sloot de inwendige verandering ook vanzelf een uitwendigen, zichtbaren omkeer in, een verlaten van Joden- of Heidendom, en een door den doop zich voegen bij de Christelijke gemeente. Zulk eene objectieve beteekenis wordt nog wel eens aan de wedergeboorte gehecht; bisschop Waterland zeide bijv. dat regeneratie niet was a change of mind, maar a change of stand, zoodat ook Simon Magus wedergeboren kon heeten, ofschoon hij bleef in een gansch bittere gal en samenknooping der ongerechtigheid [3]); en ook Ritschl sprak van een Stand der Wiedergeburt [4]).

Daaraan verwant is de opvatting der wedergeboorte bij hen, die den wil des menschen door de zonde in het geheel niet bedorven, of slechts verzwakt achten. Er is dan, gelijk bij Pelagius, volstrekt geene inwendige genade, of, als bij de Semipelagianen, slechts eene helpende, mede-

[1]) Verg. boven bl. 14 v.

[2]) Soms tracht men deze leer der reïncarnatie ook als eene Christelijke voor te stellen, die door Jezus zelven onderwezen werd, verg. *Carl Andresen.* Die Lehre von der Wiedergeburt auf theistischer Grundlage. Ein Beitrag zur Erneuerung der christl. Theologie². Hamburg 1899.

[1]) *Gennrich,* Die Lehre von der Wiedergeburt bl. 275—355. *J. S. Speyer,* De Indische theosophie en hare beteekenis voor ons. Leiden 1910 bl. 86—93.

[2]) *Suicerus,* Thess. Eccl. s. v. ἀναγεννησις.

[3]) Bij *Hodge,* Syst. Theol. III 597, verg. bl. 529.

[4]) *Ritschl,* Rechtf. u. Vers. III² 557.

werkende genade van noode. En de wedergeboorte behoeft dienovereenkomstig ook niet in eene vernieuwing van de vermogens van verstand en wil, in eene instorting van nieuwe hebbelijkheden te bestaan, maar ze betreft alleen de werkingen van die vermogens. Dit was de voorstelling, die door de Socinianen, de Remonstranten, de Rationalisten van de wedergeboorte gegeven werd; ze waren zelfs min of meer van het woord afkeerig en legden er, wanneer ze het bleven gebruiken, nadruk op, dat het eene figurata loquendi formula was, cujus partes urgendae non sunt, nisi in multa absurda velimus incidere [1]). De wedergeboorte is eene overdrachtelijke uitdrukking voor de vitae ante actae secundum doctrinam Domini Jesu reformatio; zij heeft alleen betrekking op vitae mores actionesque; eigenlijk zijn wedergeboorte en bekeering eene en dezelfde zaak, de eene maal van Gods, de andere maal van 's menschen zijde bezien [2]).

Volgens anderen bestaat de wedergeboorte in eene vernieuwing van het bewustzijn van den mensch. Maar hierbij is weer tweeërlei richting te onderscheiden. De Gereformeerden leerden n.l., evenals de Roomschen en de Lutherschen, dat de wedergeboorte niet alleen eene verandering aanbracht in de daden, maar bepaaldelijk ook in de vermogens van den mensch. Tengevolge van de psychologische meening, dat de wil altijd en vanzelf de laatste uitspraak van het practische verstand volgt, en ten einde ook in de bekeering de zedelijke natuur van den mensch te handhaven, kwam Johan Camero, die een korten tijd te Montauban hoogleeraar was, tot de leer, dat de verlichting des verstands in de wedergeboorte voldoende was, wijl de wil dientengevolge vanzelf in de goede richting geleid werd [3]). De Gereformeerden kwamen daar vrij eenparig tegen in verzet, en hielden zich aan de uitspraak van de Dordtsche Synode, dat de Heilige Geest in de wedergeboorte het verstand verlicht en ook nieuwe hoedanigheden in den wil instort [4]); maar Camero had toch

[1]) Aldus de Remonstranten op de Haagsche Conferentie, bij *M. Vitringa*, Doctr. III 227.

[2]) Zie verschillende citaten uit Socin. en Remonstr. geschriften bij *M. Vitringa*, Doctr. III 225—229. *De Moor*, Comm. IV 782—784. Verg. can. Dordr. III, IV Verw. 3. Zie ook de aan de Remonstranten verwante gevoelens van de theologen der New Divinity School in America, Emmons, Finney en Taylor, bij *Hodge*, Syst. Theol. III 7—15.

[3]) Verg. mijn Roeping en Wedergeboorte bl. 70 v.

[4]) Can. Dordr. III, IV 77. Er is hierbij nog weer verschillende accentueering mogelijk van de vermogens, die in wedergeboorte of bekeering veranderd worden. Naarmate de zonde meer in het verstand, in de affecten of in den wil wordt geplaatst en dus meer als duisternis, passie of afkeer van en vijandschap tegen God wordt opgevat, valt bij de herschepping van den mensch op de verlichting, de regeling der affecten of de vernieuwing van den wil de nadruk. De voorstelling verschilt ook, naarmate de bekeering overeenkomstig eigen zondigen toestand op andere wijze doorleefd wordt. Zelfs de psychologie, die

grooten invloed op de school van Saumur (Amyraldus, Cappellus, Pajon) en bereidde door zijne denkbeelden het latere rationalisme voor [1]). Hier wordt dus de regeneratio vereenzelvigd met de aan het geloof voorafgaande illuminatio. Maar het is ook mogelijk, om de wedergeboorte gelijk te stellen met de vernieuwing van het bewustzijn, die een gevolg is van het geloof of met het gelooven zelf samenvalt. Luther n.l. verstond onder de wedergeboorte nu eens de donatio fidei en dan weder de door het geloof in het bewustzijn aangebrachte verandering, bestaande in troost, blijdschap, vrede enz.; wo Vergebung der Sünden ist, da ist Leben und Seligkeit [2]). Dit spraakgebruik wordt ook gevolgd in de Luthersche belijdenisschriften; nu eens is regeneratio daar eene weldaad, die van de justificatio onderscheiden is, en dan weder worden beide vereenzelvigd [3]). Op de laatste beteekenis van het woord wedergeboorte beriepen zich Ritschl en de zijnen, als ze geene andere wedergeboorte aannamen, dan die in en door het geloof ontstaat; mit der Entstehung des Glaubens fängt in dem Christen ein neues Leben an, das eine Sinnesänderung von Grund aus mit sich führt, ein Leben aus der Kraft Gottes an Stelle der bisherigen Ohnmacht [4]). En niet alleen de Göttinger school droeg deze leer voor , maar ook anderen, inzonderheid H. Cremer, E. Cremer en Althaus, namen haar over en verdedigden ze met kracht [5]).

Er wordt hierbij echter over het hoofd gezien, dat Luther en zijne volgelingen over de wedergeboorte toch dikwerf ook spreken in een anderen zin en haar van de rechtvaardigmaking onderscheiden. Dan is

men toegedaan is, oefent hier invloed. Melanchton bijv .sprak in den eersten tijd schier alleen van mens et cor (affectus) en maakte van de voluntas schier geen gewag; ze was in de affecten begrepen en daaraan onderworpen; de bekeering bestond dus vooral in instorting van nieuwe affecten. Toen hij later meer studie maakte van Aristoteles en zijne psychologie overnam, onderscheidde hij de voluntas van de affecten, zette ze daarbuiten en daarboven, gaf haar eenige macht om ze te regelen en te leiden en kwam hij er zelfs toe, om ze in de bekeering eenigszins te laten medewerken (synergisme). Verg. *E. F. Fischer*, Melanchtons Lehre von der Bekehrung usw. Tübingen Mohr 1905 bl. 19 v. 47 v. 97 v.

[1]) *Schweizer*, Centraldogmen II 235 v.

[2]) Verg. *Loofs*, Dogmengesch.[4] 754 v. 766. 782 enz.

[3]) *J. T. Müller*, Die Symb. Bücher der ev. luth. K. bl. 98, 108, 109, 115 enz. verg. met bl. 528, 613, 615.

[4]) *Herrmann*, Der Verkehr des Christen mit Gott 1908 bl. 267. *Kirn*, in PRE[3] XXI 250, 255.

[5]) *Cremer*, Taufe, Wiedergeburt und Kindertaufe[2]). Gütersloh 1901. *E. Cremer*, Rechtfertigung und Wiedergeburt. Gütersloh 1907. *Althaus*, Die Heilsbedeutung der Taufe im N. Test. 1897. *Steinmetz*, Zusammenhang v. Taufe u. Wiedergeburt, Neue kirchl. Zeits. 1902. *Wacker*, Wiedergeburt und Bekehrung 1893. Verg. *Paul Rutz*, Taufe und Wiedergeburt mit bes. Berücks. der Kindertaufe, Neue kirchl. Zeits. 1901 bl. 585—620. *O. Scheel*, Die Dogm. Behandlung der Tauflehre in der modernen positiven Theol. Tübingen 1906.

ze maar niet een tengevolge van het gelooven intredende opbeuring en vernieuwing van het bewustzijn, doch bepaaldelijk ook eene aan het geloof voorafgaande instorting van geestelijke krachten. Zoo spraken de Roomschen van eene gratia infusa [1]), de Luthersche theologen van spiritualis vitae donatio, virium credendi fideique salvificae largitio, of mentis nostrae illuminatio et fiduciae in corde nostro excitatio [2]); en de Gereformeerden drukten zich ongeveer op dezelfde wijze uit. Maar zij legden er nog sterker nadruk op, dat niet de daden en zelfs niet de vermogens alleen, maar de gansche mensch met al zijne vermogens, met ziel en lichaam, met verstand, hart en wil het subjectum regenerationis was; en dat deze dus in twee deelen bestond, in afsterving van den ouden mensch, die niet maar onderdrukt, doch gedood werd, en in opstanding van een ganschen nieuwen mensch, die naar God geschapen werd in ware gerechtigheid en heiligheid [3]).

Maar ook deze gedachte over de wedergeboorte kwam velen voor, nog niet diep genoeg te gaan. Volgens het Gnosticisme bestond de ware verlossing in de bevrijding van den inwendigen mensch uit de banden der stof. Het lichaam is vanwege zijne verderfelijkheid voor geene verlossing vatbaar, en ook de ziel, die ten nauwste met het lichaam verbonden is, kan van haar vele gebreken niet worden gereinigd. De verlossing heeft dus uitsluitend betrekking op het pneuma en wordt door den mensch verkregen, ten eerste in den weg der kennis, maar ten tweede ook door middel van de mysteriën, waaronder vooral de drieërlei doop met water. vuur en geest eene breede plaats inneemt. Deze mysteriën bevrijden den geest, beschermen hem voor de booze engelen, deelen hem hemelsche, goddelijke krachten mede, en maken hem der goddelijke natuur deelachtig. De wedergeboorte komt hier dus in het middelpunt van leer en cultus te staan, maar ze wordt tevens, evenals in de Heidensche mysteriën, omgezet in een physisch proces [4]). En evenzoo werd in het Neoplatonisme langs den weg van reiniging, verlichting en aanschouwing eene allernauwste vereeniging met de Godheid gezocht. De ziel (of de geest) is n.l. van nature goddelijk, maar ze wordt door de uitwendige wereld (materie, waarneming, voorstellingen enz.) onderdrukt en in haar vereeniging met de Godheid belemmerd. Wanneer ze zich echter van al het aardsche losmaakt, alle voorstellingen onderdrukt, bewustzijn en wil

[1]) Verg. deel III bl. 511 en boven bl. 26.
[2]) *Schmid,* Dogm. der ev. luth. Kirche bl. 340—342.
[3]) *Calvijn,* Inst. III 3, 5. *Polanus,* Synt. Theol. bl. 466 v. *Voetius,* Disp. II 432 v. *Maccovius,* Loci Comm. bl. 750 v. *Mastricht,* Theol. VI 3, 6—18. *Walaeus,* Synopsis pur. theol. XXXII 13, 18, 19. *Witsius,* Oec. foed. III 6, 4. *De Moor,* Comm. IV 781 enz. Verg. ook Can. Dordr. III, IV 11.
[4]) *Krüger,* art. Gnosis in PRE³ VI 733, 734. *Gennrich,* Lehre von der Wiedergeburt bl. 92 v.

doodt, en tot haar eigen diepste wezen inkeert, dan vindt ze daar God zelven en wordt zijne volle gemeenschap deelachtig. Op dit hoogste standpunt staat er niets meer tusschen God en de ziel in; de ziel is louter licht geworden, vergeestelijkt, vergoddelijkt; alle onderscheid en scheiding is weggevallen; God en de ziel zijn één [1]). Deze gedachten, die wezenlijk eigen zijn aan alle mystiek, drongen vooral door de geschriften van Pseudo-Dionysius ook in de Christelijke kerk door; ze werden voor een deel door Rome in de leer van het donum superadditum, van de gratia habitualis en de visio Dei per essentiam overgenomen en geijkt; en ze keeren bij alle mystici, zoowel in het Protestantisme als in de Roomsche kerk terug. Natuurlijk zijn ze dan alle min of meer Christelijk gekleurd geworden; ook zijn ze door den een meer in theïstische en door den ander in pantheïstische richting uitgewerkt; maar altijd maken ze toch aanspraak op eene hoogere kennis van en eene inniger gemeenschap met God, dan die voor den gewonen geloovige bereikbaar is. Op dit standpunt wordt de wedergeboorte een wezenlijk deel krijgen aan de goddelijke natuur, eene substantieele vereeniging van de ziel met de Godheid. Op verschillende wijze wordt dit uitgedrukt: God spreekt zijn eeuwig woord in de ziel uit, Hij brengt zijn Zoon in ons voort; Christus wordt zelf in ons geboren, zooals Hij eens ontvangen werd in Maria, Hij wordt in ons geboren en voortgebracht, zooals de Zoon eeuwiglijk geboren werd van den Vader; God volbrengt de schepping der nieuwe creatuur zoo, dat Hij Adams vleesch en bloed aan den dood overgeeft en een nieuw hemelsch vleesch en bloed daarvoor in de plaats schenkt; Christus verandert ons, niet door reparatie maar door destructie, Hij geeft geene andere hoedanigheden, maar eene andere natuur en een ander wezen; wedergeboren te worden, dat is wezenlijk Geest te worden [2]).

[1]) Verg. deel III 526 en de daar aangehaalde litteratuur.
[2]) Zie citaten van Eckart, Tauber e. a. bij *Gennrich* t. a. p. bl. 112—120; van Weigel, de fratres roseae crucis, Barclay, Deurhof, Pontiaan van Hattem bij *M. Vitringa,* Doctr. III 229—231, en voorts de werken van Erbkam, Göbel, Heppe, Ritschl, reeds vroeger aangehaald. Verwante gedachten komen voor bij de Christelijke theosophen, boven bl. 39, 40, 47, en ook bij de voorstanders der conditioneele onsterfelijkheid. Zoo zegt *Edward White,* Life in Christ³. Londen 1878 bl. 117: the very object of redemption is to change our nature, not only from sin to holiness, but from mortality to immortality, from a constitution, whose present structure is perishable in all its parts to one which is eternal, so that those, who are partakers of the blessing, pass from death to life, from a corruptible nature into one which is incorruptible in all its parts, physical and spiritual. Daarentegen is Flacius niet tot deze richting te rekenen. Wel noemde hij de erfzonde substantia hominis, deel III 76, en wanneer hij bedoeld had wat deze uitdrukking inhield, zou hij ook de wedergeboorte in het instorten eener substantie moeten gesteld hebben. Maar tegenover Strigel, die de zonde een accidens noemde, wilde hij sterk laten uitkomen, dat onze gevallen substantia et natura voor God peccatum was, hoc est, rem propter quam mihi

Wanneer de wedergeboorte alzoo van de daden tot de vermogens, van de vermogens tot de ziel zelve, en van deze weer tot haar wezen en substantie teruggeleid wordt, heeft ze natuurlijk en kan ze niet anders dan in het onbewuste plaats hebben. Met dit onbewuste werd vroeger in de psychologie en dus ook in den locus over de wedergeboorte weinig rekening gehouden. Men nam het feitelijk aan, want de weldaad der wedergeboorte werd ook aan kinderen geschonken, voordat ze tot bewustzijn gekomen waren; de Heilige Geest kon ook zonder het gepredikte woord in hun hart werken; ofschoon ze dat woord niet verstaan, mag men ze toch niet van den doop uitsluiten, aangezien ze ook zonder hun weten der verdoemenis in Adam deelachtig zijn en op diezelfde wijze ook weder in Christus tot genade aangenomen worden. Voorts sprak men tegen de Anabaptisten uit, dat de geloovigen den tijd van hunne wedergeboorte niet moesten en niet altijd konden weten[1]); de wedergeboorte was niet zelve eene zaak van ervaring, maar van geloof: diese Geburt wird nicht gesehen noch gegriffen, sondern allein gegläubet[2]). Maar sedert Leibniz is dit onbewuste in philosophie en psychologie van groote beteekenis geworden. De term is echter onduidelijk en kan in zeer verschillenden zin worden opgevat. Wanneer wij, als hier niet in aanmerking komende, die werkingen van onze biologische, physiologische, vegetatieve functies buiten rekening laten, welke geheel en al buiten ons bewustzijn omgaan, en alleen door opzettelijk, wetenschappelijk onderzoek gekend worden, dan blijven er in hoofdzaak nog twee gebieden over, welke onder het onbewuste kunnen vallen. In de eerste plaats kan men er al die voorstellingen, gedachten, lusten, begeerten enz. onder samenvatten, die op een gegeven oogenblik niet in het bewustzijn present zijn, maar die, als van allen kant het bewustzijn omgevende of onder den drempel van het bewustzijn in het heel of half donker weggezonken, toch bij eene of andere gelegenheid door herinnering, associatie enz. daarin terug kunnen keeren; daartoe behooren al die voorstellingen enz., die wij van onze prille jeugd af hebben opgedaan, en ook al die vaardigheden en kundigheden, welke we door langdurige oefening ons hebben eigen gemaakt. Maar in de tweede plaats kan men bij het onbewuste ook denken aan al die intuïties, die plotseling als een bliksemstraal in het bewustzijn inschieten, in het leven van het genie, den heros, den profeet, den ziener zulk eene gewichtige beteekenis hebben, ook in clairvoyance, somnambulisme, telepathie en allerlei occulte verschijnselen zich gelden doen, en die naar veler meening terugwijzen naar geheimzinnige, verborgene krachten in den menschelijken geest of ook naar eene andere, geestelijke wereld, waarmede de mensch in gemeenschap staat of zich in gemeenschap stellen kan.

irascitur Deus. Verdedigbaar was daarom de uitdrukking nog niet, maar zijne tegenstanders hebben ze hem toch al te zwaar aangerekend, verg. Form. Conc. bij *Müller,* Die Bekenntnisschriften bl. 574 v. *Kawerau* in PRE³ VI 88. Vele Lutheranen, ook hier te lande, stemden daarom met Flacius in, verg. *Dr. J. W. Pont,* De Luth. Kerk in Nederland. Baarn 1908 bl. 14, 22.

[1]) *Calvijn,* Inst. III 3, 2.

[2]) Luther bij *Herrmann,* Der Verkehr bl. 278.

Naargelang men het onbewuste nam in den eersten of in den tweeden zin, droegen de nieuwere godsdienstpsychologen eene andere leer van wedergeboorte of bekeering voor. In het eerste geval bestond deze daarin, dat voorstellingen, indrukken, ervaringen enz., soms jaren geleden in de prille jeugd ontvangen, langzamerhand of ook wel plotseling op later leeftijd, naar aanleiding van eene of andere schokkende gebeurtenis, in het bewustzijn terugkeerden, de daar tot dusver heerschende voorstellingen en begeerten verdreven, en aan een nieuwe wereld van gedachten en idealen het aanzijn gaven; de wedergeboorte bestond dan wezenlijk in eene transformatie van het bewustzijn. Maar anderen achten deze verklaring onbevredigend, omdat zij niet zoozeer door de feiten weersproken wordt, als wel aan de religieuze verschijnselen al hun waarheid en waarde ontnemen zou; vandaar dat zij in deze verschijnselen, en bepaaldelijk dan in de bekeering, de werking van een objectieven, supranatureelen factor onderstellen, die wel niet den vorm, maar toch den inhoud garandeert; ieder vertolkt immers de ervaring, welke hem te beurt valt, op zijn eigene wijze, in zijn eigen taal en voorstellingen; maar die ervaring zelve berust op een contact, op eene verbinding met die hoogste realiteit, welke wij God noemen; en uit die verbinding vloeit den mensch nieuwe kracht, een nieuw, breeder, rijker leven toe; hij voelt zich één met dat Wezen, dat in heel het universum werkt en dat hemzelf en heel de wereld behoudt.

Beide opvattingen en verklaringen van de wedergeboorte (bekeering) schijnen nieuw en oorspronkelijk te zijn, maar ze herinneren aan die, welke er alle eeuwen door van gegeven zijn, in het rationalisme ter eener, en in het mysticisme ter anderer zijde. De eerste is meer deïstisch, de andere meer pantheïstisch; gene verklaart alles uit de werking van het woord, deze gaat achter het woord tot den Geest terug; daar draagt de wedergeboorte een louter zedelijk karakter, hier is zij de openbaring van eene supranatureele kracht. Maar beide wijzen ook de ernstige gebreken aan, waaraan de psychologie der religie lijdt. Als zij naar haar oorspronkelijk voornemen gansch onbevooroordeeld wil zijn en door geene enkele apriorische overtuiging zich wil laten leiden, kan zij, althans tot zekere hoogte, de godsdienstige verschijnselen wel waarnemen en beschrijven, maar zij dringt tot hunne innerlijke natuur niet door en kan zich, bij het missen van elken norm, over hunne waarheid en waarde hoegenaamd niet uitspreken; zij blijft verlegen en machteloos voor de waarheidsvraag staan; zij heldert misschien psychologisch veel op, maar

heeft logisch geen antwoord. Daar zij met zulk een negatieve uitkomst niet tevreden kan zijn, wijl het elke wetenschap ten slotte om de waarheid te doen is, komt zij bij haar onderzoek reeds zeer spoedig met haar eerst aanvaarde onbevooroordeeldheid in tegenspraak, beziet de verschijnselen onder het licht van bepaalde, godsdienstige of wijsgeerige overtuigingen, en tracht eene verklaring te geven, die met behulp van deze vrij subjectieve en willekeurige premissen is opgesteld. De bekeering wordt dan bijv. een verschijnsel, dat met allerlei alteraties van het menschelijk bewustzijn op ééne lijn komt te staan, of even arbitrair uit de onbewuste inwerking van een supranatureelen factor wordt verklaard. Maar wat bekeering en zoo ook, wat geloof, gebed, rechtvaardiging, godsdienst enz. waarlijk is, dat kan de psychologie noch de philosophie der religie ons zeggen; dat zegt de Heilige Schrift ons alleen [1]).

444. Als we letten op de vele verwante begrippen (roeping, verlichting, bekeering, vernieuwing, reiniging, heiliging enz.), te midden waarvan de wedergeboorte in de Heilige Schrift optreedt, en acht geven op de vele uiteenloopende opvattingen, die daarvan in de theologie voorkomen, dan schijnt het een hachelijk ondernemen, van haar eene definitie te willen geven, welke op algemeene instemming aanspraak maakt. En toch schijnt zulk eene poging niet onmogelijk te zijn. Want de theosophische en de eschatologische opvatting van de wedergeboorte kan al terstond terzijde gesteld worden, wijl de eerste in het Christendom niet thuis behoort, en de tweede later vanzelf, op grond van Matth. 19 : 28, in de leer der laatste dingen ter sprake komt. Dan blijft er voor de wedergeboorte eigenlijk maar drieërlei beteekenis meer over. Ten eerste kan men er mede aanduiden die, tengevolge van het geloovig aannemen van het Evangelie, in het bewustzijn intredende verandering, waardoor dit van alle gevoel van schuld en vreeze bevrijd en met troost, vrede, vreugde vervuld wordt. Dit is inderdaad eene groote, heerlijke transformatie en regeneratie van het bewustzijn; niet alleen Luther en de Luthersche belijdenisschriften spreken soms in dezen zin van de wedergeboorte, maar eene enkele maal komt dit spraakgebruik ook bij Gereformeerden voor. Zoo zegt Polanus bijv., dat de regeneratio bestaat in mortificatio en vivificatio, en dat deze laatste weer twee deelen heeft: laetificatio conscientiae en gubernatio spiritualis [2]). Maar het verdient toch geene aanbeveling, om deze verandering in het bewustzijn met den naam van wedergeboorte aan te duiden, want 1° is dit, althans tegenwoordig, een ongewoon gebruik van het woord; 2° komt de zaak, die

[1]) De vele bezwaren tegen de empirische godsdienstpsychologie zijn breedvoerig ontwikkeld in het werk van *Dr. Geelkerken*, bl. 273 v.
[2]) *Polanus*, Synt. Theol. bl. 468.

men er door uitdrukt, vanzelve bij de rechtvaardigmaking ter sprake; en 3° kan men er licht het misverstand mede voeden, alsof de wedergeboorte eigenlijk met de rechtvaardiging samen viel, en daarvan niet behoorde onderscheiden te worden. Wanneer wij om deze redenen ook van deze beteekenis van het woord wedergeboorte afzien, kan men voorts dit begrip nog nemen in ruimer en in enger zin. In den ruimeren zin gebruikte men het woord gewoonlijk in het begin der Reformatie [1]); wedergeboorte omvatte dan de gansche vernieuwing van den mensch, gelijk die uit en door het geloof tot stand kwam, en viel met de bekeering (n.l. met de resipiscentia, niet de poenitentia) saam, zoodat nu eens de wedergeboorte en dan weer de bekeering omschreven werd als te bestaan in twee deelen, n.l. afsterving van den ouden en opstanding van den nieuwen mensch [2]). Maar verschillende oorzaken, die reeds vroeger werden opgesomd [3]), werkten er toe mede, om de wedergeboorte in enger zin op te vatten en aan het geloof en de bekeering te laten voorafgaan. De voortgang der wedergeboorte na en door het geloof kreeg toen gewoonlijk een anderen naam (resipiscentia, renovatio, sanctificatio); dit spraakgebruik drong allengs zoover door, dat schier niemand tegenwoordig bij de wedergeboorte aan de heiligmaking denkt; de engere beteekenis van het woord kreeg algemeen burgerrecht. En dit is ook goed te verklaren; het woord sluit niet den wasdom en de ontwikkeling van het nieuwe leven in, maar doet onwillekeurig denken aan de wording en het ontstaan van dat leven. Als de dogmatiek het begrip dus tot de inplanting van het geestelijke leven beperkt, kent zij er een enger zin aan toe, dan waarin de Heilige Schrift doorgaans van wedergeboorte of geboorte van boven, uit God spreekt, en zij heeft dus op hare hoede te zijn, om niet op den klank af te citeeren; maar dit is geen bezwaar, wijl de dogmaticus bij elk leerstuk van de taal der belijdenis zich bedient en het moet laten rusten, niet op de klanken, maar op de gedachten der Godsopenbaring.

Bij de wedergeboorte in enger zin is nu verder nog weer te onderscheiden tusschen de werkzaamheid Gods, waardoor Hij wederbaart, en de vrucht van deze werkzaamheid in den mensch, die wedergeboren wordt, of m. a. w. tusschen de regeneratio activa en passiva. Beide zaken zijn in de werkelijkheid onmiddellijk aan elkander verbonden en worden dikwerf in het eene woord: wedergeboorte, samengevat; maar tot recht verstand is distinctie onmisbaar. De wedergeboorte in actieven zin, de wederbarende werkzaamheid Gods, is slechts een andere naam voor de roeping, n.l. de vocatio efficax. En het verband tusschen de roeping

[1]) Verg. deel III 586 v.
[2]) Verg. bijv. Polanus, zoo even aangehaald, en den Heidelb. Catech. vr. 88.
[3]) Verg. deel III 587 en boven bl. 27 v.

in dezen zin (regeneratio activa) en de wedergeboorte in passieve beteekenis is hetzelfde als tusschen het spreken door en het hooren en leeren van den Vader, Joh. 6 : 45, als tusschen het trekken en volgen, Joh. 6 : 44, als tusschen het geven en aannemen, Joh. 6 : 65, als tusschen de krachtdadige aanbieding en de passieve aanvaarding des heils, tusschen het zaaien en het gezaaide [1]). Eerst hebben wij dus in de wedergeboorte op de werkzaamheid Gods de aandacht te vestigen, waarover ten deele reeds boven bij de roeping gehandeld werd, maar waaraan thans nog het volgende dient toegevoegd te worden.

Evenals de vocatio deels externa, deels interna is, sluit de daad Gods in de wedergeboorte eene zedelijke en eene (voorloopig zoo genoemde, en straks nader te verklaren) hyperphysische werking in [2]). Eerstgenoemde werking geschiedt door het woord, richt zich op het bewustzijn (niet alleen de theoretische, maar vooral ook de practische rede met het geweten) en daardoor heen op den wil van den mensch. In de prediking van het Evangelie aan volwassenen, bepaaldelijk bij de zending, gaat deze vooraf, en komt dus de vocatio externa in orde vóór de wedergeboorte te staan, ofschoon zij er temporeel ook mede samenvallen mocht. Nu kennen de Pelagianen van alle schakeering geene andere werkzaamheid Gods in de wedergeboorte dan deze suasio moralis; zij achten deze voor de volwassenen genoegzaam, omdat de wil des menschen door de zonde òf in het geheel niet aangetast òf slechts verzwakt is geworden, en dus, indien hij wil, aan deze zedelijke aanrading gevolg kan geven; en wat de kinderen betreft, is ook deze suasio moralis niet noodig, omdat de erfzonde geheel geloochend of als een, buiten hun schuld omgaand, gebrek wordt aangemerkt [3]). Onder de voorstanders van deze richting zijn er wel, die niet alleen van het woord des Evangelies, het beeld van Jezus in de Evangeliën [4]) enz., maar ook daarnaast van den Geest en van zijn werkzaamheid spreken, en deze in zekeren zin zelfs aan het woord laten vooraf gaan; maar zij denken bij dien Geest dan aan den heiligen gemeenschapsgeest, die in de geloovigen te zamen

[1]) *Amesius,* Med. Theol. I 26, 7 v. *Voetius,* Disp. II 452, 463 v. *Heidegger,* Corpus Theol. XXI 61.

[2]) *Voetius,* Disp. II 449, verg. mijn Roeping en Wedergeb. bl. 88.

[3]) *Limborch,* Theol. Christ. IV 12, 2 vereenzelvigt dan ook de uit- en inwendige roeping: interna vocatio non est virtus Spiritus seorsim operans a verbo, sed per verbum et verbo semper inest, adeo ut revera una eademque sit vocatio, sed quae secundum diversos respectus vocetur externa et interna.

[4]) Aldus vooral *Herrmann,* Der Verkehr bl. 45 v. Op bl. 147 zegt hij: Deshalb müssen wir den Gedanken, dass Gott der einzelnen Seele näher kommen könne als dadurch, dass er sich in Christus finden lässt, gänzlich abweisen. Aan eene werking van Gods Geest in den mensch bestaat op dit standpunt geene behoefte. Verg. *Nösgen,* Der Heilige Geist. Sein Wesen und die Art seines Wirkens. Berlin 1905 bl. 189—194.

woont [1]), of aan de objectieve goddelijke kracht (Potenz), waarin God zich mededeelt [2]), of aan de levensrichting en levensmacht, die van Jezus' persoon en werk, evenals van andere groote mannen, is uitgegaan en in de geschiedenis voortwerkt [3]); maar zij gelooven niet meer in den Heiligen Geest, gelijk die met den Vader en den Zoon deszelfden Goddelijken wezens deelachtig en toch als persoon van hen onderscheiden is [4]), en houden dus voor eene bijzondere, Goddelijke werkzaamheid in de wedergeboorte geene plaats meer over. De Christelijke kerk heeft echter steeds, en te krachtiger, naarmate ze meer inzicht kreeg in de persoonlijkheid en Godheid des Heiligen Geestes, eene bijzondere, Goddelijke werkzaamheid in de wedergeboorte aangenomen; evenals zij omgekeerd, naarmate zij vaster overtuigd werd van de noodzakelijkheid der gratia interna, met te meer beslistheid en vreugde de persoonlijkheid en Godheid des Heiligen Geestes beleed [5]). Het een staat met het ander in onlosmakelijk verband; als God drieëenig is, moet er, behalve een werk des Vaders in de schepping en een werk des Zoons in de verlossing, ook een bijzonder, Goddelijk werk des Heiligen Geestes in de heiligmaking zijn. De Christelijke kerk, die staat op den grondslag van het trinitarisch dogma, beleed dus eenparig eene gratia infusa. Terwijl echter Roomschen en Lutherschen deze instorting der genade (de wedergeboorte) bij de kinderkens bonden aan den doop, hebben de Gereformeerden bij het licht der Schrift leeren inzien, dat de kinderen der geloovigen niet door maar reeds vóór den doop, niet *om* hunne ouders en krachtens hunne natuurlijke geboorte, maar *met* hunne ouders krachtens Gods ontferming in het verbond der genade begrepen waren. Bij hen kon de wedergeboorte dus plaats hebben, en had ze volgens hunne overtuiging menigmaal plaats zonder de uitwendige roeping door het woord. Uitwendige en inwendige roeping, woord en Geest, de moreele en de hyperphysische werkzaamheid Gods in de wedergeboorte gingen dus in de werkelijkheid dikwerf vrij ver uit elkander.

Toch is het opmerkelijk, dat de Gereformeerden beider verband, tegenover de Wederdoopers, steeds hebben trachten vast te houden, en in hunne belijdenissen, catechismussen en dogmatische handboeken steeds aan de orde van roeping en wedergeboorte getrouw zijn gebleven. Zelfs Maccovius, die de justificatio activa vóór de wedergeboorte plaatst en op deze de fides en de justificatio passiva laat volgen, handelt toch vooraf

[1]) *Schleiermacher,* Chr. Gl. § 123 v. § 170 v.

[2]) *F. A. B. Nitzsch,* Ev. Dogm. bl. 439.

[3]) *Reischle,* Christl. Gl. bl. 105 v. *Kirn,* Ev. Dogm. bl. 105. *Schultz,* Ev. Dogm. bl. 91, 103.

[4]) Reischle bijv. spreekt van Vader, Zoon en Geest als van drie zijden of „Wirkungsweisen" Gods, t. a. p. bl. 54.

[5]) Verg. deel II 277 v.

onder het koninklijk ambt van Christus over de media externa, waardoor Hij zijn regiment uitoefent, en laat de justificatio activa geschieden in het Evangelie, Gen. 3 : 15, dat door het woord ons wordt bekend gemaakt [1]). En zij hadden voor de handhaving dezer orde goede gronden. 1° Wanneer de kinderen der geloovigen in hunne prille jeugd, voordat zij het woord des Evangelies hebben kunnen hooren, worden wedergeboren, dan geldt dit toch altijd alleen van kinderen der geloovigen, dat is van zulke kinderen, die van hunne ontvangenis en geboorte af in het verbond der genade begrepen zijn. Dit verbond der genade gaat dus aan hunne wedergeboorte vooraf; het ligt objectief als eene genadige ordening Gods voor hen gereed; het bestaat onafhankelijk van hen in het Evangelie en de sacramenten; en zij worden er passief in opgenomen en nu als leden van dat verbond gedoopt; het sacrament van den doop zou geen sacrament zijn, als het niet als een teeken en zegel gehecht was aan het woord. De inwendige roeping, waardoor de kinderen worden wedergeboren, blijft dus objectief ten nauwste met het woord in verband staan, al is het, dat de kinderen daarvan zelven nog geen bewustzijn hebben. 2° Als in de dogmatiek de persoon en het werk van Christus (de soterologie) behandeld is, kan men niet aanstonds in de soteriologie met de wedergeboorte beginnen, maar moet men vooraf op eene of andere wijze in de leer van den Heiligen Geest (van het verbond der genade, van de kerk, de genademiddelen, het uitwendig regiment van Christus, de roeping enz.) handelen over den weg, waarlangs, en de middelen, waardoor het objectieve heil in Christus in de wereld bekend gemaakt en van geslacht tot geslacht wordt overgeleverd. Want indien de wedergeboorte objectief van het woord werd losgemaakt, zou niet alleen over de tegenwoordigheid en werkzaamheid des Heiligen Geestes niet meer te oordeelen zijn [2]), maar zou ook de conclusie voor de hand liggen, dat Christus' persoon en werk eigenlijk voor de zaligheid niet noodig zijn, en dat God den zondaar ook evengoed kan wederbaren zonder Christus, door den Heiligen Geest alleen; hoogstens blijft Christus dan alleen nog noodig, om in de wereld van het bewustzijn Gods naam en heerlijkheid te openbaren. 3° Het is niet juist, te zeggen zonder meer, dat de wedergeboorte geschiedt door het woord Gods, dat is, door Gods kracht. Want al heeft de uitdrukking: woord Gods, in de Heilige Schrift meermalen die beteekenis [3]), in 1 Petr. 1 : 23—25 denkt de apostel klaarblijkelijk aan het woord des Heeren, dat onder zijne lezers verkondigd was, en het woord, waardoor de wedergeboorte geschiedt, is toch, ook al denkt men daarbij alleen aan de inwendige roeping, niet het woord Gods in het algemeen, niet zijn woord in schepping en voorzienigheid, maar zijn woord in de

[1]) *Maccovius*, Loci Comm. bl. 647 v. 676.
[2]) Verg. Form. Conc. bij *J. T. Müller* bl. 602.
[3]) Verg. deel I 371.

herschepping, dat is, het woord, hetwelk Hij in Christus en door zijn Geest in de harten spreekt. De Geest, met andere woorden, die de wedergeboorte werkt, is bepaaldelijk de Geest van Christus, die door Christus verworven en, nadat Hij zelf alles volbracht had en ten hemel was gevaren, in de gemeente uitgezonden is, en nu als *zijn* Geest in haar woont en werkt, en daarbij alles uit Hem neemt. Dit verband wordt alleen vastgehouden, wanneer men op eene of andere wijze aan de orde van roeping en wedergeboorte getrouw blijft, want anders komen het werk van Christus en het werk des Geestes los naast elkander te staan. 4° Bij deze argumenten komen nog enkele overwegingen, die van minder, maar toch niet zonder beteekenis zijn. Als sommige Gereformeerde theologen niet alleen bij de vroegstervende, maar ook bij de in leven blijvende kinderen des verbonds, de wedergeboorte liefst stelden vóór of onder den doop, dan was dit geen dogma, hetwelk ergens door de kerk was vastgesteld, maar een oordeel der liefde, waarnaar de gemeente hare jeugdige kinderen te beschouwen en te behandelen had, totdat uit hun leven het tegendeel bleek; volstrekte zekerheid was en is hier niet te verkrijgen. Voorts moet bij de vocatio externa wel worden bedacht, dat ze volstrekt niet alleen geschiedt door de openbare prediking of zelfs door het lezen en onderzoeken der Heilige Schrift, maar ook plaats heeft in het eenvoudige woord, dat in den huiselijken kring door vader of moeder gesproken en door het kind gehoord wordt; en niemand kan zeggen, wanneer en op welke wijze dit woord op het gemoed der kinderen zijn invloed kan beginnen te oefenen. Verder overwege men wel, dat de inwendige roeping of wedergeboorte zonder twijfel steeds in orde aan het *salutariter* audire van het woord Gods vooraf gaat, gelijk Maccovius [1]) dan ook terecht beweerde, maar volstrekt niet altijd aan het uitwendig hooren noch ook aan de zedelijke werking, die van het woord op hart en gemoed uitgaat. God kan het hart openen vóór, maar ook onder het hooren van zijn woord, Hand. 16 : 14. Hij kan Ezechiël doen profeteeren over de dorre beenderen, dat ze gaan leven, Ezech. 37 : 14 v.; op de roepstem van Jezus, Lazarus doen uitkomen uit het graf, Joh. 11 : 43, 44; de dingen, die niet zijn, roepen, alsof ze waren, Rom. 4 : 17. Eindelijk houde men in het oog, dat de roeping in het algemeen volstrekt niet alleen bedoelt, om de wedergeborenen tot geloof en bekeering te brengen, maar beteekenis heeft voor alle menschen. Er is eene vocatio universalis, eene vocatio generalis, eene vocatio specialis; maar deze schoone belijdenis kan niet tot haar recht komen, als de roeping na de wedergeboorte geplaatst en alleen met de wedergeborenen in verband wordt gebracht.

445. Om al deze redenen hielden de Gereformeerden algemeen en

[1]) *Maccovius*, Loci Comm. bl. 710—724.

eenparig aan het verband van uit- en inwendige roeping en alzoo ook aan de orde van roeping en wedergeboorte vast[1]). Zij kwamen er tegen op, dat de verdeeling der roeping in eene uit- en inwendige eene divisio generis in species zou zijn en beschouwden haar als eene divisio integri in partes ac membra sua[2]). Zooals zij zich hiermede keerden tegen de Anabaptisten enz., namen zij andererzijds tegenover de Pelagianen van alle gading deze positie in, dat de uitwendige roeping en zedelijke aanrading door het woord onvoldoende was tot zaligheid, maar door eene gansch bijzondere werking des Heiligen Geestes in het hart des menschen gevolgd moest worden[3]). Deze werking werd in de eerste plaats eene *onmiddellijke* genoemd. Met deze uitdrukking wierp men echter niet omver, wat men eerst over het verband van uit- en inwendige roeping gesteld had, maar bepaalde men zijn standpunt tegenover tweeërlei richting. Ten eerste tegenover de Remonstranten, die de werking van Gods Geest voor eene louter zedelijke hielden, d. w. z., voor zulk eene, wier vrucht van 's menschen toestemming en inwilliging afhankelijk was. Tusschen de werkzaamheid Gods en de uitwerking daarvan in het hart van den mensch (dat is de wedergeboorte) kwam dus de vrije wil des menschen in te staan. En daartegenover zeiden de Gereformeerden, dat de werking van Gods Geest in de wedergeboorte onmiddellijk was, dat Gods Geest m. a. w. zelf rechtstreeks in het hart des menschen binnendrong en daar onfeilbaar zeker, zonder eenigszins van den wil des menschen afhankelijk te zijn, de wedergeboorte tot stand bracht. En ten andere kozen zij met den term: onmiddellijk, partij tegenover Camero en de Saumursche theologen, die in de wedergeboorte de verlichting des verstands genoegzaam achtten en meenden, dat dit verlichte verstand dan verder zoo op den wil inwerkt, dat deze krachtens zijn aard noodwendig volgen moest. Hier was dus wel eene onmiddellijke werking van Gods Geest in het verstand, maar niet in den wil van den mensch. En daartegenover beweerden de Gereformeerden in het algemeen, dat de Heilige Geest niet alleen door het verstand heen op den wil inwerkte, maar ook zelf rechtstreeks in den wil indrong en daar onmiddellijk nieuwe hebbelijkheden wrocht[4]).

[1]) *Calvijn,* Inst. III 24. *Polanus,* Synt. Theol. bl. 448 v. *Polyander,* Synopsis pur. theol. disp. XXX. *Heidegger,* Corpus Theol. II 205 v. *Turretinus,* Theol. El. Loc. XV. *De Moor,* Comm. IV 463—465, 469. *M. Vitringa,* Doctr. III 169 170—232 enz. Verg. ook *Klein,* De Zoon Gods onder de wet en het leven van Christus onder de wet. Sneek 1901 bl. 57. Hierbij houde men echter in het oog, dat de Geref. theologen deze orde voor de gewone hielden, maar daarnaast toch altijd ruimte lieten voor eene vocatio extraordinaria, *Polyander,* t. a. p. XXX 15, 33. *Turretinus,* t. a. p. XV 1, 10, enz.

[2]) *M. Vitringa,* Doctr. III 157.

[3]) Verg. boven bl. 11 v.

[4]) Verg. mijn Roeping en Wedergeboorte bl. 68—74.

Als de werking van Gods Geest in de wedergeboorte volstrekt van 's menschen wil onafhankelijk was, dan mocht zij in de tweede plaats *onwederstandelijk* heeten. Reeds Augustinus zeide: subventum est infirmitati voluntatis humanae, ut divina gratia indeclinabiliter et insuperabiliter ageretur[1]), en de Augustinianen en Thomisten onder de Roomsche theologen, evenals ook de Jansenisten, stemden zakelijk hiermede overeen, want ze namen een wezenlijk onderscheid tusschen de gratia sufficiens en de gratia efficax aan, lieten door de eerste aan den mensch het kunnen, door de tweede het werkelijk willen en volbrengen mededeelen, en leerden dus eene onfeilbare werkzaamheid der gratia efficax[2]). Maar Rome heeft deze leer beslist verworpen; ze sprak te Trente uit, dat, wanneer het hart door middel van de verlichting des Heiligen Geestes is aangeraakt, neque homo ipse nihil omnino agat, inspirationem illam recipiens, quippe qui *illam et abjicere potest,* neque tamen sine gratia dei movere se ad justitiam coram illo libera sua voluntate possit[3]). En om allen twijfel en onzekerheid over den zin dezer uitspraak weg te nemen, verklaarde zij op het Vaticaansch concilie: fides ipsa in se, etiamsi per charitatem non operetur, donum Dei est, et actus ejus est opus ad salutem pertinens, quo homo liberam praestat ipsi Deo obedientiam, gratiae ejus, *cui resistere posset,* consentiendo et cooperando[4]). Daarmede is feitelijk de onfeilbare werking der genade ontkend en de beslissing over het al of niet zalig worden in den wil des menschen gelegd. Dat was van ouds de leer der Pelagianen en Semipelagianen, die in de Molinistische en Congruïstische stelsels der Jezuïten over Augustinus en Thomas de overwinning behaalden, en die buiten Rome ook bij de Anabaptisten, Socinianen, de latere Lutheranen enz.[5]), en hier te lande bij de Remonstranten[6]) ingang vond.

De term gratia irresistibilis is eigenlijk niet van Gereformeerde afkomst, maar werd door Jezuïten en Remonstranten gebezigd, om daarmede de leer van de efficacia gratiae, gelijk ze door Augustinus en zijne geestverwanten werd voorgestaan, te karakteriseeren. Zelfs hadden de Gereformeerden tegen dezen term wel eenig bezwaar, omdat zij volstrekt niet wilden ontkennen, dat de genade dikwerf, ja door den natuurlijken mensch ten allen tijde weerstaan werd en dus ook weerstaan kon worden.

[1]) *Augustinus,* de corrept. et grat. XII 30. Verg. *Pohle,* Dogm. II 457 v. *Heinrich,* Dogm. Theol. VIII 438 v. *Pesch,* Prael. dogm. V 154 v. enz.

[2]) Verg. deel III 510.

[3]) Conc. Trid. VI cap. 5, verg. ook can. 3, waar de stelling verworpen wordt, dat de mensch neque posse dissentire, si velit.

[4]) Conc. Vatic. III cap. 3.

[5]) Verg. *M. Vitringa,* Doctr. III 171—217.

[6]) Conf. en Apol. Conf. art. 17, bij *Episcopius,* Op. III 88—89, 187—205. *Limborch,* Theol. Christ. IV c. 13, 14.

Zij spraken daarom liever van de efficacia of van de insuperabilitas gratiae, of verklaarden den term irresistibilis zoo, dat de genade finaliter onweerstaanbaar was. De staat van het geschil was alzoo niet, of de mensch Gods genade telkens weerstond en weerstaan kon, maar of hij ten slotte, op het bepaalde oogenblik, dat God hem wederbaren wilde en met de gratia efficax in zijn hart werkte, die genade nog verwerpen kon. Het antwoord hangt, gelijk in de vijf artikelen van de Remonstranten duidelijk uitkomt, ten nauwste samen met de leer over het bederf der menschelijke natuur, over de verkiezing al dan niet uit een voorgezien geloof, over de universaliteit en particulariteit van Christus' voldoening, over de vereenzelviging van of de onderscheiding tusschen vocatio sufficiens (externa) en efficax (interna), over de juistheid der onderscheiding tusschen eene voluntas beneplaciti en voluntas signi in het Goddelijk wezen. Terwijl de Remonstranten zich beriepen op Jes. 5 : 1—8, 65 : 2, 3, Ezech. 12 : 2, Matth. 11 : 21—23, 23 : 37, Luk. 7 : 30, Joh. 5 : 34, Hand. 7 : 51, en op al de vermaningen tot geloof en bekeering, die in de Schrift voorkwamen, zochten de Gereformeerde theologen hunne sterkte in de teekening, welke de Schrift geeft van den gevallen mensch als blind, onmachtig, natuurlijk, dood in zonden en misdaden, Jer. 13 : 23, Matth. 6 : 23, 7 : 18, Joh. 8 : 34, Rom. 6 : 17, 8 : 7, 1 Cor. 2 : 14, 2 Cor. 3 : 5, Ef. 2 : 1 enz., en in al die krachtige woorden en beelden, waarmede het werk der genade in de ziel des menschen beschreven wordt, Deut. 30 : 6, Jer. 31 : 31, Ezech. 36 : 26, Joh. 3 : 3, 5, 6 : 44, Ef. 2 : 1, 6, Phil. 2 : 13, 1 Petr. 1 : 3 enz. En zoo spraken zij dan de krachtdadigheid en onverwinbaarheid der Goddelijke genade in de wedergeboorte uit, en deden daarvan belijdenis in de synode te Dordrecht [1]).

Ten derde werd de werkzaamheid Gods in de wedergeboorte nog als eene operatio physica omschreven. Maar over de juistheid van deze omschrijving bestond veel verschil van meening. Men was het hierover wel eens, dat het adjectief moralis of ethica te zwak en onvoldoende was, en bovendien tot allerlei misverstand aanleiding kon geven. Evenals men bij de onmacht des menschen bezwaar had gemaakt, om ze eene zedelijke te noemen [2]), ofschoon ze toch volstrekt niet lag in de substantie der menschelijke natuur, zoo kon men ook bij het werk van Gods Geest in het hart des menschen niet met den naam zedelijk volstaan. Dit woord

[1]) Can. Dordr. III, IV en verg. daarbij Acta Syn. Nat. 1620 bl. 218—224 en de Judicia over het derde en vierde artikel der Remonstranten, bl. 153—219. Voorts *Gomarus,* de gratia conversionis, Op. I 85—126. *Trigland,* Antapol. c. 27 v. bl. 365 v. *Spanhemius,* de quinquart. controv. Op. III 1182 v. *Mastricht,* Theol. VI 3, 20. *Turretinus,* Theol. El. XV qu. 4—6. *De Moor,* Comm. IV 496—534. *M. Vitringa,* Doctr. III 171—217.

[2]) Verg. deel III 101 v.

werd toch door de Remonstranten zoo geduid, dat de genade-werking van des menschen toestemming en inwilliging afhankelijk was en dus ook slechts uitwendig eene verandering in de wilsdaden, eene reformatio vitae ten gevolge had. En te minder kon men met den naam zedelijk zich tevreden stellen, toen later in de Gereformeerde kerk zelve Camero en zijne leerlingen Amyraldus, Testardus, Dallaeus en Blondel de gratia particularis of subjectiva (die door hen van de gratia universalis of objectiva onderscheiden werd) als eene gratia ethica sive moralis omschreven, en daarmede de congruïstische leer van Pajon en Placaeus voorbereidden [1]). Maar welke omschrijving dan de juiste was, viel niet gemakkelijk te zeggen. De Dordsche Synode zeide, dat de levendmaking was plane supernaturalis, potentissima simul et suavissima, mirabilis, arcana et infallibilis operatio, virtute sua, secundum Scripturam (quae ab authore hujus operationis est inspirata) nec creatione nec mortuorum resuscitatione minor aut inferior [2]); en de theologen spraken van eene operatio physica of hyperphysica, realis of effectiva, persuasoria of operativa, supernaturalis of divina [3]). Maar welke naam ook gebruikt werd, de bedoeling was duidelijk; de werking der genade in de wedergeboorte is niet simpliciter physica, omdat zij te doen heeft met een redelijk-zedelijk wezen, dat wel door de zonde bedorven is, maar toch mensch is gebleven, en dus overeenkomstig zijne natuur hersteld moet worden. Toch is die werking ook niet simpliciter ethica, want zij hangt niet af van de toestemming des menschen maar dringt met Goddelijke kracht in zijn binnenste door en herschept hem, in beginsel, weder naar Gods beeld. Ze is dus iets eigensoortigs, draagt tegelijk een ethisch en een physisch (hyper-physisch) karakter, is krachtig en liefelijk tevens.

446. Tegen deze belijdenis van Gods almachtig en onfeilbaar werkende genade in de wedergeboorte voeren de Remonstranten eene reeks van Schriftuurplaatsen aan, die allerlei vermaningen en bedreigingen behelzen en zich richten tot het hart en het geweten, tot het gemoed en den wil van den mensch. Maar tegenover het Schriftbewijs verkeeren de Gereformeerden toch steeds in gunstiger conditie dan hunne tegenstanders. Want wanneer men van den vrijen wil des menschen uitgaat en dezen als het kostbaarste goed vóór alle dingen wil handhaven, kan men al die teksten, die ongetwijfeld Gods krachtdadige en onverwinlijke genade leeren, onmogelijk tot hun recht doen komen. Daarentegen, als men

[1]) *M. Vitringa,* Doctr. III 175—180.

[2]) Can. Dordr. III, IV 12.

[3]) *Maccovius,* Loci Comm. bl. 696. *Spanhemius,* Op. III 1183. *Mastricht,* Theol. VI 3, 9, 26. *Witsius,* Oec. foed. III 6, 4. *Turretinus,* Theol. El. XV 4, 18. *De Moor,* Comm. IV 496 v.

theologisch te werk gaat en allereerst voor de rechten Gods zorg draagt, houdt men daarbij toch altijd ruimte over voor den inhoud dier Schriftplaatsen, die den mensch steeds aanspreken en behandelen als een redelijk zedelijk wezen. Zóó werd de mensch door God geschapen, zóó wordt hij door zijne voorzienigheid onderhouden, en zóó wordt hij in de herschepping vernieuwd en gezaligd. Maar dit wordt juist van Remonstrantsche zijde ontkend. Hun voornaamste bezwaar is steeds, dat de leer van de gratia efficax et insuperabilis in het geestelijke een physischen dwang invoert, met de natuur van een redelijk wezen in strijd is, den mensch geheel passief maakt, de zedelijke vrijheid en verantwoordelijkheid ondermijnt. Het Pelagianisme is er daarom altijd op uit, om de weerstaanbaarheid der roeping te handhaven en wedergeboorte, bekeering, heiligmaking, volharding enz. te laten afhangen van eene beslissing van den wil. Wedergeboren en gerechtvaardigd wordt hij alleen, die vooraf vrijwillig eene of andere conditie volbrengt, gelooft, zich bekeert, gezind is om Gods geboden te onderhouden enz.

Het wikkelt zich daarmede terstond in tal van onoplosbare moeilijkheden. Indien de mensch tot het volbrengen van die condities van nature in staat is, is hij zoo goed, dat er heel geen wedergeboorte in den zin der Schrift van noode is; eene zedelijke opvoeding en verbetering is dan meer dan voldoende. Indien de mensch de kracht, om het Evangelie al dan niet aan te nemen, vooraf door de gratia praeveniens in doop of roeping ontvangen moet, dan gaat er ook hier een gratia irresistibilis aan het gelooven vooraf, want de gratia praeparans wordt aan allen zonder hun willen of weten geschonken; dan heeft feitelijk de wedergeboorte al plaats vóór de beslissing van den mensch, want operari sequitur esse, de daad volgt op het vermogen, de wil, die tot het aannemen van het Evangelie in staat stelt, is blijkens het Evangelie van Johannes reeds een vernieuwde en herboren wil. Alleen is dan niet in te zien, hoe er na dat alles nog eene vrije wilskeuze mogelijk is; de wil is immers door de buiten zijn toedoen hem geschonken goede kracht reeds ten goede gedetermineerd, en juist in diezelfde mate ten goede gedetermineerd, als hij kracht tot eene goede keuze ontving; hoe meer men den wil door de zonde verzwakt laat zijn en hoe meer kracht men hem in de gratia praeveniens schenken laat, des te meer en in diezelfde mate houdt ook zijne indifferente vrijheid op. Daarbij is het raadselachtig, waartoe zulk eene vrije wilskeuze nog noodig is; als God toch reeds van te voren en onwederstandelijk den mensch in zooverre vernieuwen moet, dat hij vóór het Evangelie kiezen kan, waartoe dient de handhaving van de indifferente wilsvrijheid dan nog anders, dan alleen om Gods genade wederom te verijdelen, zijn genadeverbond weer even wankel en onvast te maken als dat der werken vóór den val, en Christus nog machteloozer en liefdeloozer voor te stellen dan Adam? Want Hij heeft alles volbracht

en alles verworven, maar als Hij het wil toepassen, stuit zijne macht en zijne liefde af op den, nog wel met nieuwe krachten toegerusten, wil van den mensch! Alleen om eene schijnvrijheid van den mensch te redden, wordt God van zijne souvereiniteit, het genadeverbond van zijne vastigheid, Christus van zijne koninklijke macht beroofd.

En als men er dan nog maar iets mede won; maar inderdaad verliest men er alles bij. Niet alleen wordt bij de volwassenen de indifferente wilsvrijheid slechts in schijn gered. Maar bij de kinderen blijkt heel de leer onvoldoende en de onbarmhartigheid zelve. Want één van beide: de gratia, die aan de kinderen geschonken wordt, is voldoende ter zaligheid en opent hun, indien zij vroeg sterven, de poorte des hemels — en dan worden zij behouden zonder hun toedoen en zonder zelf gekozen en beslist te hebben; of zij is niet voldoende, maar dan zijn ook alle kinderkens verloren, die vroeg, voordat ze kiezen konden, stierven; en van de kinderen, die opwassen, vallen er door vrije wilskeuze weer duizenden bij duizenden af. Het Pelagianisme in zijn verschillende vormen schijnt barmhartig te zijn; maar het is niets anders dan de barmhartigheid van den farizeër, die zich om de tollenaars niet bekommert. Om de wilsvrijheid bij enkele duizenden volwassenen te redden, en dan nog maar in schijn, geeft het, naar evenredigheid, millioenen van kinderkens aan de verdoemenis prijs. Ten slotte blijft het een raadsel, wat het Pelagianisme daarop tegen hebben kan, dat God zijne krachtdadige genade aan zondaren verheerlijkt.

Indien het de vraag opwierp, waarom God die genade slechts aan velen en niet aan allen schenkt, zou het bij iedereen een welwillend oor vinden. Wie heeft die vraag niet in zich voelen oprijzen en wie is er niet tot in het diepste zijner ziel door ontroerd? Maar die vraag keert op ieder standpunt weer en wordt door Pelagius evenmin als door Augustinus beantwoord; allen zonder onderscheid moeten rusten in het welbehagen Gods. De belijders van Gods souvereiniteit zijn hierbij in geen geval in ongunstiger conditie, dan de verdedigers van den vrijen wil. Want gelijk boven aangetoond werd, schenkt de gratia externa volgens de Gereformeerden aan allen, die onder het Evangelie leven, minstens zooveel genade, als volgens de Pelagianen in de zoogenaamde gratia sufficiens hun verleend en door hen tot eene vrije keuze vóór of tegen het Evangelie genoegzaam wordt gekeurd. De leer der inwendige roeping ontneemt aan de uitwendige roeping geene enkele zegening en weldaad, welke er naar het pelagianisme of semipelagianisme, volgens Roomschen, Lutherschen of Remonstranten door God mede verleend wordt. Op Gereformeerd standpunt blijven alle uitwendig geroepenen objectief in dezelfde conditie verkeeren, als waarin zij naar andere belijdenissen zich bevinden. De bewering der Gereformeerden is alleen, dat al die rijke genade aan en in den mensch, als zij niet bepaald genade der wedergeboorte is, onge-

noegzaam is, om den mensch tot eene vrije, besliste aanneming van het Evangelie te bewegen. Om te gelooven in Christus, is volgens de duidelijke leer van het Evangelie van Johannes, niet minder dan wedergeboorte van noode, een werking van Gods kracht als in de opwekking van Christus, Ef. 1 : 19, 20. Alle mindere genade, hoe rijk en heerlijk, is onvoldoende; eene genade, die zonder te wederbaren toch den wil zoover herstelt, dat hij vóór het Evangelie kiezen kan, wordt nergens in de Schrift geleerd en is ook eene psychologische ongerijmdheid. Al ware deze belijdenis der Gereformeerden ook onjuist (des neen), zij brengt hoegenaamd geene verandering ten nadeele in den toestand van hen, die volgens de belijdenissen van alle Christenen ten slotte om hun ongeloof verloren gaan.

Doch boven de voorstanders van de vrije wilskeuze hebben die van de Gereformeerde religie dit in elk geval voor, dat Gods raad zal bestaan, dat zijn genadeverbond niet wankelt, dat Christus waarachtig en volkomen Zaligmaker is, dat het goede i. e. w. eens onfeilbaar zal triumfeeren over het kwade. Wat ernstig bezwaar kan daartegen worden ingebracht? Indien wij zonder ons weten der verdoemenis in Adam kunnen deelachtig zijn — een feit, dat niemand loochenen kan — waarom zouden wij dan niet veelmeer zonder ons weten door God in Christus tot genade aangenomen kunnen worden? Van dwang is toch bij deze genade geen sprake. Om een oogenblik sterk te spreken, indien deze genade niet krachtens haar aard dwang uitsloot en God werkelijk dwang gebruikte; wie zou dan toch nog aan het einde het recht of ook zelfs den lust hebben zich te beklagen, indien hij alzoo aan het eeuwig verderf ontrukt en in het eeuwige leven overgebracht werd? Wie zou den man gelijk geven, die zich er over beklaagde, dat men hem, zonder zijne wilsvrijheid te eerbiedigen, uit levensgevaar had gered? Maar het is niet zoo; er is in de inwendige roeping en wedergeboorte geen dwang bij God, *βια οὐ προσεστι τῳ θεῳ*. Geen enkele vrome, van wat belijdenis ook, die in het werk der genade van dwang heeft gesproken, ook al werd hij als een brandhout uit het vuur gerukt. Veeleer zou het zijn wensch zijn, dat God met meer macht in hem de zonde brak en zonder den langen weg van strijd de zaligheid hem deelachtig maakte. Maar zoo doet God in de genade niet; alle dwang is met haar wezen in strijd. Er is hier even weinig reden, om van dwang te spreken, als bij de geboorte der menschen. Het feit is onweersprekelijk, dat het verschil onder de menschen, in geslacht, stand, voorrechten, lichaamskracht, gaven van verstand en hart enz., niet eerst door het gedrag der menschen veroorzaakt, maar met de ontvangenis en geboorte meegebracht wordt. Wie heeft recht te klagen, als hij minder dan anderen bedeeld is? Wie kan roemen, als hem niet een of twee, maar vijf of tien talenten zijn toebetrouwd? Wie is zoo dwaas, om de gaven, die hem boven anderen werden geschonken, om

de erfenis, welke zijne ouders hem nalaten, om de schatten van cultuur, die bij zijne geboorte voor hem gereed liggen, weg te werpen, omdat hij ze, zonder en buiten zijn willen en weten, uit loutere genade ontving? Indien men deze ongelijke bedeeling op natuurlijk of geestelijk gebied een physischen dwang zou willen noemen, of ze als onrechtvaardig zou durven aanklagen, moet men de theorie van Origenes en van de hedendaagsche theosophen aanvaarden, dat alle zielen oorspronkelijk volkomen gelijk zijn geweest, en dat alle verscheidenheid te danken of te wijten is aan de verschillende gedragingen en handelingen der menschen. Er heerscht dan in de wereld alleen de wet van het karma, de wet van loon naar werk, zooals ze ook door het nomistische Jodendom opgesteld en uitgewerkt werd. Maar de Christelijke religie staat hier lijnrecht tegenover. Jezus sprak niet de eigengerechtigen maar de armen van geest en de zachtmoedigen zalig; Hij kwam niet, om rechtvaardigen, maar om tollenaren en zondaren te roepen tot bekeering; om te zoeken en zalig te maken wat verloren was. De genade Gods in Christus, de volle, rijke, vrije, almachtige, onverwinlijke genade, is het hart van het Evangelie.

447. Boven werd de regeneratio activa en passiva onderscheiden; de eerste werd tot dusver behandeld; thans komt nog de tweede aan de orde. Wat is de wedergeboorte zelve in de ziel van den mensch, wat wordt door de wederbarende werkzaamheid Gods in zijn hart gewerkt en voortgebracht? De Heilige Schrift duidt dit product van de herscheppende genade Gods met verschillende woorden en beelden aan; zij noemt het een besneden hart, Deut. 30 : 6, Rom. 2 : 29, een rein hart en een vasten geest, Ps. 51 : 19, een vleeschen inplaats van een steenen hart, Jer. 31 : 33 v. Ezech. 11 : 19, 36 : 25, een nieuw schepsel, 2 Cor. 5 : 17, Gods maaksel, Rom. 14 : 20, Ef. 2 : 10, een nieuwen mensch, Ef. 4 : 24, Col. 3 : 10, een nieuw leven, Rom. 6 : 1, Ef. 2 : 5, Col. 3 : 3 enz. Vooral verdient het ook de aandacht, dat de Schrift iemand door de wedergeboorte laat worden tot een geestelijk mensch. Hetgene uit het vleesch geboren is, is vleesch, en hetgene uit den Geest geboren is, is geest, Joh. 3 : 6; door de wedergeboorte wordt de psychische mensch tot een geestelijk mensch, 1 Cor. 4 : 1, Gal. 6 : 1; de geloovigen worden samen opgebouwd tot een geestelijk huis, tot een heilig priesterdom, om geestelijke offeranden op te offeren, 1 Petr. 2 : 5; zij hebben een geestelijk verstand, Col. 1 : 9, onderscheiden als geestelijke menschen alle dingen, zonder zelven van iemand onderscheiden te worden, 1 Cor. 2 : 15, zingen geestelijke liederen, Col. 3 : 16, dragen niet meer het beeld van den eersten mensch, die aardsch uit de aarde en eene levende ziel was, maar van den tweeden mensch, die levendmakende Geest werd en de Heer uit den hemel is, 1 Cor. 15 : 45—49, ontvangen daarom eens een geestelijk lichaam 1 Cor. 15 : 44, dat gelijkvormig zal

zijn aan het heerlijk lichaam van Christus, Phil. 3 : 21, hebben de wet lief, die geestelijk is, Rom. 7 : 14, omdat zij dienen in nieuwigheid des geestes, en niet in de oudheid der letter, Rom. 7 : 6, cf. 2 Cor. 3 : 6. Dit alles kan niet beteekenen, dat de mensch van nature alleen eene ziel en een lichaam bezitten zou, en door de wedergeboorte er een pneuma, als een nieuw bestanddeel van zijn wezen, bij zou krijgen, want ook de psychische mensch bezit in psychologischen zin een pneuma, Gen. 41 : 8, 45 : 27, Zach. 12 : 1, Luk. 23 : 46, Joh. 11 : 33, Hand. 7 : 59, 17 : 16, 1 Cor. 2 : 11, 5 : 3, 7 : 34, 2 Cor. 7 : 1, 1 Thess. 5 : 23, Hebr. 4 : 12, 12 : 9, 23 enz.; geest en ziel wisselen in de Schrift telkens met elkander af; nu eens maken lichaam en ziel, dan lichaam en geest het wezen van den mensch uit; de psychische werkzaamheden en aandoeningen worden nu eens aan den geest, dan weder aan de ziel toegeschreven, het sterven heet eene overgave van de ziel, maar ook wel van den geest[1]). Maar al heeft de mensch ook een pneuma in psychologischen zin, hij is toch vóór de wedergeboorte een psychisch mensch, die geen ander leven bezit dan hetgeen hij door ontvangenis en geboorte uit zijne ouders ontving en dat door de zonde bezield en beheerscht wordt. Opdat hij dit leven verlieze en een ander geestelijk leven deelachtig worde, moet hij zichzelf verloochenen, het kruis opnemen en Jezus volgen, moet hij alles verlaten, om Jezus' discipel te zijn, moet hij in één woord wedergeboren worden uit water en Geest, Joh. 3 : 3, 5.

Deze Geest is de Geest van God, want evenals de mensch, heeft ook God een Geest, 1 Cor. 2 : 11. Door dien Geest schiep en onderhoudt Hij de wereld, Gen. 1 : 2, Ps. 33 : 6, Ps. 104 : 30, deelt Hij allerlei gaven en krachten uit, Ex. 31 : 3, Richt. 6 : 34, 14 : 6, zendt en zalft Hij de profeten, Jes. 48 : 16, 59 : 21, Ezech. 37 : 1, en vernieuwt en heiligt Hij ook zijn volk, Ps. 51 : 12, 143 : 10, Jes. 11 : 2, 28 : 6, 32 : 15 v., Ezech. 36 : 27, 39 : 29, Zach. 12 : 10. Van dien Geest werd Christus ontvangen, met dien Geest werd Hij overvloedig gezalfd, door dien Geest bracht Hij al zijn werk tot stand, maar daardoor heeft Hij dien Geest zich ook zoo volkomen verworven, dat Hij zelf de Geest, de levendmakende Geest genoemd kan worden , 2 Cor. 3 : 17, 1 Cor. 15 : 45, dat de Geest van God nu voortaan is de Geest zijns Vaders, de Geest des Zoons, de Geest van Christus, de Geest des Heeren Jezus, Matth. 10 : 20, Rom. 8 : 2, 9, 2 Cor. 3 : 17, 18, Gal. 3 : 2, 4 : 6, Phil. 1 : 19, 1 Petr. 1 : 11, Openb. 3 : 3, en dat Hij ten volle door Christus aan zijne gemeente kan worden medegedeeld, Joh. 15 : 26, 16 : 7, Hand. 2 : 4, 33 enz. Deze Geest, dien de geloovigen allen ontvangen, hetzij bij den doop, Hand. 2 : 38, hetzij bij de handoplegging vóór, Hand. 9 : 17, of na den doop, Hand. 8 : 17, 19 : 6, was in den eersten tijd vooral ook de auteur

[1]) Verg. deel II 517.

van allerlei buitengewone gaven en krachten, glossolalie, profetie, verschijningen, openbaringen, wonderbare genezingen, die de omstanders dikwerf met vreeze en ontzetting vervulden, Hand. 2 : 7, 37, 43, 3 : 10, 4 : 13, 5 : 5 enz.; maar Hij was van den aanvang af en werd langzamerhand, inzonderheid door Paulus, erkend te zijn de auteur van het gansche, nieuwe, Christelijke leven, van al de weldaden, die door Christus verworven waren en aan zijne gemeente werden medegedeeld. Jezus zelf zeide reeds, dat Hij de werkmeester der wedergeboorte, van de overtuiging van zonde, van de vertroosting zou zijn, Joh. 3 : 3, 5, 15 : 26, 16 : 7—11; terstond na de uitstorting op den Pinksterdag werd Hij de Gever van vrijmoedigheid in het spreken, Hand. 4 : 8, 31, van geloofskracht, Hand. 6 : 5, 11 : 24, van vertroosting en blijdschap, Hand. 9 : 31, 13 : 52. En later, toen de buitengewone gaven verminderden, werd zijne tegenwoordigheid en werking vooral daarin aanschouwd, dat Hij tot de belijdenis bracht van Jezus als den Heere, 1 Cor. 12 : 3, verzekerde van het kindschap Gods en alle geloovigen leidde, Rom. 8 : 14—16, Gal. 4 : 6, de liefde Gods in hun hart uitstortte, Rom. 5 : 5, hen vernieuwde en heiligde, 1 Cor. 6 : 11, Tit. 3 : 5, 1 Petr. 1 : 2, hen geestelijke vruchten dragen deed, Gal. 5 : 22, geloof en hoop, maar vooral ook liefde, 1 Cor. 13, hen verzegelde tot den dag der belofte, Rom. 8 : 23, 2 Cor. 1 : 22, 5 : 5, Ef. 1 : 13, 4 : 30, in hun lichaam woning nam, zoodat ook de leden van dat lichaam werden tot wapenen der gerechtigheid, Rom. 6 : 13, 1 Cor. 3 : 16, 6 : 19, en hunne lichamen dus ook deelen deed in het leven, dat nu reeds uit Christus hun geschonken werd en eens in de opstanding volmaakt aan het licht zou treden, Rom. 8 : 11, Col. 3 : 4, 1 Cor. 15 : 42 v.

Doordat zij dien Geest ontvangen hebben, zijn de geloovigen dus gansch andere, nieuwe, geestelijke menschen geworden. Zij zijn en leven in den Geest, Rom. 8 : 9, Gal. 5 : 25, wandelen naar den Geest, Rom. 8 : 4, bedenken wat des Geestes is, Rom. 8 : 5, bidden in den Geest, Rom. 8 : 29, verheugen zich in den Geest, Rom. 14 : 17, leven onder de wet des Geestes, Rom. 8 : 2, worden geleid door den Geest, Rom. 8 : 14, Gal. 5 : 18, en zijn door Hem van hun kindschap, van de liefde Gods, van hun vrede met God, van hunne toekomstige heerlijkheid zeker. De volle aanneming tot kinderen, en de volkomen openbaring van het nieuwe leven wacht hun eerst bij de verschijning van Christus, Rom. 8 : 23, Col. 3 : 4; maar zij zijn ook thans dat kindschap, Rom. 8 : 15, Gal. 4 : 5, en dat nieuwe, geestelijke, eeuwige leven reeds deelachtig, hetwelk immers uit de opstanding van Christus hun toevloeit, Rom. 6 : 4—11, 8 : 10, 2 Cor. 4 : 10. Ja, door dien Geest zijn zij ten nauwste met Christus vereenigd; in den Geest te zijn, drukt hetzelfde uit, als in Christus te wezen, en de gedachte, dat de Geest in iemand woont, kan ook zoo luiden, dat Christus in hem is, want Christus woont alleen door zijn Geest in onze harten, Ef. 3 : 16, 17, 6 : 10, en

wie den Geest van Christus niet heeft, komt Hem ook niet toe, Rom. 8 : 9. Het nieuwe leven is het leven des Geestes, maar evengoed het leven van Christus in ons, Rom. 6 : 8, 23, Gal. 2 : 20, Col. 3 : 4, Phil. 1 : 21; de geloovigen zijn met Christus gekruist, gestorven, begraven, opgewekt, aan Gods rechterhand gezet, verheerlijkt, Rom. 6 : 4 v., Gal. 2 : 20, 6 : 14, Ef. 2 : 6, Col. 2 : 12, 20, 3 : 3 enz.; zij hebben Hem aangedaan, zijne gestalte in zich opgenomen, openbaren in hun lichaam zoowel het lijden als het leven van Christus, en worden in Hem volmaakt; in één woord, Christus is alles en in allen, Rom. 13 : 14, 2 Cor. 14 : 11, Gal. 4 : 19, Col. 1 : 24, 2 : 10, 3 : 11; en zij zijn één Geest met Hem, 1 Cor. 6 : 7; in Christus woont door den Geest God zelf in hen, 1 Cor. 3 : 16, 17, 6 : 19.

Het leven, dat in de wedergeboorte ontstaat, kan, van 's menschen zijde bezien, een leven des geloofs heeten, Gal. 2 : 20, maar het is objectief een leven des Geestes, een leven van Christus, een leven Gods in den geloovige, en dus bovennatuurlijk, wonderbaar in zijn oorsprong en wezen. Evenals de wind blaast waarhenen hij wil, zonder zich door eenig mensch zijne baan te laten voorschrijven, en evenals zijn geluid wel gehoord wordt, maar zonder dat men bepalen kan, waar hij zijn loop begon, en waar hij hem eindigen zal, zoo is het gesteld met een iegelijk, die uit den Geest geboren is, Joh. 3 : 8; het werken des Geestes in de wedergeboorte is vrij, boven alle bepaling van menschen verheven, en onnaspeurlijk, ondoorgrondelijk voor het menschelijk kennen. God zelf is in Christus door den Geest de oorsprong van het nieuwe leven, Joh. 1 : 13, 5 : 21, 25, Ef. 1 : 17—19. Gelijk bij de schepping het licht alleen door zijn machtwoord ontstond, zoo schijnt Hij in de harten, om in het aangezicht van Christus zijne heerlijkheid te doen kennen, 2 Cor. 4 : 6. En even wonderbaar is het geestelijk leven in zijn wezen en werking; want zoolang Christus, die er de oorsprong en inhoud van is, in den hemel bij God is, zoolang blijft ook het leven der geloovigen met Christus in God verborgen, Col. 3 : 3, verborgen voor de wereld en ook ten deele nog verborgen voor de geloovigen zelven; hun leven is en kan op aarde niet anders wezen dan een leven des geloofs. Zoo is de Christen in zijn geestelijk bestaan een werk, een schepsel ,een maaksel Gods, Rom. 14 : 20, 2 Cor. 5 : 17, Gal. 6 : 15, Ef. 2 : 10, niet uit de wereld, maar van boven, uit God geboren, een wonder voor anderen, een wonder allermeest voor zichzelven.

Ten slotte zij hieraan nog toegevoegd, dat het leven des Geestes zeer zeker eene gave aan ieder geloovige in het bijzonder is, maar tegelijk ook van stonde aan een innig gemeenschapsleven is. De roeping gaat n.l. van God uit, Rom. 8 : 30; de Vader is het, die zijnen Zoon in de harten openbaart, Matth. 11 : 25, 16 : 17, Gal. 1 : 16, en door den Geest de bekeering, het geloof, de wedergeboorte schenkt, Joh. 3 : 3, 5, 16 : 8—11, 1 Cor. 12 : 3, 2 Cor. 3 : 3, 1 Thess. 1 : 6, Tit. 3 : 5 (verg. Rom. 12 : 3, Ef. 2 : 8, Phil. 1 : 29, waar van den Geest echter geene melding wordt gemaakt). Maar aan degenen, die gelooven, schenkt God nu verder den Geest van de vertroosting, van het kindschap, van de heiligmaking, Joh. 14 : 16, 17, Gal. 3 : 14, gelijk deze dan ook bepaaldelijk op den Pinksterdag in de gansche gemeente uitgestort is, Hand. 2. Deze Geest nu, dien de geloovigen allen ontvangen tot een blijvend bezit, is een Geest der gemeenschap; niet een Gemeindegeist, gelijk Schleiermacher meende, die evengoed product als principe der gemeenschap is, want de Heilige Geest, die in de gemeente woont, is de Geest Gods, of van Christus, komt van boven, wordt uitgestort, gezonden, verleend, gegeven, Joh. 14 : 16, 15 : 26, 16 : 7, Hand. 2 : 33, Rom. 5 : 5, 2 Cor. 1 : 22, 5 : 5, Gal. 3 : 5, 4 : 6, 1 Thess. 4 : 8, 1 Joh. 3 : 24, 4 : 13, en door de geloovigen ontvangen, Rom. 8 : 15, 1 Cor. 2 : 12, 2 Cor. 11 : 4, Gal. 3 : 2, 14, 1 Joh. 2 : 27. Maar Hij is toch een Geest der gemeenschap, die de geloovigen niet alleen ieder voor zich met Christus en met God in gemeenschap brengt, maar hen ook onderling in die gemeenschap inlijft en bevestigt.Zij zijn allen door éénen Geest tot één lichaam gedoopt, 1 Cor. 12 : 13, hebben allen door éénen Geest toegang tot den Vader, Ef. 2 : 18, zijn samen één lichaam en één Geest, Ef. 4 : 4, worden saam op denzelfden grondslag opgebouwd tot een geestelijk huis, tot eene woonstede Gods in den Geest, Ef. 2 : 22, 1 Petr. 2 : 5, 1 Cor. 3 : 9, genieten dezelfde gemeenschap des Geestes, 2 Cor. 13 : 13, Phil. 2 : 1; het is de Geest van Christus, die voortdurend door zijn woord tot de gemeenten spreekt, Openb. 2 : 7 v., en die met de bruid van Christus zijne wederkomst biddend tegemoet ziet, Openb. 22 : 17 [1]).

448. Indien wij dit werk des Geestes van Gen. 1 af tot Openb. 22 toe overzien en bepaaldelijk acht geven op zijne wederbarende werkzaamheid, is er geene weerlegging noodig van de meening, dat de wedergeboorte geheel of voor een deel het werk van den mensch zou zijn en alleen in eene zedelijke verbetering van zijn leven en handelingen zou bestaan. De Schrift spreekt van deze heilsweldaad in veel te sterke bewoordingen, dan dat daarbij aan eene louter uitwendige verandering, of zelfs aan eene wijziging in de wilsrichting en in het levensdoel gedacht zou kunnen worden. Wanneer leven niets anders ware dan aanpassing van inwendige aan uitwendige verhoudingen (Spencer), of wanneer overeenkomstig de onderstelling der moderne psychologie de ziel niet bestond en er niets anders waren dan psychische verschijnselen, als product van

[1]) Verg. reeds deel II 238—245 en deel III 492—501 met de daar aangehaalde litteratuur. Daarbij voege men nog *Kähler*, Das schriftmässige Bekenntnis zum Geiste Christi, Dogm. Zeitfragen II² Leipzig 1908 bl. 193—233.

of parallel loopende met physiologische veranderingen, dan zou er voor wedergeboorte geene plaats overblijven, of de naam alleen dienen voor eene reconstructie van verhoudingen of voorstellingen. Maar de herleving van het vitalisme bewijst, dat de mechanische theorie het leven niet verklaart; en de moderne psychologie kan zich wel beperken tot de studie der zielsverschijnselen, maar zij kan daarbij nooit blijven staan, en gaat altijd tot een drager (substraat, subject, of hoe men het noemen moge) van die verschijnselen terug, hetzij materialistisch tot de stof, hetzij pantheïstisch tot eene substantie, die aan denken en uitbreiding beide ten grondslag ligt, hetzij theïstisch tot een levensbeginsel, dat van de mechanische en chemische krachten onderscheiden is en oudtijds gewoonlijk met den naam van ziel werd aangeduid. Leven is iets eigensoortigs, dat wij uit den aard der zaak niet van binnen kunnen bezien, maar dat er toch is en in bepaalde verschijnselen (zelfbeweging, zelfvoeding, zelfvoortplanting) zich aan ons kenbaar maakt. Zoo spreekt ook de Schrift van het leven; maar zij kent nog een ander leven, dan hetgeen aan schepselen, en bepaaldelijk ook aan den mensch, van nature, krachtens ontvangenis en geboorte eigen is. Het is een leven, dat alleen in de gemeenschap met God verkregen en genoten wordt, dat vrede, vreugde, zaligheid in zich sluit, en boven zonde, verderfelijkheid en dood verheven is. Dit is het echte, waarachtige, zalige en eeuwige leven, dat eigenlijk alleen den naam van leven waard is, en geleefd kan worden midden in den tijd en de vergankelijkheid. Maar evenals alle leven, zoo is a fortiori dit hoogste leven geen chemisch fabrikaat, geen product van menschelijken arbeid, geen vrucht van langzame en lange evolutie, maar het ontstaat alleen door eene scheppende daad Gods, door eene bijzondere bovennatuurlijke werking van Gods Geest.

Alzoo sprekende van het nieuwe leven, blijft de Schrift zichzelve gelijk en aan haar onderwijs over den oorspronkelijk geschapen en over den gevallen mensch getrouw. De mensch was bij zijn oorsprong beeld Gods, levende in en zalig door de gemeenschap met God; maar hij verloor dat leven door de zonde en werd dus naar lichaam en ziel onderworpen aan de verderfenis. De zonde begon met een daad, maar ze drong in de natuur des menschen in en verdierf hem geheel en al; ze is wel geen substantie, doch ook niet bloot een actus. Zij is eene innerlijke, zedelijke verdorvenheid van den ganschen mensch, van zijne gedachten en woorden en daden niet slechts, maar ook van zijn verstand en wil, en wederom van deze niet alleen, doch ook van zijn hart, waaruit alle ongerechtigheden voortkomen, van het innerlijkste, de kern, den wortel van zijn wezen, van het ik des menschen zelf. En daarom bestaat de wedergeboorte naar de Schrift, en kan ze ook in niets minders bestaan dan in eene algeheele vernieuwing en herschepping van den mensch. Als de mensch radicaal boos is, is tot zijne verlossing eene wedergeboorte van

zijn gansche wezen onmisbaar. De boom moet eerst goed gemaakt worden, indien hij ooit goede vruchten zal kunnen dragen, want operari sequitur esse.

Andererzijds bestaat de wedergeboorte toch naar de leer der Schrift ook niet in eene geheel nieuwe, tweede schepping. Zij brengt in geen enkel opzicht eenige nieuwe substantie in de bestaande schepping in. Dat doet de herschepping niet, indien wij ze nemen in objectieven zin en daarbij denken aan den persoon van Christus en het werk der zaligheid, door Hem tot stand gebracht; want Christus, schoon ontvangen van den Heiligen Geest, nam zijne gansche, volle menschelijke natuur toch aan uit het vleesch en bloed van Maria en bracht ze niet uit den hemel mede. Maar zij doet het ook niet in subjectieven zin bij de wedergeboorte, want het zijn en blijven dezelfde menschen, die eertijds duisternis, Ef. 5 : 8, dood in zonden en misdaden, Ef. 2 : 2, roovers, gierigaards enz. 1 Cor. 6 : 11 waren, en die nu afgewasschen, geheiligd en gerechtvaardigd zijn. De continuïteit van hun ik, van hunne gansche menschelijke natuur met al hare vermogens en krachten blijft gehandhaafd. En zoo is eindelijk ook de herschepping, die er in de wedergeboorte van hemel en aarde, Matth. 19 : 28, zal plaats hebben, geen vernietiging van deze en het uit het niet voortbrengen van eene andere wereld, maar vrijmaking van het schepsel, dat thans der ijdelheid onderworpen is. En dat kan ook niet anders zijn, want de eere Gods als Zaligmaker hangt juist daaraan, dat Hij *dit* menschelijk geslacht en *deze* wereld op Satan herovert. Christus is daarom geen tweede Schepper, maar Verlosser, Zaligmaker van deze gevallene schepping, Reformator van alle dingen, die door de zonde verwoest en bedorven zijn. Trouwens, de zonde is ook geene substantie, maar ze bestaat in ἀνομια, ze is eene privatio actuosa, die wel de forma van al het geschapene aangetast en geschonden heeft, maar haar substantie, haar wezen niet vernietigd heeft noch ook vernietigen kon. Als de herschepping de zonde dus uit de schepping verwijdert, ontneemt zij er niets wezenlijks aan, niets, dat haar (ofschoon wel „van nature") wezenlijk, oorspronkelijk eigen zou zijn, en tot haar wezen behooren zou. Want de zonde behoort niet tot het wezen der schepping; ze is later ingedrongen, ze is onnatuurlijk en tegennatuurlijk, zij is deformitas. Als de herschepping de zonde wegneemt en verwijdert, dan tast zij de natuur niet aan en onderdrukt en dwingt haar niet, maar dan herstelt zij de natuur.

En zoo ook brengt zij in de natuur des menschen geene nieuwe substantie in; de wedergeboorte bestaat niet in de instorting van eene nieuwe, hemelsche substantie, niet in zulk eene mededeeling van het godmenschelijk leven van Christus of van het goddelijk leven zelf, dat ons geestelijk leven daarmede substantiëel of essentiëel identisch zou zijn en in eigenlijken zin vergoddelijkt of vereeuwigd zou worden; niet ook in eene physiologische verandering van ons lichaam, door inplanting

van de kiem van het geestelijk opstandingslichaam. Dit alles wordt in de Schrift daardoor uitgesloten, dat de gemeenschap met God en met Christus altijd tot stand komt en in stand blijft door den Geest, dat is niet op magische, physische, „naturhafte", maar op geestelijke, persoonlijke wijze. Wie den Heiligen Geest louter als eene bovennatuurlijke, den mensch overvallende, hem als het ware van buiten af beheerschende en voortdrijvende kracht opvatten, kunnen aan het gevaar niet ontkomen, om in de wedergeboorte eene pantheïstische of theosophische verandering te zien. Maar de belijdenis der triniteit bewaart daarvoor en kent geene andere vereeniging dan eene unio personarum, al is deze dan ook zoo nauw als tusschen wijnstok en rank, hoofd en leden, man en vrouw. De wedergeboorte in één woord ontneemt ons niets, dan wat wij, zal het goed zijn, moeten missen, en zij geeft ons terug, wat wij naar ons wezen, naar de idee, moesten hebben en door de zonde verloren. Zij herschept ons in beginsel naar het evenbeeld en de gelijkenis Gods.

Maar als de wedergeboorte aan den eenen kant niet bloot eene reformatio vitae en aan de andere zijde geene instorting van eenige nieuwe substantie is, wat is zij dan positief? Ook hier is het, evenals bij elk ander dogma, lichter, de dwaling af te wijzen, dan thetisch de waarheid te ontvouwen, want bij alwat God openbaart, stuiten wij ten slotte op een ondoordringbaar mysterie, op dat punt, waar het eeuwige het tijdelijke het oneindige het eindige, de Schepper het schepsel raakt. Zoo is het in de natuur, en zoo is het nog veelmeer in de genade. Geene persoonlijke ervaring, geene mystische contemplatie, geene studie van het leven der vroomheid, geene psychologie der religie schuift het gordijn der verschijnselen weg, om den mensch van aangezicht tot aangezicht tegenover den Eeuwige te plaatsen. Wat achter de verschijnselen ligt, blijft hier op aarde voor anderen en voor ons zelven een voorwerp des geloofs; het geestelijk leven is met Christus verborgen in God. Maar als wij ons door de getuigenissen der Schrift laten leiden, dan kunnen wij toch met eerbiedigen schroom er wel zooveel van zeggen, dat de gansche mensch het subject der wedergeboorte is. Niet alleen zijne daden, zijn handel en wandel, zijn levensrichting en levensdoel, zijne voorstellingen en werkzaamheden worden veranderd, maar de mensch zelf wordt omgezet en vernieuwd in de kern van zijn wezen. De Schrift gebruikt daarvoor den naam van het hart, vanwaar al de uitgangen des levens zijn, zoowel in het bewustzijn als in het gemoed en den wil. Als daaruit naar Jezus' woord alle ongerechtigheid en onverstand voortkomt, dan moet daarin ook centraal de verandering plaats grijpen, welke den naam van wedergeboorte draagt. En daarin hebben dan al de bestanddeelen, vermogens en krachten van den mensch deel, ieder naar zijn aard en mate; niet alleen de lagere of alleen de hoogere vermogens, niet slechts het verstand en de wil, niet alleen de ziel of de geest, maar de gansche mensch met

ziel en geest, verstand, wil en gemoed, bewustzijn en gevoel deelt in de weldaad der wedergeboorte. Zelfs het lichaam is er niet van uitgesloten. De theosophie is wel aan het dwalen geraakt, als zij aan instorting van hemelsch-psychische krachten en aan inplanting van de kiem van het toekomstige, pneumatische opstandingslichaam dacht, maar dit mag ons niet weerhouden, om de wedergeboorte ook tot het lichaam uit te breiden. Paulus zegt uitdrukkelijk, dat de Heilige Geest ook in het lichaam als zijn tempel woont, 1 Cor. 6 : 19, dat de opstanding van het lichaam volgen moet krachtens den Geest, die daarin woont, Rom. 8 : 11, dat de geestelijke mensch de leden van zijn lichaam stelt tot wapenen der gerechtigheid, Rom. 6 : 13, dat het leven van Jezus ook in het sterfelijk vleesch openbaar wordt, 2 Cor. 4 : 11, dat de verheerlijking ten nauwste met de roeping en rechtvaardiging verbonden is, Rom. 8 : 29, 30, 2 Cor. 3 : 18. Maar evenals het lichaam niet zetel, maar instrument der zonde is, zoo deelt het in de wedergeboorte niet rechtstreeks en onmiddellijk, maar afgeleid en als orgaan der ziel. Corpus mediante anima rationali (neque enim in inanime regeneratio cadit) regeneratur [1]).

Als nu de wedergeboorte noch eene eigenlijke schepping (instorting van substantie), noch eene bloot uitwendige, zedelijke verbetering des levens is, kan zij slechts in eene geestelijke vernieuwing van die innerlijke gezindheden van den mensch bestaan, welke van ouds met den naam van habitus of qualitates werden aangeduid [2]). Deze nieuwe habitus zijn dan eenerzijds onderscheiden van den Heiligen Geest, die ze wel werkt maar ze niet zelve is, en staan andererzijds als het ware in tusschen het wezen of de substantie van 's menschen ziel en lichaam en de werkzaamheden, welke bij het opwassen van het leven, onder voorlichting der Schrift en onder leiding des Geestes, in verstand, gemoed en wil uit die habitus voortkomen. Nieuwe hoedanigheden zijn het dus wel, welke de wedergeboorte in den mensch inplant, maar het zijn toch geene andere, dan die tot zijn wezen behooren, evenals de gezondheid de normale toestand van het lichaam is; het zijn hebbelijkheden, gezindheden, neigingen, die oorspronkelijk in het beeld Gods begrepen waren en met Gods wet overeenstemden, en welker herstel de gevallen, zondige menschelijke natuur van haar duisternis en slavernij, van haar ellende en dood bevrijdt. Er kan niet schooner van gesproken worden, dan in de belijdenis van Dordrecht geschiedt: als God zijn welbehagen in de uitverkorenen uitvoert, dringt Hij in tot de binnenste deelen des menschen met de krachtige werking des wederbarenden Geestes; Hij opent het hart, dat

[1]) *Maccovius*, Coll. Theol. bl. 410.

[2]) *Jonathan Edwards*, Treatise concerning religious affections III 1, sprak van principles of nature, maar hij voegde er bij: for want of a word of more determinate signification. Verg. *Laidlaw*, The Bible doctrine of man. Edinburgh 1895 bl. 258 v.

gesloten is; Hij vermurwt dat hard is; Hij besnijdt dat onbesneden is. In den wil stort Hij nieuwe hoedanigheden en maakt, dat die wil, die dood was, levend wordt; die boos was, goed wordt; die niet wilde, nu metterdaad wil; die wederspannig was, gehoorzaam wordt; Hij beweegt en sterkt dien wil alzoo, dat hij als een goede boom vruchten van goede werken kan voortbrengen. De wedergeboorte werkt dus zoo weinig met dwang, dat zij den mensch veeleer van den dwang en de macht der zonde bevrijdt; zij is eene potentissima simul et suavissima operatio. En daarbij verleent de Heilige Geest aan deze ingestorte qualitates een duurzaam karakter, zij zijn niet in zichzelve onverliesbaar, en danken haar bestand ook niet aan den wil van den mensch, maar zij ontleenen haar vastigheid aan de gemeenschap des Heiligen Geestes, die ze schiep, voortdurend bewaart en bevestigt, en het leven, dat in de wedergeboorte ingestort wordt, boven zonde, verderf en dood verheft; het geestelijk leven is van zijn allereersten oorsprong af een eeuwig leven, en het zaad, dat in den wedergeborene blijft, is onverderfelijk. Dit wordt miskend door allen, die de wedergeboorte, welke aan de kinderen der geloovigen in hunne jeugd geschonken wordt, in haar bestand laten afhangen van eene later door hen te nemen wilsbeslissing, en leidt tot de onderscheiding van eene eerste en eene tweede wedergeboorte, tusschen eene baptismal regeneration en eene later van den mensch zelf weer afhankelijke geestelijke vernieuwing. Zelfs kan men hierbij niet blijven staan, maar moet consequent voortschrijden tot het aannemen van een aantal wedergeboorten, die verloren kunnen gaan en weer herwonnen kunnen worden; Hollaz tracht daarom te betoogen, dat de wedergeboorte drie, vier en meer malen teniet gedaan en herkregen kan worden [1]). Daarmede wordt de liefde des Vaders, de genade des Zoons, de gemeenschap des Geestes, en ook de natuur van het geestelijk leven ten eenenmale miskend. Want dit leven is van alle physisch leven in wezen onderscheiden; het is uit God geboren, vloeit ons toe uit de opstanding van Christus, wordt van den beginne aan gewerkt, in stand gehouden en bevestigd in de gemeenschap des Heiligen Geestes; het kan daarom niet zondigen en niet sterven, maar leeft en werkt en groeit, en openbaart zich te zijner tijd in daden van geloof en bekeering.

---

§ 50. Geloof en Bekeering.

Litteratuur over het geloof werd reeds opgegeven in § 20, deel I 531 v., waar het ter sprake kwam als principium cognoscendi internum, en ook reeds in de beide vorige paragrafen. Verder is nog te noemen: *De Moor*, Comm. IV

[1]) *Hollaz*, Ex. bl. 883, verg. *Schneckenburger*, Vergl. Darst. I 233 v.

285—439. *M. Vitringa*, Doctr. III 38—131. *C. Boetticher*, Das Wesen des relig. Glaubens im N. T. Berlin 1896. *Huther*, Die Bedeutung der Begriffe ζωη und πιστευειν in den Joh. Schriften, Jahrb. f. d. Th. 1872 bl. 1—34. *Haussleiter*, Was versteht Paulus unter Chr. Glauben? Greifsw. Studien, H. Cremer ... dargebracht. Gütersloh 1895 bl. 159—182. *Id.*, Der Glaube Jesu Christi und der Chr. Glaube. Erlangen 1891. *Schlatter*, Der Glaube im N. T.[3] Stuttgart 1905. Art. Erleuchtung, Glaube, Bekehrung, Busse in PRE[3]. *Warfield*, art. Faith in *Hastings*, D. B. I 827—838. *H. C. G. Moule*, Faith, its nature and its work. London 1909. *K. Liesche*, Verstand und Wille beim Glaubensakt. Eine spekul.-hist. Studie aus der Scholastik im Anschluss an Bonaventura. Paderborn 1909. *Chr. Pesch*, Glaubenspflicht und Glaubensschwierigkeiten, Theol. Zeitfragen V. Freiburg 1908. *J. V. Bainvel*, La foi et l' acte de foi. Paris 1908.

Cam. Bos, Psychologie de la croyance[2]. Paris 1905. *Murisier*, Les maladies du sentiment religieux[2]. Paris 1907. *Hébert*, L'évolution de la foi. Paris 1907. *De la Combe*, Les nouveau-nés de l' Esprit. Paris 1905. *W. Schmidt*, Die verschiedenen Typen relig. Erfahrung und die Psychologie. Gütersloh 1910. *J. Herzog*, Der Begriff der Bekehrung. Gieszen 1903. *G. Jackson*, The fact of conversion. The Cole Lectures for 1908. Fleming H. Revell Comp.

449. Het geestelijk leven, dat in de wedergeboorte ingeplant wordt, komt met het natuurlijk leven daarin overeen, dat het, om toe te nemen en op te wassen, gevoed en versterkt worden moet. Er is tusschen beide anders wel een groot onderscheid, want het geestelijk leven heeft zijn oorsprong in God als Zaligmaker; het is verworven door de opstanding van Christus; en het is een eeuwig leven, dat niet zondigen en niet sterven kan. Maar desniettemin heeft de wedergeborene voortdurend noodig, om met kracht versterkt te worden door den Geest naar den inwendigen mensch, Ef. 3 : 16. Ook deze versterking des geestelijken levens is evengoed als zijn oorsprong, uit God en den rijkdom zijner genade. Het leven van den geestelijken mensch is ook na zijn ontstaan geen oogenblik los te denken van God en zijne gemeenschap, maar is in denzelfden strikten en bijzonderen zin, waarin het uit God is, ook door en tot God. Hij is het, die het voedt en onderhoudt, die het nimmer laat varen, die het tot daden en werkzaamheden doet overgaan, die niet alleen het kunnen schenkt, maar ook het willen en werken werkt naar zijn welbehagen, Phil. 2 : 13, 2 Cor. 3 : 5. Het is een leven in de gemeenschap met Christus; de geloovigen zijn in den doop ééne plante met Hem geworden in zijn dood en ook in zijne opstanding, Rom. 6 : 5, zij zijn in Christus en Christus leeft in hen, 2 Cor. 13 : 5, Gal. 2 : 20; zij kunnen niets doen, indien zij niet blijven in Hem als ranken in den wijnstok, Joh. 15 : 4, 5; zij kunnen alleen sterk worden ἐν κυριῳ και ἐν τῳ κρατει της ἰσχυος αὐτου, Ef. 6 : 10, door den Geest van Christus en in zijne gemeenschap, Rom. 8 : 13, 26, 2 Cor. 13 : 13, Ef. 3 : 16. Maar die Geest werkt in de wedergeborenen van het middelpunt van hun wezen uit naar

den omtrek heen. Dat kan en dat behoort zoo, wijl de nieuwe mensch niet aanstonds in „trappen", maar wel in „deelen" volmaakt is. In de wedergeboorte wordt principiëel de gansche mensch herschapen; het ik des menschen zelf sterft en leeft uit en in Christus weer op, Gal. 2 : 20; het is terstond een καινος ἀνθρωπος, die in Christus geschapen wordt, Ef. 4 : 24, Col. 3 : 10, wel klein en teer, maar toch in alle deelen compleet. En daarom werkt de Heilige Geest naar verschillende zijden, om den nieuwen mensch gelijkmatig en evenredig in al zijne deelen te laten opwassen. Hij werkt als Geest der wijsheid, der heiligheid en der heerlijkheid en siert de geloovigen met allerlei krachten en gaven en deugden, Rom. 15 : 13, 1 Cor. 12 : 3 v., Gal. 5 : 22.

Bepaaldelijk werkt Hij naar de zijde des verstands de deugden van geloof, kennis, wijsheid enz. Schoon op geheimzinnige, onnaspeurlijke wijze door den Geest in den mensch ingeplant, Joh. 3 : 8, is het geestelijk leven toch, zoodra het zich in den mensch bewust wordt, van het eerste oogenblik af gebonden aan het woord Gods. Het is immers, ook zelfs bij kinderen, binnen den kring van het genadeverbond en onder de bedeeling van het Evangelie ontstaan. Het is in de vocatio interna door een almachtig woord Gods te voorschijn geroepen, maar door een woord, dat Hij in en door Christus sprak. En het is geboren uit dien Geest, die in het nieuwe leven terstond het geloofsvermogen inplant, de nieuwe wet in het hart schrijft, het woord Gods maakt tot een λογος ἐμφυτος, Jak. 1 : 21, 1 Petr. 1 : 23. Als het opwast, wast het op in de gemeenschap met dat woord, dat in allerlei vorm van onderwijzing en vermaning reeds in den huiselijken kring tot het kind komt, en het voelt zich krachtens zijn natuur gebonden aan dat woord, dat nu in verstaanbare klanken tot het oor en in het hart doordringt. Het onuitsprekelijk woord, dat in het hart geschreven werd, leert zichzelf kennen door het woord, dat Christus spreekt in de Schrift. Er is hier eene natuurlijke overeenstemming, wijl de Geest getuigt, dat de Geest de waarheid is. Gelijk de plant met den bodem, waarin zij wortelt en waaruit zij haar sappen trekt, zoo staat het geestelijk leven naar zijn aard in verband met de Schrift; de vocatio externa en de vocatio interna hooren bijeen en hebben hetzelfde woord tot inhoud. Gelijk de vocatio externa echter bij de schepping van het geestelijk leven niet voldoende was, zoo is zij het ook niet bij zijn wasdom en groei. De vocatio interna geschiedt dus niet eenmaal en houdt niet op, wanneer zij het nieuwe leven heeft te voorschijn geroepen, maar zij zet zich altijd voort. Gelijk God eerst alles schiep door het Woord en daarna door datzelfde Woord alle dingen onderhoudt, zoo is de vocatio interna ook werkzaam bij de onderhouding en ontwikkeling van het geestelijk leven. De geloovigen zijn κλητοι, Rom. 1 : 6, die de hemelsche roeping deelachtig zijn, Hebr. 3 : 1, die bij den voortduur door God geroepen worden tot zijn koninkrijk,

totdat zij het feitelijk zullen beërfd hebben, 1 Thess. 2 : 12, 5 : 24.

De daad nu, waardoor de Heilige Geest het woord van Christus in zijn geestelijken zin en inhoud verstaan doet en het bewustzijn voor de waarheid ontsluit, draagt in de Schrift nog den bijzonderen naam van verlichting. Wijl de zonde het verstand verduisterd heeft, Rom. 1 : 21, 1 Cor. 1 : 21, 2 : 14, Ef. 4 : 18, 5 : 8, is er ook noodig eene ἀνακαινωσις του νοος, Rom. 12 : 2, Ef. 4 : 23. Deze komt tot stand door God, die door ἀποκαλυψις, in den mensch, ἐν ἐμοι, Gal. 1 : 16, de verhindering wegneemt, welke de rechte kennis der zaken tot dusverre belette, Matth. 11 : 25, 16 : 17, Gal. 1 : 16. Hij doet dit door den Heiligen Geest te geven, die een πνευμα σοφιας και ἀποκαλυψεως is, Ef. 1 : 17, in de waarheid leidt, Joh. 16 : 23, alles leert, Joh. 14 : 26, 1 Joh. 2 : 20, en de dingen Gods doet verstaan, 1 Cor. 2 : 10—16. Gelijk Hij bij de schepping door zijn machtwoord het licht uit de duisternis liet schijnen, zoo laat Hij het ook door den Zoon, Matth. 11 : 27, en door den Geest licht worden in de harten der menschen, 2 Cor. 4 : 6, en maakt de oogen des harten verlicht, Ef. 1 : 18. Daardoor weten zij de dingen, die hun door God in het Evangelie werden geschonken, 1 Cor. 2 : 12, hebben zij eene γνωσις en ἐπιγνωσις, d. i. eene hen persoonlijk aangaande en op hen inwerkende kennis, van den Vader, Matth. 11 : 27, 2 Cor. 4 : 6, Ef. 1 : 17, van Christus, Matth. 16 : 17, van de dingen des Geestes Gods, 1 Cor. 2 : 14 enz., en zijn zij kinderen des lichts, Luk. 16 : 8, Ef. 5 : 8, 1 Thess. 5 : 5, burgers van het rijk des lichts, 1 Petr. 2 : 9, Col. 2 : 12 en wandelen in het licht, Ef. 5 : 8, 1 Joh. 1 : 7, 2 : 9, 20. Door de verlichting des Heiligen Geestes gaat den mensch een gansch nieuw licht op over alle dingen, over God, Christus, zonde, genade, Schrift, kerk, wereld, dood, oordeel enz. In Gods licht ziet hij thans het licht[1]).

Deze kennis wordt nu in de Schrift nader omschreven als kennis des geloofs. Het is geheel in overeenstemming met de Schrift, te zeggen, dat de kennisse Gods in het aangezicht van Christus zalig maakt, rechtvaardigt, vergeving der zonden en eeuwig leven schenkt, 1 Kon. 8 : 43, 1 Chron. 28 : 9, Ps. 89 : 16, Jes. 1 : 3, 11 : 9, 53 : 11, Jer. 4 : 22, 31 : 34, Hos. 2 : 19, 4 : 1, 6, Matth. 11 : 27, Luk. 1 : 77, Joh. 8 : 32, 10 : 4, 14, 17 : 3, Rom. 10 : 3, 2 Cor. 2 : 14, Gal. 4 : 9, Ef. 4 : 13, Hebr. 8 : 11, 1 Joh. 5 : 20, 2 Petr. 1 : 2, 3 : 8. Maar wijl zij krachtens haar oorsprong, wezen en voorwerp een geheel bijzonder karakter draagt, wordt zij eene kennis des geloofs genoemd. Zoo bepaald, wordt zij daarmede echter volstrekt niet aangeduid als iets, dat aan de menschelijke natuur als zoodanig vreemd is en in den zin van een donum superadditum aan haar toegevoegd wordt. Duisternis, dwaling, leugen enz. zijn tegennatuurlijk,

[1]) Verg. deel I 320. II 158. *M. Vitringa,* Doctr. III 224. *Seeberg,* art. Erleuchtung in PRE³ V 457—459.

eigenschappen der gevallen natuur, maar het licht der kennis behoort tot het beeld Gods, dat den mensch oorspronkelijk en wezenlijk eigen was. En ook de kennis des geloofs is geen volstrekt bovennatuurlijk toevoegsel aan den mensch. Gelooven gansch in het algemeen doet ieder mensch, altijd en op alle terrein, vooral ook op dat der wetenschap. Er is geene kennis zonder eenig geloof; het dualisme tusschen geloof en wetenschap is theoretisch en practisch onmogelijk. Zelfs spreekt men in de dogmatiek behalve van zaligmakend, ook van historisch en wondergeloof, welke van het eerste wel wezenlijk onderscheiden zijn en ook in onwedergeborenen vallen kunnen, maar er toch zooveel overeenkomst mede hebben moeten, dat zij denzelfden naam van geloof kunnen dragen. Maar zelfs het geloof in engeren zin, de fides justificans of salvifica, is geen donum superadditum naar Roomsche opvatting. Wel is het geloof eene gave Gods, Hand. 5 : 21, Ef. 2 : 8, Phil. 1 : 29, vrucht van zijne δυναμις, 1 Cor. 2 : 4, 5, Ef. 1 : 19, 1 Thess. 2 : 13, en bepaaldelijk door den Heiligen Geest geschonken, 1 Cor. 12 : 3, 2 Cor. 4 : 13. Maar zij is toch eene gave, die niet in absoluten zin, doch slechts toevallig, ter wille van de zonde, noodzakelijk is. De herschepping toch brengt nooit eene nieuwe substantie in wereld of menschheid in; ook in het geloof schenkt zij aan den mensch niet zulk een nieuw vermogen, kracht of werkzaamheid, welke de oorspronkelijke, naar Gods beeld geschapen menschelijke natuur niet bezat. Integendeel, de Gereformeerden beweerden terecht tegen de Remonstranten [1]), dat Adam vóór den val in zijne natuur de kracht bezat, om in Christus te gelooven, al kende hij natuurlijk Christus niet en al had hij Hem toen als Zaligmaker niet noodig [2]). En zij hielden evenzoo tegen de Roomschen staande, dat Christus als mensch op aarde door het geloof had geleefd [3]). Wijl nu de wedergeboorte principiëel eene herschepping is van den ganschen mensch naar het evenbeeld desgenen, die hem geschapen heeft, is het geloofsvermogen (fides potentialis, seminalis, habitualis, semen of radix fidei) vanzelf met en in haar gegeven. Zooals kinderkens redelijke wezens zijn ante rationem actualem, zoo zijn zij, indien zij kinderen des

[1]) *Arminius*, Op. 160.

[2]) *Gomarus*, Op. I 63. *De Moor*, Comm. IV 461. *Shedd*, Dogm. Theol. I 454, II 482 v.

[3]) Verg. deel III 297. Het bewijs voor de stelling, dat ook Jezus geloof oefende, zou nog veel sterker worden, wanneer *Haussleiter*, Der Glaube Jesu Christi und der Chr. Glaube. Erlangen 1891, en *Kittel*, Πιστις Ιησου Χριστου bei Paulus, Stud. u. Krit. 1906, 3, bl. 419—436, gelijk hadden, dat in deze uitdrukking de genitivus een genitivus subjectivus was. Er zou dan in liggen, dat Christus de rechtvaardige, Rom. 1 : 17, uit geloof leefde, en door geloof (vertrouwen op God, gehoorzaamheid tot in den dood) tot een verzoening in zijn bloed geworden was, Rom. 3 : 25. Maar deze exegese wordt terecht door velen bestreden, *Holtzmann*, Neut. Theol. II 122.

verbonds zijn, ook fideles ante fidem actualem. De Lutherschen spreken bij de kinderen liever niet van wedergeboorte, omdat zij deze bij volwassenen lieten volgen op en lieten voortkomen uit het geloof, en aan deze orde ook bij de kinderen getrouw willen blijven. Ze spraken daarom liever van accensio, procreatio, donatio fidei, of ook van collatio virium credendi [1]). Maar langzamerhand leidde dit tot de onderscheiding van eene tweeërlei wedergeboorte; eene, die in den doop de vires credendi schonk, en eene andere, die later bij goed gebruik van de geschonken geloofskracht in renovatio bestond. Zoo werd de weldaad, aan de kinderen in den doop verleend, hoe langer hoe meer verzwakt, de continuïteit van het geestelijk leven verbroken, en tevens over het hoofd gezien, dat in de wedergeboorte altijd ook semina spei, caritatis enz. worden ingeplant, dat er in beginsel de gansche mensch door werd vernieuwd. Op zichzelf is het echter volkomen juist, dat in de regeneratio, gelijk alle vermogens en krachten, zoo ook het geloofsvermogen wordt hersteld. Gelooven in God, in Christus enz., is voor den wedergeboren mensch als zoodanig even natuurlijk, als het voor ieder mensch natuurlijk is, om aan de zienlijke wereld te gelooven. Wel gaat, gelijk iedere potentia eerst door zekere inwerking van buiten tot actus overgaat en een tarwegraan alleen in den schoot der aarde ontkiemt, zoo ook het geloofsvermogen, dat door de wedergeboorte is ingeplant, alleen door de voortgaande vocatio interna tot de daad des geloofs over. Maar in de wedergeboorte herstelt God toch het levensrapport dat er oorspronkelijk tusschen Hem en den mensch bestond; naar Gods beeld herschapen, is de mensch weder verwant aan God zelf en aan al wat Godes is, aan zijnen Christus, aan de dingen des Geestes, aan zijn woord, aan zijne kerk, aan zijn hemel, aan de dingen, die boven zijn. Der wereld gekruisigd en der zonde gestorven, leeft hij Gode. En daarom, verlicht wordende door den Heiligen Geest, kent hij God ook en is in die kennis zalig, Joh. 17 : 3.

Maar dit mag niet zoo worden verstaan, alsof de wedergeborene deze kennisse Gods in Christus putte uit zijn eigen hart, uit de inwendige onderwijzing des Heiligen Geestes. De mystiek heeft ten allen tijde Woord en Geest tegenover elkander gesteld, de letter veracht, het inwendige woord ten koste van het uitwendige verheven en daarvoor zelfs zich beroepen op de Heilige Schrift, Jes. 54 : 13, Jer. 31 : 34, Matth. 11 : 25, 27, 16 : 17, Joh. 6 : 45, 1 Cor. 2 : 10, 2 Cor. 3 : 6, Hebr. 8 : 10, 1 Joh. 2 : 20, 27. Daartegen valt op te merken: 1° dat zeer zeker alle kennis op natuurlijk en geestelijk gebied eene relatie, eene verwantschap tusschen object en subject onderstelt. Om te zien is een oog noodig, en object en subject moeten beschenen worden door eenzelfde licht. Om te kennen is verstand noodig, en het is dezelfde Logos, die het gekende

[1]) Verg. *M. Vitringa*, Doctr. III 82. 222.

object en het kennend subject voor elkander schiep. Zoo ook moet op geestelijk terrein bij het Woord de Geest, bij de vocatio externa de vocatio interna, bij de revelatie de illuminatie bijkomen, om ons God te doen kennen in het aangezicht van Christus. 2° De Schrift spreekt dit in bovengenoemde en andere plaatsen beslist en duidelijk uit. In Gods licht alleen zien wij het licht. Maar zij zegt nergens, dat de wedergeborene de stof dezer kennis uit zichzelven putten kan of moet. In 1 Joh. 2 : 20—27 verbindt de apostel de zalving des Geestes, die de geloovigen van den Heilige, d. i. van Christus ontvangen hebben, ten nauwste met de waarheid, welke zij gehoord hebben, vers 21—24; als zij daarin blijven, blijven zij ook in den Zoon en den Vader en hebben geene nadere onderwijzing meer noodig. Overal verwijst de Schrift den geloovige buiten zich, naar de openbaring Gods in natuur, wet en Evangelie heen, Deut. 4 : 1, Jes. 8 : 20, Joh. 5 : 39, Rom. 1 : 20, 15 : 4, 2 Tim. 3 : 15, 1 Petr. 1 : 25, 2 Petr. 1 : 19 enz. 3° In het natuurlijke is het zoo, dat de mensch wel een bewustzijn, verstand, rede meebrengt, maar dat hij toch allen inhoud der kennis van buiten verkrijgen moet[1]). Veelmeer is dit in het geestelijke het geval. Want al zijn alle geloovigen ook door den Heere geleerd, zij leven toch nog in het vleesch, en blijven tot dwaling geneigd. Telkens verheffen zich in hen gedachten, die zij gevangen hebben te leiden tot de gehoorzaamheid van Christus. Aan zichzelven overgelaten, zouden zij terstond vervallen tot dwaling en leugen. En daarom is hier eene objectieve openbaring noodig, die tot regel strekt van leer en leven. 4° Daar komt nog bij, dat niet zienlijke, maar onzienlijke, geestelijke, eeuwige dingen het voorwerp dezer religieuze kennis zijn. Hetgeen geen oog heeft gezien en geen oor heeft gehoord en in 's menschen hart niet is opgeklommen, dat heeft God in het Evangelie bereid dien, die Hem liefhebben. Hoe zullen wij deze dingen kennen, vast en zeker, tenzij zij ons in een getrouw beeld, zuiver en onvervalscht, voor de oogen worden geplaatst? Wij wandelen hier niet door aanschouwen; zoo behooren wij dan de heerlijkheid des Heeren in een spiegel te aanschouwen, om naar datzelfde beeld in gedaante veranderd te worden. 5° En eindelijk, gelijk in het natuurlijke ieder schepsel voedsel zoekt naar zijn aard, zoo trekt ook in den geloovige het nieuwe leven altijd weer naar het Evangelie, naar het woord van Christus, naar de Schriften heen als naar den grond, waarop het steunt, als naar het voedsel, waardoor het gesterkt wordt. Niet ontbeerlijker, maar steeds onmisbaarder en heerlijker wordt de Schrift dengene, die opwast in het geloof. Het getuigenis des Heiligen Geestes in zijn hart bindt hem in dezelfde mate en kracht aan de Schrift als aan den persoon van Christus zelven[2]).

[1]) Verg. deel I 54 v. 188 v. II 38 v.
[2]) Verg. deel I 562 v.

Uit dit alles wordt nu ook duidelijk, waarom de religieuze kennis in de Schrift als eene kennis des geloofs omschreven en het geloof in het subjectieve werk der zaligheid zoo sterk op den voorgrond wordt geplaatst. Eigenlijk gesproken, maakt het geloof of de kennis niet zalig, maar God maakt zalig in Christus door den Heiligen Geest[1]). Hij maakt zalig door de weldaden des verbonds, door Christus, door zichzelven te schenken aan den zondaar. Maar wat zou die zaligheid baten, indien zij ons niet bewust ware en wij er geen kennis van droegen? Dan zou zij zelfs niet bestaan. Onbewuste zaligheid is wel voor den Buddhist het hoogste, en velen geven tegenwoordig aan het niet-zijn boven het zijn de voorkeur. Maar het hoogste zijn is voor den Christen, God te kennen en door die kennis het eeuwige leven te hebben. De kennis is daarom niet een toevallig, van buitenaf komend toevoegsel aan de zaligheid, maar vormt daarin een onmisbaar element. Er is geene zaligheid, die niet gekend, niet genoten wordt. Wat hadden wij aan de vergeving der zonden, aan de wedergeboorte en volkomene vernieuwing door den Heiligen Geest, aan de hemelsche heerlijkheid, indien wij er geen bewustzijn en geen kennis van hadden? Zij zouden niet kunnen bestaan, zij onderstellen en eischen bewustzijn, kennis, genieting, en geven daarin de zaligheid. God maakt zalig, door zichzelven in Christus te doen kennen en genieten. Wijl echter de weldaden van het verbond der genade hier op aarde nog slechts ten deele worden geschonken, wijl de gemeenschap met God, de wedergeboorte, de heiligmaking nog onvolkomen zijn, wijl de kennis onvolmaakt is, onzienlijke dingen tot object heeft en aan de Schrift gebonden is, daarom is de kennisse Gods hier op aarde een kennis des geloofs. Het geloof is de eenige weg, waarlangs zij verkregen wordt, de eenige vorm, waarin zij optreden kan. Ja alle weldaden, vergeving, wedergeboorte, heiligmaking, volharding, hemelsche zaligheid zijn er *voor ons* slechts door het geloof; alleen in het geloof genieten wij ze; wij zijn alleen in hope zalig.

450. In het Oude Testament ontbreekt nog een technische term voor wat thans in den Christelijken godsdienst geloof heet. De zaak komt echter herhaaldelijk voor, want het heil trad van den aanvang af in den vorm van eene belofte, die niet anders dan door het geloof aanvaard kan worden, en nam de gedaante aan van een verbond, dat in Gods verkiezende liefde rust, en van 's menschen zijde vrijwillige toestemming vordert, Gen. 3 : 15, 6 : 22, 7 : 5, 8 : 22, 12 : 4, 15 : 6, 17 : 21 v., 22 : 2, Ex. 20 : 2, Deut. 7 : 8, 14 : 1 enz. Daden en werkzaamheden des geloofs worden ons daarom schier op iedere bladzijde der Oudtesta-

[1]) *Warfield* in *Hastings* D. B. I 837: The saving power of faith resides thus not in itself, but in the Almighty Saviour, on whom it rests.

mentische Schrift verhaald, Hebr. 11. Maar de religieuze verhouding van den mensch tot God wordt gewoonlijk door andere woorden uitgedrukt, zooals: God vreezen, dienen, liefhebben, aankleven, vertrouwen, zich op Hem verlaten, steunen, hopen, wachten enz.[1]). Aan ons woord gelooven is in het Oude Testament het meest verwant het werkwoord האמין, hi. van אמן. In kal beteekent dit verbum: verzorgen, opvoeden, Esth. 2 : 7, 20, part. act: voeder, verzorger, opvoeder, voedsterheer, Num. 11 : 12, Ruth 4 : 6, 2 Sam. 4 : 4, 2 Kon. 10 : 1, 5, Jes. 49 : 23, part. pass: opgevoeden, Klaagl. 4 : 5. In niphal heeft het werkwoord de beteekenis van gedragen worden, Jes. 60 : 4, 66 : 12, en verder van bestendig of duurzaam zijn, 2 Sam. 7 : 16, bevestigd worden, Gen. 42 : 20, Jes. 7 : 9, betrouwbaar zijn (van God, zijn woord, zijne wet, menschen), Ps. 19 : 8, 93 : 5 enz. In hiphil beteekent het vastmaken, zich vastmaken aan iets, steunen, vertrouwen, en komt dan soms absolute voor, Jes. 7 : 9, 28 : 16, maar meest met de praepositie ב of ל van den persoon of de zaak, waarop men vertrouwt, Gen. 16 : 5, 45 : 26, enz., of met een volgenden infinitivus, Ps. 27 : 13, Job 15 : 22, of met een objectszin, Ex. 4 : 5, Job 9 : 16. Voor de religieuze beteekenis van het woord zijn Gen. 15 : 6, Jes. 7 : 9 en Hab. 2 : 4 het belangrijkst; in Gen. 15 : 6 heet het van Abraham, dat hij in den Heere geloofde, en dat dit geloof hem gerekend werd tot gerechtigheid; er wordt hier niet enkel mede bedoeld, dat Abraham van de belofte aangaande zijn zaad kennis nam, zonder er aan te twijfelen, maar er ligt zeer duidelijk in, dat hij dit deed, omdat hij onvoorwaardelijk, op hope tegen hope, op God vertrouwde. Evenzoo is het in de beide andere plaatsen; in Jes. 7 : 9 staat, dat Achaz, die hulp zoekt bij Assur en daarop steunt, niet bevestigd zal worden, als hij daarvan niet afziet en alleen op God zich verlaat; en in Hab. 2 : 4 wordt tegenover de Chaldeën, die hunne kracht tot hun god maken en wier ziel opgeblazen is van hoovaardij, gezegd, dat de rechtvaardige zal leven door zijn vertrouwen op God en zijne belofte. Geloof en vertrouwen gaan saam; Ps. 78 : 22 zegt, dat God toornde tegen zijn volk, omdat zij niet in Hem geloofden en niet vertrouwden op zijne hulp. God is de getrouwe, Deut. 7 : 9, Ps. 33 : 4, 89 : 38, Jes. 49 : 7, 65 : 16, en die trots allen strijd en tegenstand in Hem gelooven blijven, zijn de getrouwen in den lande, 2 Sam. 20 : 12, Ps. 12 : 2, 31 : 24, 101 : 6 enz.[2]).

Deze vertrouwensvolle overgave aan God en zijn woord, welke het Oudtestamentisch begrip geloof insluit, werd ook door de Joden dikwerf

[1]) Verg. deel III 487 v.

[2]) Verg. over het Hebr. woord voor gelooven o. a. ook *Schlatter,* Der Glaube im N. T. bl. 555—565, en *L. Bach,* Der Glaube nach d. Anschauung des A. T. Eine Untersuchung über die Bedeutung האמין im altt. Sprachgebrauch. Gütersloh 1900.

hoog gewaardeerd, maar ze dwaalden toch weder van den rechten weg af, als zij dit geloof voor een buitengewoon goed werk aanzagen, dat op bijzonder hooge verdiensten aanspraak kon maken[1]). Zeer schoon wordt ook telkens door Philo van het geloof gesproken, dat, van al het aardsche afziende, alleen op God zich richt; maar het heeft bij hem toch meestal zijn soteriologischen inhoud verloren, en klemt zich meer aan God als den Onzienlijke en Eeuwige, dan aan den God der genade en zaligheid vast[2]). Daarentegen krijgt het woord πιστις in het Nieuwe Testament zijn volle religieuze beteekenis. Johannes de Dooper predikte reeds, dat alle eigengerechtigheid der Joden voor God geene waarde had, en dat bekeering, μετανοια, en doop, voor allen noodig waren, om in te gaan in het koninkrijk der hemelen. Jezus nam deze prediking over, maar voegde eraan toe, dat dat rijk aanvankelijk in Hem, den Zoon des menschen gekomen was; Hij bracht daarvan de blijde boodschap, en trad daarom op met den eisch: bekeert u en gelooft het Evangelie. Als Jezus dat doet, opent Hij geen anderen weg tot de zaligheid, dan die, schoon minder klaar, reeds in het Oude Testament was voorgesteld. Want Abraham en al de geloofshelden des Ouden Verbonds zijn ons ten voorbeeld, Rom. 4 : 3 v., Gal. 3 : 6, Hebr. 11; de geloovigen des Nieuwen Testaments zijn uit het geloof van Abraham, zijn zijne kinderen, Rom. 4 : 16, en wandelen in zijne voetstappen, Rom. 4 : 12. Zij worden op geene andere wijze zalig dan de vromen des Ouden Verbonds, Hand. 15 : 11, 10 : 43, Joh. 5 : 45; toen en nu geldt het, dat de rechtvaardige zal leven uit het geloof, Hab. 2 : 4, Rom. 1 : 17, Gal. 3 : 11, Hebr. 10 : 38[3]). Hiermede wordt echter het onderscheid in de bedeelingen van hetzelfde genadeverbond niet te niet gedaan; integendeel, zooals objectief de belofte in de vervulling overging, zoo nam ook de religio subjectiva eene andere gedaante aan; het geloofsoog der vromen was toen hopend en wachtend op den komenden Messias gericht, thans sluit het leven der gemeente zich aan bij den in Jezus verschenenen Christus; toen stond de hoop, thans staat het geloof in het middelpunt. Dat dit inderdaad het geval is, blijkt reeds daaruit, dat het zelfstandige naamwoord πιστις, en het werkwoord πιστευειν elk ongeveer 240 malen in het Nieuwe Testament voorkomen, dat het werkwoord alleen in Col., Philem, 2 Petr. 2 en 3 Joh. en de Apocalypse, dat het zelfstandige naamwoord alleen in het Evangelie van Johannes en 2 en 3 Joh., en dat beide alleen in 2 en 3 Joh. gemist worden. Voorts hebben beide woorden bijna altijd religieuze beteekenis; slechts enkele malen worden ze in meer algemeenen

[1]) *Weber,* Syst. der altsyn. pal. Theol. 292, 295 v.

[2]) *Dähne,* Gesch. Darst. der jüd.-alex. Religionsphilosophie I 392. *Warfield,* t. a. p. bl. 828. *Schlatter,* t. a. p. bl. 578 v.

[3]) Verg. deel III 204.

zin gebezigd, bijv. Matth. 24 : 23, Joh. 9 : 18, Hand. 9 : 26, 1 Cor. 11 : 18 enz. En wat nog meer zegt, beide woorden hebben al spoedig eene technische beteekenis gekregen: gelooven is hetzelfde als Christen worden, Hand. 2 : 44, 4 : 4, 13 : 48, enz.; geloovigen is een andere naam voor Christenen, Hand. 10 : 45, 1 Tim. 4 : 3, 12; en geloof is dikwerf zooveel als de Christelijke religie, die thans in de gemeente tot eene objectieve macht is geworden, Hand. 6 : 7, Gal. 3 : 23, 25, 6 : 10 enz.[1]).

Deze rijke beteekenis kreeg het Grieksche woord πιστις natuurlijk eerst langzamerhand. Bij de Synoptici heeft het rechtstreeks God tot object, Mark. 11 : 22, en Jezus inzoover, als men betrouwen in Hem stelde en overtuigd was, dat God in en door Hem sprak en wonderen deed, Matth. 8 : 10, 9 : 2, 28, 15 : 28, 17 : 20, 21 : 21, 22 enz. Maar daardoor bond Jezus toch de menschen aan zijn persoon, en leidde hen tot een dieper inzicht van hunne eigene geestelijke nooden en van hunne behoefte aan Hem in nog een anderen zin dan alleen als geneesmeester des lichaams. Zijne wondermacht was openbaring en bewijs van zijne volkomene, verlossende macht, zoodat Hij niet alleen de ziekten genezen, maar ook de zonden vergeven kon, Matth. 9 : 2; aan het geloof is de behoudenis verbonden, Luk. 7 : 50, Mark. 5 : 34. Ook waar niet opzettelijk van het geloof sprake is, wordt het toch stilzwijgend ondersteld; alles om zijnentwil en des Evangelies wil te verlaten, en dan het kruis op zich te nemen en Hem na te volgen, Matth. 10 : 22 v., 16 : 24 v., dat is slechts mogelijk in het geloof aan zijn persoon. Zoodra Jezus dan ook uit de dooden opgestaan, ten hemel gevaren was en den Heiligen Geest gezonden had, begonnen zij Hem te verkondigen als dengene, die door God tot Heer en Christus was gemaakt, Hand. 2 : 36, om Israel te geven bekeering en vergeving der zonden, Hand. 2 : 38, 5 : 31. En weldra ontstond er eene gemeente, die zich daardoor kenmerkte, dat zij geloofde in den Heere, Hand. 5 : 14, 9 : 42, 11 : 17, 14 : 23.

Dit geloof sloot van den aanvang af twee elementen in zich: 1° het aannemen van de apostolische prediking aangaande den Christus, en 2° het persoonlijk vertrouwen op dien Christus, als nu nog levende in den hemel, en machtig, om de zonden te vergeven en de volkomene zaligheid te schenken. Hoewel beide zijden in de geschriften der apostelen naast elkander voorkomen, legt toch Johannes vooral den nadruk op het eerste moment, πιστευειν c. acc. of met een objectszin of c. dat. rei, Joh. 2 : 22, 4 : 50, 5 : 47, 6 : 69, 8 : 24, 11 : 42, 13 : 19, 17 : 8, 21, 1 Joh. 5 : 1, 5; Paulus daarentegen op het tweede, en spreekt dan van πιστις c. gen., van Jezus, Rom. 3 : 22, Gal. 2 : 16, 20, 3 : 22, Ef. 3 : 12, Phil.

[1]) *Warfield*, t. a. p. bl. 828—831. Ook in Tim. 1 : 19, 3 : 9, 4 : 1 enz. duidt πιστευειν naar zijne meening niet de doctrina fidei aan, maar subjective faith conceived of objectively as a power, bl. 831.

3 : 9, van de waarheid, 2 Thess. 2 : 13, van het Evangelie, Phil. 1 : 27, προσ θεον, 1 Thess. 1 : 8, εἰς Χριστον, Col. 2 : 5, Phil. 5, ἐν Χριστῳ, Gal. 3 : 26, Ef. 1 : 15, 2 Tim. 3 : 15, en van πιστευειν τινι, Rom. 4 : 3, Gal. 4 : 6, 2 Tim. 1 : 12, Tit. 3 : 8, ἐπι τινα, Rom. 4 : 5, 24, ἐπι τινι, Rom. 9 : 33, 1 Tim. 1 : 16 en vooral εἰς τινα, Rom. 10 : 11, Col. 2 : 5, Phil. 1 : 29 enz. Maar volstrekte tegenstelling is dit niet, want Johannes spreekt menigmaal van πιστευειν εἰς τινα, 2 : 11, 3 : 16, 18, 36, 4 : 39, 6 : 29 enz., εἰς το ὀνομα, 1 : 12, 2 : 23, I 5 : 13, en ook τινι, 3 : 15, 5 : 24, 38, 46, 6 :30,en τῳ ὀνοματι, I 3 : 23; en Paulus construeert πιστευειν ook met τι en ὀτι, Rom. 10 : 9, 1 Cor. 13 : 7, cf. 15 : 14, 17, 1 Thess. 4 : 14. Vooral is het verkeerd, de latere onderscheiding van Deo credere en in Deum credere of ook die van historisch en zaligmakend geloof met de bovengenoemde te vereenzelvigen. Menigmaal toch sluit de constructie van πιστευειν ὀτι, bijv. dat Jezus is de Christus, wel terdege het zaligmakend geloof in, Joh. 6 : 69, 8 : 24, 11 : 27, 17 : 8, 1 Joh. 1 : 5, Rom. 10 : 7; en πιστευειν τινι of εἰς τινα is dikwerf niet meer dan een historisch geloof, Joh. 7 : 31,40 v., 8 : 30 v., 10 : 42, 11 : 45, 48, 12 : 11, 42; in 1 Joh. 5 : 10 staat zelfs πιστευειν εἰς την μαρτυριαν.

Voorts komt in de beschrijving van het geloof de individualiteit der apostelen uit; ieder beziet het van zijne zijde. Jakobus komt tegen de eenzijdig intellectualistische opvatting van het geloof op, en toont aan, dat het echte geloof in Jezus Christus, 2 : 1, dat den toegang in het gebed tot God ontsluit 1 : 6, 5 : 15, en beginsel der deugden is, 1 : 3, in goede werken als een levend geloof zich bewijzen moet, 2 : 17 v. Petrus, de apostel der hope, brengt het geloof, dat overigens ook bij hem de gerechtigheid van Christus deelachtig maakt, 2 Petr. 1 : 1, en beginsel van goede werken is, 1 Petr. 1 : 7, 21, 5 : 9, vooral met het verkrijgen van het einde der zaligheid in verband, waartoe de geloovigen door de kracht Gods bewaard worden, 1 Petr. 1 : 5, 9, 2 : 6. Paulus let bij het geloof vooral op zijn voorwerp, n.l. Jezus Christus, die van God ons geworden is tot wijsheid, gerechtigheid, heiligmaking en verlossing, 1 Cor. 1 : 30, aan wiens persoon en weldaden wij alleen door het geloof, zonder de werken der wet, deel krijgen, omdat God zijne gerechtigheid in Hem juist zonder en buiten de wet om heeft geopenbaard, Rom. 3 : 21—28; maar om er dan vervolgens even sterk den nadruk op te leggen, dat dat geloof, wijl het niet bloot op Christus vertrouwt, maar in Hem inlijft, in zijne gemeenschap opneemt en zijns Geestes deelachtig maakt, oorsprong en waarborg van een nieuw leven is, Rom. 6 v. De schrijver van den brief aan de Hebreën daarentegen, ofschoon erkennende, dat Jezus Christus het voorwerp, 3 : 14, 10 : 22, 13 : 7, 8, evenals ook de leidsman en voleinder des geloofs is, 12 : 2, beschouwt dit toch veelmeer van zijne subjectieve dan van zijne objectieve zijde. Zijne lezers

liepen immers gevaar, om terug te vallen en zich te onttrekken ten verderve, 4 : 1, 6 : 1, 10 : 39, en daarom wijst hij aan, dat het geloof bestaat in zekerheid aangaande het onzienlijke, eeuwige en toekomstige, 11 : 1, dat het zijne echtheid betoonen moet in vasthouden aan Gods trouw, 11 : 11, macht, 11 : 18, en beloften, 4 : 1, 2, 6 : 12, 10 : 36, 11 : 6, 9, 26, en dat zijne deugden vooral bestaan in vrijmoedigheid, 3 : 6, 4 : 16, 10 : 19, 35, vastheid, 3 : 14, 11 : 1, lijdzaamheid, 10 : 36, 12 : 1, en hoop, 3 : 1, 6 : 11, 18, 10 : 23. Johannes eindelijk laat het geloof ons vooral van die zijde zien, waarnaar het niet eerst in de toekomst, maar thans reeds in het heden, niet aan den gnosticus, maar aan elk, die waarlijk gelooft, dat Jezus Christus in het vleesch gekomen is, 1 Joh. 4 : 2, het eeuwige leven schenkt, Joh. 3 : 16, 5 : 24, 6 : 47, 54, 20 : 31, 1 Joh. 3 : 14, 15, 5 : 11, want dat leven is immers juist in Christus verschenen, Joh. 1 : 4, 1 Joh. 1 : 1, 2, 5 : 11; wie Hem heeft, heeft het leven, 1 Joh. 5 : 12.

Maar in die rijke verscheidenheid blijft de eenheid volkomen bewaard. Gelooven sluit altijd in het aannemen van het getuigenis, dat God door de apostelen getuigd heeft van zijnen Zoon, en het onbepaald vertrouwen op den persoon van Christus. Beide hangen onverbrekelijk saam: wie het getuigenis der apostelen waarlijk gelooft, vestigt voor zijne zaligheid zijn vertrouwen op Christus alleen, en wie op Christus als den Zone Gods zijn vertrouwen stelt, neemt ook het getuigenis der apostelen aangaande dien Christus vrijwillig en gaarne aan. Beide te zamen maken in subjectieven zin het wezen des Christendoms uit. Indien Christus alleen een historisch persoon ware, die door zijn leer en leven ons een voorbeeld had nagelaten, zou een historisch geloof van het overgeleverd getuigenis genoegzaam zijn, maar dan kwame het in het Christendom ook niet tot ware religie, dat is tot waarachtige gemeenschap met God, en zou het deïsme gelijk hebben. Indien Christus omgekeerd, naar de meening van het pantheïsme, niet de historische, doch slechts de ideale Christus ware, zou het geloof aan een apostolisch getuigenis gansch overbodig zijn en Christus niet anders wezen dan het leven Gods in ons, maar dan kwame het evenmin tot ware gemeenschap van God en mensch, wijl deze het wezenlijk onderscheid van beide onderstelt.

Maar nu is Christus beide: een historisch persoon, de Christus der Schriften, en tevens de verheerlijkte Heer in den hemel, die nog leeft en regeert als het hoofd zijner gemeente. Hij verwierf de zaligheid in het verleden, maar past ze zelf in het heden toe. En de weldaden des verbonds, door Hem verworven, omvatten de herschepping van het zijn en van het bewustzijn; zij bestaan in rechtvaardigmaking en vernieuwing, in licht en in leven, in waarheid en in genade. Zij veranderen den mensch in de wereld zijner gedachten, maken hem vrij van leugen, dwaling, duisternis, doen hem God kennen als den genadige, die de zonden ver-

geeft, stellen hem in de rechte verhouding tot God en alle dingen, doen hem bedenken de dingen, die boven zijn, en geven hem in het geloof een vasten grond der dingen, die men hoopt en een bewijs der zaken, die men niet ziet. En zij veranderen den mensch ook in zijn zijn, maken hem vrij van de smet der zonde, doen hem in het verborgene zijns harten leven in de gemeenschap met God door Christus in den Heiligen Geest, maken hem een burger der hemelen, geboren van boven, uit God, herschapen naar de gelijkvormigheid aan het beeld des Zoons, opdat Hij zij de eerstgeborene onder vele broederen. En deze beide staan in onlosmakelijk verband. Want Christus, die nedergedaald is, is dezelfde, die ook opgevaren is verre boven alle hemelen, opdat Hij alle dingen vervullen zou, Ef. 4 : 10. De Heilige Geest, die wederbaart, is dezelfde, die ook in ons van Christus getuigt. De Schrift leidt op tot Christus, die boven is, gezeten aan Gods rechterhand, en Christus, die door den Geest in onze harten woont, leidt ons terug tot de Schrift. Met het hart gelooft men ter rechtvaardigheid, maar met den mond belijdt men ter zaligheid, Rom. 10 : 10. Het geloof naar de Schrift sluit beide uit: een geloof des harten, dat niet belijdt, en eene belijdenis, die niet wortelt in het geloof des harten. Het is mystisch en noëtisch tegelijk, een onbepaald, onwankelbaar vertrouwen op Christus, als die naar het getuigenis der Schrift alles voor mij volbracht heeft en op dien grond thans en eeuwiglijk mijn Heer en mijn God is.

451. Deze rijke leer der Schrift over het geloof kwam in de theologie niet tot haar recht, omdat men van de gewone, dagelijksche beteekenis van het woord uitging en de religieuze beteekenis, welke het in de Schrift verkregen had, uit het oog verloor[1]). Bij Rome leidde dit langzamerhand tot de volgende voorstelling: 1°. Gelooven is altijd en overal, ook in den Christelijken godsdienst, eene daad des verstands, hetzij meer van het theoretisch of van het practisch verstand, bestaande in een cum assensu cogitare; in de religie is het een assensus firmus ac certus ad ea omnia, quae Deus credenda proponit. 2°. Zoo beschouwd, is het geloof (als fides informis) wel goed, eene kostelijke deugd, ja zelfs eene gave Gods. Want de wil, die overeenkomstig den regel: nemo credit nisi volens, altijd aan het gelooven voorafgaat, is daartoe door de genade Gods bewogen. Wel is waar hebben ook de duivelen deze fides informis, maar zij ontvangen deze niet als eene gave Gods, doch gelooven, omdat zij in hun verstand de waarheid niet kunnen weerspreken. De mensch heeft echter, door de genade Gods bewogen, zelf vrijwillig de openbaring Gods toegestemd, en daardoor eene verdienstelijke daad verricht, die op loon aanspraak kan maken, en als eene van de zeven praeparationes hem voor

[1]) Verg. deel I 540.

de rechtvaardigmaking voorbereidt. Desniettemin is het geloof op zichzelf, als fides informis, ongenoegzaam, om den mensch rechtvaardig en zalig te maken. 3°. Bij het geloof moet dus de liefde bijkomen; de fides informis moet eene fides formata worden. Op de vraag, hoe ze dat wordt, zijn de antwoorden verschillend. Sommigen zeggen, dat de fides informis en de fides formata twee onderscheidene habitus zijn, zoodat de eerste, bij het optreden der tweede, verdwijnt. Anderen zeggen, dat beide naast elkander blijven voortbestaan. En nog anderen zijn de meening toegedaan, dat beide, in het verstand beschouwd, unus et idem habitus zijn, en alleen verschillend heeten met het oog daarop, dat de fides formata, als liefde, zetelt in den wil [1]). Eerst deze fides formata maakt rechtvaardig en zalig; maar ook wie alleen de fides informis bezit, moet als een geloovige, als een Christen, als een waar doch incompleet lid der kerk worden beschouwd. 4°. Het geloof heeft tot object, niet de bijzondere genade Gods in Christus, gelijk de Hervormers zeggen, maar alles wat God geopenbaard heeft. Maar natuurlijk is het niet mogelijk en daarom ook niet noodig, dat alle geloovigen, ook de eenvoudigste, al de artikelen des geloofs kennen en onderscheiden; zij gelooven vele dingen, quae ignorant en bezitten fidem velatam in mysterio [2]). Ze moeten wel eenige kennis bezitten, en van de dogmata, dat God bestaat, een belooner is, drieëenig is en in Christus vleesch werd, eene fides explicita hebben, maar overigens kunnen zij met eene fides implicita volstaan en omhelzen daarmede omne, quod credit sacrosancta mater ecclesia. Daarom is het geloof eenerzijds geene fiducia op Gods barmhartigheid in Christus, gelijk Luther zeide, noch ook eene notitia of cognitio, gelijk Calvijn leerde, maar het is simplex assensus, beter per ignorantiam quam per scientiam te definiëeren [3]). 5°. Bepaaldelijk kan het niet bestaan in het vertrouwen, dat Christus *mijn* Heer en *mijn* Zaligmaker is, dat *mij* persoonlijk de zonden vergeven zijn. Want ten eerste is het geloof eene zaak van het verstand en vertrouwen eene zaak van den wil, en eene en dezelfde deugd kan niet tegelijk in twee vermogens zetelen. Ten andere is vertrouwen niet het geloof zelf, maar een gevolg en vrucht van het geloof; als ik iets vast geloof, dan vertrouw ik erop; fides antecedit, fides generat fiduciam. Ten derde kan het vertrouwen, dat mij de zonden vergeven zijn, niet samenvallen met het geloof, waardoor ik Christus aangrijp, ten einde door Hem de vergeving der zonden te ontvangen. En ten vierde, als het geloof in den zin van vertrouwen rechtvaardigde, dan zou daarmede de stelling vallen, dat het geloof alleen rechtvaardigde, want in vertrouwen ligt ook hoop en liefde

[1]) *Thomas*, S. Theol. II 2 qu. 4 art. 4.
[2]) *Lombardus*, Sent. III 25.
[3]) *Bellarminus*, de Justif. I c. 7.

opgesloten [1]). Het vertrouwen, dat mijne zonden vergeven zijn, kan om al deze redenen, het geloof zelf niet zijn, maar volgt erop en vloeit er uit voort. 6°. Eindelijk, dit vertrouwen kan, tenzij door bijzondere openbaring, nooit absolute zekerheid zijn; het is en blijft eene certitudo moralis, conjecturalis, die vergissing en verlies der genade niet uitsluit [2]).

Wijl de Hervorming geboren werd uit de persoonlijke ervaring, dat de mensch niet door de werken der wet, maar alleen door het geloof gerechtvaardigd wordt, stelde zij spoedig tegenover Rome eene gansch andere opvatting van voorwerp en wezen des geloofs. Luther sloot zich eerst nog wel aan bij de oude, van Hebr. 11 : 1 uitgaande definitie, dat het geloof is substantia rerum sperandarum et non apparentium, maar kwam weldra tot het inzicht, dat het is fiducia, confidere in nudum Deum, fiducia misericordiae, promissae propter Christum. En dit werd de voorstelling van heel de Luthersche kerk en theologie; het geloof was ook wel een notitia (credere Deum) en assensus (credere Deo) in intellectu, maar vooral toch eene fiducia in voluntate (credere in Deum); niet een algemeen geloof, dat God bestaat en dat de vergeving en zaligheid in Christus is, maar een speciaal vertrouwen, dat die vergeving en zaligheid ook persoonlijk aan mij geschonken is; geene notitia historiae slechts, maar eene fides, quae credit etiam effectum historiae, videlicet hunc articulum, remissionem peccatorum, quod videlicet per Christum habeamus gratiam, justitiam et remissionem peccatorum; een velle et accipere oblatam promissionem remissionis peccatorum et justificationis [3]). Calvijn stelde het wel eenigszins anders voor, en legde er vooral den nadruk op, dat het geloof eene firma certaque divinae erga nos benevolentiae cognitio was; hij omschrijft het dus door cognitio en niet door fiducia, legt nog meer op de plena ac fixa certitudo, dan op de apprehensio in het geloof nadruk [4]), en zegt elders, dat de apostel in Ef. 3 : 12 ex fide deducit fiduciam [5]). Maar een wezenlijk verschil is dit niet; ook volgens Calvijn is het zaligmakend geloof geen notitia historiae, evenmin als een assensus implicitus, want zonder eenige kennis is geen geloof denkbaar [6]); het speciale object van dit geloof is evenals bij Luther de

[1]) *Bellarminus*, de Justif. I c. 10.
[2]) *Thomas*, S. Theol. II 1 qu. 112 art. 5. *Bellarminus*, de Justif. III c. 2 v. Conc. Trid. VI c. 9 en can. 13—15. Verg. verder reeds deel I 540 en deel III 511 met de daar aangehaalde litteratuur.
[3]) Luther bij *Köstlin*, I 72 v. III, 130, 134 II 434 v. *Melanchton*, Corpus Doctrinae bl. 418 v. *Müller*, Die Bekenntnisschriften der ev. luth. K. bl. 46, 95 enz. *Heppe*, Dogm. d. deutschen Prot. II 283 v. *Schmid*, Dogm. der ev. luth. Kirche bl. 299 v.
[4]) *Calvijn*, Inst. III 2, 7, 14.
[5]) Inst. III 2, 15. Verg. Piscator bij *Heppe*, Dogm. bl. 387. *Voetius*, Disp. V 288—300. *Ritschl*, Rechtf. u. Vers. III² 95 v.
[6]) Inst. III 2, 2—5.

belofte Gods in Christus, of Christus zelf in het gewaad der Heilige Schrift [1]); en de assensio des geloofs is ook bij Calvijn meer cordis quam cerebri, affectus quam intelligentiae [2]); het geloof wordt elders door hem omschreven als firma et efficax fiducia [3]); en van de divinae erga nos benevolentiae cognitio heet het nog nader, dat ze per Spiritum Sanctum et revelatur mentibus nostris et *cordibus obsignatur* [4]).

Het onderscheid tusschen de Roomsche en de Reformatorische opvatting van het geloof komt dus in hoofdzaak hierop neer: 1°. Bij Rome sluit het geloof nog geene persoonlijke verhouding tot God in, maar bestaat het in eene, door de genade Gods mogelijk gemaakte, vrije en verdienstelijke toestemming des verstands aan al de waarheden (mysteriën), die God geopenbaard heeft en de kerk gelooft. De persoonlijke verhouding tot God komt eerst na het geloof door de liefde tot stand. Maar bij de Hervormers is het geloof, ofschoon het eenige notitia historiae, of m. a. w. de fides generalis onderstelt, in zijn wezen van huis uit eene persoonlijke verhouding tot God, dus van door en door religieuze natuur. 2°. Als fides specialis heeft het dan ook een speciaal object, niet maar, als bij Rome, alle geopenbaarde waarheden, maar bepaaldelijk de divina benevolentia in Christus, en nog nader de vergeving der zonden. En deze vergeving, evenals alle weldaden en de persoon van Christus zelf, komt niet door het geloof tot stand, wordt er op geenerlei wijze door voortgebracht, maar ligt geheel en volkomen in Christus gereed, gaat dus aan het geloof vooraf, en wordt door dat geloof alleen aangenomen en ontvangen. En 3°. is daarom het geloof bij de Hervormers, hetzij het als cognitio of als fiducia omschreven worde, steeds eene *zekere* kennis, een *vast* vertrouwen; het staat van nature tegen allen twijfel over en sluit de gewisheid van de persoonlijke zaligheid in. Wel blijft in de geloovigen nog allerlei diffidentia over, maar het geloof in zichzelf is toch altijd zekerheid [5]).

452. De opvatting van het geloof, welke de Reformatie voordroeg, deed echter bij het nadenken allerlei vragen oprijzen. Daar was terstond al de verhouding, welke tusschen het kennen en vertrouwen, de fides generalis en de fides specialis bestond. De Heidelbergsche Catechismus plaatste deze eenvoudig naast elkander en verbond ze slechts door een: niet alleen, maar ook. Doch psychologisch leverde deze juxtapositie al bezwaar op, want hoe kon eene en dezelfde deugd tegelijk zetelen in twee vermogens? Men gaf daarop gewoonlijk ten antwoord, dat verstand

[1]) Inst. II 6, 4. III 2, 7.
[2]) Inst. III 2, 8.
[3]) Comm. op Rom. 10 : 10.
[4]) Inst. III 2, 7.
[5]) Inst. III 2, 17 v.

en wil niet realiter, sed ratione tantum verschilden, en dat, al zouden zij ook realiter verschillen, er qualiteiten zijn, zooals bijv. de philosophie, de erfzonde, het beeld Gods, die in meer dan één vermogen zetelen [1]). Bevredigend kan men dit antwoord niet noemen, want in zijn eerste lid bewijst het te veel en zou het alle onderscheid tusschen de intellectueele en de ethische deugden uitwisschen, en in zijn tweede lid trekt het vergelijkingen, die niet opgaan, want de erfzonde bijv. is niet een enkele qualitas of habitus, maar is de samenvatting voor het zondig bederf in heel de menschelijke natuur. Velen bleven daarom de moeilijkheid gevoelen, en trachtten eene andere oplossing te geven. Sommigen sloten zich bij Calvijn aan, en omschreven het geloof alleen door notitia of cognitio; zij verstonden daaronder dan geen scientia, en zelfs geen zuiver theoretische kennis, maar eene kennis van 's menschen practisch verstand, die door den Heiligen Geest gewerkt was, en in de overtuiging (het overreed worden) bestond, dat Christus zijn zaligmaker was [2]).

Maar deze omschrijving kwam anderen veel te verstandelijk voor en tegenover de Roomsche voorstelling te weinig belijnd; zij gingen daarom een heel anderen kant uit, en namen wel aan, dat de notitia of cognitio een praerequisitum was van het geloof, maar dat de fides salvifica (specialis) in het vertrouwen gelegen was en zetelde in den wil [3]). Verreweg de meesten echter bewandelden den middenweg en zagen in het geloof niet een habitus unus et simplex sed compositus et per aggregationem, die niet door ééne werkzaamheid kan weergegeven worden, maar vele, en tot verschillende vermogens behoorende, werkzaamheden in zich besloot [4]). Doch ook zoo bereikte men geen rustpunt; want als het geloof verschillende werkzaamheden bevatte, rees aanstonds de vraag, welke en hoevele dat waren. In den eersten tijd sprak men er gewoonlijk van twee: kennen en vertrouwen. Maar Melanchton had er

[1]) *Maccovius*, Loci Comm. bl. 762. *Turretinus*, Theol. El. XV 8, 13.
[2]) *Zanchius*, Op. VIII 712 v. *Piscator*, Aphorismi doctrinae Christianae, maximam partem ex Institutione Calvini excerpti. Herborn ed. 5a bl. 57: est igitur haec fides certa firmaque cognitio gratiae Dei, merito mortis Christi nobis reconciliatae, ac verbo promissionis testatae, qua quisque fidelium promissionem illam sibi privatim applicat, certo statuens, illam ad se non minus quam ad reliquos credentes pertinere. Verg. ook *Gomarus*, Disp. Theol. XXIII 12, 22, 23. *Voetius*, Disp. Sel. II 499 v. V 288—300. Camero bij *Schweizer*, Die Centraldogmen II 239 v.
[3]) Aldus vooral de practici in Engeland, verg. *Mastricht*, Theol. I 1, 22. *Keckermann*, Syst. Theol. Hanov. 1603 bl. 427 v. fides justificans seu salvifica praesupponit quidem notitiam, sed formaliter est affectus erga promissionem gratiae, en ze bestaat dan in affectus applicans promissionem gratiae ad individuum, et non ad speciem tantum. *Wittichius* en anderen bij *M. Vitringa*, Doctr. III 51.
[4]) *Turretinus*, Theol. El. XV 8, 13.

al drie genoemd: notitia, assensus en fiducia [1]), en, ofschoon velen hierbij bleven staan, anderen gingen verder en noemden nog vele anderen op; Turretinus bijv. spreekt van zeven actus fidei, n.l. notitia, assensus theoreticus, assensus fiducialis et practicus, refugium ad Christum, receptio sive adhaesio Christi, actus reflexus, consolatio et confidentia [2]), en Witsius zelfs van negen: notitia, assensus, amor, fames sitisque Christi, receptio Christi, inniti Christo, deditio Christo, actus reflexus, fiducia [3]). Deze verschillende geloofswerkzaamheden worden dan weer tot eenige klassen gebracht, en wel hoofdzakelijk tot drie: actus praecedentes (notitia, assensus theoreticus, humiliatio et abnegatio sui ipsius enz.), actus comitantes (assensus practicus, desiderium Christi, refugium ad Christum, apprehensio Christi enz.) en actus consequentes (gratia vivificans, tranquillans, corroborans, fructificans enz.) [4]).

Meestal werd nu onder al deze werkzaamheden bepaaldelijk de receptio of apprehensio Christi als de actus formalis van het geloof beschouwd, maar het was toch opmerkelijk, dat onder al die actus ook de liefde werd genoemd; Wittichius noemde deze zelfs tusschen toestemming en vertrouwen in als de tweede daad des geloofs, en anderen brachten op soortgelijke wijze de liefde met het geloof in verband [5]), zoodat het moeilijk werd, om tegenover Roomschen en Socinianen, en in het algemeen tegenover de nomisten, het geloof als een οργανον ληπτικον in de rechtvaardigmaking vast te houden. Dit gevaar bewoog Comrie en de zijnen, om in het geloof van de actus tot den habitus terug te gaan. De oudere Gereformeerden onderscheidden in het geloof gewoonlijk eene passieve en eene actieve zijde, en zij stelden zich tevreden met te zeggen, dat het geloof in de rechtvaardiging slechts als een ontvangend orgaan, als een instrument, dienst doet, doch in de heiligmaking als werk en als beginsel van goede werken voorkomt. De Remonstranten beweerden daartegenover, dat het geloof juist als instrument eene daad is, waartoe wij verplicht worden en waardoor wij Christus aannemen [6]). In deze redeneering gaf Comrie eigenlijk aan de Remonstranten gelijk; indien het

[1]) *Melanchton*, in de derde uitgave zijner Loci, verg. *Kirn*, art. Glaube in PRE³ VI 678.
[2]) *Turretinus*, Theol. El. XV qu. 8.
[3]) *Witsius*, Oec. foed. III c. 7. Verg. *M. Vitringa*, Doctr. III 49.
[4]) *Voetius*, Disp. II 499 v. *Heidegger*, Corpus Theol. XXI 97 v. Verg. *Mastricht*, Theol. I 1, 21: het geloof zetelt in intellectu quidem radicaliter, in voluntate formaliter, in reliquis animae facultatibus operative.
[5]) Verg. *De Moor*, Comm. IV 358 v. *M. Vitringa*, Doctr. III 70. Ook *Theod. van der Groe*, Het ware zaligmakende geloove. Nieuwe uitgave. 's Gravenhage C. de Bruin z. j. bl. 56 rekent tot het wezen des geloofs eene oprechte liefde en hoogachting voor Christus.
[6]) Apol. Conf. c. 10, bij *Episcopius*, Op. II 165, en daartegen *Trigland*, Antapologia bl. 318 v.

geloof als eene daad rechtvaardigt, dan is de rechtvaardiging uit de werken; vandaar dat in de rechtvaardiging het geloof hoegenaamd niet als actus, maar enkel als habitus in aanmerking komt [1]). Geen daad geeft aan het geloof zijn vorm of wezen, maar het geloof, als habitus door God in het hart gewerkt, bezit zijn stof en vorm terstond volkomen in zichzelf; kennis, toestemming en vertrouwen zitten daar van huis uit in, en behooren daar alle even wezenlijk toe [2]). Doch niet als daden rechtvaardigen deze; integendeel, daar moet iets zijn in de innerlijke natuur van het geloof, waardoor het van alle werken, hoe ook genaamd, wezenlijk onderscheiden is [3]). Vandaar dat Comrie de inlijving in Christus in het geloof als habitus onderscheidt van en laat voorafgaan aan de actus fidei, waardoor wij onzerzijds Christus aannemen enz., en dus bij de verklaring van antwoord 21 in den Heidelbergschen Catechismus uitgaat van het antwoord op de 20e vraag [4]). Hoe scherpzinnig dit alles door Comrie ook ontwikkeld werd, de vraag liet zich niet onderdrukken, of met deze verklaring aan de woorden van antwoord 21 en aan het standpunt der Hervormers geen geweld werd aangedaan. Is de habitus fidei, (semen, radix, facultas, principium fidei) in formeelen zin wel fides te noemen, en had Voetius niet gelijk, als hij aangaande de fides als radix, facultas enz. zeide: non nisi analogice et improprie per metonymiam causae seu principii hanc vocari posse fidem; formaliter enim non magis est fides, quam semen est arbor, aut ovum est pullus, aut bulbus est flos [5])?

453. Niet minder ernstig waren de moeilijkheden, die er oprezen bij het nadenken over den aard der fiducia, welke door zoovelen als de eigenlijke formeele daad van het geloof werd beschouwd. Bellarminus had er al tegen ingebracht, dat het vertrouwen, dat mij al mijne zonden vergeven zijn, onmogelijk identisch kan wezen met het geloof, waardoor ik Christus tot vergeving mijner zonden aanneem, maar daarvan slechts gevolg en vrucht kan zijn. En deze critiek maakte indruk. Gomarus erkende feitelijk haar recht, als hij onderscheid maakte tusschen de fides, per quam justificamur, en de fides, qua credimus nobis per Christum remissa esse peccata; de eerste gaat aan de rechtvaardiging vooraf, de tweede volgt er op; de eerste wordt aan allen door de Heilige Schrift

[1]) *Comrie*, Stellige en praktikale verklaring van den Heidelb. Catech. Nieuwe uitgave. Nijkerk 1856 bl. 386.
[2]) *Comrie*, t. a. p. bl. 412.
[3]) *Comrie*, t. a. p. voorrede bl. XXVI.
[4]) *Comrie*, t. a. p. bl. 373 v. Verg. ook *N. Holtius*, Godg. Verh. over het opregt geloof 1747, in de uitgave, Bolsward 1851 gedrukt achter zijne Verhandeling over de Rechtvaerdigmaking door het geloof bl. 215—262.
[5]) *Voetius*, Disp. II 499 V 288.

voorgeschreven, de tweede volgt uit de Heilige Schrift en uit het getuigenis onzer eigene conscientie, en is als het ware de conclusie uit een syllogisme [1]). Deze, meer logisch dan temporeel, bedoelde onderscheiding werd door alle theologen overgenomen [2]), en zou op zichzelve nog niet zulke belangrijke gevolgen hebben gehad, maar zij werd door twee overwegingen versterkt. De eerste was van theoretischen aard en werd ontleend aan de leer der particuliere voldoening. Volgens de Gereformeerde belijdenis had Christus niet voor alle menschen, hoofd voor hoofd, doch alleen voor de uitverkorenen de zaligheid verworven; maar die uitverkorenen worden in de Schrift niet met name genoemd, doch het Evangelie wordt gepredikt aan allen zonder onderscheid en allen worden tot gelooven geroepen en verplicht. Niemand kan en mag dus beginnen met te gelooven, dat Christus voor hem voldaan heeft en dat zijne zonden vergeven zijn. Maar wijl het Evangelie zegt, dat allen, die gelooven, de vergeving en het leven ontvangen, mag hij eerst, ingeval hij gelooft, uit zijn geloof tot het bezit van de vergeving zijner zonden besluiten. Tusschen den actus directus des geloofs, waardoor ik in mijne verlorenheid tot Christus de toevlucht neem, ten einde uit zijne hand de vergeving en de zaligheid te ontvangen, en den actus reflexus des geloofs, waardoor ik tot mij zelven terugkeer met de bewustheid, dat ik waarlijk de vergeving en de zaligheid deelachtig ben, kwam dus de ernstige vraag in te staan: maar geloof ik waarlijk in Christus, is mijn geloof van den echten stempel, is het niet eene tijdelijke aandoening, die straks weer voorbijgaat, is het geen tijd- en geen historisch geloof?

En deze scheiding tusschen de uitgaande en de wederkeerende daad des geloofs werd bevorderd door die andere overweging, welke haar grond vond in de practijk van het leven. De Hervormers maakten die onderscheiding in het geloof nog niet, omdat zij stonden in de plerophorie des geloofs; zij geloofden, en daarom spraken zij; hun mond liep over van wat hun hart vervulde. Maar deze periode van sterk geloof en heldere geloofsbewustheid ging spoedig voorbij; er trad een ander geslacht op, dat deze inwendige, geestelijke reformatie niet meer doorleefd had. Men kon in de belijdenis wel zeggen, dat het geloof bestond in het vaste vertrouwen, dat mij persoonlijk al mijne zonden om Christus' wil vergeven zijn, maar de werkelijkheid leerde geheel anders. Verzekerde

[1]) *Gomarus*, in een appendix achter zijn commentaar op Hebr., de fidei, per quam justificamus, natura, Op. I 654 v.

[2]) Bijv. *Amesius*, Med. Theol. XXVII 16. *Maccovius*, Loci Comm. bl. 765. *Mastricht*, Theol. I 1, 25. *Voetius*, Disp. II 502. *Turretinus*, Theol. El. XV qu. 8, 7, 11. qu. 10, 3. qu. 12. 6. *Comrie*, Catech. bl. 447. *Brakel*, Red. Godsd. XXXIV 27 enz. Verg. ook Conf. Westmon. c. 18, 3, bij *K. Müller*, bl. 580, en aangaande den strijd over het toevluchtnemend en verzekerd vertrouwen in Schotland, Princeton Theol. Review, July 1906, bl. 327—331.

Christenen waren er zeer weinige; de meeste leden der kerk waren onverschillig, tevreden met hunne orthodoxie, of zoekenden of twijfelenden, die geene rust konden vinden. De leer was gezuiverd, maar het leven liet ontzaglijk veel te wenschen over. Onder invloed der Engelsche en Schotsche practici stonden toen eene reeks van mannen op, die klaagden over het verval der kerk en den achteruitgang der zeden, die de oordeelen Gods aankondigden en ze reeds in allerlei rampen en oorlogen zagen komen, die alleen heil en redding verwachtten van eene reformatie des harten en des levens [1]). Zij riepen overheid en kerkedienaren op, om hun plicht te doen, en drongen bij allen op ernstig, nauwgezet zelfonderzoek aan. Rechtzinnigheid, lidmaatschap der kerk, geboorte uit geloovige ouders, doop, belijdenis, avondmaal waren niet genoeg. Wie niet meer bezit, „grijpt de schors der waarheid net beleden voor waarheid aan" [2]). Anderen trokken nog sterker tegen de letterkennis te velde en slaakten de verzuchting: O Heer, verlos ons van de letter, die duizenden vermoordt en zet er den stempel op van uwen Geest! Zij ijverden voor een practisch, gemoedelijk, bevindelijk Christendom [3]). Maar ook wie voor dit uiterste zich wachtten, gaven de leer van eene wedergeboorte vóór den doop in de practijk zoo goed als geheel prijs, stelden in eene zoogenaamde Evangelische bekeering weinig vertrouwen, drongen op verbreking des harten, overtuiging van zonde, gevoel van ellende aan als voorwaarden, om aan Christus en zijne weldaden deel te krijgen en gaven in de orde des heils aan rechtvaardiging en wedergeboorte eene plaats na het geloof [4]).

[1]) Grooten invloed hadden vooral *W. Teellinck*, Noodwendig Vertoogh aengaende den tegenwoordigen bedroefden staet van Gods volck 1627 en De toetssteen des geloofs, waerin de gelegentheijt des waren saligmakende geloofs nader ontdeckt wordt, so dat een ijder sich selven daer an kann toetsen of hij oock het ware salighmakende geloove heft, na zijn dood uitgegeven in 1662. *Witsius*, Twist des Heeren met zijn wijngaard 1669 en *Lodenstein*, Beschouwinge van Zion 1674 v.

[2]) Lodenstein bij *W. Schortinghuis*, Zedig antwoord op het hist. verhaal van den Hoogeerw. en Z.Gel. Heere Daniel Gerdes enz. Gron. 1740 bl. 99:

Gij grijpt de schors der waarheyd net beleden
Voor waarheyd aan; maar arme mensch gij dwaalt,
Dat wesen is de waarheyd, dat beneden
Van boven in het reed'lijk schepsel straalt.

[3]) Zoo inzonderheid *Eswijler*, De waarheid des Evangeliums of Zielseenzame Meditatiën over de voornaamste waarheden des Evangeliums 1685. *Joh. Verschuir*, Waarheid in het binnenste of Bevindelijke Godgeleerdheid 1735, nieuwe uitgave 1841. *W. Schortinghuis*, Het innige Christendom 1710, verg. *Dr. J. C. Kromsigt*, Wilhelmus Schortinghuis. Groningen 1904 bl. 141 v.

[4]) Verg. bijv. *Jac. Koelman*, De natuur en gronden des geloofs, 5e druk. Rotterdam 1768. *Theod. van der Groe*, Toetssteen der waare en valsche genade, 1753, derde druk. Gorinchem z. j. I 151, 251. II 743 v. 951 v. Van der Groe hield overigens vast, dat de verzekerdheid niet het geheele wezen (zooals Van Hattem), maar toch een wezenlijk bestanddeel van het geloof was, en werd daarover

Dezen droeven, twijfelmoedigen staat van het geestelijk leven aanschouwende, trachtten anderen wel een veiliger weg in te slaan, en de zekerheid des heils wederom op te nemen in het wezen des geloofs. Maar zij dwaalden daarbij meestal even ver ter linkerzijde af als hunne tegenstanders rechts, en zagen in het verzekerd vertrouwen niet slechts een wezenlijk bestanddeel, doch het volle wezen, de eigenlijke actus formalis van het geloof[1]). Dit leidde dan heel licht tot de antinomiaansche

heftig aangevallen door Jacob Groenewegen van Oudshoorn, zie *Theod. van der Groe,* Beschrijvinge van het oprecht en zielzaligend geloove. Nevens eenige brieven van *Jacob Groenewegen, Adriaan van der Willigen* en *Theodorus van der Groe,* volgens een handschrift van 1742 uitgegeven te Rotterdam bij R. C. Huge z. j. *Lampe,* De verborgenheit van het genaadeverbondt. Amsterdam 1718. Volgens Lampe gaat het geloof aan de wedergeboorte vooraf, ald. bl. 254—269, en bestaat het wezenlijk in het aannemen van Christus, bl. 287. De geloovigen worden door hem onderscheiden in zwakken en sterken; bij de eersten is er eerst weer een verlangen, een hongeren en dorsten naar Christus en vervolgens een gaan, komen, zoeken, toevlucht nemen, en een onbeschaamd aanhouden bij Christus; aan de tweeden is eerst eigen eene vrijmoedigheid, om zich Christus toe te eigenen, om Hem te mijnen, te kussen, te eten en te drinken, en daarna volle zekerheid, een zich verlaten op, een rusten en zich verlustigen in Christus. Ook *A. Driessen,* hoogleeraar te Groningen, stelde zich eerst in zijn strijd tegen Van Thuynen aan deze zijde; het wezen des geloofs bestaat in hongeren en dorsten naar de gerechtigheid van Christus, dat is, in het toevluchtnemend vertrouwen; het verzekerd vertrouwen daarentegen kan eerst opkomen, als men door zelfonderzoek van de echtheid van zijn geloof overtuigd is geworden. Later werd hij meer gematigd en erkende, dat in het hongeren en dorsten ook tot zekere hoogte het eten en verzadigd worden reeds ligt opgesloten; wie Jezus waarlijk begeert, geniet Hem ook reeds; wie zoekt, heeft al gevonden; het verzekerd vertrouwen komt dus uit het toevluchtnemend vertrouwen voort als de wortel uit het zaad; het laatste is al eene fiducia implicita, verg. *J. C. Kromsigt,* Wilhelmus Schortinghuis bl. 82 v. 96 v.

[1]) *Jac. Schuts,* Het nodigst middel der saligheyd ofte beschrijvinge des saligm. geloofs. Rotterdam 1692 zegt, dat al de daden des geloofs, kennen, toestemmen, vertrouwen enz. reeds het geloof onderstellen en dat dit wezenlijk bestaat in het voor waarachtig houden van Gods getuigenis aangaande Christus bl. 20, 34, dat is dus in toestemming. Inzonderheid *Theod. van Thuynen* trachtte in zijne korte Uitlegginge van het Geref. geloof, Leeuwarden 1722, aan te toonen, dat hongeren, dorsten, toevluchtnemen tot Christus enz. wel aan het geloof voorafgaan en tot het geloof leiden, maar dat het geloof zelf wezenlijk alleen bestaat in het verzekerd vertrouwen, dat wij met God verzoend zijn en vergeving der zonden hebben ontvangen. De fijnen, die hij bestrijdt, keeren naar zijne meening de orde om; zij denken, dat God verzoenlijk is, en dat Hij eerst verzoend wordt door hun geloof (bevinding, goede werken); ze laten de rechtvaardiging dus, evenals de Roomschen en de Remonstranten, volgen op het geloof, terwijl deze toch naar Gereformeerde belijdenis eraan voorafgaat. Aan de zijde van Van Thuynen schaarden zich o. a. Ph. Themmen, H. Stegnerus, en ook *C. Vrolikhert* in zijne twee Godg. Verhandelingen over werkverbond en toerekening van Christus' dadelijke gehoorzaamheid, en over den aard en het wezen des geloofs 1732. Verg. *Ritschl,* Gesch. des Pietismus in der ref. Kirche. Bonn 1880 bl. 321 v. *J. C. Kromsigt,* t. a. p. bl. 74 v.

opvatting, dat het geloof bestond in de verstandelijke aanneming van de sententie: u zijn de zonden vergeven, eene sententie, die door God niet eerst in het Evangelie werd uitgesproken, maar reeds van eeuwigheid in het besluit der verkiezing lag opgesloten, en door den persoon en het werk van Christus slechts tot openbaring was gebracht[1]).

454. Op deze wijze werd positief die rationalistische en moralistische richting in de heilsorde voorbereid, welke in de achttiende eeuw door bijna alle theologen gevolgd werd. Met verzaking van de reformatorische beginselen, sloot zij zich bij de Socinianen[2]) en de Arminianen[3]) aan, en leerde, dat het geloof, hetzij alleen als assensus of ook nog eenigermate als fiducia opgevat, op zichzelf niet rechtvaardigen kon, maar alleen in zoover het de nova obedientia in zich sloot en eene bron was van deugd[4]). Tegen deze eenzijdigheid was Schleiermacher in zijn recht, als hij zeide, dat de religie geen weten was en geen doen, maar haar zetel had in het gemoed, en dat de Christelijke religie daardoor van alle andere onderscheiden was, dat alles in haar verband houdt met de door Jezus van Nazareth tot stand gebrachte verlossing. Maar dit standpunt leidde ertoe, om bij het geloof allen nadruk te leggen op de mystiek van het hart; het geloof was niet het aannemen van eene of andere leer, maar die Aneignung der Vollkommenheit und Seligkeit Christi[5]), der geheime Einheitspunkt zwischen Christo und dem Individuum[6]), persoonlijke gemeenschap met Christus, eene zedelijke kracht, een heiligend beginsel, een nieuw leven[7]). Daarom gaf Ritschl eene opvatting van het geloof, welke in drieërlei opzicht van die der Vermittelungstheologie afweek; ten eerste toch ging hij van den verhoogden Christus tot den „historischen" Jezus terug, gelijk die bepaald door de Synoptische Evangeliën ons beschreven wordt; ten andere trad de persoon van Christus bij hem terug achter het Evangelie, dat Hij verkondigd, en het werk, dat Hij tot stand gebracht heeft; en ten derde bestond het geloof niet in eene mystieke unie met den verheerlijkten Christus, maar in een vertrouwen des harten op de openbaring Gods in den historischen Jezus, en meer bepaald op deze openbaring, dat God uit genade de zonde

[1]) Verg. over Van Hattem, Verschoor, Leenhof enz. reeds deel III 527, 571 v., en voorts nog *M. Vitringa,* Doctr. III 100, 108. *De Moor,* Comm. IV 419—423, 833. *J. C. Kromsigt,* t. a. p. bl. 7, 8.

[2]) *Fock,* Der Socin. bl. 673. *M. Vitringa,* Doctr. III 73.

[3]) Conf. Rem. c. 11. *Limborch,* Theol. Christ. V 9, 24 v. Verg. *M. Vitringa,* Doctr. III 75.

[4]) *Bretschneider,* Dogm. II 319. *Knapp,* Glaubenslehre II 324, 325. *Wegscheider,* Instit. theol. § 159. Verg. het neonomisme, deel III 529 v.

[5]) *Schleiermacher,* Chr. Gl. § 108. Verg. deel III 552 v.

[6]) *Martensen,* Dogm. bl. 368.

[7]) Ch. de la Saussaye in mijne Theol. van D. Ch. de la S. 2e druk bl. 62 v.

vergeven heeft en in de menschheid een geestelijk koninkrijk oprichten wil [1]). In onderscheiding van deze theologie van Schleiermacher en Ritschl is het kenmerkende der positieve theologie [2]) hierin gelegen, dat zij den ganschen Christus, zooals Hij in de Schrift ons geteekend wordt, bepaaldelijk dus ook met zijn verzoenend lijden en sterven, het voorwerp des geloofs laat zijn; dat zij dit geloof niet uitsluitend, maar toch ook als assensus opvat [3]), en bindt aan het woord Gods in de Heilige Schrift; en dat zij aan de bekeering, in den zin van leedwezen over de zonde, en in verband daarmede aan de prediking der wet, eene breedere plaats in de wording van het Christelijk leven toekent, dan gewoonlijk bij de andere richtingen geschiedt [4]).

Maar in weerwil van deze en andere punten van verschil, hebben de nieuwe opvattingen van het geloof toch ook belangrijke kenmerken gemeen. Ten eerste is er een streven aan eigen, om de oude tegenstelling tusschen het Pelagianisme en het Augustinisme te boven te komen, en het geloof te laten ontstaan langs dien psychologischen, paedagogischen

[1]) *Ritschl,* Rechtf. u. Vers. III 94 v. 536 v. 549 v. *Kaftan,* Dogm. § 3, 69. *Herrmann,* Der Verkehr 1908 bl. 170 v. *Gottschick,* Die Kirchlichkeit der s. g. kirchl. Theol. 1890 bl. 11—53. Verg. ook reeds deel III 553 v.

[2]) Zie bijv. *Dorner,* Glaub. I bl. 3 v. 558 v. *Philippi,* Kirchl. Dogm. V 1 bl. 41 v. *Luthardt,* Komp. der Dogm. § 63. *Frank,* Syst. d. Chr. Wahrh. II² 333 v. *Von Oettingen,* Luth. Dogm. I 316 v. III 542 v. *Runze,* Dogm. bl. 263 v. *Kübel,* Ueber den Unterschied zwischen der posit. u. der liber. Richtung in der mod. Theol.² München 1893 bl. 26 v.

[3]) Het sterkst geschiedt dit door *Ed. König,* Glaubensgewissheit und Schriftzeugniss, Neue kirchl. Zeits. 1890 bl. 439—463, 515—530. Der Glaubensact des Christen nach Begriff und Fundament untersucht. Erlangen Deichert 1891. Der biblisch-reformatorische Glaubensbegriff und seine neueste Bekämpfung, Neue kirchl. Zeits. 1908 bl. 628—660 (tegen *Herrmanns* bestrijding: Lage und Aufgabe der evang. Dogm. in: Zeits. f. Th. u. k. 1907). Volgens König bestaat er over de fides generalis tusschen Rome en de Hervorming geen verschil, want geloof is altijd en overal het aannemen van eene waarheid op grond van een getuigenis, dus notitia en assensus. Wijl echter deze fides generalis in religieuzen zin op een bepaalden inhoud, dat is op heilsbeloften Gods in Christus, betrekking heeft, wordt zij tot fides specialis en heeft zij „die stärkste Resonanz in der Gefühlswelt und die mächtigste Beeinflussung des Wollens" ten gevolge. Ofschoon König tegen de opvatting van het geloof als een Erlebnis zeer gewichtige opmerkingen maakt, laat hij de fides generalis en de fides specialis unvermittelt naast elkander staan, en hangt hij het zaligmakend geloof aan de twijfelachtige resultaten van een historisch onderzoek op.

[4]) Alle bovengenoemde voorstanders eener positieve theologie houden de zoogenaamde boete voor een wezenlijk element in de bekeering, hetzij zij er eene plaats aan geven vóór of in het geloof maar ze bepalen niets over mate, tijdsmoment en duur van zulk eene boete. Daarentegen komen dergelijke nadere bepalingen dikwerf in methodistische kringen voor, ook in de dusgenaamde moderne Gemeinschaftsbewegung. Verg. *M. Schian,* Die moderne Gemeinschaftsbewegung. Stuttgart 1909 bl. 9 v.

en historischen weg, welken God met schier iederen mensch houdt, en waarbij Goddelijke en menschelijke werkzaamheid voortdurend met elkander in wisselwerking staan [1]), of slechts een en dezelfde werkzaamheid zijn, van God en van 's menschen zijde bezien [2]). Ten tweede zijn allen het hierover eens, dat het wezen van het zaligmakend geloof in vertrouwen bestaat, dat is in eene persoonlijke verhouding tot God, gelijk Hij als een God van genade en heil zich in Christus heeft geopenbaard. Sommigen zijn daarbij uit reactie tegen de orthodoxie zoo ver gegaan, dat zij de notitia en assensus geheel en al uit het geloof hebben verwijderd en dit uitsluitend in het vertrouwen des harten hebben gesteld. Daar liep de scheiding op uit, welke in den aanvang door Ritschl en zijne school tusschen Seins- en Werturteile, en in de Parijsche school van het Symbolo-fideisme tusschen foi en croyances werd gemaakt [3]). Maar deze scheiding bleek spoedig onhoudbaar; als het geloof, hoe innerlijk ook opgevat, een Christelijk geloof zal blijven, en dus aan de openbaring Gods in den persoon van Christus gebonden, dan onderstelt het of sluit het altijd eene zekere notitia en assensus in [4]). Toen Ménégoz over zijne formule: salut par la foi, indépendamment des croyances, van alle zijden aangevallen werd, verklaarde hij zich nader door te zeggen, dat hij de paedagogische beteekenis der croyances niet wilde ontkennen, ook den band van croyances en foi niet wilde doorsnijden, maar alleen tegen verwarring en vereenzelviging van beide in verzet kwam. Zoozeer zijn de geloofsvoorstellingen voor het geloof onmisbaar, dat la croyance engendre la foi, et il n'y a pas de foi sans croyance [5]). Slechts is het geloof in dien zin van de geloofsvoorstellingen onafhankelijk, dat nos croyances, quelles qu'elles soient — *vraies ou fausses* — n'entrent nullement en ligne de compte dans le jugement que Dieu porte sur nous. Dieu ne regarde pas à nos croyances, mais à notre coeur. Celui qui lui donne son coeur, c'est à dire celui qui a la vraie foi, lui est agréable, quelles que soient ses erreurs doctrinales, et celui qui ne lui donne pas

[1]) Verg. *Ritschl,* Rechtf. u. Vers. III² 536. 555. *Kaftan,* Dogm. bl. 624 v. *Herrmann,* Der Verkehr bl. 82 v. 171 v. 183. Zie ook reeds deel II 332. III 553.

[2]) Verg. Von Hartmann, deel III 543 v.

[3]) Verg. deel I 170. 521. 529. 540, en voorts nog *H. Haldimann,* Le Fidéisme. Paris 1907.

[4]) Zoo zegt bijv. *Herrmann,* Der Verkehr bl. 180: Der christliche Glaube bezieht zich zunächst überhaupt nicht auf eine Lehre, sondern auf eine Thatsache, die fest und sicher in dem Leben des Menschen steht, der zum Glauben berufen ist. Demgemäss ist die notitia allerdings eine Vorbedingung des Glaubens. Verg. verder ib. bl. 45 v. en Der geschichtl. Christus der Grund unseres Glaubens, Zeits. f. Th. u. K. 1892 bl. 232 v. *M. Reischle,* Der Streit über die Begründung des Glaubens auf den geschichtl. Jesus Christus, ib. 1897 bl. 171 v. *Gottschick,* Die Kirchlichkeit bl. 6, 8. *Kaftan,* Dogm. bl. 25 v.

[5]) *Ménégoz,* Publications diverses sur le Fidéisme. Paris 1900 bl. 251.

son coeur, c'est à dire qui est incrédule, sera condamné quelque orthodoxe qu'il ait été. Nous sommes sauvés par la foi *seule* — sola fide — indépendamment de nos croyances [1]). Omgekeerd legt de positieve theologie er den sterksten nadruk op, dat de fides generalis, hoe onmisbaar ook, onvoldoende is, en dat de fides specialis een vertrouwen des harten is. Er blijft alleen het overigens belangrijk verschil, of de fides generalis aan de fides specialis voorafgaat dan wel uit deze voortvloeit.

Eindelijk toonen de nieuwere beschrijvingen van het geloof ook daarin nog eene groote overeenstemming, dat zij naast de religieuze, tevens de ethische natuur van het geloof sterk op den voorgrond doen treden. Wijl Ritschl in de rechtvaardiging een goed der gemeente zag en haar meer als onderstelling dan als inhoud des geloofs opvatte, kwam de mystiek bij hem niet tot haar recht, en liep hij gevaar, de religie in moraal te doen opgaan; immers het geloof betoont zich vooral in den arbeid aan het Godsrijk en valt wezenlijk met de liefde saam [2]). Terecht wordt daartegenover door anderen de religieuze natuur van het geloof gehandhaafd, en de rechtvaardiging en unio mystica als weldaden beschouwd, die ook aan iederen geloovige in het bijzonder geschonken worden; maar ook dezen beijveren zich, om het innerlijk verband van geloof en liefde, van rechtvaardiging en heiligmaking vast te houden, en de zedelijk vernieuwende kracht van den Christelijken godsdienst in het licht te stellen [3]).

455. De omschrijvingen, die er sedert de Reformatie van het geloof gegeven zijn, zijn zoo talrijk en zoo uiteenloopend, dat men haast aan eene juiste en heldere bepaling van het wezen des geloofs zou gaan wanhopen. De Roomsche theologie heeft het voordeel eener zeer eenvoudige en bevattelijke definitie, als zij het geloof alleen in assensus laat bestaan, maar zij stelt daarmede het zaligmakend geloof met alle ander historisch geloof op ééne lijn, miskent er de religieuze natuur van, moet het daarom laten aanvullen door de liefde, en maakt alzoo de vergeving der zonden en het eeuwige zalige leven van 's menschen goede werken afhankelijk. Het geloof is in de Schrift echter geen verstandelijk aannemen slechts van het getuigenis der apostelen aangaande Christus,

[1]) *Ménégoz*, t. a. p. bl. 262.

[2]) *Ritschl*, Rechtf. u. Vers. IIII² 551: Der Glaube an Christus und Gott fällt unter dem Umfang des ... Begriffs der Liebe. Er ist stetige Richtung des Willens auf den Endzweck Gottes und Christi, welche der Gläubige um seiner selbst willen innehält. Verg. bl. 88.

[3]) *Herrmann*, Der Verkehr bl. 241 v. *Kaftan*, Dogm. bl. 22. *Häring*, Der Chr. Gl. bl. 531 v. *Frank*, Chr. Wahrheit II² 354 v. *Von Oettingen*, Luth. Dogm. III 542, 572. *W. Schmidt*, Christ. Dogm. II 3 v. *Kähler*, Wiss. der Chr. Lehre³ bl. 467 v. Laatstgenoemde neemt de ethiek in de dogmatiek op onder den titel: Von der Betätigung des Rechtfertigungs-Glaubens.

maar eene persoonlijke verhouding tot, een band der ziel aan Christus, die thans gezeten is aan de rechterhand der kracht Gods. Het bekleedt daar zulk een centrale plaats, dat het το ἐργον του θεου bij uitnemendheid heeten kan, Joh. 6 : 29; het is het beginsel van heel het Christelijk leven, het middel, waardoor wij Christus en al zijne weldaden deelachtig worden, de subjectieve bron van alle heil en zegen. Terwijl het ons door de Schrift bindt aan den historischen Christus, heft het ons tegelijk tot de onzienlijke wereld op, en doet ons leven in gemeenschap met den Heer uit den hemel. Waar het in den mensch ook zetele, het werkt in op al zijne vermogens en krachten, geeft er richting en leiding aan, beheerscht zijn verstand en zijn hart, zijn denken en doen, zijn leven en handelen; Christenen zijn geloovigen, πιστοι. Het is mystisch en noëtisch, receptief en spontaan, passief en actief, eene tegenstelling van alle werken en zelf het werk Gods bij uitnemendheid, middel ter rechtvaardiging en beginsel der heiligmaking, heel het leven door ons begeleidend en eerst bij den dood overgaande in aanschouwing. Het is niet meer dan natuurlijk, dat de theologie er mede worstelt, om van dit geloof eene eenigszins juiste omschrijving te geven. En zelfs indien haar dit gelukken mocht, is zij toch nooit bij machte het leven te beheerschen en alle eenzijdigheden en dwalingen in de practijk te voorkomen. Toch kan het niet onmogelijk zijn, in de heilsorde aan het geloof die plaats en beteekenis te geven, welke naar de Schrift eraan toekomt.

Daartoe dient op den voorgrond te staan, dat alle weldaden des heils door Christus verworven en in Hem aanwezig zijn, en dat Hij zelf daarvan, als de Heer uit den hemel, door zijnen Geest de uitdeeler en toepasser is. Noch geloof, noch bekeering zijn conditiën, die op eenigerlei manier de zaligheid verwerven; zij zijn alleen de weg, waarin de weldaden des verbonds in het subjectief bezit komen van hen, voor wie zij verworven zijn. In zooverre is het volkomen juist te zeggen, dat de rechtvaardigmaking, evenals de andere weldaden des verbonds, aan het geloof voorafgaat. In het pactum salutis is de Zoon reeds als borg en middelaar voor de zijnen opgetreden. Volgens 2 Cor. 5 : 19 heeft God de wereld met zichzelven in Christus verzoend en haar de zonden niet toegerekend, en Rom. 4 : 25 zegt duidelijk, dat Christus, gelijk Hij overgeleverd is om onze zonden, zoo ook opgewekt is δια την δικαιωσιν ἡμων, d. i. om, ter wille van onze rechtvaardigmaking, dat is om onze rechtvaardigmaking door zijn dood te verwerven en door zijne opstanding ons deelachtig te maken. De καταλλαγη is niet van den ἱλασμος daarin onderscheiden, dat deze objectief en gene subjectief is. Ook de eerste is objectief; de inhoud van het Evangelie luidt: God *is* verzoend, neemt die verzoening aan, gelooft het Evangelie. Verzoening, vergeving, heiligmaking enz., komen niet door ons geloof of onze bekeering tot stand, maar zij zijn volkomen verworven door Christus; en Hij deelt ze uit naar

zijn wil. Te meer dient dit vastgehouden, wijl er geene gemeenschap aan de weldaden van Christus is, dan door de gemeenschap aan zijn persoon. De weldaden des verbonds zijn geene stoffelijke goederen, die bezeten en genoten kunnen worden zonder en buiten den middelaar van dat verbond. Maar zij zijn in Hem besloten en bestaan nooit en nergens onafhankelijk van Hem. Als gezegd wordt, dat Christus ze verworven heeft, geeft dit te kennen, dat God al die weldaden zonder schending zijner gerechtigheid, uit genade schenkt en schenken kan in de gemeenschap van Christus. Met name behoort onder die weldaden, die Christus verworven heeft, ook de gave des Heiligen Geestes. Hij is zelf Geest geworden, Hij heeft door zijn lijden en sterven den Geest des Vaders en des Zoons ook gemaakt tot zijn Geest, tot den Geest van Christus, en deelt dien daarom uit, gelijkerwijs Hij wil, terwijl die Geest zelf alles uit Christus neemt. De gave des Heiligen Geestes onderstelt dus, dat God zijnen Christus, en dat Christus zichzelf reeds medegedeeld en geschonken heeft. Ook de allereerste weldaad des heils is eene weldaad des verbonds, welke de objectieve unio mystica onderstelt. Er is niet alleen geene opstanding, maar ook geen gekruisigd en begraven worden, geene afsterving van den ouden mensch, dan in de gemeenschap van Christus. Deze toerekening en schenking van Christus en zijne weldaden heeft ideëel, in het besluit, reeds van eeuwigheid plaats gehad; ze werd objectief gerealiseerd in Christus als hoofd en middelaar, toen Hij mensch geworden, gestorven en opgewekt is; zij maakt ook zakelijk den inhoud uit van het woord des Evangelies; doch zij wordt eerst individueel toegepast en uitgedeeld in de vocatio interna, en passief van 's menschen zijde aanvaard in de wedergeboorte. Hetzij deze wedergeboorte nu in de jeugd of op lateren leeftijd, vóór of onder het hooren des Woords plaats vinde, in logischen zin gaat zij toch altijd aan het daad-werkelijk gelooven vooraf. Want verbum Dei nemo *salutariter* audire potest, nisi qui sit regenitus[1]); niemand kan komen tot Christus, tenzij de Vader hem trekke, Joh. 6 : 44, verg. ook 1 Cor. 2 : 14, 12 : 3, Rom. 8 : 7 enz.

Maar de wedergeboorte in enger zin, als instorting van het beginsel des nieuwen levens, kan ook temporeel aan het geloof voorafgaan. In hun strijd tegen de Wederdoopers kwamen de Gereformeerden langzamerhand tot het inzicht, dat het vermogen, het zaad, de hebbelijkheid des geloofs of met andere woorden de wedergeboorte in beperkten zin reeds plaats kon hebben in de prille jeugd, vóór het ontwaken van het bewustzijn, in of vóór den doop, of zelfs reeds vóór de geboorte. Zij beriepen zich op de voorbeelden van Jeremia, 1 : 15, van Johannes den Dooper, Luk. 1 : 15, van Paulus, Gal. 1 : 15 en van Jezus zelven, Luk. 1 : 35, en voorts op de leer der Schrift over besnijdenis en doop, over

[1]) *Maccovius*, Loci Comm. bl. 710.

kerk en genadeverbond, m. a. w. op al die bewijzen, die voor den kinderdoop worden aangevoerd en dus later nog ter sprake komen. Indien er ook geene wedergeboorte plaats had in de jeugd, zou òf de erfzonde verzwakt òf aan de zaligheid van alle vroegstervende kinderen gewanhoopt moeten worden. Wijl echter de genade Gods louter genade, en dus van alle menschelijke conditie volstrekt onafhankelijk is, en wijl ze bepaaldelijk in hare Nieuwtestamentische bedeeling gansch overvloedig is, Rom. 5 : 15, en tot alle geslachten en volken zich uitstrekt, behoeft er noch van verzwakking der erfzonde noch van het ontzeggen der zaligheid aan alle jongstervende kinderen sprake te zijn. Voor God is er geene deur gesloten, geen schepsel ongenaakbaar, geen hart ontoegankelijk. Hij kan met zijn Geest binnendringen in het innerlijkst wezen van iederen mensch, zonder of met het woord, langs den weg van het bewustzijn of buiten alle bewustzijn, in den ouderdom en van de ontvangenis af. De ontvangenis van Christus uit den Heiligen Geest in Maria's schoot bewijst, dat de Geest Gods reeds van dat oogenblik af en voortdurend in een menschenkind heiligend werkzaam kan zijn. Het bezwaar, dat hiertegen wordt ingebracht, komt altijd hierop neer, dat op die wijze de zelfstandigheid en vrijheid van den mensch prijsgegeven en over zijne zaligheid geheel buiten hem om beslist wordt. Maar ten eerste geldt dit bezwaar in dezelfde mate ook ten opzichte van de wedergeboorte, welke op later leeftijd plaats vindt. Want tenzij men den Pelagiaanschen weg wil inslaan en de wedergeboorte afhankelijk wil maken van de vrije geloofskeuze van den mensch, gaat in dit geval de wedergeboorte aan het geloof vooraf en geschiedt zij *in* den mensch *zonder* den mensch. Ten tweede is het een onloochenbaar feit, dat alle kinderen in zonden ontvangen en geboren zijn en daarom aan allerhande ellendigheid, ja aan de verdoemenis zelve onderworpen zijn; en daartegenover is het eene troostrijke gedachte, dat zij ook als kinderen reeds zonder hun weten in Christus tot genade aangenomen worden. En ten derde vindt deze belijdenis analogie en steun in de wijze, waarop God in schepping en onderhouding met de bedeeling zijner gaven te werk gaat; niemand kan tot Hem zeggen: wat doet Gij? niemand onderscheidt ons, dan God alleen; wat hebben wij, dat we niet hebben ontvangen, en zoo wij het ontvangen hebben, wat roemen wij, alsof wij het niet ontvangen hadden? 1 Cor. 4 : 7.

De leer der wedergeboorte in engeren zin is daarom een kostelijk stuk der Gereformeerde belijdenis. Daaraan ontleenen godzalige ouders den troost, dat zij aan de verkiezing en zaligheid hunner kinderen, welke God in hunne kindsheid uit dit leven wegneemt, niet behoeven te twijfelen, ook al kon het geestelijk leven zich bij hen nog niet openbaren in daden van geloof en bekeering. Daarin ligt de mogelijkheid, om de continuïteit van het geestelijk leven van zijne allereerste aanvangen af tot

in zijne hoogste ontwikkeling en volmaking toe, vast te houden, want de wedergeboorte in enger zin bestond volgens de Gereformeerden niet bloot in de gave der vires credendi, in het herstel der vrije wilskeuze, in een baptismal regeneration, die van de wedergeboorte als renovatio vitae in wezen onderscheiden en in haar bestand van de later volgende persoonlijke toestemming en aanvaarding afhankelijk was; maar zij was terstond eene wedergeboorte in vollen zin, in beginsel den ganschen mensch omvattend, al zijne vermogens en krachten aanvankelijk vernieuwend, en later naar alle zijden in geloof en bekeering, in heiligmaking en goede werken zich openbarend en bevestigend. Het is één leven, dat in de wedergeboorte wordt ingestort, bij het opwassen voortdurend versterkt wordt, en in het eeuwige, zalige leven hiernamaals wordt voltooid.

De belijdenis der wedergeboorte als inplanting van het nieuwe levensbeginsel bevat daarom ook nog eene uitnemende, paedagogische waarde. Het is natuurlijk geen onomstootelijk dogma, dat *alle* kinderen des verbonds of zelfs alle *uitverkorene* kinderen des verbonds reeds in hun prille jeugd, vóór of in den doop, worden wedergeboren. De Gereformeerde theologen hebben dit nooit in dezen krassen zin geleerd. Maar zij hielden staande, dat zulk een wedergeboorte in de jeugd, vóór de jaren des onderscheids, plaats hebben *kon,* wijl de Geest van Christus niet aan het bewustzijn en den wil des menschen gebonden is; zij beleden, dat zulk eene wedergeboorte in de jeugd menigmaal werkelijk plaats had, inzonderheid bij die kinderen, welke God in hunne kindsheid uit dit leven wegnam; en zij hielden zich aan den regel, dat wij alle kinderen des verbonds, die in de gemeenschap der kerk geboren en gedoopt zijn, niet als heidenkinderen, maar naar het oordeel der liefde als ware kinderen des verbonds te beschouwen en te behandelen hebben, totdat uit hun belijdenis of wandel duidelijk het tegendeel blijkt. Welke kracht en waarde in deze beschouwing voor de Christelijke opvoeding gelegen is, zoowel voor die van het huisgezin als van de school en de kerk, kan hier niet nader ontwikkeld worden [1]). Maar zij kenmerkt de Gereformeerde paedagogiek in haar onderscheid van de anabaptistische en methodistische, handhaaft het verband tusschen natuur en genade, gaat uit van de realiteit van genadeverbond en doop, gelooft aan de eenheid en den organischen wasdom van het geestelijk leven, en erkent ten volle, dat God het geloof en de bekeering volstrekt niet altijd plotseling in het hart werkt, maar dikwerf, ja in den regel, geleidelijk, langs psychologischen en paedagogischen weg, uit het ingeplante leven voortkomen en zich ontwikkelen doet.

Deze voorstelling is volstrekt niet daarmede in strijd, dat het geloof in de Heilige Schrift steeds als eene gave Gods beschreven wordt, Matth.

[1]) Verg. mijne Paedag. Beginselen. Kampen 1904 bl. 90—92.

11 : 25—27, 16 : 17, Gal. 1 : 16, Joh. 1 : 12, 13, 6 : 44, 1 Cor. 12 : 3, Ef. 1 : 11, 2 : 8, Phil. 1 : 29, 2 : 13, gelijk het als zoodanig ook altijd door alle vromen gaarne en dankbaar erkend wordt. Want de wijze, waarop God zijn raad uitvoert, doet in geen enkel opzicht te kort aan de werkelijkheid en kracht van dien raad, ja is zelve in dien raad opgenomen en bepaald. God kan den mensch, dien Hij wederbaarde naar zijnen wil, plotseling of ook geleidelijk tot geloof en bekeering brengen, maar Hij blijft altijd dezelfde genadige en almachtige God, die beide het willen en het werken werkt naar zijn welbehagen. Immers, zoomin als Hij in de schepping, nadat Hij alles uit het niets te voorschijn heeft geroepen, zich van de wereld terugtrekt en haar aan zichzelve overlaat, zoo min laat Hij in de herschepping het werk varen, dat Hij in de wedergeboorte begonnen heeft. Hij woont door zijn Geest in al het geschapene in, en is door dienzelfden Geest, als Geest van Christus, in heel de gemeente en in elk van hare leden tegenwoordig. Hij behoeft niet van buiten en van boven af neder te dalen, maar dringt door den Geest, die in Christus en in de gemeente als zijn lichaam woont, in de binnenste deelen des menschen door, opent het geslotene, vermurwt het harde hart, maakt daar woning en verlaat het nimmermeer. Hij versterkt het nieuwe leven voortdurend van binnen uit, Ef. 3 : 16, en voedt het van buiten af door de verkondiging van zijn woord. Vocatio interna en externa gaan hand aan hand. Gelijk God het zaad in den akker van binnen uit doet zwellen en breken, nederwaarts wortelen doet schieten en opwaarts doet ontkiemen en uitspruiten, en daarbij van de voedende krachten en sappen in den bodem, van regen en zonneschijn als middelen zich bedient, zoo sterkt en voedt Hij het geestelijk leven van oogenblik tot oogenblik door de kracht zijner genade en door den zegen van zijn woord. Niet voor eens, maar altijd door werkt Hij het willen en het werken naar zijn welbehagen. Hij schenkt het geloofsvermogen en de geloofskracht, maar ook het willen gelooven en het gelooven zelf, niet mechanisch noch magisch, maar innerlijk, geestelijk, organisch, in verband met het woord, dat Hij op allerlei wijze, door het lezen der Schrift, door den raad en de vermaning der ouders, door het onderwijs van den meester, door de openbare prediking tot de menschen brengen laat. Zoodra uit het nieuwe leven het geloof ontwaakt, sluit het zich bij dat woord aan, en zoodra dat woord gehoord wordt, vindt het in dat nieuwe leven weerklank. Gelijk de mensch, tot bewustzijn komende, vanzelf en zonder dwang de wereld buiten zich erkent, zoo neemt de ziel, die uit Gods gemeenschap leeft, het woord van Christus in kinderlijk geloof, dankbaar en met vreugde aan. Geloof en woord Gods hooren bijeen; het geloof is uit het gehoor en het gehoor door het woord Gods, Rom. 10 : 17.

456. Indien er geen geloof in actu is dan door het woord Gods, dan

moet er tusschen notitia (assensus) en fides ook eenig verband bestaan. Trouwens volgt dit ook reeds daaruit, dat het religieus (zaligmakend) geloof met het historisch, tijd- en wondergeloof, en met het geloof, waarvan wij ieder oogenblik in het dagelijksch leven spreken, niet denzelfden naam zou kunnen dragen, wanneer zij niet een of meer kenmerken met elkander gemeen hadden. En de Schrift zou 's menschen verhouding tot God niet met het Hebreeuwsche woord האמין en het Grieksche woord πιστευειν — woorden, die zij ook buiten het religieuze terrein kent en gebruikt — hebben kunnen aanduiden, indien in de godsdienstige en in de gewone beteekenis van die woorden alle overeenstemming ten eenenmale ontbrak. Er is dan ook eigenlijk niemand, die bij eenig nadenken den band tusschen notitia en fides volkomen verbreken kan of feitelijk verbreekt. Uit reactie tegen het intellectualisme kan men wel eenigen tijd allen nadruk laten vallen op het element des gevoels of des vertrouwens, dat in het zaligmakend geloof aanwezig is, maar alle overdrijving schaadt en drijft weer over. De geschiedenis van de Werturteile in de school van Ritschl en van le salut par la foi, indépendamment des croyances in de Parijsche school, stelt dit helder in het licht. Geen enkele richting, die de religie hooger schat dan een zuiver psychologisch verschijnsel en hare waarheid en waarde vasthoudt, kan den godsdienst totaal van het verleden en van de omgeving losmaken, en uit het geloof alle notitia en assensus verwijderen. De moderne en de orthodoxe hebben hier elkander niets te verwijten en handelen *formeel* precies gelijk; ook eerstgenoemde moet gelooven aan een getuigenis, dat in de natuur, geschiedenis, geweten, gemoed enz. van Godswege tot hem komt, en dat hij dus kennen en aannemen moet.

Maar van het hoogste belang is het, om de verhouding tusschen het geloof als notitia (en assensus) en het geloof als fiducia goed in te zien. De ervaring doet ons verschillende feiten kennen: daar zijn er velen, die van hun prilste jeugd af voor de godsdienstige waarheid diep ontvankelijk zijn, en ze nooit met een bloot historisch, doch van den aanvang af reeds met een zaligmakend geloof ontvangen en aannemen; daar zijn anderen, die van der jeugd aan in een bepaald milieu van godsdienstige voorstellingen zijn opgevoed, deze met een historisch geloof overnemen, en òf nooit òf soms veel later tot een persoonlijk, zelfstandig religieus leven komen; en daar zijn er ook, die vroeger nooit van bepaalde godsdienstige voorstellingen hebben gehoord of ze nimmer met een historisch geloof hebben aangenomen, maar die op een gegeven oogenblik door eene of andere prediking (bijv. over zonde en oordeel, over Gods liefde en genade enz.) bijzonder getroffen worden en van daaruit ook tot het aannemen van andere, daarmede in verband staande, waarheden worden geleid. Minder algemeen uitgedrukt, daar zijn er, die door de Schrift tot Christus, en daar zijn er ook, die door Christus tot de Schrift worden

gebracht[1]). Aan deze ervaringen in de practijk van het leven is geen vaste regel te ontleenen. Maar anders komt de zaak te staan, als wij naar het logisch verband van notitia en fides onderzoek doen. Dan toch blijkt, dat het historisch geloof (notitia, en ook assensus dikwerf, maar beide hier genomen in zuiver historischen zin) menigmaal wel aan het zaligmakend geloof voorafgaat, maar dit toch nimmer uit zich zelf voortbrengt of voortbrengen kan. Tusschen beide is geen verschil in mate of graad, maar in beginsel en wezen. Als iemand, die in het historisch geloof werd opgevoed, later het zaligmakend geloof deelachtig wordt, dan kan de kennis der waarheid, welke hij door het historisch geloof verkreeg, hem wel van veel nut zijn, want waarheid blijft waarheid, hetzij ze bloot met het verstand of ook met het hart wordt aangenomen, maar de notitia en assensus veranderen toch geheel van natuur en karakter; ze blijven geen bloot historisch weten en toestemmen, gelijk andere geschiedkundige feiten voor waar worden aangenomen, maar zij worden een persoonlijk, met de zaligheid der ziel in verband staand kennen, eene certa firmaque cognitio[2]). De inhoud der notitia blijft dezelfde, maar wordt op eene andere wijze aangenomen; de waarheid verandert niet, maar ze wordt door den vrome in een ander licht gezien; ze wordt dan aanvaard en omhelsd als eene goddelijke waarheid, die min of meer rechtstreeks met 's menschen eeuwige belangen in verband staat.

Dat is de waarheid, welke het piëtisme met zijne bevindelijke kennis tegen de letterkennis verdedigde; het dwaalde af, wanneer het de verandering in de wijze, waarop de waarheid door het historisch en door het zaligmakend geloof wordt aangenomen, ook tot den inhoud uitbreidde en van eene andere, hoogere, geestelijke waarheid of van eene waarheid achter de waarheid ging spreken, doch het had toch volkomen gelijk in zijne bewering, dat de vrome dezelfde waarheid op eene gansch andere wijze ziet en aanneemt dan hij, die het persoonlijk godsdienstige leven mist. Trouwens de Reformatie had van den aanvang af niet anders geleerd. Als Calvijn het geloof omschreef als eene firma certaque cognitio, dan dacht hij daarbij niet aan het historisch, maar zeer stellig en beslist aan het zaligmakend geloof, want hij gaf aan die cognitio de divina erga nos benevolentia tot object, en deed haar zetelen meer in het hart dan in de hersens, meer in het gemoed dan in het verstand[3]).

Bovendien, zekerheid op godsdienstig gebied krijgt de mensch volgens Calvijn alleen door het getuigenis des Heiligen Geestes, dat is door het getuigenis van dienzelfden Geest, die alle geloovigen in al de waarheid leidt, hen verzekert van hun kindschap en hun de hemelsche erfenis

---

[1]) Verg. deel I 538.
[2]) Verg. Calvijn boven bl. 87 v.
[3]) *Calvijn,* Inst. II 6, 7, 8.

waarborgt [1]). Niemand kan daarom naar de eenstemmige belijdenis van alle Gereformeerde theologen het woord Gods *zaligmakend* hooren, tenzij hij wedergeboren zij. En daarmede steunden zij op het getuigenis der Schrift, die het herhaaldelijk klaar en duidelijk uitspreekt, dat de natuurlijke mensch de dingen des Geestes niet begrijpt, maar dat alleen de wedergeborene het koninkrijk der hemelen ziet. Het historisch geloof moge dus temporeel menigmaal aan het zaligmakend geloof voorafgaan, en ook op zichzelve onmiskenbare paedagogische waarde hebben; de firma certaque cognitio van Gods genade in Christus en voorts van alle waarheden des heils, is vrucht, of liever inhoud en bestanddeel van het ware, zaligmakend geloof. De notitia en assensus, die in het historisch geloof liggen opgesloten en somtijds reeds vroeger iemands verstandelijk eigendom waren, worden later op het zaligmakend geloof als op een nieuwen wortel geënt, en trekken daar dan andere en betere levenssappen uit.

Als de kennis van het zaligmakend geloof in dezen zin verstaan en van de louter historische notitia en assensus wezenlijk onderscheiden wordt, kan de omschrijving van de fides salvifica als firma certaque divinae erga nos benevolentiae cognitio, zooals Calvijn die gaf en bedoelde, voor juist en ook voor volledig gelden. Want niet alleen wisselt de Heilige Schrift meermalen het gelooven met het kennen af, Joh. 6 : 69, 7 : 3, 1 Cor. 1 : 21, 2 Cor. 4 : 6 enz., maar in de definitie van Calvijn zijn de fides generalis (hier bedoeld niet als het historisch geloof, maar als zaligmakend omhelzen van de om de centrale heilsbelofte in Christus zich groepeerende heilswaarheden, zooals bijv. het apostolisch getuigenis als een getuigenis Gods, de Schrift als Gods woord) en de fides specialis (welke die centrale heilsbelofte, de divina erga nos benevolentia tot object heeft) organisch met elkander verbonden; de fides salvifica als cognitio aanvaardt als met één acte Christus als Zaligmaker en de Schrift als Gods woord; zij kent en neemt Christus aan in het gewaad der Heilige Schrift, evangelio suo vestitum [2]), en vermijdt dus zoowel het dorre rationalisme als het valsche mysticisme. Er is eigenlijk al geen schooner definitie denkbaar dan deze, dat het geloof eene vaste en zekere kennis is van de barmhartigheid, welke God in Christus ons heeft betoond. Wat is het Christelijk geloof in zijn wezen toch anders, dan de op Gods getuigenis rustende en door den Heiligen Geest in ons hart gewerkte verzekerdheid, dat de eeuwige Vader van onzen Heere Jezus Christus, die hemel en aarde uit niet geschapen heeft en nog door zijne almachtige en alomtegenwoordige kracht onderhoudt en regeert, om zijns Zoons Christus' wille ook onze God en Vader is?

[1]) Verg. deel I 552 v. 564.
[2]) *Calvijn,* Inst. III 2, 6.

Maar de theologie is toch bij deze definitie van Calvijn niet blijven staan; ze bleek in de practijk onvoldoende. Ten eerste toch lag het gevaar voor de hand, om de cognitio van het zaligmakend geloof, ofschoon wezenlijk van de notitia en assensus in het historisch geloof verschillend, met deze te verwarren en dus tot de Roomsche opvatting van het geloof terug te keeren [1]); en dit gevaar werd te ernstiger, toen in de Protestantsche kerken eerst de doode orthodoxie en daarna het rationalisme de overhand kreeg. Ten andere werd het daarom noodzakelijk, om tusschen de cognitio van het zaligmakend en de notitia van het historisch geloof een helder en duidelijk onderscheid te maken; maar zoodra men dit beproefde, zag men zich wel genoodzaakt, om, op het voorbeeld van Calvijn zelven, de cognitio van het zaligmakend geloof te omschrijven als eene zaak meer van het hart dan van het hoofd, meer van het gemoed dan van het verstand. Daarmede werd echter tegelijk het zwaartepunt van de fides salvifica uit het kennen in het vertrouwen verlegd, en de onderscheiding, min of meer zelfs de tegenstelling voorbereid, dat het echte geloof niet alleen eene cognitio, maar ook (en dus vooral) eene fiducia was; de fiducia drong dus de cognitio (de Heid. Catech. antwoord 21 spreekt zelfs niet van cognitio, maar van notitia) als van minder waardij op den achtergrond. En ten derde bracht de omschrijving van het echte geloof als fiducia zoowel theoretisch als practisch eene eigenaardige moeilijkheid mede en maakte zij in de fiducia weder de onderscheiding noodzakelijk tusschen het toevlucht-nemend en het verzekerd vertrouwen, tusschen den actus directus en den actus reflexus, het wezen en het wel wezen des geloofs, tusschen de daad, waarmede de geloovige naar Christus uitgaat en Hem als Zaligmaker begeert en aanneemt, en de daad, waarmede hij tot zichzelven terugkeert en zich van zijne gemeenschap aan Christus en aan al zijne weldaden vergewist.

Deze onderscheiding was op zichzelve niet verkeerd, maar leidde er spoedig toe, om de beide daden des geloofs temporeel op elkander te laten volgen, om tusschen het toevluchtnemend en het verzekerd vertrouwen het zelfonderzoek in te schuiven, om de verschillende werkzaamheden des geloofs op te vatten als zoovele trappen en stadiën in het geloof, en alzoo de geloovigen in een aantal groepen en klassen in te deelen, die in de stichtelijke lectuur en in de toepassing der predikatie ieder in het bijzonder werden toegesproken en behandeld. In één woord, het herstel door de Reformatie van de religieuze natuur van het geloof,

[1]) De Roomschen verwerpen uitdrukkelijk de onderscheiding van fides historica en fides salvifica, *Bellarminus,* de Justif. I c. 4, maar maken eene scherpe scheiding tusschen geloof en liefde, ib. c. 15. De Remonstranten daarentegen ontkennen het wezenlijk onderscheid van fides temporaria en fides salvifica, en nemen de obedientia op in het geloof, Conf. X. Apol. pro Conf. XVIII. Verg. *M. Vitringa,* Doctr. III 72, 93, 96—98.

de ontdekking, dat het geloof iets gansch anders was dan het historisch voor waar houden van eenige godsdienstige voorstellingen, het diepe inzicht, dat het echte geloof eene fides specialis was, met een speciaal object, n.l. de persoon van Christus (Gods genade in Christus, de divina erga nos benevolentia), dit alles deed in de historie hoe langer hoe duidelijker in het licht treden, dat men het in het geloof niet met een enkelvoudig, maar met een zeer gecompliceerd verschijnsel te doen had. Het was geene zaak van het verstand alleen, maar ook van den wil; het zetelde niet in één, maar in beide vermogens[1]); het was notitia in intellectu, consensus in voluntate, amor, desiderium, gaudium in affectibus[2]); tal van eigenschappen vallen daarin op te merken[3]); tal van werkzaamheden loopen daarin saam, al bepaalt men ze in hoofdzaak tot kennen, toestemmen en vertrouwen, of al kent men onder alle aan de receptio Christi de centrale plaats toe[4]); het zaligmakend geloof is geen habitus unus et simplex, sed compositus, qui sub unico conceptu comprehendi non potest[5]).

Daarom ging Comrie van al de daden en werkzaamheden tot den habitus fidei terug, waardoor wij Christus worden ingelijfd, evenals in den nieuweren tijd Frank in de ervaring der wedergeboorte, Herrmann in het persoonlijke Erlebnis van Jezus' zedelijke grootheid, Ménégoz in de aan de croyances ten grondslag liggende foi het beginsel en het wezen zocht van het Christelijk geloof. Het geloof is in de geschiedenis der Reformatie, die zich daarbij aansloot aan de gedachten der Heilige Schrift, hoe langer zoo meer de naam geworden voor die nieuwe, normale, geestelijke, den ganschen mensch omvattende verhouding, waarin God allereerst (in de regeneratio of fides habitualis) den mensch tot zichzelven, en daarna de mensch (in de fides actualis) met al zijne vermogens en krachten zich tot God stelt. Het valt feitelijk met de onder een bepaald gezichtspunt beschouwde religio subjectiva saam, want deze mag en moet den naam van geloof dragen, wijl ze hier op aarde in al haar eigenschappen en werkzaamheden steeds betrekking heeft op den eeuwigen, almachtigen, genadigen en barmhartigen God, dien wij niet gezien hebben, maar dien wij nochtans, op het getuigenis van Christus, gelooven, vertrouwen, liefhebben, danken en dienen, totdat dit geloof eens in aanschouwen zal overgaan en wij God zien zullen aangezicht tot aangezicht.

---

[1]) *Maccovius*, Loci Comm. bl. 762.
[2]) *Mastricht*, Theol. II 1, 8—10.
[3]) Zie inzonderheid *Comrie*, Verhandeling van eenige eigenschappen des Zaligmakenden geloofs. Onveranderde uitgave volgens 1744. Leiden. Donner z.j.
[4]) *Mastricht*, Theol. II 1, 11. *Comrie*, Het A B C des geloofs. Onveranderde uitgave volgens 1746. Leiden Donner z. j. Zie reeds boven.
[5]) *Turretinus*, Theol. El. XV, 8 13.

457. Indien dit de natuur is van het zaligmakend geloof, is het tot zekere hoogte onverschillig, of men het nader door kennis of vertrouwen of door beide saam omschrijft. Want de cognitio, zooals Calvijn ze opvat, sluit de fiducia in, en de fiducia is op haar beurt zonder de cognitio niet mogelijk; beide zijn niet gejuxtaponeerd en zijn ook niet bloot door een: niet alleen, maar ook, verbonden, doch beide staan tot elkaar in organisch verband. In beide komt het aan op de receptio Christi, dat is op het persoonlijk aannemen, niet van eene leer, maar van den persoon van Christus, gelijk Hij in het Evangelie ons aangeboden wordt; het ware geloof is in één woord die groote weldaad van het genadeverbond, waardoor wij Christus worden ingelijfd en Hem met alle zijne weldaden aannemen. Gelijk het aanbod der genade Gods in Christus aan allen gepredikt moet worden, zoo mag dat ook door allen met een kinderlijk geloof worden aangenomen. Dit geloof toch heeft zelf geene condities, welke de mensch eerst vervullen moet, om te mogen gelooven; ook heeft hij daarvoor geen bijzondere verzekering of openbaring noodig, want het recht en de vrijmoedigheid des geloofs zijn voor ieder in de Schrift, in de ernstige roeping Gods en in zijne ernstige belofte, om allen, die tot Hem komen en gelooven, de rust der zielen en het eeuwige leven te schenken[1]), overvloedig aanwezig. Ook is droefheid over de zonde geene conditie, wijl zij als poenitentia slechts in vroeger omschreven zin gratia praeparans mag heeten en als resipiscentia juist vrucht en bewijs is van het geloof. Het geloof is ook zelf geene conditie voor de andere weldaden (rechtvaardigmaking, heiligmaking), althans niet in dien zin, dat deze er op eenigerlei wijs door bewerkt of verworven worden, maar hoogstens alleen zoo, dat het geloof subjectief noodig is, om de in Christus gereed liggende weldaden deelachtig te worden. Het geloof is dus naar zijn aard niets anders dan de subjectieve, persoonlijke (in de fides habitualis passieve, in de fides actualis actieve) aanneming van Christus met al zijne weldaden.

Dit geloof brengt, ten slotte, zijne eigene zekerheid mede. Gelijk in het weten als weten de bewustheid van te weten begrepen ligt, zoo sluit het geloof naar zijn aard volstrekte zekerheid in. Het staat tegenover bezorgdheid, Matth. 6 : 31, 8 : 26, 10 : 31, vreeze, Mark. 4 : 40, 5 : 36, twijfel, Matth. 14 : 31, 21 : 21, Rom. 4 : 20, Jak. 1 : 6, ontroering, Joh. 14 : 1, het is onbepaald vertrouwen, Matth. 17 : 20, ὑπόστασις en ἔλεγχος der ongeziene dingen, Hebr. 11 : 1. Uit die verzekerdheid des geloofs spreken en roemen de vromen des Ouden en Nieuwen Verbonds, Gen. 49 : 18, Ps. 16 : 8—10, 23 : 4—6, 31 : 2, 56 : 5, 10, 57 : 3 enz., Rom. 4 : 18, 21, 8 : 38, 2 Tim. 4 : 7, 8, Hebr. 11 enz. En toen Rome deze

---

[1]) Can. Doctr. III IV 8.

zekerheid verwierp [1]), heeft de Hervorming, heeft inzonderheid Calvijn [2]), deze zekerheid in het geloof naar de Schrift weer aangewezen. Fides numquam se ipsam ignorat [3]). De fout van het antinomianisme bestond dan ook niet daarin, dat het in het geloof de verzekerdheid opnam, maar ze was hierin gelegen, dat het heel het geloof in die verzekerdheid liet opgaan, alle andere werkzaamheden des geloofs miskende, en dus er niets anders onder verstaan kon dan het verstandelijk aannemen van de sententie: u zijn de zonden vergeven.

Naar de andere zijde dwaalde het nomistisch piëtisme daarin, dat het de certitudo salutis uit het wezen naar het welwezen des geloofs overbracht, en, behalve door buitengewone openbaringen, alleen bereikbaar achtte in den weg van eene voortdurende zelfbespieding en een lang en angstig zelfonderzoek. In plaats van het geestelijk leven langs dezen weg tot die hoogte op te leiden, heeft het echter aan dat leven meer en meer alle vastigheid ontnomen en het van alle spontaneïteit beroofd. „Door niets wordt immers een gevoel meer tegengehouden dan door een voortdurend angstvallig onderzoek ernaar, of men het ook heeft. Slechts bij uitzondering brengt men het hiermee verder dan tot een klagen over eigen „doodigheid". En nog meer dan het spontane gevoelen wordt het spontaan handelen door het aanhoudend inzien in zichzelf belemmerd. Het goede zaad kan niet welig groeien, als het telkens losgewoeld wordt, om zijn wasdom te kunnen constateeren. Het letten op de bevindingen verlamt den wil. Men heeft het te druk met zichzelf, om tot een krachtig handelend optreden te kunnen geraken" [4]).

Tegenover de eene en de andere eenzijdigheid is daarom in overeenstemming met de Reformatorische beginselen staande te houden, dat het geloof en het geloofsleven veel te rijk is, dan dat het in den nudus assensus van het artikel over de vergeving der zonden zou opgaan, maar dat het toch wel waarlijk naar zijn wezen en aard de zekerheid insluit. Deze zekerheid, die betrekking heeft zoowel op de objectieve genade Gods in Christus als op de subjectieve gemeenschap, welke de geloovige daaraan bezit, komt niet van buitenaf aan het geloof toe, maar ligt er in beginsel van den aanvang af in opgesloten, en zij wordt niet verkregen, door op onszelven, maar door van onszelven af op Christus te zien; ze heeft haar grondslag en vastigheid in de beloften Gods, en niet in de wisselende bevindingen of de onvolkomene goede werken. In den geloovige komt zeker telkens allerlei twijfel en vreeze op, Matth. 8 : 25, 14 : 30, Mark. 9 : 24; heel zijn leven door heeft hij daartegen

[1]) Conc. Trid. VI. c. 9 en can. 13—15.
[2]) *Calvijn*, Inst. III 2, 14 v.
[3]) *Sohnius*, Op. I 976.
[4]) *J. C. Kromsigt*, W. Schortinghuis bl. 333. Verg. ook mijne Zekerheid des geloofs. 2e druk. Kampen 1903.

te strijden, maar hij kan dien strijd alleen voeren en in dien strijd alleen overwinnen in de kracht van dat geloof, dat aan Gods belofte zich vastklemt, in het volbrachte werk van Christus rust, en alzoo van nature zekerheid is [1]). De verschillende daden des geloofs, zooals kennen, toestemmen, vertrouwen enz. [2]), welke van de fructus fidei of bona opera nog weer te onderscheiden zijn, vormen dan ook geene trappen in het geloof, die temporeel op elkander volgen, maar zijn werkzaamheden, die zelve alle en in verband met elkaar zwak of sterk kunnen zijn; er zijn kinderen en jongelingen, mannen en vaders in Christus. Maar wie met een waar geloof het Evangelie omhelst, is in dezelfde mate en kracht, waarmede hij dit doet, ook van zijne eigene zaligheid zeker, en omgekeerd; het eene staat met het andere in het nauwste verband en gaat er mede op en neer. Zoo is en blijft het geloof dan naar zijn aard een onbepaald en onvoorwaardelijk vertrouwen des harten op den rijkdom van Gods genade in Christus; het is heden ten dage wezenlijk nog hetzelfde wat het was in den tijd des Ouden en des Nieuwen Testaments, een gelooven tegen hope op hope, Rom. 4 : 18, een vaste grond der gehoopte en eene besliste overtuiging der ongeziene dingen, Hebr. 11 : 1, een zeker vertrouwen, dat bij God alle dingen mogelijk zijn, Mark. 10 : 27, 11 : 23, 24, dat Hij, die Christus uit de dooden opgewekt heeft, Rom. 4 : 24, 10 : 9, nog dooden levend, nog zondaren zalig maakt en altijddoor de dingen, die niet zijn, roept alsof zij waren, Rom. 4 : 17.

458. Gelijk het geestelijk leven, in de wedergeboorte ingeplant, onder den invloed van Woord en Geest naar de zijde des verstands zich ontwikkelt tot geloof, kennis, wijsheid, zoo openbaart het zich onder diezelfde voorlichting en leiding naar de zijde van den wil in bekeering. Wanneer men dit woord in den ruimsten zin neemt en er alle zedelijke verandering door verstaat, waardoor een mensch met zijn zondig verleden breekt en het pad der deugd betreedt, dan kan men ook van bekeering spreken bij velen, die het Christendom nooit hebben gekend of daarvan slechts een uitwendigen, oppervlakkigen invloed hebben ondergaan [3]). God laat zich toch aan geen mensch onbetuigd, maar doet door natuur en geschiedenis, door hart en geweten eene vocatio realis uitgaan, welke onder alle volken het godsdienstig en zedelijk besef staande houdt. Alle menschen hebben een meer of minder sterk bewustzijn van zonde, schuld en straf, en tegelijk ook van de zedewet en van het goede, waartoe zij verplicht zijn. Ofschoon de Heidenen de wet van Mozes niet kennen, doen zij toch

[1]) *Calvijn*, Inst. III 2, 17 v. *Zanchius*, Op. VIII 712 v.
[2]) *Voetius*, Disp. II 499—512. *Witsius*, Oec. foed. III c. 7. *Turretinus*, Theol. El. XIV qu. 8. *Comrie*, Het A B C des geloofs.
[3]) *Pfanner*, Syst. Theol. gent pur. c. 13, en anderen, genoemd door *Fabricius* in zijne Bibliographia antiquaria, bij *M. Vitringa*, Doctr. III 116.

van nature de dingen die der wet zijn en betoonen daarmede, dat het werk der wet in hunne harten geschreven is; hun eigen geweten legt daarvan mede getuigenis af, en de gedachten en redeneeringen, welke zij onder elkander houden, zijn er het klaarste bewijs van, want ze zijn allen van beschuldigenden of ook van ontschuldigenden aard, Rom. 2 : 14, 15. Diep is dikwerf de blik, dien de Heidenen in 's menschen zieleleven slaan. Men had een helder besef van het berouw, den spijt, de wroeging, waardoor de zondige daad gevolgd wordt, en personifiëerde die in de Erinyen (Furiën), die inzonderheid door Aeschylus op aangrijpende wijze geschilderd worden. Sua quemque fraus et suus terror maxime vexat; suum quemque scelus agitat amentiaque afficit; suae malae cogitationes conscientiaeque animi terrent[1]). Maar men wist ook, dat aan de bekeering van een zondig tot een deugdzaam leven het gebrek aan zelfkennis in den weg staat. De meeste menschen kennen zichzelven niet, vergeten eigen en zien alleen anderer gebreken; en als zij ze niet ontkennen kunnen, werpen zij de schuld op anderen, op de omstandigheden, op de goden, op het noodlot. Zelfkennis is daarom, met berouw en schuldbekentenis, de eerste stap op den weg der zedelijke verbetering; poenitentia salutaris dea; quem poenitet peccasse, paene est innocens; saepe desperatio spei causa est. Wel is het moeilijk, mutare animum. Maar ieder heeft daartoe toch de macht en de keuze; de deugd is des menschen eigen werk; op den tweesprong des levens geplaatst, kan hij de eene en de andere richting inslaan; en voor het bewandelen van het pad der deugd is het nimmer te laat; sera numquam est (poenitentia)[2]).

De geschiedenis laat ons dan ook in de niet-Christelijke wereld vele zulke bekeeringen zien. Uit de Grieksche oudheid bijv. is inzonderheid het verhaal aangaande Polemo, den zoon van een rijk Athener, bekend, die in zijne jeugd een woest leven leidde, maar door de ernstige persoonlijkheid en de indrukwekkende redevoeringen van Xenocrates tot een streng zedelijk leven werd bekeerd[3]). Van Buddha meldt de overlevering, dat hij, geboren uit een aanzienlijk geslacht, eerst onbezorgd en vroolijk leefde en van de ellende in de wereld geen besef had; maar toen hij op zekeren dag een grijsaard, een kranke, een lijk en een monnik te aanschouwen kreeg, werd hij door dit gezicht zoo aangegrepen, dat hij zijn paleis verliet en zes jaren in zelfkastijding doorbracht; aan het einde daarvan ging het licht der kennis voor hem op en begon hij het Indische

[1]) *Cicero,* pro Roscio Am. c. 24, verg. *F. F. C. Fischer,* De Deo Aeschyleo. Amstelod. 1892 bl. 62 v. *R. Mulder,* De conscientiae notione, quae et qualis fuerit Romanis. L. B. 1908.

[2]) Verg. vele dergelijke uitspraken bij *R. Schneider,* Christl. Klänge 1877 bl. 272 v.

[3]) *Zeller,* Philos. der Griechen II[4] 99[4].

evangelie der verlossing te prediken[1]). Evenzoo gaf de stichter der Jainasecte, Vardhamâna, zich in zijne jeugd aan een wereldsch leven over, maar toen hij dertig jaren oud was, kreeg hij van den ernst des levens zulk een diepen indruk, dat hij gezin en familie verliet en als een asceet door het land trok; na twaalf jaren in zware zelfkastijding en diepe meditatie te hebben doorgebracht, ontving hij het licht der kennis, verkreeg den rang van een heilige, en won door zijn prediking vele aanhangers[2]). Aan Mohammed viel eerst op veertig-jarigen leeftijd eene openbaring te beurt, maar van dat oogenblik af voelde hij zich ook geroepen tot profeet, en bewoog door zijne prediking van het naderend oordeel en van de zinnelijke vreugde van het paradijs vele menschen tot het geloof. Alle godsdiensten en stelsels winnen veld door de bekeeringen, die zij maken, door de veranderingen, die zij aanbrengen in de voorstellingen, de genegenheden en de handelingen der menschen. Sommige bekeeringen, zijn meer van religieuzen, andere van ethischen, nog andere meer van intellectueelen of aesthetischen aard; maar alle komen zij daarin overeen, dat het leven van den mensch zich rondom een nieuw centrum van ideeën groepeert en dat zijne ziel belang gaat stellen in datgene, wat zij vroeger niet kende, verwaarloosde of zelfs verachtte. Zulk eene verandering onderging Thomas Carlyle, als hij in een gewichtig oogenblik van zijn leven alle vrees voor dood en duivel van zich afzette, en dien moed der overtuiging greep, waardoor zijn later leven zich kenmerkte; in die ure had, naar zijn eigen woord, zijne spiritual new-birth plaats[3]). Ook John Stuart Mill maakte zulk eene crisis door, toen hij in den herfst van het jaar 1826 uit den neerslachtigen en onverschilligen toestand, waarin hij maanden lang verkeerd had, door het lezen van de gedenkschriften van Marmontel en de gedichten van Wordsworth verlost en tot een gelukkiger leven opgebeurd werd[4]).

Deze voorbeelden zouden zonder groote moeite met vele andere vermeerderd kunnen worden; en dit is nog veel meer het geval, wanneer de naam van bekeering zoo ruim genomen wordt, dat hij op allerlei veranderingen, die in de overtuigingen, de genegenheden en de handelingen der menschen kunnen plaats grijpen, toepasselijk is. De psychologie der religie heeft zich hieraan niet zelden schuldig gemaakt, als zij alle „altérations de la personnalité" niet alleen bijbracht, om de bekeering in Christelijken zin zielkundig toe te lichten, maar ze daarmede ook in wezen gelijk stelde. Tegenover deze nivelleering van alle verscheidenheid dient men echter in overweging te nemen, dat de bekeering nu eenmaal een bepaalden zin heeft en op religieus terrein thuis behoort; dat de psycho-

[1]) *Ch. de la Saussaye,* Lehrbuch der Religionsgeschichte I[3] 82 v.

[2]) *Ch. de la Saussaye,* ib. I 69.

[3]) *G. Jackson,* The fact of conversion bl. 138 v.

[4]) *Jackson,* t. a. p. bl. 140.

logische toelichting nog iets gansch anders is dan wetenschappelijke verklaring; dat de psychologie der religie uit den aard der zaak onmachtig is, om tot het wezen der bekeering door te dringen en krachtens hare willekeurig aangenomen „Voraussetzungslosigkeit" den maatstaf mist, waarnaar zij de psychologische verschijnselen, die zij als bekeeringen stempelt, onderscheiden en beoordeelen kan; en dat eindelijk de Schrift ons een zeer bepaald en duidelijk begrip van de bekeering aan de hand doet[1]).

Om dit begrip te vinden, moet men wel van de woorden uitgaan, die in onze taal door bekeering vertaald zijn, maar daarbij toch niet blijven staan. Want wat wij met den naam van bekeering aanduiden, wordt in de Schrift niet alleen met woorden uitgedrukt, maar ook op andere wijze beschreven en tevens in leerrijke voorbeelden ons voor oogen gesteld. De meest gebruikelijke woorden zijn in het Oude Testament נָחַם en שׁוּב. Het eerste נָחַם, beteekent: berouw hebben, berouwen, en wordt geconstrueerd met עַל, אֶל of כִּי, van de zaak, waarover men berouw heeft; het wordt van menschen, Richt. 21 : 6, 15, Job 42 : 6, Jer. 8 : 6, 31 : 19, maar vooral zeer dikwerf van God gebruikt, Gen. 6 : 6, 7, Exodus 32 : 12, 14, Deut. 32 : 36, Richt. 2 : 18, enz., al wordt elders ook alle berouw aan Hem ontzegd, Num. 23 : 19, 1 Sam. 15 : 29. Het substantivum נֹחַם komt maar eenmaal voor, in Hos. 13 : 14. Het andere woord, שׁוּב, beteekent eerst: zich wenden, op een weg omkeeren, terugkeeren, en dan overdrachtelijk zich van eene of andere werkzaamheid afwenden, iets ophouden te doen, bijv. zich afwenden van, מִן, de zonde, 1 Kon. 8 : 35, de ongerechtigheid, Job 36 : 10, de overtreding, Jes. 59 : 20, de goddeloosheid, Ezech. 3 : 19, de booze werken, Neh. 9 : 35, enz. De richting, waarnaar men zich dan toekeert, wordt door de praepositie אֶל aangeduid, bijv. tot den Heere, Ps. 51 : 15, Jes. 10 : 21, Jer. 4 : 1, Hos. 14 : 3, Am. 4 : 8, Mal. 3 : 7 enz. Maar evenmin als het woord נחם, wordt dit woord שׁוּב steeds gebruikt van wat wij in de dogmatiek bekeering noemen; want het wordt niet alleen op God toegepast, om uit te drukken, dat Hij zich ergens van afwendt, bijv. van zijn toorn, Ex. 32 : 12, van zijn voornemen, om te straffen, Jer. 4 : 28, maar het duidt soms bij menschen ook aan, dat zij zich van den Heere afkeeren en tot de afgoden toewenden, Jos. 22 : 16, 18, 23, Richt. 2 : 19. Het subst. תְּשׁוּבָה komt in het Oude Testament zelfs nooit in religieus-ethischen zin voor, maar behoudt doorgaans zijne letterlijke beteekenis van terugkeer, 1 Sam. 7 : 17, 2 Sam. 11 : 1 enz., en neemt soms die van antwoord aan, Job 21 : 34, 34 : 36; in Hos. 11 : 7 drukt het zelfs de afkeering of afval van den Heere uit. De profetie gaf aan het woord שׁוּב echter hoe langer zoo meer eene religieus-ethische beteekenis. De geschiedenis leerde het

[1]) Verg. deel III 590 v.

immers maar al te duidelijk, dat het volk Israels niet bleef wandelen in de wegen des Heeren, maar telkens tot den dienst van andere goden zich verleiden liet. En toen de mate zijner ongerechtigheden vol was, kondigden de gezanten Gods de straf der ballingschap aan, maar openden toch ook weer de hope op een terugkeer naar het land Kanaan. Die terugkeer moest en zou dan echter niet bloot plaatselijk en tijdelijk zijn, maar hij moest en zou ook vergezeld gaan van en als het ware samenvallen met eene bekeering in religieus-ethischen zin, met eene verandering van hart en leven. Soms moge het bij de profeten moeilijk uit te maken zijn, of het woord שׁוּב meer de eerste, of de tweede beteekenis heeft, Jes. 10 : 21, Jer. 31 : 21, 46 : 27, Hos. 6 : 1, 14 : 8, Zach. 3 : 12; dit is zeker, dat eene algeheele, niet alleen uit-, maar ook inwendige verandering, voor het volk noodzakelijk is. De offeranden, die den Heere welbehagelijk zijn, bestaan in een gebroken en verslagen hart, Ps. 51 : 19; de ware besnijdenis is de besnijdenis des harten, Deut. 10 : 16, Jer. 4 : 4; het ware vasten en treuren ligt in het scheuren des harten en niet der kleederen, Joël 2 : 13; de Heere eischt eene bekeering met het gansche hart, Joël 2 : 12. En dat eischt Hij niet slechts, maar belooft het ook en zal het eens geven in de dagen van het nieuwe verbond, Jer. 31 : 31 v. Ezech. 36 : 25 v. Zach. 13 : 1, Mal. 4 : 6.

De nomistische richting, welke na de ballingschap opkwam, verliet echter deze profetische lijn en vatte de bekeering hoe langer zoo meer op als een werk, dat de vorige zonden goedmaken moest. Zij bestond in een korter of langer, minder of meer diep berouw, voorts in belijdenis der zonden, en dan ook nog in eene zelf opgelegde straf, zooals vasten, onthouding, zelfkastijding. Deze boete had de kracht, om de gepleegde zonde te verzoenen en het verleden goed te maken; de תְּשׁוּבָה was eene תקנתא, eene restitutio in integrum, een herstel in den stand der rechtvaardigen, of eene תפואה, eene genezing of heeling. En wanneer deze herstelling door de boete verkregen was, dan konden door de onderhouding der wet weder verdiensten verworven worden, die aanspraak gaven op loon hier of hiernamaals[1]).

459. Tegen deze veruitwendiging van de bekeering traden Johannes de Dooper en Jezus met den eisch der μετανοια op. Dit Grieksche woord is op zichzelf nog geen religieus begrip, maar duidt eenvoudig elke verandering aan, die in iemands meening plaats grijpen kan, τροπη γνωμης, mentis mutatio, „transmentatio". Toch kreeg reeds in het gewone Grieksch het werkwoord μετανοειν den zin van berouw hebben, zoo niet over heel het zondig verleden, dan toch over bepaalde zondige daden; en het zelfstandige naamwoord μετανοια duidde, inzonderheid bij Plutarchus,

[1]) Verg. deel III 488 v.

reeds die zedelijke verandering aan, waardoor een mensch met zijn vorig leven breekt en tot een beter leven zich heenwendt. In de LXX deed het woord μετανοειν dienst als vertaling, soms van שׁוּב, maar meestal van נָחַם, dat echter ook enkele malen door ἐπιμελεισθαι wordt overgezet. Gewoonlijk werd het woord שׁוּב echter door ἐπιστρεφειν vertaald, hetwelk ook reeds in het gewone Grieksch in overdrachtelijke, zedelijke beteekenis voorkomt, en ook door de Nieuwtestamentische schrijvers herhaaldelijk zoo gebruikt wordt. Een paar malen heeft het hier transitieve beteekenis, anderen bekeeren, Luk. 1 : 16, 17, Hand. 26 : 18, Jak. 5 : 19, 20, maar in den regel wordt het intransitief gebruikt van het zich bekeeren. Soms wordt bij dit werkwoord zoowel de negatieve zijde, waarvan men zich afkeert, als de positieve zijde waartoe men zich heenwendt, uitgedrukt, bijv. Hand. 14 : 15: van de ijdele dingen tot den levenden God, Hand. 15 : 19: van de Heidenen tot God, Hand. 26 : 18: van de duisternis tot het licht, 1 Thess. 1 : 9: van de afgoden tot God. Op andere plaatsen wordt alleen de negatieve, Hand. 3 : 26, Jak. 5 : 19, 20, of alleen de positieve zijde, Luk. 1 : 16, 17, Hand. 9 : 35, 11 : 21, 2 Cor. 3 : 16, 1 Petr. 2 : 25, of geen van beide, Matth. 13 : 15, Luk. 22 : 32, Joh. 12 : 40, Hand. 3 : 19, 28 : 27, vermeld. In Luk. 17 : 4, Hand. 3 : 19, 26 : 30 komen μετανοειν en ἐπιστρεφειν beide naast elkander voor; in Markus 1 : 15 wordt naast het μετανοειν, en in Luk. 22 : 32, Hand. 11 : 21 wordt naast het ἐπιστρεφειν afzonderlijk nog het πιστευειν genoemd; verg. ook Hand. 2 : 38, waar het μετανοησατε aangevuld wordt met βαπτισθητω ἑκαστος ὑμων ἐνι τῳ ὀνοματι Ιησου Χριστου. Naast beide woorden komt in het Nieuwe Testament ook nog enkele malen, Matth. 21 : 29, 32, 27 : 3, 2 Cor. 7 : 8, Hebr. 7 : 21, het werkwoord μεταμελεισθαι voor. Wijl dit woord in Matth. 27 : 3 van het berouw van Judas gebezigd wordt, hebben sommigen wel gemeend, dat μετανοια steeds de resipiscentia evangelica et salutaris, μεταμελεια daarentegen altijd den dolor secundum mundum te kennen gaf; maar dat schijnt toch niet juist te zijn [1]). Want in Matth. 21 : 32 wordt μεταμελεισθαι gebruikt van het goede berouw, dat tot geloof (aan Johannes den Dooper) leidt; en in Hebr. 12 : 17 wordt μετανοια volgens sommiger exegese gebruikt van het berouw, dat Ezau na verlies van het eerstgeboorterecht toonde, maar dat niet in waarachtige bekeering bestond [2]). Daarentegen is er tusschen

[1]) Verg. *Witsius*, Oec. foed. III 12, 130—136.

[2]) Misschien is het echter beter, om het laatste woord in dit vers, αὐτην, niet terug te laten slaan op μετανοια, maar op εὐλογια, en het dan aldus op te vatten: Ezau wilde later de zegening toch beërven, maar ofschoon hij haar met tranen zocht, werd hij verworpen, omdat hij geen plaats (gelegenheid) voor bekeering vond, dat is, niet tot waarachtige bekeering kwam. Of het woord μετανοειν in Matth. 11 : 21 en 12 : 41 van louter uitwendige of ook van waarachtige, inwendige bekeering moet verstaan worden, is twijfelachtig.

μετανοια en ἐπιστροφη wel dit onderscheid, dat het eerste woord meer let op de inwendige zinsverandering, welke een mensch beweegt, om zich van het zondig verleden af te wenden, terwijl het tweede woord meer aanwijst de nieuwe verhouding, waarin hij tengevolge van die zinsverandering ook uitwendig intreedt.

Maar deze Bijbelsche termen voor wat wij bekeering noemen, zijn niet logisch of dogmatisch bepaald, doch worden nu eens ruimer dan enger genomen; men denke er slechts aan, dat de Hebreeuwsche woorden נָחַם en שׁוּב soms zelfs op God worden toegepast, dat de woorden μετανοια en ἐπιστροφη nu eens de πιστις insluiten, dan weder naast haar plaats nemen en meermalen ook in haar begrepen zijn. De leer der bekeering steunt dus volstrekt niet alleen op die teksten, waar dit woord voorkomt, maar wortelt in al datgene, wat de Schrift over den natuurlijken toestand des menschen en over de noodzakelijkheid, het karakter, de wijze, de vrucht van zijne godsdienstig zedelijke verandering ons voor oogen stelt. Jezus bijv. treedt op met de prediking der μετανοια, en noemt deze soms alleen, Matth. 4 : 17, verbindt ze elders met de πιστις aan het Evangelie, Markus 1 : 15, en spreekt tot Nicodemus alleen van wedergeboorte, Joh. 3 : 3, 5, 8. Maar voorts heldert Hij de bekeering, welke Hij vordert voor den ingang in het koninkrijk, op allerlei wijze op. Hij doet dat, als Hij in de bergrede het koninkrijk toekent aan de armen van geest, de treurenden, de hongerenden en dorstenden naar de gerechtigheid enz., Matth. 5 : 3 v.; als Hij zegt, dat men alleen door de enge poort en langs den nauwen weg kan ingaan tot het eeuwige leven, Matth. 7 : 14; als Hij niet de rechtvaardigen, maar de tollenaren en zondaren tot bekeering roept, en de vermoeiden en beladenen tot zich noodigt, Matth. 9 : 13, 11 : 28; als Hij den eisch aan zijne discipelen stelt, dat zij zich veranderen moeten en worden als een kind, Matth. 18 : 3, dat ze alles moeten verlaten, zichzelven verloochenen, hun leven verliezen, het kruis opnemen, om zijner waardig te zijn, Matth. 10 : 37 v., 16 : 24 v.; als Hij ten slotte, om niet meer te noemen, in de gelijkenis van den verloren zoon ons voor de oogen schildert, hoe deze door gebrek en ellende tot zichzelven komt, opstaat, tot den Vader gaat en met schuldbelijdenis tot Hem wederkeert. Evenzoo is bij Paulus betrekkelijk zelden van bekeering sprake, Rom. 2 : 4, 2 Cor. 7 : 9, 10, 1 Thess. 1 : 9, 2 Tim. 2 : 25, maar ze ligt bij hem opgesloten in het sterven, gekruisigd en begraven worden, benevens in het opgewekt worden tot een nieuw leven, dat de geloovige in de gemeenschap met Christus deelachtig wordt, Rom. 6 : 3 v., Gal. 2 : 19, 20, in het afleggen van den ouden en het aandoen van den nieuwen mensch, Ef. 4 : 22—24, Col. 3 : 9, 10, in het dooden der leden op aarde, Col. 3 : 5, in de kruisiging des vleesches, Gal. 5 : 24, in het wederstaan van de listige verleidingen des duivels, Ef. 6 : 11, en in het wandelen naar den Geest, Rom. 8 : 3, in het leven voor

God door Christus Jezus, den Heere, Rom. 6 : 11, en in het stellen van alle leden Gode tot wapenen der gerechtigheid, Rom. 6 : 13 enz.

Daarbij komt nog, dat de Heilige Schrift niet alleen in verschillende bewoordingen van bekeering spreekt, maar ze ook menigmaal in de levensgeschiedenis van onderscheidene personen beschrijft en aanschouwelijk ons voor oogen stelt. Daarbij is echter in aanmerking te nemen, dat de Schrift tusschen bekeering en bekeering onderscheid maakt. Paulus maakt in 2 Cor. 7 : 10 melding van eene droefheid naar God, die eene onberouwelijke bekeering werkt tot zaligheid, en van eene droefheid naar de wereld, die den dood werkt. Deze laatste is eene droefheid, die niet naar God, overeenkomstig zijn wil is, niet uit de kennis van God en van zijne wet voortvloeit, maar die der wereld is en ook in de kinderen der wereld vallen kan. Ze gaat niet over de zonde als zonde, wijl ze God vertoornt, maar over eene bepaalde zondige daad en hare gevolgen. Als een mensch bijv. aan eene of andere misdaad zich heeft schuldig gemaakt en dan niet bereikt, wat hij ervan verwacht had, maar integendeel zijn geld, zijn goed, zijn eere, zijn naam en positie daarbij verloren heeft en met schande zich overdekt ziet, dan gaan niet zelden zijne oogen open, aanschouwt hij zijne ellende en voelt hij zich aangegrepen door berouw, door spijt, door zelfverwijt, dat hij deze jammerlijke daad heeft gepleegd. Dit berouw kan dan soms zoo aangroeien, dat het tot wroeging, tot zieleangst, tot wanhoop wordt en de mensch geen uitweg ziet dan in den zelfmoord. Daarvan levert ons de Schrift de schrikwekkende voorbeelden in Kain, Ezau, Achitofel en vooral in Judas. Ook kan het gebeuren, dat een mensch op zijn zondigen weg voor een oogenblik staande gehouden wordt, dat hij door eene bijzondere gebeurtenis in zijn leven (een sterfgeval, eene ramp, tegenspoed enz.) tot nadenken en inkeer komt, dat hij van de prediking van wet en Evangelie een diepen indruk ontvangt, Matth. 13 : 20, 21, het voornemen opvat, om zijn leven te beteren, zich bij de gemeente aansluit en zelfs hemelsche gave smaakt en krachten der toekomende eeuw, Hebr. 6 : 4, en 5, en dat hij toch later, als verdrukking of vervolging komt, geërgerd wordt en afvalt. Zulke voorbeelden laat de Schrift ons zien in Achab, 1 Kon. 21 : 27, in de volksbekeeringen, die er onder Mozes, Jozua, de richters en onder de vrome koningen soms plaats grepen, en waarbij niet alles kaf, maar er toch, evenals bij alle godsdienstige bewegingen, zeker veel kaf onder het koren was, verg. ook Jona 3 : 5 v.; voorts ook in Simon den toovenaar, Hand. 8 : 9 v., in Demas, die de tegenwoordige wereld weer liefkreeg, 2 Tim. 4 : 10, in Hymeneüs en Alexander, die schipbreuk leden van het geloof, 1 Tim. 1 : 20, 2 Tim. 2 : 17, en in die velen, die reeds in den apostolischen tijd wederom uitgingen, omdat zij niet uit ons waren, 1 Joh. 2 : 19, den Heer, die hen gekocht had, verloochenende, 2 Petr. 2 : 1.

Dat alles is de ware bekeering niet. Deze komt volgens 2 Cor. 7 : 10

op uit de droefheid naar God, dat is, uit zulk eene droefheid, die overeenkomstig Gods wil is, die dus niet bloot een ethisch, maar allereerst een religieus karakter draagt, met God, met zijn wil, met zijn woord in verband staat, op de zonde als zonde, zelfs afgezien van hare gevolgen, betrekking heeft, die door God geëischt, maar ook als eene vrije gave door Hem geschonken wordt. Deze droefheid werkt dan ook bekeering tot zaligheid, eene bekeering, die de zaligheid onfeilbaar zeker meebrengt (terwijl de droefheid der wereld den dood, het verderf ten gevolge heeft), en die bekeering-tot-zaligheid is daarom ook onberouwelijk; ze veroorzaakt nooit eenig berouw en kan dat niet veroorzaken, omdat ze de droefheid naar God tot beginsel en de zaligheid tot doel en bestemming heeft. Ook van deze waarachtige bekeering levert de Schrift vele voorbeelden en getuigenissen; men denke slechts aan Naäman, 2 Kon. 5 : 15, Manasse, 2 Chr. 33 : 12, 13, aan de scharen, die tot Johannes kwamen en zich van hem lieten doopen, belijdende hunne zonden, Matth. 3 : 6, aan Nathanael, Joh. 1 : 46 v., Levi, Matth. 8 : 9, Zacheus, Luk. 19 : 8, den blindgeborene, Joh. 9 : 38, de Samaritaansche vrouw, Joh. 4 : 29, 39, den moordenaar aan het kruis, Luk. 23 : 42, aan de drie duizend zielen, die op het Pinksterfeest werden toegebracht, Hand. 2 : 37 v., aan den Moorman, Hand. 8 : 37, Paulus, Hand. 9 : 6, Cornelius, Hand. 10 : 44 v., Lydia, Hand. 16 : 14, den stokbewaarder te Philippi, Hand. 16 : 30 v. enz.

In al deze berichten is er groote overeenstemming; de bekeering bestaat altijd in eene inwendige zinsverandering, welke het zondig verleden in het licht van Gods aangezicht doet zien, tot droefheid, leedwezen, verootmoediging, schuldbelijdenis leidt, en ook innerlijk en uiterlijk de aanvang van een nieuw godsdienstig-zedelijk leven wordt. Maar bij die overeenstemming is er toch ook eene groote verscheidenheid in de omstandigheden, waaronder, de tijd en wijze waarop, de aanleiding, waarnaar de bekeering plaats grijpt. Nu eens was een wonder, Hand. 5 : 14, 9 : 35, 13 : 12, 19 : 17, dan een uitvoerig Schriftbewijs, Hand. 8 : 35, 17 : 3, 18 : 28, of ook de eenvoudige prediking van het geloof in Christus, Hand. 16 : 31, het middel, waarvan God zich bediende, om de bekeering in het hart te werken. Van meer beteekenis is nog het verschil in bekeering bij de Joden en de Heidenen; de Joden kenden den eenen en waarachtigen God, en velen van hen, die later in Christus geloofden, waren reeds lang vóór dien tijd de wedergeboorte en bekeering deelachtig. Maar zij verkeerden soms langen tijd in twijfel, of de historische persoon van Jezus de Messias was, die aan de vaderen was beloofd. Enkelen zagen en geloofden dat terstond, zooals Simeon, die eene openbaring ontvangen had, Luk. 2 : 26, en Anna, die eene profetes was, Luk. 2 : 36; maar anderen twijfelden, of werden soms weer, als een Johannes de Dooper, Matth. 11 : 2 v., in hun geloof geschokt; Paulus inzonderheid

ergerde zich aan het kruis en kon en wilde niet gelooven, dat de gehangene aan het hout, de gevloekte door God en menschen, dat de gekruisigde Jezus de eengeboren Zoon des Vaders en de Zaligmaker der wereld was. Hunne bekeering bestond dus niet daarin, dat zij een anderen God leerden kennen en dienen, maar hierin dat zij Jezus als den Messias erkenden, in Hem de vervulling zagen van wet en profetie, en daaruit de gevolgen trokken, die er ten aanzien van de gansche Oudtestamentische bedeeling des genadeverbonds uit voortvloeiden.

Daarentegen droeg de verandering, die bij de bekeering der Heidenen plaats greep, een gansch ander karakter. Dezen verkeerden toch vóór dien tijd niet in het genadeverbond, maar wandelden in hunne eigene wegen, Hand. 14 : 16; zij waren in dien tijd zonder Christus, vervreemd van het burgerschap Israels, vreemdelingen van de verbonden der belofte, geene hope hebbende en zonder God in de wereld, Ef. 2 : 12; en ze maakten zich tevens aan allerlei schrikkelijke zonden schuldig, afgoderij, hoererij, ontucht, dronkenschap enz., 1 Cor. 6 : 10, 11. De bekeering bestond dus bij de Heidenen niet bloot in eene erkenning van Jezus als den Christus, maar ze was ook eene bekeering van de ijdele dingen tot den levenden God, Hand. 14 : 15, 15 : 19, 26 : 20, 1 Thess. 1 : 9, en sloot eene volkomene breuke met heel het vroeger godsdienstig-zedelijk leven in. Voorts verhaalt de Schrift ons wel van vele bekeeringen, die op later leeftijd en soms plotseling plaats grepen; maar zij weet ook van zulke personen, als Samuel, 1 Sam. 2 : 26, Jeremia, Jer. 1 : 5, Johannes, Luk. 1 : 80, Timotheus, 2 Tim. 3 : 15, die van der jeugd aan in de Schriften onderwezen waren en in de vreeze Gods gewandeld hebben; zelfs wordt van de kinderen des verbonds gezegd, dat hunner het koninkrijk der hemelen is, Matth. 19 : 14, dat hun met hunne ouders de belofte toekomt, Hand. 2 : 39, en dat zij in den Heere, dat is in de gemeenschap met Christus, aan hun vader en moeder gehoorzaam moeten zijn, en door hen in de leering en vermaning des Heeren moeten opgevoed worden, Ef. 6 : 1, 4. Van de gedoopten wordt dan ook in het Nieuwe Testament nooit gezegd, dat ze later bekeerd zijn; de bekeering slaat altijd op zulken, die uit Joden of Heidenen tot de gemeente overkwamen en door den doop, als teeken en zegel van die bekeering, werden ingelijfd. Het Nieuwe Testament bevat niet de geschiedenis van de gevestigde kerk, maar van de stichting der kerk in de toenmaals bekende wereld.

Ten slotte dient nog opgemerkt te worden, dat de Heilige Schrift in enkele bijzondere gevallen toch ook bij geloovigen nog wel van bekeering spreekt. Geloovigen toch bereiken hier op aarde de volmaaktheid niet; zij struikelen allen in velen, Jak. 3 : 2; en als zij zeggen, geene zonde te hebben, verleiden zij zichzelven, 1 Joh. 1 : 8. Daarom hebben zij den strijd tegen de zonde voort te zetten tot het einde van hun leven toe, en vruchten voort te brengen, die der bekeering waardig zijn en aan haar

beantwoorden, Matth. 3 : 8, Luk. 3 : 8, Hand. 26 : 20. De eerste, principiëele bekeering moet zich dus voortzetten in eene het gansche leven omvattende, tot den dood toe voortgaande bekeering. En dat niet alleen. Geloovigen kunnen ook afdwalen, in groote zonde vallen, en daarin zelfs een tijd lang blijven leven; en dan is als het ware eene tweede bekeering noodzakelijk. David is daarvan in het Oude Testament ten voorbeeld, 2 Sam. 12 : 13, en Petrus in het Nieuwe Testament, Matth. 26 : 75. Jezus had Petrus te voren gewaarschuwd, Luk. 22 : 32, en zoo vermaant Hij ook later door Johannes zijne in vele opzichten afgedwaalde Klein-Aziatische gemeenten, om zich te bekeeren en de eerste werken te doen, Openb. 2 : 5, 16, 21, 22, 3 : 3, 19. Ook deze tweede bekeering is Gods werk; Petrus had de oprichting uit zijn val aan Christus te danken, aan zijne trouw en voorbede, Luk. 22 : 32, al bedient Hij zich daarbij ook van middelen, Ps. 19 : 8, Jak. 5 : 19, 20. En zoo is het met heel de bekeering, van het begin tot het einde; zij is Gods werk, Jer. 31 : 18, Klaagl. 5 : 21, en zijne gave, Hand. 5 : 31, 11 : 18, maar zij realiseert zich door het verstand en den wil des menschen; als God den mensch bekeert, dan is hij bekeerd, Klaagl. 5 : 21, en dan bekeert hij zichzelven, 2 Kon. 23 : 25, 2 Chron. 15 : 4, Ps. 22 : 28, 51 : 15, Jes. 19 : 22, Matth. 11 : 21, Luk. 15 : 7, 10, Hand. 9 : 35, 11 : 21 enz.

460. De prediking van het Evangelie vond bij sommige Joden, maar vooral onder de Heidenen ingang, en bracht in vele kringen eene groote verandering van leer en leven teweeg. Zelfs zij, die ongeloovig bleven, konden daarvoor de oogen niet sluiten en legden somtijds huns ondanks een krachtig getuigenis af van het nieuwe, godvruchtige en zedelijke leven, dat in de gemeenten aangetroffen werd. De apostolische vaders volgden dan ook het voorbeeld der Nieuwtestamentische brieven, en drongen met al den ernst, die in hen was, op de versiering van de Christelijke belijdenis met een heiligen wandel aan. Es ist ein schönes Lebensideal, das alle Schriften des nachapostolischen Zeitalters als eine religiöse Forderung, an deren Erfüllung das Heil geknüpft wird, vorschreiben. Die Hauptzüge dieses Ideals sind Liebe innerhalb der Gemeinde, Sanftmut und Geduld nach aussen hin, Treue und Bekenntnis, Reinheit und Heiligung gegenüber all der Befleckung, die in der Welt umgeht, Wahrhaftigkeit und Zuverlässigkeit im Verkehr, Reinhaltung der Ehe und des Familienlebens, Berufserfüllung[1]). Toen de kerk gevestigd was, kwam ook reeds spoedig het catechumenaat in gebruik; Heidenen, die zich bij de gemeente wenschten te voegen, werden niet terstond tot den doop toegelaten, maar ontvingen vooraf onderricht in de Christelijke waarheid, en moesten zich verbinden, om daarnaar te leven en te wandelen. En

[1]) *R. Knopf*, Das nachapost. Zeitalter. Tübingen 1905 bl. 421, 422.

over de leden der gemeente werd in den eersten tijd een nauwkeurig toezicht en een strenge tucht geoefend. Maar hier deden zich spoedig allerlei moeilijkheden voor. De gedachte was algemeen, dat de doop, als teeken en zegel der eerste bekeering, alleen de vóór dien tijd begane zonden vergaf, en op de latere geene betrekking had; vandaar dat velen den doop zoo lang mogelijk uitstelden. Toen echter de kerk gevestigd was en zich meer uit hare eigene leden, dan door toetreding van buiten, voortplantte en in verband daarmede de kinderdoop algemeene toepassing vond, werd natuurlijk dit uitstellen van den doop onmogelijk en ging het meer en meer eene uitzondering vormen.

Wat nu de zonden aangaat, die door de geloovigen later na den doop bedreven werden, men kon natuurlijk niet verwachten, dat deze geheel en al zouden ophouden; de apostelen hadden daartoe te sterk gesproken, dat wij allen in vele blijven struikelen en dat degenen, die zeggen geene zonde te hebben, zichzelven verleiden. Maar men koesterde toch de hoop, dat de geloovigen zich van grove zonden onthouden en voortdurend in heiligmaking zich oefenen zouden [1]). Dit maakte eene onderscheiding tusschen kleine en groote, lichte en zware zonden noodzakelijk, welke in vele gevallen moeilijk aan te wijzen was, maar die in de practijk langzamerhand zoo werd uitgewerkt, dat men bij de eerste aan allerlei dagelijksche overtredingen dacht (onwaarheid spreken, nijd, afgunst, twisten, bedriegerijen, kwaadsprekingen, kleinere oneerlijkheden in het bedrijf enz.) en bij de tweede aan zeldzame, openbare, ergernis-gevende misdaden (moord, roof, bedrog op groote schaal, echtbreuk, kindermoord, giftmengerij, apostasie, afgoderij, tooverij enz.). Maar voorts werd men ook in zijne verwachting teleurgesteld, dat de Christenen zich aan deze zware zonden nooit zouden schuldig maken. Integendeel, zulke gevallen kwamen langzamerhand in grooter getale ook in de gemeente voor. De strenge partij wilde nu zulke ergerlijke leden eenvoudig door den ban voorgoed uit de gemeente wegdoen en hun nimmer meer de gelegenheid bieden tot terugkeer en wederopneming. Montanus en Novatianus trachtten omstreeks het midden der tweede eeuw deze practijk weder te herstellen. Doch van den beginne af waren er anderen, die zachter oordeelden; en althans nog ééne bekeering voor zulke gevallen mogelijk achtten [2]); en hunne theorie won allengs de overhand en drong ook door in de practijk.

Want ten eerste was de strenge praxis niet vol te houden, toen de

[1]) Verg. *Kirsup Lake*, Zonde en Doop, Theol. T. 1909 bl. 538—554. *H. Windisch*, Taufe und Sünde im ältesten Christ. bis auf Origenes. Tübingen 1908 (waarbij men echter raadplege de recensie van *Kunze*, Theol. L. Blatt. 1909 col. 244—250, en vooral van *Wernle*, Th. L. Zeitung 1909 col. 586—590).

[2]) Bijv. de *Pastor van Hermas*, Vis. II 2 Mand. III. Sim. VIII 11, maar elders spreekt hij zich minder ruim uit, verg. *Knopf*, t. a. p. bl. 432 v.

zware zonden in de gemeente toenamen en het getal der lapsi, vooral in de Deciaansche vervolging, onrustbarend steeg. En ten andere namen allen tegenover de lichte zonden, welke toch ook zonden waren, een ander standpunt in. Van deze leerde men algemeen, ten deele zeker onder invloed van het Jodendom en in elk geval daarmede geheel in overeenstemming [1]), dat ze door de geloovigen zelven konden worden verzoend en goedgemaakt. Die kleinere zonden zijn onvermijdelijk, maar de geloovige bezit boven den ongeloovige dit voordeel, dat hij binnen de kerk is en die zonden door het geduldig dragen der daaraan verbonden straf, door eenzame of openbare belijdenis, door het doen van goede werken (vasten, aalmoes, gebed) weder uitwisschen kan. En wijl de grens tusschen lichte en zware zonden dikwerf willekeurig en zwevend was, konden allerlei zonden gemakkelijk uit de laatste groep in de eerste overgaan; tot de zware zonden werden allengs in hoofdzaak alleen moord, hoererij en afval gerekend, welke openlijke ergernis gaven en schande over de gemeente brachten. Voor degenen, die aan deze zonde zich schuldig maakten en uit de gemeenschap der kerk verwijderd waren, was terugkeer in den eersten tijd alleen dan mogelijk, wanneer zij zich onderwierpen aan de door den bisschop opgelegde, weer in graden onderscheidene boete, en na afloop daarvan eene openbare belijdenis deden in het midden der gemeente. Zoo kwam er naast de poenitentia catechumenorum in den doop, en de voortdurende, in aalmoes, gebed, vasten bestaande poenitentia fidelium, eene derde boete te staan, de poenitentia lapsorum, welke in den weg van het poenitentiam agere en de exhomologesis weder de reconciliatio tot stand brengen kon. Doch ook in deze strenge tucht trad allengs allerlei verslapping in. In vele gevallen had er geene excommunicatie plaats, omdat de pax et tranquillitas ecclesiae zachter maatregelen noodzakelijk maakte. Naarmate eene zonde meer of minder openbaar en ergerlijk was, werd eene volkomen of slechts half openbare belijdenis geeischt, en soms stelde de kerk zich ook met eene private belijdenis tevreden. Zoo werd de poenitentia publica meer en meer eene zeldzaamheid, die het karakter van gemeentelijke tucht schier geheel verloor en nog slechts als een maatregel van openbare rechtspraak dienst deed.

Daarnaast werd, naarmate de poenitentia lapsorum in het geheel niet of slechts zelden toegepast werd en de wereld in de kerk binnendrong, door ernstige mannen, door monniken als Cassianus, door pausen als Gregorius, te sterker op de poenitentia fidelium de nadruk gelegd. Onder deze werd ook wel, en langen tijd zelfs nog alleen de schuldbelijdenis voor God in de eenzaamheid verstaan. Maar van ouds leefde de gedachte, dat de geloovige voor zijne peccata venialia zelf te boeten, straf te dragen, goede werken te doen had, en zoo alleen de vergeving verwerven

[1]) Verg. deel III 490.

kon. De vertaling van de Grieksche woorden μετανοια en μετανοειν door poenitentia en poenitentiam agere werkte deze opvatting in de hand, want poenitentia sloot het denkbeeld van poena in, en het poenitentiam agere bevorderde de gedachte van een doen. Daarbij kwam, dat in de poenitentia lapsorum de kerk (de bisschop) de straf oplegde en de verzoening uitsprak, dat de monniken in de kloosters menigmaal tot belijdenis hunner overtredingen voor den overste werden verplicht, dat de Iersch-Schotsche kerk vrijwillige belijdenis voor den priester aanbeval. Dientengevolge kwam het belijden der zonden voor den priester sedert den tijd der Karolingen in de Frankische kerk meer en meer in gebruik, en werd dit vooral in den vastentijd en vóór het genieten van het avondmaal als een bewijs van vroomheid beschouwd. Zoodra de geloovige zijne zonden voor een priester beleden (gebiecht) had, ontving hij dus de absolutie, de vergeving van de schuld zijner zonden om Christus' wil. Maar hij bleef verplicht tot het volbrengen der boete of straf, welke de priester hem tegelijkertijd oplegde. Daardoor werd het weer noodzakelijk, om tusschen de reatus culpae en de reatus poenae te onderscheiden [1]); de priester deelde terstond na de belijdenis der zonden de vergeving uit, maar hij moest toch eene aan de zwaarte der beleden zonden evenredige penitentie (gebeden of andere goede werken) opleggen, opdat de biechteling zich daardoor innerlijk vrijmaken zou van de macht der zonde. Wijl deze penitentie in den regel niet volkomen in dit leven te volbrengen was, moest het tekort hiernamaals door het lijden in het vagevuur worden aangevuld.

461. Maar men kon ook nog langs een anderen en veel gemakkelijker weg van deze penitentie gedeeltelijk of geheel ontslagen worden. Van ouds werd n.l. reeds aan gevallenen, die een oprecht en diep berouw toonden, de boetetijd verkort of de boetedoening verminderd of verzacht. Volgens Cyprianus werd door de voorbede en de verdiensten der confessoren menigmaal eene zoodanige verlichting van straf voor de berouwvolle lapsi bewerkt. Daaruit ontwikkelde zich later de gewoonte, dat de bisschoppen aan hen, die zich ijverig betoonden in hunne boetedoening, of bijv. wegens ziekte haar niet konden volbrengen, een deel van de straf kwijtscholden, of de strenge straf in eene zachtere veranderden. Dit alles was echter eene individueele behandeling, die de bisschop of priester voor ieder geval afzonderlijk te regelen had. Maar deze redemtio (commutatio, relaxatio poenitentiae, ook wel remissio peccatorum genoemd) nam vooral sedert de elfde eeuw een meer algemeen karakter aan, en kreeg nu dezen vorm, dat ieder, die aan eene bepaalde voorwaarde voldeed (bijv. deelnam aan een krijg tegen de ongeloovigen,

[1]) Verg. deel III 152.

aan een kruistocht, of ook een ander op zijne kosten daartoe uitrustte enz.), eene gedeeltelijke of ook wel eene algeheele kwijtschelding (indulgentia partialis of plenaria) van de opgelegde boete verkrijgen kon.

Van dien tijd af namen de aflaten, onder medewerking der pausen, zoo in aantal toe, dat er ten slotte een complete handel in gedreven werd. De voorwaarden, waaronder ze te verkrijgen waren, werden gaandeweg verminderd en van allen zedelijken ernst beroofd. Johann Tetzel vorderde nog wel berouw voor een persoonlijken aflaat, maar achtte dit bij een aflaat voor de gestorvenen onnoodig; hier was zijne, ook door anderen later nog verdedigde en door den paus niet beslist verworpen meening, dat, sobald das Geld im Kasten klingt, die Seele aus dem Fegfeuer springt. Ook werden er in dien tijd voor eene kleine som gelds aflaatbrieven uitgegeven, die men later bij den biechtvader inleveren kon, en waarop deze dan volle absolutie na berouw kon schenken. Wie maar iets bijdroeg tot den bouw van eene kerk, een hospitaal, eene brug, of tot eenig ander werk van algemeen belang, ontving eene vermindering van de tijdelijke straffen, die hij voor zijne zonden nog te dragen had; de aflaathandel werd voor Rome een rijke bron van inkomsten, en wierp nog meer voordeelen af, toen sedert de dertiende eeuw de werking der indulgentiae ook tot de arme zielen in het vagevuur; zij het ook alleen per modum suffragii, uitgebreid werd. Vooral Alexander Halesius was de theoloog, die deze gansche aflaatspractijk dekte met de theorie, dat de kerk in het bezit was van een schat van overtollige verdiensten, door Christus en de heiligen verworven, en daarvan uitdeelen kan aan degenen, die in hunne penitentie te kort kwamen. De Roomsche kerk veroordeelde te Trente de misbruiken wel, die er bij den aflaathandel waren ingeslopen, maar hield den indulgentiarum usus, als christiano populo maxime salutarem, met alle beslistheid in stand [1]); gegen die Sitte, zegt ook een Roomsch geleerde, den Befördern gemeinnütziger Werke Ablässe zu erteilen und auf diese Weise den Ablass mit Geldspenden zu verbinden, ist grundsätzlich nichts einzuwenden [2]).

[1]) Conc. Trid. sess. 25 cont., decretum de indulgentiis.

[2]) N. Paulus bij *Buchberger*, Kirchl. Handlexikon I 21. Overigens is de oorsprong van de aflaten nog niet ten volle opgehelderd. Sommigen zoeken dien meer in het vroegere boetewezen, anderen meer in de propaganda der pausen van den heiligen oorlog tegen Saracenen, Noormannen, Mooren, en van de kruistochten naar Palestina. Verg. o. a. *Nik. Paulus*, Johann Tetzel der Ablassprediger. Mainz 1899. *Anton Kurz*, Die kath. Lehre vom Ablass vor und nach dem Auftreten Luthers. Paderborn 1900. *Beringer*, Die Ablässe, ihr Wesen und Gebrauch. Handbuch für Geistlichen und Laien. Paderborn 1900. *Gottlob*, Kreuzablass und Almosenablass (Kirchenr. Abh. Heft 30—31.) Stuttgart Enke 1906. *Brieger* art. Indulgenzen in PRE³ IX 76—94. *H. Boehmer*, Luther im Lichte der neueren Forschung². Leipzig 1910 bl. 67 v. *M. A. Gooszen*, Jubeljaar en Jubelaflaat, Theol. T. 1903 bl. 97—110 enz. Oudere litteratuur bij *M. Vitringa*, Doctr. III 140—152.

Men dient billijkheidshalve bij dit Roomsche boetesacrament in het oog te houden, dat de satisfactio operis en evenzoo de aflaat niet dient, om voor den geloovige, die eene zware zonde beging, de vergeving harer schuld, of m. a. w. de kwijtschelding der eeuwige straf te verwerven, want deze is door Christus verworven en wordt den biechteling na contritio cordis en confessio oris reeds in de absolutie geschonken; de satisfactio operis bestaat alleen in het dragen der tijdelijke straffen, die hij door zijne zonde verdiend heeft, en waarvan hij dan door middel van een aflaat weer vermindering of verkorting bekomen kan [1]). Maar de fijne distincties, waaraan de Roomsche dogmatiek en moraal zoo rijk is, dringen dikwerf zeer weinig tot het bewustzijn van het volk door en zijn veel te subtiel, om het leven te beheerschen. Boete en aflaat bevorderen door hunne practijk de voorstelling, dat de genade alleen dient, om den mensch door het dragen van straf en het doen van goede werken tot verwerving van de eeuwige zaligheid in staat te stellen. De onderscheiding tusschen contritio perfecta et imperfecta, of m. a. w. tusschen contritio en attritio dreef in dezelfde richting; ze kwam op in den tijd der scholastiek, vond vooral bij Thomas [2]) steun en werd te Trente tot kerkelijke leer geijkt [3]).

De contritio is die smart over de zonden, welke enkel en alleen voortkomt uit de liefde tot God, dus caritate perfecta est; zij brengt eigenlijk de vergeving der zonden al mede, voordat de geloovige gebiecht en van den priester de absolutie ontvangen heeft, hoewel daarom de ontvangst van het boete-sacrament niet overbodig is, want Christus heeft elke zware zonde aan de sleutelmacht der kerk in het sacrament onderworpen, en de contritio sluit daarom als zoodanig het votum sacramenti in. Maar deze volmaakte, zuivere contritio komt in de werkelijkheid zelden voor. Naast haar bestaat dan ook nog eene attritio, dat is, zulk eene smart over de zonde, die vel ex turpitudinis peccati consideratione vel ex gehennae et poenarum metu voortvloeit, en voorts den wil, om te zondigen, uit-, en de hoop op vergeving insluit; en deze attritio maakt den mensch niet tot een huichelaar en grooter zondaar, maar is eene

[1]) De definitie van den aflaat is dan ook gewoonlijk deze: indulgentia est remissio poenae temporalis peccatis debitae, in foro Dei valida per applicationem ex thesauro ecclesiae, verg. blv. *Oswald*, Die dogm. Lehre v. d. h. Sakr. der kath. Kirche[2]. Münster 1864 II 201.

[2]) Thomas verduidelijkt de benamingen contritio en attritio aldus: in corporalibus dicuntur attrita, quae aliquo modo sunt comminuta, sed non perfecte, sed contritio dicitur, quando omnes partes tritae sunt simul per divisionem ad minima; et ideo significat attritio in spiritualibus quandam displicentiam de peccatis commissis, sed non perfectam, contritio autem perfectam, bij *Loofs*, Dogmengesch.[4]. bl. 586. Verg. ook *Oswald* t. a. p. bl. 72 v., en *Stuckert*, Die kath. Lehre von der Reue. Freiburg Mohr 1896.

[3]) Conc. Trid. sess. XIV c. 4.

bovennatuurlijke gave Gods, eene werking van den wel niet inwonenden maar toch het hart bewegenden Heiligen Geest, die hem voor de ontvangst van het sacrament voorbereidt en geschikt maakt; ze brengt van wege hare onvolmaaktheid de vergeving der zonde wel niet mede, maar in verbinding met de sacramenteele absolutie rechtvaardigt zij hem toch en spreekt hem vrij van de eeuwige straf.

Hiermede in verband kreeg nu ook de absolutie weer eene andere beteekenis; terwijl de priester vroeger slechts beschouwd werd als confessionis testis et reconciliationis adjutor, die Gods vergeving inriep voor de zonden van den biechteling, of slechts de vergeving constateerde, welke de biechteling door zijne contritio reeds verkregen had, werd hij nu de gevolmachtigde uitdeeler van de door Christus verworven weldaad der vergeving; sedert de twaalfde eeuw ging dan ook de vroegere, en nog steeds in de Grieksche kerk gehandhaafde, deprecatorische formule in de declaratorische: ego absolvo te, over [1]). De absolutie in het boete-sacrament draagt dus bij Rome een absoluut karakter. Toch is dit meer schijn dan werkelijkheid. Want ten eerste kan de biechtvader niet over het hart oordeelen, en kan hij de absolutie niet uitspreken dan in de onderstelling, dat de biechteling in zijn berouw en belijdenis oprecht is geweest; en ten andere is het: ego absolvo te, toch altijd, zooals de theologen het noemen, een judicium mixtum; het is eenerzijds eene solutio van de zonde (haar schuld en eeuwige straf) maar andererzijds eene ligatio met de tijdelijke straf. De priester spreekt zijn biechteling eigenlijk alleen vrij „unter Voraussetzung der zu leistenden zeitlichen Genugthuung"; hij zal eerst waarlijk vrij zijn, „sobald er die ... vorbehaltene Strafe zur Genugthuung abgetragen haben wird [2]); de satisfactio operis behoort om die reden ook niet tot de essentia, maar tot de integritas sacramenti; zij is eene pars integrans sacramenti.

Heel de ontwikkeling van het boetewezen ontving bij Rome daarin haar eindpunt, dat de poenitentia eerst door theologen als Hugo van St. Victor en Lombardus en daarna door het concilie te Florence 1439 onder het zevental sacramenten opgenomen werd. Het heilig sacrament der boete (zóó spreekt Rome, en niet van heilige boete, ofschoon doop en avondmaal wel zoo heeten) is een tweede doop, maar met het oog op de satisfactio operis een baptismus laboriosus, eene secunda post naufra-

[1]) Illa: egó te absolvo, ostendunt, peccatorum remissionem hujus sacramenti administratione *effici*, Catech. Rom. II 5 qu. 13, 2.15.

[2]) *Oswald*, Die dogm. Lehre v. d. h. Sakr. der kath. Kirche[2] 1864 II 102. Verg. Conc. Trid. sess. XIV c. 5: si erubescat aegrotus vulnus medico detegere, quod ignorat, medicina non curat. Over de woorden en de beteekenis der absolutie was en is er nog allerlei verschil, tot zelfs over de geldigheid, indien ze iemand wordt bekend gemaakt per telefoon, *C. Pesch*, Prael. dogm. VII 1900 bl. 116—131. *Pohle*, Dogm. III[4] 436.

gium tabula, het eenige en volstrekt noodzakelijke remedium voor degenen, die de in den doop ontvangen heiligmakende genade door eene doodzonde verloren hebben, maar ook nuttig en goed voor allen ,die zich slechts aan peccata venialia schuldig maken, en dus overeenkomstig den canon van het vierde Lateraanconcilie door ieder geloovige minstens eenmaal 's jaars te gebruiken [1]). Van den doop is voorts de boete vooral in dit opzicht onderscheiden, dat de priester daar uitsluitend als priester optreedt, die in Christus' naam alle zonden en alle straffen volkomen kwijtscheldt; maar hier fungeert hij ook als *rechter,* die eerst door middel van de biecht kennis neemt van de begane overtredingen, deze dan aan de hand van libri poenitentiales naar hare strafwaardigheid schat, vervolgens de mate der daaraan evenredige tijdelijke straffen bepaalt, en eindelijk, in de verwachting, dat de biechteling deze gewillig en volkomen dragen zal, eene in den vorm absolute vergeving uitdeelt. De boete is dus bij Rome een geestelijk gerechtshof, en de handeling van den priester eene rechtelijke daad, actus judicialis [2]).

462. Gelijk ook reeds vroeger werd opgemerkt [3]), nam de Reformatie bij de oppositie tegen het Roomsche boetewezen haar aanvang. Luther ontdekte weder de Schriftuurlijke beteekenis der μετανοια en kon zijne

[1]) Dit concilie, onder Innocentius III in 1215 gehouden, stelde in can. 21 vast: Omnis utriusque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis pervenerit, omnia sua solus peccata confiteatur fideliter, saltem semel in anno, proprio sacerdoti. Verg. Conc. Trid. sess. XIV c. 5. can. 6. Catech. II c. 5 qu. 32 v. *Bellarminus,* de poenit. lib. 3. De Grieksche kerk spreekt van vier malen 's jaars, Conf. orthod. p. 164.

[2]) Van de rijke litteratuur over de poenitentia zij genoemd: het waarschijnlijk uit de elfde eeuw afkomstige en ten onrechte aan Augustinus toegekende geschrift de vera et falsa poenitentia (cf. *Loofs,* Dogmengesch.[4] bl. 488 v.) *Lombardus,* Sent. IV dist. 14—22, en commentaren op deze sententiae van Thomas enz. *Thomas,* S. Theol. III qu. 84—90. Suppl. qu. 1—28. c. Gent. IV c. 70—72. Conc. Trid. sess. XIV. Catech. Rom. II c. 5. *Bellarminus,* de poenitentia (Controv. III Colon. 1615 bl. 376—482, cf. ook de indulgentiis, Controv. II 436—481). *Perrone,* Prael. theol. Lovan, 1841 VII 365—479 en de indulgentiis VIII 1—48. *C. Pesch,* Prael. dogm. VII. Friburg 1900. *Pohle,* Dogm. III[4]. 1910 bl. 382—524. *Jansen,* Prael. theol. III 597—743 enz. Over de geschiedenis van het boetewezen handelen o. a. *Petavius,* de poenitentiae vetere in ecclesia ratione diatribe, Opus de theol. dogm. VIII 407—673 (Paris. 1870). *Buchberger,* Die Wirkungen des Busssakramentes nach der Lehre des h. Thomas v. A. Mit Rücksichtnahme auf die Anschauungen anderer Scholastiker dargestellt. Freiburg 1901. *Jos. Gartmeier,* Die Beichtpflicht, hist. dogm. dargestellt. Regensburg 1905. *P. Schmoll,* Die Busslehre der Frühscholastik. München 1909, cf. de beoordeeling van *Karl Müller,* Theol. Lit. Z. 1910 col. 77—80. Deze verdedigt zich daar tevens tegen *Loofs,* die in zijne Dogmengesch.[4] § 29, 45, 59 enz. eene andere voorstelling van de ontwikkeling der boete geeft, en voorts eene gansche reeks van werken over dit onderwerp opsomt.

[3]) Deel III 513 v.

oogen niet gelooven, als hij daarmede het ingewikkeld stelsel vergeleek, dat Rome van de boete gemaakt had. Inderdaad is er bijna geen artikel des geloofs, waarbij de verbastering en de geestelijke schade zoo helder aan het licht treedt, als bij dat van de bekeering en de vergeving der zonden. Van de eenvoudige noodiging tot zinsverandering en levensverbetering heeft Rome een gerechtshof gemaakt, waarbij de priester als rechter optreedt, den schuldige verhoort, de mate van zijne tijdelijke straffen bepaalt en hem tegelijk declaratorisch de absolutie uitdeelt [1]). Men behoeft zich volstrekt niet te beroepen op de onzedelijke practijken waartoe de biechtstoel menigmaal aanleiding geeft [2]), om het Roomsche boetewezen te veroordeelen. Want ook hiervan afgezien, bevat het gronden ter verwerping genoeg.

Immers heeft het geleid tot de valsche onderscheiding van reatus culpae en reatus poenae, tot een catalogus van vergefelijke en doodelijke zonden, waarvan de laatste door Christus vergeven worden, de eerste echter door de geloovigen zelven goed te maken zijn, tot miskenning van het verschil tusschen straf en kastijding, tot eene beperking en achteruitzetting van de verdiensten van Christus en van de genade Gods, tot het voldoende stellen van de attritio, die alleen uit vrees geboren wordt, tot het opleggen der private biecht aan iederen geloovige en tot het verheffen van de boete tot een sacrament, waarvoor in de Schrift alle grond ontbreekt. De gevolgen zijn daarvan in de practijk, dat de leek voortdurend tot in zijne stervensure toe voor zijne zaligheid van den priester afhankelijk wordt gehouden, en òf aan den eenen kant, evenals de priester, bij eene oppervlakkige, uitwendige schatting van de zonden zich neerlegt, eene valsche gerustheid gaat koesteren, op het woord der absolutie, op zijne godsdienstplichten en op de aflaten zijn vertrouwen stelt, òf ook aan de andere zijde van dag tot dag in onzekerheid en vreeze verkeert, of hij zijne zonden alle gebiecht, de straf ervoor genoegzaam gedragen heeft, en bij het sterven naar den hemel of misschien nog voor een onbekend aantal jaren naar het vagevuur zal gaan.

De Reformatie stond sterk, als zij tegen dit juridisch boetestelsel haar aanval richtte en er de Bijbelsche gedachte der bekeering voor in de

[1]) Het woord μετανοια valt daarom bij de Roomsche godgeleerden minder in den smaak; het drukt immers niets meer dan zinsverandering uit, *Oswald,* t. a. p. II 23. Zij spreken liever van poenitentia en poenitentiam agere, dat aan poena en punire, aan straf en strafdragen doet denken, en van boete, dat van het Gothische causatieve werkwoord batjan (van den stam bat = goed, verg. beter) is afgeleid en goedmaken beteekent. Het woord biecht komt van het werkwoord be-jehen = toestemmen, bekennen.

[2]) Verg. bijv. de werken van Vader *Chiniqui.* Vijftig jaren in de kerk van Rome en De Priester, de Vrouw en de Biecht. Uit het Engelsch, Amsterdam Höveker en Zoon z. j. *Dr Karl Weiss,* Beichtgebot und Beichtmoral der röm. kath. Kirche. St. Gallen 1901.

plaats stelde. Doch er deden zich daarbij spoedig vele vragen voor, die tot verschil en verdeeldheid aanleiding gaven. Als de bekeering, gelijk in den eersten tijd algemeen gezegd werd, in contritio en fides bestond, waardoor kwamen deze in den mensch tot stand? Bediende God zich daarbij van het middel der wet of des Evangelies of van beide? Ging de poenitentia aan de fides vooraf of volgde zij daarop en vloeide zij er uit voort? En indien tusschen het berouw, dat aan het geloof vooraf kan gaan, en het hartelijk leedwezen over de zonde, dat uit het geloof geboren wordt, of met andere woorden tusschen poenitentia en resipiscentia onderscheid te maken is, is het noodzakelijk, dat de poenitentia bij hen, die waarachtig bekeerd worden, steeds aan het geloof vooraf ga; mogen zij tevoren om hunne bekeering bidden; moeten zij een korter of langer tijd van verschrikking en vreeze, van angst en wanhoop doormaken, om later van hunne bekeering verzekerd te zijn, en moeten zij de wijze en den tijd, ja den dag en de ure weten, waarop zij waarlijk tot God zijn bekeerd en Christus als hun Zaligmaker hebben aangenomen? Of is zulk een berouw en droefheid over de zonde eigenlijk in het geheel niet noodig, en veeleer overbodig en onnut? Kan en mag men zelfs wel van bekeering spreken bij hen, die niet, als in de dagen des Nieuwen Testaments of ook door de zending, uit het Joden- of Heidendom tot het Christendom overkomen, maar die in de kerk geboren en gedoopt en van der jeugd af in de Christelijke waarheid opgevoed zijn? Is hun doop niet het teeken en zegel hunner bekeering, zoodat eene latere onnoodig is? Maar laat dit zijn zooals het is, waarin bestaat de waarachtige bekeering des menschen? Is ze een werk Gods of een werk van den mensch of van beide tezamen; is de mensch daarbij passief of actief? En waar heeft ze plaats, in het verstand of in den wil; is zij uitsluitend religieus of ook ethisch van aard; en welke deelen bevat zij, contritio, fides benevens nova obedientia, of mortificatio en vivificatio? Is de bekeering in ééne daad afgeloopen, of zet zij zich heel het leven door voort? Is er eene bekeering mogelijk op het sterfbed en in het laatste moment des levens, of moet zij zich altijd in een doen van goede werken openbaren en bevestigen? Kan er ook bij gevallenen nog eene bekeering voorkomen of is de terugkeer voor hen afgesneden? Welke eindelijk is de vrucht der bekeering; gaat de bekeering aan de vergeving der zonden vooraf, of volgt zij er op? En indien het eerste, hoe gaat zij er dan aan vooraf, als middel, als voorwaarde, als verdienstelijk werk? Waartoe is zij in het geheel noodig, als Christus alles volbracht en de gansche zaligheid verworven heeft?

Om op al deze vragen een antwoord te geven, is eene duidelijke bepaling van wat onder bekeering verstaan wordt onmisbaar. In de Heilige Schrift heeft het woord nu eens ruimer, dan enger beteekenis; soms sluit het de wedergeboorte, het geloof en de gansche vernieuwing

des menschen in, soms wordt het geloof er zeer duidelijk van onderscheiden; van bekeering is er sprake bij den aanvang van het nieuwe leven, bij den overgang inzonderheid uit het Joden- of Heidendom tot het Christendom, maar ook wel bij den voortgang en het herstel des nieuwen levens; en terwijl nu eens meer de inwendige verandering des gemoeds op den voorgrond treedt (in het woord μετανοια), valt dan weer sterker de nadruk op den uitwendigen omkeer, die daarvan het gevolg en de openbaring is (in het woord ἐπιστροφη). In de Christelijke kerk werd spoedig eene drieërlei poenitentia onderscheiden, catechumenorum, fidelium en lapsorum. De bange zielservaring, welke Luther doorgemaakt had, deed hem bij dit woord vooral denken aan den schrik der conscientie en de vreeze voor het oordeel, welke door de wet gewerkt wordt en aan het geloof voorafgaat. Maar hij zag zelf in en sprak het ook meermalen uit, dat dit berouw, hetwelk ook in zulken vallen kon, die nooit tot bekeering kwamen, niet het waarachtige, hartelijke leedwezen was, hetwelk uit het geloof voortkomt en heel het leven voortduren moet. Dientengevolge werd inzonderheid door de Gereformeerden tusschen μεταμελεια en μετανοια, tusschen poenitentia en resipiscentia, tusschen berouw en bekeering onderscheid gemaakt, niet in graad slechts, doch in beginsel en wezen. Zoo werd het begrip der bekeering reeds naar ééne zijde begrensd; ze valt niet vóór en buiten maar binnen het nieuwe leven, vloeit voort uit het geloof en wortelt in de wedergeboorte (in engeren zin).

Doch ze ontving allengs nog eene andere afbakening. Eerst werd het woord in de Gereformeerde theologie, evenals in de Heilige Schrift, zeer dikwerf nog ruim voor de gansche verandering eens menschen genomen, van den aanvang af tot aan het einde toe; bekeering sloot dan wedergeboorte, geloof, voortgaande vernieuwing of heiligmaking in. Maar de strijd met de Wederdoopers stelde de vraag aan de orde, of er ook bij kinderen, vóórdat ze tot bewustzijn gekomen waren, van geloof en bekeering sprake kon zijn; en de twist met de Remonstranten liep over de quaestie, of God dan wel de mensch in het werk der zaligheid en met name ook in de bekeering de eerste was. Daarom werd door de Gereformeerden al spoedig tusschen habitus fidei en actus fidei en zoo ook tusschen conversio habitualis en conversio actualis onderscheid gemaakt. Conversionis enim gratia est duplex, habitualis et actualis. Prior est, qua homo virtute Spiritus Sancti regeneratur, seu fidei et charitatis virtutibus donatur. Altera est actualis, qua homo jam regenitus, Dei verbo et Spiritus auxilio, virtutes illas actu credendo et diligendo exerit.

De Remonstranten keerden deze orde om; zij lieten de bekeering aanvangen met de conversio actualis, welke tezamen door Gods gratia sufficiens en door 's menschen vrijen wil tot stand kwam, en zeiden nu verder, dat deze conversio actualis langzamerhand door herhaalde oefeningen van de daden van geloof en bekeering in eene conversio habitualis

overging. Maar de Gereformeerden vatten de conversio habitualis als een habitus infusus (niet acquisitus) op, schreven haar uitsluitend aan de wederbarende genade Gods toe, en zagen daarbij in de prediking van het Evangelie alleen een medium antecedens et ordinarium adjunctum. En de conversio actualis werd dus bij hen die daad van den door God met de deugden van geloof en liefde begiftigden, wedergeboren mensch, waarbij hij, door Gods woord opgewekt en door zijn Geest bekwaamd, die deugden ook actu oefenen gaat[1]). Zoo kreeg de bekeering in de Gereformeerde heilsorde allengs eene zeer bepaalde plaats; eenerzijds was ze in wezen gescheiden van de dikwerf ook bij ongeloovigen voorkomende poenitentia legalis, en ook onderscheiden van de fides, charitas of conversio habitualis, dat is van de later meest zoogenoemde wedergeboorte in engeren zin. En andererzijds was zij als conversio actualis prima ook nog weer onderscheiden van de conversio continua, die zich door heel het leven heen voortzet, en van de conversio actualis secunda, die bij geloovigen wederom na afdwaling en val of ook na inzinking van het geestelijk leven noodzakelijk is.

Waarin bestaat nu deze conversio actualis prima? De Lutherschen nemen in de poenitentia gewoonlijk drie stukken op: contritio, fides en bona opera (nova obedientia). Maar deze drie hangen in hunne heilsorde niet organisch saam. Onder de contritio worden de terrores conscientiae verstaan, die door de wet bewerkt worden en aan het geloof voorafgaan; maar deze terrores conscientiae leiden volstrekt niet zeker tot het geloof en kunnen na korter of langer tijd voorbijgaan en verdwijnen. Onder het geloof verstaan de Lutherschen het vertrouwen des harten op Gods genade in Christus, maar wijl zij daarbij schier uitsluitend letten op den vrede der conscientie en de rust der ziel, die van het geloof de vrucht is, wordt het bij hen niet duidelijk, hoe uit de fides de nova obedientia voortvloeit, noch hoe ze daartoe opwekken en aansporen kan[2]). Doch op het voetspoor van Calvijn gaven de Gereformeerden aan de poenitentia eene plaats buiten en aan de resipiscentia eene plaats binnen het Christelijk leven, namen de fides niet in de resipiscentia op, maar lieten beide opkomen uit den wortel der wedergeboorte en erkenden beide in hare relatieve zelfstandigheid; het geloof kwam daardoor vooral met de rechtvaardigmaking, de bekeering met de heiligmaking in verband te staan; dat is, de resipiscentia of conversio ontving bij de religieuze eene eminent ethische beteekenis[3]).

Dit komt daarin sterk uit, dat Calvijn de resipiscentia niet liet bestaan

[1]) *Gomarus,* Openb. I 104[b]. 107[a]. *Walaeus,* Synopsis pur. theol., disp. 32, 2. *Mastricht,* Theol. VI 4, 4, 5. *Witsius,* Oec. foed. III 12, 128. *Turretinus,* Theol. El. XV 13. *Kuyper,* Het werk v. d. H. Geest II 197 v.

[2]) Verg. deel III 516—519.

[3]) Verg. deel III 519—526.

in contritio en fides (met of zonder bona opera), maar in mortificatio en vivificatio, en hierin door tal van Gereformeerde theologen, o. a. door Ursinus in zijn Catechismus en Explicationes, gevolgd werd. Enkelen droegen echter eene andere indeeling voor. Bij Calvijn had wedergeboorte nog niet die engere beteekenis, welke er later aan toegekend werd, maar duidde zij de gansche vernieuwing des menschen aan, welke voortkwam uit het geloof; en zoo werd ook resipiscentia als conversio actualis door hem nog niet van de conversio habitualis (of wedergeboorte in engeren zin) onderscheiden; hij kon er daarom licht toe komen, om in aansluiting aan Rom. 6, aan de resipiscentia de beide deelen van mortificatio en vivificatio toe te kennen. Maar toen al deze begrippen later meer belijnd werden, maakten sommigen de opmerking, dat de mortificatio en vivificatio, dat is, het passief met Christus gekruisigd en opgewekt worden, eigenlijk deelen waren van de regeneratio; regenerationis termini sunt duae qualitates, nempe inhaerens corruptio et sanctitas quae introducitur. Maar de termini resipiscentiae sunt duo facta, peccatum commissum et bonum faciendum. Dientengevolge werd ze omschreven als odium peccati et amor justitiae, als aversio a malo et conversio ad bonum, of meer uitgebreid als dolor post peccatum perpetratum propter offensum Deum, et ex dolore mutatio totius animi a malo ad bonum[1]). Doch ook als men de mortificatio en vivificatio beschouwen blijft als deelen van de conversio actualis, kent men daaraan toch altijd eene andere beteekenis toe, dan wanneer zij als deelen der wedergeboorte voorkomen; in het laatste geval zijn ze uitsluitend daden Gods, waaronder de mensch passief verkeert; maar als mortificatio en vivificatio deelen zijn van de conversio actualis (of resipiscentia), zijn ze werkzaamheden van den mensch, die door den Geest Gods is wedergeboren en met de deugden van geloof en liefde is begiftigd[2]).

Zoo bestaat dus de bekeering als conversio actualis prima (gelijk ze hier ter plaatse, na de wedergeboorte in engeren zin, naast en in verband met het geloof, en vóór de rechtvaardigmaking in behandeling komt) in die werkzaamheid van den wedergeboren mensch, waardoor hij de zonde in haar waren aard leert kennen, haten en vlieden, met ootmoedige schuldbelijdenis tot God als Vader in Christus terugkeert en met blijdschap des harten in zijne wegen gaat wandelen. Er zitten hier dus verschillende elementen in: verlichting des verstands, waardoor de zonde in haar eigenlijken aard gekend wordt, dat is als zonde in Gods oog; droefheid, smart, leedwezen, schaamte over de zonde, omdat wij daardoor God vertoornd hebben; ootmoedige schuldbelijdenis, in het verborgene voor God alleen of ook privaat voor een mensch, of in bijzondere ge-

[1]) *Musculus,* Loci Comm. bl. 312[b]. *Junius,* Theses Theol. Op. I 168[4], ed. *Kuyper* bl. 209. *Amesius,* Med. Theol. I 26, 29 v.

[2]) *Polanus,* Synt. Theol. bl. 469.

vallen ook in het openbaar voor den kerkeraad of de gansche gemeente; een haten van de zonde en eene bewuste en besliste keuze, om haar te vlieden; een opstaan en terugkeeren tot God als een genadig Vader in Christus, dus in het geloof, dat Hij de zonden vergeven kan en wil; eene hartelijke vreugde in God door Christus, wijl Hij de zonde vergeven heeft en onze genadige Vader is; een oprechte lust en liefde, om naar den wille Gods in alle goede werken te leven. De waarachtige bekeering bestaat dus niet in eene moreele levensverbetering, in een breken met eene of andere grove zonde, en een zich schikken tot deugd. Doch ze is een volstrekte omkeer op den levensweg, eene principiëele breuke met de zonde, omdat zij zonde is. Dat kan de bekeering echter slechts wezen, wanneer zij in de eerste plaats een religieus karakter draagt, dat is, wanneer wij de zonde hebben leeren kennen, gelijk God ze ziet, bij het licht van zijne heilige wet, gelijk ze Hem onteert en vertoornt. Daaruit vloeit dan haar ethische aard als vanzelve voort. Want wie de zonde zóó leert kennen, als zonde in Gods oog, die kan ze niet liefhebben, maar haat en vliedt ze, maakt er door ootmoedige schuldbelijdenis zich los van, en ontvangt een innigen lust en liefde tot het goede, dat is tot een leven overeenkomstig Gods wil. De ware bekeering omvat dan ook den ganschen mensch, zijn verstand, zijn hart, zijn wil, zijne ziel en zijn lichaam; ze doet hem over heel de linie heen met de zonde breken, en stelt zijn ganschen persoon en leven in Gods weg en dienst. Met name valt in de bekeering de nadruk op den wil; geloof en bekeering komen beide op uit de wedergeboorte, ze wortelen beide in het hart; maar terwijl het geloof van daaruit meer naar de zijde des bewustzijns werkt en de vergevende genade Gods in Christus zich toeeigent, oefent de bekeering hare werkzaamheid meer uit in de sfeer van den wil en wendt dezen van het kwade af en naar het goede heen. Gelijk echter verstand en wil een gemeenschappelijken wortel hebben in het hart van den mensch, nooit gescheiden zijn maar voortdurend op elkander inwerken; zoo is het ook met geloof en bekeering. Zij blijven steeds met elkander in verband staan, en steunen en bevorderen elkaar.

463. Ofschoon de waarachtige bekeering in wezen steeds een en dezelfde is, vertoont zich toch in de wijze, waarop, en den tijd, waarin zij plaats grijpt, allerlei verschil. Toen het Christendom zijne intrede in de wereld deed, moesten Joden en Heidenen, die zich bij de gemeente wenschten aan te sluiten, ieder op hunne wijze, breken met den godsdienst, waarin zij geboren en opgevoed waren. De Jood had te erkennen, dat vleeschelijke afstamming van Abraham, besnijdenis, tempel- en offerdienst enz. hunne beteekenis hadden verloren; en de Heiden moest zijn afgoderij, beeldendienst, offermaaltijden, bijgeloovige en onzedelijke praktijken vaarwel zeggen en den levenden God gaan dienen. Wijl er

aan dezen overgang in den regel geen eer of voordeel, maar integendeel veel smaad en schande, veel vervolging en verdrukking verbonden was, bestond er weinig gevaar, dat men uit bij-oogmerken zich doopen en in de gemeente zich opnemen liet; de ἐπιστροφη was over het algemeen een duidelijk teeken en bewijs van innerlijke μετανοια. Toch was er van den beginne af ook kaf onder het koren; in den apostelkring bevond zich reeds een Judas; Simon te Samaria zocht de gave Gods door geld te verkrijgen, Hand. 8 : 20, en Johannes en Paulus klagen over broederen, die de gemeente verlaten en de tegenwoordige wereld wederom lief gekregen hebben, 1 Joh. 2 : 19, 1 Tim. 1 : 20, 2 Tim. 2 : 18, 20, 4 : 10. Toen de kerk van Christus later tot macht en eere kwam, hadden er telkens overgangen plaats, die niet uit waarachtige bekeering, maar uit allerlei menschelijke berekeningen en overwegingen voortkwamen. Men behoeft daarbij volstrekt niet altijd te denken aan bewuste huichelarij, opzettelijk bedrog, weloverlegde eerzucht of winstbejag; maar als een nieuwe godsdienst optreedt, de ijdelheid van den ouden godsdienst in het licht stelt, en vele bekeerlingen maakt, zijn er altijd anderen, die volgen en zonder innerlijke overtuiging bij de nieuwe beweging zich aansluiten. Dat verschijnsel deed zich van den aanvang af bij de uitbreiding van het Christendom onder de volken van Europa voor, en het herhaalt zich tot den huidigen dag toe op het gebied van de zending.

Wanneer wij de wijze, waarop Paulus, Augustinus, Luther tot bekeering kwamen, tot maatstaf nemen en dezen aanleggen aan de bekeeringen, waarvan de zending verhaalt, dan zien wij ons, enkele uitzonderingen daargelaten, zeer droef teleurgesteld. De motieven der bekeering, die tot onze kennis komen, zijn dikwerf zoo gansch andere, dan die wij verwacht hebben of wenschen zouden. De een neemt het Christendom aan, omdat op eene of andere wijze de onmacht der goden, die hij tot dusver diende, aan het licht is getreden; een ander, omdat het hem verlost van de vreeze en den angst, waarin het geestengeloof en de tooverij hem gekneld hield; een derde voelt zich aangetrokken door de schoonheid van de Heilige Schrift, door den eenvoud van de Bergrede, door het ethisch gehalte van het Evangelie, door het verheven beeld van Christus; en een vierde volgt, omdat andere personen, die hij liefheeft, en in wie hij vertrouwen stelt, zijn voorgegaan. Soms komt het voor, dat geheele groepen of stammen plotseling hun afgodsbeelden verbranden en het Christendom aannemen, dat jarenlang schijnbaar vruchteloos onder hen gepredikt was. Er heerscht in vele Christelijke kringen aangaande werking en vrucht der zending nog dikwerf groot misverstand, dat door de roerende bekeerings-geschiedenissen in zendingsberichten, Christelijke romans, tractaatjes enz. niet zelden stelselmatig bevorderd is. Men dient echter in het oog te houden, dat van hen, die het Christendom pas leeren kennen, niet hetzelfde verwacht kan worden, als van hen,

die er van hunne jeugd af in opgevoed zijn; dat de diepste motieven der bekeering in den regel voor anderen, en dikwerf ook voor hen, die ze ervoeren, onbekend blijven; en dat diep schuldbesef niet eene oorzaak, maar eene vrucht is van het geloof.

Geheel anders staat het met hen, die als kinderen in de gemeente van Christus geboren, gedoopt en opgevoed zijn. Tenzij zij een tijd lang afgedwaald zijn en openlijk de zonde gediend nebben, kan de bekeering bij hen niet, als bij de Heidenen, in eene verandering van godsdienst en zedelijk leven bestaan. De Schrift gaat ervan uit, dat de kinderen der geloovigen tot het genadeverbond behooren, dat hunner de belofte en het koninkrijk der hemelen is, en dat zij „in den Heere" zijn. De Christelijke kerk in haar geheel nam, blijkens hare leer en practijk van den kinderdoop, deze beschouwing van de Schrift over en ging uit van de realiteit van het genadeverbond. In dit opzicht is er tusschen Roomsche en Grieksche, Luthersche en Gereformeerde kerk geen verschil; de laatste heeft er echter nog veel meer ernst mede gemaakt dan de andere kerken, wijl zij tegenover deze de onverliesbaarheid der genade en de ongebroken continuiteit van het geestelijk leven staande hield. Maar toen sedert het midden der zeventiende eeuw de kerk in verval kwam en de grens van het genadeverbond door het verwaarloozen der tucht schier geheel uitgewischt werd, toen maakte allengs de Schriftuurlijke beschouwing voor de piëtistische en de methodistische plaats. De kinderdoop werd uit gewoonte nog wel behouden, maar het geloof in zijne sacramenteele kracht en waarde was verdwenen; kinderen waren onwedergeboren en onbekeerd, en dus zondaren en kinderen des toorns. Prediking, catechisatie (voorzoover die nog bestond), Zondagschool, revivalmeeting, ja ook het gewone onderwijs in huisgezin en school, het moest alles aan de bekeering en dus aan de „redding", salvation, dienstbaar worden gemaakt.

Er lag in heel deze beweging eene wettige en gezonde reactie tegen de onverschilligheid en lauwheid der gevestigde kerken; maar zoodra zij haar protest omzette in een systeem, maakte zij zich aan groote eenzijdigheden schuldig. Zij ging uit van wantrouwen aan Gods belofte, miskende de waarheid van het genadeverbond, verzwakte de beteekenis van den doop, sloot het oog voor de macht der traditie, voor den gestadigen, rustigen arbeid van het Christelijk huisgezin, voor de verborgene, stille werking van Gods Geest in de harten, beroofde de school en het onderwijs van hunne zelfstandigheid, drukte aan de opvoeding een onnatuurlijk karakter op, maakte de kinderen angstig, bevende en voortdurend zichzelven bespiedende, richtte al haar aandacht op eene plotselinge crisis, eene heftige emotie, eene bewuste omzetting, en wekte den schijn, alsof men gered werd „by conversion rather than by Christ"[1]).

[1]) *C. L. Drawbridge*, Religious Education how to improve it. Longmans Green and Co 1908 bl. 106. De schoolstrijd in Engeland tusschen de Anglikanen en de Nonconformisten hangt voor een goed deel met deze verschillende beschouwing over de kinderen der geloovigen saam, verg. behalve dit werk van Drawbridge ook: The Child and Religion. Ed. bij *Thomas Stephens* 1905. *A. E. Garvie*, Religious Education mainly from a psychological standpoint. Sunday School Union, London 1906.

Tegen al deze overdrijvingen en eenzijdigheden behoudt de Christelijke beschouwing van de kinderen der geloovigen, zooals die zich uitspreekt in de leer van het genadeverbond, in de practijk van den kinderdoop, in het catechetisch onderwijs, in de toelating tot het heilig avondmaal, haar onbetwistbaar recht. Kinderen der geloovigen zijn zoolang als erfgenamen der belofte te beschouwen en te behandelen, totdat uit hun leer of leven duidelijk het tegendeel blijkt.

Daarmede wordt de bekeering voor de kinderen der geloovigen toch niet van hare noodzakelijkheid beroofd noch ook overbodig en onnut gemaakt. Men overwege toch eerst in het algemeen, dat ieder kind in den puberteitsleeftijd eene crisis doormaakt, welke voor zijne lichamelijke en geestelijke ontwikkeling van de grootste beteekenis is[1]); het gaat dan uit de periode der afhankelijkheid over in die der zelfstandigheid en vrijheid; het vormt zich in dat gewichtig tijdperk des levens tot eene eigen persoonlijkheid en individualiteit, gaat zijn eigen leven leiden, en tracht in de maatschappij die plaats te veroveren, welke aan zijn karakter en aanleg past. Nu gaat het zeker niet aan, om de bekeering als een natuurlijk en noodzakelijk moment in dit proces in te lijven[2]), want ten eerste zijn de puberteitsjaren eene periode, waarin de knaap en het meisje zeer dikwerf de diepe godsdienstige en zedelijke indrukken, welke zij in hunne jeugd ontvingen, tegenwerken en verliezen en volop in de zonde gaan leven, en ten tweede heeft de bekeering, ook zelfs volgens eene zeer gebrekkige en onvolledige enquête, volstrekt niet alleen in deze periode plaats, maar ook wel daarvoor en daarna, en blijft zij ook op het na een lang leven volgend sterfbed mogelijk[3]). Maar toch is het waar, dat de mensch in den puberteitsleeftijd eene groote, heel

[1]) Verg. deel III 558 v.

[2]) Starbuck spreekt eenigszins in dien geest, als hij in zijn boek: The psychology of religion[2]. London 1901 bl. 143 zegt, dat de facts of conversion, hoewel onverklaarbaar, manifestaties zijn van natural processes, en bl. 153 de bekeering necessary noemt.

[3]) Verg. deel III 562, 590 v. Aan de bekeering op het sterfbed hechtten de Remonstranten zeer weinig waarde. Als iemand zijn gansche leven in de zonde doorgebracht en alle roepstemmen des Evangelies in den wind geslagen had, achtten zij een bekeering tegen de ure des doods, welke door geen nieuw leven meer bewezen kon worden, hoogst onwaarschijnlijk, ja anders dan door eene buitengewone genade onmogelijk, *Episcopius*, Openb. I 2 bl. 14 v. *Limborch*, Theol. Christ. bl. 597. Later werd zoo ook geoordeeld door de Waalsche predikanten Jacques Bernard en Pierre Joncourt. Maar de Gereformeerden koesterden hierover in het algemeen eene mildere opinie, *M. Vitringa*, Doctr. III 100–104.

zijn wezen omvattende verandering ondergaat; terwijl hij tot dusver in zijne ouders begrepen was, komt hij thans allengs voor eigen rekening te staan; wat geboorte en opvoeding hem meegaf, moet hij thans zich assimileeren en tot zijn geestelijk eigendom maken. Dat geldt in allerlei opzicht, en is ook van toepassing op godsdienstig gebied. Als het in het genadeverbond geboren en gedoopte kind tot oordeel des onderscheids komt, heeft het zich rekenschap te geven van zijn doop en van de nieuwe gehoorzaamheid, waartoe deze hem vermaant en verplicht. Zelfs de heidenen hebben de beteekenis van deze critische periode in het menschelijk leven erkend, als zij den knaap of het meisje in dezen tijd aan allerlei beproevingen onderwierpen en door plechtige ceremoniën tot het volgend leven inleidden [1]). En de Christelijke kerken hebben over het algemeen in dezen tijd de eerste communie of de confirmatie, de openbare belijdenis, de toelating tot het avondmaal of de aanneming tot lidmaten gesteld.

Het is volstrekt niet gewenscht, om deze crisis in het religieuze leven te forceeren, door Zondagschool of meeting kunstmatig te vervroegen; veeleer komt het er op aan, om met groote teederheid en voorzichtigheid de geestelijke ontwikkeling van het kind na te gaan en te leiden, om met den aard van den kinderleeftijd rekening te houden en er niet van te eischen, wat eerst in later jaren tot rijpheid kan komen, om in één woord veel over te laten aan de verborgene, stille leiding van den Heiligen Geest. Alwat leeft, heeft tijd noodig, om tot groei en bloei te komen; en ook het koninkrijk der hemelen komt niet met uitwendig gelaat, maar is gelijk aan een zaad, dat uitspruit en lang wordt, zonder dat de mensch weet hoe, Markus 4 : 27. Maar deze periode is toch gewoonlijk de tijd, waarin de habitus in actus, de wedergeboorte in geloof en bekeering overgaat; in zoover kan ook gezegd worden, dat conversion is a distinctively adolescent phenomenon [2]). Toch kan het ook bij hen, die in de Christelijke kerk geboren zijn en vroeger of later tot bekeering komen, nog weer zeer verschillend toegaan. De empirische godsdienstpsychologie onderscheidt tusschen healthy-minded en sick souls, tusschen onceborn en twice-born men [3]). Indien daarmede bedoeld werd, dat er menschen zijn, van nature zoo goed en edel, dat zij geene bekeering van noode hebben, dan zou deze onderscheiding op gezag der Schrift en in naam van de ervaring te verwerpen zijn. Want al zouden menschen op iemands leven geen enkele smet of vlek kunnen aanwijzen, God oordeelt naar het hart; en uit dat hart komen allerlei booze bedenkingen en lusten voort, waarvan ieder, die eenigermate zichzelven kent, zich telkens met schaamte bewust wordt. Bekeering brengt dus wel niet altijd eene uitwendige zichtbare verandering mede, maar zij

[1]) *Stanley Hall*, Adolescense II 232–280.
[2]) *Starbuck*, The psychologie of religion bl. 28.
[3]) Verg. deel III 561.

sluit toch steeds een hartelijk leedwezen over de zonde en eene oprechte liefde tot God en zijne geboden in.

Daarbij is er groot verschil mogelijk in de wijze, waarop ook zij, die uit Christenouders geboren zijn, later tot bekeering komen. Sommigen worden zacht geleid, weten van geene krachtige omzetting te verhalen, en groeien stil en gestadig van kinderen tot jongelingen, en van jongelingen tot mannen en vaders in Christus op; anderen daarentegen, die openlijk een tijd lang de zonde dienden of innerlijk vervreemd werden van de Christelijke opvoeding hunner jeugd, worden soms plotseling, bij eene bijzondere gelegenheid, door een of ander treffend woord of voorval, en niet zelden onder heftige gemoedsbewegingen tot bekeering gebracht; zij ontvangen een klaar inzicht in de schrikkelijkheid en strafwaardigheid der zonde, verkeeren menigmaal een geruimen tijd in angst en vreeze, en komen daarna eerst op eene wonderbare wijze tot de verzekerdheid des geloofs. Dit alles betreft den tijd en de wijze van de bekeering; maar er vertoont zich ook allerlei verschil in haar karakter en aard. Bij Luther bestond zij bijv. in een overgang van diep schuldgevoel tot het blij besef van Gods vergevende genade in Christus, Zwingli ervoer ze vooral als bevrijding uit wettische gebondenheid tot de heerlijke vreugde van het kindschap Gods, en Calvijn doorleefde ze inzonderheid als eene ververlossing uit de dwaling tot de waarheid, uit den twijfel tot de zekerheid.

Naargelang van opvoeding en omgeving, natuur en geaardheid, leven en werkkring treedt in de bekeering nu eens deze, en dan weer eene andere zijde op den voorgrond; ieder die de bekeerings-geschiedenissen in de Schrift [1]) en in de verschillende kerken [2]) met aandacht leest, kan zich daarvan overtuigen; de zonde is zoo veelvormig, dat ieder zijne

[1]) Zie daarover bijv. *James Buchanan*, The office and the work of the Holy Spirit.[2] Edinburgh 1842 bl. 239 v.

[2]) Er ligt in de godsdienstige, stichtelijke, homiletische, mystische, ascetische en soortgelijke litteratuur der Christelijke kerken een schat, die door de theologie nog niet genoeg is gewaardeerd en eerst in de laatste jaren voorwerp van opzettelijk onderzoek is geworden. Aan opsomming van die litteratuur valt hier niet te denken. Slechts zij bij wijze van voorbeeld verwezen naar *Görres*, Die Christl. Mystik, 4 Bd 1836–1842. *F. I. Herbst*, Merkwürdige Bekehrungsgeschichten. Regensburg 1845. *J. H. Reitz*, + 1721. Die Historie der Wiedergeborenen, in 5 deelen. *Jon. Edwards*, Narrative of surprising conversions, London 1737. *J. de la Combe*. Les nouveau-nés de l'Esprit. Paris 1905 enz. De bekeering van beroemde personen als Paulus, Augustinus, Franciscus, Loyola, Luther, Calvijn, Zinzendorf, Wesley, Whitefield enz. is meermalen beschreven en trekt altijd opnieuw weer de aandacht. Vooral is die van Augustinus in de laatste jaren weder zorgvuldig nagegaan, en zoowel wat tijd en karakter aangaat, verschillend voorgesteld, verg. de bespreking van verschillende werken over dit onderwerp door *Otto Scheel*, Theol. Rundschau, Juni 1910 bl. 220–240, en hier te lande de artikelen van *E. M. ten Cate*, Teylers Th. T. 1909 bl. 59–88, 1910 bl. 24–44, Gids Febr. 1910 bl. 292–313, en het opstel van *A. Bruining*, Teylers Th. T. 1910 bl. 399–419.

eigene boezemzonde heeft, waarvan hij vóór alle de macht ondervindt en verlossing behoeft, en het Evangelie is zoo rijk, dat het nu eens met deze, en dan weer met die waarheid den heilbegeerige verlichten en vertroosten kan. Deze verscheidenheid in de bekeering hebben wij te eerbiedigen; wij mogen niet één enkele type tot maatstaf nemen en deze aan alle anderen aanleggen; wij hebben te rusten in de velerlei verborgene en wonderbare leidingen des Heiligen Geestes. Zoomin als een „Busskampf" en „Durchbruch", eene periode van zielsangst en wanhoop met daarop plotseling volgende vrede en vreugde aan allen tot eisch mag gesteld worden, evenmin mag men uit allerlei heftige gemoedsbewegingen en excentrieke voorvallen terstond tot de waarachtigheid of ook tot de onwaarachtigheid der bekeering besluiten. Het komt bij deze noodzakelijkste en gewichtigste verandering in 's menschen leven, meer dan ergens elders, op het wezen, en niet op den vorm en de wijze aan; en over dat wezen kan ten slotte geen mensch, maar God alleen oordeelen, die de harten kent en de nieren proeft. Wij kunnen er alleen van zeggen, dat de waarachtige bekeering steeds in een haten en vlieden van de zonde, en in een oprechte liefde tot God en zijnen dienst bestaat.

464. Van deze beide deelen der bekeering ontvangt soms het eene en dan het andere eenzijdig den nadruk. Er zijn Christenen, die een algemeen aanbod der genade verwerpen en bij den nog onbekeerden mensch van geene prediking des Evangelies willen weten. Zij komen tot hem alleen met de wet, houden hem hare eischen en straffen voor, en schilderen op aangrijpende wijze de helsche pijn en de eeuwige verdoemenis, welke hij in zijn onbekeerden toestand te wachten heeft. In de Roomsche kerk nam en neemt deze prediking nog altijd eene breede plaats in; en toen de Protestantsche kerken door verwaarloozing van belijdenis en tucht in verval kwamen, grepen Piëtisme en Methodisme deze verkondiging des oordeels aan, om daardoor de slapende zielen wakker te schudden, en ze uit hare ellende weder te doen roepen om verlossing en genade. Sommigen stelden daarbij den eisch, dat men een korter of langer tijd in een toestand van angst en vreeze, van vertwijfeling en wanhoop moest verkeeren, om de waarachtige bekeering deelachtig te worden. Spener zelf koesterde nog ruimere denkbeelden en erkende ten volle, dat God niet met al zijne kinderen op dezelfde wijze te werk gaat, maar zijne volgelingen, A. H. Francke, J. Mischke e.a. leerden met beroep op Luk. 13 : 24, Matth. 11 : 12, Gal. 5 : 17 enz., dat eene bange zielsworsteling de eenige weg tot den status gratiae was. Tusschen orthodoxen en piëtisten ontstond er daarom een langdurige strijd de luctu poenitentium [1]), en onder den hoogleeraar J. G. Joch werd

[1]) De litteratuur is te vinden bij *Walch,* Bibl. theol. sel. II 751 v.

in het jaar 1730 te Wittenberg door Strobach eene dissertatie verdedigd de desperatione salutari [1]). De gedachte, dat een langdurige toestand van ellende aan den staat der genade vooraf moest gaan, drong in vele vrome kringen door; en tot op den huidigen dag treft men in de gemeente zeer vele Christenen aan, die jaar aan jaar klagen over hunne zonden, maar schier nimmer de hartelijke vreugde in God door Christus genieten noch ook tot een stil en rustig leven der dankbaarheid komen.

Wanneer daartegenover het verlangen ontwaakt, om op de wijze van het Methodisme deze chronische krankheid door eene acute crisis te vervangen, en den Busskampf als in één punt samen te trekken, dan wekt deze dikwerf zulke heftige gemoedsbewegingen op, dat het gansche lichaam erdoor geschokt wordt en stuiptrekkingen en zenuwtoevallen, luide gillen en kreten, jammerende uitroepen en onverstaanbare klanken, een vloed van tranen of een dansen en opspringen van vreugde uiting geven aan wat inwendig de ziel beroert. Over deze verschijnselen vormt zich dan weer een verschillend oordeel. Wesley en Whitefield bijv. waren er hoog mede ingenomen, maar Jon. Edwards, door de ervaring geleerd, maakte voorzichtiglijk onderscheid tusschen de affecten, die uit geestelijke werkingen op het hart voortkomen, en die, welke slechts door indrukken op de verbeelding ontstaan [2]). De ecstatische en visionaire verschijnselen, die zich later, o. a. bij de Camisarden in de Cevennen [3]), en in 1749 bij de Nijkerksche beroeringen onder G. Kuypers [4]) voordeden, lokten even verschillende oordeelvellingen uit. En toen de revival in Wales onder Evan Roberts dezelfde psychische en physische abnormaliteiten te voorschijn riep [5]), en naar andere landen, Californië, Noorwegen, Denemarken, Hessen, Silezië, overplantte, liepen wederom de meeningen verre uiteen; Pastor Paul zag in de tongenspraak en soortgelijke verschijnselen eene vernieuwing van de gaven van den Pinksterdag en een krachtig bewijs van de werking des Heiligen Geestes, maar anderen zooals Rubanowitsch, Dallmeyer, Urban, Haarbeck e. a. verklaarden alles

[1]) *Walch,* Bibl. theol. sel. II 749 v. *Göbel,* Gesch. d. Chr. Lebens II 632 v. Art. Joch in PRE³ IV 233.

[2]) In zijn Treatise concerning religious affections 1746, verg. *Ridderbos,* De Theologie van Jon. Edwards bl. 246 v.

[3]) Zie het art. Camisarden van *Th. Schott* in PRE³ III 693 v.

[4]) *Ypey en Dermout,* Gesch. der Ned. Herv. Kerk IV 8 v. *Ritschl,* Gesch. d. Piet. I 1880 bl. 347 v. *J. C. Kromsigt,* Wilh. Schortinghuis 1904 bl. 310 v. Verg. ook Examen v. h. Ontw. v. Tol. X voorrede bl. 32.

[5]) *Rev. J. Vyrnwy Morgan,* The Welsh religious revival 1904–5. A retrospect and a criticism. Londen 1909. *Beukenhorst,* Evan Roberts en de Keswick-leer, St. v. W. en Vr. Mei 1907 bl. 401—419. *H. Bois,* Le réveil au pays de Galles. Toulouse 1906. *Id.,* Les dernières nouvelles du réveil gallois, Foi et Vie. 1 Nov. 1906. *E. Pensoye,* Les résultats du réveil gallois, ib. 16 Nov. 1907.

voor een werk des duivels en eene verleiding van den antichrist; op eene vergadering te Berlijn in Juni 1909 maakten de leiders der Gemeinschaftsbewegung zich los van de richting, welke door Paul en de zijnen gevolgd werd [1]).

De reactie tegen deze eenzijdige Christelijke vroomheid openbaart zich echter dikwerf in nog veel sterker vorm. Spinoza zeide, dat droefheid, berouw, kennis der zonde en overdenking des doods het leven onderdrukken en door de kennisse Gods overwonnen moeten worden [2]), en in zijn geest leerde Frederik van Leenhof, sedert 1681 predikant te Zwolle, dat de droefheid eene onvolmaaktheid is, die nooit geleerd of aangeprezen moet worden; wie dat doet, zondigt tegen de liefde, welke nooit toelaat zijn evenmensch te bedroeven, verzaakt het Evangelie, dat vreugde is en blijdschap in God, en doet te kort aan Gods genade en de volmaakte offerande van Christus [3]). Leenhof werd wel door velen [4]) heftig bestreden en door de synode van Overijsel in 1708 veroordeeld; maar zijn gevoelen werd toch ook door anderen gedeeld. Pontiaan van Hattem stelde de ware bekeering niet in droefheid en klacht over de bedreven zonden, maar in vreugde over de gerechtigheid, welke God in Christus geschonken had; de Verschoristen meenden, dat smart over de zonden na de volkomene voldoening van Christus aan de geloovigen des Nieuwen Testaments niet meer paste; en sommige mystische en antinomiaansche richtingen lieten zich vroeger en later in denzelfden geest uit [5]). Maar al gingen velen zoover niet, zij voelden zich toch afgestooten door eene vroomheid, die alleen in klagen over de zonden bestond en nooit zich verheugde in de verlossing, door Christus aangebracht. Zinzendorf met name kwam tegen dit „miserabele" Christendom in verzet. Hij was in de piëtistische beschouwing van de heilsorde opgevoed, en bracht, toen hem in 1727 van die zijde gezegd werd, dat hij nog onbekeerd was, wijl hij geen Busskampf kende, een langen tijd in twijfel en zelfbeproeving door. Maar den 19 Juni 1729 kwam hij tot zekerheid aangaande zijne

[1]) Verg. reeds de litteratuur, deel III 497 genoemd, en voorts nog *Joh. Urban,* Zur gegenwärtigen „Pfingstbewegung." Herzliche Warnung auf Grund persönlicher Erfahrung. Striegau 1910. *P. Th. Haarbeck,* Die „Pfingstbewegung" in gesch., bibl., und psychol. Beleuchtung. Barmen 1910. *M. Schian,* Die moderne Gemeinschaftsbewegung. Stuttgart 1909.

[2]) Verg. deel III 539.

[3]) In zijn: Den hemel op aarden, of een korte en klaare beschrijvinge van de waare en standvastige blijdschap. Zwolle 1703, en: Den Hemel op aarden opgeheldert en van onverstand gezuijvert 1704. Verg. *M. Vitringa,* Doctr. III 108 v. *Ypey en Dermout,* Gesch. der Ned. Herv. kerk III 240 v.

[4]) Inzonderheid door T. H. van den Honert, Fr. Burmannus fil., M. Leydecker, maar voorts ook door Bomble, Creyghton, d'Outrein, Sluiter, Tuinman enz. *M. Vitringa,* Doctr. III 110 v.

[5]) *De Moor,* Comm. IV 422.

eigene bekeering, en later kreeg hij hoe langer zoo meer de overtuiging, dat de pietistische beschouwing verkeerd was, en dat geloovigen reeds van hun jeugd af in de gemeenschap met Christus kunnen opgenomen zijn. De Herrnhutsche prediking drong dus ook den Busskampf steeds verder terug en stelde daarvoor in de plaats het geloof aan de in Christus' bloed volbrachte verzoening, het stil en kinderlijk rusten in de genade des Heeren, het veilig zich geborgen weten in de wonden van het Lam, en het blij en levendig gevoel van de liefde van den hemelschen Bruidegom [1]).

Evenzoo ontstond er in Amerika eene reactie tegen de revivals, die daar reeds 1720 door Th. J. Frelinghuyzen begonnen waren en vooral onder Jon. Edwards sedert 1735 en Whitefield, die 1739 overkwam, eene nationale beweging werden, van Maine af tot Georgia toe. Maar de eenzijdigheden, waaraan de revivals zich schuldig maakten, stieten velen af. Toen Gilbert Tennent in 1741 voor de synode te Philadelphia eene preek hield over the danger of an unconverted ministry, werd dit feit zelfs eene oorzaak van scheuring in de Presbyteriaansche kerk. Dat onbekeerde dominé's niet mochten preeken en dat het volk hen niet mocht gaan hooren, was velen al te kras; er kwam zelfs tegenover de theologie van de revivalisten eene liberal theology te staan, die niet allen nadruk gelegd wilde zien op de bekeering, maar die daartegenover waarde hechtte aan godsdienstige opvoeding, langzame ontwikkeling, organischen wasdom en heilig leven, die in één woord meer „cultural" dan „experiential" wilde zijn [2]). Tot den tegenwoordigen tijd toe, staan beide richtingen in Amerika, evenals in Engeland, naast elkaar. Toch heeft ook het Methodisme in de vorige eeuw eene belangrijke wijziging ondergaan; bij Edwards bestond de prediking tot onbekeerden vooral in eene aangrijpende schildering van den toorn Gods en de helsche straf, en de bekeering kreeg dan het karakter van een overgang uit angst en vreeze tot troost en vrede, die meestal door een plotseling, nieuw licht, dat over een Schriftplaats opging, teweeggebracht werd; Finney daarentegen ging uit van de onderstelling, dat de mensch vrijwillig een zondaar is, en dat het in zijne macht stond, om het niet te zijn; hij drong dus bij den onbekeerde op eene wilsbeslissing aan, om nù, in dit oogenblik, met de hulp des Heiligen Geestes zijn hart aan God te geven; in dit voetspoor wandelde ook Moody, maar terwijl Finney meer de prediker was van den plicht, gelijk Edwards van de vreeze, zoo stelde Moody vooral de liefde en de gave Gods in Christus op den voorgrond en trachtte

[1]) *H. Plitt,* Zinzendorfs Theologie I 157 v. 317 v. II 242 v. en *J. Th. Müller,* art. in PRE³ XXI 688.

[2]) *E. W. Miller,* The great awakening, The Princeton Theol. Review Oct. 1904 bl. 545—565.

daardoor de menschen te bewegen tot het geloof[1]). Daarentegen sluit de nieuwe beweging, die onder den naam van „Christian Science" bekend staat, zich bij de pantheïstische gedachte aan, dat droefheid en berouw over de zonden onnoodig en onnut is; zonde is evenals ziekte en dood eene dwaling des verstands en kan dus door „mind cure" volkomen overwonnen worden; thoughts are things, thoughts are forces, en daarom as a man thinketh so is he[2]).

Ofschoon deze en dergelijke reactie tegen het klagend Christendom begrijpelijk en tot zekere hoogte te rechtvaardigen is, maakt zij zich toch zelve aan zeer groote overdrijving schuldig. Wijl ieder mensch een geweten heeft, dat hem telkens aanklaagt en oordeelt, heeft hij ook een zwakker of sterker besef, dat verootmoediging en schuldbelijdenis de eerste stap is op den weg der bekeering[3]). Herbert van Cherbury trachtte zelfs te betoogen, dat eene van de vijf algemeen bekende waarheden, die het wezen van den godsdienst uitmaken, in den plicht bestond, om de zonden te betreuren en na te laten, dolendum esse ob peccata ab iisque resipiscendum[4]). In elk geval weet de Christen bij ondervinding, dat de zonde, naarmate zij beter in haar eigenlijk karakter gekend wordt, des te dieper smart en leedwezen veroorzaakt. Oprechte, innige schuldbelijdenis wordt niet van de lippen der goddeloozen, maar van die der vromen beluisterd. Psalmisten, 6, 25, 32, 51, 130, 143, profeten, Ezra 9 : 6, Neh. 9 : 33, Klaagl. 3 : 39, Jes. 53 : 4 v., 59 : 12, Jer. 3 : 25, 14 : 20, Dan. 9 : 5 v., en apostelen, Matth. 26 : 75, Rom. 7 : 14 v., 1 Joh. 1 : 8, 9, leveren daarvan het klare bewijs. En al neemt de droefheid met de kennis der zonde en het opwassen in de genade in diepte en innigheid toe, zij is toch van den aanvang af aan de bekeering eigen en maakt de keerzijde van de vernieuwing des levens uit, Luk. 15 : 18, 18 : 13, Hand. 2 : 37, 9 : 6, 16 : 30, 2 Cor. 7 : 10. Er is daarmede echter niets vastgesteld over de mate en den duur van die droefheid, noch ook

[1]) De revivals onder Edwards, Finney, Moody zijn in hun onderscheiden karakter behandeld door *J. Kaltenbach*, Foi et Vie 16 Févr. 1906 bl. 102—107, 1 Mars 1906 bl. 132—136, 16 Mai 1906 bl. 237—304. Verg. ook de art. over hen in PRE[3].

[2]) Verg. deel III 572 v. en voorts *James*, The varieties of religious experience bl. 96 v. Ook de zoogenaamde Emmanuel Movement komt hierbij in aanmerking, zie *Elwood Worcester, Samuel Mc. Comb, Isador H. Coriat*, Religion and medicine. The moral control of nervous disorders. New-York 1908. *Elwood Worcester*, The Living Word. New-York 1909. *Robert Mac Donald*, Mind, Religion and Health, with an appreciation of the Emmanuel Movement. New-York 1908. *Samuel Mc Comb*, The Christian religion as a healing power, The Hibbert Journal Oct. 1909 enz.

[3]) Verg. boven bl. 112.

[4]) Verg. *Lechler*, Gesch. d. engl. Deismus 1841 bl. 42, 47. Anderen kwamen ook op dit punt tegen hem op, *Walch*, Bibl. theol. sel. I 782 v. *M. Vitringa*, Doctr. III 100.

over den tijd, waarin zij optreden moet. In de vrome kringen heerscht daarover dikwerf groot misverstand en wordt er al te veel waarde aan gehecht, dat men den tijd van zijne bekeering nauwkeurig wete, een tijd lang in grooten angst en vreeze verkeerd hebbe en daaruit op eene bijzondere of wonderdadige wijze verlost is geworden. Maar de Schrift legt zulk een maatstaf niet aan, en eischt alleen, dat er oprechtheid en waarheid in het binnenste zij; de droefheid over de zonde moet van den echten stempel zijn. God, die de harten kent en de nieren proeft, Ps. 7 : 10, Spr. 17 : 3, 21 : 2, Jer. 11 : 20, 17 : 10, 20 : 12, Hand. 1 : 24, Op. 2 : 23, en de liefde van den ganschen mensch vraagt, met heel zijn verstand, met zijne gansche ziel en al zijne krachten, Deut. 6 : 5, 10 : 12, Spr. 3 : 5, Jer. 29 : 13, Matth. 22 : 37, heeft een welgevallen aan oprechtheid, Joz. 24 : 14, 1 Kon. 9 : 4, 1 Kron. 29 : 17, Ps. 25 : 21, 139 : 23, 24. De bekeering is een zaak van het hart, Jer. 3 : 10, Luk. 1 : 17, Hand. 16 : 14, Rom. 2 : 29, 10 : 10. Terwijl het volk, dat Hem eert met de lippen, maar het hart verre van Hem houdt, Jes. 29 : 13, Matth. 15 : 8, dat Heere, Heere zegt maar zijn wil niet doet, Matth. 7 : 21, zijn toorn opwekt, schept Hij een welgevallen aan hen, die van een verbrijzelden en nederigen geest zijn, Ps. 51 : 19, 138 : 6, Jes. 57 : 15, Jak. 4 : 6, 1 Petr. 5 : 5.

In dit voetspoor wandelde ook steeds de kerkelijke theologie, gelijk de leer van den kinderdoop en van de confirmatie ten duidelijkste bewijst. Men behoeft den tijd zijner bekeering niet precies te weten, want het komt niet op den tijd aan, maar op het feit; in vele gevallen is het zelfs niet mogelijk dien tijd vast te stellen, omdat de bekeering, uit het ingeplante nieuwe leven opkomende, geleidelijk geschiedt[1]). Zij behoeft niet altijd cum notabili concussione et violenta tractione gepaard te gaan, maar kan ook assiduo, successive et suaviter plaats hebben[2]); en zoo wordt niet alleen door de godgeleerden van professie, maar ook door de practicale schrijvers geredeneerd; hoezeer ze aandringen op eene waarachtige bekeering, zij durven toch geen van allen beweren, dat er maar ééne wijze voor allen is[3]). In verband met de in vroeger eeuwen zooveel grootere en ook zooveel dieper gevoelde ellende des levens, namen waken en vasten, gebeden en geloften, afzondering en overdenking, en allerlei geestelijke oefening veel breeder plaats in de religie in, en werd aan de lacrimae spirituales et salutares groote waarde gehecht. Maar toch drong een man als Voetius ook hierbij op matiging aan: ut moderatio ea adhibeatur, ne aut corpori aut animae vehementia et exsuperantia in

[1]) Verg. de litteratuur, in de Luthersche theologie daarover verschenen tijdens den strijd tusschen orthodoxen en piëtisten, bij *Walch*, Bibl. theol. sel. II 572 v.

[2]) *Voetius*, Disp. II 415, 460, ook reeds aangehaald deel III 588.

[3]) Verg. bijv. *Lampe*, De verborgenheid van het genadeverbond. Amsterdam 1718 bl. 255, 362 v. 372.

tantum noceat, ut ad cultum Dei aut servitium proximi per caritatem inepti reddamur [1]).

Zulk een oprecht en hartelijk leedwezen over de zonde is ook niet onnut noch tijdverlies, maar de weg, dien God met ons inslaat, om ons innerlijk van de zonde vrij te maken. Door Moberly, Frommel en anderen is in de latere jaren de psychologische natuur van het berouw onderzocht. En zij hebben daarbij tot zekere hoogte terecht doen uitkomen, dat het berouw een bewijs is, dat de mensch nog vatbaar is voor gerechtigheid; want in het berouw veroordeelt hij zichzelven, maakt hij zich van de zonde los, stelt hij zich aan den kant der gerechtigheid, en baant hij zich den weg tot de vergeving [2]). Maar men dient hierbij toch drieërlei in het oog te houden: 1° dat er verschil is tusschen berouw en berouw; lang niet alle berouw draagt dat karakter; er is berouw, dat niet veel meer dan spijt is, dat wel vreest voor de gevolgen der zonde, maar niet de zonde zelve als zonde betreurt; het waarachtige berouw, de resipiscentia, komt naar het getuigenis der Schrift niet op uit den natuurlijken mensch, maar uit het nieuwe leven, dat door de wedergeboorte in zijn hart werd geplant; 2° dit echte berouw draagt nooit, zooals Moberly in overeenstemming met Kant schijnt te meenen, een verzoenend karakter; al is het ook dat de mensch in het berouw het recht Gods en de strafwaardigheid der zonde erkent, hij neemt daarin toch niet de straf der zonde zelve op zich en verzoent dies ook daardoor de zonde niet; het echte berouw komt noch objectief noch subjectief (psychologisch, voor het eigen bewustzijn) als een strafdragen voor de zonde in aanmerking, maar is enkel en alleen het middel, waarvan God zich bedient, om den zondaar van de zonde vrij te maken; en 3°, dat de resipiscentia (met het geloof) daartoe dient en dienen kan, is uitsluitend aan Christus te danken, die Gode gehoorzaam is geweest tot den dood des kruises toe en daarom voor Hem het recht verwierf, om den mensch beide van de schuld en van de smet en macht der zonde te verlossen; het eerste doet Hij in de rechtvaardigmaking en het tweede in de wedergeboorte (bekeering, heiligmaking). Daarom komt de waarachtige bekeering, de ware droefheid over de zonde en de oprechte terugkeer tot God en zijn dienst, volstrekt niet alleen door de wet, maar evenzeer en in nog sterker mate door het Evangelie tot stand. Uit de wet is zeer zeker de kennis der zonde, inzoover als alle zonde in de wet haar maatstaf heeft en dus ἀνομία is; maar dat de mensch de zonde zóó in haar waren aard leert zien en erkennen, dat is aan het Evangelie te danken en als eene vrucht des geloofs te beschouwen. Wet en Evangelie werken dus in de bekeering

[1]) *Voetius,* Exercitia pietatis. Gor. 1664 bl. 228. Verg. trouwens ook Catech. Rom. II c. 4 qu. 23,27.

[2]) *Moberly,* Atonement and Personality bl. 19 v. en verg. deel III 280 v. 357, 368, 390.

des menschen saam; de wet wijst paedagogisch naar Christus heen, maar het Evangelie werpt zijn licht ook op de wet terug [1]).

465. Wijl de bekeering alzoo eene zaak is van het hart, werd de Roomsche attritio door de Hervormers, en later ook door Jansenius en Quesnel, als onvoldoende verworpen. Er kan natuurlijk wel allerlei schrik en angst aan de eigenlijke bekeering voorafgaan, maar deze poenitentia is essentiëel van de resipiscentia onderscheiden, vormt geen bestanddeel van de waarachtige bekeering, en leidt ook niet zeker tot haar henen; ze kan ook vallen in degenen, die nimmer tot oprechte vernieuwing des levens komen [2]). Maar Rome maakt tusschen contritio en attritio onderscheid; de contritio, geboren uit de niet gradibus maar partibus volmaakte liefde tot God (contritio caritate perfecta, voortvloeiende uit de amor Dei propter se super omnia, of amor benevolentiae s. amicitiae, als onderscheiden van de lager staande amor concupiscentiae, die God liefheeft niet als summum bonum in se, maar als summum bonum nobis), deze contritio brengt den mensch, die aan eene doodzonde zich schuldig maakte en de genade verloor, terstond weer door zichzelve in den staat der genade terug, zelfs voordat hij het sacrament der boete ontvangen heeft. Dit sacrament blijft daarom nog wel noodzakelijk als bewijs van gehoorzaamheid, als teeken van de echtheid der contritio; het votum sacramenti ligt in haar opgesloten, en het herstel in den staat der genade of de verzoening is dus aan de contritio, als insluitende dat votum sacramenti, toe te schrijven; maar dit neemt toch niet weg, dat het sacrament der boete bij hem, die ware contritio oefent, de verzoening niet teweegbrengt of bewerkt, maar reeds onderstelt. In deze leer der contritio werkt bij Rome nog de oude, scholastieke opvatting na, volgens welke de contritio de onmisbare voorwaarde voor de geldigheid van het sacrament der boete was, en de absolutie in dit sacrament geen effectief, doch louter een declaratief karakter droeg [3]).

Maar de sacramentsleer, die in de Middeleeuwen in de Roomsche kerk tot ontwikkeling kwam en vooral door Scotus consequent werd toegepast,

[1]) Verg. reeds vroeger deel III 516 v. 522 v., en verdere litteratuur bij *M. Vitringa,* Doctr. III 111 v.

[2]) Verg. deel III 522.

[3]) Zoo spreekt Lombardus bijv. zoo beslist mogelijk uit, dat solus Deus hominem interius mundat a peccati macula et a debito aeternae poenae solvit, qui ait: ego solus deleo iniquitates et peccata populi. De priesters hebben dus alleen de potestas ostendendi homines ligatos vel solutos. Unde Dominus leprosum sanitati prius per se restituit, deinde ad sacerdotes misit quorum judicio ostenderetur mundatus. De priesters ergo dimittunt vel retinent, dum dimissa a Deo vel retenta judicant et ostendunt, Sent. IV 18, 4, 6. En evenzoo oordeelen Bonaventura, Halesius, Occam, Biel, Thomas van Straatsburg e. a. Verg. *Kunze,* art. Schlüsselgewalt, PRE³ XVII 630 v.

dreef in eene andere richting[1]), er lag toch eene antinomie in, dat de volmaakte contritio reeds vóór de ontvangst van het sacrament rechtvaardigde en dat zonder haar het sacrament zijne geldigheid en kracht verloor. Bovendien, als de contritio reeds vóór het sacrament de rechtvaardigmaking verwierf, dan moest zij zelve krachtens de verhouding van werk en loon eene buitengewoon groote waarde hebben; wel is waar kan de contritio niet in dien zin rechtvaardigen, dat zij de causa formalis justificationis is, maar zij bereidt toch de ontvangst der genade voor en maakt voor hare ontvangst geschikt, quatenus meretur, ut Deus homini contrito det gratiam sanctificantem[2]). De contritio moet dus, om deze genade vóór het sacrament te verwerven, appretiative summa zijn, dat is, de zondaar moet de zonde haten meer dan eenig ander kwaad, en ze moet tevens universalis zijn, dat is, zij moet zich uitstrekken tot alle zware zonden, die men begaan heeft, hetzij men daarvan nog de herinnering bewaard hebbe of niet[3]); of, gelijk de Catechismus Romanus zegt, de dolor de peccatis, welke in het woord contritio ligt opgesloten, moet maximus et vehementissimus zijn[4]).

Maar zulk eene contritio vehemens, acris ac incensa is slechts voor weinigen bereikbaar; en wanneer deze weg de eenige ware tot de rechtvaardigmaking, zou slechts een klein getal haar deelachtig kunnen worden. Daarom heeft God dan ook faciliori ratione voor de zaligheid der menschen zorg gedragen en naar zijn wonderbaren raad in de sleutelmacht der kerk nog een anderen weg tot de zaligheid ontsloten[5]). En deze bestaat in de zoogenaamde attritio of contritio imperfecta, dat wil zeggen, als iemand berouw over zijne zonden krijgt, niet uit liefde tot God, maar ex turpidinis peccati consideratione vel ex gehennae et poenarum metu en daarmede de voluntas peccati uitsluit en de spes veniae verbindt, dan is in zulk eene contritio imperfecta toch een donum Dei en een Spiritus Sancti impulsus te zien, welke alleen door zich zelve de rechtvaardigmaking nog niet bewerken kan, maar toch den zondaar ad Dei gratiam in sacramento poenitentiae impetrandam disponit[6]).

In weerwil van deze Trentsche uitspraak trachtten velen zich nog

[1]) Dat de sacramentsleer tot deze onderscheiding leidde, blijkt bijv. uit eene redeneering als deze: poenitentiae sacramentum per se institutum est ad transferendum e statu peccati in statum gratiae. Atqui si actus contritionis perfectae requiritur ut dispositio ad recipiendum hoc sacramentum, nunquam per se sacramento paenitentiae homo e statu peccati in statum gratiae transfertur. Ergo actus contritionis perfectae non requiritur, *Pesch*, Prael. dogm. VII² 72.

[2]) *Pesch*, t. a. p. bl. 57. Verg. bl. 51: perfecta autem aversio a peccato et conversio ad Deum est praecise ratio, cur contritio justificet.

[3]) *Pesch*, t. a. p. bl. 51.

[4]) Catech. Rom. II 5 qu. 26.

[5]) Catech. Rom. II 5 qu. 32, 2.

[6]) Conc. Trid. sess. XIV c. 4.

min of meer op het oude contritionistische standpunt te handhaven (Pallavicini, Lupus, Billuart, Von Schäzler e. a.), en de noodzakelijkheid te bepleiten, dat er met de attritio althans een actus caritatis verbonden moest zijn. Maar het attritionisme, dat de vrees voor de helsche, of ook zelfs voor de tijdelijke straffen voor de ontvangst van de absolutie in het sacrament voldoende achtte, kreeg de overhand; het beroemde decreet van paus Alexander VII van 5 Mei 1667 verbood de scherp tegenover elkaar staande partijen, elkander te verketteren, maar liet voorts de quaestie onbeslist, en dit is zoo gebleven tot op den huidigen dag[1]). Voor de leer en de practijk der Roomsche boete is dit alles van eene merkwaardige beteekenis. Want welke en hoedanige vrees is nu volgens Rome voor het ontvangen van het sacrament en van de daarin geschonken absolutie voldoende? Is de timor serviliter servilis (de dubbel slaafsche vrees), de vrees voor de straf, afgezien van de schuld, reeds genoegzaam, of is de timor simpliciter servilis vereischt? Sluit deze, zoo niet formeel dan toch virtueel de amor benevolentiae seu amicitiae, of althans de amor concupiscentiae in? De theologen houden zich lang en breed met deze onderscheidingen bezig en de Roomsche kerk laat den biechtvader en den biechteling, die doordenken, ten aanzien van deze ernstige vragen in het onzekere; zoo kan men begrijpen, wat er in de practijk bij het volk van zulk eene attritio wordt! Trente moge zich dan ook ten bewijze voor hare leer over de attritio op het voorbeeld der Ninevieten beroepen en de theologen mogen hier enkele andere Schriftplaatsen zooals Ex. 20 : 20, Ps. 119 : 120, Matth. 5 : 20, 10 : 28, Luk. 3 : 7, 13 : 3, Joh. 5 : 14 enz. aan toevoegen; het casuistische onderzoek, met hoe weinig een mensch volstaan kan, om toch nog de absolutie deelachtig te worden, is met den geest van het Evangelie in lijnrechten strijd[2]).

Dit is in niet mindere mate met de biecht het geval. Volgens het vierde Lateraanconcilie 1215 is ieder geloovige, zoowel vrouw als man, zoodra hij tot jaren des onderscheids (dat is in den regel het zevende levensjaar) is gekomen, verplicht, om minstens eenmaal des jaars al zijne zonden in het geheim aan zijn eigen priester te belijden[3]). Eigenlijk is deze biecht in strikten zin alleen noodzakelijk voor die geloovigen, die eene doodzonde begaan en daardoor de heiligmakende genade verloren hebben; want er is na den doop geen ander middel, om weder in den staat der genade terug te keeren, dan het sacrament der boete, en tot het biechten van dagelijksche zonden is men niet verplicht, want deze zijn

[1]) *Oswald*, Die dogm. Lehre v. d. h. Sakramenten² II 71 v. *C. Pesch*, Prael. dogm. VII² 61 v. *Simar*, Dogm³. 1893 bl. 763 v. *Pohle*, Dogm. III⁴ bl. 466 v.

[2]) Protestantsche litteratuur, waarin de Roomsche leer van de attritio weerlegd wordt, is te vinden bij *M. Vitringa*, Doctr. III 124, 125.

[3]) Herhaald op het concilie te Florence 1439, in het Conc. Trid. sess. XIV cap. 5 en in den Catech. Rom II 5 qu. 38.

geen beletsel voor de zaligheid en kunnen ook zonder de biecht vergeven worden. Maar het zou toch voor de Roomsche geloovigen hoogst onvoorzichtig zijn, ook al waren ze van geene enkele doodzonde zich bewust, om nooit van het sacrament der boete gebruik te maken. De grens tusschen dood- en vergefelijke zonden is toch in de practijk dikwerf moeilijk aan te wijzen; op enkele uitzonderingen na maakt ieder geloovige zich na den doop toch weder aan eene doodzonde schuldig, en niet eens, maar telkens weer; hij valt herhaaldelijk uit den staat der genade in dien der natuur terug, en daarom is de biecht practisch voor alle geloovigen noodzakelijk, niet eenmaal in het jaar, maar liefst zoo dikwerf mogelijk [1]). In die biecht moet de geloovige van alle doodzonden belijdenis doen, van welke hij zich na vlijtig zelfonderzoek bewust is, ook al zijn ze nog zoo geheim en al bestonden ze alleen in gedachten en begeerten; hij moet die zonden belijden singillatim en ook de omstandigheden aangeven, waaronder ze bedreven zijn, want deze kunnen voor het bepalen van de zwaarte der zonde en van de op te leggen genoegdoening van groot gewicht zijn; de biecht moet integra et absoluta zijn [2]).

Van deze private en geheime oorbiecht aan den priester [3]) erkennen nu de Roomsche godgeleerden zelven, dat ze rechtstreeks en letterlijk in de Schrift niet voorkomt [4]). Er is in Oud en Nieuw Testament herhaaldelijk van belijdenis der zonde sprake, voor de overheid, Lev. 5 : 5, Num. 5 : 7, Joz. 7 : 19, voor elkander, Jak. 5 : 16, voor God in het openbaar, Lev. 16 : 21, Ezr. 10 : 11, Neh. 9 : 2, 3, Matth. 3 : 6, Hand. 19 : 18, of in het verborgene, Ps. 32 : 5, Ezr. 10 : 1, Neh. 1 : 6, Dan. 6 : 11, 9 : 4, 20, 1 Joh. 1 : 9; belijdenis is van een rechte kennis der zonde onafscheidelijk,

[1]) Catech. Rom. qu. 39 en 46.

[2]) Conc. Trid. sess. XIV c. 5. Catech. Rom. II 5 qu. 40 en 41.

[3]) Een vrij langen tijd was in de Roomsche kerk ook de leekenbiecht, dat wil zeggen, de biecht voor leeken in gebruik. Het eerst vernemen we daarvan in de chroniek van bisschop Thietmar van Merseburg in 1015; ze werd verdedigd in het aan Augustinus toegekende geschrift de vera et falsa poenitentia, door Gratianus, Lombardus e. a. Petrus Cantor ging zelfs zoover, dat hij in geval van nood het biechten voor eene vrouw, een ketter of een Jood aanbeval. In de dertiende eeuw, in den riddertijd, bereikte ze haar grootste uitbreiding. Maar Thomas, Halesius, Bonaventura ontzeggen er het sacramenteel karakter aan, al noemen ze haar in sommige gevallen nog wel raadzaam en nuttig, cf. Conc. Trid. sess. XIV c. 5; Duns Scotus verklaarde er zich beslist tegen. Het Conc. Trid. sess. XIV c. 6 beperkte de macht, om de zonden te vergeven, uitsluitend tot de bisschoppen en priesters. Verg. *Dr. Gromer,* Die Laienbeichte im Mittelalter. Ein Beitrag zu ihrer Geschichte. München Leutner 1909. *Pesch,* Prael. dogm. VII[2] 180.

[4]) Zoo zegt bijv. *Pohle,* Dogm. III[4] 484, Schwerlich ist im N. T. irgendwo von der sakramentalen Beichte ausdrücklich die Rede. Aber auch wo es der Fall wäre, liesse sich das Faktum nicht strenge beweisen. Verg. andere dergelijke uitspraken, van Scotus e. a. bij *Pesch,* Prael. dogm. VII[2] 155 v. 161 v.

en de weg tot Gods barmhartigheid, Spr. 28 : 13. Maar van eene biecht, gelijk Rome die verstaat, maakt de Schrift nergens eenig gewag; op voorgang van Trente leiden de theologen ze dan ook door eene redeneering af uit de belofte van Christus in Matth. 16 : 19 aan Petrus, en in Matth. 18 : 18 aan al de apostelen, om hun de sleutelmacht te geven, en uit de vervulling dier belofte in Joh. 20 : 22, 23.

Volgens Rome heeft Christus in deze woorden de apostelen, en dan voorts de bisschoppen en priesters aangesteld tot praesides et *judices,* ad quos omnia mortalia crimina deferantur, in quae Christi fideles ceciderint, quo pro potestate clavium remissionis aut retentionis peccatorum sententiam pronuntient [1]). Bij den doop deelt de kerk ook wel genade uit, doch daar doet zij dit niet per modum judicii, maar per modum beneficii, want over degenen, die gedoopt worden, heeft zij nog geen rechterlijke macht, maar krijgt die eerst door den doop. Gedoopten echter zijn en blijven onder de jurisdictie der kerk, kunnen zoo niet physisch dan toch ethisch gedwongen worden, om voor haar forum te verschijnen, als zij aan doodzonden zich hebben schuldig gemaakt, en kunnen door het kerkelijk gerecht vrijgesproken of veroordeeld worden. De rechterlijke macht, welke Christus aan zijne kerk schonk, is immers een tweeledige; de kerk kan de zonden vergeven (ontbinden, solvere, remittere), maar zij kan ze ook binden (houden, ligare, retinere), door de vergeving te weigeren of ook met de vergeving toch eene straf op te leggen ter verzoening van de goddelijke gerechtigheid (poena vindicativa) en ter verhoeding van terugval in de zonde (poena medicinalis). In beide gevallen is echter de rechter, dat is de priester, verplicht, om nauwkeurig van het getal, den aard en de omstandigheden der zonden zich op de hoogte te stellen; en dat kan hij alleen doen door de biecht, door de oprechte en volledige bekentenis van den geloovige. De biecht is dus bij Rome de consequentie van het rechterlijk karakter der kerkelijke zondenvergeving, gelijk dit rechterlijk karakter der kerkelijke zondenvergeving „gewissermassen der Angelpunkt der ganzen katholischen Anschauung vom Busssakrament" is [2]).

Lettende op het practische nut, dat de biecht soms draagt, kan men begrijpen, dat de Luthersche kerk in sommige landen ze nog een tijd lang behouden wilde [3]), dat sommige Protestanten haar herstel wenschen of althans er iets voor in de plaats begeeren [4]); maar wie het verband

[1]) Conc. Trid. sess. XIV c. 5 .

[2]) *Schneeben-Atzberger,* Dogm. IV 3 bl. 681 bij *Pohle,* Dogm. III[4] gl. 416.

[3]) *J. T. Müller,* Die symb. Bücher der ev. luth. Kirche[5] bl 41, 164, 321, 363, 773, *Gerhard,* Loci Theol. XV 98 v. *Quenstedt,* Theol. III 598 v. Art. Beichte van *Caspari* in PRE[3] II 336 v.

[4]) *Caspari,* t. a. p. bl. 540 v. Verg. ook Prof. *K. Lake,* Theol. Tijdschr. 1910, afl. VI bl. 528 v.

van de biecht met de vervalsching van het Evangelie, van de genade der vergeving en van het ambt en de macht der kerk doorziet, verlangt ze nimmer terug. In Matth. 16 : 19, 18 : 18 en Joh. 20 : 23 is wel sprake van de macht, door Christus aan zijne apostelen geschonken, om door het al of niet vergeven der zonden het koninkrijk der hemelen te openen of te sluiten. Maar deze macht is toch geene andere, dan dat de apostelen, thans toegerust met het woord van Christus en de gave des Heiligen Geestes, het recht en de bevoegdheid ontvangen, om in hunne mondelinge en schriftelijke prediking den weg aan te wijzen, waarin de weldaad van de vergeving der zonde verkregen kan worden, en om dienovereenkomstig de verhouding te bepalen, waarin iemand tot het koninkrijk der hemelen staat. Geheel ten onrechte maakt Rome daarvan eene rechterlijke macht, welke aan de bisschoppen en missione episcoporum aan de priesters geschonken is; door hen, niet in de prediking of in den doop, maar in het sacrament der boete uitgeoefend wordt; over alle geloovigen en over al hunne zonden zich uitbreidt, en een absoluut karakter draagt. Het voordeel, dat overigens aan de oorbiecht verbonden kan zijn, wordt met den prijs der vele ernstige nadeelen veel te duur betaald. Want men vergete niet, dat diezelfde oorbiecht medebrengt een ongeoorloofden dwang over de zielen der menschen, eene pijniging van de gewetens aan de ééne en eene verzwakking van de persoonlijke verantwoordelijkheid aan de andere zijde, eene atomistische indeeling en casuistische taxatie van de zonden en van de straffen, die daaraan beantwoorden, eene lichtvaardigheid en oppervlakkigheid des oordeels, welke alleen reeds door de sleur der practijk in het afleggen der biecht en in het uitdeelen der absolutie inkomen moet en het zedelijk besef ondermijnt. Wat kan een beperkt en feilbaar mensch ook oordeelen over de diepste roerselen van het hart van zijn broeder, en hoe kan deze ooit op zulk een oppervlakkig en onzeker oordeel zijn vertrouwen stellen voor de eeuwigheid? Als de Roomsche kerk hare bisschoppen en priesters tot zulke judices maakt, matigt zij zich een recht en eene macht aan, welke uit den aard der zaak alleen aan God als den onfeilbaren kenner der harten kunnen toekomen. Wie kan de zonden vergeven, dan God alleen? Jes. 43 : 25, Mark. 2 : 7[1]).

466. Daarbij komt nog, dat de priester, wijl de contritio perfecta gewoonlijk ontbreekt, en er slechts eene attritio aanwezig is, in den regel de absolutie alleen uitdeelen mag met oplegging van een bepaald aantal te volbrengen goede werken. Rome beweert n.l., dat de vergeving van de schuld der zonden en de kwijtschelding der eeuwige straf niet

[1]) Verg. *Calvijn,* Inst. III 4, 4—24, en verdere litteratuur bij M. Vitringa, Doctr. III 126 v.

uitsluit, dat de mensch hier op aarde nog allerlei tijdelijke straffen heeft te dragen, en zij beroept zich daarvoor op de voorbeelden van Adam en Eva, Gen. 3 : 17 v., Mirjam, Num. 12 : 14, Mozes en Aäron, Num. 20 : 12, 27 : 13, 14, Deut. 34 : 4, David, 2 Sam. 12 : 13, 14, de geloovigen in Corinthe, 1 Cor. 11 : 30, die in weerwil van de ontvangen vergeving, toch nog aan allerlei straf onderworpen werden[1]). Deze feiten zijn onwedersprekelijk en kunnen vermeerderd worden met vele andere uit Schrift en geschiedenis, welke aanwijzen, dat de geloovigen, ook al deelen zij in de weldaden van het verbond der genade, aan het lijden van den tegenwoordigen tijd onderworpen blijven, de gevolgen van hunne in vroeger tijd bedreven zonde moeten dragen, en om hunne overtredingen dikwerf nog zwaarder dan anderen worden bezocht, 2 Sam. 7 : 14, 15, Ps. 89 : 31—35, Jes. 48 : 9—11, Am. 3 : 2; de vergeving der zonden is eene weldaad der genade, waarvan de natuur niet weet, en de rechtvaardigen moeten door vele verdrukkingen ingaan in het koninkrijk Gods, Hand. 14 : 22. Maar de Schrift leert, dat al het lijden, hetwelk een geloovige van wege eigen of anderer zonden overkomt, voor hem het karakter van straf verloren heeft en hem eene nuttige kastijding is, opdat hij Gods heiligheid deelachtig zoude worden, Job 5 : 17, Spr. 3 : 11, 1 Cor. 11 : 32, Hebr. 12 : 5—11, Openb. 3 : 19[2]). En dat heeft hij aan Christus te danken, die alles voor hem volbracht en hem dus van alle schuld en alle straf volkomen verlost heeft. Daarom wordt ook in tal van gevallen, die Rome over het hoofd ziet, de vergeving der zonden geschonken, zonder dat van eenige verdere straf of kastijding melding geschiedt, Matth. 9 : 2, Luk. 18 : 14, 22 : 61 enz. Doch Rome redeneert anders. Christus heeft de geloovigen wel van alle schuld der zonde en ook van de eeuwige straf in de hel, maar niet van de tijdelijke straffen op aarde of in het vagevuur bevrijd. Nu zegt Trente wel, dat de satisfactio, die wij voor onze zonden brengen, de verdiensten van Christus niet uitsluit; integendeel, uit Hem is al onze sufficientia, onze genoegdoening is door Hem, en al onze roem is in Hem, in wien wij leven, verdienen, voldoen, en zonder wien wij niets vermogen[3]). Maar er doet zich hier voor Rome toch eene ernstige moeilijkheid voor, want één van beide: Christus heeft alleen voor de schuld der zonde betaald en van de helsche straf bevrijd, maar dan heeft Hij de tijdelijke straffen der zonde niet gedragen en ons daarvan niet verlost; wij hebben deze dan nog zelven, zij het in zijne kracht, te voldoen en voegen dus aan de verdiensten van Christus de onze toe; de zin, dat onze voldoening is per Christum Jesum, heeft dan alleen de beteekenis, dat Hij ons de kracht gaf, om zelven door onze werken te voldoen; òf Christus heeft voor

[1]) Conc. Trid. sess. XIV c. 12—15, cf. VI can. 30.
[2]) *Calvijn,* Instit. III 4, 31 v.
[3]) Conc. Trid. sess. XIV c. 8 en can. 13.

zijne geloovigen ook de tijdelijke straffen der zonde gedragen, dan is het lijden, dat hun in dit leven nog overkomt, geen straf meer, doch slechts eene vaderlijke kastijding. Voorts, de satisfactiones, welke de biechtvader pro qualitate criminum et poenitentium facultate oplegt, dienen ook wel ad novae vitae custodiam et infirmitatis medicamentum, maar toch vooral ook ad praeteritorum peccatorum vindictam et castigationem [1]). Zij moeten dus de kracht hebben, om van de tijdelijke straffen te verlossen, gelijk Christus de zijnen immers door zijne voldoening van de eeuwige straffen bevrijd heeft. Maar doen zij dit werkelijk en kunnen zij dit doen? Geen enkele Roomsche, die het beweren kan. Want ook de allerheiligsten in de Roomsche kerk hebben zich met al hunne satisfactiones, ja zelfs met al hunne opera supererogatoria niet van het lijden dezes tegenwoordigen tijds noch ook van den dood kunnen bevrijden; ze zijn daaraan, evenals alle andere menschen, die veel minder „verdiensten" hadden, en soms in nog veel sterker mate onderworpen gebleven [2]). De satisfactiones operis hebben dus voor dit leven weinig of geene beteekenis; maar al hun waarde ligt theoretisch en practisch, in de vermindering of verzachting van de straffen in het vagevuur.

Bovendien straft God in dit leven vele zonden in het geheel niet; er zijn vele geloovigen die volgens Rome bij anderen in heiligheid ver ten achter staan en wien toch een veel aangenamer en gemakkelijker leven te beurt valt; zij moeten dan des te langer en te zwaarder in het vagevuur boeten voor de zonden, die zij op aarde bedreven hebben. Ook om deze reden satisfactiones maxime spectant ad removendas poenas purgatorii [3]). Verder, de satisfactiones zijn in drie klassen onderscheiden: gebed, vasten en aalmoezen. Want de mensch bezit drie soorten van goederen, welke hij Gode in compensationem voor zijne bedreven zonden aanbieden kan: bona animi, en deze geeft hij in het gebed; bona corporis, en deze geeft hij in het vasten; bona fortunae, en deze geeft hij in de aalmoes [4]). Wijl zij voorts door geloovigen verricht worden en bij hen uit een bovennatuurlijk beginsel voortvloeien, hebben zij eene satisfactorische, resp. eene meritorische waarde de condigno; zij kunnen de hemelsche zaligheid verwerven, dus nog veel lichter van de tijdelijke straffen in het vagevuur bevrijden. Maar dit is nog niet alles; in den eersten tijd waren de satisfactiones, welke de kerk oplegde, zeer streng,

[1]) Conc. Trid. sess. XIV c. 8.

[2]) Zoo zegt *Pesch,* Prael. dogm. VII 107: verumtamen notandum est, non semper posse hominem suis operibus avertere poenas hujus vitae, noch ook de poenalitates hujus vitae; nam omnibus patiendum et moriendum est.

[3]) *Pesch,* t. a. p. bl. 104.

[4]) Conc. Trid. sess. VI cap. 14. XIV can. 13 spreekt van jejunia, eleemosynae, orationes et alia pia spiritualis vitae exercitia. Verg. *Thomas,* S. Theol. Suppl. qu. 15 art. 3. *Pesch,* Prael. dogm. VII 109—110. *Pohle,* Dogm. III[4] 505 enz.

thans zijn ze zeer gematigd. Weil in der Gegenwart eine zu grosse *Strenge* eher abstossend und verderblich als heilsam wirken würde, wo doch das Buss-sakrament nur zum Nutzen der Seelen eingesetzt und die Abtragung der Sündenstrafen auf alle Fälle im Fegefeuer gesichert ist, zo erscheint die heutige *Milde* der Beichtväter in den Buss-auferlegungen aus dem zweiten Gesichtspunkte der poenitentium facultas entschuldbar [1]). De Roomsche kerk weet zich aan te passen aan de omstandigheden. Zij verzwakte de contritio, die door slechts weinigen bereikt kan worden, door de attritio, en vulde deze aan door het ex opere operato werkende sacrament der boete; dit sacrament bevrijdt in eens van de schuld der zonde en de helsche straf, maar bindt meteen tot afbetaling van alle tijdelijke straffen hier of in het vagevuur; de straffen in het vagevuur kunnen echter door boetedoeningen op aarde worden afgekocht; deze boetedoeningen mogen weder naar omstandigheden zwaarder of lichter zijn, omdat die Abtragung der Sündenstrafen auf alle Fälle im Fegefeuer gesichert ist; de boetedoeningen kunnen op hare beurt door aflaten vervangen worden; en de aflaten zijn niet alleen voor de levenden, maar per modum suffragii ook voor de arme zielen in het vagevuur van kracht.

Alles wordt dus zoo gemakkelijk mogelijk gemaakt; wie maar niet met opzet een obex ponit en op de priesterlijke absolutie zijn vertrouwen stelt, kan van zijne eindelijke zaligheid zeker zijn. In dit stelsel van geven en nemen staat immers alleen vast de absolute sleutelmacht der kerk; eine Sünde, welche die Kirche auf Erden vorbehält bezw. gebunden hält, bleibt bei Gott im Himmel auf so lange vorbehalten bezw. gebunden, bis sie von der Kirche gelöst bezw. vergeben wird [2]). Met God in het reine komt alleen, wie met de kerk in het reine is. En toch blijft in het Roomsche systeem voor dengene, die niet aan eene valsche gerustheid zich overgeeft, alles in het onzekere; want al is de contritio geen vereischte voor de ontvangst van het sacrament, de timor simpliciter servilis, die in de attritio verlangd wordt, is noch door den biechteling noch door den biechtvader gemakkelijk van de onvoldoende timor serviliter servilis te onderscheiden; de in het sacrament ontvangen genade kan ieder oogenblik weder door eene doodzonde verloren gaan, en niemand kan zuiver en zeker de grens aanwijzen, die haar van de vergefelijke zonde scheidt; de boetedoeningen en de bij de aflaten voorgeschreven goede werken bevrijden wel van de tijdelijke straffen, maar toch alleen, wanneer zij aan den eisch van Gods gerechtigheid voldoen en met absolute juistheid volbracht worden; wijl de priester geen supremus dominus sed inferior judex is, weet hij dus nooit zeker, of de opgelegde straf misschien

[1]) *Pohle,* Dogm. III[4] 507.

[2]) *Pohle,* Dogm. III[4] 414.

niet minder is dan Gods gerechtigheid vordert, en derhalve: quanta poena remittatur per satisfactionem, solus Deus scit [1]).

Heel dit boetestelsel werd daarom door de Reformatie, als ten eenenmale met den geest van het Evangelie in strijd, verworpen. Wel is waar hield Luther den naam van sacrament nog aan en sprak hij herhaaldelijk van het sacrament der boete [2]), en ook de Luthersche belijdenisschriften verklaarden, dat absolutio proprie dici potest sacramentum poenitentiae [3]). Terwille van de individueele toepassing der absolutie en van de daardoor versterkte geloofszekerheid — praecipue propter absolutionem — waren de Lutherschen in den eersten tijd zelfs op handhaving der biecht gesteld [4]). Maar het ademde toch alles een anderen geest. De biechteling behoefde niet alle zonden te noemen, en de geestelijke behoefde ze niet alle te kennen; belijdenis der zonden was wel noodig, maar kon ook aan een der broederen geschieden; de absolutie (of vergeving der zonden) was geen andere, dan die ieder door het geloof aan het Evangelie verkrijgen, en elke broeder der gemeente tot troost aan den boetvaardige aanzeggen en beloven kon; al werd dus de naam van sacrament behouden, zakelijk was de boete in het geheel geen sacrament meer, maar werd ze niet anders dan eene bijzondere wijze, waarop het Evangelie als middel der genade aangewend werd [5]). De gansche sleutelmacht der kerk bestond toch alleen in de bediening van het woord Gods; ze was geene facultas, ab Evangelii praedicatione separata [6]), maar viel daarmede samen; als wij op de menschen zien, die dat Evangelie verkondigen, is zij geene potestas maar een ministerium, want Christus gaf eigenlijk die macht niet aan menschen, maar aan zijn woord, cujus homines ministros fecit [7]). Dat woord kan ambtelijk bediend worden in de openbare prediking, in de uitdeeling der sacramenten, in de oefening der tucht, in catechisatie en huisbezoek, door onderwijs en opvoeding, in toespraak en gebed. Langs al die wegen arbeidt God aan de zielen der

[1]) *Pesch,* Prael. dogm. VII 109. Bij de aflaten voor de gestorvenen kan de kerk niet onmiddellijk kwijtschelding verleenen, omdat zij geen rechtsmacht heeft over de zielen in het vagevuur. Doch zij biedt hare schatten God aan met de bede, dat Hij om de voldoening van Christus en de heiligen die zielen geheel of gedeeltelijk van hare straf bevrijde. Maar men lette er wel op: het is „niet onfeilbaar zeker, dat God die bede inwilligt," *J. F. de Groot,* Handleiding bij het Kath. godsdienstonderwijs. Amsterdam 1906 bl. 194. Verg. over deze onzekerheid in het Roomsche boetestelsel ook *Calvijn,* Inst. III 4, 17, 22, en voorts over en tegen de leer van de satisfactiones en indulgentiae de litteratuur bij *M. Vitringa,* Doctr. III 138—152.

[2]) *Loofs,* Dogmengeschichte[4] bl. 731, 734.

[3]) *J. T. Müller,* Die symb. Bücher der ev. luth. Kirche[5] bl. 41, 173, 202.

[4]) Verg. boven bl. 151.

[5]) *Gerhard,* Loci Theol. XV 19 v. *Quenstedt,* Theol. 587 v.

[6]) *Calvijn,* Instit. III 4, 14.

[7]) *Calvijn,* Inst. IV 11, 1.

menschen, tot bekeering, onderrichting, vermaning, vertroosting enz. Daarom is de bekeering met de conversio actualis prima niet afgeloopen, maar zet zij zich daarna in de conversio quotidiana voort; op de poenitentia catechumenorum volgt de poenitentia fidelium, want Christus wilde, volgens Luther in zijne 95 theses, dat het gansche leven van den Christen boete zou zijn. Wijl de geloovigen tot aan het einde van hun leven onvolmaakt blijven en hunne verlossing niet eerder voltooid is, dan wanneer zij geheel en al naar het evenbeeld van Christus vernieuwd zijn, hebben zij bij den voortduur tegen de zonde te strijden en zich te oefenen in het geloof. Hunne herstelling wordt niet in één oogenblik, of in één dag of jaar volbracht, maar God doet de verdorvenheid des vleesches in zijne uitverkorenen door altijd voortgaande, langzame vorderingen teniet; Hij heiligt hen zich tot tempelen, hunne zinnen vernieuwende tot waarachtige reinheid, opdat zij zichzelven heel hun leven in boetvaardigheid oefenen, en weten, dat er aan dezen krijgsdienst geen einde komt dan in den dood. De loopbaan der boetvaardigheid (poenitentia), welke God hun aanwijst, strekt zich over het gansche leven uit [1]).

De bekeering kreeg daarom in de Reformatie, en vooral weder bij Calvijn [2]), eene diepe, ethische beteekenis. De prikkel tot een heilig leven ligt bij den Roomschen Christen in de satisfactiones, resp. in de merita der goede werken. Maar op Protestantsch standpunt kon hiervan geen sprake meer zijn, want Christus had alles volbracht en alle zonden verzoend, Rom. 3 : 25, Hebr. 10 : 14, 1 Petr. 2 : 24, 1 Joh. 1 : 7, 2 : 1, en God rekende om zijnentwil, dus uit genade, hun de zonden niet toe, 2 Cor. 5 : 19. De vergeving der zonden, van hare schuld en van hare straf, was derhalve eene weldaad der genade, eene gave van Gods groote barmhartigheid, die nooit, noch in den aanvang noch ook bij den voortgang, door 's menschen goede werken verdiend kan worden. Evenals alle weldaden des heils ligt de vergeving der zonden objectief in Christus volkomen voor de zijnen gereed; in dien objectieven zin gaat zij zelfs aan het geloof en de bekeering vooraf, al is het ook, dat zij alleen door het geloof aangenomen en in den weg der bekeering toegeëigend en genoten kan worden [3]). De goede werken zijn dus geene oorzaak, maar vrucht van de vergeving der zonden, en de poenitentia is geene secunda post naufragium tabula, maar een reditus ad baptismum, eene persoonlijke, zelfstandige en dan door heel het leven heen zich voortzettende toeeigening van de schatten der genade, welke in Christus aanwezig zijn, eene voortgaande afsterving van den ouden en opstanding van den nieuwen mensch.

Zoo alleen behoudt Christus zijne eere, maar zoo ook alleen krijgt

[1]) *Calvijn,* Inst. III, 3, 9.

[2]) Verg. deel III 524.

[3]) *M. Vitringa,* Doctr. III 100. Verg. het volgende hoofdstuk over de rechtvaardigmaking.

de conscientie vrede en rust[1]). Want als wij door onze contritio, confessio en satisfactio Gods gunst moeten verwerven, blijven wij voortdurend in angst en vreeze, of wij in al deze stukken wel hebben gedaan, wat wij moesten doen, en komt het aan een volbrengen van goede werken uit kinderlijke liefde en gehoorzaamheid niet toe. Maar als wij vooraf door het geloof van de vergeving onzer zonden verzekerd zijn, zijn wij ook van harte gezind, om als kinderen naar alle Gods geboden te wandelen. En daarin komt dan de echtheid van ons geloof en onze bekeering uit. Want de vruchten der ware bekeering zijn officia pietatis erga Deum, caritatis erga homines, adhaec in tota vita sanctimonia ac puritas. En hoe naarstiger iemand zijn leven leidt naar de norma van Gods wet, des te zekerder blijken geeft hij van zijne waarachtige bekeering[2]). Zoo bestaat dan de eerste en de voortgaande bekeering niet uitsluitend en zelfs niet voornamelijk in smartelijke aandoeningen des gemoeds, maar, al zijn deze in mindere of meerdere mate niet uitgesloten, toch vooral in den ernstigen en beslisten *wil*, om te wandelen in Gods geboden en overal en altijd te doen, wat Hem welbehagelijk is[3]). Zelfs gaat de levendmaking of de opstanding van den nieuwen mensch, dit tweede stuk der waarachtige bekeering niet op in de laetitia, quam recipit animus ex perturbatione et metu sedatus, maar veeleer in het sancte pieque vivendi studium, quod oritur ex renascentia, quasi diceretur hominem sibi mori, ut Deo vivere incipiat[4]). En als de geloovigen somtijds uit zwakheid in zonden vallen, moeten zij toch aan Gods genade niet vertwijfelen, noch in de zonden blijven liggen, overmits de doop een zegel en ontwijfelbaar getuigenis is, dat zij een eeuwig verbond met God hebben. Er is eene poenitentia catechumenorum ,er is eene poenitentia fidelium, en er is ook nog, naar het getuigenis der Schrift en in tegenstelling met Novatianen en Anabaptisten, eene poenitentia lapsorum. De voorbeelden van David en Petrus zijn daarvan niet alleen ten bewijze, maar Christus zelf vermaant zijne Klein-Aziatische gemeenten, om zich te bekeeren en de eerste werken te doen, Op. 2 : 5, 16, 3 : 3, 18. Deze bekeering heeft dan niet meer, gelijk de conversio prima, op heel den toestand der zonde betrekking, maar is vooral tegen die bepaalde zware zonde gericht, waarin de geloovige gevallen is en waarvan hij in de kracht Gods zich afwendt; ze is daarom als conversio particularis (renovata) van gene als conversio universalis (inchoata) onderscheiden[5]).

---

[1]) *Calvijn*, Inst. III 4, 27, cf. 4, 2.
[2]) *Calvijn*, Inst. III 3, 16.
[3]) Verg. den strijd tusschen orthodoxen en pietisten, of het verstand dan wel de wil de eigenlijke zetel der bekeering was, *De Moor*, Comm. IV 414. *Walch*, Bibl. theol. sel. II 750.
[4]) *Calvijn*, Inst. III 3, 3.
[5]) *Walaeus*, Synopsis pur. theol. Disp. XXXII 48. *Mastricht*, Theol. Vi 4, 24.

§ 51. Rechtvaardigmaking.

Oehler, Altt. Theol. § 294. *Davidson*, Theol. of the Old Test. blz. 315 v. *Kirchner*, Subjekt, Objekt und Zustandekommen der Sündenvergebung auf der frühesten Religionsstufe Altisraels, Theol. Stud. u. Krit. 1905 bl. 163—188, en, auf der proph. u. levit. Religionsstufe, ib. 1907 bl. 1—44. *Köberle*, Die Bedeutung der Sündenvergebung in der altt. Frömmigkeit, Neue kirchl. Zeits. 1905 bl. 20—50. *Id.*, Sünde und Gnade im relig. Leben des Volkes Israel bis auf Christum. München Beck 1905. *Weber*, Syst. der altsyn. pal. Theol. § 67 v. Theologie van het N. Test. van *Weiss, Holtzmann, Stevens, Feine, Schlatter* enz., en voorts werken van Paulus en zijne theologie, zooals *Lipsius*, Die paulin. Rechtfertigungslehre. Leipzig 1853. *O. Pfleiderer*, Der Paulinismus[2]. Leipzig 1890. *Riggenbach*, Die Rechtfertigungslehre des Ap. Paulus. Stuttgart 1897. *H. Cremer*, Die paulin. Rechtfertigungslehre im Zusammenhange ihrer gesch. Voraussetzungen, Gütersloh 1899. [2]1900. *Fricke*, Der paulin. Grundbegriff der δικαιοσυνη θεου erörtert auf Grund von Röm. 3 : 21—26. Leipzig Böhme 1888. *Häring*, Δικαιοσυνη bei Paulus Tübingen 1896. *Karl Müller*, Beobachtungen zur Paul. Rechtfertigungslehre, Theol. Studien, Martin Kähler zum 6 Jan. 1905 dargebracht bl. 87—110. *J. H. Gerretsen*, Rechtvaardigmaking bij Paulus. Nijmegen 1905.

Loofs, Dogmengesch.[4] 92. 151. 337 v. 386 v. enz., en andere dogmenhist. werken van *Harnack, Seeberg* enz. *Lombardus* e. a. op Sent. III 19 en IV 17. *Thomas*, S. Theol. I 2 qu. 113. Conc. Trid. sess. VI. *Jos. Hefner*, Die Entstehung des Trienter Rechtfertigungsdekretes. Paderborn 1907. *Denifle*, Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung I 1. Mainz 1904. I 2 Quellenbelege. Die abendl. Schriftausleger bis Luther über justitia dei und justificatio. Mainz 1905. *Bellarminus*, de justificatione, Controv. IV 297—418. *Möhler*, Symbolik § 10 v. *Scheeben—Atzberger*, Kath. Dogm. IV 26 v. *Pesch*, Prael. Theol. V 172 v. *Pohle*, Dogm. II[4] 484 v. *Jansen*, Theol. dogm. III 178 v. *Mannens*, Theol. dogm. III 103 v.

Bij de Luth. en Geref. litteratuur, deel III 551 v. 587 v. 607 v. genoemd, komt speciaal over de rechtv. nog in aanmerking: *H. Mandel*, Die scholast. Rechtfertigungslehre, ihre Bedeutung für Luthers Entwicklung, ihr Grundproblem und dessen Lösung durch Luther. Leipzig 1906. *Karl Holl*, Die Rechtfertigungslehre im Lichte der Gesch. d. Protest. Sammlung gemeinverst. Vorträge usw. n. 45. Tübingen. *Id.*, Noch einmal: Zur Rechtfertigungslehre, Zeits. f. Th. u. k. 1908 blz. 67—70. *Id.*, Die Rechtfertigungslehre in Luthers Vorlesung über den Römerbrief, ib. 1910 bl. 245—291. *Loofs, Eichhorn, Stange, Warko, Fischer, Thieme, Kunze*, wier studiën over de leer der rechtv. in de Luth. symbolen worden genoemd door *O. Ritschl*, Der doppelte Rechtfertigungsbegriff in der Apologie der Augsb. Konfession, ib. 1910 bl. 292—338. *Walther*, Das Erbe der Reformation im Kampfe der Gegenwart. Zweites Heft. Rechtfertigung oder religiöses Erlebnis. Leipzig 1904. *Lüttge*, Die Rechtfertigungslehre Calvins und ihre Bedeutung für die Frömmigkeit. Berlin 1909. *Lelièvre*, La doctrine de la justification par la foi dans la théologie de Calvin, Revue Chrét. Oct. 1909.

M. Vitringa, Doctr. III 253 v. *James Buchanan,* The doctrine of justification. Edinburgh 1867. *W. Cunnigham,* Historical Theology. Edinburgh 1864 II 1—120. *Schneckenburger,* Vergl. Darst. d. luth. u. ref. Lehrbegriffs 1855. *Ritschl.* Rechtf. u. Vers.[2]. 1883. *Ihmels,* art. in P. R. E.[3] XVI 482—515.

467. Wedergeboorte, geloof en bekeering staan tot de volgende weldaden van het genadeverbond in eene conditioneele verhouding; ze zijn de eenige weg, waarin vergeving der zonde en kindschap Gods, vrede en vreugde, heiligmaking en heerlijkmaking door den mensch ontvangen en genoten kunnen worden. Van al deze weldaden komt weder aan de rechtvaardigmaking de eerste plaats toe, want daaronder wordt die genadige en tevens rechterlijke daad Gods verstaan, waardoor Hij den mensch van alle schuld en straf der zonde vrijspreekt en hem het recht geeft op het eeuwige leven. Er kan toch van geen rust der conscientie, van geen vrede des gemoeds, van geen vreugde en blijdschap der ziel, van geen blijmoedigen zedelijken arbeid, van geen zalig leven en sterven sprake zijn, voordat de schuld der zonde is weggenomen, alle angst voor straf ten eenenmale is uitgeroeid, en de zekerheid van een eeuwig leven in Gods gemeenschap het bewustzijn met haar troost en sterkte vervult. Maar deze weldaad van de volkomene vergeving der zonde is zoo groot, dat het natuurlijk verstand des menschen haar niet vatten en gelooven kan. De Heidenen stelden zich de goden menschelijk voor, rustten ze toe met allerlei hartstochten van jaloerschheid, nijd en wraak, en konden zich daarom niet opheffen tot de gedachte eener vrije en genadige vergeving; als de goden beleedigd en vertoornd waren, moesten ze door menschelijke gaven en gebeden weder verzoend worden; Celsus spotte er mede en achtte ze eene dwaasheid[1]). En toch getuigt deze gedachte van meer ernst en waarheid dan de oppervlakkige meening, dat, zooals het zondigen voor den mensch, zoo het vergeven voor God vanzelf spreekt[2]); wie zichzelven kent, weet hoe ontzaglijk moeilijk waarachtige en volkomene vergeving is, en hoe ze niet anders dan na een ernstigen strijd tegen zichzelf geschonken kan worden[3]). Zeker spelen hierbij allerlei zondige eigenschappen van afgunst, haat en wraak, die in God niet vallen kunnen, eene groote rol; maar er zijn toch tal van gevallen, waarin vergeving zonder meer onmogelijk en ongeoorloofd is; als onze eer en goede naam, ons ambt en onze waardigheid publiek worden aangerand, is er niemand, die zonder openbaar rechtsherstel op eene private verontschuldiging of

[1]) Verg. *Witsius,* de theol. gentilium circa justificationem, Misc. Sacra II 668—721.

[2]) Wenn die Sünde zum Menschen gehört, dann gehört das Verzeihen zu Gott, zegt Wernle, aangehaald bij *Walther,* Rechtfertigung oder relig. Erlebnis bl. 33.

[3]) Verg. *Frommel,* La psychologie du pardon dans ses rapports avec la croix de Jésus-Christ. bl. 27 v.

schuldbelijdenis tot vergeven bereid is[1]). En als er misdaden gepleegd zijn, welke voor den rechter in behandeling komen, is de overheid niet tot vergeven maar tot straffen geroepen, wijl zij als Gods dienaresse de gerechtigheid te handhaven heeft en het zwaard niet tevergeefs draagt.

De bestrijding van de zoenofferande van Christus, meestal gesteund door een beroep op de gelijkenis van den verloren zoon[2]), vloeit dan ook uit eene totale miskenning van de waarde der gerechtigheid en ook van de eigenlijke idee der vergeving voort; want vergeving in den waren zin des woords onderstelt juist de gerechtigheid en staat en valt met deze[3]). Maar het kruis van Christus leert tevens, dat de vergeving, hoe moeilijk ook en hoe schijnbaar ongerijmd, toch in den weg des rechts geoorloofd en mogelijk is. In dit opzicht onderscheidt zich het Christendom wederom van andere godsdiensten, met name van het Buddhisme. De oude Indiërs bezaten zulk een sterk gevoel voor gerechtigheid, dat zij alle ongelijkheid onder de menschen trachtten te verklaren uit gedachten, woorden en daden, die door hen in een vorig leven bedreven waren en bepaalde eigenschappen en hebbelijkheden in hunne ziel hadden ingedrukt. En zoo besliste het tegenwoordig leven ook over het lot in de toekomst; wie goede werken doet, wordt herboren in oorden van zaligheid, wie een slecht leven leidt, vervalt tot een lagen staat en ontvangt de gedaante van een dier of van een of ander ellendig wezen. Zooals in de natuur de wet der zwaartekracht heerscht, zoo heerscht in de zedelijke wereld de onverbreekbare wet van het karma; er is geene vergeving, maar alleen vergelding[4]). Onder den invloed van deze Indische wereldbeschouwing, gepaard met dien van de door de natuurwetenschap allerwege geconstateerde causaliteitswet redeneeren vele Westerlingen tegenwoordig op dezelfde wijze: overal heerscht de wet van oorzaak en gevolg, in de physische en niet minder in de psychische en ethische wereld; men moge over eene of andere zondige daad later berouw hebben,

[1]) Verg. het voorbeeld van Paulus, Hand. 16 : 37, 22 : 25.

[2]) *Harnack,* Das Wesen des Christ. Akad. Ausgabe 1902 bl. 90. *Scholten,* L. H. K. II 47. Verg. echter *Hoekstra,* Het Evangelie der Genade door J. Chr. zelven verkondigd in de gelijkenis van den verloren zoon. Sneek 1855 bl. 129 v., die terecht opmerkt, dat men letten moet op de eigenlijke bedoeling van deze gelijkenis. Jezus wil hier niet leeren, *langs welken weg* onze verzoening met God tot stand komt, maar hoe verkeerd de farizeën handelden, wanneer zij zeiden: deze ontvangt de zondaars en eet met hen. Zoo ook *Knoke,* Zum Verständnis des Gleichnisses vom verlornen Sohn, Neue kirchl. Zeits. 1906 bl. 407—418.

[3]) De Heer Chavannes keurde dan ook indertijd den term van vergevende liefde als een contradictio in adjecto en als eene zinlooze uitdrukking af. Vergad. van Mod. Theol. 23—24 April 1895, waarvan het verslag opgenomen is in het Bijblad van de Herv. 28 Juni 1895 bl. 69 v.

[4]) *J. S. Speyer,* De Indische Theosophie en hare beteekenis voor ons. Leiden, Doesburgh 1910 bl. 83 v.

daarmede verandert er niets in hare uitwerkselen en gevolgen; men moet deze toch dragen en tot in de eeuwigheid toe; de gedachte van eene eeuwige straf is niets vreemds, maar volkomen natuurlijk; wat geschied is, kan nooit ongedaan worden gemaakt; de natuur kent geene vergeving en houdt met verootmoediging en schuldbelijdenis niet de minste rekening; vergeving is physically impossible [1]).

In de Schriften van Oud en Nieuw Testament treffen wij echter een anderen kring van gedachten. Reeds dit is van beteekenis, dat het verbond Gods met Israel niet op de natuur, noch op 's volks verdienste, maar op eene genadige beschikking Gods, en dies op eene historische daad berust. Voorts opende de wet, die het verbond der genade onderstelde, in de zond- en schuldoffers wel een weg tot verzoening van zulke zonden, die „door afdwaling" geschied waren, Lev. 4 : 2 v., maar zij sprak de straf der uitroeiïng uit over alle zonden, die „met opgeheven hand" bedreven werden, Num. 15 : 30. Aan dezen regel des verbonds hield Israel zich echter niet; het maakte zich in het vervolg van tijd ook meermalen aan zulke zonden als afgoderij, beeldendienst, sabbatsontheiliging enz. schuldig, welke het verbond zelf verbraken en dus ook in de offers des verbonds geene verzoening konden vinden. De profetie kondigde toen in 's Heeren naam aan het ontrouwe en afvallige volk den dag des oordeels en de straf der ballingschap aan. Die straf is noodig, juist omdat Israel des Heeren volk is, Am. 3 : 2, maar bereidt dan ook de verlossing voor. God kan toch zijn volk niet loslaten, Hij kan zijn Israel niet vergeten, Hos. 11 : 8; Hij zal verhoogd worden door het recht, en geheiligd worden door gerechtigheid, Jes. 5 : 16. Een deel blijft behouden; eene rest bekeert zich, Jes. 4 : 3, 6 : 13, 7 : 3 enz., de rechtvaardige zal gewisselijk leven, Ezech. 18 : 9, hij zal door zijn geloof leven, Hab. 2 : 4, cf. Jes. 7 : 9, 28 : 16, 30 : 15. Zelfs als Israel zich niet bekeeren kan en zich niet te schamen weet, Jer. 6 : 15, 13 : 23, God blijft aan zijn verbond getrouw, en zal uit genade aan zijn volk al die weldaden schenken, welke het ten eenenmale verbeurd heeft en zelf door geenerlei verdiensten verwerven kan. Hij zal een nieuw verbond met hen maken, alle zonden hun vergeven, hun een nieuw hart en een nieuwen geest schenken, en hen in zijne inzettingen doen wandelen, Jer. 24 : 7, 31 : 31 v., 32 : 37 v., Ezech. 11 : 19 v., 36 : 24 v. Daarin bestaat volgens de profeten, inzonderheid Jesaja, juist de gerechtigheid Gods, dat Hij zijn volk, hetwelk Hij uit genade verkoor, ook in de toekomst niet om zijner zonden wil verwerpt, maar door de straf en de ellende heen tot volkomene verlossing leidt. Hij kan zijn volk niet loslaten, omdat Hij er zijn eigen naam en eere aan verpand heeft. Door den Messias, die het recht den Heidenen

[1]) Bij *Rev. C. T. Ovenden,* The forgiveness of sin, Hibbert Journal, April 1907 bl. 589.

zal voortbrengen, Jes. 42 : 1, zal Hij heil bereiden aan zijn volk. Zijne gerechtigheid is nabij, zijn heil zal niet vertoeven, Hij zal heil geven aan Sion en heerlijkheid aan Israel, Jes. 46 : 13, 51 : 5, 54 : 17, 56 : 1, 60 : 1, 2, 61 : 11. Uit Hem is dus hunne gerechtigheid, Jes. 54 : 17, in Hem zijn gerechtigheden en sterkte, 45 : 24, Hij is de Heere hunne gerechtigheid, Jer. 23 : 6, 33 : 16 [1]).

Onder al de geestelijke en stoffelijke weldaden, welke God nu krachtens deze gerechtigheid in de toekomst aan zijn volk zal schenken, neemt de vergeving der zonden eene voorname plaats in. Zij werd door God ook reeds in de dagen des Ouden Verbonds uitgedeeld en door de vromen genoten, Ex. 34 : 7, 9, Num. 14 : 18—20, 1 Sam. 15 : 28, 1 Kon. 8 : 30 v., Ps. 25 : 11, 32 : 1, 2, 5, 51 : 3 v., 103 : 3, 130 : 4, 143 : 2, Jes. 6 : 7, Mich. 7 : 18, Dan. 9 : 19 [2]), maar komt toch vooral, evenals bekeering, vernieuwing des harten, Geestesmededeeling, de belofte, dat zij zijn volk zullen zijn, als een goed van het toekomstige nieuwe verbond voor. Het Oude Testament duidt deze weldaad met verschillende namen en beelden aan, zooals נשׂא, opheffen, aannemen, vergeven, 1 Sam. 15 : 25, Job 7 : 21, Ps. 32 : 1, 85 : 3, Jes. 33 : 24; סלח, vergeven, Ex. 34 : 9, Lev. 4 : 20, Ps. 25 : 11, 103 : 3; עבר, overschrijden, doortrekken, hi. laten voorbijgaan, wegnemen, 2 Sam. 12 : 13, 24 : 10, Job 7 : 21; כבשׁ, vertreden, onderwerpen, ternederwerpen, Mich. 7 : 19; כסה, verbergen, pi. bedekken, Ps. 32 : 1, 85 : 3, Spr. 10 : 12; כפר pi. bedekken, verzoenen, Lev. 16 : 17 enz. en vandaar ook vergeven, Ps. 65 : 4, 78 : 38, 79 : 9, Jes. 6 : 7, Jer. 18 : 23, Dan. 9 : 24; מחה, af- en uitwisschen, uitdelgen, Ps. 51 : 3, Jes. 43 : 25, 44 : 22, Jer. 18 : 23; טהר, rein zijn, pi. reinigen, van zonde vrijspreken, en כבם, wasschen, reinigen, Ps. 51 : 4; סור, wijken, ophouden, Jes. 6 : 7; en voorts nog uitdrukkingen als: niet zien, Num. 23 : 21, niet toerekenen, Ps. 32 : 2, niet in het gericht gaan, Ps. 143 : 2, niet gedenken, Jes. 43 : 25, het aangezicht verbergen, Ps. 51 : 11, achter den rug werpen, Jes. 38 : 17, in de diepten der zee

[1]) Verg. deel II 192 v. III 487 v.

[2]) Uit het woord *παρεσις* in Rom. 3 : 25 leidde *Coccejus,* More Nebochim § 18 v. (Op. IX 123), de foedere § 339 af, dat de vergeving der zonden eene weldaad was van het Nieuwe Testament, en zijn gevoelen werd door vele anderen, Burmannus, Allinga, Braun, Wittichius enz. overgenomen. Maar ofschoon de zonden der O. T. vromen inzoover „voorbijgegaan" kunnen heeten, als Christus nog niet verschenen en tot een verzoening gesteld was, kon toch de vergeving der zonden zeer goed, met het oog op die toekomstige zoenofferande, door God ook reeds tevoren aan de geloovigen des O. T. geschonken worden. En dat dit inderdaad het geval was, blijkt behalve uit bovengenoemde getuigenissen des O. T., even duidelijk uit hetgeen Paulus zelf in Rom. 4 over Abraham en David leert en voorts uit Hand. 10 : 43, 15 : 11, Rom. 3 : 21 enz. Verg. reeds deel III 190 v., 204 v. en voorts over den strijd tegen Coccejus. *M. Vitringa,* Doctr. VI 218—231, *De Moor,* Comm. IV 590 v.

werpen, Mich. 7 : 19. Daarbij is het altijd God, die de vergeving schenkt, Jes. 43 : 25, 45 : 21—25, 48 : 9—12; in de vergeving van de ongerechtigheid zijns volks komt zijne Goddelijke natuur aan het licht, Mich. 7 : 18. Want Hij vergeeft alleen om zijns naams wil, Ps. 25 : 11, 79 : 9, Jes. 43 : 25, Ezech. 36 : 11; Hij doet het uit loutere barmhartigheid, Ps. 78 : 38, om den wille van zijn verbond met Abraham en David, om des eeds wil, dien Hij aan hen gezworen heeft, Ps. 89 : 4 v., 105 : 8, 9, 111 : 5, Jer. 11 : 5, Ezech. 16 : 60, Mich. 7 : 20, om zijn roem en eere onder de Heidenen, Ex. 32 : 12, Num. 14 : 13, 16, Deut. 9 : 28, 32 : 27, Ezech. 36 : 23.

468. In plaats van hunne gerechtigheid en zaligheid van God te verwachten, gingen de Joden na de ballingschap meer en meer den weg van het nomisme op, en zochten uit de werken eene eigene gerechtigheid op te richten[1]). Daarom treedt Johannes op met de prediking, dat het volk van Israel, niettegenstaande zijne besnijdenis en afstamming uit Abraham, den doop der bekeering tot vergeving der zonden noodig heeft, Matth. 3 : 20, en verkondigt Jezus het Evangelie, dat er eene andere en betere gerechtigheid dan die der Farizeën noodig is, Matth. 5 : 20, dat deze gerechtigheid een goed en eene gave Gods is, Matth. 6 : 33. en dat God deze weldaad schenkt, niet aan de rechtvaardigen, maar aan de tollenaren en zondaren, aan de verlorenen, de vermoeiden en beladenen, aan de kinderen, die hunne zaligheid niet zoeken bij zichzelven, maar al hun heil van God verwachten. En ten bewijze daarvan deelt Hij zelf, als de Messias van het Godsrijk, de weldaad van de vergeving der zonden uit, Matth. 9 : 2 v. Luk. 7 : 48 v.; ja, Hij geeft zijne ziel over tot een rantsoen voor velen, Matth. 20 : 28, sticht het nieuwe testament in zijn bloed, laat zijn lichaam breken en zijn bloed vergieten tot vergeving der zonden, Matth. 26 : 26 v., en belooft aan allen, die Hem navolgen, het eeuwige leven, Matth. 10 : 37 v. 16 : 24 v. Dientengevolge prediken alle apostelen eenstemmig en van stonden aan, dat er in zijn naam bekeering en vergeving der zonden is, Luk. 24 : 47. Hand. 2 : 38, 5 : 31, 10 : 36, 43, 13 : 38, 26 : 18. Er is in hunne prediking eene groote verscheidenheid: Johannes legt vooral nadruk op de ζωη, die door het geloof in Christus verkregen wordt, 3 : 16, 36; Jakobus waarschuwt om practische redenen ten sterkste tegen een dood geloof, 2 : 14 v.; Petrus roept de geloovigen op tot een navolgen van het voorbeeld van Christus, I 2 : 21 v., en de brief aan de Hebreën wijst inzonderheid op de τελειωσις, welke er met de ééne offerande van Christus ingetreden is, 10 : 14. Maar allen zien in de vergeving der zonden eene weldaad, die door Christus verworven is en door het geloof ontvangen wordt,

[1]) Verg. deel III 488 v.

Joh. 3 : 36, 1 Joh. 1 : 9, 2 : 1, 2, 12, 3 : 5, Jak. 2 : 1, 1 Petr. 1 : 2, 19, 2 : 24, 3 : 18, Hebr. 8 : 12, 10 : 17, 22.

Toch is het inzonderheid de apostel Paulus, die de rechtvaardigmaking op den voorgrond plaatst en er de rijkste en diepste ontwikkeling aan schenkt. Zonder twijfel hangt dit met zijne levenservaring saam. Hij was een farizeër geweest en had met oprechten ernst en hartstochtelijken ijver door onderhouding der wet naar eene eigene gerechtigheid gestreefd. Maar toen het Gode behaagd had, zijnen Zoon in hem te openbaren, zag hij het ijdele van dit pogen in en zocht hij zijne gerechtigheid alleen bij God in Christus Jezus. Toch blijft Paulus ook als Christen aan het forensische schema getrouw. Niet *dit* bestrijdt hij, dat God rechtvaardig is, en dat de zaligheid alleen in den weg der gerechtigheid verkregen kan worden. Maar sedert hij tot het geloof gekomen is, verschilt hij van zijne vroegere medegenooten in de *wijze,* waarop de gerechtigheid en zaligheid ons eigendom kan worden. Hij bestrijdt het Joodsche nomisme, omdat vanwege de zonde uit de werken der wet geen vleesch meer gerechtvaardigd kan worden, Rom. 3 : 20, 8 : 3, Gal. 2 : 16, omdat de mensch dan toch altijd knecht zou blijven en tegenover God op verdienste zich zou kunnen beroemen, Rom. 4 : 2, 5, Gal. 3 : 24—26, 4 : 1—7, verg. 1 Cor. 1 : 29, 4 : 7, omdat m. a. w. de mensch dan leven en werken zou voor zijn eigen belang en God daaraan dienstbaar zou maken. Paulus verwerpt dus het nomistisch, ethisch beginsel, en neemt met beide voeten het religieuze standpunt in. Maar dat neemt niet weg: de wet op zichzelve is heilig en rechtvaardig en goed, Rom. 7 : 12, 14, 1 Tim. 1 : 8, cf. ook Rom. 3 : 31, 8 : 4, 13 : 8, 10, Gal. 5 : 14; wanneer er geene zonde ware, zou zij dus ook in den weg der werken het leven hebben kunnen schenken, Rom. 10 : 5, Gal. 3 : 12. Maar wat de wet uit den aard der zaak niet doen kan, dat is *vergeving* schenken, en daaraan hebben wij juist behoefte. Paulus bestrijdt dus wel het Joodsche nomisme, maar hij handhaaft de gerechtigheid Gods en gaat in zijne heilsleer daarvan uit; hij stelt zich op het theocentrische standpunt, waarbij God er niet is om den mensch, maar de mensch om God, en de gemeenschap met God niet resultaat is van onze inspanning, doch Gods vrije en onverdiende gave.

Ten onrechte wordt daarom het zoogenaamde juridische schema bij Paulus voor een overblijfsel of nawerking van zijn vroeger farizeïsme beschouwd[1]), of ook aangemerkt als een tijdelijke maatregel van overgang, die zijne goede diensten bewees, zoolang het Christendom uit het Jodendom zich losmaken moest, maar later alle beteekenis verloren

[1]) *Scholten,* L. H. K. II 61 v. De vrije wil bl. 223 v. *Pfleiderer,* Paulinismus[2]. Leipzig 1890 bl. 6 v. 94 v. *Holtzmann,* Neut. Theol. II 133 en vele anderen zooals Wendt, Titius, Wernle, verg. *G. Vos,* The alleged legalism in Paul's doctrine of justification, Princeton Theol. Rev. April 1903 bl. 161—179.

heeft[1]). En evenmin is het juist, het juridisch bestanddeel in Paulus' theologie bij het mystische achtertestellen, en aan dit laatste den voorrang toe te kennen[2]). Want al hangt de leer bij dezen apostel ten nauwste met zijne levenservaring samen, zij stelt toch vooral in den brief aan de Romeinen en de Galaten de gerechtigheid Gods zeer duidelijk op den voorgrond, en beweegt zich geheel en al tusschen de tegenstelling: onze eigene of Gods gerechtigheid, wet of evangelie, werk of geloof, verdienste of genade. Indien de gemeenschap met God, het leven en de zaligheid eene gave Gods zal blijven, moet zij aan al onze werken voorafgaan en daarvan den grondslag en het beginsel vormen. Religie is dan de basis der moraal. Wij hebben God lief, omdat Hij ons eerst liefgehad heeft, 1 Joh. 4 : 19.

Van dit religieuze standpunt uit ontwikkelt de apostel nu de volgende gedachten. Wijl de wet den mensch vanwege de zonde veroordeelt en hem nooit tot de zaligheid leiden kan, heeft het Gode behaagd, zijne gerechtigheid op eene andere wijze, n.l. zonder wet, Rom. 3 : 21, tot openbaring te brengen. De term δικαιοσυνη θεου, waarvan Paulus zich hier en elders bedient, Rom. 1 : 17, 3 : 5, 21, 22, 25, 26, 10 : 3, 2 Cor. 5 : 21, verg. Phil. 3 : 9, Jak. 1 : 20, 2 Petr. 1 : 1, krijgt bij hem een eigenaardigen zin. In het Oude Testament is zij in het algemeen die deugd Gods, waarnaar Hij rechtvaardig en zonder aanzien des persoons oordeelt, den schuldige dus niet voor onschuldig en den onschuldige niet voor schuldig verklaart, maar een iegelijk vergeldt naar zijne werken. Meer in het bijzonder echter duidt zij die eigenschap en handelwijze Gods aan, waarnaar Hij de armen, de ellendigen, die persoonlijk wel schuldig staan maar zakelijk het recht aan hunne zijde hebben, helpt en redt en in hun recht erkent[3]). Maar deze gerechtigheid Gods scheen bij het einde der Oudtestamentische oeconomie geheel verdwenen en teloor gegaan; immers was de gansche wereld verdoemelijk voor God, Rom. 3 : 19, uit de werken der wet kon niemand gerechtvaardigd worden, 3 : 20, de tevoren geschiede zonden werden door de lankmoedigheid Gods voorbijgegaan, 3 : 25. Als er dus voor den mensch nog zaligheid mogelijk zou zijn, moest God zijne gerechtigheid op eene andere wijze openbaren, dan Hij in de wet had gedaan. En dat deed Hij door in Christus een ἱλαστηριον, een zoenmiddel of zoenoffer, voor de zonden te geven. Daarin bleek, dat God zelf rechtvaardig was, maar daardoor werd het ook voor Hem mogelijk, om met behoud van, ja in overeenstemming met zijne gerechtigheid, te rechtvaardigen dengene, die uit het geloof van Jezus is, 3 : 25, 26. Bij de „gerechtigheid Gods" in Rom. 3 : 21—26, verg. 1 : 17, hebben wij dus niet te denken aan eene gerechtigheid des menschen, die wel buiten hem in Christus is, maar door hem in het geloof tot de zijne wordt gemaakt, en nu als zoodanig voor God geldt (Luther, Calvijn, Kantt., Philippi, Umbreit, Fritzsche met beroep op Rom. 2 : 13, Gal. 3 : 11, παρα τῳ θεῳ, en Rom. 3 : 20, ἐνωπιον αὐτου), noch ook aan eene gerechtigheid des menschen, welke hem door God ingestort en van God afkomstig is of voor Hem geldt (Osiander, Schleiermacher, Rothe, Martensen, Nitzsch, Beck), en ook niet in de eerste plaats aan eene gerechtigheid, welke niet der menschen maar Godes is, die Hij bezit, doch welke Hij uit genade in het geloof aan menschen schenkt, zoodat ze door Paulus elders genoemd kan worden eene δικαιοσυνη ἐκ θεου, Phil. 3 : 9 [zoo vele nieuwere exegeten, hetzij zij den genitivus omschrijven als een genitivus subjecti (Haussleiter) of als een gen. possessivus (Fricke) of als een gen. autoris, causae efficientis (Bengel, Rückert, van Hengel, Winer enz.)]

Maar in de eerste plaats hebben wij onder dien term te verstaan die eigenschap of liever die handelwijze Gods, waarnaar Hij rechtvaardig oordeelt, in casu dengene, die uit het geloof van Jezus is, vrijspreekt. Maar opdat God alzoo kon handelen, was het noodig, dat Hij Christus stelde tot een ἱλαστηριον, en in Hem eene gerechtigheid, 1 Cor. 1 : 30, 2 Cor. 5 : 21, Phil. 3 : 9, aanbracht, welke lijnrecht tegen de ἰδια δικαιοσυνη, tegen de gerechtigheid uit de wet overstaat, Rom. 10 : 3, Phil. 3 : 9. De gerechtigheid Gods als deugd of wijze van handelen heeft zich daarin het heerlijkst geopenbaard, dat Hij in Christus eene andere, buiten de werken omgaande gerechtigheid heeft geschonken, op grond waarvan Hij rechtvaardigen, dat is, volstrekt en volkomen vrijspreken kan dengene, die uit het geloof van Jezus is[1]). Wie dus in Christus gelooft,

[1]) Zoo *Wernle*, Die Anfänge unserer Religion bl. 187 v. Verg. *Vos* t. a. p.
[2]) Verg. *J. A. Rust*, Paulus mysticus, Theol. Stud. 1910 bl. 349—384.
[3]) Deel II 192 v.

[1]) Over den genitivus in de uitdrukking τον ἐκ πιστεως Ιησου Rom. 3 : 26 werd indertijd hier te lande een strijd gevoerd, waaraan velen deelnamen, maar die tot geen resultaat leidde, *Scholten* L. H. K. II 77. Later werd door *Haussleiter*, Der Glaube Jesu Christi und der Christl. Glaube 1891, de genitivus ook weer gehouden voor een genitivus subjectivus en de uitdrukking zoo verstaan, dat Christus door zijn geloof het einde der wet was. Als Zoon liet Hij zijne verhouding nicht durch das Gesetz vermittelt zijn, maar het was zijne spijze, den wil des Vaders te doen; en daarin bestond zijn geloof, waaruit wij tot onze rechtvaardiging als het ware geboren moeten worden, bl. 48, 49. Maar deze opvatting is zoowel exegetisch als dogmatisch onhoudbaar. Jezus, Christus, of Jezus Christus is bij Paulus wel terdege voorwerp des geloofs, Rom. 3 : 22, cf. vs. 25, Gal. 2 : 16, 20, 3 : 26, Phil. 3 : 9. Geloof is bij Paulus de technische term voor de religieuze verhouding, waarin de geloovigen tot God staan. Niemand kon daarom de πιστις Ιησου anders dan als een gen. obj. verstaan. Het werk van Christus heet bij Paulus nooit geloof, maar gehoorzaamheid en is niet alleen actief, maar ook passief. Verg. reeds boven bl. 76 en verder *Zahn*, Der Brief des Paulus an die Römer. Leipzig 1910 bl. 175, 197. *Sanday* and *Headlam*, The Epistle to the Romans[5]. Edinburgh 1908 bl. 83, 84. Toch heeft *G. Kittel*, Zur Erklärung van Röm. 3 : 21—26, Theol. Stud. u. Krit. 1907 bl. 217—233 het gevoelen van Haussleiter weer overgenomen en verdedigd.

wordt gerechtvaardigd δια πιστεως, Rom. 3 : 22, 25, 30, Gal. 2 : 16, 3 : 26, Ef. 2 : 8, Phil. 3 : 9, 2 Tim. 3 : 15, ἐκ πιστεως, Rom. 1 : 17, 3 : 30, 5 : 1, 9 : 30, 32, 10 : 6, Gal. 3 : 8, 24, πιστει, Rom. 3 : 28. Dat geloof sluit wel in het aannemen van het getuigenis Gods, Rom. 4 : 18 v., 10 : 9, 77, 1 Cor. 15 : 17, 1 Thess. 2 : 13, maar is dan voorts ook vertrouwen des harten op Gods genade in Christus, eene persoonlijke verhouding tot en eene persoonlijke gemeenschap met Christus, Rom. 10 : 9, 1 Cor. 6 : 17, 2 Cor. 13 : 5, Gal. 2 : 20, Ef. 3 : 17; geen dood, maar een levend geloof, dat alle werk, verdienste en roem uitsluit, Rom. 3 : 28, Rom. 4 : 4, 11 : 6, Gal. 2 : 16, Phil. 3 : 9, en toch in de liefde zijne kracht bewijst, Gal. 5 : 6. Dit geloof wordt den mensch tot gerechtigheid gerekend, Rom. 4 : 3, 5, 9, 11, 22, Gal. 3 : 6; de rechtvaardige leeft uit zijn geloof, Rom. 1 : 17, Gal. 3 : 11, Hebr. 10 : 38; de rechtvaardigmaking is eene δικαιωσις ζωης, welke het leven medebrengt, Rom. 5 : 18. Met de rechtvaardiging, die de geloovige verkreeg, is hij terstond van allen angst en vreeze bevrijd; hij heeft vrede bij God, Rom. 5 : 1, hij is niet meer onder de wet, Rom. 7 : 4, Gal. 2 : 19, 4 : 5, 21 v., maar onder de genade, Rom. 6 : 15, en staat in de vrijheid, Gal. 5 : 1; hij is geen dienstknecht meer, maar een zoon, den Geest des kindschaps deelachtig, en dus ook een erfgenaam Gods, Rom. 8 : 15—17, Gal. 4 : 5—7, met groote verzekerdheid verwachtende de voltooiïng van het kindschap, Rom. 8 : 23, en de hope der gerechtigheid, Gal. 5 : 5, want als God rechtvaardigt, wie is het dan, die verdoemt? Rom. 8 : 31—39 [1]).

469. De leer van de rechtvaardigmaking door het geloof alleen werd reeds in Paulus' tijd misverstaan en van antinomisme beschuldigd, Rom. 3 : 8, 31, 6 : 1, 15 enz.; daar waren er, die aan libertinistische practijken zich overgaven en de waarschuwing van Jacobus noodig hadden, dat een dood, werkeloos geloof tot rechtvaardiging ongenoegzaam is, Jak. 2 : 14 v., en anderen gingen zich, als uit reactie, toeleggen op een nomistisch en ascetisch leven, Rom. 14 : 1 v., Gal. 4 : 10, Col. 2 : 16, 1 Tim. 4 : 3 v. De gevaren, om tot het een of andere uiterste over te slaan, namen later, toen de Christelijke kerk haar standpunt tegenover de vele godsdienstige richtingen en wijsgeerige stelsels in te nemen en te handhaven had, nog aanmerkelijk toe. En spoedig bleek, dat zij daarbij niet ten volle van Heidensche en Joodsche invloeden zich wist vrij te

[1]) Verg. behalve de boven reeds aangehaalde litt. voorts nog: *Rauwenhoff*, Disp. de loco Paulino, qui est de δικαιωσει L. B. 1852. *Schultz*, Die Lehre v. d. Gerechtigkeit aus dem Glauben im A. u. N. Bunde, Jahrb. f. deutsche Theol. 1862 bl. 510—572. *Cremer*, δικαιοσυνη. *Weiszäcker*, Das apost. Zeitalter[2]. 1890 bl. 143 v. *H. Beck*, *Die* δικαιοσυνη θεου bei Paulus, Jahrb. f. d. Theol. 1894 bl. 249—261. *E. Kühl*, Rechtfertigung auf Grund des Glaubens und Gericht nach den Werken bei Paulus. Königsberg 1904.

houden; het nomisme drong meer en meer de kerk binnen en veranderde het Evangelie in eene nieuwe wet. Paulinische termen bleven vóór en na in gebruik; de genade behield de eerste plaats en het geloof werd onmisbaar tot de zaligheid geacht; bij sommige kerkelijke schrijvers, zooals Clemens, Ignatius, Tertullianus, Ambrosius, Augustinus en nog meer in de liturgische gebeden komen treffende getuigenissen over den rijkdom van Gods genade en de onverdiende vergeving der zonden voor [1]). Maar deze evangelische gedachten wisselen spoedig af met of maken zelfs geheel en al plaats voor de beschrijving van het Christelijk leven als een volbrengen van Gods geboden, ἀρχη μεν πιστις, τελος δε ἀγαπη [2]); geloof *en* werken baanden den weg naar den hemel.

Op deze ontwikkeling had de doopsbeschouwing een grooten invloed. Wijl de doop alleen op de vergeving der verledene zonden betrekking had en vele christenen ook na den doop aan velerlei, zelfs zware zonden, zich schuldig maakten, moest er voor deze Christenen, tenzij men ze voorgoed van de gemeenschap der kerk en de eeuwige zaligheid wilde uitsluiten, wel een tweede redmiddel gevonden worden. En dit bestond in boetedoeningen en goede werkèn, die vooral onder invloed van Tertullianus een satisfactorisch, resp. een meritorisch karakter aannamen, en na eene lange ontwikkeling tot het Roomsche sacrament der boete hebben geleid [3]). In dit sacrament wordt wel na contritio (attritio) cordis en confessio oris de schuld der zonde en de eeuwige straf kwijtgescholden, maar blijft de geloovige tot het dragen der tijdelijke straffen en tot het volbrengen der opgelegde goede werken (satisfactio operis) verplicht. Tot deze taak is hij echter bekwaam, doordat hij in den doop of anders (indien hij de genade door eene doodzonde verloren heeft) in de boete niet alleen vergeving der schuld, maar ook door infusio gratiae uitroeiing der zondesmet en zondemacht ontving. Beide weldaden hangen bij Rome ten nauwste saam. Ze zijn niet hetzelfde, want het Trentsche concilie verklaarde uitdrukkelijk, dat de rechtvaardigmaking non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae et donorum [4]); maar ze gaan feitelijk toch altijd samen en zijn onverbrekelijk aan elkander verbonden. In het afgetrokkene laat het zich misschien denken, dat God den mensch de zonden vergaf, zonder hem op te nemen in den staat der bovennatuurlijke genade, wijl deze immers het karakter van een donum superadditum draagt. Maar in concreto is voor die scheiding geene plaats. Er is thans in de orde des heils geene vergeving der zonde zonder herstel in den

[1]) Verg. *J. Buchanan*, The doctrine of justification, Edinb. 1867 bl. 77 v.
[2]) *Ignatius*, Eph. 14, 1.
[3]) Verg. boven bl. 122.
[4]) Conc. Trid. sess. VI c. 7. Volgens *Scheeben-Atzberger*, Dogm. IV 60 bestaat er tusschen beide zelfs een reëel verschil.

genadestaat; God kan de zonden niet vergeven zonder infusio gratiae. Zelfs is het gevoelen van Scotus en de zijnen, dat de infusio gratiae niet krachtens haar eigen natuur, maar alleen krachtens eene Goddelijke beschikking de vergeving der zonden medebrengt, tegenwoordig zoo goed als algemeen verworpen, en daarentegen de meening van Thomas als de juiste erkend, volgens welke de gratia habitualis de ziel sanat vel justificat, en er geene remissio culpae kan bestaan, zonder dat de infusio gratiae aanwezig is[1]).

Ofschoon het Trentsche concilie in deze quaestie geene formeele beslissing nam, sprak het toch uit, dat de eenige formalis causa van onze rechtvaardigmaking de justitia Dei is, non qua ipse justus est, sed qua nos justos facit, qua videlicet ab eo donati, renovamur spiritu mentis nostrae et non modo reputamur, sed vere justi nominamur et sumus, justitiam in nobis recipientis[2]). De rechtvaardigmaking is dus bij Rome die daad Gods, waardoor Hij niet alleen de schuld der zonden vergeeft en de eeuwige straf kwijtscheldt, maar ook den mensch inwendig wederbaart en vernieuwt. Blijkbaar is de orde van deze beide weldaden dan zoo gedacht, dat de laatste de eerste ten gevolge heeft; de gratia habitualis is immers de causa formalis zoowel van de remissio peccatorum als van de sanctificatio; God vergeeft den mensch zijne zonden, omdat Hij hem in logischen zin vooraf heilig maakt[3]). Deze heiligmaking is zoo volkomen, dat de mensch van alle smet der zonde gereinigd wordt en slechts de fomes peccati of de concupiscentia, die op zichzelve geene zonde is, overhoudt, en dat hij daarin voorts de bovennatuurlijke kracht ontvangt, om Gods geboden te onderhouden, om zelfs opera supererogatoria te doen, en langs dezen weg het eeuwige leven en een hoogen graad van hemelsche heerlijkheid te verdienen. Het gansche Christendom (de persoon en het werk van Christus, kerk en sacrament) dient bij Rome daartoe, dat God in den doop, resp. in de boete, aan den mensch het verloren donum superadditum terug kan schenken, en daardoor hem in staat stelt, om goede werken te doen en hemelsch loon te verwerven. De rechtvaardigmaking is feitelijk de herstelling van den mensch in den status integritatis, de elevatio in de bovennatuurlijke orde.

Daarbij dient men echter billijkheidshalve in het oog te houden, dat Rome deze gansche heerlijke weldaad alleen toeschrijft aan de barmhartigheid Gods, die uit genade reinigt, heiligt en zalft met den Heiligen Geest der belofte, en dat zij als verdienende oorzaak alleen erkent den Heere Jezus Christus, die toen wij vijanden waren, naar zijne groote

[1]) *Thomas*, S. Theol. I 2 qu. 111 art. 2 qu. 113 art. 2.
[2]) Conc. Trid. sess. VI c. 7.
[3]) Deze onderschikking van de weldaad der vergeving aan die der heiligmaking hangt weder samen met de verzwakking van de zonde als schuld, verg. deel III 73 v. en ook *Loofs*, Dogmengesch[4]. bl. 570 noot 7.

liefde, waarmede Hij ons liefgehad heeft, door zijn heilig lijden aan het hout des kruises de rechtvaardigmaking voor ons verdiend en den Vader voor ons voldaan heeft. Ook aan het geloof kent Rome daarbij eene plaats toe; het geloof is humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis justificationis, zonder hetwelk het onmogelijk is, Gode te behagen; maar wijl dat geloof toch niet meer is dan eene toestemming van de waarheden, die door God geopenbaard en door de kerk bewaard worden, kan het, tenzij de hoop en de liefde erbij komen, ons niet waarlijk met Christus vereenigen noch ook tot levende leden van zijn lichaam maken[1]); zoodat het dan ook op zichzelf aan den Christen niet de zekerheid schenken kan of mag, dat hij vergeving der zonden ontvangen heeft en tot het getal der uitverkorenen behoort[2]). Zelfs bestrijdt Rome niet, dat de gerechtigheid van Christus ons in de rechtvaardigmaking wordt toegerekend, maar zij ontkent, dat dit het een en al in deze weldaad is, en houdt staande, dat de gerechtigheid van Christus ons niet alleen juridisch, maar ook ethisch geschonken en ingestort wordt; al draagt de term rechtvaardigen in Oud en Nieuw Testament soms wel eene forensische beteekenis[3]), het is volgens Rome toch de ontwijfelbare leer der Schrift, dat de mensch om de verdiensten van Christus inwendig gerechtvaardigd en vernieuwd wordt, 1 Cor. 1 : 30, 2 Cor. 5 : 21, Gal. 3 : 27, Ef. 3 : 24 enz.[4]).

De Reformatie nam haar aanvang bij Luthers verzet tegen den aflaathandel en tegen heel het daarmede samenhangend Roomsche boetewezen. Maar de gedachten, die hem tot oppositie leidden, hadden zich al sedert jaren bij hem gevormd en namen haar uitgangspunt van het nieuwe inzicht, dat hij in de „gerechtigheid Gods" Rom. 1 : 17 verkreeg[5]). Terwijl hij daaronder vroeger steeds de wrekende en straffende gerechtigheid had verstaan, welke hem met angst en schrik vervulde, was hem daarover, waarschijnlijk reeds in 1508 of 1509, een nieuw licht opgegaan, en had hij leeren inzien, dat daarbij niet bedoeld werd de justitia, qua Deus justus est in se ipso, sed qua nos ex ipso justificamur, quod fit per fidem evangelii[6]). Dit nieuwe inzicht was voor Luther het keerpunt in zijn leven; het bracht hem allengs, vooral onder den invloed van Paulus en Augustinus, tot gansch andere overtuigingen, dan die in de toenmalige theologie gangbaar waren. In kiem komen deze alle reeds voor in de voorlezingen over den brief aan de Romeinen, welke door

[1]) Conc. Trid. sess. VI c. 7 en 8.
[2]) ib. c. 9 en can. 13—16.
[3]) *Scheeben-Atzberger*, t. a. p. bl. 33.
[4]) *Pesch*, Prael. dogm. V 186.
[5]) Verg. deel III 513 v.
[6]) Deze nieuwe opvatting komt reeds voor in eene kantteekening op de Sententiae van Lombardus, uit de jaren 1509/1510, verg. deel III 513.

Luther gehouden werden in de jaren 1515 en 1516 en die eerst in 1899 teruggevonden en door Joh. Ficker uitgegeven en van eene breede inleiding voorzien zijn [1]). Natuurlijk zijn ze hier nog vermengd met allerlei voorstellingen, welke Luther later herzien of prijsgeven zal; hij denkt er bijv. nog niet aan, om tegen het gezag der kerk in verzet te komen. Maar hij keert zich toch reeds met groote beslistheid tegen de Middeleeuwsche scholastiek en de philosophie van Aristoteles, critiseert allerlei kerkelijke toestanden en practijken inzake aflaten, vasten, heiligenvereering, feestdagen, durft ook reeds tegen pausen en bisschoppen zijne stem verheffen, trekt de juistheid der onderscheiding tusschen peccata mortalia en venialia in twijfel, houdt de erfzonde niet louter negatief voor een verlies van het donum superadditum, maar ook positief voor een bederf der menschelijke natuur, dat in dit leven nooit geheel wordt uitgeroeid enz. Maar het oorspronkelijke, dat in dezen commentaar op de Romeinen aan het licht treedt en dat later beginsel en drijfkracht van de Reformatie zal worden, concentreert zich toch vooral om de tegenstelling van zonde en genade, wet en Evangelie, werken en geloof, eigen en Gods gerechtigheid.

De kern van het Evangelie is toch daarin gelegen, dat God in Christus eene andere gerechtigheid heeft geopenbaard dan welke in de wet van ons werd geëischt; Hij heeft thans in den tijd der genade zonder wet, dat is sine necessitate legis habendae, i. e. sine adjutorio legis et operum ejusdem eene gerechtigheid geopenbaard, non qua Deus justus est, sed qua induit hominem, cum justificat impium, eene justitia, qua Deus justificat nos [2]). Gerechtigheid en ongerechtigheid hebben dus in de Schrift eene gansch andere beteekenis dan bij de philosophen en juristen; dezen denken daarbij aan eene qualiteit der ziel, sed justitia Scripturae magis pendet ab imputatione Dei, quam ab esse rei [3]). Rechtvaardigen beteekent in de Schrift justum reputare, accepto ferre, non imputare peccatum, remittere impietatem, justitiam dare per reputationem sine operibus, imputare justitiam [4]). Zoozeer staat deze daad Gods in het werk der zaligheid op den voorgrond, dat Luther van de woorden in Rom. 5 : 10, toen wij vijanden waren, ook deze verklaring mogelijk acht: cum infirmi essemus secundum tempus, licet jam coram Deo essemus in predestinatione justi. Quia in predestinatione Dei omnia facta jam sunt, quae in rebus adhuc futura sunt [5]).

[1]) Anfänge reformatorischer Bibelauslegung. Herausgegeben von *Johannes Ficker*. I Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516. 1. Die Glosse. 2. Die Scholien. Leipzig Dieterichsche Verlagsbuchhandlung Theodor Weicher 1908.
[2]) Luthers Vorlesung über dem Römerbrief 1515/1516 ed. *Joh. Ficker* I 32.
[3]) T. a. p. II 121.
[4]) T. a. p. I 20, 38 II 113. 119.
[5]) T. a. p. II 141, verg. 124: onze gerechtigheid in ipso (Deo) et consilio ejus tota pendet.

Deze rechtvaardiging gaat geheel en al buiten de werken om, buiten alle werken vóór en na het geloof. Immo nec opera precedentia nec sequentia justificant, quanto minus opera legis! Precedentia quidem, quia preparant ad justitiam, sequentia vero, quia requirunt jam factam justificationem [1]). Wij worden niet gerechtvaardigd om en door, maar tot goede werken; het is alleen de genade, die ons rechtvaardig maakt; non enim justa operando justi efficimur, sed justi essendo justa operamur. Ergo sola gratia justificat [2]). Bij God rechtvaardig zijn en bij God gerechtvaardigd worden zijn een en hetzelfde; non enim quia justus est ideo reputatur a Deo, sed quia reputatur a Deo, ideo justus est [3]). De persoon gaat toch aan de werken vooraf, evenals de boom aan de vruchten; God neemt den persoon niet aan om de werken, maar de werken om den persoon, prius personam quam opera [4]). De weg, waarin de rechtvaardiging ons deel wordt, kan dus geen andere zijn dan die van het geloof. Daaronder verstaat Luther het gelooven van God op zijn woord. Hij onderscheidt n.l. eene justificatio Dei passiva en activa, en denkt bij de eerste daaraan, dat God door ons, als wij Hem gelooven op zijn woord, gerechtvaardigd wordt. God zegt ons in dat woord twee dingen: ten eerste, dat wij zondaren zijn, dat er in ons geene gerechtigheid is, en dat wij ze ook niet door werken verkrijgen kunnen, en ten tweede, dat wij toch gerechtvaardigd kunnen worden en voor God rechtvaardig kunnen zijn door de gerechtigheid, welke Hij zonder werken in het Evangelie heeft geopenbaard.

Het geloof sluit dus twee dingen in: het geloof, dat wij zondaren zijn, en het geloof, dat God ons om Christus' wil uit genade rechtvaardigt. Ook het eerste hebben wij aan te nemen, niet omdat wij het zelf ervaren, maar omdat God het zegt; etsi nos nullum peccatum in nobis agnoscamus, credere tamen oportet, quod sumus peccatores. Unde Apostolus: nihil mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum. Quia sicut per fidem justitia Dei vivit in nobis, ita per eandem et peccatum vivit in nobis, i.e. sola fide credendum est nos esse peccatores, quia non est nobis manifestum, immo sepius non videmur nobis conscii. Ideo judicio Dei standum et sermonibus ejus credendum, quibus nos injustos dicit, quia ipse mentiri non potest [5]). Dit geloof, dat wij zondaren zijn, wordt door Luther gewoonlijk echter van de fides in engeren zin onderscheiden en als contritio, confessio, humiliatio enz. aangeduid; want het waarachtig geloof, dat God ons zijne gerechtigheid schenkt, wordt juist uit de kennis en belijdenis onzer zonden geboren; qui hoc cognoscit gemit

[1]) T. a. p. II 91.
[2]) ib.
[3]) T. a. p. I 20.
[4]) T. a. p. II 103—104.
[5]) T. a. p. 69, 89.

ad Deum et humiliatus petit erigi et sanari hanc (malam) voluntatem. Qui autem non cognoscit, non petit, qui autem non petit, non accipit, ideo nec justificatur quia ignorat suum peccatum [1]). De contritio gaat dus aan dat geloof vooraf, hetwelk de gerechtigheid Gods in Christus aanneemt. Als de mensch nu alzoo God op zijn woord gelooft, dat er geene gerechtigheid is in hem maar alleen in Christus, dan rechtvaardigt hij God, en dat is de justificatio passiva. „Justificari Deum in sermonibus" est ipsum justum et verum fieri in sermonibus suis sive sermones ejus justos et veros fieri. Hoc autem fit credendo et eos suscipiendo et pro veris ac justis tenendo [2]). Maar die justificatio passiva, waardoor wij onzerzijds God rechtvaardigen, est ipsa justificatio nostri active a Deo. Quia illam fidem, quae suos sermones justificat, reputat justitiam. Beide vallen saam: dum justificatur justificat, et dum justificat justificatur; ja, justificatio Dei passiva et activa et fides seu credulitas in ipsum sunt idem. Quia quod nos ejus sermones justificamus, donum ipsius ejus ac propter idem donum ipse nos justos habet i.e. justificat [3]).

Krachtens het innig verband, dat Luther aldus tusschen rechtvaardiging en geloof legt, laat hij de justificatio ook niet bloot bestaan in eene sententie, welke God bij zichzelven uitspreekt, en die voorts geene gevolgen heeft. Maar het justum reputare brengt terstond het justum efficere mede. Als wij God rechtvaardigen door het geloof, dan rechtvaardigt Hij ons in zijn woord, dum nos tales fecit, quale est verbum suum, hoc est justum, verum, sapiens etc. Et ita nos in verbum suum, non autem verbum suum in nos mutat. Facit autem tales tunc, quando nos verbum suum tale credimus esse, sc. justum, verum. Tunc enim jam similis forma est in verbo et in credente, i.e. veritas et justitia [4]). God wordt gerechtvaardigd, quando impios justificat et gratiam infundit sive quando justus esse in suis verbis creditur. En zoo wordt God justus effective in nobis laudabilis, quia nos sui similis facit [5]). Het rechtvaardigen wordt door justum reputare enz., maar soms in denzelfden zin en bij afwisseling door justum facere, perficere ac absolvere justum ac justitiam omschreven [6]). De dood van Christus is de dood der zonde en zijne opstanding is het leven der gerechtigheid, omdat Hij door zijn dood voor de zonde voldeed en door zijne opstanding ons gerechtigheid aanbracht. Zijn dood beteekent dus niet alleen, maar bewerkt ook de vergeving der zonde, etiam facit remissionem peccati. En zijne opstanding is niet alleen een sacramentum justitiae nostrae, sed etiam efficit eam

[1]) T. a. p. II 90, verg. ook II 60, 95, 113, 119 enz.
[2]) T. a. p. II 64.
[3]) T. a. p. II 65, 66.
[4]) T. a. p. II 65.
[5]) T. a. p. II 59—61.
[6]) T. a. p. II 60—94.

in nobis [1]). Al ons goed is buiten ons in Christus, extrinsecum nobis est bonum nostrum, quod est Christus, maar dat alles is ook in ons door het geloof en de hoop op Hem [2]). Zoo kan Luther dan ook nog zeggen, dat onze zonde bedekt wordt per Christum in nobis habitantem [3]), dat God de geloovigen rechtvaardigt, omdat zij hunne zonden belijden en bij Hem hunne gerechtigheid zoeken [4]).

Maar men zou toch verkeerd doen, wanneer men hieruit afleidde, dat Luther de gerechtigheid zelve, welke de grond der rechtvaardiging is, in de geloovigen stelde. Zijne bedoeling is duidelijk eene andere. De eigengerechtige n.l., die door de werken gerechtvaardigd wil worden, gelooft God niet op zijn woord, rechtvaardigt God niet maar onteert Hem en maakt Hem tot een leugenaar; hij vernedert zich niet en erkent zich niet als zondaar; hij zoekt niet gerechtvaardigd te worden en verlangt niet naar gerechtigheid, maar gelooft, dat hij ze reeds bezit. Gansch anders is het gesteld met de geloovigen, niet alleen bij den aanvang, maar ook altijd heel hun leven door, tot in den dood toe. Zij zeggen niet tot God: wij kunnen en zullen doen, wat Gij in uwe wet beveelt, maar belijden veeleer: wij hebben niet gedaan en wij kunnen niet doen, wat Gij beveelt, maar da, quod jubes, geef Gij ons het willen en kunnen! De eigengerechtige adeptam confidit justitiam, de geloovige pro acquirenda suspirat [5]). De geloovige is wel in beginsel justus; want ofschoon iemand alleen daarom justus est, omdat hij reputatur a Deo; toch nullus reputatur justus, nisi qui legem opere implet. Nullus autem implet, nisi qui in Christum credit. Et sic Apostolus intendit concludere, quod extra Christum nullus est justus, nullus legem implet [6]). Met andere woorden, de geloovige moge in beginsel rechtvaardig zijn, de gerechtigheid, welke hij bezit, is enkel en alleen aan Gods genade te danken, en is voorts ook niet de grond, waarop hij steunt. Hij gelooft in den aanvang, en blijft bij den voortgang God gelooven op zijn woord; hij blijft gelooven, dat hij een zondaar is, en dat zijne gerechtigheid alleen in Gods gerechtigheid ligt.

Zoo is hij en blijft hij altijd hier op aarde ziek en gezond, zondaar en rechtvaardig, schuldig en niet schuldig. Sancti intrinsece sunt peccatores semper, ideo extrinsece justificantur semper. Hypocritae autem intrinsece sunt justi semper, ideo extrinsece sunt peccatores semper. Uitwendig rechtvaardig wil zeggen, dat wij uit onszelven noch uit onze werken, sed ex sola Dei reputatione justi sumus. Reputatio enim ejus

[1]) T. a. p. II 129—130.
[2]) T. a. p. II 114—115.
[3]) T. a. p. II 113.
[4]) T. a. p. II 105 regel 20. 113. 21. 118, 30. 121, 14. 123, 12.
[5]) T. a. p. II 99.
[6]) T. a. p. I 20.

non in nobis nec in potestate nostra est. Ergo nec justitia nostra in nobis est nec in potestate nostra. Intrinsece et ex nobis zijn en blijven wij altijd impii [1]). Evenals de kranke ziek is in zichzelf en gezond heeten mag, als hij de belofte van beterschap van den bekwamen geneesheer gelooft en aan zijn voorschrift gehoorzaamt, zoo is de geloovige peccator re vera sed justus ex reputatione et promissione Dei, quod liberet ab illo, donec perfecte sanet [2]). De rechtvaardiging gaat dus altijd door; populus fidei totam viam suam agit in quaerendo justificationem [3]). Het is juister bij hen te spreken van justificati dan van justi, want Christus alleen is justus, nos autem adhuc semper justificamur et in justificatione sumus [4]).

Door deze opvatting van de rechtvaardigmaking werd Luther er ten slotte toe geleid, om zoowel tegen eene valsche gerustheid als tegen vertwijfeling te waarschuwen. Heel dit leven n.l. is tempus volendi justitiam, perficiendi vero nequaquam, sed futura vita. God laat de erfzonde ook na de rechtvaardiging in ons voortbestaan, opdat Hij ons daardoor in vreeze en nederigheid houde en voortdurend tot zijne genade de toevlucht doe nemen. Andererzijds behoeven wij ons niet aan wanhoop over te geven, omdat wij de inwendige zonde niet radicaal kunnen uitroeien, want dit is in dit leven niet mogelijk, en God vergeeft en rekent de zonde niet toe aan hem, die zijne barmhartigheid inroept. Regia ergo via et via pacis in spiritu est peccatum quidem nosse et odisse et ita in timore Dei incedere, ne imputet et dominari permittat, et tamen orare misericordiam ejus, ut nos ab eo liberet et non imputet. Timor excludit dextram, sed misericordia sinistram; ille securitatem, ista desperationem; ille vanam placentiam sui, ista desperationem Dei [5]). Zoo blijft het leven van den Christen een leven van geloof; hij *ervaart* en *weet* niet, dat hij gerechtvaardigd is, want hij is slechts justus ex Deo reputante, maar hij eischt het en hoopt het, hij gelooft en verwacht het [6]), en is in die hope verheugd en verzekerd [7]); God laat toch zijn werk niet varen maar volbrengt, wat Hij beloofd heeft [8]). Dat geloof betoont de Christen in zijne gehoorzaamheid aan Gods woord. Want dat zijn niet de beste Christenen, qui sunt doctissimi et multa legunt ac multis libris abundant. Maar dat zijn de besten, qui ea faciunt liberrima voluntate, quae in libris illis legunt et alios docent. Non faciunt autem liberrima voluntate,

[1]) T. a. p. II 104, 105.
[2]) T. a. p. II 108, verg. 104, 105, 176, 179, 180.
[3]) T. a. p. II 100.
[4]) T. a. p. I 45.
[5]) T. a. p. II 116—118.
[6]) T. a. p. I 54. II 89, 104, 124.
[7]) T. a. p. II 287: spes vero non confundit, i. e. gaudet et hilaris est ac secura, verg. II 341.
[8]) T. a. p. I 44 II 128.

nisi qui per spiritum sanctum charitatem habent. Ideo nostro seculo timendum est, ubi multiplicatis libris doctissimi fiunt, sed indoctissimi Christiani [1]). Ook bestaat de gehoorzaamheid niet in het opstapelen van vele goede en groote werken, in de gedachte, dat ze goed zijn, wijl ze laboriosa zijn, maar zij komt menigmaal in de trouw in het kleine en geringe uit [2]). Bij alles, wat wij doen, is dit toch de hoofdzaak, dat wij God door ons laten werken, en zijn woord niet schatten naar onze werken, maar onze werken naar zijn woord [3]).

470. De voorlezingen over den brief aan de Romeinen bevatten in kiem reeds al die gedachten, welke Luther later, vooral ook in zijn commentaar op de Galaten, breeder ontwikkelen zal. Wij leeren er duidelijk uit, dat de leer der rechtvaardiging bij de Reformatie volstrekt niet geboren werd uit het inzicht, dat de erfzonde, welke Luther dan weer volgens Denifle met de zinnelijke begeerte vereenzelvigde, in de geloovigen onoverwinlijk was en dat dus een bloot vertrouwen op de barmhartigheid Gods en op eene uitwendig toegerekende gerechtigheid van Christus voor de zaligheid genoegzaam was [4]). Want Luther maakt nergens een scherp onderscheid, veel min eene scheiding tusschen rechtvaardigmaking (in forensischen zin) en heiligmaking; nergens stelt hij de laatste bij de eerste ten achter, maar altijd vat hij het justum reputare en het justum efficere onder het ééne begrip van de rechtvaardigmaking saam; de Reformatie was van huis uit eene religieuze en tegelijk eene ethische beweging. Daarentegen trekt zich alle belang bij de justificatio daarin saam, dat de zaligheid geheel en al, van het begin tot het einde, niet des menschen, maar uitsluitend Gods werk zij; vandaar de tegenstelling van wet en Evangelie, de bestrijding van alle meritum de congruo en de condigno, de nadruk op het sine meritis justificari, de verheerlijking van Gods genade en de verdiensten van Christus. Gods genade en zij alleen is het voorwerp van des Christens vertrouwen, bij den aanvang van zijne bekeering en zoo tot het einde van zijn leven toe. Want al is hij ook door het levend geloof terstond in beginsel vernieuwd, grond van zijn vertrouwen is toch nooit zijne eigene gerechtigheid, maar de

[1]) T. a. p. II 167.
[2]) T. a. p. II 253.
[3]) T. a. p. II 203, 242—243.
[4]) Dat de nieuwe denkbeelden bij Luther niet voortkwamen uit een zedelijk bankroet, maar integendeel in een diep besef van zonde hun oorsprong hadden, is met krachtige bewijzen gestaafd door *W. Braun*, Die Bedeutung der Concupiscenz in Luthers Leben und Lehre, Berlin 1908. De concupiscentia was bij Luther ook niet gelijk aan den geslachtslust, maar duidde bij hem den wortel van allerlei, ook geestelijke, zonden aan. Verg. ook *Loofs*, D. G.[4]. bl. 696. *Holl*, Luthers Rechtfertigungslehre 1516, Zeits. f. Th. u. K. 1910 bl. 265, en deel III 75 v.

gerechtigheid, welke God in Christus geschonken heeft. Wat Luther later zoo dikwerf uitsprak: so viel du glaubest, so viel hast und bist du auch, dat getuigt hij ook reeds in zijne uitlegging van den brief aan de Romeinen: tantum enim sumus et habemus, quantum credimus; qui ergo plena fide credit et confidit se esse filium Dei, est filius Dei [1]). Later maakt Luther wel meer onderscheid tusschen het geloof en de hoop, stelt hij de imputatio gratuita krachtiger op den voorgrond, legt hij meer nadruk op de zondenvergeving en het kindschap, zooals zij thans reeds op aarde het deel der geloovigen zijn, en laat hij ook de zekerheid des heils meer tot haar recht komen; maar dit alles zijn geen nieuwe elementen, doch ontwikkeling en uitbreiding van wat in kiem reeds in zijne voorlezingen over den brief aan Rome te vinden is.

Daarmede is niet gezegd, dat Luther reeds een antwoord gereed had op al de vragen, welke zich bij de leer der rechtvaardiging konden voordoen. Want de justificatio was bij hem geene leer, welke hij wetenschappelijk indacht en systematisch uiteenzette, maar eene prediking van wat hij, door zijne eigene religieuze ervaring geleid, bij anderen, inzonderheid bij Paulus gevonden had. Vandaar blijft er in zijne vroegere en latere theologie veel onzekerheid over de verhouding van bekeering (contritio, boete) en geloof, geloof en rechtvaardigmaking, rechtvaardigmaking en heiligmaking. Zoo zegt hij bijv. in eene reeds boven geciteerde zinsnede: non enim quia justus est, ideo reputatur a Deo, sed quia reputatur a Deo, ideo justus est, maar dan gaat hij in eens voort: Nullus autem reputatur justus, nisi qui legem opere implet. Nullus autem implet, nisi qui in Christum credit. Et sic Apostolus intendit concludere, quod extra Christum nullus est justus, nullus legem implet [2]). Dit lezende, voelt men vanzelf de vraag bij zich opkomen, hoe het een met het ander te rijmen is; gaat het reputari aan het justum esse (door het geloof in Christus), of dit laatste aan het eerste vooraf? Is de rechtvaardiging een synthetisch of een analytisch oordeel? Een klaar en beslist antwoord geeft Luther niet; er zijn in zijne theologie uitspraken voor het eene en voor het andere gevoelen te vinden. Ook de Confessio Augustana en hare Apologia laten zich hier niet duidelijk over uit. Zoo sterk mogelijk wordt geleerd, dat de rechtvaardiging niet geschiedt door onze krachten, werken of verdiensten, maar alleen uit genade, om Christus, door het geloof. Deze belijdenis is de praecipuus locus doctrinae Christianae, de articulus stantis et cadentis ecclesiae, gelijk het later heeten zal, want er zijn de eer van Christus en de troost der geloovigen mede gemoeid [3]).

Desniettemin ontbreekt de helderheid op menig punt. Eenerzijds wordt

[1]) T. a. p. I 73, 74.
[2]) T. a. p. I 20.
[3]) *J. T. Müller*, Die Symb. B. der ev. luth. Kirche[5] 1882 bl. 39, 87, 300.

gezegd, dat de Heilige Geest geschonken wordt door middel van woord en sacrament en het geloof werkt, ubi et quando visum est Deo, in hen, die het Evangelie hooren; en anderzijds wordt geleerd, dat het geloof den Heiligen Geest medebrengt, en dat wij den Heiligen Geest ontvangen, nadat wij door het geloof gerechtvaardigd en wedergeboren zijn [1]). Nu eens ontvangen wij den indruk, dat de belofte van de vergeving, van de rechtvaardiging en het eeuwig leven ligt opgesloten in het Evangelie-woord, en dat wij deze door het geloof aannemen; maar dan weer schijnt het, dat wij, door het geloof Christus als onzen Middelaar stellende tegenover den toorn Gods, de vergeving erlangen en gerechtvaardigd worden [2]). De justificatio wordt omschreven als ex injustis justos effici seu regenerari, dat is als accipere of consequi remissionem peccatorum, maar ook wel als reconciliari Deo, en als justos pronuntiari seu reputari [3]).

[1]) *Müller*, t. a. p. bl. 39 vergeleken met bl. 110, 111.
[2]) *Müller*, t. a. p. bl. 93, 94, 95, 98, 102, 107, 121, 123: door het geloof verkrijgen wij, ut justi reputemur propter Christum.
[3]) Müller, t. a. p. bl. 100, 101, 103, 108. Aan pogingen, om deze beide definities van de justificatie met elkander te verzoenen, heeft het ook in den laatsten tijd niet ontbroken. *Kunze*, Die Rechtfertigungslehre in der Apologie, Gütersloh 1908 nam zelfs tot drie correcties de toevlucht. Maar *Otto Ritschl*, Der doppelte Rechtfertigungsbegriff in der Apologie der Augsb. Konfession, Zeits. f. Th. u. K. 1910 bl. 292—338 noemt dit ein verzweifelten Gewaltstreich en meent zelf, dat in de merkwaardige plaats der Apologie, *Müller*, t. a. p. bl. 100 n. 72, de woorden: significat et justos pronuntiari seu reputari, utroque enim modo loquitur Scriptura tusschen haakjes moeten geplaatst worden, zoodat de verdere ontwikkeling alleen de beteekenis van justificari als ex injustis justos effici seu regenerari betreft. Melanchton n.l. verstond oorspronkelijk onder justificatio volstrekt niet alleen de vergeving der zonden maar ook de wedergeboorte, en kwam langzamerhand 1529 tot 1532 tot het inzicht, dat dit woord toch eigenlijk alleen de eerste weldaad inhield. In dezen overgangstijd vervaardigde hij de Apologie, en beijverde hij zich om aan te toonen, dat de rechtvaardiging wel ter dege een ex injusto justum efficere was, wijl het geloof de harten troost en levend maakt, maar het is toch tevens een justum reputare, wijl ook dat geloof met al de daaruit voortvloeiende goede werken niet op zichzelf, want dan is het altijd gebrekkig en onvolmaakt, maar om Christus' wil alleen tot gerechtigheid gerekend wordt. Inderdaad is de bedoeling deze, dat het geloof, hetwelk op zijne beurt weer eene gave Gods is, den mensch in beginsel rechtvaardig *maakt* (en dit wordt dan weer in tweeërlei zin verstaan; n.l. zoo, dat de mensch, die de belofte van de vergeving der zonden door het geloof aanneemt, in zijn *bewustzijn* getroost, opgebeurd, levendgemaakt, blijde en dankbaar gestemd wordt; of dat hij door dat geloof ook een lust en keuze ontvangt, om Gods wil te doen en goede werken voort te brengen), maar God *verklaart* den geloovige, bij den aanvang en evenzoo heel het leven door, wijl hij altijd onvolmaakt blijft, toch alleen rechtvaardig om Christus' wil. Het justificari in den zin van ex injustis justos effici, regenerari, accipere remissionem peccatorum duidt dus in de Apol. Conf., bij *Müller*, bl. 100, de rechtvaardiging in het bewustzijn aan (later justificatio passiva genoemd), en het justificari in den zin van justos pronuntiari seu reputari is te verstaan van de later zoogenoemde justificatio activa, dat is van de rechtvaardiging in het oordeel Gods.

De regeneratio wordt nu eens gelijk gesteld met het ex injustis justos effici, met den troost en de levendmaking, welke het geloof, dat de vergeving der zonden aanneemt, schenkt; dan weder opgevat als het nieuwe leven en de spirituales motus, welke de Heilige Geest, dien wij, nadat wij gerechtvaardigd zijn, door het geloof ontvangen, in onze harten plant [1]).

Maar de polemiek met Rome, en later ook in eigen kring met Osiander en Stancarus, met Major en Amsdorf drong tot scherper begripsbepaling en tot eene meer logische orde. Men volgde daarbij Melanchton, die sedert 1529 meer en meer aan de justificatie eene uitsluitend juridische beteekenis toekende. In de Apologie heette het al, dat de Schrift dezen term ook bezigt in den zin van justum pronuntiare seu reputare; als Jakobus van de rechtvaardigmaking uit de werken spreekt, handelt hij niet van de modus justificationis, maar beschrijft hij, quales sint justi, postquam jam sunt justificati et renati. Et justificari significat hic non ex injusto justum effici, sed usu forensi justum pronuntiari; evenzoo heeft rechtvaardigen in Rom. 5 : 1 forensi consuetudine de beteekenis van reum absolvere et pronuntiare justum, en wel overeenkomstig eene reeds door Luther gebezigde uitdrukking [2]), propter alienam justitiam, videlicet Christi, quae aliena justitia communicatur nobis per fidem. Wijl die gerechtigheid van Christus ons toegerekend of geschonken wordt per fidem, daarom is dat geloof justitia in nobis imputative, id est, est id, quo efficimur accepti Deo propter imputationem et ordinationem Dei [3]). In dit voetspoor voortgaande, verwierp de Formula Concordiae het gevoelen van Osiander en Stancarus, evenals ook dat van Major en Amsdorf, en beleed, dat 1° het geloof alleen, hetwelk echter geen nuda notitia historiae de Christo is, maar eene gave Gods en een waarachtig, levend geloof, het medium et instrumentum is, waardoor wij Christus als onzen Zaligmaker aannemen en in Hem die gerechtigheid bezitten, waarmede wij voor God kunnen bestaan; 2° dat God, door het geloof ons schenkende en toerekenende de justitia obedientiae Christi, ons alleen om die gerechtigheid van Christus, met uitsluiting van alle voorafgaande, tegenwoordige of navolgende werken, de zonden vergeeft, in genade aanneemt en voor rechtvaardigen rekent; en dat 3°, ofschoon de antecedens contritio et subsequens nova obedientia ad articulum justificationis coram Deo non pertinent, het rechtvaardigend geloof toch nooit sola is, maar steeds met liefde en hoop gepaard gaat en door goede werken gevolgd wordt [4]).

[1]) *Müller*, t. a. p. bl. 98, 100 vergeleken met bl. 109, 110, 146 enz.
[2]) *Ficker*, Luthers Vorlesung über den Römerbrief II 2 regel 8—11, 114 regel 25, 115 regel 12. Verg. verder de verhandeling van *Otto Ritschl* t. a. p. bl. 325.
[3]) *Müller*, t. a. p. bl. 100, 130—131, 139—140. Verg. verder *Melanchton*, Corpus doctr. Christ. 1561 bl. 240 v. 414 v. 685 v.
[4]) *Müller*, t. a. p. bl. 527—530, 611—624.

De Luthersche dogmatiek bracht hierin deze verandering, dat de loci der heilsorde aanmerkelijk werden uitgebreid [1]), maar ze hield in den eersten tijd toch streng aan het sine meritis justificari vast. Naarmate echter in de zeventiende eeuw de belijdenis der praedestinatie prijsgegeven en het geloof min of meer als een werk des menschen opgevat werd, maakte de genade-ordening voor de loonordening, het Evangelie voor de wet, het geloof voor de werken plaats. Pietisme en rationalisme dreven, schoon uit verschillende belangen, in dezelfde richting. Schleiermacher vatte de rechtvaardiging als keerzijde der bekeering en als deel der wedergeboorte op, en maakte haar feitelijk afhankelijk van het nieuwe leven in de gemeenschap van Christus; de Vermittelungstheologen corrigeerden hem wel in zooverre, dat zij de rechtvaardiging handhaafden als eene objectieve daad Gods, maar zij lieten deze toch geschieden op grond van de ingestorte gerechtigheid van Christus, welke de toekomstige volmaaktheid der geloovigen waarborgt; zelfs Hengstenberg onderscheidde trappen in de rechtvaardigmaking en maakte ze in hare voltooiïng van de liefde en de goede werken afhankelijk [2]). Eerst Ritschl vestigde wederom op de objectieve beteekenis der rechtvaardiging de aandacht, en vatte ze daarom op als een synthetisch oordeel, dat aan de goede werken voorafging. Maar hij liet haar begrepen zijn in Jezus' prediking van de liefde Gods, beschouwde ze als een goed der gemeente, waaraan de enkele deel kreeg door zich bij de gemeente te voegen, en sneed dus haar verband door, eenerzijds met de satisfactio van Christus en andererzijds met de heilsverzekerdheid van den Christen; ze werd dus feitelijk weer, evenals bij Schleiermacher, eene religieuze ervaring, eene wegneming van het schuldbewustzijn, en hield op te zijn een objectief oordeel, dat God uit genade over den zondaar uitspreekt en waardoor Hij hem van de schuld bevrijdt [3]). Deze voorstelling van de rechtvaardigmaking vond niet alleen ingang bij de volgelingen van Ritschl, maar oefende ook buiten dien kring grooten invloed uit. Dorner bracht de rechtvaardigmaking ten nauwste met de objectieve verzoening in Christus in verband en zag derhalve in het geloof slechts het ontvangend orgaan van de van Gods zijde reeds geschonken vergeving [4]). En anderen, zooals H. Cremer, E. Cremer, Althaus gaven haar zulk eene beteekenis, dat de wedergeboorte als eene bijzondere weldaad daarnaast geheel verdween en nog slechts als eene door het geloof bewerkte vernieuwing des levens gehandhaafd werd [5]).

[1]) Verg. deel III 482, 518.
[2]) Verg. deel III 634. Over Hengstenberg verg. men ook *Philippi*, Kirchl. Gl. V 1 bl. 215 v. 298.
[3]) Verg. deel III 555 v.
[4]) *Dorner*, Syst. der Chr. Glaubenslehre II 757.
[5]) Verg. boven bl. 59.

471. In de leer der rechtvaardigmaking is er zakelijk tusschen de Luthersche en de Gereformeerde theologie geen verschil, maar in de laatste neemt zij toch eene andere plaats in en krijgt zij een ander accent[1]). Dat komt ten eerste daarin uit, dat Luther de praedestinatie steeds verder terugdrong, Calvijn daarentegen ze steeds meer in het middelpunt plaatste en van daaruit ook de rechtvaardigmaking bezag. Dominus, dum nos vocat, justificat, glorificat, nihil aliud quam aeternam suam electionem declarat[2]), het zijn de electi, die gerechtvaardigd worden[3]). Het is volkomen juist, dat Calvijn daarom toch nooit de objectieve voldoening van Christus noch ook de weldaad der rechtvaardigmaking verzwakt[4]), maar er hangt toch wel mede samen, dat de gerechtigheid van Christus ons veel meer voorgesteld wordt als eene gave, door God ons geschonken, dan als een goed, dat wij door het geloof aannemen; de objectieve schenking gaat aan de subjectieve aanneming vooraf[5]). Ten andere handhaaft Calvijn het sine meritis justificari niet alleen om de beide motieven, ontleend aan de genoegzame verdiensten van Christus en den troost der geloovigen, maar niet minder sterk om het motief der gloria Dei. Calvijn voelt zich als in de tegenwoordigheid Gods en geplaatst voor zijn rechterstoel; en opziende tot de heiligheid en de majesteit Gods, durft hij bij den nietigen, zondigen mensch van geen eigen werken, van geen verdienste, van geen roemen in zichzelven meer spreken. Integendeel, aan zulk een mensch voegt niets anders dan de humilitas en een vertrouwen op Gods barmhartigheid; de uitverkorenen worden door God met dat doel gerechtvaardigd, dat zij in Hem en niet in iets anders zouden roemen[6]). En ten derde maakt Calvijn, inzonderheid tegen Osiander, een scherp onderscheid tusschen justificatio en sanctificatio, want de eerste is eene zuiver forensische daad; maar hij scheidt ze geen oogenblik en houdt ze steeds met elkander in allernauwst verband. Christus kan toch niet gedeeld worden, evenmin als het licht en de warmte in de zon, die echter beide toch eene onderscheiden werking uitoefenen[7]); Christus rechtvaardigt niemand, dien Hij niet tegelijk heiligt. Wij worden daarom niet per opera, maar ook niet sine operibus gerechtvaardigd[8]); ja wij beschouwen Christus niet van verre, opdat zijne gerechtigheid ons zou toegerekend worden, sed quia ipsum induimus et insiti sumus in ejus corpus, unum denique nos

[1]) *E. F. Karl Müller,* Symbolik. Erlangen 1896 bl. 472 v.
[2]) Verg. deel III 520.
[3]) *Calvijn,* Inst. III 13, 2.
[4]) *Lüttge,* Die Rechtfertigungslehre Calvins 1909 bl. 92, 93.
[5]) *Calvijn,* Inst. II 11, 1, 7, 17, 18 enz.
[6]) *Calvijn,* Inst. III c. 12, verg. *Lüttge* t. a. p. bl. 76—82.
[7]) *Calvijn,* Inst. III 11, 6, 11, 24, 14, 9.
[8]) *Calvijn,* Inst. III 16, 1.

secum efficere dignatus est, ideo justitiae societatem nobis cum eo esse gloriamur[1]). Zoo behield de rechtvaardiging bij Calvijn wel haar plaats en waarde, maar zij werd toch niet het een en al in de heilsorde; zij kwam in te staan tusschen de verkiezing en de gave van Christus aan de eene, en de heiligmaking en verheerlijking aan de andere zijde; ze was medius quidam transitus ab aeterna praedestinatione ad futuram gloriam[2]).

Maar ofschoon Calvijn ook in de leer der justificatie zijne zelfstandigheid bewees, hij loste toch de moeilijkheden niet op, welke bij dit artikel des geloofs zich voordoen. Met name geldt dit de verhouding, waarin de rechtvaardiging eenerzijds tot verkiezing en voldoening en anderzijds tot heiligmaking en heerlijkmaking staat. Als de rechtvaardiging eene plaats inneemt tusschen beide, bestaat er altijd aanleiding, om ze of meer met de voorgaande, of meer met de volgende groep van weldaden in verband te brengen; en in diezelfde mate krijgt ze ook zelve eene verschillende beteekenis. Is het er om te doen, het objectief, forensisch karakter van de rechtvaardiging te handhaven, dan ligt het voor de hand, om ze nauw te verbinden aan verkiezing en voldoening; ze wordt dan eene imputatio van de gerechtigheid van Christus, welke reeds lang te voren, in het Evangelie, in de opstanding van Christus, of zelfs van eeuwigheid heeft plaats gehad, en dan veel later door het subject in het geloof wordt aangenomen; dat geloof is dan niets anders dan een vat, een instrument, eene res mere passiva[3]), zoodat het moeilijk wordt, daaruit het nieuwe leven der heiligmaking af te leiden. Wanneer men daarentegen meer met practische dan met speculatieve belangen rekent, tracht men vanzelf een nauw verband te leggen tusschen rechtvaardigmaking en geloof; de justificatie valt dan saam met de weldaad van de vergeving der zonden, die in het geloof ontvangen en genoten wordt en het geloof wordt eene gemeenschap met Christus, het doet Christus door zijnen Geest in ons wonen, verzekert ons van de divina erga nos benevolentia, en stort een nieuw leven en nieuwe krachten in onze harten uit[4]).

Bij Calvijn zijn beide voorstellingen nog met elkander vereenigd[5]), maar zij gingen in de Gereformeerde theologie spoedig uiteen en ontwikkelden zich beide in eene eenzijdige richting. Onder invloed van Socinianisme en Remonstrantisme, Cartesianisme en Amyraldisme kwam die neonomiaansche voorstelling van de heilsorde op, welke de vergeving

[1]) *Calvijn,* Inst. III 11, 10. Verg. deel III,524.
[2]) *Lüttge,* t. a. p. bl. 102. De onjuiste, ethische en eschatologische opvatting van Calvijns rechtvaardigingsleer door Schneckenburger en M. Schultze wordt door Lüttge afdoende weerlegd, bl. 36, 56, 67, 70, 85, 89, en de invloed van Butzer op Calvijn tot de juiste proportiën herleid, bl. 83.
[3]) *Calvijn,* Inst. III 11, 7, 13, 5.
[4]) *Calvijn,* Inst. III 1, 1, 2, 9, 12, 28, 29, 3, 10 enz.
[5]) *Lüttge,* Die Rechtfertigungslehre Calvins bl. 41—70.

der zonden en het eeuwig leven afhankelijk maakte van het geloof en de gehoorzaamheid, welke overeenkomstig de nieuwe wet van het Evangelie door den mensch volbracht moesten worden. Aan deze beweging ging die van het Piëtisme en Methodisme parallel, welke bij alle verschil toch het zwaartepunt evenzeer verlegde in het subject, en eene langdurige bevinding of eene plotselinge bekeering tot voorwaarde stelde van de verwerving der zaligheid. Uit reactie ontstond daartegenover het antineonomianisme, dat de rechtvaardiging aan het geloof vooraf deed gaan, en het antinomisme, dat de rechtvaardiging herleidde tot de eeuwige liefde Gods en zonde en voldoening oploste in inadaequate voorstellingen, waarvan de mensch door het betere inzicht van het geloof zich te bevrijden had [1]).

De Gereformeerde theologen trachtten gewoonlijk beide uitersten te vermijden, en bedienden zich daartoe al spoedig van de onderscheiding tusschen eene justificatio activa en passiva. Bij de Hervormers vindt men deze distinctie nog niet, zij spreken gewoonlijk van de rechtvaardigmaking in sensu concreto [2]), handelen niet over eene rechtvaardigmaking van eeuwigheid, in de opstanding van Christus, in het Evangelie, vóór en na het geloof, maar vatten alles in het ééne begrip samen. Vandaar dat zij in sommige van hunne uitspraken steun bieden aan hen, die de rechtvaardigmaking vóór het geloof plaatsen [3]), maar met niet minder recht kunnen aangehaald worden als voorstanders van het gevoelen, dat de justificatio steeds geschiedt door en uit het geloof [4]). Maar toen het nomisme en antinomisme opkwam, zag men zich tot begripsontleding

[1]) Verg. deel I 156, 157 en deel III 533—538, en voorts nog over Verschoor: *Kromsigt,* Het Antinomianisme van Jacobus Verschoor, Troffel en Zwaard 1906 bl. 205—236, 272—289, 1907 bl. 1—21. 188—202. Over Pontiaan van Hattem: *Id.,* Het Antinomianisme van Pontiaan van Hattem, ib. 1910 bl. 309—326, 371—381. 1911, bl. 31—45. Ook de Zwijndrechtsche Nieuwlichters leerden, dat God niet toornt maar eeuwiglijk liefheeft, en dat Christus ons dit heeft geopenbaard; Christus verlost ons dus van den waan en de vrees, dat God toornt en straft, en daardoor verzoent Hij ons met God (niet God met ons); het geloof aan Jezus' prediking, dat God liefde is, rechtvaardigt ons dus en doet ons Hem navolgen, *G. P. Marang,* De Zwijndrechtsche Nieuwlichters. Dordrecht 1909 bl. 190.

[2]) Dit erkent ook *Comrie,* Brief over de Regtvaardigmaking des zondaars. Nieuwe Uitgave. Utrecht A. Fisscher 1889 bl. 22.

[3]) Comrie beroept zich voor zijn gevoelen niet alleen op Luther, maar ook op vele kerkvaders, Roomsche theologen, Protestt. confessies, en Geref. schrijvers, t. a. p. bl. 1—67. Verg. voorts ook Luther en Calvijn, boven aangehaald; over Melanchton, *Ritschl,* Rechtf. u. Vers. I² 185, 186, over Olevianus, *Heppe,* Dogm. des deutschen Protest. II 315. enz., en voorts zijn dergelijke uitspraken te vinden bij Ursinus, Hyperius, Pareus, Tossanus enz.

[4]) Zie: Wolk van Getuigen voor de leere der Rechtvaardiginge door en uit het geloove, in 1759 tegen Brahe anoniem uitgegeven door Petrus Boddaert. *J. J. Schultens,* Uitvoerige Waarschuwing op den Catechismus van den Heer

verplicht, en onderscheidde men eene justificatio activa en passiva, om beide dwalingen te vermijden. Eenerzijds werd het nomisme verworpen, dat de weldaad der vergeving eerst tot stand liet komen door het geloof, de bevinding of de bekeering van den mensch; maar andererzijds was men tegen het antinomisme op zijne hoede en verwierp men schier eenparig de leer eener eeuwige rechtvaardigmaking [1]). Zoo nam men dan gemeenlijk aan, dat, indien er al met eenig goed recht van eene rechtvaardiging in het besluit Gods, in de opstanding van Christus, in het Evangelie gesproken kon worden, de justificatio activa toch eerst plaats had in de vocatio interna, vóór en tot het geloof; dat echter de bekendmaking daarvan, de intimatio of insinuatio in het bewustzijn of m. a. w. de justificatio passiva alleen tot stand kwam door en uit het geloof [2]).

Comrie 1755 bl. 515 v. 741 v. *J. van den Honert,* Verhandeling van de rechtvaardiging des zondaars uit en door het geloof, en andere werken van Van der Sloot, Theoph. van Heber, Kennedy bij *Moor,* Comm. IV 668. *M. Vitringa,* Doctr. III 297, 298. *Ypey,* Gesch. der Chr. Kerk in de 18e eeuw VII 313—327.

[1]) Aldus de Westminster confessie XI 4, bij *K. F. Müller,* Die Bekenntnisschriften der ref. Kirche bl. 568, cf. *Mitchell,* The Westminster Assembly, its history and standards. London 1883 bl. 149—156. *Alsted,* Encyclopaedia 1630 bl. 1622. *Maccovius,* Loci C. bl. 676. *Voetius,* Disp. V 281. *Heidegger,* Corpus Theol. XXII 79. *Mastricht,* Theol. VI 6, 18. *Turretinus,* Theol. El. XVI 9 enz. Ook voor Comrie, Holtius, Brahe was het van ondergeschikt belang, of men de rechtvaardiging eeuwig wilde noemen. Zij namen wel aan, dat het rechterlijk oordeel over de uitverkorenen als actus immanens in God eeuwig was en van zijn wezen onafscheidbaar; maar ten eerste achtten zij het vrij onverschillig, of men dezen actus immanens reeds met den naam van rechtvaardigmaking wilde aanduiden, mits de zaak maar vaststond, *Brahe,* Godg. stellingen over de leer der rechtv. Nieuwe uitgave Amsterdam 1833 bl. 26, 28. Ten tweede namen zij wel eene rechtvaardigmaking van eeuwigheid aan, wijl alle actus immanentes in God, dus ook bijv. de schepping eeuwig zijn, maar niet met uitsluiting van die in den tijd. Integendeel de rechtvaardigmaking, die als weldaad vastligt in Gods raad, realiseert zich in den tijd: in de opstanding van Christus, in het Evangelie, in de toepassing aan elk uitverkorene te zijner tijd, *Comrie,* Brief over de regtv. des zondaars. Nieuwe uitgave Utrecht 1889 bl. 91 v. En ten derde verklaarden zij uitdrukkelijk, dat de hoofdzaak voor hen hierin gelegen is, of de toerekening van Christus' gerechtigheid onmiddellijk of middellijk is, of ze vóór het geloof gaat of daarop volgt, of ze enkel en alleen eene vrije, souvereine daad Gods is, dan wel of ze op eenigerlei wijze door medewerking van den mensch, bijv. door het vervullen van de voorwaarde des geloofs, tot stand komt, *Brahe,* t. a. p. 20 v. *Comrie,* t. a. p. 120 v. Ex. v. h. Ontw. v. Tol. Voorrede voor de zevende Samenspraak bl. 4 v., en voor de tiende bl. 44 v. enz.

[2]) Aldus de bovengenoemde theologen en vele anderen, zooals Ursinus, Piscator, Bucanus, Owen, Trigland, Leydecker, Hoornbeek, Holtius, verg. *Moor,* Comm. IV 658 v. *Heppe,* Dogm. der ev. ref. K. bl. 402 v. In de Geref. confessies wordt evenals bij Calvijn de rechtvaardigmaking zoo omschreven, dat wij de gerechtigheid, de verdiensten van Christus, of ook de justificatie zelve door het geloof ontvangen, zie *Müller,* t. a. p. 57, regel 6, 128, 1—5. 192, 6, 225 37—39, 281, 41—43, 568, 20—24, 620, 44.

Men beijverde zich daarbij, om beide deelen zoo innig mogelijk met elkander in verband te houden, en er slechts een logisch, geen temporeel onderscheid tusschen aan te nemen[1]); doch ook zóó maakten anderen nog steeds tegen deze distinctie bezwaar[2]). Wijl toch het Evangelie geene namen noemt en tot niemand persoonlijk zegt: *U* zijn de zonden vergeven, daarom kan en mag geen enkel mensch beginnen met het geloof, dat hem de zonden vergeven zijn.

Te minder scheen daarvoor op Gereformeerd standpunt recht en vrijmoedigheid te bestaan, wijl de voldoening van Christus niet universeel, maar particulier is. De prediker van het Evangelie kan aan niemand verzekeren, dat hem persoonlijk de zonden vergeven zijn, wijl hij de uitverkorenen niet kent; en de mensch, die dat Evangelie hoort, kan en mag dit evenmin gelooven, wijl hij vóór en zonder het geloof van zijne verkiezing geen bewustzijn hebben kan. Zoo scheen dus practisch de conclusie voor de hand te liggen, dat hij, eerst door diep schuldgevoel ternedergeworpen, daarna door het geloof tot Christus de toevlucht nam, aan Hem zich overgaf, met Hem werkzaam werd, en dan langzamerhand, door zelfonderzoek van de echtheid van zijn toevluchtnemend geloof overtuigd, de vrijmoedigheid ontving, om van de vergeving zijner zonden en van de toekomstige zaligheid zich verzekerd te houden. De mensch moet dus eerst gelooven, d. i. met Christus werkzaam worden, opdat hij daarna door God gerechtvaardigd kon worden. Maar zoo werd opnieuw de grond der rechtvaardiging van God in den mensch, van Christus' gerechtigheid in de geloofswerkzaamheden, van het Evangelie in de wet verlegd. Evenals in de Luthersche, kwam het ook in de Gereformeerde theologie tot geene overeenstemming; reeds spoedig na de Hervorming kwamen er twee richtingen, die steeds bleven voortbestaan en ook heden ten dage nog in leer en leven zich gelden doen.

472. Om de weldaad der rechtvaardigmaking recht te beseffen, moet de mensch zijne gedachten opheffen tot de vierschaar Gods en zich plaatsen in zijne tegenwoordigheid[3]). Wanneer hij zich met anderen ver-

[1]) Zoo bijv. *Heidegger,* Corpus Theol. XXII 79. *Maresius,* Syst. Theol. XI 58. *Turretinus,* Theol. El. XVI 9, 8—12 enz.

[2]) Bijv. niet alleen J. van den Honert, J. J. Schultens, Van den Os, maar ook *Witsius,* Iren. c. 8. *Mastricht,* Theol. VI 6, 13, *Jac. Groenewegen* bij *Theod. v. d. Groe,* Beschrijving van het oprecht en zielzaligend geloof, nieuwe uitgave Rotterdam Huge z. j. bl. 36, 201. *Lampe,* De verborgentheit van het genaadeverbondt Amsterdam 1718 bl. 409 v. *J. van Alphen,* pred. te 's Bosch, die tegen eene prediking van zijn ambtgenoot over Zondag 23 optrad, verg. *Ypey,* Gesch. d. Chr. Kerk in de 18e Eeuw VII 315 en *W. Meindertsma,* Het Bossche geschil in de achttiende eeuw over de rechtvaardigmaking, St. v. W. en Vr. Nov. 1910 bl. 1081—1096.

[3]) *Calvijn,* Inst. III c. 12.

gelijkt of zichzelven meet naar den maatstaf, dien hij zichzelven of dien menschen onder elkander aanleggen, dan heeft hij misschien reden, om zich ergens op te laten voorstaan en daarop zijn vertrouwen te stellen. Maar als hij zich stelt voor het aanschijn Gods en zich zelven beziet in den spiegel zijner heilige wet, dan valt alle hoogheid weg, breekt alle zelfvertrouwen, en blijft er alleen plaats voor de bede: ga niet in het gericht met uwen knecht, want niemand, die leeft, zal voor uw aangezicht rechtvaardig zijn, Ps. 143 : 2, cf. 130 : 3, Job 4 : 17—19, 9 : 2, 15 : 14—16; en zijn troost ligt alleen daarin, dat er bij God vergeving is, opdat Hij gevreesd worde, Ps. 130 : 4. Als er voor den nietigen, schuldigen en onreinen mensch van ware religie, dat is van waarachtige gemeenschap met God, van zaligheid en eeuwig leven, sprake zal kunnen zijn, dan moet God van zijne zijde den verbroken band weder aanknoopen en den mensch, niettegenstaande zijne schuld en verdorvenheid, weder in zijne gemeenschap opnemen en in zijne gunst doen deelen. Hij moet dan uit zijne verhevenheid tot ons nederdalen, ons opzoeken en tot ons komen, de schuld van ons wegnemen, en wederom den toegang tot zijn vaderhart ontsluiten. Indien Hij wachten wil, totdat wij door ons geloof, door onze deugden en goede werken, ons ten halve of ten heele de congruo of de condigno, zijne gunst hebben waardig gemaakt, komt het nooit tot een herstel der gemeenschap tusschen God en mensch en is de zaligheid eeuwig voor ons verloren.

Daarom hangt er zooveel aan de weldaad der rechtvaardigmaking en is zij terecht het artikel genoemd, waarbij de kerk staat of valt. Want de principiëele vraag, welke bij haar aan de orde komt, luidt aldus: welke is de weg, die tot de gemeenschap met God, tot de ware religie, tot de zaligheid en het eeuwige leven leidt: Gods genade of 's menschen verdienste, zijne vergeving of onze werken, Evangelie of wet, genade- of werkverbond? Indien het laatste, indien ons werk, onze deugd, onze heiliging vooropgaat, dan valt de troost der geloovigen weg en blijven zij tot het einde van hun leven toe in twijfel en onzekerheid; dan wordt Christus in zijn eenig, volkomen en algenoegzaam middelaarsambt aangetast en Hij zelf naast anderen, naast onszelven geplaatst; dan wordt God van zijne eere beroofd, want als de mensch gerechtvaardigd wordt uit de werken, heeft hij roem en is geheel of gedeeltelijk de werkmeester van zijne eigene zaligheid. Door deze drie motieven bewogen, trad de Reformatie tegen Rome op en beleed zij met groote eenstemmigheid, dat de genade Gods de eenige causa impulsiva et efficiens van onze gansche zaligheid was. En onder die genade verstond zij niet eene of andere metaphysische qualiteit, welke den mensch, die deed quod in se est, ingestort werd en hem tot een bovennatuurlijken stand verhief (gratia elevans), maar zij dacht daarbij aan de vergevende barmhartigheid en gunste Gods, welke alle doen des menschen voorkomt en hem, vrijwillig

en ongehouden, weder in zijne gemeenschap opneemt. Van God en van Hem alleen gaat dus de oprichting van het verbond der genade uit; Hij is het en Hij alleen, die om zijns zelfs wil de overtredingen uitdelgt en onze zonden niet meer gedenkt, Jes. 43 : 25; wij worden gerechtvaardigd om niet, uit zijne genade, Rom. 3 : 24, Gal. 3 : 18, Ef. 2 : 8, Tit. 3 : 5—7. Meer bepaaldelijk is het dan nog weer de Vader, van wien deze weldaad uitgaat, want Hij is de wetgever en rechter, Jak. 4 : 12, maar ook de barmhartige God, genadig en groot van goedertierenheid, die de overtredingen uitdelgt om zijns naams wil, Num. 14 : 18, Ps. 32 : 2, 103 : 3, 130 : 4, Jes. 43 : 25, Rom. 3 : 24, 4 : 6, 8 : 33, 2 Cor. 5 : 19. Hij baande zelf in Christus den weg, om deze weldaad uit te deelen, zoodat deze ook de macht heeft, om de zonden te vergeven, Matth. 9 : 2—6, Joh. 5 : 22, 27, en deed zelf den Heiligen Geest van zich uitgaan, om deze weldaad aan de harten zijner kinderen toetepassen, Joh. 14 : 26, Rom. 8 : 15, 1 Cor. 6 : 11. De Gereformeerde theologen drukten dit vroeger aldus uit: Pater justificat effective, Filius meritorie, Spiritus Sanctus applicative en, om dit er ineens bij te voegen, fides apprehensive, sacramenta obsignative, opera declarative[1]).

Maar als de zaligheid des menschen in eene vrije, genadige daad Gods haar oorsprong heeft, dan is het van het allergrootste belang te weten, waarin deze daad bestaat, wat m. a. w. de beteekenis der rechtvaardigmaking is. Op zichzelf is het nu reeds duidelijk, dat deze in niets anders dan in een oordeel, in eene (menschelijk uitgedrukt) veranderde gezindheid en stemming tegenover den mensch kan bestaan. Want als iemand op een ander rechtmatig vertoornd is, kan hij geene oprechte en innige gemeenschap met hem aanknoopen, tenzij hij vooraf zijn toorn afgelegd hebben en hem weder gunstig gezind is geworden. En zoo is het ook bij den Heere onzen God; Hij heeft in Christus de wereld liefgehad en haar met zichzelven verzoend, hunne zonden hun niet toerekenende, Joh. 3 : 16, 2 Cor. 5 : 19; ofschoon zijn toorn van den hemel geopenbaard wordt over alle goddeloosheid en ongerechtigheid der menschen, heeft Hij toch in het Evangelie zijne gerechtigheid zonder wet aan het licht gebracht, Rom. 1 : 17, 18, 3 : 20 v. Deze gerechtigheid Gods staat dus niet tegenover zijne genade, maar sluit ze als het ware in en baant haar den weg; zij drukt uit, dat God, ofschoon Hij naar de wet ons veroordeelen moest, toch in Christus andere gedachten over ons heeft gekoesterd, alle zonden mildelijk vergeeft, zonder iets te verwijten, en in plaats van toorn en straf, goddelijke ontferming en vaderlijk mededoogen ons toekomen doet. De rechtvaardiging is daarom ook geene ethische, maar eene juridische (forensische) daad; zij kan ook geene andere zijn, omdat alle gunstbewijs de gunst, omdat

[1]) *De Moor*, Comm. IV 562.

alle weldaad der genade de genade onderstelt. Rome beweert wel het tegendeel; maar het keert daarmede de orde om, maakt Gods gunst van des menschen doen afhankelijk en bouwt met alle nomistische richtingen de religie op de moraal. Voorzoover het tracht, de goede werken toch weer uit eene voorafgaande genade (gratia praeveniens en gratia infusa) te verklaren, komt het met zichzelf in tegenspraak en ziet het zich genoodzaakt, die genadegave weer tot eene vrije beschikking Gods te herleiden, welke op geenerlei wijze door 's menschen verhouding gemotiveerd wordt, maar alleen in het goddelijk welbehagen haar grond vindt.

Bovendien wordt de ethische opvatting der rechtvaardigmaking door de Heilige Schrift lijnrecht weersproken. Het Hebreeuwsche הצדיק duidt die handeling van den rechter aan, waardoor hij een mensch voor onschuldig verklaart, en staat tegenover הרשיע, verdoemen, Deut. 25 : 1, Job 32 : 2, 33 : 32; van God wordt het zoo gebruikt, Ex. 23 : 7, 1 Kon. 8 : 32, 2 Chron. 6 : 23, Jes. 50 : 8. De vergeving der zonden wordt in het Oude Testament door dit woord nog niet uitgedrukt; deze wordt te kennen gegeven door of is in elk geval vervat onder de woorden verlossen, Ps. 39 : 9, 51 : 16, niet toerekenen, Ps. 32 : 2, vergeten, niet gedenken, Jes. 43 : 25, Jer. 31 : 34, achter den rug werpen, Jes. 38 : 17, uitdelgen of uitwisschen, Ps. 51 : 3, 11, Jes. 43 : 25, vergeven, Ex. 34 : 9, Ps. 32 : 1. Het Grieksche woord δικαιουν beteekent in het algemeen: recht en billijk achten, oordeelen wat recht is, en kan dus zoowel in malam partem, den goddelooze recht doen, d. i. straffen, als in bonam partem, den rechtvaardige recht doen, hem als zoodanig erkennen, worden gebezigd. In het Nieuwe Testament heeft het onder den invloed des Ouden Testaments steeds eene juridische en eene gunstige beteekenis verkregen. Zoo komt het in het algemeen voor, Matth. 11 : 19, waar de Wijsheid, natuurlijk niet in ethischen maar in juridischen zin, rechtvaardig verklaard wordt ten opzichte van, ἀπο, hare kinderen; evenzoo Luk. 7 : 29, waar de tollenaars God rechtvaardigen, en verder Matth. 12 : 37, Luk. 10 : 29, 16 : 15, 18 : 14. Ook bij Paulus staat de forensische beteekenis vast; in Rom. 3 : 4 kan het geen ethische beteekenis hebben, wijl God het subject is, die in zijne woorden gerechtvaardigd wordt; voorts wisselt het af met λογιζεσθαι εἰς δικαιοσυνην, 4 : 3, 5, staat tegenover κρινειν, ἐγκαλειν en κατακρινειν, 8 : 33, 34, evenals δικαιωμα tegenover κατακριμα, 5 : 16. Het beteekent iemand na gerechtelijk onderzoek van de schuld vrijspreken, rechtvaardig verklaren, δικαιον καθισταναι, Rom. 5 : 19[1]).

Wel is waar kan het woord הצדיק, δικαιουν, rechtvaardigmaken op zich-

[1]) Verg. verder het boven reeds gezegde bl. 186. Hoe de Roomsche theologie dit Schriftbewijs bespreekt en weerlegt, kan men zien bij *Scheeben-Atzberger*, Kath. Dogm. IV 1 bl. 28 v. *Bartmann*, St. Paulus und St. Jakobus über die Rechtfertigung. Freiburg 1897 bl. 67 v.

zelf wel eene ethische beteekenis hebben. Zoo wordt het meermalen door kerkvaders gebezigd [1]); bij Luther en Melanchton en in de oudere symbolen der Luthersche kerk, wordt justificari in tweëerlei zin gebruikt, als justos pronuntiari seu reputari en ex injustis justos effici seu regenerari [2]). Ten onrechte is hieruit door sommigen afgeleid, dat de Luthersche Reformatie de rechtvaardigmaking oorspronkelijk niet in juridischen, maar in ethischen zin opvatte en het geloof als ipsa justitia beschouwde; maar toch is ter anderer zijde de bewering der Formula Concordiae [3]) niet juist, dat regeneratio in de Apol. Conf. hetzelfde is als justificatio. De tegenstelling tusschen Rome en de Reformatie in de rechtvaardiging werd in den eersten tijd niet geformuleerd in de woorden ethisch of juridisch, maar in rechtvaardigmaking door werken (liefde) of door geloof, om onze eigen werken of om de in het geloof aangenomen gerechtigheid van Christus. Doch deze justificatio op grond van Christus' gerechtigheid door het geloof alleen, welke van den beginne aan ook door Luther en Melanchton en in de oudste Luthersche symbolen als eene rechtvaardigverklaring opgevat werd, werd niet formeel gescheiden van, maar samengevat met eene regeneratio van den mensch, daarin bestaande, dat hij door datzelfde geloof vertroost, opgebeurd, vernieuwd en Gode welgevallig werd; wat ook de Form. Conc. weer erkent, als zij zegt: cum enim homo justificatur, id ipsum revera est quaedam regeneratio, quia ex filio irae fit filius Dei et hoc modo e morte in vitam transfertur [4]). Ook de Gereformeerden zeiden soms, dat het woord rechtvaardigmaking een ruimeren zin kon hebben en in Jes. 53 : 11, Dan. 12 : 3, 1 Cor. 6 : 11, Tit. 3 : 7, Openb. 22 : 11 zoo verstaan moest worden [5]), terwijl anderen ook in al die plaatsen de engere beteekenis van rechtvaardigverklaring vasthielden [6]). Inderdaad laat het woord op zichzelf toe, om daaronder heel het werk der verlossing te verstaan. De herschepping is, gelijk ze in haar geheel eene wedergeboorte genoemd worden kan, ook van het begin tot het einde eene rechtvaardigmaking, eene herstelling van den *staat* en den *stand* der gevallene wereld en menschheid tegenover God en ten opzichte van zichzelve.

Maar al is deze beteekenis van het woord niet onmogelijk, al is er op zichzelf ook niets tegen, om te meenen, dat de Schrift het woord

[1]) *Suicerus*, Thes. Eccl. s. v.
[2]) Verg. boven bl. 179.
[3]) Bij *J. T. Müller*, Die Symb. Bücher bl. 528, 613.
[4]) ib. bl. 614. Verg. *Heppe*, Dogm. d. d. Prot. II 274 v. *Köstlin*, Luthers Theol. II 447. *Ritschl*, Rechtf. u. Vers. III 557. *Nitzsch*, Ev. Dogm. bl. 583. *Walther*, Rechtfertigung oder relig. Erlebnis. Leipzig 1904.
[5]) *Thysius*, Synopsis pur. theol. XXXIII 3. *Curaeus* beschouwde de heiligmaking als altera pars justificationis, *Heppe*, Dogm. d. d. Prot. II 312.
[6]) *Witsius*, Oec. foed. III 8, 6 v. *Mastricht*, Theol. VI 6, 19. *De Moor*, Comm. IV 550. *Owen*, De rechtv. uit het geloof. Amsterdam 1797 bl. 140.

soms in den zin van heiligmaking gebruikt of deze er althans onder opneemt, exegetisch is dit toch niet waarschijnlijk. Jes. 53 : 11 zegt, dat de knecht des Heeren door zijne kennis, d. i. per cognitionem sui of ook per cognitionem suam, velen rechtvaardigen zal; de juridische beteekenis is hier niet alleen mogelijk, maar wordt waarschijnlijk door de bijvoeging: en hunne overtredingen zal hij dragen. Evenzoo wordt in Dan. 12 : 3 van de voorgangers en leeraars van het volk Gods gezegd, dat zij er velen rechtvaardigen, d. i. door hun gerechtigheid, hun trouw aan de wet, voor velen ten voorbeeld zijn, om hen na te volgen en alzoo ook onder de rechtvaardigen gerekend te worden. In 1 Cor. 6 : 11 is de juridische beteekenis van δικαιουν thans schier algemeen erkend; Paulus herinnert daar de Corinthiërs, dat zij, vroeger ἄδικοι, afgewasschen, geheiligd, gerechtvaardigd zijn; blijkens het eerste woord denkt de apostel aan den doop, en de drie begrippen duiden niet aan, dat de Corinthiërs deze weldaden successief, temporeel na elkaar, hebben ontvangen, maar blijkens het herhaalde ἀλλα bevatten zij een climax; toen, in den doop, zijn zij niet alleen negatief van de zonden van hun vorigen wandel gewasschen en positief geheiligd, maar zij zijn ook in een geheel anderen stand, in den stand der δικαιοι, geplaatst door een rechterlijk oordeel Gods; en al die weldaden zijn hun deel geworden in den naam van den Heere Jezus και ἐν τῳ πνευματι του θεου ἡμων; ook deze laatste woorden slaan op de rechtvaardiging, welke in Christus haar objectieven grondslag heeft en in den Geest zich aan de geloovigen realiseert [1]). Tit. 3 : 7 bevat geen enkele reden, om van de gewone, juridische beteekenis van δικαιουν af te wijken. In Openb. 22 : 11 verdient de lezing δικαιωθητω om de parallelle vormen de voorkeur en beteekent, dat hij die rechtvaardig is, door rechtvaardig te handelen, nog meer als rechtvaardige worde erkend. Zoo ontbreekt dus alle stringent bewijs, dat het woord δικαιουν in de Schrift ooit in ethischen zin wordt gebezigd; doch ook al ware dit eene enkele maal het geval, als er sprake is van de rechtvaardigmaking des zondaars voor God, heeft het altijd eene juridische beteekenis. Hiermede is de zin van het Latijnsche woord justificare en het Nederlandsche woord rechtvaardigmaken niet in strijd, want de samenstelling met facere, maken, geeft er evenmin eene ethische beteekenis aan als aan de woorden glorificare, magnificare, God grootmaken; rechtvaardigmaking en rechtvaardiging zijn woorden van dezelfde beteekenis.

473. Nu zegt God in zijne wet, dat de rechtvaardige vrijgesproken en de onrechtvaardige veroordeeld moet worden, Deut. 25 : 1, en aller geweten en rechtsgevoel stemt daarmede in. Zelf handelt God naar dezen

[1]) *Gloel*, Der H. Geist bl. 149 v. *Gennrich*, Stud. u. krit. 1898 bl. 402 v.

regel; Hij houdt den schuldige geenszins onschuldig en den onschuldige veroordeelt Hij niet, Ex. 20 : 5 v., 34 : 7, Num. 14 : 18. Wie den goddelooze rechtvaardigt en den rechtvaardige verdoemt, zijn den Heere een gruwel, ja die beiden, Spr. 17 : 15, cf. Ex. 23 : 7, Spr. 24 : 24, Jes. 5 : 23. En toch schijnbaar lijnrecht daartegen in en als met zichzelven in tegenspraak, Rom. 1 : 18, 2 : 13, zegt Paulus, dat God den goddelooze rechtvaardigt, 4 : 5. De mensch heeft n.l. geene gerechtigheid in zichzelven, op grond waarvan hij door God vrijgesproken zou kunnen worden. De Pelagiaanschgezinden, die den grond der vrijspraak vinden in het geloof, d. i. in de goede gezindheid, de deugden en goede werken van den mensch en deze als volkomen aanmerken, wijl zij den waarborg der volmaaktheid in zich dragen of ook om Christus' wil door God als volmaakt gerekend worden, komen op alle punten met de leer der Schrift en de Christelijke belijdenis in strijd. Immers, de Schrift getuigt, dat uit de werken der wet geen vleesch kan of zal gerechtvaardigd worden, Jes. 64 : 6, Rom. 3 : 19, 20, 8 : 7, Ef. 2 : 2 enz. De werken, na de rechtvaardiging uit het geloof volbracht, kunnen voor de rechtvaardiging niet in aanmerking komen, wijl alsdan de orde des heils omgekeerd en de rechtvaardiging van de heiligmaking afhankelijk zou gemaakt worden, en ook die goede werken nog altijd onvolkomen en met zonde besmet zijn, niet beantwoordende aan den vollen eisch der Goddelijke wet, Matth. 22 : 37, Gal. 3 : 10, Jak. 2 : 10. God als de waarachtige kan niet voor volmaakt houden wat het niet is; als de rechtvaardige en heilige kan Hij van den eisch der wet geen afstand doen noch met eene halve gerechtigheid, die in den grond geene is, zich tevreden stellen. De Schrift stelt dan ook de eigen gerechtigheid en de gerechtigheid des geloofs of de gerechtigheid Gods tegenover elkaar, Rom. 10 : 3, Phil. 3 : 9; zij sluiten elkaar uit als werken en geloof, Rom. 3 : 28, Gal. 2 : 16, als loon en genade, Rom. 4 : 4, 11 : 6. Terwijl God dus naar de wet den mensch vanwege zijne zonde veroordeelt en veroordeelen moet, heeft het Hem behaagd zijne gerechtigheid, dat is zijne rechtsprekende, en in dit verband nader nog zijne vrijsprekende gerechtigheid op eene andere wijze te openbaren, n.l. zonder wet en wetswerken, enkel en alleen door het Evangelie. Hij stelde n.l. Christus tot een zoenmiddel of zoenoffer en bleek daardoor, zelf rechtvaardig te zijn, en tevens te kunnen rechtvaardigen of vrijspreken dengene, die uit het geloof van Jezus is, Rom. 3 : 21—26 [1]). De offerande van Christus verschafte Hem dus den grond voor zijne vrijspraak van zulken, die goddeloos in zichzelven, toch uit het geloof van Jezus zijn.

In deze openbaring der vrijsprekende gerechtigheid nemen dus de persoon van Christus met zijne offerande en het geloof in zijnen naam

[1]) Verg. boven bl. 167.

eene gewichtige plaats in. Beide zijn onverbrekelijk vereenigd; de gerechtigheid Gods is in Christus betoond, doordat Hij gesteld werd tot een zoenoffer in zijn bloed, maar Hij is dit διχ πιστεως, Rom. 3 : 25, en menschen worden gerechtvaardigd om niet, uit genade, door middel van de verlossing, die in Christus Jezus is, 3 : 24; in één woord de gerechtigheid Gods is gerechtigheid Gods door middel van het geloof in Jezus Christus, 3 : 22. Maar welke plaats neemt nu elk van beide in Gods gerechtigheid in? Is Christus of is het geloof of zijn beide de grond, de causa materialis of meritoria, van zijne vrijspraak? Afgezien van hen, die Paulus moderniseeren, het geloof als eene goede gezindheid opvatten, die geheel en al buiten Christus en zijne offerande omgaat, en God den wil laten nemen voor de daad, zijn er slechts twee gevoelens mogelijk. Het eerste is dat van Roomschen, Remonstranten, Rationalisten, Mystieken en ook van vele nieuwere Protestantsche theologen, die onderling nog wel ver uiteenloopen, maar dit toch met elkander gemeen hebben, dat zij het geloof op eene of andere wijze met den persoon van Christus in verband stellende, toch de gerechtigheid, op grond waarvan God den zondaar vrijspreekt, geheel of gedeeltelijk zoeken in den mensch. Die gerechtigheid is dan wel onvolmaakt, maar God laat ze toch voor eene volmaakte gelden, hetzij om den wille van Christus, of omdat zij eene gehoorzaamheid aan Gods wil in het Evangelie is en den mensch Gode aangenaam maakt, of omdat zij in beginsel volmaakt is en den waarborg der toekomstige volmaking in zich draagt.

Maar deze meening kan voor de duidelijke uitspraken der Heilige Schrift niet bestaan. Ten eerste toch is de gerechtigheid Gods, waarnaar Hij vrijspreekt, objectief in het Evangelie, zonder wetswerken, en vóór het geloof geopenbaard, Rom. 1 : 17, 3 : 21, evenals de verzoening, welke God tusschen zichzelven en de wereld in Christus heeft tot stand gebracht 2 Cor. 5 : 19. God heeft n.l. Christus gesteld tot een ἱλαστηριον, Rom. 3 : 24, en deze Christus is overgeleverd om onze zonden, 4 : 25, voor ons gestorven, 5 : 6—11, een vloek geworden, Gal. 3 : 13, tot zonde gemaakt, 2 Cor. 5 : 21, en is alzoo opgewekt om onze rechtvaardigmaking, Rom. 4 : 25, dat is, omdat wij in Hem gerechtvaardigd waren of moesten worden. Hij is dus onze gerechtigheid, 1 Cor. 1 : 30; en onze gerechtigheid is niet uit de werken, maar uit God, Phil. 3 : 9, eene gave zijner genade, Rom. 3 : 24, 5 : 15, 16, 17; en wij worden gerechtvaardigd διχ της ἀπολυτρωσεως της ἐν Χριστῳ Ιησου, 3 : 24, ἐν τῳ αἱματι αὐτου, 5 : 9, ἐν Χριστῳ, Gal. 2 : 16. In Rom. 5 : 12 v. betoogt Paulus, dat het bij Christus toegaat als bij Adam. Op grond van ééne overtreding zijn alle menschen veroordeeld en den dood onderworpen; maar zoo is ook de genadegave der gerechtigheid in Christus tot δικαιωμα, d. i. tot een vrijsprekend oordeel voor velen, 5 : 16. Door één δικαιωμα toch, d. i. het vrijsprekend oordeel over Christus in zijne opstanding,

4 : 25, komt het bij alle menschen tot δικαιωσις ζωης, d. i. de daad der rechtvaardiging, welke het leven meebrengt, 5 : 18. Door de gehoorzaamheid van éénen worden de velen tot rechtvaardigen gesteld, δικαιοι κατασταθησονται, 5 : 19. Naast de gerechtigheid, welke God in Christus schonk, en op grond waarvan Hij Christus als middelaar des verbonds voor al de zijnen in zijne opstanding rechtvaardigde, is er voor eene gerechtigheid, bestaande in geloof of liefde, geene plaats. De laatste zou de eerste teniet doen.

Ten tweede wordt het geloof nooit als grond der rechtvaardiging voorgesteld. De gerechtigheid, de rechtvaardiging is ἐκ of δια πιστεως of πιστει, Rom. 1 : 17, 3 : 22, 26, 28, 30, Gal. 2 : 16, 3 : 8, 24, Phil. 3 : 9 enz., maar nooit δια πιστιν. Wel staat Phil. 3 : 9, dat Paulus την δια Χριστου, την ἐκ θεου δικαιοσυνην bezat ἐπι τη πιστει, op grond van zijn geloof, maar de gerechtigheid, welke Paulus bezat, wordt duidelijk omschreven als δια πιστεως, ἐκ θεου; alleen zegt hij, dat hij die gerechtigheid Gods voor zichzelven bezat op den grondslag van het geloof. Nooit komt het geloof voor als de gerechtigheid zelve of als een gedeelte daarvan; integendeel, juist omdat zij naar genade is, is zij uit het geloof. Genade en geloof staan niet tegenover elkander, maar wel geloof en werken, gerechtigheid des geloofs en gerechtigheid uit de werken, Rom. 3 : 20—28, 4 : 4—6, 13, 14, 9 : 32, 10 : 5, 6, Gal. 2 : 16, 3 : 11, 12, 23, 25, 5 : 4, 5, Ef. 2 : 8, 9. Het geloof rechtvaardigt niet door zijn wezen of daad, omdat het zelf gerechtigheid is, maar door zijn inhoud, wijl het geloof in Christus, onze gerechtigheid is. Indien het geloof om zichzelf rechtvaardigde, zou het object van dat geloof, n.l. Christus, geheel zijne waarde verliezen. Maar het geloof, dat rechtvaardigt, is juist dat, hetwelk Christus tot voorwerp en inhoud heeft. Indien daarom de gerechtigheid uit de wet, en het geloof een werk was, dat verdienste en waarde had en den mensch Gode aangenaam maakte, dan zou Christus tevergeefs gestorven zijn, Gal. 2 : 21. Zoo weinig komt het geloof bij de rechtvaardiging als grond in aanmerking, dat Paulus zeggen kan, dat God den goddelooze rechtvaardigt, Rom. 4 : 5. Zelfs als zijne leer de beschuldiging uitlokt, dat zij tot zorgeloosheid en goddeloosheid leidt, verdedigt hij zich nooit daarmede, dat het geloof geheel of ten deele de grond der rechtvaardiging is, Rom. 3 : 5—8, 6 : 1, maar houdt hij staande, dat er geene verdoemenis is voor degenen, die in Christus zijn, wijl Christus voor hen gestorven en opgewekt is, Rom. 8 : 33, 34.

Ten derde, wijl het geloof dus geen werk is, maar een afstand doen van alle werk, een onbepaald vertrouwen op God, die de dooden levend maakt, Rom. 4 : 17, die Christus opgewekt heeft, 4 : 24, die in Christus eene δικαιοσυνη ἐκ θεου gegeven heeft, Phil. 3 : 9, Rom. 10 : 3—11, 1 Cor. 1 : 30, daarom kan de uitdrukking, dat het geloof wordt toegerekend

tot gerechtigheid, niet beteekenen, dat het zelf als een werk der gerechtigheid in de plaats van of naast de gerechtigheid Gods in Christus door God wordt aangenomen. Het woord λογιζεσθαι toch kan wel beteekenen: iemand houden of rekenen voor dat wat hij is, 1 Cor. 4 : 1, 2 Cor. 12 : 6, maar het kan ook den zin hebben van: iemand iets in rekening brengen, wat hij persoonlijk niet heeft. Zoo worden de zonden dengene, die gelooft, niet toegerekend, ofschoon hij ze wel heeft, Rom. 4 : 8, 2 Cor. 5 : 19, cf. 2 Tim. 4 : 16; zoo werden zij wel toegerekend aan Christus, ofschoon Hij zonder eenige zonde was, Jes. 53 : 4, 5, 6, Matth. 20 : 28, Rom. 3 : 25, 8 : 3, 2 Cor. 5 : 21, Gal. 3 : 13, 1 Tim. 2 : 6; en zoo wordt op dezelfde wijze aan hem, die gelooft, de gerechtigheid toegerekend, welke hij niet heeft, Rom. 4 : 5, en daarom is dat toerekenen κατα χαριν, 4 : 4, het is een λογιζεσθαι δικαιοσυνην χωρις ἐργων, 4 : 6. De woorden: het geloof wordt toegerekend tot gerechtigheid, zijn eene verkorte uitdrukking daarvoor, dat God zijne in Christus geschonken gerechtigheid in het geloof aan iemand toerekent en op dien grond hem vrijspreekt. Dit wordt bevestigd door die andere uitdrukking: ὁ δικαιος ἐκ πιστεως ζησεται. Het geloof is eigenlijk niet principe en bron van het leven, want Christus is het leven en geeft het leven, Rom. 5 : 17, 18, 6 : 4 v., 2 Cor. 4 : 10, 11, Gal. 2 : 20, Col. 3 : 3, 4, 2 Tim. 1 : 10, cf. Joh. 1 : 4, 6 : 33 v., 11 : 25, 1 Joh. 1 : 2, 5 : 11 enz. Wie gelooft, die heeft het leven, juist omdat hij het uit Christus ontvangt; en zoo ook, wie gelooft, heeft de δικαιοσυνη θεου, welke God in Christus hem schenkt.

Daarbij komt ten slotte dan nog, dat, indien het geloof zelf grond der rechtvaardiging is, God met eene mindere gerechtigheid zich tevreden stelt, dan die Hij eischt in zijne wet. Het Evangelie bevestigt dan niet, gelijk Rom. 3 : 31 zegt, maar vernietigt de wet. God doet afstand van zijn eigen gerechtigheid en verloochent zichzelven. Of ook rekent Hij het geloof voor iets, dat het niet is, voor eene volkomene en voldoende gerechtigheid, en doet te kort aan zijne waarachtigheid. De beschuldiging, die door de voorstanders der justitia infusa tegen de justitia imputata ingebracht wordt, dat God iemand houdt voor wat Hij niet is, keert tot henzelven terug; zij juist laten God iets voor gerechtigheid rekenen, wat het niet is. En bovendien nemen zij den troost der geloovigen weg. Indien ons geloof, dat menigmaal zoo klein is en zoo zwak en dikwerf geheel onder twijfel en vreeze wegschuilt, dat volgens de verdedigers van de justitia infusa zelfs geheel verloren kan gaan, indien dat geloof de grond is van onze rechtvaardiging, is het Christelijk leven een leven van voortdurenden angst en onzekerheid; in plaats van naar Christus, wordt het oog des geloofs steeds naar binnen, naar zichzelven, geslagen; een waarachtig, Christelijk leven in den dienst van God wordt onmogelijk, want eerst moet de vreeze voor God als Rechter omgezet zijn in het bewustzijn

zijner vaderlijke liefde, eer er van waarlijk goede werken sprake kan zijn.

474. Toch dient het bezwaar, dat tegen de justitia imputata ingebracht wordt, ernstig overwogen te worden. Bellarminus[1]) ontwikkelde het op deze wijze: de gerechtigheid van Christus, indien alleen ons toegerekend en dus buiten ons blijvend, kan de forma niet zijn, waarin wij voor God gerechtvaardigd worden. Gods oordeel is toch naar waarheid. Hij kan iemand niet rechtvaardig verklaren, die het niet is; zoolang de gerechtigheid van Christus alleen toegerekend is en buiten den mensch blijft, is hij niet rechtvaardig en kan hij niet rechtvaardig verklaard worden. Men zal zeggen: maar de zondaar is toch door het geloof met Christus' gerechtigheid bekleed! Doch, ofschoon dat zoo zij, indien iemand optreedt in tweeërlei gedaante, in eene forma extrinseca en eene forma inhaerens, dan wordt hij niet naar de eerste, maar naar de laatste genoemd. Laat een Ethiopiër een wit kleed aandoen, hij blijft toch zwart en wordt zoo genoemd, al is hij ook wit naar de forma extrinseca. Ja nog sterker: ook Christus kan in tweeërlei forma beschouwd worden; naar de forma intrinseca was Hij heilig, naar de forma extrinseca was Hij met onze zonden beladen; toch wordt Hij niet naar deze, maar naar gene genoemd. En zoo kan ook in de rechtvaardiging de justitia imputata onze forma niet zijn; wij kunnen alleen gerechtvaardigd worden op grond van eene in ons wonende gerechtigheid. Dit bezwaar van Bellarminus keert bij alle bestrijders der reformatorische leer terug; alwat men tegen de leer van de justitia imputata inbrengt, laat zich zakelijk in deze bedenking samenvatten.

Om nu met het laatste te beginnen, Christus wordt in de Schrift wel terdege naar de forma extrinseca genoemd en behandeld; Hij heet zelfs tot zonde voor ons gemaakt en een vloek voor ons geworden. In legalen, juridischen zin kan Christus een zondaar heeten, ofschoon ter vermijding van antinomiaansch misverstand de uitdrukking geene aanbeveling verdient[2]). En zoo wordt in Rom. 4 : 5 en 5 : 6 gezegd, dat God den goddelooze rechtvaardigt. Sterker uitdrukkingen dan deze kunnen niet gebruikt worden. De tegenstanders van de justitia imputata moeten hun bezwaar niet tegen Luther en Calvijn, maar tegen Paulus inbrengen. Voorts is het beeld van den Moor zeer ongelukkig gekozen. De twee formae, waarin de mensch in de rechtvaardiging voorkomt, staan onderling in gansch andere verhouding dan die van de zwarte huid en het witte kleed bij den Ethiopiër. De mensch is een goddelooze in ethischen zin, maar hij wordt om de gerechtigheid van Christus een rechtvaardige in juridischen zin; het aantrekken van een wit kleed brengt

[1]) *Bellarminus*, de justif. II c. 7.
[2]) Deel III 390.

echter hoegenaamd geen legale verandering van den Ethiopiër mede. Juister is het beeld van het kind, dat, in genade door een rijk man aangenomen, reeds als toekomstig erfgenaam rijk mag heeten, al heeft het op het oogenblik nog niets in zijn bezit. God verklaart den zondaar rechtvaardig, neemt hem aan tot zijn kind, belooft hem Christus en al zijne weldaden; en daarom is hij rechtvaardig en wordt eens in het bezit van alle schatten der genade gesteld. De toerekening van Christus' gerechtigheid wordt bovendien door Bellarminus c. s. geheel verkeerd opgevat. Zij stellen zich deze voor als eene fictie, die met de werkelijkheid in strijd is; justitia imputata is volgens hen eene gerechtigheid, die alleen in de verbeelding bestaat, en justitia infusa is alleen ware, wezenlijke gerechtigheid. Dat is echter eene gansch verkeerde voorstelling. De rechtvaardigmaking is even waarachtig als de heiligmaking, de toerekening even reëel als de instorting. Dit is alleen het verschil; in de justificatie wordt de gerechtigheid ons geschonken in juridischen, in de sanctificatie wordt zij ons deel in ethischen zin. Beide zijn even wezenlijk en beide evenzeer noodig. Eerst moet de rechter iemands recht op een zeker pand uitspreken, eer deze daarvan in het bezit kan komen; het eerste is geene fictie, geene inbeelding, die er niets toe doet en met de werkelijkheid strijdt; neen, eerst is de imputatio justitiae noodig, de erkenning van het recht, en daarna kan eerst de infusio justitiae volgen, de inbezitneming van datgene, waar recht op bestaat. Wanneer dit alles nu reeds waar is bij den aardschen rechter, hoeveel te meer bij den hemelschen? Als God den goddelooze rechtvaardigt, dan is dat geene fictie, geene imputatio putativa, maar dan is en wordt dat zoo[1]). Zooals God recht spreekt, zoo is en zoo blijft het eeuwiglijk, en zoo zal het ook eens in den dag des oordeels door allen worden erkend. Want God, als Hij den goddelooze rechtvaardigt, doet dat op grond van eene δικαιοσυνη, welke Hij zelf in Christus aangebracht heeft; door Christus' offerande heeft Hij tegenover alle vijandige macht het recht der vrijspraak van den goddelooze verworven; en als Hij recht spreekt, zal Hij het uitvoeren ook. De goddelooze is rechtvaardig in legalen zin, hij zal het dus zeker ook worden in ethischen zin. Want God is degene, die dooden levend maakt en die de dingen die niet zijn, roept alsof zij waren. En het rechtvaardigend geloof bestaat juist in onwankelbaar vertrouwen op dien God der wonderen, bij wien alle dingen mogelijk zijn.

De gerechtigheid, op grond waarvan de goddelooze gerechtvaardigd wordt, is dus inderdaad zijne eigene niet; zij is eene δικαιοσυνη θεου, staande tegenover de ἰδια δικαιοσυνη. Maar zij is toch niet in dien zin eene vreemde en buiten hem staande, dat zij hem niets aangaat en niet in de minste relatie tot hem staat. Integendeel, reeds in het pactum salutis

[1]) *Mastricht*, Theol. VI 6, 12.

heeft Christus zich in betrekking tot de zijnen gesteld en als middelaar hun plaats ingenomen. In den staat der vernedering is Hij om hunne zonden gestorven, en Hij is opgewekt om hunne rechtvaardigmaking. Er bestaat een verbond der genade, een unio mystica tusschen Christus en zijne gemeente, lang voordat de geloovigen persoonlijk daarin worden opgenomen: anders had Christus ook niet voor hen kunnen voldoen. Er heeft eene toerekening en schenking van Christus en al zijne weldaden van Gods zijde plaats, eer de bijzondere personen komen tot het geloof. Bepaaldelijk heeft die toerekening en schenking plaats in de vocatio interna, en de wedergeboorte is de passieve aanvaarding van deze gave der genade. God moet ook eerst geven, opdat wij zouden kunnen ontvangen. De allereerste genade, welke ons wordt geschonken, onderstelt reeds de toerekening van Christus, want deze is de eenige bron der genade, de verwerver en uitdeeler van den Geest, die zijn Geest, de Geest van Christus is. Eene vreemde is dus de gerechtigheid, die de grond der rechtvaardiging is, slechts in zekeren zin. Zij is de gerechtigheid van het hoofd maar daarom ook van al de leden, van den middelaar maar dus ook van al de bondgenooten.

475. Indien nu niet het geloof in zijne qualiteit en werkzaamheid, maar de toegerekende gerechtigheid van Christus de grond van onze rechtvaardigmaking is, komt met des te meer nadruk de vraag op, welke plaats het geloof dan toch in deze weldaad inneemt. Want dat de Schrift het geloof ten nauwste met de justificatie in verband brengt, lijdt geen twijfel; het geloof wordt tot gerechtigheid gerekend, Gen. 15 : 6, Rom. 4 : 3, Gal. 3 : 6; de rechtvaardige leeft uit het geloof, Hab. 2 : 4, Rom. 1 : 17, Gal. 3 : 11; de gerechtigheid Gods wordt geopenbaard door het geloof, Rom. 3 : 22; en wij worden gerechtvaardigd door het geloof, Rom. 3 : 26, 5 : 1, 10 : 4, 10, Gal. 2 : 16, waar zelfs staat: wij hebben in Christus Jezus geloofd, *opdat* wij zouden gerechtvaardigd worden, Gal. 3 : 6—18, 22—24, verg. ook Hand. 10 : 43, 13 : 39, Hebr. 10 : 38 enz. En altijd is daarmede het zaligmakend geloof bedoeld, dat den persoon van Christus met zijne weldaden tot object heeft, hetzij deze in de dagen des Ouden Testaments als zaad Abrahams beloofd werd, Gal. 3 : 16, of ook in de volheid des tijds in het vleesch verschenen, gestorven en opgestaan is, Rom. 8 : 34. Met deze vraag naar de plaats van het geloof in de rechtvaardigmaking hangt dan terstond die andere vraag ten nauwste samen, of de rechtvaardigmaking plaats heeft in de eeuwigheid of in den tijd, en, indien het laatste, of ze geschiedt in den dood of de opstanding van Christus, in de prediking van het Evangelie, vóór of tegelijk, met of na het geloof?

Het eerste werd gesteld door de eigenlijke antinomianen, zooals Pontiaan van Hattem en de zijnen. Volgens hen was de rechtvaardigmaking niets anders dan de liefde Gods, welke om de zonde der menschen zich niet bekommert, geene voldoening in Christus behoeft, en alleen bekend moet gemaakt worden, om door den mensch geloofd te kunnen worden; en dat geloof is niets anders dan het afleggen van de dwaling, dat God toornt, en een tot het inzicht komen, dat God eeuwige liefde is. Van deze pantheïstische richting moet scherp onderscheiden worden het gevoelen der zoogenaamde antineonomianen, die in Engeland, Schotland en hier te lande tegen de verandering van het Evangelie in eene nieuwe wet, tegen de opvatting van het geloof als grond of medewerkende oorzaak van onze rechtvaardiging te velde trokken en, van dit standpunt uit, soms kwamen tot de belijdenis eener eeuwige rechtvaardigmaking. Behalve in vele andere leerstukken (over de verkiezing, den persoon en het werk van Christus enz.) bestaat tusschen beide richtingen in de leer der rechtvaardigmaking dit verschil, dat de eerstgenoemden de eeuwige rechtvaardigmaking voor het een en al hielden en voor eene rechtvaardigmaking in den tijd geene plaats meer overlieten; ze was in zichzelve compleet, had in de eeuwigheid haar volle beslag, en behoefde in den tijd alleen bekend gemaakt te worden [1]). Maar de in de tweede plaats genoemden zagen in de eeuwige rechtvaardigmaking slechts den aanvang, het beginsel en den grondslag van de rechtvaardigmaking in den tijd; zij werden tot hare erkenning alleen geleid door de zucht, om het Evangelie der genade zuiver te houden en voor alle vermenging met de wet te bewaren; zij kenden daarom aan den naam slechts een ondergeschikte waarde toe.

Zoo voorgedragen, bevat deze leer van de eeuwige rechtvaardigmaking eene kostelijke waarheid, die door geen Gereformeerde kan of mag of zal geloochend worden [2]). Want de verkiezing is van eeuwigheid; het pactum salutis, dat de borgtocht van den Middelaar voor de zijnen insluit, is van eeuwigheid [3]); alwat in den tijd geschiedt, bepaaldelijk ook het werk der zaligheid, wordt in de Schrift voortdurend tot Gods besluit in de eeuwigheid teruggeleid; de rechtvaardiging zou in den tijd niet plaats kunnen hebben, wanneer ze niet vastlag in de eeuwigheid. Maar daarom verdient het nog geene aanbeveling, om van eene eeuwige rechtvaardigmaking of van eene rechtvaardigmaking van eeuwigheid te spreken. Want de Schrift gaat ons daarin nergens voor [4]); de Gere-

[1]) *Comrie,* Brief over de rechtv. t. a. p. 108 v. *Id.,* Verhandeling over eenige eigenschappen des zaligm. geloofs. Leiden Donner z. j. bl. 64.

[2]) Verg. *Kuyper,* Het werk v. d. H. Geest II 222 v. *A. Kuyper Jr.,* De band des verbonds. Amst. 1906 bl. 64 v. *J. C. de Moor,* De rechtvaardigmaking van eeuwigheid. Kampen 1905. *A. G. Honig,* Alex. Comrie. Utrecht 1892.

[3]) Verg. deel III 193—196.

[4]) De plaatsen, die ervoor aangehaald worden, Rom. 8 : 30, Ef. 1 : 3, 5, 9, 2 Tim. 1 : 9, Openb. 13 : 8, missen de noodige bewijskracht.

formeerde theologen hebben zich daartegen schier eenparig verzet en tusschen het eeuwig besluit der rechtvaardigmaking en de uitvoering daarvan in den tijd onderscheid gemaakt[1]); en als men zegt, dat de rechtvaardigmaking als actus immanens in God noodwendig eeuwig moet zijn, ja de rechtvaardigende God zelf is[2]), dan moet men bedenken, dat in dien zin genomen alles, ook de schepping, de vleeschwording, de voldoening, de roeping, de wedergeboorte eeuwig is, en dat wie daarom van eeuwige schepping enz. ging spreken, tot groot misverstand aanleiding zou geven[3]). Trouwens de voorstanders van dit gevoelen keeren toch zelven weer op hunne schreden terug, als zij uit vrees voor antinomisme met klem betoogen, dat de eeuwige rechtvaardigmaking niet de eenige, volle en volkomene rechtvaardigmaking is, maar eene tendentie en strekking heeft, om zich door Gods voorzienigheid naar buiten te realiseeren, zoodat de uitverkorenen dan ook niet van eeuwigheid „dadelijk," dat is actualiter, maar alleen in zijn voornemen en besluit gerechtvaardigd zijn[4]). Dit nu komt feitelijk geheel neer op de gewone onderscheiding tusschen het besluit en zijne uitvoering; de raad Gods en alle daarin tot eene eenheid saamgevatte besluiten zijn zonder twijfel eeuwige actus immanentes, maar de werken Gods naar buiten, schepping, onderhouding, regeering, verlossing, rechtvaardigmaking enz. zijn uit den aard der zaak actus transientes; als werken behooren zij niet tot de ratio ordinis, maar tot de executio ordinis[5]).

Voorts wordt er dikwerf gesproken van eene rechtvaardigmaking in den dood of de opstanding van Christus. Hiervoor biedt de Schrift vasteren grond, als zij in 2 Cor. 5 : 19 getuigt, dat God de wereld met zichzelven in Christus was verzoenende, hunne zonde hun niet toerekenende, en in Rom. 4 : 25, dat Christus gestorven is om onze zonden en opgewekt om onze rechtvaardigmaking. Deze laatste uitdrukking kan zoo worden verstaan, dat Christus opgewekt is, omdat wij in en door Hem gerechtvaardigd waren, evenals Hij stierf, omdat wij zondaren waren en Hij in onze plaats tot zonde is gemaakt. Maar zij laat ook deze opvatting toe, dat Christus opgewekt is, omdat wij, door zijn dood verzoend zijnde, ook nog gerechtvaardigd moesten worden; διά c. acc. is dan niet retrospectief, maar prospectief bedoeld. Deze uitlegging ver-

[1]) Verg. boven bl. 184 v.
[2]) *Comrie,* Brief bl. 94.
[3]) *Comrie,* Brief bl. 92.
[4]) *Comrie,* Brief bl. 108 v. *Id.,* Eig. des geloofs bl. 64.
[5]) Onder de voorstanders van de eeuwige rechtvaardigmaking is er dan nog weer verschil over de orde der decreten. Comrie plaatst de verkiezing voorop, dan het verbond der genade, daarna de rechtvaardigmaking als eene der vruchten daarvan, Brief bl. 106 v. Maar volgens Kuyper gaat de rechtvaardigmaking ook zelfs nog in logische orde aan het verbond der genade met zijn Middelaar vooraf, Het werk v. d. H. Geest II 231.

dient in verband met Paulus' leer over de opstanding van Christus de voorkeur, want Christus is niet opgestaan, omdat wij door zijn dood gerechtvaardigd worden, maar omgekeerd, Christus moest opstaan en is opgestaan, omdat Hij door zijn lijden en sterven onze zonden volkomen verzoend, dat is m. a. w. het Hem door den Vader opgedragen werk ten einde toe volbracht had. De opstanding was dus voor Christus de goddelijke goedkeuring op zijn volbracht werk, het bewijs, dat Hij de Zone Gods was, Rom. 1 : 4, dat onze zonden door Hem zijn verzoend, 1 Cor. 15 : 17, en dat wij geestelijk en lichamelijk in en door Hem zullen worden opgewekt, Rom. 6 : 7—10, 8 : 11, 1 Cor. 15 : 20—23, 2 Cor. 4 : 14, Col. 1 : 18[1]).

Toch bestaat er volgens 2 Cor. 5 : 19 tusschen de verzoening in Christus en de niet-toerekening van de zonden der wereld een innig verband, dat in de Gereformeerde theologie ook steeds is erkend[2]). Zelfs J. van den Honert, die een scherp bestrijder van Comrie was, erkende volmondig, dat de rechtvaardigmaking der uitverkorenen bij gerechtelijke representatie in hun borg en verbondshoofd Christus bij zijne opstanding had plaats gehad en dus lang geschied was vóór hunne geboorte[3]). Van zijn kant gaf Comrie weer toe, dat de uitverkorenen in de opstanding van Christus niet volkomen, actualiter en personeel, maar slechts virtualiter gerechtvaardigd zijn[4]). Zakelijk is er dus geen verschil. Gelijk de gansche menschheid in Adam, toen hij het gebod Gods overtrad, voorwerpelijk gevallen en gestorven is, zoo is ook in den dood en de opstanding van Christus het geheele lichaam zijner gemeente objectief met Hem gestorven en opgewekt, verzoend en gerechtvaardigd. Daarom luidt het Evangelie ook niet: God zal zich verzoenen, indien gij, o mensch, gelooft, u bekeert en zijne geboden volbrengt; maar wijl God de wereld met zichzelven was verzoenende in Christus, rekent Hij hun de zonden niet toe en draagt Hij aan de apostelen de bediening en het woord der verzoening op; en dit woord heeft tot inhoud: God *is* verzoend, Hij *heeft* de zonden vergeven; geloof gij dit Evangelie, o mensch, treed in deze verzoening in, leg gij ook uwerzijds uwe vijandschap af, laat u met God verzoenen[5]). In zoover ligt de rechtvaardiging voorwerpelijk voor ons in het Evangelie van Christus, gelijk dat van het paradijs af in steeds duidelijker taal verkondigd is geworden. De vergeving der zonden komt niet door het geloof tot stand en wordt niet door onze werkzaamheden verworven, maar zij ligt volkomen in Christus, gaat

[1]) *Sanday-Headlam,* Romans[5] 1908 bl. 116—118.
[2]) *Calvijn,* Inst. III 11, 11. De woorden justificatio en reconciliatio wisselden daarom dikwerf met elkander af.
[3]) Bij *Comrie,* Brief bl. 75.
[4]) *Comrie,* Brief bl. 119.
[5]) Verg. deel III 443—445.

aan het geloof vooraf, en wordt door het geloof alleen aangenomen. Zooals het in de twaalf artikelen heet: ik geloof de vergeving der zonden [1]).

Om nu deze volkomene gerechtigheid van Christus en den vollen rijkdom van het Evangelie te handhaven, maakten de Gereformeerden in de justificatio actualis onderscheid tusschen de justificatio activa en passiva. De rechtvaardigmaking mocht principieël in het besluit en virtueel in de opstanding van Christus hebben plaats gehad; ze mocht objectief in het Evangelie vervat zijn, en eerst in het laatste oordeel haar volle beslag krijgen; de justificatio activa behield onder al die momenten hare eigene, gewichtige plaats. De toepassing des heils door den Heiligen Geest mag in geenerlei opzicht tot eene verwerving des heils worden gemaakt, want de Heilige Geest neemt alles uit Christus; maar de toepassing is toch op haar terrein even noodzakelijk en van even groote beteekenis als de verwerving. Van wedergeboorte, geloof en bekeering wordt daarom in de Schrift de ingang in het koninkrijk der hemelen afhankelijk gemaakt. En verwerving en toepassing staan daarbij in zoo nauw verband, dat de eerste niet zonder de laatste en omgekeerd de laatste niet zonder de eerste denkbaar of bestaanbaar is. De verwerving brengt noodzakelijk de toepassing mede; door zijn lijden en sterven heeft Christus ook verworven, dat al zijne weldaden, dus ook de vergeving der zonden aan al de zijnen persoonlijk en individueel zouden worden toegepast. Het is Christus als Zaligmaker niet alleen om objectieve voldoening, maar ook om subjectieve verlossing der zijnen van de zonde te doen. Deze komt nu niet tot stand door eene objectieve rechtvaardigmaking in het besluit Gods of in de opstanding van Christus, maar zij krijgt dan eerst haar beslag, wanneer de mensch beide naar het zijn en naar het bewustzijn van de zonde bevrijd, en dus wedergeboren en gerechtvaardigd wordt. Van *deze* rechtvaardigmaking is het, dat de Heilige Schrift voortdurend

[1]) Ook anderen, die overigens in veel opzichten tegenover de Geref. belijdenis staan, hebben dezen rijken zin van het Evangelie der genade erkend, verg. *Schelling*, Werke II 4 bl. 217 v. *Schopenhauer*, Die Welt als W. u. V. Leipzig 1887 I 482 II 692. Volgens Th. Erskine, J. M. Campbell, Maurice, Kingsley, Stanley was de vergeving der zonden eens voor al door Christus voor de menschheid verworven, en werd ze haar deel niet eerst door doop of bekeering, maar ging ze als weldaad hier aan vooraf, *Clemen*, Stud. u. Krit. 1892 bl. 615. Als Ritschl de rechtvaardiging een synthetisch oordeel noemt, drukt hij dezelfde gedachte uit; maar hij dwaalt daarin, dat hij ze alleen voor een goed der gemeente houdt, en ze hoegenaamd niet in betrekking stelt tot den enkelen geloovige, Rechtf. u. Vers. III 103 v. De Schrift leert toch uitdrukkelijk het tegendeel, Rom. 3 : 26, 4 : 3, 24, 5 : 19, 8 : 1, 30, 10 : 4, 10, 1 Cor. 6 : 11, Gal. 2 : 16, Phil. 3 : 9 enz., verg. over de leer der rechtvaardiging bij Ritschl o. a. ook *Vellenga*, Theol. Stud. 1902 bl. 401—421. *A. S .E. Talma*, ib. 1903 bl. 329—349, en *Vellenga's* repliek ib. 1904 bl. 162—173. Het gevoelen van Dorner e. a. werd reeds boven bl. 181 besproken.

spreekt, en van deze is het, dat Comrie erkent, dat zij is de „mededeeling en dadelijke deelachtigmaking" [1]).

Onder den invloed van het Remonstrantisme en de Saumursche theologie, van het Pietisme en Rationalisme, kwam echter langzamerhand van deze justificatio actualis de voorstelling op, dat de mensch eerst gelooven en zich bekeeren moest, dat God daarna in den hemel, in foro poli, zijne vierschaar spande en den geloovige om zijn geloof in Christus, om zijne geloofswerkzaamheden of goede werken vrijsprak, en dat Hij dit vonnis daarna op aarde, in foro soli, door zijn Geest in de harten der geloovigen afkondigen deed. Om dit nomisme te ontgaan, deed de distinctie van de justificatio activa en passiva dienst. Gene had plaats, in zekeren zin reeds in de verkondiging van het Evangelie, in de vocatio externa, maar toch vooral in de vocatio interna, als God door zijn woord en Geest den zondaar krachtdadig roept, hem van zonde overtuigt, naar Christus uitdrijft en bij Hem de vergeving en het leven doet vinden. Deze actieve rechtvaardigmaking gaat dan in logische orde aan het geloof vooraf, is als het ware de krachtdadige prediking door Gods Geest, dat de zonden vergeven zijn, zoodat de mensch in het diepst zijner ziel overreed wordt, dat woord Gods geloovig aanvaardt, aanvaarden durft en kan, en Christus met al zijne weldaden aanneemt. En als die mensch dan eerst als het ware naar Christus uitgaande (actus directus des geloofs), daarna met een actus reflexus fidei tot zichzelven terugkeert en kinderlijk dankbaar erkent, dat ook hem persoonlijk de zonden vergeven zijn, dan heeft daarin die justificatio passiva plaats, waardoor God den mensch ook in zijne conscientie vrijspreekt en door den Geest met zijn eigen geest getuigt, dat hij zijn kind is en een erfgenaam des eeuwigen levens.

Tegen deze onderscheiding wordt van nomistische zijde de bedenking ingebracht, dat de justificatio activa dan niet is eene rechtvaardigmaking uit en door, gelijk de Schrift zich steeds uitdrukt, maar *tot* het geloof, en tevens dat dit geloof bij deze voorstelling geheel van karakter verandert, wijl het dan niet meer is eene werkzaamheid in betrekking tot den persoon van Christus, maar slechts een verstandelijk aannemen van de sententie, dat de zonden vergeven werden. Maar deze bedenkingen zijn licht te weerleggen. Men moet n.l. wel overwegen, dat de genoemde onderscheiding eene logische, doch geene temporeele beteekenis heeft; er is hier geen prioritas ordinis, doch eene simultaneitas temporis; in concreto vallen ze saam en gaan ze steeds met elkander gepaard [2]). De justificatio activa draagt n.l. om zoo te spreken, de tendentie in zich, om zich in het geloof mede te deelen en door het geloof zich te laten aannemen. Wat zou eene weldaad ons baten, indien zij niet in ons bezit

[1]) *Comrie*, Brief bl. 154.
[2]) Zoo niet alleen *Heidegger* e. a. maar ook *Comrie*, Brief 120, 153.

kwam; wat zou een gevangene aan zijne vrijspraak hebben, indien ze hem niet werd bekend gemaakt en de kerkerdeur niet voor hem ontsloten werd; en wat zou de rechtvaardiging in het besluit, in de opstanding van Christus, in het Evangelie ons voor nuttigheid geven, als God ze ons niet persoonlijk in de vocatio interna door het geloof deelachtig maakte? Voorts, zooals de vocatio interna (die het Evangelie, Christus met zijne weldaden, dus ook de weldaad der vergeving, tot inhoud heeft) rechtstreeks en onmiddellijk zonder tijdsverschil, de wedergeboorte met de fides habitualis, tengevolge heeft, zoo sluit dit geloof van zijn allereerste bestaan af, naar beginsel en wezen, de verzekerdheid in, dat is de bewustheid, dat niet alleen anderen maar ook mij vergeving der zonden geschonken is. Die zekerheid behoeft er niet, gelijk Rome zegt, door eene bijzondere openbaring bij te komen, indien ze althans niet voorgoed ontbreken blijft, maar zij zit van den aanvang in het zaligmakend geloof in, en wast er organisch uit op[1]). Actieve en passieve justificatie zijn dus geen oogenblik te scheiden, en worden dan ook in de Schrift, in de geschriften der Hervormers, in het practisch onderricht onder één begrip samengevat.

Als nu de Schrift van deze rechtvaardigmaking in sensu concreto zegt, dat zij geschiedt *uit* en *door* het geloof, dan wil ze daarmede niet te kennen geven, dat ze door dat geloof wordt voortgebracht en bewerkt, want immers is Christus al onze gerechtigheid, en alle weldaden van het genadeverbond zijn vruchten van zijn werk en van zijn werk alleen; ze liggen volkomen in zijn persoon besloten en behoeven op geenerlei wijze door ons te worden aangevuld. De praeposities *uit* en *door* duiden dus alleen aan, dat Christus met al zijne weldaden enkel en alleen door het geloof in ons persoonlijk bezit komt. De terminologie, dat de justificatio activa geschiedt *tot*, en de justificatio passiva *uit* en *door* het geloof, moge dan ook tegenover het nomisme eenige waarde hebben; maar het Schriftuurlijk spraakgebruik is volkomen voldoende, als het maar Schriftuurlijk verstaan wordt; de rechtvaardigmaking in sensu concreto is geheel en al eene rechtvaardigmaking uit en door het geloof, omdat zij, objectief in Christus begrepen, alleen door middel van het geloof persoonlijk aangenomen, toegeëigend en genoten wordt. Maar dat geloof, hetwelk alzoo Christus met al zijne weldaden aanneemt, is geen dood, doch een levend geloof; het is geen bloot verstandelijk instemmen met de sententie, dat God de zonden vergeven heeft, maar het eigent zich toe, wat er in het woord door de vocatio externa en interna aan voorgehouden en aangeboden wordt, dus ook wat het zegt aangaande onze schuld en verdorvenheid, aangaande den persoon en het werk van Christus, aangaande de werkzaamheid des Heiligen Geestes; in één woord, het zaligmakend geloof

[1]) *Comrie*, Brief 170, 178.

richt ons oog en ons hart van den beginne af aan van ons zelven af en naar Gods genade in Christus heen.

De logische onderscheiding van de justificatio activa en passiva biedt daarom velerlei voordeelen aan, die noch uit het oogpunt der belijdenis noch uit dat der practijk te versmaden zijn. Ten eerste toch stelt zij in staat, om tegen alle nomisme den rijken en blijden inhoud van het Evangelie te handhaven, dat God genadig is en groot van goedertierenheid, en dat Hij in Christus eene volkomene gerechtigheid heeft aangebracht, waarop wij rusten kunnen in leven en in sterven, en die op geenerlei wijze door ons behoeft aangevuld of vermeerderd te worden. De vergeving van al onze zonden wordt ons geschonken om niet; God stelt zich van zijne zijde vrijwillig, uit ongehoudene ontferming, tot ons in relatie, neemt ons in weerwil van al onze overtredingen door Christus in zijne gemeenschap op, en verzekert ons van zijne eeuwige en onveranderlijke gunst. Hij richt uit loutere genade zijn verbond met ons op, opdat wij daarna naar den eisch van dat verbond zouden wandelen; de religie wordt de grondslag der moraal. Ten andere verklaart zij, waaraan de geloovige het recht en de vrijmoedigheid ontleent, om zich deze weldaad toe te eigenen. Van Roomsche zijde werd tegen de fides specialis, gelijk de Reformatie ze verstond, de bedenking ingebracht, dat het Evangelie niemand met name noemt, en dat dus iemand, die geloofde, sibi remissa esse peccata, dit geloof niet aan het Evangelie, maar alleen aan zichzelven ontleenen kan. En inderdaad hebben velen in lateren tijd, toen de geloofskracht der Reformatie verzwakte, den weg van het zelfonderzoek ingeslagen, om alzoo van de oprechtheid van hun geloof en van hunne zaligheid verzekerd te worden. Daarmede werd het zwaartepunt uit de belofte Gods in de bevinding van den vrome verlegd. Maar indien wij de beteekenis der justificatio activa recht verstaan, treedt de zaak voor ons in een ander licht. Niet wij komen na zelfonderzoek met de oprechtheid van ons geloof in de vierschaar Gods, om daar de vergeving van zonden te ontvangen: God spant geene vierschaar in den hemel bij zichzelven, om partijen aan te hooren en daarna uitspraak te doen, eene voorstelling, die volgens Comrie al te anthropomorphistisch en God onwaardig is[1]). Maar Hij zelf komt tot ons in het Evangelie, met het algemeene aanbod der genade, en geeft aan ieder mensch het recht, om de vergeving der zonden met een geloovig hart aan te nemen, en de speciale toeëigening komt niet als een vreemd element van buiten af aan dat algemeene aanbod bij, maar ligt erin opgesloten en is er slechts eene individueele toepassing van: generalis evangelii promissio includit specialia[2]). Zoo ligt dus de grond des ge-

[1]) *Comrie*, Brief 158.
[2]) Verg. reeds boven bl. 153, en voorts *Dorner*, Chr. Gl. II 749—750.

loofs buiten ons in de belofte Gods; wie daarop bouwt, zal niet beschaamd worden.

Ten derde maakt de genoemde onderscheiding het ons mogelijk om het geloof tegelijkertijd op te vatten als een ontvangend orgaan en als werkzame kracht. Indien de rechtvaardigmaking in ieder opzicht na het geloof tot stand komt, wordt dit eene voorwaarde, eene werkzaamheid, welke vooraf door den mensch volbracht moet worden, en kan het niet zuiver ontvangend zijn. Maar als de gerechtigheid, op grond waarvan wij gerechtvaardigd worden, geheel buiten ons ligt in Christus Jezus, dan kan ze vanzelf de onze alleen worden, doordat wij ze kinderlijk aannemen. Remissio peccatorum est res promissa propter Christum. Igitur non potest accipi nisi sola fide, nam promissio non potest accipi nisi sola fide [1]). Het geloof is daarom geen causa materialis of formalis, het is zelfs geene conditio of instrumentum (causa instrumentalis) van de rechtvaardigmaking, want het staat tot deze niet als bijv. het oog tot het zien of het oor tot het hooren; het is geene voorwaarde, waarop, en geen instrument of orgaan, waardoor wij deze weldaad ontvangen, maar het is het aannemen zelf van Christus en al zijne weldaden, gelijk Hij door woord en Geest zich aan ons aanbiedt, en het sluit daarom ook de bewustheid in, dat Hij mijn Heer is en ik zijn eigendom ben. Het geloof is dus geen instrument in eigenlijken zin, waarvan de mensch zich bedient, om Christus aan te nemen, maar het is eene zekere kennis en een vast vertrouwen, dat de Heilige Geest in het hart werkt en waardoor Hij den mensch overreedt en verzekert, dat hij in weerwil van al zijne zonden, aan Christus en al zijne weldaden deel heeft [2]).

Maar als dit het zaligmakend geloof is, dan kan het niet eene notitia historiae of een nudus assensus zijn, dan is het van huis uit een levend en werkzaam geloof, en staat het ook niet in elk opzicht tegen alle werk over. Het vormt eene tegenstelling met de werken der wet in dubbelen zin, n.l. daarin dat deze noch de causa materialis noch de causa instrumentalis der rechtvaardiging kunnen zijn. Het staat ook tegen de werken des geloofs (justitia infusa, obedientia, caritas) over, zoodra deze ook maar eenigermate beschouwd worden als grond der rechtvaardiging, als geheel of ten deele die gerechtigheid vormende, op grond waarvan God ons rechtvaardigt; want dat is Christus en Christus alleen; het geloof is zelf geen grond der rechtvaardiging en dus ook niet de goede werken, die er uit voortkomen. Maar het geloof staat niet tegenover werk, indien men daarmede zou bedoelen, dat alleen een dood,

[1]) Apol. Conf. Ang. bij *Müller*, bl. 103.

[2]) *Calvijn*, Inst. III 11, 5. Heid. Catech. Vr. 61. Ned. Geloofsbel. art. 22. Syn. Westm. bij *Müller*, bl. 567. *Witsius*, Misc. S. II 792, 797 v. *Trigland*, Antapol. bl. 515. *Mastricht*, Theol. VI 6, 28. *Owen*, De rechtv. uit het geloof c. 3. *De Moor*, Comm. IV 695. *Vitringa*, Doctr. III 295.

werkeloos geloof ons rechtvaardigen kan. Want het geschil tusschen Rome en de Reformatie liep niet hierover, of wij door een werkend of door een werkeloos, door een levend of een dood geloof gerechtvaardigd worden. Doch de vraag was evenals voor Paulus, of het geloof met zijne werken, dan wel of het, afgezien van zijne werken, ons voor God en in onze conscientie rechtvaardigt. En voorts staat het geloof ook niet tegenover de werken des geloofs, inzoover deze, als vruchten des geloofs, door den Heiligen Geest als middel gebezigd worden, om den geloovige van de oprechtheid zijns geloofs, en alzoo van zijne zaligheid te verzekeren [1]). In dezen zin is het geloof zelf een werk, Joh. 6 : 29, het beste werk en beginsel aller goede werken. Daarom zeiden de Gereformeerden dan ook, dat het wel is fides sola, quae justificat, fides tamen, quae justificat non est sola [2]), en spraken zij na de justificatio peccatoris ook nog van eene justificatio justi. In dezen zin zijn ook Paulus en Jacobus niet met elkander in tegenspraak. Wel is het niet juist te zeggen, dat Paulus alleen van de justificatio peccatoris en Jacobus van de justificatio justi spreekt. Maar beiden ontkennen, dat de grond der rechtvaardigmaking ligt in de werken der wet, en beiden erkennen, dat het geloof, het levend geloof, het geloof, dat goede werken insluit en voortbrengt, het middel is, waardoor de Heilige Geest ons van onze gerechtigheid in Christus verzekert. Daarbij is er alleen dit verschil, dat Paulus strijd voert tegen doode werken en Jacobus ijvert tegen een dood geloof. Het geloof, dat rechtvaardigt, is de door den Heiligen Geest in ons hart gewerkte zekerheid van onze gerechtigheid in Christus. En daarom, niet hoe lijdelijker, maar hoe levendiger en hoe krachtiger het is, des te meer rechtvaardigt het ons. Het geloof werkt mede met de werken en wordt volmaakt uit de werken, Jak. 2 : 22 [3]).

476. Over de deelen der rechtvaardigmaking bestond er in de kerken der Reformatie van den aanvang af eenig verschil. Het gevoelen van Osiander, dat de wezensgerechtigheid van Christus' goddelijke natuur, evenals ook dat van Stancarus, volgens hetwelk Christus alleen naar zijne menschelijke natuur onze gerechtigheid was, vond weinig ingang [4]).

[1]) Heidelb. Catech. vr. 86.

[2]) *Calvijn*, C. R. VII 477. Inst. III 11, 20.

[3]) Verg. over Paulus en Jakobus: *Calvijn*, Inst. III 17, 11 v. en Comm. op Jak. 2. *Turretinus*, de concordia Pauli et Jacobi, de satisf. bl. 384 v. *Trigland*, Antapol. c. 21. *Witsius*, Oec. foed. III 8, 21—26. *M. Vitringa*, Doctr. III 317. *James Buchanan*, The doctrine of justification bl. 491. *Usteri*, Stud. u. Krit. 1889, 2tes Heft. *Schwarz*, ib. 1891, 4tes Heft, *Böhmer*, Neue kirchl. Zeits. 1898 bl. 251—256. *Sanday-Headlam*, Romans bl. 102—106. *E. Ménégoz*, Die Rechtfertigungslehre nach Paulus und Jakobus. Giessen 1902. Van Roomsche zijde o. a. *H. Wilders*, De brief van den Ap. Jakobus. Amsterdam 1906 bl. 53 v.

[4]) Verg. deel III 329, 347 v.

Daarentegen waren er wel onderscheidene Luthersche en Gereformeerde theologen, die de obedientia activa ontkenden, de justificatie tot de vergeving der zonden beperkten, en dus vroeger of later tot de gevolgtrekking moesten komen, dat de geloovigen, na door Christus bevrijd te zijn van de schuld en straf der zonde, zelven de wet hadden te volbrengen, ten einde het eeuwige leven te verwerven [1]). Daarom werd dit gevoelen ook vrij algemeen verworpen; al kon de vergeving der zonden ook synecdochisch, als pars pro toto, voor heel de rechtvaardiging genomen worden, deze hield toch nog meer in dan de vergeving alleen. Immers heeft Christus ons niet slechts in den staat van Adam vóór den val hersteld, doch ook voor ons de wet onderhouden en het eeuwige leven verworven [2]). Maar al erkende men vrij algemeen, dat de rechtvaardiging meer omvatte dan de vergeving der zonden, toch was er nog weer verschil over, waarin dat meerdere bestond. Oudere theologen noemden dikwerf als tweede deel der rechtvaardigmaking de toerekening van Christus' gerechtigheid [3]). Ofschoon dit niet bepaald onjuist is, wanneer hier onder de toegerekende gerechtigheid van Christus zijne actieve gehoorzaamheid wordt verstaan, zijn de deelen toch niet zuiver gecoördineerd en maken zij ook eene te sterke scheiding tusschen Christus' passieve en actieve gehoorzaamheid [4]). Beter is het daarom, de rechtvaardiging te omschrijven door de toerekening van Christus' gansche gehoorzaamheid, gelijk bij Paulus het woord δικαιουν afwisselt met λογιζεσθαι εἰς δικαιοσυνην [5]); en nog juister is het, om de twee deelen der rechtvaardigmaking te laten bestaan in de vergeving der zonden en in de toekenning van het recht ten eeuwigen leven, wijl deze weldaden op de toerekening van Christus' gansche gehoorzaamheid gebouwd zijn [6]). Als tweede deel werd soms ook genoemd de aanneming tot kinderen [7]), maar anderen, zooals Martyr [8]),

[1]) Verg. deel III 329, en voorts nog *Ritschl*, Rechtf. u. Vers.[2] I 271 III 61 v. *Loofs*, Dogmengesch.[4], zie het register.

[2]) Verg. deel III 364 v., 384, 397, en voorts nog *Gomarus* op Luk. 1 : 77, Opera I 175 v. *Turretinus*, Th. El. XVI 4. *De Moor*, Comm. IV 681. *M. Vitringa*, Doctr. III 284 v.

[3]) Aldus Luther, Chemniz, Gerhard, Quenstedt, Polanus, Wollebius, Junius, Trelcatius, Rivetus, Ned. Gel. art. 23, verg. *M. Vitringa*, Doctr. III 311. *Schneckenburger*, Vergl. Darst. II 21. *Ritschl*, t. a. p. III 61 v.

[4]) *Mastricht*, Theol. VI 6, 17.

[5]) Verg. Heid. Catech. vr. 60. *Thysius*, Synopsis pur. theol. XXXIII 8.

[6]) *Voetius*, Disp. V 279 v. *Turretinus*, Th. El. XVI 4.

[7]) *Turretinus*, Theol. El. XVI 6. *Ritschl*, Rechtf. u. Vers. III 90. *Pfleiderer*, Der Paulin. bl. 189. *Holtzmann*, Neut. Theol. II 124.

[8]) *Martyr*, Loci C. bl. 354. *M. Vitringa*, Doctr. III 324. Verg. ook *James Orr*, Sidelights on Christian doctrine, Londen Marshall z. j. bl. 157. *Candlish* in *Hastings'* D. B. I 41.

beschouwden deze liever als eene vrucht der rechtvaardigmaking.

Wat nu de vergeving der zonden aangaat, deze bestaat niet in de wegneming van de smet der zonde, gelijk Rome beweert, inzooverre het de rechtvaardigmaking laat bestaan in de infusio gratiae en de vergeving van de heiligmaking laat afhangen. Zij bestaat ook niet alleen in de wegneming van de reatus culpae, d. i. feitelijk in de bevrijding van de eeuwige straf, terwijl de straf voor de peccata venialia, na de infusio gratiae begaan, door den mensch zelf hier of hiernamaals in het vagevuur geboet moet worden; want schuld en straf zijn correlate begrippen [1]). Doch de vergeving, welke een deel der rechtvaardigmaking is, is niets minder dan de volkomen kwijtschelding van alle schuld en van alle straf der zonde, en niet alleen van de verledene en tegenwoordige, maar ook van de toekomstige zonden. Sommigen hadden, uit vrees voor het antinomianisme, tegen deze rijke en breede opvatting van de vergeving bezwaar, en beperkten ze daarom tot de kwijtschelding van de schuld der verledene en telkens beledene zonden [2]), met beroep ook op Matth. 6 : 12, 1 Joh. 1 : 9, 2 : 1 enz. Tegenover het antinomianisme verdedigden zij eene belangrijke waarheid. Feit is, dat de geloovigen na ontvangene vergeving nog in velen struikelen, soms zelfs in grove zonden vallen, en allerlei wederwaardigheden in het leven als straf blijven ondervinden. Rome meent hieruit te mogen afleiden, dat de geloovigen nog zelf voor hunne peccata venialia hebben te boeten, en doet alzoo aan den rijkdom en de genade der vergeving te kort; het antinomianisme wil deze laatste eeren en meent daarom, dat de zonden, die de geloovigen bedrijven, niet voor rekening komen van den nieuwen, maar alleen van den ouden mensch, en dat de geloovigen zelfs om geen vergeving der zonden meer hebben te bidden. Daartegenover hielden alle Gereformeerden staande, dat de vergeving wel wegneemt de reatus actualis, maar niet de reatus potentialis van de zonde; d. w. z. de vergeving neemt wel weg de straf, maar niet de strafwaardigheid van de zonde. Deze laatste blijft, zoolang de zonde blijft. Zonde brengt, ook en vooral bij de geloovigen, schuldbesef, smart, leedwezen, verwijdering van God, verootmoediging enz. mede; zij ontneemt de rust des gewetens, de vrijmoedigheid en verzekerdheid des geloofs. Dat kan niet anders; de natuur der zonde is zoo, dat ze schuldbesef en strafwaardigheid noodzakelijk insluit. Zelfs als de geloovigen, na reeds lang vergeving te hebben ontvangen, later dieper blik leeren slaan in de verdorvenheid van eigen hart, hebben zij behoefte, om belijdenis te doen zelfs van de zonden hunner jeugd en

[1]) Tot deze leer van Rome viel ook Hengstenberg terug en kwam zoo tot zijne ethische rechtvaardigingsleer, *Dorner*, Chr. Gl. II 740, 770, 772.

[2]) *Rivetus*, Op. III 1099. *Pictet*, Christ. Godg. XI 11, 3. *Brakel*, Red. Godsd. XXXIV 53—62. LVI 6, 62, e. a., verg. *M. Vitringa*, Doctr. III 313.

hunne schuld terug te leiden tot hunne ontvangenis en geboorte toe, Ps. 25 : 6, 51 : 6, 7.

Deze belijdenis is dan geene voorwaarde der vergeving; maar wie zijne zonde waarlijk kent, belijdt ze vanzelf en voelt daartegenover te sterker behoefte aan den troost der vergeving. Daarom blijft het gebed om vergeving den geloovige dagelijks noodig. Maar hij bidt dan niet in twijfel en wanhoop, hij bidt niet alsof hij nu geen kind Gods meer ware en de eeuwige verdoemenis weer te wachten hadde, doch hij bidt uit en in het geloof, als een kind, tot zijn Vader die in de hemelen is, en zegt amen op zijn gebed. En dit bidden is niet alleen eene behoefte, maar het is ook noodig; want de rechtvaardigmaking bestaat niet in eene transcendente vrijspraak van den zondaar bij God in foro coeli, maar zij is een actus transiens, die door den Heiligen Geest ingedragen wordt in het bewustzijn van den geloovige, en in deze eenheid in de Schrift den naam van rechtvaardigmaking draagt. Belijdenis en gebed is daarom de weg, waarlangs God dit bewustzijn der vergeving in den geloovige weer opwekt en versterkt. Onder de zonde gaat het schuil; het geloof als habitus blijft wel, maar het kan zich niet meer uiten in daden. Opdat dit geloof weer opleve, opdat de Geest Gods weer luide en krachtig met onzen geest getuige, dat wij kinderen Gods zijn; daartoe is na de zonde weer verootmoediging, belijdenis, bede om vergeving noodzakelijk. Als wij volkomen in het geloof stonden, zouden wij nooit twijfelen aan de vergeving onzer zonden, aan ons kindschap, aan de toekomstige erfenis, en zouden wij ook nooit eenige ramp in dit leven opvatten of gevoelen als eene straf, doch alleen als eene kastijding des Heeren. Doch volkomen in het geloof te staan, zou alleen mogelijk zijn, indien wij ook boven de zonde verheven waren. Wijl dit niet zoo is en de zonde altijd weer twijfel medebrengt, daarom blijft bekeering en belijdenis het middel, waardoor God ons wederom tot zijne gemeenschap brengt en van zijne gunst verzekert. Daaruit mag echter niet met Rivetus e. a. afgeleid, dat God telkens slechts de verledene en beledene zonden vergeeft. Immers zijn alle zonden der gemeente op Christus overgedragen en heeft Hij ze alle in zijn bloed verzoend. In de toerekening van Christus aan de uitverkorenen in pactum salutis, vleeschwording en opstanding, in uit- en inwendige roeping wordt Hij met al zijne weldaden hun geschonken. Zoodra zij deze gave Gods aannemen, worden zij ook van hunne zijde in eens in eene nieuwe relatie tot God gesteld, die onveranderlijk en onverbreekbaar is. De werkzaamheden des geloofs mogen een tijd lang ontbreken, onverliesbaar is toch de gave des geloofs, waardoor zij Christus ingelijfd zijn en al zijne weldaden aannemen, Joh. 3 : 36, Rom. 8 : 30, Gal. 3 : 27, Hebr. 9 : 12, 10 : 12, 14 enz. Christus wordt hun ook niet voor een oogenblik bij den aanvang geschonken, maar Hij is en blijft hun Middelaar en dekt met zijne gerechtigheid voortdurend al hunne ongerechtigheid toe [1]). Hij rechtvaardigt hun persoon, maar ook hunne werken, waarvan de beste nog met zonde bevlekt zijn [2]). Daarom hebben de geloovigen ook steeds het recht en de vrijmoedigheid, om na iedere struikeling en na elken val met vertrouwen tot den troon der genade te gaan en te pleiten op de trouw van Hem, wiens genadegift en roeping onberouwelijk zijn, Rom. 11 : 29, Hebr. 4 : 12, 1 Joh. 1 : 9; zooals Luther het uitdrukte: quia solus Christus justus est et justitiam habet, nos autem adhuc semper justificamur et in justificatione sumus [3]).

Deze weldaad van de vergeving der zonden is zoo groot en treedt in de Schrift zoo sterk op den voorgrond, dat de rechtvaardigmaking soms daarin geheel schijnt op te gaan. Toch is met haar nog eene andere weldaad verbonden, die even rijk en heerlijk is en die er wel niet van afgescheiden, maar toch onderscheiden mag worden. Het is de toekenning van het recht op het eeuwige leven, of de aanneming tot kinderen, door Paulus terstond naast de verlossing van de wet genoemd, Gal. 4 : 5, cf. Dan. 9 : 24, Hand. 26 : 18, Openb. 1 : 5, 6. Reeds in het Oude Testament heet God de Vader van zijn volk en Israël zijn zoon. Maar in het Nieuwe Testament krijgt dit vader- en zoonschap een veel dieper zin. God is nu, niet in theocratischen, maar in ethischen zin, de Vader der geloovigen, en dezen zijn zijne kinderen, τεκνα, uit Hem geboren, en daarom door het geloof in Christus de ἐξουσια verkrijgend, om het te worden, γενεσθαι, totdat zij het eens volmaakt zullen zijn, wanneer zij God zien zullen gelijk Hij is, 1 Joh. 3 : 2. Dit ethische kindschap, dat bij Johannes vooral voorkomt, behoort echter hier niet, maar bij wedergeboorte en heiligmaking ter sprake te komen.

Daarentegen spreekt Paulus van de υἱοθεσια in juridischen zin. Evenals de geloovigen op grond van Christus' gerechtigheid de vergeving der zonden ontvangen, zoo worden zij ook tot kinderen, υἱοι θεου (niet τεκνα) aangenomen. Deze υἱοθεσια, welke dus op eene verklaring Gods berust, is door Christus verworven, Gal. 4 : 5, en wordt door het geloof ons deel, 3 : 26. Wie van de schuld en straf der zonde is vrijgesproken, wordt daarmede tegelijk tot zoon aangenomen en tot een voorwerp van Gods vaderlijke liefde gesteld. De geloovigen worden daardoor in denzelfden

[1]) Perpetuo est mediator, non tantum in principio justificationis, Apol. conf. Ang. bij *J. T. Müller* bl. 141.

[2]) Zoo werd soms nog de justificatie onderscheiden, *Vermeer*, Catech. I 638. *Shedd*, Syst. Theol. II 547.

[3]) *Ficker*, Luthers Vorlesung usw. I, 45. Westm. conf. bij *F. K. Müller* bl. 568: perseverat Deus eorum peccata condonare quos semel justificavit. Verg. verder, *Calvijn*, Inst. III 11, 11. 14, 11, 12. 20, 19. *Voetius*, Disp. V. 282. *Alting*, Theol. probl. nova XVII 10. *Witsius*, Misc. Sacra II 806—810. *M. Vitringa*, Doctr. III 313. *Comrie*, Eigensch. des geloofs bl. 496. *F. Kramer*, De vergeving der zonden. Kampen J. H. Kok 1910 bl. 69 v.

stand geplaatst als Christus, die de eerstgeborene onder vele broederen is, Rom. 8 : 29. Hij was de Zone Gods van natuur, 8 : 32, en werd zoo verklaard bij zijne opstanding, 1 : 3; de geloovigen worden υἱοι θεου door aanneming. En evenals Christus bij zijne opstanding tot Zoon Gods verklaard is κατα πνευμα ἁγιωσυνης, 1 : 3, en de geloovigen gerechtvaardigd zijn ἐν τῳ πνευματι του θεου ἡμων, 1 Cor. 6 : 11, zoo worden zij ook door het πνευμα υἱοθεσιας tot zonen Gods, Rom. 8 : 14—16, en daarna ook door dienzelfden Geest van dit hun zoonschap verzekerd, ib. Gal. 4 : 6. Als zonen zijn zij dan tevens κατ' ἐπαγγελιαν κληρονομοι, Gal. 3 : 29, 4 : 7, Rom. 8 : 17; en wijl deze erfenis nog in de toekomst ligt, is ook de υἱοθεσιx in haar volle verwezenlijking nog een voorwerp der hope, Rom. 8 : 23. De rechtvaardiging, die in de eeuwigheid haar aanvang heeft, in de opstanding van Christus en de roeping der geloovigen zich realiseert, krijgt haar voltooiing eerst, als God in het laatste oordeel zijne sententie van vrijspraak ten aanhooren der gansche wereld herhaalt en alle tong zal moeten belijden, dat Christus de Heer is tot heerlijkheid Gods des Vaders. Maar al wacht de „Rechtsfolge der Adoption" nog, de geloovigen zijn toch hier op aarde reeds tot kinderen aangenomen; zij worden door den Heiligen Geest als waarborg en onderpand verzegeld tot den dag hunner verlossing, 2 Cor. 1 : 22, 5 : 5, Ef. 1 : 13, 14, 4 : 30, en voor de hemelsche erfenis bewaard, gelijk deze voor hen, 1 Petr. 1 : 4, 5. Door dien Geest worden zij voortdurend geleid (ἀγονται, niet φερονται als 2 Petr. 1 : 21), Rom. 8 : 14, van de liefde, die God tot hen heeft, 5 : 5, cf. vs. 8, en van hun kindschap, 8 : 15, 16, Gal. 4 : 6 verzekerd, en zijn thans reeds vrede, Rom. 5 : 1, Phil. 4 : 7, 9, 1 Thess. 5 : 23, vreugde, Rom. 14 : 17, 15 : 13, 1 Thess. 1 : 6 en eeuwig leven deelachtig, Joh. 3 : 16[1]).

Al deze heerlijke vruchten[2]) kan de rechtvaardigmaking voortbrengen, omdat zij met de justificatio activa ook de passiva insluit en door het getuigenis des Heiligen Geestes den geloovige bewustheid en zekerheid schenkt, dat ook hem persoonlijk de zonden vergeven zijn (fides specialis). Wie de rechtvaardigmaking uit het geloof bestrijden en van de werken laten afhangen, kunnen deze certitudo fidei niet aannemen. Zelfs Augustinus durfde deze leer niet aan en zeide: Deus melius esse judicavit,

[1]) Over de adoptie handelen o. a. *Mastricht*, Theol. VI c. 7. *Hoornbeek*, Theol. pract. I 7, 5. *Witsius*, Oec. foed. III 10. *Gottschick*, art. Kindschaft Gottes in PRE[3] X 291—304. *Candlish*, art. Adoption in *Hastings'* DB I 40—42.

[2]) Tot de fructus justificationis immediati worden gerekend reconciliatio, pax Dei, conscientia tranquilla, gaudium spirituale (welke in den eersten tijd, bij Luther en in de Conf. Aug. en Apol. ook wel regeneratio, n.l. van het bewustzijn heetten, verg. boven bl. 179 v.), adoptio, libertas, fiducia, exspectatio haereditatis, certitudo salutis. *M. Vitringa*, Doctr. III 321—330. *Hase*, Hutterus Redivivus 1855 bl. 287.

miscere quosdam non perseveraturos certo numero sanctorum suorum, ut quibus non expedit in hujus vitae tentatione securitas[1]). Rome stelde dan ook vast, dat niemand met zekerheid weten kan, dat hij Gods genade verkregen heeft, tenzij door bijzondere openbaring[2]), en de Roomsche theologen spreken daarom alleen van eene certitudo moralis, conjecturalis[3]). Möhler zeide, dat het hem in de nabijheid van iemand, die altijd van zijne zaligheid zeker was, im höchsten Grade unheimlich zou zijn, en dat hij de gedachte niet van zich zou kunnen weren, dass etwas Diabolisches dabei unterlaufe[4]). Ook de Remonstranten[5]) en in lateren tijd de Lutherschen[6]) bestreden de certitudo fidei, althans voor de toekomst; maar de Gereformeerden beleden de electie en schreven aan het geloof de vaste verzekerdheid der zaligheid toe, welke wel niet uit nieuwsgierige onderzoekingen naar den verborgen raad Gods, maar toch uit de natuur en de vruchten des geloofs door het getuigenis des Heiligen Geestes verkregen kon worden.

Het geloof toch is in zijn aard met allen twijfel in strijd; de zekerheid wordt er niet later van buitenaf aan toegevoegd, maar ligt er van den aanvang af in, en komt er te harer tijd uit voort; het is immers eene gave Gods, eene werking des Heiligen Geestes. Hij getuigt daarin met onzen geest, dat wij kinderen Gods zijn, Rom. 8 : 15, Gal. 4 : 6, doet de geloovigen roemen, dat niets hen scheiden zal van de liefde Gods in Christus, Rom. 8 : 38, en verzekert hen van hunne toekomstige zaligheid, Rom. 8 : 23, 2 Cor. 1 : 22, Ef. 1 : 13, 14, 4 : 30. En deze zekerheid des geloofs geeft kracht en steun aan het Christelijk leven. Want dit heeft Ritschl helder in het licht gesteld: bij de Roomschen is de rechtvaardigmaking eene bekwaammaking tot de zedelijke bestemming, bij de Protestanten is zij de herstelling der religieuze verhouding tot God. Deze laatste moet voorafgaan, eer er van een waarlijk Christelijk leven sprake kan zijn. Zoolang wij nog staan tegenover God als Rechter, door de wet het leven zoeken en met vreeze des doods bevangen zijn, is de liefde niet in ons, die de vrucht des geloofs, de vervulling der wet,

[1]) Bij *Schweizer*, Centraldogmen I 42. Verg. ook *Wiggers*, Versuch einer Darlegung des Aug. u. Pelag. Berlin 1821 bl. 303 v. *Gottschick*, Augustins Anschauungen v. d. Erlöserwirkungen Christi, Zeits. f. Th. u. K. 1901 bl. 151 v.

[2]) Conc. Trid. VI c. 9 en can. 13—15, verg. *M. Vitringa*. Doctr. III 89, 329.

[3]) *Thomas*, S. Theol. I 2 qu. 112 art. 5. *Bellarminus*, de justif. III c. 2 v. *Pesch*, Prael. dogm. V 200—203. *Lombardus*, Sent. III 26 zeide: sine meritis aliquid sperare, non spes sed praesumptio dici potest.

[4]) *Möhler*, Symbolik bl. 197.

[5]) Bij *M. Vitringa*, Doctr. III 91, 330. *Episcopius*, Op. II 194. *Limborch*, Theol. Christ. VI c. 7.

[6]) *Köstlin*, Luthers Theol. I 29 v. II 469 v. *Quenstedt*, Theol. III 567. *Philippi*, Kirchl. Gl. IV 1 bl. 84 v. *Schneckenburger*, Vergl. Darst. I 233, 258, 265, II 71, *Stahl*, Die luth. Kirche und die Union bl. 200 v. 231 v.

de band der volmaaktheid is en alle vreeze buitensluit. Maar als in de rechtvaardigmaking de vrede met God, het kindschap, de vrijmoedige toegang tot den troon der genade, de vrijheid van de wet[1]), de onafhankelijkheid van de wereld ons geschonken is, dan vloeien uit dat geloof de goede werken vanzelve voort. Zij dienen niet, om het eeuwige leven te verwerven, maar zijn van het eeuwige leven, dat elk geloovige reeds bezit, openbaring, zegel en bewijs. Het geloof, dat de zekerheid insluit, dat bij God alle dingen mogelijk zijn, dat Hij dooden levend maakt en de dingen, die niet zijn, roept alsof zij waren, stelt altijd tot groote dingen in staat. Het zegt tot den berg: word opgeheven en in de zee geworpen; en het geschiedt alzoo, Matth. 21 : 21[2]).

---

§ 52. Heiligmaking en Volharding.

Litteratuur, voor deze paragraaf in aanmerking komend, werd reeds aangegeven bij het bespreken van het begrip der heiligheid in Oud en Nieuw Testament, deel II 184—189, en in de paragrafen, die handelen over de heilsorde en hare loci. Hier worde nog speciaal genoemd: *Hoornbeek*, Theol. Practica II 9, 4. *Witsius*, Oec. foed. III 12. *C. van Velzen*, Inst. theol. pract. I c. 25 v. *Owen*, Over den Heiligen Geest, boek IV. *Marshall*, The Gospel Mystery of Sanctification. Glasgow 1741, ook in het Ned. vert. onder den titel: Evangelische Heiligmaking. 's Grav. 1772. *Sartorius*, Die Lehre v. d. heiligen Liebe 1840—56, deel III. Verschillende artikelen in PRE[3]: Askese, Ethik, Heiligung, Lohn, Mönchtum, Methodismus, Opus Supererog. Vollkommenheit enz. *Herrmann*, Der Verkehr des Christen mit Gott[5] 1908. *Jellinghaus*, Das völlige gegenwärtige Heil durch Christum[5]. Berlin 1903. *Clasen*, Heiligung im Glauben. Mit Rücksicht auf die heutige Heiligungsbewegung, Zeits f. Th. u. K. 1900 bl. 439—488. *Gennrich*, Wiedergeburt und Heiligung mit Bezug auf die gegenw. Strömungen des relig. Lebens. Leipzig 1908. *E. Cremer*, Die Heiligung durch den Glauben, Barmen 1902. *Id.*, Ueber die Christl. Vollkommenheit. Gütersloh 1899. Art. Sanctification in *Hastings* D. B. IV 391—395 en Dict. of Christ II 561—566. *J. W. Diggle*, Short studies in Holiness. London 1900. *Kuyper*, Het werk van den H. Geest, deel III. *Geesink*, Van 's Heeren Ordinantiën II eerste druk.

---

[1]) Verg. over de vrijheid van de wet de later volgende paragraaf over het Woord als genademiddel.

[2]) Verg. over de certitudo fidei: *Calvijn*, Inst. III 2, 14 v. enz. Acta Syn. Trid. c. antid. C. R. 35, 455. *Zanchius*, Op. VIII 227. *Chamier*, Panstr. Cath. III 13 c. 8 v. Can. Dordr. I 12. V 9—12. *Rivetus*, Op. III 470—478. *Trigland*, Antapol. c. 41. *Keckermann* e. a. bij *Heppe*, Dogm. d. ev. ref. K. 129—131. *Hoornbeek*, Theol. pract. II 64 v. *Love*, Theol. Werken 126 v. *Erskine*, De verzekering des geloofs, Werken, Amst. 1856 VI. *Marshall*, Evang. Heiligmaking bl. 195 v. *M. Vitringa*, Doctr. III 89 v. 327 v. Nieuwere litt. in PRE[3]. XVI 482, 483.

477. Wijl de verlossing, welke God in Christus schenkt en uitwerkt, eene volkomene vrijmaking van de zonde met al hare gevolgen bedoelt, sluit zij met de rechtvaardigmaking ook van den aanvang af de heiligen de heerlijkmaking in. In den eersten mensch sloot God reeds een verbond met de menschheid, om haar in den strijd tegen het slangenzaad tot de overwinning te voeren. Zoodra Hij met Abram zijn verbond had opgericht, gebood Hij hem, voor zijn aangezicht in oprechtheid te wandelen, Gen. 17 : 1. Aan zijn volk Israël gaf Hij eene wet, welke daarin saam te vatten was, dat Israël een priesterlijk koninkrijk en een heilig volk moest zijn. Ex. 19 : 6, Lev. 11 : 44, 19 : 2, 20 : 6, 26. Deze heiliging strekte zich tot het gansche volk uit in heel zijn godsdienstig en zedelijk, burgerlijk en maatschappelijk leven, en droeg onder het Oude Testament bepaaldelijk ook een ceremoniëel karakter. Ze hield toch in, dat Israël, afgezonderd van de volken en in bijzonderen zin tot Jhvh in relatie gesteld, in dezen nieuwen stand overeenkomstig de daarvoor gegevene wetten zou leven, en deze wetten waren deels zuiver zedelijk, maar gedeeltelijk ook burgerlijk en ceremoniëel van aard[1]). Het volk legde al spoedig op deze cultische reinheid den nadruk en verhief zich op zijne uitwendige voorrechten. Maar de profetie kwam daartegen op, drong den eeredienst achteruit en plaatste de religieus-ethische bestanddeelen in de wet op den voorgrond. Gehoorzamen is beter dan slachtoffer, 1 Sam. 15 : 22; de Heere heeft lust tot weldadigheid en tot kennisse Gods, meer dan tot brandofferen, Hos. 6 : 6. Wat eischt Hij anders, dan recht te doen, en weldadigheid lief te hebben, en ootmoediglijk te wandelen met uwen God? Micha 6 : 8. En als Israël vanwege zijn arglistig hart en zedelijke onmacht, Jer. 13 : 23, 17 : 9, aan dezen eisch des verbonds niet voldoet en het oordeel zich waardig maakt, dan verkondigen de profeten, dat God desniettemin zijn volk niet vergeten en zijn verbond niet verbreken zal, maar in het laatste der dagen een nieuw verbond zal oprichten, waarin Hij alle overtredingen kwijtscheldt, een nieuw hart en een nieuwen geest in hun binnenste formeert, en hen in zijne wegen doet wandelen; evenals de vergeving der zonden, zal de heiligmaking zijn werk en zijne gave zijn[2]).

Maar het volk sloeg na de ballingschap meer en meer den weg der eigengerechtigheid in en vatte de verhouding tot God zoo consequent nomistisch op, dat er voor genade geene plaats bleef en heel het leven, zoo van den enkele als van de menschheid, door de categorie van werk en loon beheerscht werd[3]). Jezus ging daarom weder tot den geestelijken zin der wet terug, zooals ze door de profetie was verklaard. De ge-

---

[1]) Verg. deel II 186 v.

[2]) Verg. deel III 486—488.

[3]) Verg. deel III 488—490.

rechtigheid van het koninkrijk der hemelen is eene andere dan die van de Farizeën, Matth. 5 : 20, Luk. 18 : 10. God wil barmhartigheid, en geene offerande, Matth. 9 : 13; de boom moet eerst goed zijn, indien hij goede vruchten zal voortbrengen, Matth. 6 : 17; vóór alle dingen komt het aan op reiniging des harten, waaruit allerlei ongerechtigheden voortkomen, Matth. 5 : 8, 16 : 18, 19, 23 : 25. De eisch der wet is geen mindere dan die der volmaaktheid, gelijk de Vader in de hemelen volmaakt is, Matth. 5 : 48, welke dan vooral insluit barmhartigheid, Luk. 6 : 36, 10 : 37, vergevensgezindheid, Matth. 6 : 14, 18 : 35, eene liefde tot God uit geheel het hart en uit geheel het verstand en uit geheel de ziel en uit geheel de kracht, en eene liefde tot den naaste als tot zichzelven, Mark. 12 : 33. Doch deze volmaaktheid wordt de mensch slechts deelachtig door bekeering, geloof, wedergeboorte, Mark. 1 : 15, Joh. 3 : 3; door om Jezus' wil alles te verlaten, het kruis op zich te nemen en Hem na te volgen, Matth. 5 : 10 v., 7 : 13, 10 : 32—39, 16 : 24—26. Jezus ging zelf daarin zijn discipelen voor; Hij gaf hun zijn voorbeeld, Matth. 11 : 28—30, is hun meester en heer, Matth. 10 : 24, 23 : 10, 11, Joh. 13 : 16, zette zijn leven voor zijne vrienden, Joh. 15 : 20 v., gaf zijne ziel voor hen over in den dood, Matth. 20 : 28, 26 : 26, 28, en verwierf daardoor voor hen niet alleen de vergeving der zonden, maar zijne overgave in den dood was ook eene volkomene toewijding aan den Vader, eene volmaakte gehoorzaamheid aan zijn wil, eene heiliging, opdat ook zij door zijn woord, in de waarheid geheiligd zouden worden, Joh. 17 : 17, 19.

Ofschoon Hij straks lichamelijk van hen heengaat, Hij blijft toch steeds in hun midden, Matth. 18 : 20, 28 : 20, vertegenwoordigt zich bij hen door den Geest, dien Hij van den Vader zenden en die in hen blijven zal, Joh. 14 : 16, 17, en lijft hen als ranken in zichzelven als den wijnstok in, Joh. 15 : 1—10. Daardoor worden zij in staat gesteld, om vruchten te dragen, die den naam des Vaders verheerlijken, Joh. 15 : 8, om door het geloof de werken te doen, die Hij deed, Joh. 14 : 12, om zijne geboden te bewaren en in zijne liefde te blijven, Joh. 14 : 15, 24, 15 : 5, 10. Onder deze goede werken, welke de discipelen van Jezus hebben te volbrengen, nemen die van zelfverloochening en kruisdragen ongetwijfeld de eerste plaats in; met het oog op den haat en de vervolging, welke Jezus zelf ondervond en die ook het deel zijner discipelen zouden zijn, Joh. 15 : 18, 19, kon dit ook niet anders; wie zich aan de zijde van Jezus wilde scharen en Hem navolgen, moest er alles voor over hebben, het huwelijk, Matth. 19 : 10—12, de liefde zijner huisgenooten, 10 : 35, 36, zijn rijkdom, 19 : 21, ja zelfs zijn leven, 10 : 39, 16 : 25. Maar de positieve elementen ontbreken toch niet; Jezus zelf was geen asceet, maar nam aan bruiloft en gastmalen deel, Matth. 11 : 19, Joh. 2 : 2, en veroordeelde zelfs alle weelde niet, Matth. 26 : 7—13; Hij legde

ook aan zijne discipelen geen onthouding van huwelijk, spijs of drank op, Matth. 6 : 16, 9 : 14, maar zag in de liefde de vervulling der wet, 5 : 43—48, 22 : 37—40, was met geen geroep van Heere, Heere tevreden, maar wilde volbrenging van den wil Gods, 7 : 21, 12 : 50, eischte nauwgezette besteding van de toebetrouwde talenten, 25 : 15—30, drong op trouw en voorzichtigheid (wijsheid, bedachtzaamheid) in het leven aan, 7 : 24, 10 : 16, 24 : 15, en zeide, dat Hij eens de menschen naar hunne werken oordeelen zou.

Zelfs stelde Hij het koninkrijk der hemelen en het eeuwige leven menigmaal voor als een loon, Matth. 19 : 29, 25 : 34, 46, dat thans reeds in de hemelen bewaard wordt, 5 : 12, 6 : 20, 19 : 21, Luk. 6 : 23, en dat in de opstanding uitgedeeld zal worden, Luk. 14 : 14. En dat loon wordt dan uitgekeerd voor allerlei werken, voor het dragen van vervolging en smaad, Matth. 5 : 10—12, liefde tot de vijanden, 5 : 46, het geven van aalmoes, 6 : 4, volharding, 10 : 22, belijdenis van zijn naam, 10 : 32, dienstbewijs aan Jezus' discipelen, 10 : 41, 42, het alles verloochenen en verlaten, 19 : 21, 29, het arbeiden in den wijngaard, 20 : 1—16, trouw in het beroep, 24 : 45—47, zorgvuldige besteding van toebetrouwde goederen, 25 : 14—30, barmhartigheid jegens discipelen van Jezus, 25 : 32—46 enz. Er is dus geen twijfel aan, dat Jezus de gedachte aan loon als motief gebruikt, om zijne discipelen tot trouw en volharding in hunne roeping aan te sporen. Maar daarnaast spreekt hij even krachtig uit, dat wie iets doet voor de menschen, zijn loon bij God reeds verloren heeft, Matth. 6 : 2, 5, 16, dat het loon, bestaande in het koninkrijk Gods, allen arbeid en moeite zeer verre overtreft, Matth. 5 : 46, 19 : 29, 20 : 1 v., 25 : 21—23, Luk. 12 : 33, dat de gerechtigheid, de vergeving en het eeuwige leven goederen zijn, welke door God geschonken worden, Matth. 6 : 33, 26 : 28, Mark. 10 : 30, Luk. 1 : 77, 24 : 47, niet aan de rechtvaardigen, maar aan de armen van geest enz., Matth. 5 : 1 v., 9 : 13, 18 : 3, 11 enz., dat de geloovigen zelven die goederen beschouwen en ontvangen als iets, dat hun onverdiend te beurt valt, Matth. 25 : 37 v., dat zij onnutte dienstknechten zijn, die slechts deden wat zij schuldig waren te doen, Luk. 17 : 10, dat het loon van Gods vrije beschikking afhangt, Matth. 20 : 14, 15, en als deelgenoot aan het hemelrijk en zijne goederen voor allen gelijk is, Matth. 20 : 1—15, en dat eindelijk dat koninkrijk niet louter een gelukstaat van uitwendige zegeningen is, maar dat het het kindschap Gods en de reinheid des harten insluit, Matth. 5 : 8, 9, 45, 48 enz.

Nadat Christus zijn werk op aarde had volbracht, werd Hij verheerlijkt aan de rechterhand Gods en deelde Hij zichzelven op den Pinksterdag door den Geest aan zijne gemeente mede. Deze Geest was in den eersten tijd vooral de auteur van buitengewone gaven en krachten, maar van den aanvang af wekte Hij in de gemeente toch ook allerlei deugden van

geloof en lijdzaamheid, troost en blijdschap. En meer en meer werd Hij dan in het apostolisch onderwijs voorgesteld als degene, die tusschen Christus en zijne gemeente de gemeenschap tot stand brengt en in stand houdt, en die Christus zelf in haar wonen en werken doet[1]). Geloovigen zijn menschen, die niet alleen uit genade vergeving der zonden hebben ontvangen, maar die ook door den doop met den gestorven en opgestanen Christus in gemeenschap zijn gebracht, Rom. 6 : 3—11, uit de duisternis in het licht zijn overgezet, Col. 1 : 13, en nu een uitverkoren geslacht, een koninklijk priesterschap, een heilig volk vormen, 1 Petr. 2 : 9. Zij hebben Christus ontvangen als δικαιοσυνη, maar ook als ἁγιασμος (niet heiligheid, ἁγιοτης, ἁγιωσυνη, maar heiligmaking, zoodat niet het resultaat, maar de voortgang van de heiliging of de toewijding aan God is bedoeld, cf. vers 22, 1 Thess. 4 : 4, 1 Tim. 2 : 15, Hebr. 12 : 14); zijn in een staat van heiligheid overgebracht, 1 Thess. 4 : 4, 7, 2 Th. 2 : 13, 1 Petr. 2 : 9, en zijn dus gewasschen, en geheiligd, 1 Cor. 6 : 11, tempelen des Heiligen Geestes, 1 Cor. 3 : 16, 6 : 19, 2 Cor. 6 : 16, met den Geest verzegeld tot den dag der verlossing, 2 Cor. 1 : 22, 5 : 5, Ef. 1 : 13, 4 : 30, nieuwe schepselen, 2 Cor. 5 : 17, Ef. 2 : 10, kinderen Gods niet alleen door aanneming, maar ook door wedergeboorte, Joh. 1 : 12, 13, 1 Joh. 1 : 3, heiligen, Rom. 1 : 1 enz. en geheiligden, Hand. 20 : 32, 26 : 18, 1 Cor. 1 : 2, Hebr. 2 : 11, 10 : 10, 14.

De heiliging is dus in de eerste plaats een werk Gods, Joh. 17 : 17, 1 Thess. 5 : 23, Phil. 1 : 6, nader nog van Christus en zijn Geest, Rom. 8 : 4, 9, 10, 11, 1 Cor. 1 : 30, 6 : 11, Ef. 5 : 27, Col. 1 : 22, 2 Thess. 2 : 13, Hebr. 2 : 11, 9 : 14, 10 : 10, 14, 29, 13 : 12, 1 Petr. 1 : 2. Maar daarom juist, wijl God het willen en werken in hen volbrengt, moeten zij huns zelfs zaligheid werken met vreeze en beven, Phil. 2 : 12, 13, 2 Petr. 1 : 10; zij moeten hun gansche geest en ziel en lichaam onberispelijk in heiligmaking bewaren tot den dag van den Heere Jezus Christus, Ef. 1 : 4, Phil. 2 : 15, 1 Thess. 3 : 13, 5 : 23. Zij zijn wel in het vleesch en hebben voortdurend te strijden tegen het vleesch, 1 Cor. 3 : 1, Gal. 5 : 17 — Paulus zelf heeft de volmaaktheid nog niet bereikt, Phil. 3 : 12, en verwacht deze eerst met de verlossing van het lichaam dezes doods, Rom. 7 : 24, 8 : 23 — maar zij zijn toch geroepen, om zich te reinigen van alle besmetting des vleesches en des geestes, en hunne lichamen te stellen tot eene levende, heilige, Gode welbehagelijke offerande, 2 Cor. 7 : 1, Rom. 12 : 1, om het vleesch te kruisigen met al zijne begeerlijkheden, en al hunne leden dienstbaar te stellen aan de gerechtigheid, Gal. 5 : 24, Rom. 6 : 13, om niet te zondigen, maar de wereld te overwinnen, Gods geboden te onderhouden, zich te reinigen en te wandelen in het licht, 1 Joh. 1 : 7, 2 : 1, 3 : 6, 9, 5 : 4 enz. Al die

[1]) Verg. deel III 495—501.

geboden vatten zich saam in de liefde, Rom. 12 : 10, 13 : 8—10, 1 Cor. 13, Ef. 1 : 4, 5 : 2, Col. 3 : 14, 1 Thess. 4 : 9, 1 Joh. 3 : 11 v., 4 : 8 enz., en sluiten menschelijke inzettingen en eigenwilligen godsdienst uit, Matth. 15 : 9, Col. 2 : 18, 20—23, 1 Tim. 4 : 1, 2 Tim. 2 : 23, Hebr. 13 : 9, Openb. 2 : 14, 15. Het huwelijk moge in sommige omstandigheden onraadzaam en ongewenscht zijn, 1 Cor. 7 : 8, 20 v., het verbod om te huwelijken is, evenals dat, om spijzen te gebruiken, een leering van hen, die afvallen van het geloof, 1 Tim. 4 : 3. Want er is niets onrein in zichzelf, Matth. 15 : 11, Rom. 14 : 14; alle schepsel Gods is goed en er is niets verwerpelijk, met dankzegging genomen zijnde, 1 Tim. 4 : 4, 5, de genade heft de natuur niet op, 1 Cor. 7 : 20—23, en niemand heeft ooit zijn eigen vleesch gehaat, maar hij voedt en onderhoudt het, gelijk de Heer de gemeente, Ef. 5 : 29. De Christen is wel tot eenvoudigheid des levens geroepen, 1 Tim. 2 : 9, Tit. 2 : 3, 1 Petr. 3 : 3, en tot het vlieden van de begeerlijkheden der wereld, 1 Joh. 2 : 15—17, maar de lichamelijke oefening is tot weinig nut; hoofdzaak is de εὐσεβεια, 1 Tim. 4 : 7, 8, in verband met de rechtvaardigheid en de matigheid, Tit. 2 : 12.

Tot dezen heiligen wandel worden de geloovigen met vele drangredenen vermaand; zij zijn ertoe verplicht, omdat God hen eerst heeft liefgehad, zich hunner ontfermd heeft, en hun in Christus zijne genade bewezen heeft, Rom. 12 : 1, 2 Cor. 8 : 9, 1 Joh. 4 : 19, omdat zij met Christus der zonde gestorven en tot een nieuw leven opgewekt zijn, Rom. 6 : 3—13, Col. 3 : 2, omdat zij niet onder de wet, maar onder de genade zijn en Christus toebehooren, ten einde Gode vruchten te dragen, Rom. 6 : 14, 7 : 4, Gal. 2 : 19, omdat zij niet naar het vleesch, maar naar den Geest wandelen en tempelen des Heiligen Geestes zijn, Rom. 8 : 5, 1 Cor. 6 : 15 v., omdat zij kinderen des lichts zijn en in het licht moeten wandelen, Rom. 13 : 12, Ef. 5 : 8, 1 Joh. 1 : 6 enz.; de drangredenen zijn te vele dan dat ze volledig zouden kunnen worden opgesomd. Maar onder deze drangredenen neemt ook het loon der toekomstige heerlijkheid eene plaats in. Alle weldaden, die de geloovigen deelachtig zijn of zullen worden, zijn gaven der genade Gods, Rom. 6 : 23, 2 Cor. 8 : 9, Ef. 2 : 8 enz., en toch is er eene vergelding naar ieders werken, Rom. 2 : 6—11, 14 : 12, 1 Cor. 3 : 8, 2 Cor. 5 : 10, Gal. 6 : 5, Openb. 2 : 23, 20 : 12; de godzaligheid heeft de belofte voor dit en het toekomende leven, 1 Tim. 4 : 8; de gedachte aan de toekomstige heerlijkheid spoort aan tot lijdzaamheid en volharding, Rom. 8 : 18, 1 Cor. 15 : 19, 2 Cor. 4 : 10, 17, Openb. 2 : 7, 11, 17 enz. God is toch een belooner dergenen, die Hem zoeken, Hebr. 11 : 6, 26; Hij deelt rechtvaardige vergelding uit op alle overtreding en ongehoorzaamheid 2 : 2, maar beloont ook de milddadigheid, 1 Tim. 6 : 19, de vrijmoedigheid des geloofs, Hebr. 10 : 35, de zelfverloochening, Hebr. 11 : 26, den arbeid zijner dienst-

knechten, 1 Cor. 3 : 8, 14, 9 : 18, Col. 3 : 24, 2 Tim. 4 : 8 enz. Op een paar plaatsen is er zelfs nog van een bijzonder loon sprake, want wie volgens 1 Cor. 3 : 12—15 op het fundament Christus een werk bouwt, dat blijft, zal loon ontvangen, maar indien het werk, dat hij daarop bouwt, verbrand wordt in het vuur van den dag des oordeels, zal hij, schoon persoonlijk behouden wordende, schade lijden en zijn loon verliezen. En in 1 Cor. 9 : 16, 17 zegt Paulus, dat hij, omdat hij het Evangelie niet naar eigen keus, maar vanwege de Goddelijke roeping met noodzakelijkheid verkondigde, geen loon heeft, dat echter de kostelooze verkondiging van het Evangelie en het niet gebruiken van de macht, om bezoldiging aan te nemen, hem op loon aanspraak gaf. Beide plaatsen passen de algemeene gedachte, dat God ieder vergelden zal naar zijne werken, slechts op een paar bijzondere gevallen toe; schoon de zaligheid aan alle geloovigen geschonken wordt, zal er toch onder hen naar gelang van hunne werken onderscheid in heerlijkheid zijn, Matth. 10 : 41, 18 : 4, 20 : 16, 25 : 14 v. Er is dus volgens de Heilige Schrift, zoowel in het Nieuwe als in het Oude Testament een innig verband tusschen heiligmaking en heerlijkmaking; wat hier gezaaid wordt, wordt in de eeuwigheid gemaaid, Matth. 25 : 24, 26, 1 Cor. 15 : 42 v., 2 Cor. 9 : 6, Gal. 6 : 7, 8. Zonder heiligmaking zal niemand God zien, Matth. 5 : 8, Hebr. 12 : 14. Deze wet van het koninkrijk wordt door de genade niet te niet gedaan, maar aan haar ordening dienstbaar gemaakt. De geloovigen zijn Gods maaksel, geschapen in Christus Jezus tot goede werken, welke God voorbereid heeft, opdat zij daarin wandelen zouden, Ef. 2 : 10. Als kinderen, zijn zij ook erfgenamen Gods en medeërfgenamen van Christus, Rom. 8 : 17. Juist omdat zij, wat zij doen, van harte doen, als den Heere en niet den menschen, weten zij ook, dat zij van den Heere ontvangen zullen de vergelding der erfenis, want zij dienen den Heere Christus, Col. 3 : 23, 24.

478. De hooge zedelijke vermaningen, welke wij in het Nieuwe Testament aantreffen, worden in den na-apostolischen tijd herhaald. Alle apostolische vaders en apologeten dringen als om strijd op een heiligen wandel en een practisch Christendom aan; zij leggen op het leven niet minder nadruk dan op de leer. Tal van deugden werden aanbevolen en in beoefening gebracht, welke ook van den kant der Heidenen bewondering wekten [1]). Daartoe behoorden inzonderheid trouw in de belijdenis, lijdzaamheid in de verdrukking, reinheid in den wandel, barmhartigheid jegens de ellendigen, waarheid en eerlijkheid in het beroep. De Christenen waren zichzelf bewust, dat zij door deze deugden zich onderscheidden van de wereld en noemden zich het volk Gods, het zaad Abrahams, het

[1]) Verg. *Harnack*, Mission und Ausbreitung usw. I² 127 v. 334 v.

ware Israël, het Israël naar den geest, uitverkorenen, geloovigen, broeders, heiligen. Maar gelijk reeds in den tijd der apostelen allerlei dwaling en zonde in de gemeente voorkwam, zoo bleef dit kwaad ook later voortbestaan en verergerde zich sedert de tweede helft der tweede eeuw, toen de gemeente zich uitbreidde en den invloed der haar omringende wereld onderging. De kerk kwam toen voor een moeilijk probleem te staan. De gedachte heerschte eerst vrij algemeen, dat de leden der gemeente, die door den doop in haar schoot waren opgenomen, zich aan geene grove zonden als afgoderij, moord, roof, diefstal, ontucht, tooverij zouden schuldig maken. Wijl in den doop toch alleen de verledene zonden werden vergeven, kon op daarna volgende zonden niet meer gerekend en vergeving er niet meer op verkregen worden. Doch de werkelijkheid leerde spoedig anders; er kwamen wel terdege gevallen van zulke groote ergernis voor. De kerk deed de leden, die grootelijks gezondigd hadden, door den ban uit haar midden weg, liet ze soms niet meer tot haar gemeenschap toe, en gaf ze over aan de barmhartigheid Gods. Langzamerhand baande zich echter eene lichtere practijk den weg, die dan later tot het Roomsche boetesacrament heeft geleid. Maar daarmede bleef nog de moeilijkheid der minder zware zonden, waaraan de geloovigen zich dagelijks schuldig maken, bestaan. Ze mochten niet zoo zwaar zijn, dat de kerk er de tucht op toepassen kon; ze waren toch zonden, die vergeving behoefden. De vraag werd te ernstiger, naarmate de zware zonden, die den ban waardig maakten, in aantal beperkt werden (afval, moord en ontucht); en ze scheen voor geene oplossing vatbaar, wijl de genade des doops alleen op de vóór dien tijd bedreven zonden betrekking had.

Zoo kwam allengs, ook onder Joodsche en Stoïsche invloeden, de gedachte op, dat van deze lichtere zonden de vergiffenis alleen verworven kon worden door het doen van goede werken, berouw, belijdenis (privaat of publiek), gebed, lijdzaamheid onder de kastijdingen Gods, vasten, aalmoezen enz. [1]). Het Evangelie der genade werkte eigenlijk slechts door tot in den doop; wie daarna nog zondigde, kwam onder de wet te staan, en moest zijne eigene zaligheid uitwerken; het geloof, steeds meer als nudus assensus opgevat, leidde tot den doop, maar daarna kwam er de liefde, het goede werk, voor in de plaats; de ethiek werd in aansluiting bij Cicero eene plichtenleer, zooals Ambrosius er bijv. eene voor de ministri schreef. Deze nomistische richting, die het Evangelie opvatte als eene nieuwe wet, werd in sterke mate bevorderd door de autoritaire en hierarchische ontwikkeling, welke de kerk nam; naarmate het gezag der Schrift op de kerk kwam te rusten en deze ook geboden kon afkondigen, welke den mensch binden in zijne consciëntie,

[1]) Verg. boven bl. 122 v.

werd gehoorzaamheid aan de kerk de eene, alles insluitende deugd en gingen godsdienst en zedelijkheid meer en meer bestaan in het waarnemen der door haar opgelegde plichten.

Met dit nomisme verbond zich vanzelf het opkomen van eene tweeërlei moraal. Wij treffen deze al bij de Stoa aan in hare onderscheiding van καθηκοντα en κατορθωματα, officia perfecta en media [1]), en in het apocriefe boek Tobit of Tobias, 12 : 8, waar gebed, vasten en aalmoezen als buitengewone deugden geroemd worden [2]). In de Christelijke kerk drong deze onderscheiding spoedig door en vond er een gunstigen bodem. Evenals in het Nieuwe Testament, traden ook in den na-apostolischen tijd de negatieve deugden zeer sterk op den voorgrond; in de Grieksch-Romeinsche wereld moesten de Christenen zich van veel onthouden (polytheïsme, keizercultus, theaters enz.), omdat zij er beginselshalve geen deel aan konden nemen; men was uit den aard der zaak meer op het vlieden, dan op het winnen van de wereld bedacht. Dit kon alles nog met het principiëel bestrijden van de ascese gepaard gaan, maar de practijk van het leven leidde in een andere richting. Het rigorisme, dat in tal van kringen buiten de Christelijke kerk, bij Gnostici, Marcionieten, Montanisten, bij Joodsche en Heidensche secten waargenomen werd, vond bij vele Christenen op hunne wijze navolging en wekte hun jaloerschheid op.

De mannen en vrouwen, die in zelfverloochening en zelfopoffering zich groot hadden betoond, de apostelen niet alleen, maar ook de martelaren en confessores, werden voorbeelden, tot wie men met bewondering opzag, en die men allengs met groote devotie op hunne graven of in kapellen vereeren ging; op hen ging de naam van heiligen over, die vroeger een predicaat van alle geloovigen was. Het in acht nemen van bepaalde vastendagen, het waarnemen van gezette tijden voor gebed, onthouding van alle weelde in spijze, drank en kleeding, onthouding van het huwelijk vooral, en in het algemeen het mijden van de wereld, werden daarom van ouds, reeds in de geschriften der apostolische vaders en apologeten, zooals Hermas, Ignatius, Didache, Justinus, Athenagoras enz., als bijzondere Christelijke deugden verheerlijkt [3]). En toen in de tweede en derde eeuw de verwereldlijking der kerk toenam, vluchtten velen naar buiten, en nam eerst het kluizenaars-, later het monnikenleven zijn aanvang. Bij deze practijk sloot de onderscheiding van tweeërlei moraal zich gemakkelijk aan; Hermas leerde reeds, dat wie van een tweede huwelijk zich onthoudt, zich bij den Heere overvloedige eer en groote heerlijkheid verwerft [4]); en dat wie iets goeds doet ἐκτος της ἐντολης του

[1]) *Zeller*, Philos. d. Griechen IV³ 264 v.
[2]) Verg. *Weber*, Syst. der altsyn. pal. Theol. bl. 318.
[3]) *Hooykaas*, Oudchristelijke ascese 1905.
[4]) *Hermas*, Mand. IV 4.

θεου, grooter eer bij God geniet dan wanneer hij zich alleen houdt aan het gebod [1]). Evenzoo zeide Origenes op Rom. 3 : 3, dat hetgeen Paulus in 1 Cor. 7 : 25 aanraadt, een opus super praeceptum is. Tertullianus vertaalde 1 Cor. 7 : 25 in het Latijn met de woorden: praeceptum domini non habeo, sed consilium do, en voerde daarmede eene voor deze onderscheiding vaststaande terminologie in. Er knoopte zich een leerstuk aan vast dat door hemzelf, evenals ook door Cyprianus, Ambrosius, Pelagius, Augustinus nader ontwikkeld werd, en dat, ofschoon officiëel nooit door de kerk vastgesteld [2]), toch in de Roomsche leer en practijk een onmisbaar bestanddeel vormt en eene hoogst belangrijke plaats inneemt. Onder de consilia, die boven de praecepta uitgaan, werden allengs, overeenkomstig de in 1 Joh. 2 : 16 verbodene zonden, de drie deugden van kuischheid (onthouding van het huwelijk), Matth. 19 : 11, 12, 1 Cor. 7 : 7 v., armoede, Matth. 19 : 21, 1 Cor. 9 : 14, en gehoorzaamheid, Matth. 16 : 24, Luk. 14 : 26 v., verstaan; maar dikwerf werd dit drietal uitgebreid en met allerlei aan de Bergrede, Matth. 5 : 16, 29 v., 34—37, 39—41, 44, 6 : 31, 7 : 1 enz., ontleende raadgevingen vermeerderd. De Roomsche kerk houdt dus naast den voor allen geldenden plicht eene plaats open voor de vrije deugd; zij neemt naast het gebodene een terrein van het wenschelijke en prijzenswaardige aan; boven het practische leven kent zij hooge waarde aan het ascetische en contemplatieve leven toe. De consilia zijn in het Nieuwe Testament als wet der vrijheid aan de Oud-Testamentische wet der dienstbaarheid toegevoegd. De praecepta zijn noodzakelijk tot verkrijging van de eeuwige zaligheid; de consilia zijn vrij, staan in ieders keuze, maar hebben dit voordeel, dat zij ditzelfde einddoel melius et expeditius doen bereiken [3]).

Verder leidde de nomistische richting, waarin de kerk zich bewoog, vanzelf tot de leer van de verdienstelijkheid der goede werken. Ook deze was reeds een element van de Joodsche theologie, welke de verhouding van God en mensch geheel en al door het: do ut des, beheerschen liet. Wie God dient en zijne geboden vervult, kan aanspraak maken op loon, en dit te meer, naarmate die geboden zwaarder zijn en hunne onderhouding moeilijker is [4]). Deze Joodsche gedachte oefende, vooral ook door in de LXX opgenomen apocriefe boeken, in Christelijke kringen

[1]) *Hermas*, Sim. V 3.
[2]) De consilia ontvangen alleen zijdelings steun in het Conc. Trid. sess. XXIV can. 10, waar coelibatus en virginitas beter en zaliger verklaard worden dan het huwelijk.
[3]) *Thomas*, S. Theol. II 1 qu. 106—108. *Bellarminus*, de monachis II c. 7, 13. *Lehmkuhl*, Theol. moralis³. Freiburg 1898 I 295 v. *Pruner*, Kath. Moraltheol.². Freiburg 1883 bl. 71 v. *Weisz*, Apol. des Christ. V Die Philos. der Vollkommenheit. Freiburg 1898. *P. Höveler*, Prof. A. Harnack und die kath. Ascese. Düsseldorf 1902.
[4]) Verg. deel III 488—490.

grooten invloed uit. Reeds bij de apostolische vaders heet het, dat de gedoopte, die vergeving van zijne vroegere zonden ontving, voortaan door het onderhouden van de geboden van Christus het eeuwige leven verwerven moet[1]). Tertullianus gaf aan deze gedachte een streng juridisch karakter door zijne leer van het meritum; als de Christen goede werken doet of satisfactiones geeft voor nog bedreven zonden, dan maakt hij God tot zijn schuldenaar (Deum promereri of demereri) en verplicht Hem, om hem in den dag des gerichts overeenkomstig zijne verdiensten te beloonen[2]). Augustinus nam nog wel een zuiverder standpunt in en schreef den aanvang en den voortgang der goede werken aan Gods genade toe, zoodat er van verdiensten bij den mensch eigenlijk geene sprake kon zijn, en God niet onze verdiensten maar zijne eigene gaven beloonde[3]). Doch de kerk wandelde meer en meer in het semipelagiaansche spoor en maakte van de verdienstelijkheid der goede werken een artikel des geloofs.

Deze leer sluit dan volgens Rome de volgende stellingen in: 1°. Wijl de wil door de zonde wel verzwakt, maar niet van alle vrijheid beroofd is, kan de natuurlijke mensch, onder leiding en met hulp van Gods voorzienigheid, ook nog natuurlijk-goede werken doen[4]). 2°. Wie van deze natuurlijke krachten een goed gebruik maakt en facit quod in se est, kan volgens de tegenwoordig meest geldende voorstelling zich op geenerlei wijze de gratia infusa waardig maken en slechts negatief voor die genade zich voorbereiden in dien zin, dat hij voor hare ontvangst geen obicem ponit[5]). 3°. Positieve voorbereiding is slechts mogelijk met behulp van de gratia praeveniens (actualis), welke bestaat in illustratio mentis et motio immediata voluntatis; maar als de mensch met behulp van deze genade zich voor de gratia infusa voorbereidt, maakt hij zich deze waardig naar een meritum de congruo[6]). 4°. Wie na die voorbereiding (of ook als kind, in de kerk geboren, terstond na de geboorte) gedoopt wordt, ontvangt in dit sacrament de gratia infusa, dat is eene qualitas in anima inhaerens, welke den mensch van alle schuld en smet der zonde bevrijdt, hem inwendig vernieuwt en der goddelijke natuur deelachtig maakt. Ze dient niet alleen, om den mensch te genezen maar ook om hem tot de bovennatuurlijke orde op te heffen en werd dus ook

[1]) *Clemens*, 2 Cor. 8. *Hermas*, Vis. I 3.

[2]) *H. Wirth*, Der Verdienstbegriff in der Christl. Kirche nach seiner gesch. Entw. dargestelt. I Der Verdienstbegriff bei Tertullian. Leipzig 1892. II Der Verdienstbegriff bei Cyprian. Leipzig 1901. Verg. *Kunze*, art. Verdienst PRE³ XX 502.

[3]) Verg. *Kunze*, t. a. p. 502—503.

[4]) *Thomas*, S. Theol. II 1 qu. 109 art. 2—5. Conc. Trid. sess. VI c. 1 can. 5—7.

[5]) Verg. deel III 511, 512.

[6]) *Thomas*, S. Theol. II 1 qu. 109 art. 6. Conc. Trid. sess. VI c. 5, 6.

aan Adam in het donum superadditum geschonken[1]). 5°. Aan deze gratia infusa worden de drie theologische deugden, fides, spes et caritas, toegevoegd[2]), welke niet virtutes humanae, sed superhumanae vel divinae zijn, dus principiëel verschillen van de virtutes humanae (welke den mensch insunt a natura, secundum aptitudinem et inchoationem, non autem secundum perfectionem, en onderscheiden worden in virtutes intellectuales, n.l. sapientia, intellectus, scientia, prudentia, ars, en in virtutes morales of cardinales, n.l. prudentia, justitia, fortitudo, temperantia), en het laatste en hoogste doel, den finis supernaturalis, tot object hebben[3]). 6°. Door deze genade met de haar volgende theologische deugden wordt de mensch in staat gesteld, om bovennatuurlijk-goede werken te doen en daardoor naar een meritum de condigno vermeerdering der genade, het eeuwige leven in de visio Dei en daarin weder een lageren of hoogeren graad van heerlijkheid (corona of nimbus) te verdienen, zooals het concilie te Trente uitsprak, dat de homo justificatus door zijne goede werken waarlijk verdient augmentum gratiae, vitam aeternam, et ipsius vitae aeternae, si tamen in gratia decesserit, consecutionem atque etiam gloriae augmentum[4]). Deze verdienste is dus een verdienste in eigenlijken zin, omdat de goede werken, voortvloeiend uit een bovennatuurlijk beginsel, correspondeeren aan de bovennatuurlijke heerlijkheid, en de mensch met zijn eigen vrijen wil de ontvangene gratia habitualis en actualis aanvaardt en met haar medewerkt. Maar zij doet toch de genade niet te niet, wijl de gansche rechtsverhouding tusschen God en mensch op eene vrije, goddelijke beschikking berust, en alle verdienste des menschen de verdiensten van Christus en de gave der genade onderstelt[5]). 7°. Tot de bona opera, welke zulk een groot loon verdienen, behooren vooral die werken, welke niet strikt door de wet geboden zijn, maar die boven haar uitgaan, zooals bidden en vasten op gezette tijden, afstand doen van aardsche goederen, van het huwelijk, van zelfstandigheid en vrijheid, zich wijden aan werken van barmhartigheid en zending,

[1]) Verg. deel III 512, 513.

[2]) De Catech. Rom. II 2 qu. 39 zegt: huic autem additur nobilissimus omnium virtutum comitatus, quae in animam cum gratia divinitus infunduntur.

[3]) Verg. over de deugdenleer in de Roomsche theologie: *Thomas*, S. Theol. II 2. *Theol. Wirceb.*³ deel VIII. *Antoine*, Theol. moralis universa. Venetiis 1793 deel III. *M. Caesare*, Theol. dogm. III 348 v. *Lehmkuhl*, Theol. Mor. I 173 v. *Pruner*, Kath. Moraltheol. bl. 96 v.

[4]) Conc. Trid. sess. VI can. 32.

[5]) Conc. Trid. sess. VI c. 16. *Thomas*, S. Theol. qu. 114. *Bellarminus*, de Justif. V 1—22. In de Roomsche dogmatiek wordt de leer der genade gewoonlijk in drie deelen behandeld; eerst wordt gesproken de gratia actuali, dan de gratia habituali (justificante) en eindelijk de fructu gratiae seu de merito. *Theol. Wirceb.*³ VII 467 v. *Scheeben-Atzberger*, Kath. Dogm. IV 1 bl. 92 v. *Heinrich-Gutberlet*, Dogm. VIII § 473 v. *Pohle*, Dogm. II⁴ 556 v. *Pesch*, Prael. Theol. V 209 v. enz.

meditatie, ascese, contemplatie, zelfkwelling, zelfpijniging, martelaarschap enz. Die deze dingen doen, zijn bij Rome de heiligen, de religiosi bij uitnemendheid [1]). Zij doen veel meer dan zij verplicht zijn. Zij behooren tot de perfecti [2]), leggen zich een schat van verdiensten op in den hemel, en verwerven door hunne opera supererogatoria [3]) zich ook verdiensten, die, gevoegd bij de superabundantia van Christus' genoegdoening, den thesaurus der kerk uitmaken. En deze kan uit dien schat uitdeelen naar welgevallen. Zij kan de verdiensten van hen, die over hadden, door middel van den aflaat overdragen op hen, die te kort komen, want alle leden der kerk zijn leden van één lichaam [4]).

479. Dit gansche nomistische stelsel werd door de Reformatie in den wortel aangetast, toen zij in de belijdenis van de rechtvaardiging des zondaars alleen door het geloof hare positie nam. Daarmede was toch in eens heel de orde omgekeerd; de gemeenschap met God kwam niet door 's menschen bemoeiingen, maar enkel en alleen van Gods zijde, door eene gave van zijne genade tot stand, zoodat de religie hare plaats weer vóór de moraal ontving. Als de mensch de vergeving der zonden, de gerechtigheid, het kindschap, het eeuwige leven deelachtig werd door het geloof alleen, uit genade, om de verdiensten van Christus, dan behoefde hij zich niet meer in te spannen, om al deze weldaden door goede werken te verdienen. Hij bezat ze dan van te voren reeds als eene gave, die hij in het geloof had aangenomen; en de dank en de vreugde, die bij het ontvangen van al deze weldaden zijn hart vervulde, dreef hem tot het doen van goede werken aan, eer hij er nog aan dacht, dat hij ze moest doen. Want het geloof, waarmede hij die weldaden aannam, was geen dood, maar een levend geloof, geen bloote toestemming van eene historische waarheid, maar een persoonlijk, hartelijk vertrouwen op de genade Gods in Christus Jezus. In de rechtvaardigmaking kwam dat geloof natuurlijk alleen van zijne ontvangende zijde voor, omdat het daar uitsluitend aankwam op het aannemen der in Christus aangeboden en geschonken gerechtigheid; maar het was toch van zijn allereersten aanvang af en op datzelfde oogenblik, waarop het rechtvaardigde, tevens een

[1]) *Thomas,* S. Theol. 2 qu. 81 art. 1 ad 1, en voorts qu. 180 v. waar de vita contemplativa besproken wordt.

[2]) De term supererogatio is ontleend aan Luk. 10 : 35, waar het woord προσδαπανησης in het Latijn is vertaald door supererogaveris.

[3]) *Thomas,* S. Theol. II 2 qu. 183 art. 4 onderscheidt incipientes, proficientes en perfecti, en acht wel niet eene absolute, maar toch zulk eene hooge volmaaktheid bereikbaar, dat de mensch omnia quae charitati sunt contraria repudiet atque detestetur, ib. qu. 184 art. 2. Volgens het Conc. Trid. VI c. 11 en can. 18 kunnen de gerechtvaardigden de wet volkomen onderhouden. Verg. ook Bellarminus e.a. bij *M. Vitringa,* Doctr. III 397.

[4]) Verg. boven bl. 125.

levend, werkzaam, krachtig geloof, dat den mensch vernieuwde en vrede en vreugde uitstortte in zijn hart. Eigenlijk was het dan ook niet het geloof, dat rechtvaardigde en heilig maakte, maar het was de ééne, ongedeelde en ondeelbare Christus, die zichzelven door het geloof tot gerechtigheid en tot heiligmaking schonk, die van Gods zijde ons toegerekend en medegedeeld werd, en dien wij daarom in dat geloof van den beginne af bezitten als een Christus vóór ons en als een Christus in ons. Het geloof was van huis uit beide tegelijk: een ontvangend orgaan en eene werkzame kracht; eene hand, die de aangebodene gave aanneemt, maar die ook naar buiten werkt in dienst van den wil; een band aan de onzienlijke dingen en eene overwinning der zienlijke wereld; religieus en ethisch in één.

In de Gereformeerde theologie is dit nog beter dan in de Luthersche beseft en gehandhaafd, want het geloof kwam hier op uit de wedergeboorte en ging met voortdurende resipiscentie gepaard. Bij het doen van die goede werken heeft de geloovige dan ook niet naar extraordinaire dingen te streven, om zoo zijn verdienste en loon grooter te maken. Heel de ascese is in den grond niet anders dan een eigenwillige godsdienst; ze bestaat in het volbrengen van eene reeks consilia, die niet door God zijn geboden, maar door het menschelijk en kerkelijk goedvinden zijn ingesteld. De ware, kinderlijke gehoorzaamheid, de gehoorzaamheid des geloofs, bestaat in het doen van den wil des hemelschen Vaders, gelijk die kort en zakelijk in de tien geboden voor ons ligt uitgedrukt. Deze geboden houden ons onze plichten voor jegens God en den naaste; en naast het gebod neemt ook het gebed in het dankbaar leven van den Christen eene voorname plaats in. Godsdienst en zedelijkheid blijven dus onderscheiden; in de Protestantsche theologie kwam eene ascetiek op naast de ethiek [1]); en gelijk overal, zoo ging ook in de Luthersche en Gereformeerde kerk het hart des eenen meer naar gene, en dat van den ander meer naar deze zijde uit. Maar ze waren toch in den eersten tijd vereenigd en stonden niet vijandig tegenover elkander.

Toen Melanchton echter langzamerhand tot de philosophie terugkeerde, ging hij aan de hand van Aristoteles de ethiek en de politiek behandelen en werd hij oorzaak, dat de philosophische ethiek aan het opkomen eener Christelijke en theologische ethiek in den weg stond, dat de invloed van het Christendom tot het inwendige zieleleven beperkt werd en dat heel het uitwendige leven los daarnaast kwam te staan en uit een eigen, natuurlijk beginsel bleef leven. Calvijn ging van een ander beginsel uit; in het beschrijven der vita Christiana verliest hij zich niet in eene breedvoerige uiteenzetting van allerlei deugden en plichten, maar vat hij heel

[1]) *Voetius,* Ascetica sive Exercitia pietatis. Gorinchem 1664. Verg. *Heppe,* Gesch. des Pietismus und der Mystik. Leiden 1879, die bl. 23 v. nog vele andere werken noemt.

dat leven als eene eenheid op, welke door één algemeenen regel wordt beheerscht [1]). Dezen ontleent hij aan Rom. 12 : 1, waar de apostel het den plicht der geloovigen noemt, om hunne lichamen te stellen tot eene levende, heilige en Gode welbehagelijke offerande. Het gansche leven van den Christen is dus eene toewijding aan den dienst Gods, nostri non sumus, Dei sumus; Hem behooren wij toe altijd en overal, in leven en in sterven. Van dit beginsel uit laat Calvijn het Christelijk leven zich dan uitbreiden in drieërlei richting, zooals hij dat in Tit. 2 : 12 aangegeven vindt: de Christen moet, de goddeloosheid en wereldsche begeerlijkheden verlatende, in deze tegenwoordige wereld sobrie, juste et pie leven: sobrie ten opzichte van ons zelven, juste tegenover den naaste en pie tegenover God. Bij de verdere beschrijving van het Christelijk leven ontvangen de negatieve deugden, zelfverloochening, kruisdragen, meditatio vitae futurae, een zeer sterken nadruk [2]), maar de positieve deugden ontbreken toch niet [3]). Ze deden bij Calvijn zelf en later bij de Gereformeerde belijders zeer sterk zich gelden op kerkelijk en staatkundig terrein, in huiselijk leven en bedrijf, maar oefenden minder invloed uit in wetenschap en kunst. Hier behield het Humanisme de heerschappij.

Van dezen kant ondervond de Reformatie dan ook eene steeds krachtiger tegenwerking. Hare geschiedenis toont, na eene korte periode van bloei, veel overeenkomst met een afbrokkelingsproces, waarin de rede zich emancipeert van het geloof en allerlei gebieden aan de heerschappij der theologie en den invloed van het Christendom onttrokken worden. Dit leidde tot het oppervlakkig rationalisme en moralisme der achttiende eeuw, waarin Kant met zijn zedelijk rigorisme en de volgende wijsgeeren met hunne idealistische stelsels wel eenige verheffing brachten, maar zoo, dat de richting der beweging bestendigd werd. De philosophische ethiek verdrong en verdringt tot op den huidigen dag de theologische moraal; van gene gaat tegenwoordig het stellen der problemen, het onderzoeken der menigvuldige vraagstukken, de leiding der geesten en de bestiering

[1]) *Calvijn,* Inst. III 6—10.

[2]) Zeer eenzijdig is hierop gewezen door *M. Schultze,* Meditatio futurae vitae. Ihr Begriff und ihre herrschende Stellung im System Calvins 1901, en in: Calvins Jenseitschristentum in seinem Verhältnis zu den religiösen Schriften des Erasmus untersucht 1902. Verg. deel III 525 en boven bl. 183.

[3]) Verg. mijn artikel Calvin and common grace in The Princeton Theol. Review, July 1909. Hoogst belangrijk zijn uit den jongsten tijd de artikelen van *Max Weber,* Die Protest. Ethik und der „Geist" des Kapitalismus, Archiv f. Sozialwiss. u. Sozialpolitik 1905 bl. 1—54. 1906 bl. 1—110, en van *Troeltsch,* Die Soziallehren der Christl. Kirchen, 1908 en 1909. Verg. ook *Id.,* Protest. Christentum und Kirche in der Neuzeit, in het deel Die Christl. Religion in die Kultur der Gegenwart bl. 253—458, en: Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt. Berlin 1906, en: Die Kulturbedeutung des Calvinismus, Intern. Wochenschrift 1910 bl. 449 v. 501 v.

van het leven uit. Van eene andere zijde ondervond de Reformatie niet minder afbreuk. Daar waren van den aanvang af velen, die haar een halfslachtig conservatisme verweten en met name in hare belijdenis van de rechtvaardiging uit het geloof alleen zich niet vinden konden. Het waren dezulken, die nog leefden uit of terugkeerden tot de mystiek der Middeleeuwen, tusschen in- en uitwendig woord, geest en vleesch, kerk en wereld, genade en natuur eene scherpe tegenstelling maakten, de wedergeboorte lieten bestaan in de instorting eener nieuwe substantie, en dies de heiligmaking voornamelijk negatief beschreven als eene mijding van de wereld. Toen de Protestantsche kerken tot leerheiligheid vervielen, vonden deze mystieke, anabaptistische gedachten in vele harten weerklank.

Alle secten, die er in de Protestantsche kerken opkwamen, gingen min of meer van de gedachte uit, dat de belijdenis van de rechtvaardiging uit het geloof, indien niet onjuist, dan toch gebrekkig en onvolledig was, en dat ze met de heiligmaking moest worden aangevuld. Het Piëtisme schreef eene bepaalde methode van bekeering voor, en verzamelde de vromen daarna in kleine, afgesloten kringen, die buiten de wereld stonden en door een streng, maar ook in vele opzichten bekrompen zedelijk leven zich kenmerkten [1]). Het Methodisme droeg niet alleen eene bepaalde methode van bekeering voor, maar kwam allengs ook tot eene bijzondere leer over de heiligmaking. John Wesley onderscheidde rechtvaardiging en heiligmaking niet alleen, maar scheidde ze ook; al is de laatste in zekeren zin eene onmiddellijke vrucht van de eerste, ze is toch eene bijzondere gave Gods en van een geheel verschillend karakter. Na de rechtvaardigmaking kan de mensch evenmin eenig goed werk doen als vóór dien tijd. Maar als God dan daarna tot ons spreekt: wees rein, en ons wederbaart en heiligt, wordt de wortel van het kwaad in ons hart uitgeroeid en zonde bestaat niet meer. Die volmaakte heiligheid is dus eene tweede gave na de rechtvaardiging door het geloof; ze is eene tweede verandering, maar van geheel anderen aard, a real change, terwijl die in de rechtvaardigmaking slechts is a relative change. 't Is waar, dat Wesley de heiligmaking soms ook opvatte als een proces, en dat hij vooral op later leeftijd er niet alle zonde door liet uitgeroeid zijn; maar zijne intieme gedachte was toch, dat de volmaakte heiligheid, na de rechtvaardigmaking, door het geloof terstond te verkrijgen was, want God wilde ze en Christus was machtig en bereid, om ze in één oogenblik te schenken [2]).

[1]) Verg. deel III 535.

[2]) Verg. deel III 536—538. *Robert Southey,* The life of John Wesley. London 1903 bl. 234—264. *Loofs* in zijn art. Methodismus PRE³ XII 799 verzacht dit gevoelen van Wesley al te zeer.

Deze leer van de Christelijke volmaaktheid neemt in het Methodisme naast de bekeering zulk een voorname plaats in, dat zij menigmaal het formeele principe, de groote albeheerschende idee van het Methodisme en de centrale gedachte van het Christendom is genoemd. Zij komt in hoofdzaak hierop neer: 1°. de vergeving der zonden, die door het geloof ontvangen wordt, is wel eene belangrijke weldaad, maar zij is de eenige niet, en moet door eene tweede gevolgd worden. Christus is toch een volkomen Zaligmaker, die niet slechts van de schuld en straf der zonde, maar ook van hare smet en macht bevrijdt; het eerste doet Hij in de rechtvaardigmaking, het tweede in de nieuwe geboorte of heiligmaking. Over het verband van beide weldaden bestaat er onder de Methodisten verschil. Sommigen beschouwen de heiligmaking als een voortzetting van de vernieuwing, welke reeds in de rechtvaardigmaking begonnen is; anderen maken ze geheel los van de rechtvaardigmaking en zien er eene tweede weldaad in, a second change, a second blessing, welke op de eerste volgen moet en er soms geruimen tijd later op volgen kan; en nog anderen drijven deze leer der heiligmaking zoo op de spits, dat zij de zaligheid van hen, die wedergeboren en gerechtvaardigd, maar nog niet de Christelijke volmaaktheid deelachtig werden, in twijfel trekken of ook zelfs beslist ontkennen. 2°. Deze heiligmaking bestaat in de volkomene bevrijding van de smet en de macht der zonde. Er bestaat hierover weder eenig verschil van gevoelen. Sommigen nemen eene volstrekte uitroeiing van het zondig bederf aan, anderen meenen, dat de mensch in deze heiligmaking zulk eene geestelijke macht ontvangt, dat hij alle gedachte en lust der zonde, die onwillekeurig nog in hem opkomt, beheerschen en onderdrukken kan; hij *heeft* dan nog wel zonde, maar *doet* ze niet meer. Wesley vatte de volmaaktheid eerst in strengen zin op, maar verzachtte ze later, en zeide toen, dat ze niet de macht insloot never to think an useless thought nor speak an useless word, want zulk eene volmaaktheid ware inconsistent with a corruptible body; ja, zij is bestaanbaar with a thousand nervous disorders. Als men de volmaaktheid, door hem gepredikt, al te hoog wilde opvoeren, zou men juist gevaar loopen, haar geheel uit de wereld te verdrijven [1]).

Maar desniettemin, de Christelijke volmaaktheid wordt door allen opgevat als a constant communion with God, which fills the heart with humble love, als eene volkomene liefde in leer en leven, als eene volmaakte onderwerping van onzen wil aan den wil van God, als een deelachtig worden van den ganschen Heiland, als eene ontvangst van den Heiligen Geest in bijzonderen zin, als de opheffing tot een hooger peil des geloofs. De prediking van Pearsal Smith in de zoogenaamde Oxfordbeweging bedoelde de bekeering van onbekeerden, maar minstens even

[1]) Bij *Southey*, t. a. p. bl. 244.

sterk de bekeering van de gerechtvaardigden en wedergeborenen tot volkomene heiliging; hij vulde de leuze van Luther: rechtvaardig door het geloof, met deze aan: en ook volkomen heilig door het geloof alleen [1]). 3°. Deze volmaaktheid is te verkrijgen door het geloof, maar dit krijgt dan weer eene bijzondere beteekenis. Het heeft n.l. tot object, dat God machtig en gewillig is, om de volkomene heiligheid, welke Hij naar de wet steeds eischt en in Christus liet aanbrengen, *nu* op dit oogenblik, en *hier* ter plaatse, hic et nunc, ook aan *mij* persoonlijk te schenken. Hij kan en wil dit doen reeds in dit leven, in huis zoo goed als in de open lucht, thans in het lichaam even goed als bij den dood. Het komt er maar op aan, om dit te gelooven. Zoodra de mensch dit geloof grijpt, zoodra hij volkomen voor God zich buigt en zich geheel en onvoorwaardelijk aan Hem overgeeft, zegt God tot hem: u geschiede naar uw geloof, en reinigt hem van alle ongerechtigheid. Het is dus van het grootste belang, aan het oogenblikkelijke en persoonlijke van de gave des Geestes te gelooven; want wie er zich verzekerd van houdt, dat de gave des Heiligen Geestes ook voor hem, hier en nu, in Christus gereedligt, die ontvangt ze ook; die in mij gelooft, zeide Jezus, stroomen des levenden waters zullen uit zijn binnenste vloeien; de Vader geeft den Geest aan ieder, die er Hem om bidt; de apostelen deelden den Geest uit onder de oplegging der handen; alle dingen, die wij biddende begeeren, geloovende dat wij ze ontvingen (volgens eene andere lezing), zullen ons geworden, Mark. 11 : 24. Faith is not *only* expectation; there is a faith, *that counts the thing that it asks as having been given* [2]). 4°. De ontvangst des Heiligen Geestes gaat dikwerf met ontroeringen des gemoeds en sterke schuddingen des lichaams gepaard; soms openbaart ze zich in uitdeeling van die bijzondere charismata, welke op en na den Pinksterdag aan de geloovigen geschonken werden, en tot welke inzonderheid de glossolalie en de gezondmaking behoort [3]). Soms spreken de Methodisten van de Geestesmeedeeling, welke in hun kringen aanschouwd wordt, als van een tweeden Pinksterdag in de gemeente van Christus. De Johanneïsche

[1]) De Oxfordbeweging had plaats onder Robert Pearsal Smith 29 Aug. tot 7 Sept. 1874, en werd gevolgd door bijeenkomsten te Brighton 29 Mei 1875, die door vele predikanten en gemeenteleden uit Duitschland, Noorwegen, Zweden, Denemarken, enz. en ook uit ons vaderland werden bijgewoond. Men trachtte ze ook naar ons land over te brengen en belegde meetings te Neerbosch, Leiden, Amsterdam, Zwolle enz., maar vond er toch de rechte sympathie niet voor. *F. Lion Cachet*, Tien dagen te Brighton. Utrecht 1875. Er werd een billijke critiek tegen geschreven door *Johannes Jüngst*, Amerikaansch Methodisme in Duitschland, en Robert Pearsal Smith. Uit het Hoogd. door *Dr A. W. Bronsveld*, Utrecht 1876.

[2]) The Holy Spirit. How to obtain Him in personal experience. How to retain Him. Address delivered bij *Rev. R. A. Torrey*. Chicago z. j. bl. 23.

[3]) Verg. reeds III 497.

eeuw der liefde is aangebroken. De groote vredestijd van Christus' kerk op aarde neemt een aanvang. Geweldige dingen staan voor de deur. Het Pinksterfeest der volken nadert. Op de gansche aarde is eene beweging aangevangen naar Christus heen. De Heer is nabij en Hij komt spoedig. Dit geloof leidt dikwerf tot allerlei excentriciteiten, tot minachting van het gewone aardsche beroep, tot verheffing van het zoogenaamde rechtstreeksche „werken voor het koninkrijk Gods," tot geringschatting van kerk en belijdenis, ambt en sacrament; de vruchten des Geestes worden menigmaal gesteld in onthouding van het gebruik van tabak, wijn, bier — om van sterke dranken niet eens te spreken —, in het vermijden van alle opschik en weelde, in het dragen van een eenvoudig, uniform gewaad. Maar datzelfde geloof stelt ook dikwijls tot groote werken in staat. Het gansche actieve Christendom, gelijk het tegenwoordig in kerk en maatschappij, in philanthropie en missie optreedt, is rechtstreeks of zijdelings aan het Methodisme te danken [1]).

480. Om de weldaad der heiligmaking goed te verstaan, moeten wij uitgaan van de gedachte, dat Christus in denzelfden zin onze heiligheid is, als waarin Hij onze gerechtigheid is. Hij is een volkomen en algenoegzaam Zaligmaker; Hij volbrengt zijn werk niet ten halve, maar maakt ons wezenlijk en volkomen zalig; Hij rust niet, voordat Hij, na de vrijspraak in onze conscientie, ook de volle heiligheid en heerlijkheid ons heeft deelachtig gemaakt. Hij brengt ons dus door zijne gerechtigheid niet alleen in den staat van rechtvaardigen terug, die in het oordeel Gods vrij uitgaan, om het nu verder aan ons zelven over te laten, dat wij door het doen van goede werken ons naar Gods beeld hervormen en het eeuwige leven verdienen. Maar Christus heeft alles volbracht; Hij droeg voor ons de schuld en de straf der zonde, stelde zich onder de wet, om voor ons het eeuwige leven te verwerven, en verrees toen uit het graf, om zich in zijne gansche volheid aan ons mede te deelen beide

[1]) Over de heiligmaking of Christelijke volmaaktheid hebben de Methodisten vele werken geschreven, waarvan er sommige worden opgenoemd door *Nuelsen*, art. Meth. in Amerika, PRE³ XIII 14, en die alle baseeren op *Wesley's* Plain account of christian perfection. In Duitschland heeft deze leer vooral ingang gevonden door het boven deze paragraaf genoemde werk van Jellinghaus; ze wordt omhelsd door vele voorstanders der zoogen. Gemeinschafts- en Pfingstbewegung. Zie *Franklin Arnold*, Gemeinschaft der Heiligen und Heiligungsgemeinschaften. Gr. Lichterfelde Berlin 1909. *Paul Fleisch*, Die moderne Gemeinschaftsbewegung in Deutschland² 1906. *Id.*, Die innere Entw. der deutschen Gemeinschaftsbewegung in den Jahren 1906 en 1907. Leipzig 1908. *Id.*, Zur Gesch. der Heiligungsbewegung. I Von Wesley bis Boardmann. Leipzig 1910. *M. Schian*, Die moderne Gemeinschaftsbewegung Stuttgart 1909. *Id.*, Die moderne deutsche Erweckungspredigt, Zeits. f. Religionspsychologie 1908, Heft 10, 11.

tot onze gerechtigheid en tot onze heiligmaking, 1 Cor. 1 : 30. De heiligheid, welke wij deelachtig moeten worden, ligt dus volkomen voor ons in Christus gereed. Velen erkennen nog wel, dat wij gerechtvaardigd worden door de gerechtigheid, welke Christus verworven heeft, maar houden het ervoor of handelen er althans in de practijk naar, alsof zij geheiligd moesten worden door eene heiligheid, welke zij zelven tot stand brengen. Indien dat het geval ware, zouden wij, in strijd met het apostolisch getuigenis, Rom. 6 : 14, Gal. 4 : 31, 5 : 1, 13, niet onder de genade leven en in de vrijheid staan, doch nog altijd onder de wet verkeeren. De evangelische heiligmaking is echter evenzeer van de wettische onderscheiden, als de gerechtigheid, die door het geloof ontvangen wordt, verschilt van die, welke door de werken verkregen wordt. Zij bestaat n.l. hierin, dat God ons in Christus, met de gerechtigheid, ook de volkomene heiligheid schenkt, en deze niet bloot toerekent, doch ook innerlijk mededeelt door de wederbarende en vernieuwende werking des Heiligen Geestes, totdat wij ten volle den beelde zijns Zoons gelijkvormig zijn.

Rechtvaardigmaking en heiligmaking zijn daarom onderscheiden en toch geen oogenblik gescheiden. Ze zijn onderscheiden; wie ze vermengt, ondermijnt het religieuze leven, neemt den troost der geloovigen weg en maakt God aan den mensch ondergeschikt. Het onderscheid van beide is hierin gelegen, dat in de rechtvaardigmaking de religieuze verhouding des menschen tot God wordt hersteld, en in de heiligmaking zijne natuur vernieuwd en van de onreinheid der zonde bevrijd wordt. Het berust in zijn diepste wezen daarop, dat God beide rechtvaardig en heilig is. Als Rechtvaardige wil Hij, dat alle schepselen in die verhouding tot Hem zullen staan, waarin Hij hen oorspronkelijk geplaatst heeft, vrij van schuld en straf. Als Heilige eischt Hij, dat zij alle rein en onbesmet door de zonde voor zijn aangezicht zullen verschijnen. De eerste mensch werd daarom naar Gods beeld in gerechtigheid en heiligheid geschapen en had geene rechtvaardigmaking noch heiligmaking van noode, al moest hij ook der wet gehoorzaam zijn, om uit hare werken gerechtvaardigd te worden en het eeuwige leven te ontvangen (justificatio legalis). Maar de zonde heeft den mensch met schuld beladen en hem onrein gemaakt voor Gods aangezicht. Om volkomen van de zonde verlost te worden, moet hij daarom van haar schuld bevrijd en van haar smet gereinigd worden. En dat geschiedt in de rechtvaardigmaking en heiligmaking. Beide zijn dus even noodzakelijk en worden in de Schrift met gelijken nadruk gepredikt. De rechtvaardigmaking gaat daarbij in logische orde voorop, Rom. 8 : 30, 1 Cor. 1 : 30, want zij is eene justificatio evangelica, eene vrijspraak op grond van eene in het geloof geschonken δικαιοσυνη θεου, en niet ἐξ ἐργων νομου; zij is eene juridische daad en in één oogenblik voltooid. Maar de heiligmaking is ethisch, zet zich voort door heel het leven, en maakt de gerechtigheid van Christus door de

vernieuwende werkzaamheid des Heiligen Geestes langzamerhand tot ons persoonlijk, ethisch bezit. Rome's leer van de gratia of justitia infusa is op zichzelve niet onjuist; alleen is verkeerd, dat zij de ingestorte gerechtigheid tot den grond der vergeving maakt, en de religie dus bouwt op den grondslag der zedelijkheid. Maar de geloovigen worden de gerechtigheid van Christus wel waarlijk ook door infusio deelachtig. Rechtvaardigmaking en heiligmaking schenken dus dezelfde weldaden, of beter nog, den ganschen, vollen Christus; alleen verschillen zij in de wijze, waarop zij Hem schenken. In de rechtvaardigmaking wordt Hij ons geschonken in juridischen, in de heiligmaking in ethischen zin; door gene worden wij rechtvaardigheid Gods in Hem, door deze komt Hij zelf door zijnen Geest woning in ons maken en vernieuwt ons naar zijn beeld.

Schoon rechtvaardigmaking en heiligmaking dus in aard onderscheiden zijn, is het van niet minder belang, het nauw verband tusschen beide geen oogenblik uit het oog te verliezen; wie ze scheidt, ondermijnt het zedelijk leven, en maakt de genade dienstbaar aan de zonde. In God zijn gerechtigheid en heiligheid niet te scheiden; Hij haat de zonde geheel en al, niet alleen zooals zij schuldig stelt, maar ook zooals zij onrein maakt. De daden Gods in rechtvaardigmaking en heiligmaking zijn onafscheidelijk verbonden; *οὺς δε ἐδικαιωσεν, τουτους και ἐδοξασεν*, Rom. 8 : 30; de *δικαιωσις* brengt *ζωη* mede, 5 : 18; wie door God is gerechtvaardigd en aangenomen tot zijn kind, deelt terstond in zijne gunst en begint onmiddellijk te leven. Voorts heeft Christus niet alleen voor de zijnen de zonde gedragen en de wet vervuld, maar Hij kon dit alleen doen, wijl Hij al in verbondsrelatie tot hen getreden was en dus hun hoofd en middelaar was. In Hem waren al de zijnen begrepen; en met en in Hem zijn zij zelven gestorven, begraven, opgewekt en in den hemel gezet, Rom. 6 : 2—11, 2 Cor. 5 : 15, Gal. 2 : 20, Ef. 2 : 5, 6, Col. 2 : 12, 3 : 1 enz. Christus is hunne *δικαιοσυνη*, maar in denzelfden zin ook hun *ἁγιασμος*, 1 Cor. 1 : 30, d. i. niet hunne heiligheid, *ἁγιοτης*, *ἁγιωσυνη*, maar hunne heiligmaking. Christus n.l. heeft door zijn lijden en sterven niet slechts de gerechtigheid aangebracht, op grond waarvan de geloovigen door God vrijgesproken worden. Maar alzoo heeft hij ook die heiligheid verworven, waardoor Hij hen Gode wijden en van alle smet der zonde reinigen kan, Joh. 17 : 19. Zijne gehoorzaamheid tot den dood toe bedoelde toch de verlossing in hare gansche uitgestrektheid, *ἀπολυτρωσις*, niet alleen als loskooping uit de rechtsmacht der zonde, Rom. 3 : 24, Ef. 1 : 7, Col. 1 : 14, maar ook als bevrijding van haar zedelijke heerschappij, Rom. 8 : 23, 1 Cor. 1 : 30, Ef. 1 : 14, 4 : 30. Daartoe schenkt Christus zichzelven aan hen niet alleen objectief in de rechtvaardigmaking, doch Hij deelt zichzelven ook subjectief mede in de heiligmaking, en vereenigt zichzelven met hen op geestelijke, mystieke wijze.

Deze unio mystica wordt door de Lutherschen steeds van de anthropologische zijde beschouwd, en komt dan natuurlijk eerst na rechtvaardigmaking en wedergeboorte in het dadelijk geloof tot stand [1]). Maar de theologische behandeling van de Gereformeerden leidde tot een andere opvatting. De unio mystica heeft haar aanvang reeds in het pactum salutis; vleeschwording en voldoening onderstellen, dat Christus hoofd en middelaar des verbonds is; het verbond komt niet eerst na Christus of ook na de overtuigende en wederbarende werkzaamheid des Heiligen Geestes tot stand; maar Christus stond zelf in het verbond, en alle werkzaamheid des Geestes als Geest van Christus geschiedt uit en in het verbond. Er is toch geene gemeenschap aan de weldaden van Christus dan door de gemeenschap aan zijn persoon. De toerekening en schenking van Christus aan de zijnen staat voorop, en onze inlijving in Christus gaat weer vóór de aanneming van Christus en zijne weldaden door het geloof. Oprecht leedwezen over de zonde, hongeren en dorsten naar de gerechtigheid, toevlucht nemen tot Christus enz., zijn daden en werkzaamheden, welke het leven en dus de unio mystica onderstellen en daaruit voortvloeien. Deze vereeniging der geloovigen met Christus is eenerzijds geene pantheïstische vermenging van beide, geene unio substantialis, gelijk zij door het mysticisme van vroeger en later tijd opgevat is; maar zij is toch aan den anderen kant ook geene loutere overeenstemming in gezindheid, wil en bedoeling, zooals het rationalisme ze verstond en Ritschl ze weer verklaard heeft [2]). Wat de Schrift van deze unio mystica ons zegt, gaat veel dieper dan eene zedelijke overeenstemming in wil en gezindheid; zij verklaart uitdrukkelijk dat Christus in de geloovigen woont en leeft, Joh. 14 : 23, 17 : 23, 26, Rom. 8 : 10, 2 Cor. 13 : 5, Gal. 2 : 20, Ef. 3 : 17, en dat zij in Hem zijn, Joh. 15 : 1—7, Rom. 8 : 1, 1 Cor. 1 : 30, 2 Cor. 5 : 17, Ef. 1 : 10 v.; beiden zijn vereenigd als rank en wijnstok, Joh. 15, hoofd en leden, Rom. 12 : 4, 1 Cor. 12 : 12, Ef. 1 : 23, 4 : 15, man en vrouw, 1 Cor. 6 : 16, 17, Ef. 5 : 32, hoeksteen en gebouw, 1 Cor. 3 : 11, 16, 6 : 19, Ef. 2 : 21, 1 Petr. 2 : 4, 5 [3]). Deze unio mystica is echter niet onmiddellijk, maar komt tot stand door den Heiligen Geest. En ook in Hem ligt het ver-

[1]) *Schneckenburger*, Vergl. Darst. I 185—225.

[2]) *Ritschl*, Theol. u. Metaph. 1881. Rechtf. u. Vers. III² 106, 552 v. Gesch. des Pietismus. 3 Bde 1880—86 pessim. *Herrmann*, Der Verkehr des Christen mit Gott⁵ 1908. *Gottschick*, Luthers Lehre v. d. Gem. des Gläubigen mit Christus, Zeits. f. Th. u. K. 1898 bl. 406.

[3]) Verg. over de unio mystica in de Geref. theologie behalve Boquinus e. a. bij *Heppe*, Dogm. des d. Prot. II 372, *Calvijn*, Inst. III 11, 5. *Martyr*, Loci C. 259. *Polanus*, Synt. Theol. VI 35. *Amesius*, Med. Theol. I c. 26. *Voetius*, Disp. II 459. *Mastricht*, Theol. VI c. 5. *Witsius*, Misc. S. II 788. *M. Vitringa*, Doctr. III 78. *Comrie*, Catech. vr. 20—23. *Kuyper*, Het werk v. d. H. Geest II 163, en voorts nog *Pfleiderer*, Der Paulinismus² 214 v. *Krebs*, Ueber die unio mystica. Marburg 1871. *Weiss*, Das Wesen des pers. Christenstandes, Stud. u. Krit. 1881 bl. 377—417. *Deissmann*, Die neutest. Formel *ἐν Χρ. Ιησου*. Marburg 1892.

band vast tusschen rechtvaardigmaking en heiligmaking. De Geest, dien Jezus aan zijne discipelen beloofd en in de gemeente uitgestort heeft, is n.l. niet alleen een Geest der υἱοθεσια, die de geloovigen van hun kindschap verzekert, maar ook de Geest der vernieuwing en der heiligmaking. Deze Geest heeft Christus zelf bekwaamd tot zijn werk en Hem geleid van zijne ontvangenis af tot zijne hemelvaart toe. Door zijne vernedering is Christus verhoogd aan 's Vaders rechterhand, verheerlijkt tot levendmakenden Geest, verwerver en uitdeeler van den Geest, die nu zijn Geest, de Geest van Christus is. Door dezen Geest vormt en bekwaamt Hij ook zijne gemeente. De allereerste gave, welke de geloovigen ontvangen, wordt hun reeds medegedeeld door den Geest, die alles uit Christus neemt, Joh. 16 : 14. Hij is het, die hen wederbaart, Joh. 3 : 5, 6, 8, Tit. 3 : 5, het leven schenkt, Rom. 8 : 10, in de gemeenschap met Christus inlijft, 1 Cor. 6 : 15, 17, 19, tot het geloof brengt, 1 Cor. 2 : 9 v., 12 : 3, wascht, heiligt, rechtvaardigt, 1 Cor. 6 : 11, 12 : 13 Tit. 3 : 5, leidt, Rom. 8 : 14, Gods liefde in hunne harten uitstort, Rom. 5 : 5, in hen bidt, Rom. 8 : 26, allerlei deugden, Gal. 5 : 22, Ef. 5 : 9, en gaven, Rom. 12 : 6, 1 Cor. 12 : 4,vooral de liefde, 1 Cor. 13, hun meedeelt, hen leven doet naar eene nieuwe wet, de wet des Geestes, Rom. 8 : 2, 4, 1 Cor. 7 : 9, Gal. 5 : 6, 6 : 2, hen vernieuwt in verstand en wil, naar ziel en lichaam, Rom. 6 : 19, 1 Cor. 2 : 10, 2 Cor. 5 : 17, 1 Thess: 5 : 23; in één woord, de Heilige Geest woont in hen, en zij leven en wandelen in den Heiligen Geest, Rom. 8 : 1, 4, 9—11, 1 Cor. 6 : 19, Gal. 4 : 6 enz.[1]).

481. In dezen zin is de heiligmaking, even goed als de rechtvaardiging, eene gave en een werk Gods, beurtelings toegeschreven aan den Vader, Joh. 17 : 17, 1 Thess. 5 : 23, Hebr. 13 : 20, 21, den Zoon als πνευμα ζωοποιουν, 1 Cor. 15 : 45, Ef. 5 : 26, Tit. 2 : 14, en vooral ook, gelijk boven bleek, aan den Heiligen Geest, Tit. 3 : 5, 1 Petr. 1 : 2. De geloovigen zijn daarbij passief, zij worden geheiligd, Joh. 17 : 19, 1 Cor. 6 : 11, zij zijn met Christus gestorven en opgewekt, Rom. 6 : 4 v., zij zijn ἡγιασμενοι ἐν Χριστῳ Ιησου, 1 Cor. 1 : 2, Gods ποιημα, Ef. 2 : 10, κτισις, 2 Cor. 5 : 17, Gal. 6 : 15, ἐργον, Rom. 14 : 20; τα δε παντα ἐκ του Θεου, 2 Cor. 5 : 18. Deze heiliging bestaat allereerst hierin, dat de geloovigen van de wereld afgezonderd worden en in eene bijzondere relatie tot God komen te staan. In het Oude Testament duidde heiligheid die verhouding van God tot zijn volk en van het volk tot God aan, welke in de verschillende wetten omschreven en geregeld was[2]). Ook in het Nieuwe

[1]) Verg. deel III 500 v., boven bl. 64 en voorts nog *Pfleiderer,* Der Paulinismus[2] 225 v. *Holtzmann,* Neut. Theol. II 143 v.

[2]) Deel II 184—189.

Testament heeft het begrip heilig deze beteekenis van eene relatie behouden. Er is sprake van heilige stad, Matth. 4 : 5, heilige plaats, 24 : 15, heilig verbond, Luk. 1 : 72, heilig land, Hand. 7 : 33, heilige Schrift, Rom. 1 : 2, heilige berg, 2 Petr. 1 : 18, heilige profeten, Luk. 1 : 70, heilige offerande, Rom. 12 : 2; van Christus wordt gezegd, ofschoon Hij zonder zonde was, dat Hij zich heiligde, d. i. zich in zijn dood Gode tot eene heilige offerande voor de zijnen opofferde, Joh. 17 : 19; en zoo heeten de geloovigen met een staand epitheton ἁγιοι, omdat zij door de roeping, cf. Rom. 1 : 7, 1 Cor. 1 : 2, κλητοι ἁγιοι, in eene bijzondere verhouding tot God staan en, in de plaats van het oude Israel, γενος ἐκλεκτον, βασιλειον ἱερατευμα, ἐθνος ἁγιον, λαος εἰς περιποιησιν, zijn, 1 Petr. 2 : 9.

Maar deze verhouding is geen louter uitwendige; dat was zij al niet onder het Oude Testament, want krachtens die heiligheid had God zich verbonden, om Israel zijn verbond en wet te geven, om het te redden of ook te kastijden, en was Israel verplicht, om in Gods inzettingen te wandelen. Nu is in het Nieuwe Testament de wet in Christus vervuld; zij regelt dus de heiligheidsverhouding niet meer, welke tusschen God en zijn volk bestaat. Voor de wet is Christus in de plaats getreden; in en door Hem regelt God de verhouding tusschen zich en zijn volk; de geloovigen zijn ἡγιασμενοι ἐν Χριστῳ Ιησου, 1 Cor. 1 : 2; en deze heiligt zijn volk door den Heiligen Geest, ἐν πνευματι, 1 Cor. 6 : 11, die nu als zoodanig πνευμα ἁγιον heet en het principe der heiliging is. Deze heiliging bestaat volstrekt niet alleen daarin, gelijk velen het thans voorstellen[1]), dat de Christenen van de wereld afgezonderd en Gode in uitwendigen, cultischen zin toegeëigend zijn; maar zij heeft eene diepe ethische beteekenis. Immers, de Heilige Geest wederbaart, reinigt, vernieuwt, Joh. 3 : 3, 1 Cor. 6 : 11, Tit. 3 : 5; met de inwoning des Heiligen Geestes begint voor de geloovigen eene καινοτης ζωης, Rom. 6 : 4, welke eene tegenstelling vormt met den vroegeren wandel in allerlei zonden en ongerechtigheden, 1 Cor. 6 : 10, Ef. 2 : 1; zij zijn thans nieuwe menschen, 2 Cor. 5 : 17, Ef. 2 : 10, 4 : 24, Gal. 6 : 15, Col. 3 : 10, die Gode leven en hunne leden stellen tot wapenen der gerechtigheid tot heiligmaking, Rom. 6. De relatie tot God in Christus door den Heiligen Geest brengt mede, dat de geloovigen van alle schuld en ook van alle smet der zonde bevrijd zijn. En daarom bestaat de heiliging in het Nieuwe Testament ten volle daarin, dat de geloovigen den beelde des Zoons gelijkvormig worden gemaakt, Rom. 8 : 29, Gal. 4 : 19. In zoover valt de heiliging met de heerlijkmaking saam; deze begint niet eerst na dit leven, maar neemt terstond met de roeping een aanvang; die Hij riep, rechtvaardigde Hij, en die Hij rechtvaardigde, verheerlijkte Hij in

[1]) Bijv. *Paul Wernle,* Der Christ und die Sünde bei Paulus 1897 bl. 31, 39, 62.

datzelfde oogenblik, Rom. 8 : 30. En deze verheerlijking zet zich door heel het leven heen voort, 2 Cor. 3 : 18, totdat zij voltooid wordt in de wederkomst van Christus, 1 Cor. 15 : 49, 51 v., Col. 3 : 4, Phil. 3 : 21.

De heiligmaking gaat echter in deze passieve zijde niet op; zij is wel in de eerste plaats een werk en eene gave Gods, Phil. 1 : 5, 1 Thess. 5 : 23, waarbij de mensch lijdelijk is evenals in de wedergeboorte, waarvan zij de voortzetting is. Maar op grond van dit werk Gods in den mensch, krijgt ze in de tweede plaats eene actieve beteekenis, en wordt de mensch zelf geroepen en bekwaamd, om zich te heiligen en zijn gansche leven Gode te wijden, Rom. 12 : 1, 2 Cor. 7 : 1, 1 Thess. 4 : 3, Hebr. 12 : 14 enz. Feitelijk valt deze actieve heiligmaking met de resipiscentia continuata saam, die volgens den Heidelbergschen Catechismus in de afsterving van den ouden en de opstanding van den nieuwen mensch bestaat. Maar in de bekeering treedt de negatieve, in de actieve heiligmaking de positieve zijde op den voorgrond. In beide is de mensch zelf werkzaam, en hij kan dat zijn, omdat hij door de wedergeboorte in den aanvang en door de positieve heiligmaking bij den voortgang de kracht des Heiligen Geestes ontvangt, om al zijne leden Gode te stellen tot wapenen der gerechtigheid. De Schrift houdt altijd beide vast: Gods alwerkzaamheid en onze verantwoordelijkheid. Evenals bij de prediking van het Evangelie het geloof een gave Gods is en toch de mensch voor zijne houding tegenover Gods roeping verantwoordelijk is, b.v. Rom. 9 : 1—29 en 9 : 30—10 : 21, zoo wordt hier het bezit van alle weldaden des verbonds, vergeving, kindschap, leven, zaligheid vóór alle werk zeker gesteld, en toch telkens met zooveel ernst op goede werken aangedrongen, alsof die weldaden eerst daardoor verkregen moesten worden. Het koninkrijk Gods is eene gave, door God naar zijn welbehagen geschonken, Matth. 11 : 26, 16 : 17, 22 : 14, 24 : 22, Luk. 10 : 20, 12 : 32, 22 : 29, en toch is het een loon, een schat in de hemelen, die met inspanning gezocht en door arbeid in den dienst Gods verworven moet worden, Matth. 5 : 12, 20, 6 : 20, 19 : 21, 20 : 1 v. enz. De geloovigen zijn ranken aan den wijnstok, die zonder Christus niets kunnen doen en worden toch vermaand, om in Hem, in zijn woord, in zijne liefde te blijven, Joh. 15; zij zijn uitverkorenen, en moeten toch zich benaarstigen, om hunne roeping en verkiezing vast te maken, 2 Petr. 1 : 10; zij zijn door de ééne offerande van Christus geheiligd en volmaakt, Hebr. 10 : 10, 14, in wie God werkt hetgeen Hem welbehagelijk is, 13 : 21, en toch moeten zij in het geloof volharden ten einde toe, 3 : 6, 14, 4 : 14, 6 : 11, 12; zij hebben den nieuwen mensch aangedaan en moeten Hem steeds aandoen, Ef. 4 : 24, Col. 3 : 10; zij hebben het vleesch gekruisigd met de begeerlijkheden en moeten toch hunne leden dooden, die op de aarde zijn, Gal. 5 : 24, Col. 3 : 5; zij zijn heiligen en geheiligden in Christus

Jezus, en moeten toch heilig worden in al hunnen wandel, 1 Petr. 1 : 15, 2 Petr. 3 : 11, en hunne heiligmaking najagen en voleindigen in de vreeze Gods, 2 Cor. 7 : 1, 1 Thess. 3 : 13, 4 : 3, want zonder haar zal niemand den Heere zien, Hebr. 12 : 14.

Velen hebben tusschen deze alwerkzaamheid Gods in de genade en de daarnaast gehandhaafde zelfwerkzaamheid des menschen eene tegenstrijdigheid gezien, de Schrift van innerlijke tegenspraak beschuldigd, en voor zichzelven de eene groep van uitspraken aan de andere ten offer gebracht. Van de eene zijde werd geleerd, dat de genade alleen dient, om de wilskracht ten goede bij den mensch te herstellen en hem zelf aan den arbeid te zetten; goede werken waren dan beslist ter zaligheid noodzakelijk, hetzij necessitate meriti (Rome), hetzij necessitate causalitatis en efficientiae (Remonstranten) [1]). En van antinomiaanschen kant werd gezegd, dat de gerechtigheid en heiligheid van Christus, niet alleen in de rechtvaardigmaking maar ook in de heiligmaking, geheel objectief buiten den mensch bleven, zoodat berouw, bekeering, gebed om vergeving en goede werken geheel onnoodig waren, een wettisch karakter droegen en aan de volkomen offerande van Christus te kort deden [2]). De Lutherschen trachtten beide uitersten te vermijden en voerden onderling over het al of niet gepaste van de uitdrukking: bona opera necessaria esse ad salutem, een langdurigen en heftigen strijd; sommigen verdedigden ze, maar anderen achtten ze verderfelijk en gingen zoover, dat ze goede werken noxia en perniciosa voor de zaligheid noemden. De Formula Concordiae veroordeelde zoowel de eene als de andere uitdrukking, en verklaarde alleen, dat de goede werken in de geloovigen indicia aeternae salutis zijn, daar het Gods wil en uitdrukkelijk gebod is, dat de geloovigen goede werken doen, welke de Geest in hunne harten werkt en God in dit en het toekomende leven om Christus' wil aanneemt en beloont [3]). De Gereformeerden oordeelden gematigder, zagen in den strijd der Lutherschen een woordenstrijd en konden het groote verschil niet

[1]) *M. Vitringa,* Doctr. III 369—374.

[2]) Verg. deel III 527 en boven bl. 184 v. In hoever Kohlbrugge tot dit antinomiaansch gevoelen overhelde, wordt breedvoerig en onpartijdig uiteengezet door *J. van Lonkhuyzen,* H. F. Kohlbrugge 1905 bl. 437—513. Daar K. de heiligmaking doorgaans opvatte als een overgezet worden op het gebied der genade, in het element der heerlijkheid Gods, (verg. deel III 336, 390), kon hij rechtvaardigmaking en heiligmaking, verandering van staat en van toestand niet duidelijk onderscheiden. Zelfs als hij van eene innerlijke heiliging sprak, bleef deze toch eigenlijk nog altijd als eene macht buiten en tegenover het ik des menschen staan; de mensch zelf was en bleef een goddelooze. Er mag hier ook nog herinnerd worden aan hen, die in navolging van Ritschl de rechtvaardiging opvatten als een „religiöses Erlebnis," en tot de daarin genoten vrede en vreugde de wedergeboorte herleiden, verg. boven bl. 45, 181.

[3]) *J. T. Müller,* Die symb. Bücher bl. 632.

inzien tusschen de verworpen zegswijze: bona opera necessaria esse ad salutem, en eene andere, welke door sommige Lutheranen als Quenstedt, Buddeus e. a. werd goedgekeurd: bona opera salvandis esse necessaria. Zij hadden er geen bezwaar in, om de goede werken noodzakelijk ter zaligheid te noemen, mits daarbij niet gedacht werd aan eene necessitas causalitatis vel meriti vel efficientiae, maar aan eene necessitas praesentiae, medii et viae ad salutem aeternam obtinendam [1]). Voetius meende zelfs, dat de goede werken in zekeren zin causa vitae aeternae genoemd kunnen worden, n.l. geen causa meritoria maar praeparativa et dispositiva [2]).

Zoo sprekende, hadden zij ongetwijfeld de Schrift op hunne hand. Want deze houdt ons de heiligmaking voor, beide van hare passieve en actieve zijde, en predikt de eene zoowel als de andere met denzelfden nadruk. Zij ziet tusschen beide geen tegenspraak of strijd, maar bindt ze zoo innig mogelijk saam, als ze zegt, dat de geloovigen, juist omdat God in hen werkt het willen en het werken, huns zelfs zaligheid moeten uitwerken met vreeze en beven, Phil. 2 : 12, 13. Zij zijn Gods maaksel, geschapen in Christus Jezus tot goede werken, welke God voorbereid heeft, opdat zij daarin wandelen zouden, Ef. 2 : 10. God en mensch, religie en moraal, geloof en liefde, geestelijk en zedelijk leven, bidden en werken zijn daarom geene tegenstelling. Afhankelijkheid valt hier met vrijheid saam; de geborenen uit God *worden* hoe langer zoo meer kinderen Gods, die zijn beeld en gelijkenis dragen, omdat zij het in beginsel reeds *zijn;* voor hen geldt de regel van het organische leven: werde was du bist! Aan hetgeen de geloovigen thans reeds uit genade, door het geloof in Christus *zijn,* ontleenen Jezus en de apostelen de krachtigste drangredenen, om hen tot een heilig leven aan te sporen. Jezus is de wijnstok, de discipelen zijn de ranken; die in Hem blijven, dragen veel vrucht, want zonder Hem kunnen zij niets doen, Joh. 15 : 5. De leden der gemeente zijn met Christus gestorven aan de zonde, maar in Hem Gode levend geworden, Rom. 6 : 11. Zij zijn niet onder de wet, maar onder de genade, en daarom mag de zonde over hen niet heerschen, Rom. 6 : 14. Zij zijn door de wet der wet gestorven en behooren Christus toe, opdat zij Gode vruchten dragen, Rom. 7 : 4, Gal. 2 : 19. Zij zijn niet in het vleesch maar in den Geest, en hebben dus naar den Geest te wandelen, Rom. 8 : 5. De nacht is voorbijgegaan, de dag is gekomen; de werken der duisternis moeten dus afgelegd, en de wapenen des lichts worden aangedaan, Rom. 13 : 12. De lichamen der geloovigen zijn leden van Christus en tempelen des Heiligen Geestes, ze moeten daarom vlieden de zonde der hoererij, 1 Cor. 6 : 15. Zij zijn duur gekocht, zoo moeten zij dan

[1]) *M. Vitringa,* Doctr. III 359, 367 v.
[2]) *Voetius,* Disp. V 675 v.

God verheerlijken in hun lichaam en geest, welke Gods zijn, 1 Cor. 6 : 20. Zij staan in de vrijheid, met welke Christus hen vrijgemaakt heeft; en in dien Christus heeft niets eenige kracht dan het geloof, door de liefde werkende, Gal. 5 : 1, 6. Van dien Christus hebben zij gehoord en door Hem hebben zij geleerd, dat zij den ouden mensch moeten afleggen en den nieuwen mensch aandoen, die naar God geschapen is in ware rechtvaardigheid en heiligheid, Ef. 4 : 21 v. Als geliefde kinderen, hebben zij navolgers Gods te zijn, Ef. 5 : 1. Zij moeten wandelen in de liefde, gelijkerwijs Christus hen liefgehad heeft, Ef. 5 : 2. Zij zijn licht in den Heere, en hebben dus te wandelen als kinderen des lichts, Ef. 5 : 8. In één woord, niet de wet, maar het Evangelie, het in Christus geschonken en ontvangen heil is de eene machtige drangreden tot een heiligen wandel. Hetzij de apostelen zich richten tot mannen of vrouwen, ouders of kinderen, heeren of knechten, vrouwen of dienstmaagden, overheden of onderdanen, zij vermanen hen allen *in den Heere,* Ef. 5 : 22 v., 6 : 1 v., Col. 3 : 18 v., 1 Petr. 2 : 13 v., 3 : 1 v. Het vaste fundament Gods staat en draagt dit zegel: een iegelijk, die den naam van Christus noemt, sta af van alle ongerechtigheid, 2 Tim. 2 : 19.

482. De heiligmaking openbaart zich in goede werken, welke naar den Heidelbergschen Catechismus het waar geloof tot beginsel, de wet Gods tot norma en zijne eere tot doel hebben. Daardoor zijn ze onderscheiden van de deugden der Heidenen en van de deugden van allen, die zulk een zaligmakend geloof niet deelachtig zijn. De Gereformeerden hebben het bestaan en de zedelijke waarde van zulke deugden steeds ten volle erkend [1]); wijl de mensch na den val mensch is gebleven en in de zegeningen van Gods algemeene genade is blijven deelen, kan hij innerlijk vele deugden bezitten en naar buiten vele daden doen, die, met menschelijk oog bezien en naar menschelijken maatstaf beoordeeld, hoog

[1]) De Pelagianen wischten het onderscheid tusschen deugden en goede werken, tusschen de heidensche religio en den Christelijken godsdienst geheel uit en geloofden, dat de lex naturae, de lex mosaica en de lex Christi in wezen gelijk waren. De Roomschen onderscheiden natuurlijk-goede en bovennatuurlijk-goede werken, en achten tot de eerste ook den gevallen mensch in staat. Maar *Tertullianus,* Apol. c. 45, 46 en *Augustinus,* c. Jul. IV c. 3, § 17, 25. 33 oordeelden anders. En de Gereformeerden erkenden gaarne de deugden der Heidenen en noemden ze menigmaal een beschamend voorbeeld voor de Christenen, maar verloren het principiëel verschil tusschen haar en de goede werken der geloovigen toch nimmer uit het oog, *Calvijn,* Inst. II 2, 12 v. 3, 3 v. (cf. *Witsius,* Twist des Heeren met zijn wijngaard bl. 234. *Schneckenburger,* Vergl. Darst. I 231. *Lobstein,* Die Ethik Calvins bl. 6 v.), *Alting,* Theol. probl. nova VIII 9, 10. *Vossius,* Hist. Pelag. III 3. *Trigland,* Antapol. c. 17. *Witsius,* Twist des Heeren bl. 214—250. *Wttewrongel,* Christ. Huishoudinge I 288—299. *Turretinus,* Theol. El. X 5. *De Moor,* Comm. IV 826—829. *M. Vitringa,* Doctr. III 353.

te schatten en voor het aardsche leven van groote waarde zijn. Maar daarmede is nog niet gezegd, dat zij goed zijn in Gods oog en beantwoorden aan den vollen, geestelijken zin van zijne heilige wet; naarmate de mensch zijne eigene gedachten, gezindheden, en handelingen nauwkeuriger onderzoekt, wordt hij te dieper van hare zondigheid overtuigd; de Heilige Schrift leert dit niet alleen, maar de ervaring van alle eeuwen en de verklaring van alle menschenkenners bevestigen haar getuigenis [1]). Het waarachtig geestelijk goede, het goede in den hoogsten zin, zooals het in Gods oog alleen kan bestaan, kan uit den aard der zaak slechts volbracht worden door hem, die God kent en liefheeft en uit die liefde zijne wet onderhoudt, dat is, door hem, die waarlijk gelooft. Het geloof toch is, zoolang wij hier op aarde zijn en God niet zien van aangezicht tot aangezicht, het eenige middel, om zijne openbaring aan te nemen en Hem te kennen, gelijk Hij waarlijk is. Maar dit geloof is volgens Protestantsche belijdenis geene verstandelijke toestemming van eene historische waarheid, maar eene practische kennis van de genade, welke Hij in Christus heeft geopenbaard, een vertrouwen des harten, dat Hij al onze zonden vergeven en ons tot zijne kinderen aangenomen heeft. Dit geloof is daarom niet alleen bij den aanvang, in de rechtvaardiging, noodig; maar het moet den Christen vergezellen zijn gansche leven door, en bekleedt ook in de heiligmaking eene blijvende en door niets anders te vervullen plaats; ook bij deze weldaad is het uitsluitend het geloof, dat zalig maakt.

Indien toch de gerechtigheid en de heiligheid uit de wet waren, zouden wij ze beide door het doen van goede werken tot stand moeten brengen. Maar in het Evangelie zijn ze eene gave Gods, in den persoon van Christus ons geschonken, Joh. 1 : 17, 1 Cor. 1 : 30, Ef. 1 : 3, Col. 2 : 3, 9. Gelijk Christus met al zijne weldaden ons van Gods zijde alleen door en in den Geest wordt medegedeeld, zoo kan Hij van onze zijde alleen door het geloof ontvangen en genoten worden. Het is door het geloof, dat Christus in onze harten woont, Ef. 3 : 17, en dat wij leven in Christus, Gal. 2 : 20, dat wij kinderen Gods worden, Gal. 3 : 27, en de belofte des Geestes verkrijgen, Gal. 3 : 14, dat wij de vergeving der zonden en het eeuwige leven ontvangen, Rom. 4 : 6, Joh. 3 : 16. Door het geloof te leven is de keerzijde daarvan, dat Christus in ons is, 2 Cor. 13 : 5, Gal. 2 : 20. Het geloof is dus het ééne, groote werk, dat de Christen in de heiligmaking naar de beginselen van het Evangelie te volbrengen heeft, Joh. 6 : 29; het is het middel der heiligmaking bij uitnemendheid. Daartoe is het ook krachtens zijne natuur in staat. Want het ontvangt eerst, en kan daarna ook geven; het ontsluit het hart voor de genade Gods, voor de gemeenschap met Christus, voor de kracht des Heiligen

[1]) Verg. deel III 104—106.

Geestes, en maakt daardoor tot groote dingen bekwaam; het breekt alle zelfvertrouwen, en klemt zich aan Gods belofte vast; het laat de wet in al haar hoogheid staan en denkt er niet aan, om het zedelijk ideaal te verlagen, het ziet ook af van alle poging, om door haar onderhouding het leven en den vrede te vinden, maar het grijpt Gods barmhartigheid aan en steunt op de gerechtigheid en heiligheid, welke voor den mensch in Christus aangebracht zijn; het kweekt ootmoed, afhankelijkheid, vertrouwen, schenkt troost, vrede, vreugde door den Heiligen Geest, werkt dankbaarheid in het hart voor de ontvangene weldaden en drijft tot goede werken aan; het doet den geloovige met Paulus zeggen: ik vermag alle dingen door Christus, die mij kracht geeft, Phil. 4 : 13. In één woord, het geloof, dat de liefde Gods ontvangt, welke de Heilige Geest in de harten uitstort, Rom. 5 : 5, is werkzaam in de liefde, Gal. 5 : 6, 1 Joh. 4 : 19. Onbekend maakt onbemind, maar die den Naam des Heeren kennen, vertrouwen op Hem, Ps. 9 : 11.

Door middel van dit geloof worden daarom uit de liefde die goede werken geboren, welke hun maatstaf hebben in den wil Gods, gelijk die kort en zakelijk in de tien geboden is vervat. Maar deze tien geboden moeten dan goed worden verstaan. Het is eene andere vraag, wat Israël bij het ontvangen van die wet ervan verstond, en eene andere, wat God ermede bedoelde; en wederom is het verschillend, of men die tien geboden neemt in de letterlijke beteekenis hunner woorden, dan wel verklaart in den rijken zin, welken God ervan gegeven heeft in den loop zijner openbaring, door profeten en psalmisten, door Christus en zijne apostelen. In de laatste beteekenis is zij in de Christelijke kerk opgevat en tot grondslag van haar catechetisch onderwijs en van hare ethiek gelegd [1]). Doch lang niet allen zijn haar op dien weg gevolgd. Reeds van de dagen van Paulus af bestond er eene antinomistische richting, welke de wet wel van waarde achtte voor de geloovigen des Ouden Verbonds, maar haar alle geldigheid voor het leven van den Christen ontzegde. De wet was eigenlijk van een lageren god afkomstig en behoorde op een lager standpunt thuis. De Christenen waren erboven verheven en hadden niets meer met haar uit te staan; zij waren niet meer onder de wet, maar onder de genade, stonden in de vrijheid, en werden alleen geleid door de drijving des Geestes. Dit antinomisme komt niet alleen in de Christelijke kerk of op godsdienstig gebied voor, maar het treedt ook menigmaal op in wetenschap en wijsbegeerte, en vierde in onzen tijd zijn triumf in Nietzsche, die alle ethische waarden omstempelde, het goede kwaad en het kwade goed noemde, en het zedelijk anarchisme

[1]) *Paul Rentschka,* Die Dekalogkatechese des h. Augustinus. Ein Beitrag z. Gesch. des Dekalogs. Kempten 1905. *E. Chr. Achelis,* Der Dekalog als katech. Lehrstück. Giessen 1905.

ten troon verhief. Doch dit anarchisme op zedelijk gebied, voorafgegaan door de anarchie van het denken en gevolgd door de anarchie van het handelen, droeg zulke verderfelijke vruchten in de practijk, dat het als algemeene levensregel niet aanbevolen worden kon. Vandaar dat de antinomistische richting zich gewoonlijk inbindt en matigt; de wet was niet alleen in het verleden van waarde, doch ze blijft dat ook nog in het heden en de toekomst voor alle menschen, die zich niet tot het hoogste standpunt kunnen opheffen. Ze blijft dus gelden voor de ψυχικοι, voor de alledaagsche menschen, die nog aan den leiband der tucht moeten loopen en door wet en gezag geregeerd moeten worden. Maar de πνευματικοι, de γνωστικοι, de kenners en weters, de intellectueelen en artiesten, de genieën en heroën zijn boven haar verheven en leven vrij en blij naar het goeddunken van hun hart. Zelfs Nietzsche achtte zijne moraal toch eigenlijk alleen voor de Uebermenschen geschikt. Er is dus tweeërlei moraal: eene voor den minderen man en eene voor de aristocraten van den geest.

Ofschoon het nomisme tegen dit antinomisme lijnrecht overstaat, toont het, naar den regel dat de uitersten elkander raken, er zich toch verwant mede, en heeft dan ook blijkens zijne ontwikkeling in het Judaisme, het Romanisme enz. tot een dergelijk, schoon anders uitgewerkt, dualisme in de moraal geleid. De wet, welke God in het Oude Testament gaf, is volgens Rome wel wijs en heilig en goed en blijft voor alle Christenen een regel des levens, maar ze is toch voor aanvulling vatbaar. Christus en zijne apostelen hebben ze dan ook inderdaad aangevuld; ze zijn niet alleen predikers van het Evangelie, maar ook novi legatores; het Evangelie is eene nova lex, niet alleen daarin, dat het het geloof, in tegenstelling met de werken der wet, tot gerechtigheid rekende, maar ook in dien zin, dat het aan de praecepta der wet consilia evangelica heeft toegevoegd, die niet alle Christenen binden, maar door sommigen hunner, die er de gave en de kracht voor ontvingen, mogen opgevolgd worden en hunne zedelijke verdiensten in bijzondere mate vermeerderen. Eene dergelijke onderscheiding treffen wij ook bij het Piëtisme, Methodisme en verwante godsdienstige bewegingen aan; al wordt ze niet theoretisch ontwikkeld, ze komt toch in de werkelijkheid voor. Want ofschoon al deze richtingen steeds aanvangen met de bedoeling, om niet buiten of tegenover, maar alleen in de kerk de noodig geachte reformatie tot stand te brengen, ze komen er weldra toe, om eene ecclesiola in ecclesia te stichten, uit de hoogte op de officiëele kerken en de gewone Christenen neer te zien, en het kenmerk voor het Christelijk leven in zoogenaamde „werken voor het koninkrijk Gods" en in willekeurige mijding of onthouding te zoeken.

Er ligt in deze dubbele moraal eene waarheid, die in het Protestantisme niet genoeg tot haar recht is gekomen. Dit wordt reeds daardoor be-

wezen, dat wij allen, al hebben we theoretisch nog zooveel bezwaar, practisch en onwillekeurig vol bewondering opzien tot die mannen en vrouwen, die met volkomen zelfverloochening en buitengewone toewijding zich voor de zaak van Christus hebben overgegeven. Het is zeer gemakkelijk te zeggen, dat het prijsgeven van alle aardsche goederen, de onthouding van het huwelijk, het ontvlieden der wereld, het dragen van allerlei ellende en pijn uit de zucht naar verdienste en loon voortkomt, maar het is moeilijk, om dit te bewijzen, en nog moeilijker, om het zoo niet in den vorm, dan toch in het wezen der zaak na te volgen. Doch er is nog iets anders: de zedewet, die in den dekaloog, in de bergrede en voorts in heel het Oude en Nieuwe Testament ons tegemoet treedt, is geen gebod op gebod, regel op regel, hier een weinig daar een weinig, maar zij bevat algemeene normen, groote beginselen, die eene groote ruimte laten voor individuëele toepassing en ieder geloovige oproepen om te onderzoeken, welke voor hem in een bepaald geval de goede en welbehagelijke en volmaakte wil van God zij, Rom. 12 : 2[1]). Wijl de zedewet geen codex van artikelen is, die wij slechts hebben op te slaan, om van oogenblik tot oogenblik te weten wat ons te doen staat, is er op haar gebied eene vrijheid, welke door geene menschelijke inzettingen aan banden gelegd mag worden, maar juist ter wille van het karakter van het zedelijk leven erkend en gehandhaafd moet worden. Aan de eene zijde breidt die vrijheid zich uit tot het „Erlaubte", de adiaphora, en aan de andere zijde tot wat Rome de consilia noemt. De dwaling begint in beide richtingen, als adiaphora en consilia buiten en naast, beneden of boven de zedewet geplaatst, en dus van het zedelijk leven worden losgemaakt. Daartoe bestaat recht noch reden, in het eene evenmin als in het andere geval. Er zijn gevallen, waarin het op zichzelf geoorloofde ongeoorloofd wordt, Rom. 14 : 21, 23, 2 Cor. 8 : 13, 10 : 23; en er zijn ook omstandigheden, waarin onthouding van het huwelijk, Matth. 19 : 11, 1 Cor. 7 : 7, afstand doen van bezoldiging, 1 Cor. 9 : 14—19, verzaking van alle aardsche goederen, Matth. 19 : 21 enz. plicht is. Maar met deze goede werken volbrengt iemand niet iets, dat buiten de zedewet om en boven haar uitgaat. Want er is verschil tusschen de wet, die de algemeene, voor allen geldende regelen geeft, en den plicht, welke uit die wet in een bepaald geval voor ieder persoonlijk wordt afgeleid. Wie dit uit het oog verliest en eene reeks van goede werken aanneemt, die eigenlijk liggen buiten en boven de zedewet, doet

[1]) Hierin ligt het recht der casuistiek, die echter veelszins misbruikt is, als men door haar toch weer wilde uitmaken, wat een bepaald persoon in een bepaald geval had te doen; dan leidt ze natuurlijk tot het probabilisme, aequiprobabilisme, probabiliorisme en tutiorisme en ontaardt zij in de kunst, om van het geweten eene waarschijnlijkheidsrekening te maken, PRE[3] XVI 67.

aan hare eenheid en algemeenheid te kort en trekt haar tot een lager standpunt neer.

483. Dit komt trouwens bij alle voorstanders van eene dubbele moraal daarin uit, dat zij allen vroeger of later komen tot de leer van de volmaakbaarheid der heiligen, van de verdienstelijkheid der goede werken, en van de overdraagbaarheid der verdiensten. Het perfectionisme is aan schier alle nomisten eigen [1]), en kreeg in den laatsten tijd, wat de Schriftleer betreft, van onverwachte zijde steun. Ritschl n.l. merkte het eerst op, dat Paulus zelf, nadat hij bekeerd was, geen bewustzijn van onvolmaaktheid had, en ook over die van de geloovigen in het geheel niet reflecteert [2]). Anderen werkten deze gedachte uit en beschuldigden den apostel zelfs van een onpractisch idealisme, dat onder den indruk van Jezus' spoedige wederkomst bij de geloovigen aan geene zonden dacht [3]). Er ligt in deze bewering eene waarheid, die niet miskend mag worden. De Schrift kan schier geene woorden genoeg vinden, om de heerlijkheid te beschrijven van het volk Gods. Zij noemt Israël in het Oude Testament een priesterlijk koninkrijk, door God uitverkoren, voorwerp zijner liefde, zijn deel en erve, zijn zoon en knecht, volmaakt van schoonheid door de heerlijkheid Gods, Ex. 19 : 5, 6, Deut. 7 : 7 v., 32 : 6, 8, 9, 18, Jes. 41 : 8, Ezech. 16 : 14 enz.; en de geloovigen in het Nieuwe Testament zijn het zout der aarde, Matth. 5 : 13, het licht der wereld, vers 14, uit God geboren en zijne kinderen, Joh. 1 : 12, 13, zijn uitverkoren geslacht en koninklijk priesterdom, 1 Petr. 2 : 9, 10, der Goddelijke natuur deelachtig, 2 Petr. 1 : 4, gezalfd met den Heiligen Geest, 1 Joh. 2 : 20, door Christus gemaakt tot koningen en priesters, Openb. 1 : 5, niet kunnende zondigen, 1 Joh. 3 : 9, 5 : 18 v. enz. Wie de leer der Schrift over zonde en genade verwerpt, kan in dit alles slechts overdrijving zien; eene radicale verandering als wedergeboorte

[1]) Verg. boven bl. 221 v., 229 v. en voorts *De Moor*, Comm. IV 805 v. *M. Vitringa*, Doctr. III 385—414. *Lemme*, art. Vollkommenheit in PRE³ XX 733. en ook *Zöckler*, art. Perfectionisten of Oneida-Kommunisten in Amerika, PRE³ XV 130.

[2]) *Ritschl*, Rechtf. u. Vers. II 365 v.

[3]) *Scholz*, Zur Lehre vom „Armen Sünder", Zeits. f. Th. u. K. 1896 bl. 463 v. *Clemen*, Die Christl. Lehre v. d. Sünde I 109 v. *Holtzmann*, Neut. Theol. II 150. vooral *Wernle*, Der Christ und die Sünde bei Paulus 1897. Maar Wernle is op zijn gevoelen teruggekomen. Toen *H. Windisch*, Die Entsündigung des Christen nach Paulus. Leipzig 1908 en Taufe und Sünde im ältesten Christ. bis auf Origenes. Ein Beitrag z. altchr. Dogmengesch. Tübingen 1908 zijne theorie overnam en uitwerkte, schreef Wernle daarvan eene beoordeeling, waarin hij erkende, dat deze theorie buiten het leven omgaat en met het practisch karakter der oudchristelijke geschriften geene rekening houdt. Th. Lit. Zeitung 1909 col. 586—590. Verg. ook *Ihmels*, Die tägliche Vergebung der Sünden. Leipzig 1901, en *M. Meyer*, Der Apostel Paulus als armer Sünder. Gütersloh 1903.

en heiligmaking is dan noch noodig noch begrijpelijk. Maar de Schrift oordeelt anders; zij geeft aan de gemeente eene hooge plaats, noemt haar met de schoonste namen en schrijft haar eene heiligheid en heerlijkheid toe, welke haar Godegelijkvormig maakt. Deze heerlijkmaking der gemeente, welke met de wedergeboorte een aanvang neemt, is echter evenzeer een voorwerp des geloofs als de rechtvaardigmaking. Dat de gemeente in Christus schuldvrij voor Gods aangezicht staat, is even zwaar te gelooven, als dat zij door den Heiligen Geest in beginsel geheiligd, verheerlijkt en den beelde des Zoons gelijkvormig is gemaakt. Beide zijn evenzeer met den schijn der dingen in strijd; beide behooren tot die zaken, welke men niet ziet en die alleen zeker zijn voor het geloof. De Schrift weet dat ook zelve. In weerwil toch van de heerlijke beschrijving, welke zij geeft van den stand der geloovigen, beschouwt zij dezen toch als zondaren en verzwijgt hunne overtredingen en hunne schuldbelijdenis niet, bijv. bij Abraham, Gen. 12 : 11, Izak, 26 : 7, Jakob, 26 : 35, Mozes, Num. 20 : 7—12, Ps. 106 : 33, David, Ps. 51 enz., Salomo, 1 Kon. 8 : 46, Spr. 20 : 9, Jesaja, cap. 64 : 6, Daniël, cap. 9 : 4 enz.

En ook Paulus weet, dat hem, als hij het goede wil doen, het kwade bijligt. Wel is hij zich steeds helder bewust van de groote verandering, welke met hem heeft plaats gegrepen. Hij is met Christus der wereld gekruisigd, en hij leeft thans zelf niet meer, Christus leeft in hem. Hij is vrij van de wet, staat rechtvaardig voor God, is van zijn kindschap verzekerd, roemt in de genade, door welke hij alles vermag, stelt zichzelven ten voorbeeld, draagt roem op zijn apostolischen arbeid en is zich van zijne trouwe ambtsvervulling bewust, bijv. Rom. 15 : 17, 1 Cor. 4 : 3, 9 : 15, 15 : 30, 31, 2 Cor. 1 : 12, 6 : 3, 11 : 10, Phil. 2 : 16, 1 Thess. 2 : 10, 19. Maar desniettemin belijdt hij, dat hij in het vleesch leeft, Gal. 2 : 20, dat het vleesch steeds begeert tegen den Geest, Gal. 5 : 17, dat in zijn vleesch geen goed woont, Rom. 7 : 18, en dat hij de volmaaktheid nog niet heeft verkregen, Phil. 3 : 12. Vooral Rom. 7 : 7—26 is in dit opzicht van groote beteekenis [1]); hoezeer de reformatorische exegese van deze plaats in den nieuweren tijd meest prijsgegeven wordt, heeft men, alzoo handelende, niet geweten wat men deed. Wernle overdrijft, maar zegt toch niet geheel zonder reden: in der That bedeutet das Zurückgehen auf die alte (griechische) Tradition von Röm. 7 einen viel schwereren Schlag für unsere Dogmatik, als in der Regel von ihr empfunden wird. Gewöhnlich gesteht man zu, dass Röm. 7 sich nicht auf den Wiedergeborenen bezieht, ohne zu merken, dass durch dies Zugeständnis der Paulinismus für uns unbrauchbar wird [2]). Toch is dit niet

[1]) Verg. reeds deel III 57.

[2]) *Clemen*, Die Christl. Lehre v. d. Sünde I 112, met verwijzing ook naar *Van Manen*, Paulus 1891 bl. 71.

de sterkste grond voor het handhaven der reformatorische uitlegging van Rom. 7. Deze ligt in den tekst zelven. Het praesens, waarin Paulus spreekt, is alleen van het tegenwoordige te verstaan. In Wahrheit macht man den Apostel zum Komödianten, wenn man ihm zutraut, er habe so, wie hier geschieht, nur in der Erinnerung an einen längst vergangenen Zustand reden können, zegt Clemen, die echter geen kans ziet, om Rom. 7 met de overige uitspraken van Paulus in overeenstemming te brengen en daarom zegt: sie entstammt wohl einer besonders trüben Stimmung des Apostels, nicht seinem sonst vorherrschenden Bewusstsein.

Bij deze zonde en dit zondebesef in de heiligen des Ouden en Nieuwen Verbonds komt nog, dat de Schrift allerwege uitgaat van de onderstelling, dat de zonde in de geloovigen tot het einde huns levens blijft; hun is voortdurend noodig de bede om vergeving, Matth. 6 : 12, 13 en de belijdenis van zonden, 1 Joh. 1 : 9. Al de vermaningen en waarschuwingen in de Schrift onderstellen, dat de geloovigen nog maar hebben een klein beginsel der volmaakte gehoorzaamheid; zij struikelen dagelijks in vele dingen, Jak. 3 : 2; indien zij zeggen, geene zonde te hebben, verleiden zij zichzelven, 1 Joh. 1 : 8. Ook Paulus oordeelt over de geloovigen niet anders. Hij plaatst hen zeer hoog, noemt hen uitverkorenen, geroepenen, heiligen, merkt met vreugde de Christelijke deugden op, die in hen openbaar worden, en geeft hun gaarne en herhaaldelijk een roemvol getuigenis. Hierin overdrijft de apostel zeker niet; de verandering moet groot geweest zijn, als hij van de geloovigen uit de Heidenen getuigen kon, dat zij vroeger in allerlei schrikkelijke zonden leefden, maar nu gewasschen, geheiligd, gerechtvaardigd waren in den naam van den Heere Jezus en door den Geest Gods, 1 Cor. 6 : 11. Desniettemin heeft hij een open oog voor de zonden, die den geloovigen nog aankleven. De Corinthiërs zijn nog vleeschelijk, 1 Cor. 3 : 1—4, de Galatiërs zijn ongehoorzaam, Gal. 5 : 7 v., in de Colossers is het goede werk wel begonnen, maar niet voleindigd, Col. 1 : 6, ja, hun leven is nog met Christus verborgen in God, 3 : 3. In Rom. 6 zegt Paulus niet, dat de geloovigen zondeloos zijn, maar betoogt hij, dat het geloof in Christus zich met een leven in de zonde niet verdraagt; en daarom vermaant hij hen juist, om hunne leden Gode te stellen tot wapenen der gerechtigheid, Rom. 6 : 13. Zonder telkens op de rechtvaardigmaking terug te komen, die eens uit en door het geloof geschied is, dringt hij er op aan, dat de geloovigen dezen hunnen nieuwen stand in een wandelen naar den Geest openbaren en bewijzen zullen.

En daarbij verdient dit dan nog onze opmerkzaamheid, dat de Schrift, schoon altijd de onvolmaaktheid van den geloovige onderstellende, toch nooit den eisch der wet verzwakt of aanpast aan de practijk. De voorstanders van de volmaakbaarheid kunnen dien nooit handhaven, halen de zedewet naar beneden en maken tusschen doodzonden en vergefelijke

zonden of tusschen zonde doen en zonde hebben en zoo ook tusschen aardsche en hemelsche, relatieve en absolute volmaaktheid, onderscheid. Maar de Schrift doet alzoo niet en handhaaft den vollen, onkreukbaren eisch der wet: *weest* heilig, want Ik ben heilig, 1 Petr. 1 : 16, *weest* volmaakt, gelijk uw Vader in de hemelen, Matth. 5 : 48, Jak. 1 : 4; de geloovigen moeten Christus navolgen, die geene zonde gedaan heeft, 1 Petr. 2 : 21 v., Ef. 5 : 1, en in den dag van Christus ἀνεγκλητοι, εἰλικρινεις, ἀπροσκοποι, ἀμεμπτοι, ἀμωμοι zijn, 1 Cor. 1 : 8, Phil. 1 : 10, 2 : 15, Col. 1 : 22, 1 Thess. 3 : 13, 5 : 23. Met allen ernst en zonder ophouden worden zij daarom opgewekt tot een heiligen wandel. De vermaningen, die door heel de Schrift heen en inzonderheid bij de apostelen in hunne brieven aan de gemeenten voorkomen, zijn het sterkste bewijs, dat zij aan eene zondeloosheid der geloovigen niet denken, maar overal en altijd hun gebrek en tekortkoming onderstellen. Zoolang zij in dit leven zijn, hebben zij strijd te voeren tegen den satan, wereld en eigen vleesch; dat vleesch begeert steeds tegen den Geest en de Geest tegen het vleesch, en deze staan tegenover elkander, alzoo dat zij niet doen hetgeen zij willen, Gal. 5 : 17[1]).

Met deze leer van de volmaakbaarheid der geloovigen in dit leven valt in beginsel ook die van de verdienstelijkheid der goede werken en van de overdraagbaarheid der verdiensten. Want als de goede werken alle onvolmaakt zijn, als er aan het beste werk nog iets gebrekkigs kleeft en als heel het Christelijk leven hier op aarde een jagen naar de volmaaktheid blijft, kan er moeilijk van verdienste of loon sprake zijn en nog veel minder van een overhouden van verdiensten voor anderen. Maar bovendien gaat deze leer van de verdienstelijkheid der goede werken van eene atomistische opvatting van het Christelijk leven uit, die lijnrecht door de Heilige Schrift weersproken wordt. Ten eerste is de zedewet, die niet als wet van het werkverbond, maar in haar usus normativus seu didacticus voor de geloovigen van kracht blijft[2]), één geheel; zij bevat wel verschillende geboden, maar is toch één organisme, dat, geschonden in één zijner leden, in zijn geheel geschonden wordt, Jak. 2 : 10, 11. Daaraan beantwoordt in ons de ééne deugd, n.l. de liefde, die, in welke richting zij zich uitbreidt en op welke personen zij zich richt, altijd ééne blijft en alzoo de vervulling der gansche wet en de band der volmaaktheid is. Ten tweede is er zeker eene toerekening, eene overdracht van Christus' verdiensten op onze rekening. Maar men dient deze

---

[1]) Verg. over dezen strijd tusschen vleesch en geest, die noch in antinomiaanschen zin opgevat, noch met dien tusschen rede en wil, plicht en neiging vereenzelvigd mag worden, mijne Magnalia Dei bl. 559 v., en voorts de werken, genoemd door *M. Vitringa*, Doctr. III 412.

[2]) Verg. later de paragraaf over het Woord Gods.

dan toch goed te verstaan. Christus kan n.l. niet gedeeld worden; men kan geene enkele van zijne verdiensten bezitten zonder alle andere, en alle saam niet bezitten zonder zijn persoon. Er is in de rechtvaardigmaking en zoo ook in de heiligmaking geene gemeenschap aan zijne weldaden zonder gemeenschap aan zijn persoon. Aan wie Hij toegerekend en geschonken wordt, wordt Hij geheel toegerekend en geheel geschonken. Wie in Hem gelooft, is met Hem vereenigd, heeft in Hem de gerechtigheid en het eeuwige leven, is terstond een kind en erfgenaam Gods. Als het Methodisme de heiligmaking en verzegeling scheidt van de rechtvaardigmaking en het geloof, en het bezit van deze laatste zonder dat der eerste mogelijk acht, ziet het deze gewichtige waarheid van Christus' eenheid en ongedeeldheid over het hoofd. Christus zelf in zijn persoon is van stonde aan door het geloof onze wijsheid, onze gerechtigheid en heiligmaking, onze verlossing.

Ten derde dwaalt dit Methodisme nog verder af, als het deze geisoleerde weldaad, korter of langer tijd na de rechtvaardigmaking, door eene bijzondere geloofsdaad plotseling en ten volle mededeelbaar en verkrijgbaar acht. Want daarbij miskent het zoowel de natuur des geloofs als het karakter der heiligmaking. Het geloof is toch van den aanvang af, ook waar het in de rechtvaardigmaking slechts van zijne passieve zijde in aanmerking komt, een levend en werkzaam geloof, dat terstond den ganschen Christus zich toeëigent en in die toeëigening wel wassen en groeien kan, maar toch altijd den ganschen Christus tot voorwerp heeft en Hem nimmer van zijne weldaden noch ook de eene weldaad van de andere scheiden kan. De heiligmaking is daarom van Gods en van 's menschen zijde een organisch proces. Naarmate Christus meer in ons inwoont, worden wij versterkt in het geloof, en naarmate ons geloof toeneemt, deelt Hij zichzelven aan ons mede. Derhalve zijn er in de kerk van Christus lammeren en zoogenden, Jes. 40 : 11, minderen en meerderen, eersten en laatsten, Matth. 11 : 11, 20 : 16, kleinen en grooten in het geloof, Matth. 6 : 30, 8 : 10, 26, 14 : 31, 15 : 28, 16 : 8, zwakken en sterken, Rom. 14 : 1 v., 15 : 1, 1 Cor. 8 : 7 v., 9 : 22, 10 : 25, vleeschelijk gezinden en geestelijken, 1 Cor. 3 : 1, 3, Gal. 6 : 1, beginnenden en volwassenen, 1 Cor. 2 : 6, 3 : 2, 14 : 20, Phil. 3 : 15, Hebr. 5 : 12, 14, 1 Petr. 2 : 7, jongelingen en vaders, 1 Joh. 2 : 12—14. Aan een ieder wordt het geloof gegeven naar zijne mate, Rom. 12 : 3; ieder neemt in het lichaam van Christus een eigen plaats in, Rom. 12 : 4, 5, 1 Cor. 12 : 12 v., en allen moeten zij te zamen opwassen in de genade en kennis van hunnen Heer en Zaligmaker Jezus Christus, 2 Petr. 3 : 18.

Ten vierde kan het Christelijk leven daarom niet atomistisch ingedeeld, de werken niet van den persoon, en het eene werk niet van het andere worden losgemaakt; het is één organisme, opbloeiend uit één beginsel,

geregeld door ééne norma, en zich uitstrekkend tot één doel. Dit doel kan niet liggen op aarde, in dit leven, in eenig schepsel, want indien dat het geval ware, zouden alle andere schepselen aan dat eene schepsel worden dienstbaar gemaakt en van hunne relatieve zelfstandigheid beroofd. De philosophische ethiek, die bij loochening van alle openbaring geen beginsel en geen norma van het zedelijk handelen kan vinden, is evenmin bij machte, om het einddoel aan te wijzen, waarop dat handelen zich richten moet. Ze zoekt het beurtelings in den staat, of in de maatschappij, in den enkele of in de gemeenschap, in de materieele of de ethische, in de intellectueele of de aesthetische cultuur, en offert dan al het andere aan dat ééne op. Maar het einddoel van het zedelijk handelen kan niet anders liggen dan in God, die de oorsprong en dus ook het einddoel van alle dingen is, het hoogste goed, dat alle goederen omsluit, de Eeuwige, tot wien al het eindige wederkeert. Op dat einddoel gericht, krijgt alles zijne bepaalde plaats, het gebed en het gebod, de godsdienst en de zedelijkheid, het aardsche en het hemelsche beroep, de natuur en de cultuur; alle schepsel heeft zijne relatieve zelfstandigheid en alle saam zijn ze ondergeschikt en bevorderlijk aan de glorie van Hem, uit wien en door wien en tot wien alle dingen zijn. Zoo heeft Calvijn in principe de vita Christiana opgevat; hij moge daarin wat al te negatief, te puritanistisch en te rigoristisch zijn geweest; ascetisch, dualistisch was hij niet. De geloovigen behooren niet zichzelven maar Gode toe, en hebben daarom matig, rechtvaardig en vroom in deze tegenwoordige wereld te leven.

Eindelijk ten vijfde verspreidt deze organische beschouwing licht over het verband, dat er tusschen dit en het toekomende leven bestaat en dat in de Schrift menigmaal onder het beeld van werk en loon wordt voorgesteld. Voor loon in letterlijken en eigenlijken zin, gelijk een heer dat aan zijn knecht uitbetaalt en uitbetalen moet, is hier geene plaats. Ook Rome erkent dat, als het het verband tusschen werk en loon op dit zedelijk gebied niet laat opkomen uit de natuur der zaak maar laat rusten op eene vrije beschikking Gods. Doch ook onder deze beperking kan het loon hier niet in eigenlijken zin genomen, maar moet het als een beeld beschouwd worden. Reeds in het aardsche leven zijn er vele verhoudingen tusschen menschen, op welke de categorie van werk en loon niet past, en die toch wel van den eenen kant een dienst en van de andere zijde eene belooning insluiten. Als een zoon zijn vader bijstaat in den arbeid, als een arts een ernstigen patiënt geneest, als een soldaat zich opoffert voor het vaderland, als kunstenaars den roem van hun volk verhoogen, als uitvinders en ontdekkers zich verdienstelijk maken jegens de menschheid, dan ontvangen zij eere en worden zij menigmaal met dankbetuigingen en lofuitingen, met eereteekenen en standbeelden beloond. Maar wie denkt hier aan werk en loon in de oeconomische beteekenis van het

woord? Wanneer deze categorie dus op zedelijk gebied wordt overgebracht, dan krijgt ze daardoor vanzelf reeds een anderen zin, dan dien wij er in het dagelijksch leven aan hechten. En dit is nog te meer het geval, wanneer ze wordt toegepast op de verhouding, waarin het schepsel tot zijn Schepper staat. Want God kan en behoeft in eigenlijken zin niet van menschenhanden gediend te worden, alzoo Hijzelf allen het leven en den adem en alle dingen geeft, Hand. 17 : 25, cf. Job 41 : 2, Rom. 11 : 35, 1 Cor. 4 : 7. Is het voor den Almachtige nuttigheid, dat wij rechtvaardig zijn, of gewin, dat wij onze wegen volmaken? Job 22 : 3. Als wij alles gedaan hadden, wat we schuldig waren te doen, zouden we nog slechts δουλοι ἀχρειοι zijn, slaven van wie de heer meer schade dan voordeel had, Luk. 17 : 10. Maar nu dit zelfs het geval niet is, nu de allerheiligsten nog maar een klein beginsel der volmaakte gehoorzaamheid hebben, nu hunne beste werken nog gebrekkig en onrein zijn, en zij alles wat zij als geloovigen zijn en hebben en doen aan Gods genade dank weten, nu ligt hunnerzijds alle gedachte verre aan een loon, dat is aan verdienste, welke in waren, eigenlijken zin op loon recht zou geven. Welk kind van God durft deze gedachte in zich laten opkomen, ze uitspreken voor Gods rechterstoel? Heel iets anders is het echter, als God van zijne zijde, de zaligheid en heerlijkheid, die Hij aan zijne kinderen wil schenken, onder het beeld van loon en belooning hun voor oogen stellen wil. En dat doet Hij inderdaad door heel de Schrift heen. Hij doet dat, om zijne kinderen, die als zoodanig ook reeds erfgenamen zijn, aan te sporen, te bemoedigen, te troosten. Hij stelt de hemelsche zaligheid hun voor onder vele beelden, als eene stad, als een vaderland, als eene eeuwige rust, als eene kroon, als eene erfenis, als een kampprijs, als een loon. Maar wie durft dit laatste beeld nu exploiteeren ten eigen bate en roemen in eigen verdienste? De onverderfelijke en onbevlekkelijke en onverwelkelijke erfenis, die in de hemelen voor ons bewaard wordt, is geen loon, gelijk dat aan knechten naar evenredigheid van hunne verdiensten uitbetaald wordt, maar eene belooning, welke de hemelsche Vader uit genade aan zijne kinderen schenkt. Die belooning is een van de vele motieven voor het zedelijk handelen, maar hoegenaamd geen regel of wet, want deze ligt in Gods wil alleen. Bijkomend motief mag ze echter zijn, omdat deugd en geluk, heiligheid en zaligheid volgens het getuigenis der conscientie innerlijk samenhangen, gelijk ook door Kant werd erkend: in de zaligheid komt ook de heiligheid zelve tot haar hoogste en rijkste ontplooiing [1]).

[1]) *M. Vitringa,* Doctr. III 373—384. *Kirn,* art. Lohn in PRE³ XI 605—614. *Kirchner,* Der Lohn in der alten Philosophie, im bürgerl. Recht, bes. im N. T. Gütersloh 1908. *C. Stange.* Der eudämonistische Gedanke der Christl. Ethik, Neue Kirchl. Zeits. 1907 bl. 135—156. *Freytag,* Der Lohngedanke im Evang., Die Studierstube. Jan. en Febr. 1909. Verg. van Roomsche zijde ook: *Kneib,* Die „Heteronomie" der Christl. Moral. Wien 1903. *Id.,* Die „Lohnsucht" der Christl. Moral 1904 en *Id.,* Die „Jenseitsmoral" im Kampfe um ihre Grundlagen. Freiburg 1906.

484. Op dezelfde wijze als over de heiligmaking, spreekt de Schrift over de volharding der heiligen. Zij vermaant de geloovigen, om te volharden tot het einde toe, Matth. 24 : 13, Rom. 2 : 7, 8, om te blijven in Christus, in zijn woord, in zijne liefde, Joh. 15 : 1—10, I 2 : 6, 24, 27, 3 : 6, 24, 4 : 12 v., om niet af te wijken, maar het geloof te behouden Col. 1 : 23, Hebr. 2 : 1, 3 : 14, 6 : 11, om getrouw te zijn tot den dood, Openb. 2 : 10, 26. Soms spreekt zij zoo, alsof afval mogelijk ware: wie meent te staan, zie toe dat hij niet valle, 1 Cor. 10 : 12; waarschuwt ze tegen hooggevoeligheid en dreigt in geval van ontrouw met zware straf, Ezech. 18 : 24, Matth. 13 : 20, 21, Joh. 15 : 2, Rom. 11 : 20, 22, 2 Tim. 2 : 12, Hebr. 4 : 1, 6 : 4—8, 10 : 26—31, 2 Petr. 2 : 18—22. Zelfs schijnt zij verschillende personen te noemen, bij wie afval plaats heeft gehad, zooals David in zijn overspel, Salomo in zijne afgoderij, Hymeneus en Alexander, 1 Tim. 1 : 19, 20, 2 Tim. 2 : 17, 18, Demas, 2 Tim. 4 : 10, valsche profeten en leeraars, die den Heer, die hen kocht, verloochenen, 2 Petr. 2 : 1, geloovigen, die van de genade en het geloof afvallen, Gal. 5 : 4, 1 Tim. 4 : 1. Op deze teksten steunende, hebben Pelagianen, Roomschen, Socinianen, Remonstranten, Mennonieten, Kwakers, Methodisten enz., en ook zelfs de Lutherschen de mogelijkheid van een totaal verlies der ontvangen genade geleerd [1]). Daarentegen kwam Augustinus tot de belijdenis der perseverantia sanctorum; doch wijl hij de onzekerheid en vreeze ten opzichte van de zaligheid in de geloovigen heilzaam achtte, leerde hij, dat de door den doop wedergeborenen de genade, die zij ontvangen hadden, weer verliezen konden, doch haar, indien ze behoorden tot het getal der praedestinati, in elk geval vóór den dood terug ontvingen; geloovigen konden dus totaliter, maar uitverkorenen konden niet finaliter de genade verliezen. In de Katholieke en Roomsche kerk stemden vroeger en later velen met hem in; maar toch is deze leer alleen door de Gereformeerden gehandhaafd en met de certitudo fidei verbonden [2]).

Nu is het bij deze leer der volharding niet de vraag, of zij, die het ware, zaligmakend geloof deelachtig zijn, niet, aan zichzelven overgelaten, het weder door eigen schuld en zonden zouden kunnen verliezen; even-

[1]) *M. Vitringa,* Doctr. III 415 v.

[2]) *Zwingli,* Op. IV 121. *Calvijn,* Inst. II 3, 11. 5, 3. III 24, 6. 7 enz. *Polanus,* Synt. VI 43. Heid. Cat. vr. 1, 53, 54. Can. Dordr. V. *Trigland,* Antapol. c. 39—41. *Gomarus,* Op. II 280. *Chamier,* Panstr. Cath. III 13 c. 20—22. *De Moor,* IV 387 V 158. *M. Vitringa,* Doctr. III 415 enz., en in den nieuweren tijd *Schleiermacher,* Chr. Gl. § 111. *Schweizer,* Chr. Gl. II 368, 509. *Scholten,* L. H. K. II 505 v. *Van Oosterzee,* Dogm. § 121.

min of bij hen niet soms feitelijk alle werkzaamheid, vrijmoedigheid en troost des geloofs ophoudt en het geloof zelf onder de zorgvuldigheden des levens en de genietingen der wereld in het verborgen zich terugtrekt. Maar de vraag is, of God het werk der genade, dat Hij begon, ook handhaaft, voortzet en voleindigt, dan wel of Hij het soms door de macht der zonde ganschelijk te niet laat gaan. De perseverantia is geene daad des menschen, maar zij is eene gave Gods. Augustinus heeft dit goed ingezien; alleen maakte hij tusschen tweeërlei genade onderscheid, en achtte eene genade der wedergeboorte en des geloofs mogelijk, die in zichzelve verliesbaar was en waaraan, om te blijven bestaan, nog van buiten af eene tweede genade, die der perseverantia, moest worden toegevoegd. De tweede genade is dan een donum superadditum, houdt met de eerste geen verband en staat feitelijk zonder eenigen invloed buiten het Christelijk leven. Bij de Gereformeerden was de leer van de volharding eene gansch andere; zij was eene gave Gods; Hij waakt en zorgt, dat het werk der genade voortgang en voltooiing hebbe; maar Hij doet dit niet buiten de geloovigen om, doch door hen henen. Hij geeft in wedergeboorte en geloof eene genade, die ook in zichzelve een onverliesbaar karakter draagt; Hij schenkt een leven, dat van nature eeuwig is; Hij verleent weldaden van roeping, rechtvaardigmaking, verheerlijking, die onderling onverbreekbaar samenhangen. Al de bovengenoemde vermaningen en bedreigingen, die de Schrift tot de geloovigen richt, bewijzen dan ook niets tegen de leer der volharding. Zij zijn juist de weg, waarin God zelf door de geloovigen heen zijne belofte en gave bevestigt; zij zijn de middelen, waardoor de volharding in het leven gerealiseerd wordt. Ook de volharding toch is geen dwang, maar werkt als gave Gods op geestelijke wijze op den mensch in. God wil juist op zedelijke wijze, door vermaning en waarschuwing, den geloovige tot de hemelsche zaligheid leiden en doet hem zelf gewillig, door de genade des Heiligen Geestes, volharden in geloof en in liefde. Gansch verkeerd is het daarom, uit de vermaningen der Heilige Schrift tot de mogelijkheid van het totale verlies der genade te besluiten. Deze conclusie is even onwettig, als wanneer bij Christus uit zijne verzoeking en strijd tot zijn posse peccare besloten wordt. De zekerheid der uitkomst maakt de middelen niet overbodig, maar ligt in Gods bestel daaraan onverbrekelijk vast. Paulus wist zeker, dat niemand bij de schipbreuk het leven verliezen zou; toch zegt hij: indien deze in het schip niet blijven, gij kunt niet behouden worden, Hand. 26 : 22, 31.

Wat de voorbeelden aangaat, welke de Schrift voor werkelijken afval zou aanhalen, het is onmogelijk te bewijzen, dat al die personen, òf de werkelijke genade der wedergeboorte hebben gehad (Hymeneus, Alexander, Demas, personen in 1 Tim. 4 : 1, 2 Petr. 2 : 1), òf haar werkelijk in hun val hebben verloren en dan later weder terug hebben

ontvangen (David, Salomo), òf ook ze werkelijk hebben gehad doch nooit terug ontvingen (Hebr. 6 : 4—8, 10 : 26—31, 2 Petr. 2 : 18—22). Deze laatste teksten schijnen het grootste bezwaar in den weg te leggen voor de belijdenis der perseverantia sanctorum. Toch is dit slechts schijn. Want ook zij, die de mogelijkheid van afval leeren, moeten aannemen, dat hier van eene gansch bijzondere zonde sprake is. Immers is volgens henzelven de genade wel verliesbaar, maar ook na totaal verlies weer herkrijgbaar. Het gevoelen der Montanisten en Novatianen, die uit deze plaatsen afleidden, dat afgevallenen nooit meer in de kerk mochten opgenomen worden, is door de Christelijke kerken algemeen verworpen. Wanneer de Schrift uitdrukkelijk zegt, dat het *onmogelijk* is, om zulken, van welke in die teksten sprake is, wederom te vernieuwen tot bekeering, Hebr. 6 : 4, 10 : 26, 2 Petr. 2 : 20, 1 Joh. 5 : 16, dan is het onwedersprekelijk, dat hier eene zonde bedoeld wordt, die het oordeel der verharding medebrengt en bekeering onmogelijk maakt. En zulk eene zonde is er, ook naar de belijdenis van hen, die de mogelijkheid van afval aannemen, slechts ééne, n.l. de lastering tegen den Heiligen Geest [1]). Indien dit nu zoo is, leidt de leer van den afval der heiligen tot de gevolgtrekking, dat de lastering tegen den Heiligen Geest ook of zelfs alleen door wedergeborenen bedreven kan worden [2]), of de bovengenoemde teksten verliezen tegen de perseverantia sanctorum alle bewijskracht. Maar daarbij komt nog meer. Zij, die totalen afval mogelijk achten, moeten onderscheid maken tusschen zulke zonden, waardoor de genade der wedergeboorte niet, en andere, waardoor zij wel verloren wordt; zij zijn m. a. w. gedwongen, om tot de Roomsche leer van de peccata mortalia en venialia de toevlucht te nemen, tenzij zij zouden willen, dat die genade door iedere, ook de geringste zonde teloor ging. Hierdoor echter wordt heel de moraal vervalscht, de natuur der zonde miskend, eene de gewetens verstrikkende en benauwende casuistiek ingevoerd. Voorts komt het op dit standpunt tot geene zekerheid des geloofs, tot geen rustigen arbeid, tot geen stille ontwikkeling en groei van het Christelijk leven. De continuiteit kan ieder oogenblik verbroken worden; Hollaz tracht te betoogen, dat de wedergeboorte drie, vier en meer malen verloren en weder terug-ontvangen kan worden [3]). Eindelijk ontkomt de leer van den afval der heiligen zoo weinig aan de moeilijkheden, die zij ontwijken wil, dat zij deze nog vergroot en vermeerdert. Want indien zij daarbij vasthoudt de onveranderlijkheid van Gods praescientia, worden toch eindelijk alleen zij zalig, van wie God dit eeuwig zeker geweten heeft; en de menschelijke wil kan deze zekerheid der uitkomst niet te

---

1) Verg. deel III 136 v.
2) *Quenstedt*, Theol. II 157.
3) *Hollax*, Ex. 883. Vergl. *Schneckenburger*, vergl. Darst. I 233 v.

niet doen. Of ook moet zij voortschrijden tot loochening van praedestinatio en praescientia in elken zin, en dan maakt zij alles wankel en onvast, de liefde des Vaders, de genade des Zoons en de gemeenschap des Heiligen Geestes. God moge zijne liefde hebben geopenbaard, Christus moge voor zondaren gestorven zijn, de Heilige Geest moge wedergeboorte en geloof in het hart hebben geplant, de geloovige moge met Paulus kunnen zeggen: ik heb een vermaak in de wet Gods naar den inwendigen mensch; ten slotte is tot in de stervensure toe, en waarom ook nog niet aan gene zijde des grafs, de wil van den mensch de beslissende en alles beheerschende macht. Het zal alles zijn, gelijk hij bepaalt.

De Schrift leert echter geheel anders. Reeds het Oude Testament spreekt het duidelijk uit, dat het verbond der genade niet afhangt van de gehoorzaamheid des menschen. Wel brengt het de verplichting mede, om in den weg des verbonds te wandelen, maar zelf rust het alleen in Gods ontferming. Als desniettemin de Israelieten zich telkens aan ontrouw en echtbreuk schuldig maken, leiden de profeten daaruit niet af, dat God verandert, dat zijn verbond wankelt en zijne belofte faalt. Integendeel, God kan en mag zijn verbond niet verbreken; Hij heeft er zich vrijwillig, met een duren eed aan Israel door verbonden; zijn roem, zijn naam, zijn eere hangt eraan; Hij kan zijn volk niet verlaten; het is een eeuwig verbond, dat van geen wankelen weet; Hij zal zelf aan zijn volk een nieuw hart en een nieuwen geest geven, de wet in hun binnenste schrijven en hen in zijne inzettingen doen wandelen. En als later Paulus voor datzelfde feit van Israels ontrouw staat, het hart van droefheid vervuld, dan besluit hij daaruit niet, dat het woord Gods is uitgevallen, maar blijft hij gelooven, dat God zich ontfermt diens Hij wil, dat zijne genadegiften en roeping onberouwelijk zijn, en dat niet allen Israel zijn, die uit Israel zijn, Rom. 9—11. En evenzoo getuigt Johannes van hen, die afvallig worden: zij waren uit ons niet, anders zouden zij met ons gebleven zijn, I 2 : 19. Wat afval er dus ook onder de Christenheid plaats hebbe, het mag ons nimmer doen twijfelen aan de onveranderlijkheid Gods, aan de vastheid van zijn raad, aan de onverbreekbaarheid van zijn verbond, aan de trouw zijner beloften. Eer moet men alle schepsel varen laten, dan dat men niet vertrouwe op zijn woord. En dat woord is ééne rijke belofte voor de erfgenamen des koninkrijks. Er zijn niet enkele teksten, die de volharding leeren; het gansche Evangelie draagt en bevestigt ze. De Vader heeft hen verkoren vóór de grondlegging der wereld, Ef. 1 : 4, hen verordineerd ten eeuwigen leven, Hand. 13 : 48, tot gelijkvormigheid den beelde zijns Zoons, Rom. 8 : 29; en deze verkiezing is onveranderlijk, Rom. 9 : 11, Hebr. 6 : 17, en brengt te harer tijd roeping en rechtvaardiging en verheerlijking mede, Rom. 8 : 30. Christus, in wien alle beloften Gods ja en amen zijn, 2 Cor. 1 : 20, is

gestorven voor degenen, die Hem gegeven zijn van den Vader, Joh. 17 : 6, 12, opdat Hij hun het eeuwige leven geve en niemand hunner verliezen zou, Joh. 6 : 40, 17 : 2; en daarom schenkt Hij hun het eeuwige leven en zullen zij niet verloren gaan in eeuwigheid, niemand zal hen uit zijne hand rukken, Joh, 6 : 39, 10 : 28. De Heilige Geest, die hen wederbaart, blijft eeuwig bij hen, Joh. 14 : 16, en vergezelt hen tot den dag der verlossing, Ef. 1 : 13, 4 : 30. Het verbond der genade is vast en met een eed bevestigd, Hebr. 6 : 16—18, 13 : 20, onverbreekbaar als een huwelijk, Ef. 5 : 31, 32, als een testament, Hebr. 9 : 17; en krachtens dat verbond roept God zijne uitverkorenen, schrijft de wet in hun binnenste, legt zijne vreeze in hun hart, Hebr. 8 : 10, 10 : 14 v., laat hen niet verzocht worden boven vermogen, 1 Cor. 10 : 13, bevestigt en voleindigt het goede werk, dat Hij in hen begon, 1 Cor. 1 : 9, Phil. 1 : 6, en bewaart hen voor de toekomst van Christus, om de hemelsche erfenis deelachtig te worden, 1 Thess. 5 : 23, 2 Thess. 3 : 3, 1 Petr. 1 : 4, 5. Door zijn voorbede bij den Vader is Christus alzoo werkzaam, dat hun geloof niet ophoudt, Luk. 22 : 32, dat zij in de wereld bewaard worden van den Booze, Joh. 17 : 11, 20, dat zij volkomen zalig worden, Hebr. 7 : 25, dat de zonden hun worden vergeven, 1 Joh. 2 : 1, en dat zij allen bij Hem zijn zullen en zijne heerlijkheid aanschouwen, Joh. 17 : 24. De weldaden van Christus, welke de Heilige Geest hun deelachtig maakt, zijn alle onberouwelijk, Rom. 11 : 29; die geroepen is, is verheerlijkt, Rom. 8 : 30; die tot een kind is aangenomen, is een erfgenaam des eeuwigen levens, Rom. 8 : 17, Gal. 4 : 7; die gelooft, heeft hier reeds het eeuwige leven, Joh. 3 : 16. En dat leven zelf is, wijl eeuwig, ook onverliesbaar; het kan niet sterven, wijl het niet zondigen kan, 1 Joh. 3 : 9. Het geloof is een vaste grond, Hebr. 11 : 1, de hope is een anker, Hebr. 6 : 19, en beschaamt niet, Rom. 5 : 5, en de liefde vergaat nimmermeer, 1 Cor. 13 : 8.

HOOFDSTUK IX.

Over de Kerk.

§ 53. Het wezen der Kerk.

Ed. König, Gesch. des Reiches Gottes bis auf Jesus Christus. Leipzig 1908 en de daar bl. 33 v. aangehaalde werken. *Schürer*, Gesch. d. jüd. Volkes II³ 427 v., *Holtzmann*, Neut. Theol. I 210 v. 416 v. II 175 v. *J. Köstlin*, Das Wesen der Kirche nach Lehre u. Gesch. des N. T. 1872. *Stevens*, The Theol. of the New Test.². bl. 135 v. 458 v. *Gayford*, art. Church in *Hastings*, D. B. I 425—439 en *Maude* art Church in *Hastings*, Dict. of Christ and the Gospels I 324—330.

Seeberg, Der Begriff der Chr. Kirche, Erlangen 1885. *Karl Adam*, Der Kirchenbegriff Tertullians. Paderborn 1907. *H. Schmidt*, Die Augustinische Lehre v. d. Kirche, Jahrb. f. d. Theol. 1861 bl. 197—255. *H. Reuter*, Aug. Studien 7885, en voorts de dogmenhist. werken van *Schwane, Seeberg, Harnack, Loofs*, enz. *M. Canus*, Loci Theol. IV—VI. *Bellarminus*, Controv. t. I—II. *Becanus*, de ecclesia Christi itemque de ecclesia Romana 1615. *Bossuet*, Exposition de la doctrine de l'église cath. sur les matières de controv. 1671. *Möhler*, Symbolik § 36 v. *Perrone*, Prael. theol. I 1838 bl. 207 v. *Heinrich*, Dogm. II 163 v. *Scheeben-Atzberger*, Dogm. IV 279—377. *J. V. de Groot*, Summa apol. de eccl. cath.³ 1906. Conc. Vaticanum, ed. Lacensis. Friburgi 1890 bl. 269 v. 567 v.

Köstlin, Luthers Lehre v. d. Kirche. Stuttgart 1854. *Id.*, Luthers Theol. I 317 v. II 534 v. *Gottschick*, Hus', Luthers und Zwingli's Lehre v. d. Kirche, Zeits. f. Kirchengesch. 1886. *Gerhard*, Loci theol. XXII 69 v. *Quenstedt*, Theol. IV 493 v. *Hollaz*, Ex. theol. 1278 v. *Schmid*, Dogm. der ev. luth. Kirche bl. 434 v. *Calvijn*, Inst. IV 1—12. *Martyr*, Loci Comm. bl. 741 v. *Zanchius*, Op. II 997 v. *Junius*, Theses Theol., Op. I 2094 v. *Gomarus*, Op. II 202 v. *Voetius*, Pol. Eccl. I *Synopsis pur. theol.* disp. 40—42, 48, 49. *De Moor*, Comm. VI 1—179. *M. Vitringa*, Doctr. IX enz.

Kant, Religion usw., verg. *Katzer*, Kants Lehre v. d. Kirche, Jahrb. f. prot. Theol. 1886. *Schleiermacher*, Chr. Gl. § 115 v. *Rothe*, Theol. Ethik. § 575 v. *Martensen*, Dogm. bl. 313 v. *Ritschl*, Rechtf. u. Vers. III² 265 v. *Kaftan*, Dogm. § 61 v. *Kähler*, Wiss. d. Chr. Lehre³ 392 v. *Thomasius*, Christi Person u. Werk II³ 493 v. *Philippi*, Kirchl. Gl. V 3. *Von Oettingen*, Luth. Dogm. III 477 v. *Köstlin*, art. Kirche in PRE³ X 315—344. *Van Oosterzee*, Dogm. § 127 v.

485. De gemeenschap dergenen, die Christus en zijne weldaden deelachtig zijn, draagt den naam van de kerk. In strikten zin is er daarom van deze alleen binnen de grenzen van het Christendom sprake. Maar

dat neemt toch niet weg, dat er, gelijk van priesterschap en offerande en altaar en allerlei andere elementen in dogma en cultus, zoo ook van de kerk analogieën zijn in de godsdiensten der volken. Van nature is de mensch reeds een gezellig wezen, een ζωον πολιτικον; hij wordt uit en in en tot de gemeenschap geboren en kan geen oogenblik zonder haar bestaan. Huisgezin, maatschappij, staat, vereenigingen van allerlei aard en voor allerlei doel binden de menschen saam en doen hen leven en handelen in gemeenschap met elkander. Sterker nog dan al deze instellingen en corporaties is de band, die in de religie de menschen vereent. Er ligt in den godsdienst een machtig sociaal element[1]). De reden daarvan is niet ver te zoeken; dieper dan iets anders wortelt de religie in het hart van den mensch. Zij is met zijne schepping naar Gods beeld onmiddellijk gegeven en daarom onuitroeibaar eigen aan zijne natuur. In die religie regelt de mensch zijne verhouding tot God, en deze is centraal en principiëel. Zooals onze verhouding tot God is, zoo is die tot onze medemenschen en tot alle schepselen. Op den bodem van alle vragen ligt die van de religie. Wie in den godsdienst met ons samenstemt, is het met ons eens in de diepste, heiligste en alles beheerschende overtuigingen en komt vroeger of later ook op afgeleide punten tot hetzelfde inzicht; maar verschil van geloofsovertuiging doet bij ernstig nadenken in alle ondergeschikte vraagstukken steeds verder uiteengaan. Wat in den godsdienst de menschen verbindt, is sterker dan stoffelijk belang, natuurlijke liefde, of geestdrift voor wetenschap en voor kunst; voor den godsdienst heeft de mensch alles, heeft hij ook zijn leven veil. Want indien hij dezen verliest, dan verliest hij zichzelven; in den godsdienst staat volgens iedere overtuiging des menschen ziel en zaligheid op het spel. Daarom zoekt elke godsdienst zich ook te propageeren en missionair op te treden. De religie is nooit eene private aangelegenheid, eene subjectieve opinie, eene quaestie van smaak; zij sluit steeds de pretentie in, de ware en de zaligmakende te zijn, en zoekt daarom ingang bij anderen, uitbreiding zoo mogelijk over heel de menschheid heen. Zij is nooit eene zaak van den individu alleen, maar steeds ook van het gezin, de familie, het volk en den staat. Zij brengt daarom altijd een gemeenschappelijk dogma en een gemeenschappelijken cultus voort, als het ware gedragen door het besef, dat niet de enkele mensch, maar de menschheid het voltooide beeld Gods, zijn tempel en lichaam is.

Buiten het terrein der bijzondere openbaring is echter algemeen het

[1]) *Schleiermacher*, Chr. Gl. § 6. *A. Dorner*, Kirche und Reich Gottes. Gotha 1883 bl. 11—17. *Traub*, Die gemeinschaftbildende Kraft der Religion, in: Beiträge zur Weiterentw. der Chr. Religion. München 1905 bl. 305 v. *Sabatier*, Esquisse d'une philos. de la religion. Paris. 1903 bl. 103 v. *Tiele*, Inl. tot de godsdienstwet. II² 136—169. *H. Visscher*, Religie en gemeenschap bij de natuurvolken. Utrecht 1907.

bewustzijn verloren van de eenheid Gods zoowel als van de eenheid der menschheid. De eenheid van godsdienst beperkt zich tot de stam- of volksgenooten; burgerlijke en godsdienstige gemeenschap vallen samen; de staat is zelf ook een Cultusgemeinschaft. Wel openbaart de religie zich ten deele ook in zelfstandige organisatie van priesterschap, offeranden, ceremoniën, godsdienstige vereenigingen en geheime genootschappen; de Buddhistische religie in Tibet vertoont zooveel overeenkomst met die van Rome, dat de Jezuïtenpaters, toen zij haar eerst leerden kennen, er een spel des duivels in zagen. Maar toch bracht geen der heidensche godsdiensten het tot zulk eene zelfstandige organisatie, als die, welke wij onder het Christendom in de kerk aantreffen. Het Mohammedanisme stichtte niet anders dan eene soort van theocratischen staat, waarin de Arabieren de heeren der onderworpen volken zijn en de koran het wetboek is ook voor het burgerlijk recht. En het Buddhisme vormde slechts vereenigingen van wereldontvluchtende monniken, die op de burgerlijke maatschappij een verlammenden druk oefenden en tegenover den staat nimmer zelfstandig werden [1]).

Voorbereid werd echter de Christelijke kerk in de dagen des Ouden Testaments. In den patriarchalen tijd waren de huisgezinnen der geloovigen de godsdienstige gemeenten en de huisvaders de priesters; een geregelde, gemeenschappelijke cultus bestond er nog niet, al ligt in Gen. 4 : 26 toch reeds opgesloten, dat de Sethieten tegenover de Kaïnieten den naam Gods begonnen uit te roepen en te prediken, en al kwam er na den zondvloed tusschen Semieten, Japhetieten en Chamieten eene scheiding tot stand. Bij Abraham kreeg deze scheiding zelfs voor eeuwen haar beslag. God liet van nu voortaan de Heidenen wandelen op hunne eigene wegen en richtte met Abraham en zijn zaad een verbond op, dat ook uitwendig door het teeken der besnijdenis de kerk van de wereld afscheidde en aan den voet van Sinaï bevestigd en tot een nationaal verbond verheven werd. Onder Israel was kerk en staat niet één en hetzelfde; er was onderscheid tusschen priester en koning, tempel en paleis, godsdienstige en burgerlijke wetten. Maar beide waren toch zoo nauw vereenigd, dat burger en geloovige, natie en volk Gods saamvielen, en het ééne Goddelijke wet was, die heel het leven van Israel beheerschte. Israel als volk was eene עֵדָה יהוה of eene קְהַל יהוה. Beide deze woorden worden in het Oude Testament van de vergadering of de gemeente Israels, zonder onderscheid van beteekenis, gebruikt. Maar na de ballingschap onderging Israels volksbestaan eene merkwaardige verandering; de Joden hielden op een volk te zijn als de

[1]) *De la Saussaye*, Religionsgesch. I 132. *Pfleiderer*, Religionsphilos.[3] 727 v. *Rauwenhoff*, Wijsb. v. d. godsd. 835 v. *Tiele*, Inl. tot de godsdienstwet. Tweede reeks 1899 bl. 132—154. *Falke*, Buddha, Mohammed, Christus II 155 v.

andere volken der aarde en werden eene godsdienstige gemeente. Op alle plaatsen in en buiten Palestina ontstonden er samenkomsten der geloovigen op den sabbat, Ps. 74 : 8, Hand. 15 : 21, om de wet te lezen en in haar onderwezen te worden; het leeren was het voornaamste bestanddeel van den daarin geoefenden eeredienst, Markus 1 : 21, 6 : 2 enz. Deze vergaderingen, כְּנֶסֶת, *συναγωγη*, werden voor de Joden meer en meer het middelpunt van hun religieuze leven en kregen in plaatsen met gemengde of overwegend Grieksche bevolking eene zelfstandige organisatie. De tempel te Jeruzalem bleef wel bestaan en werd nog altijd geëerd als de plaats van de bijzondere tegenwoordigheid Gods. Maar de Joden buiten Jeruzalem kregen toch allengs eene godsdienstoefening, die buiten tempel en altaar, buiten priesterschap en offerande omging, en geheel en al in prediking en in gebed bestond. Daardoor werd reeds in de dagen des Ouden Testaments de Christelijke gemeente voorbereid. Evenals de beide Hebreeuwsche, werden de Grieksche woorden, *συναγωγη* en *ἐκκλησια*, oorspronkelijk voor deze godsdienstige samenkomsten der Joden dooreen gebruikt; de LXX zet עדה in den regel door *συναγωγη* over, en קהל door *ἐκκλησια*, behalve in Exodus, Lev., Num., Jos., waar ook קהל gewoonlijk door *συναγωγη* wordt vertaald. Maar langzamerhand kwam er bij de Joden toch reeds dit onderscheid, dat *συναγωγη* meer de empirische, feitelijke samenkomst aanduidde (congregatio, vergadering), en *ἐκκλησια* het woord werd voor de ideale gemeente, gelijk zij de door God tot zijn heil geroepenen omvat (convocatio, gemeente) [1]).

486. Hieruit wordt verklaard, dat het Christelijk spraakgebruik het woord *συναγωγη* alleen van de godsdienstige vergaderingen der Joden en van de gebouwen, waarin zij plaats had, bleef bezigen, Matth. 4 : 23, Hand. 13 : 43, Openb. 2 : 9, 3 : 9, maar overigens van het woord *ἐκκλησια* zich ging bedienen. Wel komt dit woord in het Nieuwe Testament enkele malen nog van volksvergaderingen voor, Hand. 7 : 38, 19 : 32, 39, 41; maar doorgaans heeft het een godsdienstig karakter en duidt het de Nieuw-Testamentische gemeente aan. In de patristische litteratuur en vooral bij de Ebionieten werd de Christelijke gemeente nog wel eens door *συναγωγη* aangeduid, maar weldra maakte dit woord toch geheel voor *ἐκκλησια* plaats [2]). Het was trouwens Christus zelf, die het eerst het woord קהל, *ἐκκλησια* toepaste op de gemeente, welke Hij rondom zich vergaderde, Matth. 16 : 18, 18 : 17. Vele nieuwere critici zijn van meening, dat dit woord Jezus later in den mond is gelegd [3]). Maar er bestaat

[1]) *Schürer*, t. a. p. II 428 v. *Strack*, art. Synagogen in PRE[3] XIX 223.
[2]) *Schürer*, t. a. p. II 432. *Sohm*, Kirchenrecht bl. 16 v. *Cremer*, s. v.
[3]) *Holtzmann*, Neut. Theol. I 210. *Harnack*, Entstehung und Entw. der Kirchenverfassung usw. Leipzig 1910 bl. 12.

hiervoor geen grond, en er is niets bevreemdends in, dat Jezus dat woord in dien zin gebruikte. Want wel trad Jezus op met de prediking van het koninkrijk der hemelen. Maar Hij droeg daarvan terstond eene gansch andere opvatting voor dan zijne tijdgenooten en leefde volstrekt niet eerst in de verwachting, dat het gansche volk zich bekeeren en Hem volgen zou. Johannes zonderde reeds door den doop der bekeering de ware Israelieten van de massa des volks af. En Jezus was zich niet alleen van den aanvang zijn zoonschap, zijne messianiteit en zijn toekomstig lijden bewust [1]); maar Hij verkoor ook een aantal jongeren en vergaderde hen rondom zich; Hij zond hen uit, om te prediken en discipelen te winnen; Hij gaf aan zijne volgelingen andere wetten, dan die in de kringen van het Joodsche volk golden, Matth. 5—7, 18 : 15—35, 20, 28 enz. Zoo kwam er allengs eene schare van discipelen rondom Hem te staan, die zich onderscheidde en afzonderde van het volk der Joden. En op deze schare paste Jezus nu het woord קהל, ἐκκλησια toe. Zij waren de ware ἐκκλησια, het echte volk Gods, gelijk Israel dat had behooren te zijn, maar nu in de verwerping van den Messias betoonde niet te wezen. Jezus kwam immers niet, om iets volstrekt nieuws te scheppen, maar om de wet en profeten in vervulling te doen gaan en de echte, wezenlijke קהל te herstellen [2]).

Als Jezus dit woord dan ook in Matth. 16 : 18 en 18 : 17 bezigt van zijne gemeente, gebruikt Hij het daarom ook nog in gansch algemeenen zin. Hij zegt niet, dat die קהל, ἐκκλησια, plaatselijk zal zijn of over heel de aarde zich zal uitbreiden; de latere onderscheiding van plaatselijke en algemeene kerk is hier nog niet te vinden. Maar Jezus zegt heel in het algemeen, dat Hij *zijne* ἐκκλησια, in tegenstelling met die der Joden, bouwen zal, niet op de wet, maar op Petrus' belijdenis van zijne messianiteit, en dat Hij ze daarom ook zelfstandig inrichten en naar eigen wetten zal doen leven. In de discipelen, die Jezus zelf rondom zich vergaderde, zijn reeds de aanvangen aanwezig van de Nieuw-Testamentische gemeente. Maar zoolang Jezus op aarde was, bleef Hij zelf het persoonlijk middelpunt en trad de gemeenschap der jongeren nog terug. Zij waren nog niet zelfstandig en moesten dagelijks door Hem geleerd en geleid worden. En de Heilige Geest was nog niet, overmits Christus nog niet was verheerlijkt. Maar na Jezus' heengaan sluiten zij zich terstond nauwer aaneen, Hand. 1 : 14, en ontvangen op den Pinksterdag in den Heiligen Geest een eigen levensprincipe, dat hen zelfstandig maakt tegenover het volk der Joden en hen onderling ten nauwste verbindt. Dan wordt de gemeente van Christus in beginsel losgemaakt van Israels nationaal bestaan, van priester en wet, van tempel en altaar; zij wordt eene eigene,

[1]) Verg. deel III 226 v.
[2]) Verg. *Zahn*, Das Ev. des Matthäus ausgelegt bl. 540.

zelfstandige, godsdienstige vergadering; zij treedt in de plaats van het oude Israel op als het volk, als de gemeente Gods.

Deze ἐκκλησια bestond eerst alleen te Jeruzalem. Maar spoedig kwamen er ook geloovigen te Samaria, te Antiochie en op vele andere plaatsen onder Joden en Heidenen; en ook hunne vergaderingen werden met den naam van ἐκκλησια aangeduid; ook zij waren daar ter plaatse het volk, de gemeente Gods. Zoo kreeg het woord allengs onderscheiden beteekenissen. Jezus gebruikt het woord nog in algemeenen zin, zonder aan de latere onderscheidingen te denken. Maar na zijn heengaan wordt het toegepast op den kring van geloovigen op eene bepaalde plaats, wijl deze daar het volk Gods uitmaakt. En dan wordt het op hen toegepast, hetzij zij al dan niet in eene bepaalde vergadering bijeen zijn gekomen. In Hand. 5 : 11, 11 : 26, 1 Cor. 11 : 18, 14 : 19, 28, 35 slaat het woord ἐκκλησια duidelijk op de vergadering of samenkomst der gemeente; maar elders komt het meermalen voor van de gemeente zelve, ook al is zij niet vergaderd, en kan er dus van ἐκκλησιαι in plurali gesproken worden, Rom. 16 : 4, 1 Cor. 16 : 1, Gal. 1 : 2, 1 Thess. 2 : 14 enz. Nog enger beteekenis krijgt het woord, wanneer het gebezigd wordt van een gedeelte der geloovigen, dat op eene bepaalde plaats in eene private woning vergadert. In steden n.l., waar het getal Christenen zeer groot werd, moest men wel tot zoogenaamde huisgemeenten komen. De Joden hadden in verschillende plaatsen, bijv. in Rome, meer dan ééne synagoge; en de Christenen werden te meer genoodzaakt, zich bij de samenkomst te verdeelen, wijl zij in den eersten tijd geen kerkgebouwen hadden, maar in de woning van een der gemeenteleden vergaderden. Volgens Hand. 19 : 9 kwamen de Christenen te Efeze een tijd lang saam in de misschien daarvoor gehuurde zaal van een zekeren Tyrannus, maar in den regel hadden zij hunne vergaderplaats in eene private woning. Bij eene eenigszins aanzienlijke uitbreiding der gemeente moesten zij daarom in verschillende woningen samenkomen en een soort van huisgemeenten vormen. Dit was het geval in Jeruzalem, waar de gemeente weldra duizenden zielen sterk was, Hand. 2 : 41, 46, 47, 4 : 4, 5 : 14, 8 : 3, 11 : 21, 12 : 12, 17, 21 : 8, en zoo ook in Rome, Rom. 16 : 23, Corinthe, 1 Cor. 16 : 19, Colosse, Philem. 2, Laodicea, Col. 4 : 15. Deze huisgemeenten werden elk voor zich eene ἐκκλησια geheeten. Maar daarbij wordt de eenheid geen oogenblik uit het oog verloren. Want al komen de geloovigen in dezelfde stad soms vanwege hun groot aantal in verschillende woningen saam, zij vormen toch daar ter plaatse met elkaar de ééne ἐκκλησια, Hand. 5 : 11, 8 : 1 enz. Indien de lezing van Tischendorf in Hand. 9 : 31 juist is, worden daar al de gemeenten van Judea, Galilea en Samaria onder den éénen naam van ἐκκλησια in singulari samengevat. En in Rom. 12 : 5, 1 Cor. 12 : 12—28, 15 : 9, Gal. 1 : 13, Phil. 3 : 6, Ef. 1 : 22, 5 : 32, Col. 1 : 18, 24, 25 worden op dezelfde wijze alle

gemeenten als ééne ἐκκλησια saamgenomen en omschreven als het lichaam, de bruid, het pleroma van Christus.

Deze eenheid van alle gemeenten komt ook niet eerst aposteriori door belijdenis, kerkenorde en synodaal verband tot stand; de kerk is geene associatie van personen, die eerst buiten haar om tot het geloof zijn gekomen en daarna zich hebben vereenigd. Maar zij is een organisme, waarin het geheel aan de deelen voorafgaat; hare eenheid gaat aan de veelheid der plaatselijke gemeenten vooraf en ligt in Christus. Hij is het, die, in den staat der verhooging zijn middelaarswerk voortzettend, zijne gemeenten uit zich als het hoofd samenvoegt en opbouwt, Ef. 1 : 23, 4 : 16, 5 : 23, Col. 1 : 18, 2 : 19, die haar vergadert en regeert, Joh. 10 : 16, 11 : 52, 17 : 20, 21, Hand. 2 : 33, 47, 9 : 3 v., altijd bij haar blijft, Matth. 18 : 20, ten nauwste met haar is vereenigd, Joh. 15 : 1 v., 17 : 21, 23, 1 Cor. 6 : 15, 12 : 12—27, Gal. 2 : 20, en door zijnen Geest in haar woont, Rom. 6 : 5, 8 : 9—11, 1 Cor. 6 : 15 v., Ef. 3 : 17 enz. In zoover is de bewering juist, dat de algemeene ἐκκλησια aan de plaatselijke gemeenten voorafgaat[1]), zij is wel niet het historische, maar toch het logische prius[2]); elke plaatselijke gemeente is het volk Gods, het lichaam van Christus, op het fundament van Christus gebouwd, 1 Cor. 3 : 11, 16, 12 : 27, omdat zij daar ter plaatse datzelfde is, wat de gemeente in haar geheel is, en Christus voor haar is, wat Hij voor de gansche gemeente is[3]). In de verschillende plaatselijke vergaderingen der geloovigen komt de ééne gemeente van Christus tot openbaring. Haar wezen ligt, zoo voor het geheel als voor elk der deelen in het bijzonder, daarin, dat zij het volk Gods is, Rom. 9 : 25, 2 Cor. 6 : 16, 18, Tit. 2 : 14, Hebr. 8 : 10, 13 : 12, 1 Petr. 2 : 9, 10, bestaande uit menschen, die den Heere toegedaan en tot Hem bekeerd zijn, Hand. 5 : 14, 14 : 15, die den naam van discipelen, broeders, uitverkorenen, geroepenen, heiligen, geloovigen dragen, Hand. 1 : 15, 6 : 1, 9 : 1, 32, Rom. 1 : 7, 1 Cor. 1 : 2 enz. In den ruimsten zin is ἐκκλησια de vergadering van al het volk Gods, op aarde niet alleen maar ook in den hemel, Hebr. 12 : 23, in het verleden en heden niet slechts, doch ook in de toekomst, Joh. 10 : 16, 17 : 20.

487. Deze geestelijke eenheid der gemeente van Christus treedt ook nog in den na-apostolischen tijd gedurig op den voorgrond. De Christenen zijn de heiligen, de uitverkorenen, zij hebben één God, één Christus, één Geest der genade, ééne roeping[4]). De kerk is een toren, die met den rots Christus één steen vormt, uit welken de steenen, die onrein en zwart

[1]) *Sohm*, Kirchenrecht bl. 20.
[2]) *Holtzmann*, Neut. Theol. II 177.
[3]) *Zahn*, Einl. in das Neue Test I[3] 359.
[4]) *Clemens Rom.*, 1 Cor. 46.

zijn en niet passen, verwijderd worden, het geslacht der rechtvaardigen, waarvan de goddeloozen worden afgezonderd[1]). De Christenen zijn de ziel der wereld[2]), het ware Israel, het gezegende volk Gods[3]); zij zijn allen priesters[4]), hebben allen den Heiligen Geest ontvangen[5]), en vormen saam eene communicatio pacis et appellatio fraternitatis et contesseratio hospitalitatis[6]), enz. Daarbij maakt men dan, evenals Hermas, onderscheid tusschen ware en valsche leden der kerk. Met het oog op geëxcommuniceerden zeide Origenes: ita fit ut interdum qui foras mittitur intus sit et ille foris, qui intus videtur retineri. En elders spreekt hij meermalen uit, dat velen geroepen en weinigen uitverkoren zijn, dat er geestelijke en vleeschelijke leden zijn, dat er onkruid onder de tarwe is en veler wandel met hun belijdenis strijdt[7]). Maar spoedig kwam er in deze opvatting van de kerk als communio sanctorum eene groote verandering. Toen er in de tweede eeuw allerlei secten en haeresieën opkwamen, rees vanzelf de vraag, welke de ware kerk was. En daarop werd ten antwoord gegeven: die, welke bij het geheel blijft en de gemeenschap met de katholieke kerk onderhoudt. Katholiek werd de kerk reeds genoemd door Ignatius[8]), omdat zij over de gansche aarde, in alle tijden en plaatsen, alle geloovigen omvat en er buiten haar geen zaligheid is[9]). Deze catholiciteit der kerk werd echter tegenover de ketterij niet geestelijk meer opgevat, maar veruitwendigd en in een zichtbaar instituut belichaamd. De bisschop, in rechte lijn van de apostelen afstammend en in het bezit der zuivere traditie, werd het criterium der ware kerk. De algemeene kerk hield op een logisch prius te zijn en werd als een historisch prius van alle plaatselijke kerken gedacht. Zoo kwam er in het kerkbegrip een algeheele omkeer. Niet de plaatselijke kerken zijn het, die saam eene eenheid vormen, maar de katholieke kerk met het episcopaat gaat vooraf, en de plaatselijke kerken zijn deelen van het geheel en slechts zoolang ware kerken, als zij bij dat geheel zich houden en daaraan zich onderwerpen.

De ontwikkeling van dit katholieke kerkbegrip werd bevorderd door den tegenstand, dien het van kettersche zijde ondervond. Het Gnosticisme maakte van de kerk eene school, waarin de πνευματικοι verre verheven waren boven de populaire voorstellingen van het historisch Christendom.

[1]) *Hermas*, Sim. IX 6, 7, 13, 17, 18.
[2]) Ep. ad. Diogn. 6.
[3]) *Justinus*, Dial. c. Tryph. 116, 123, 135.
[4]) *Irenaeus*, adv. haer. IV 8, 3. *Tertullianus*, de exh. cast. 7.
[5]) *Irenaeus*, adv. haer. IV 36, 2.
[6]) *Tertullianus*, de praescr. 20.
[7]) Bij *Seeberg*, Der Begriff der Chr. Kirche bl. 29.
[8]) *Ignatius*, Smyrn. 8. cf. Murat, en Mart. Polyc. 5, 16, 19.
[9]) *Clemens*, 1 Cor. 57. *Ignatius*, Ef. 16. Trall. 7. Phil. 3. *Hermas* IX 16.

Het Montanisme wilde de kerk vestigen op den grondslag van beweerde inspiratie en profetie, met loochening van alle ambt en gezag; ecclesia proprie et principaliter ipse est spiritus[1]). Het Novatianisme en Donatisme ijverden voor de heiligheid der kerk ten koste van hare catholiciteit. Tegen al deze dwalingen traden de kerkvaders op en legden meer en meer op het bisschoppelijk kerkinstituut den nadruk. De kerk, welke door de bisschoppen geleid wordt, is de eenige bewaarster en predikster der waarheid[2]), en daarom het onmisbare instituut des heils, de moeder aller geloovigen, de uitdeelster der genade, de middelares der zaligheid, scala ascensionis ad Deum. Ubi enim ecclesia, ibi et spiritus Dei, et ubi spiritus Dei, ibi ecclesia et omnis gratia, spiritus autem gratia[3]). Gelijk er maar één God en één Heer is, zoo is er ook maar ééne kerk, ééne kudde, ééne moeder, uit welke alle geloovigen geboren worden en buiten welke er geen zaligheid is. De lichtstraal kan niet van de zon, de tak niet van den boom, de beek niet van de bron worden gescheiden[4]). Ook Augustinus beweegt zich in denzelfden kring van gedachten. Hoewel de kerk door hare eenheid, catholiciteit en majesteit reeds vroeger een diepen indruk op hem had gemaakt, werd hij toch eerst door zijn strijd tegen de Donatisten 393—411 genoodzaakt, om meer opzettelijk over haar wezen na te denken. Ook dan wordt echter niet de leer van de kerk, maar blijft de leer van de genade het middelpunt van zijn denken en leven, en de leer der kerk komt tot op zekere hoogte los, zelfstandig en onverzoend daarnaast te staan. Want als God de eenige en volstrekte oorzaak der genade is, gelijk Augustinus leert, dan kan de kerk dit niet wezen. Daarom onderscheidt hij al aanstonds tusschen de kerk als corpus verum en de kerk als corpus permixtum[5]). Er zijn leden der ware kerk buiten de zichtbare kerk, zooals de engelen[6]), de moordenaar aan het kruis, die alleen den bloeddoop ontving[7]), en alle niet-Israëlieten, die vóór Christus' komst zijn zalig geworden[8]), want de Christelijke religie is zoo oud als de wereld[9]). Tot de ware kerk behooren ook zij, die nu nog goddeloos leven of in bijgeloof en ketterij verstrikt zijn en toch door God worden gekend. Namque in illa ineffabili praescientia Dei multi qui foris videntur intus sunt, et multi qui intus videntur foris sunt. Ex illis ergo omnibus, qui ut ita dicam intrinsecus et in occulto intus sunt,

[1]) *Tertullianus*, de pudic. 21.
[2]) *Irenaeus*, adv. haer. I 10, 2. *Tertullianus*, de praescr. 28.
[3]) *Irenaeus*, adv. haer. III 24, 1. *Tertullianus*, de or. 2. *Clemens Alex.*, Paed. I 6. Strom. VIII 17.
[4]) *Cyprianus*, de unitate ecclesiae 5, 7.
[5]) *Augustinus*, de doctr. chr. III 32.
[6]) Enchir. 29.
[7]) De bapt. IV 22.
[8]) De civ. XVIII 23, 47.
[9]) Epist. 102.

constat ille hortus conclusus, fons signatus, puteus aquae vivae, paradisus cum fructu pomorum[1]). Omgekeerd zijn er velen binnen de zichtbare kerk, die niet tot de electi behooren. Er is kaf onder het koren, er zijn kwade visschen onder de goede, er zijn plurimae oves foris, plurimi lupi intus[2]). Multi sunt in communione sacramentorum *cum* ecclesia, qui tamen non sunt *in* ecclesia[3]).

Vanwege deze onderscheiding werd Augustinus door de Donatisten beschuldigd, dat hij twee kerken leerde; maar hij gaf daarop ten antwoord, dat hij beide niet scheidde, evenmin als wie bij den mensch ziel en lichaam onderscheidt, en dat naar het woord van Christus onkruid en tarwe samen moesten opwassen. De kerk is voor Augustinus niet de uitdeelster der genade, maar toch de kring, binnen welken God in den regel zijne genade uitdeelt. En zoo verdedigt hij haar tegen de Donatisten. De kerk is de middelares der zaligheid, omdat in haar alleen de Geest, de liefde, de volharding aanwezig is. Buiten haar is er geen zaligheid. Want ketters en scheurmakers kunnen wel het woord en sacrament medenemen, maar niet de wedergeboorte en de liefde, welke door den Heiligen Geest alleen binnen de kerk worden geschonken; hunc spiritum, quod illi non habeant, qui sunt ab ecclesia segregati, Judas apostolus 1 : 10 apertissime declaravit. Zij hebben den vorm maar missen het wezen, evenals afgesneden lichaamsdeelen nog wel een hand, vinger, oor enz. zijn, maar geen leven hebben. Wie de kerk niet tot moeder heeft, heeft God niet tot vader[4]). De kerk is pia mater, sponsa sine macula et ruga, unica columba, sancta ecclesia; en de kerk blijft heilig, ook al hebben de goddeloozen in haar de meerderheid, want al hare heiligheid ligt, evenals hare eenheid en catholiciteit, voor Augustinus veel meer in het objectieve instituut van leer, genademiddelen en cultus, dan in de leden der kerk; scheiding is daarom altijd ongeoorloofd, een bewijs van hoogmoed en ongehoorzaamheid, de algemeene kerk voor eene particularistische of zelfs eene nationale inruilende[5]). En juist door dezen sterken nadruk, dien Augustinus tegen de Donatisten op het instituut der kerk legt, heeft hij in niet geringe mate bijgedragen tot de ontwikkeling van het Roomsche kerkbegrip[6]).

In de Middeleeuwen werd dit kerkbegrip practisch uitgewerkt in de ontwikkeling der hierarchie, in de machtige organisatie van het kerkelijk

[1]) de bapt. V 27.
[2]) Hom. in Joann. 45 c. lit. Petul. III 3. de bapt. I 10.
[3]) de unit. eccl. 74.
[4]) de bapt. VII 44. de unit. eccl. I, c. lit. Petul. III 9.
[5]) c. Cres. II 37, de unit. eccl. 12, 14.
[6]) Verg. *H. Schmidt*, Aug. Lehre v. d. Kirche, Jahrb. f. deutsche Theol. 1861 bl. 197—250. *Reuter*, Aug. Studien 1887 bl. 4—105. *Dorner*, Augustinus bl. 276—295. *Specht*, Die Lehre v. d. Kirche nach dem h. Aug. Paderborn 1892.

instituut, in den strijd der kerk met en hare verheffing boven den staat. Des te opmerkelijker is, dat het theoretisch bijna in het geheel niet behandeld werd [1]). Niet de theologie maar de jurisprudentie heeft toen de ontwikkeling geleid [2]). Eerst na de bestrijding door Wiclef, Hus, de Hervormers enz. wordt het kerkbegrip van Roomsche zijde breeder ontwikkeld en verdedigd [3]). Daarin staat dan het zichtbaar instituut op den voorgrond. Christus heeft n.l. op aarde eene kerk gesticht, waaraan de zichtbare en de onzichtbare zijde onafscheidelijk verbonden zijn. Evenals in Christus eene Goddelijke en eene menschelijke natuur, in ieder mensch een ziel en lichaam, in het sacrament een teeken en eene beteekende zaak vereenigd zijn, zoo zijn er in de kerk eene zichtbare en eene onzichtbare zijde. De zichtbaarheid der kerk berust op de vleeschwording des Woords. Christus is de causa efficiens, exemplaris en finalis van de kerk; Hij leeft zelf als profeet, priester en koning door den Heiligen Geest in haar voort, en stort al de gaven zijner genade in haar uit. Hij deelt deze uitsluitend mede door middel van ambt en sacrament; het instituut gaat dus vóór het organisme; de kerk is eene moeder der geloovigen, voordat zij eene vergadering is; de ecclesia docens met haar hierarchische inrichting en haar genadewerkende sacramenten gaat aan de ecclesia audiens vooraf en staat hoog boven haar.

Op deze ecclesia docens zijn dan ook in de eerste plaats al die eigenschappen toepasselijk, die de Roomsche Christen aan zijne kerk toekent. Zij is de ééne, eenige, alleen-Christelijke, katholieke, door regelmatige successie van de apostelen afstammende, onvergankelijke, onfeilbare kerk, die aan alle andere zoogenaamde kerken het bestaansrecht betwist, intolerant is krachtens haar aard, geene andere kerken naast zich duldt of erkent, van welke af te wijken in de leer of te scheiden in het leven altijd zonde en nooit geoorloofd is. Want omdat Christus alle genade alleen mededeelt door ambt en sacrament, daarom is de ecclesia docens, het Roomsche kerkinstituut, de eenige middelares der zaligheid, de bewaarster en uitdeelster van alle genade voor alle menschen, de eenige ark des behouds voor heel het menschelijk geslacht. Zij alleen leidt den mensch tot de Schrift, tot den persoon van Christus, tot de gemeenschap met God. De heilsorde is niet deze, dat God door zijn Woord den mensch tot de kerk leidt, maar omgekeerd gaat zij van de kerk uit en voert dan tot de Schrift en tot Christus heen. Daarom behoort de kerk voor allen kenbaar, aanwijsbaar en zelfs bewijsbaar te zijn; door hare eigenschappen

[1]) Over de leer der kerk vinden we alleen iets bij *Hugo Vict.*, de Sacr. II 2. *Halesius*, Summa IV qu. 4. *Thomas*, c. Gent. IV 76. S. Theol. I 2 qu. 101 art. 2. II 2 qu. 10 art. 10 qu. 88 art. 12. III qu. 8 art. 3, 4. qu. 68 art. 9.

[2]) *Harnack*, D. G. III 400.

[3]) Door Torquemada 1468, in den Catech. Rom. I c. 10, en voorts door Canus, Bellarminus, Becanus enz.

en kenteekenen moet zij zoo duidelijk in het oog springen, dat er ten haren aanzien geen twijfel mogelijk is en alleen moedwillig en schuldig ongeloof haar miskennen en verwerpen kan. Zij is de allereerste en voornaamste kenbron der waarheid en wordt om deze reden door vele Roomsche theologen in de leer der principia behandeld [1]). Van deze ecclesia docens is de ecclesia audiens volkomen afhankelijk; zij heeft alleen passief deel aan al de heerlijke eigenschappen der kerk; haar eenige taak is, om de bovennatuurlijke genade uit de hand van den priester in het sacrament aan te nemen; geloof aan wat de kerk gelooft, gehoorzaamheid aan de hierarchie, onderwerping aan den paus is haar grootste deugd en tot de zaligheid noodzakelijk. Ubi papa, ibi ecclesia. Van de qualiteit dezer ecclesia audiens hangt daarom het wezen der kerk niet af. Wel is het goed en nuttig, dat de leden der kerk geloovigen zijn; decor ecclesiae principaliter in interioribus consistit [2]). Maar de ecclesia docens, het objectieve heilsinstituut, blijft er evengoed de ware kerk om, ook al zijn hare leden ongeloovigen en goddeloozen. Geen leden der kerk van Christus zijn allen, die buiten de Roomsche kerk zich bevinden, zooals de catechumenen, de excommunicati, de schismatici enz. Hun Christelijk geloof, hun vrome wandel baat hun niet; zij zijn buiten de alleen-zaligmakende kerk. Maar leden van de kerk zijn wel allen, die in de gemeenschap met Rome blijven, al zijn zij ook openbare ongeloovigen en goddeloozen. Deze zijn niet actu, maar potentia de ecclesia; zij behooren niet tot de ziel, maar tot het lichaam der kerk; zij zijn niet zoo perfectissime de ecclesia, als degenen, die gelooven en in de Roomsche kerk leven; maar zij zijn toch leden der kerk en behooren er evengoed toe als het lichaam tot 's menschen wezen behoort. Om op eenigerlei wijze, meer of minder volmaakt, tot de kerk te behooren, is geen interna virtus van geloof of liefde noodig, maar alleen externa professio fidei et sacramentorum communio. Want de kerk is even visibilis et palpabilis, ut est coetus populi Romani vel regnum Galliae aut respublica Venetorum. Zij is in één woord coetus hominum ejusdem Christianae fidei professione et eorundem sacramentorum communione colligatus, sub regimine legitimorum pastorum ac praecipue Christi in terris vicarii Romani pontificis [3]).

488. In dezelfde mate als dit Roomsche kerkbegrip in de Middeleeuwen practisch gerealiseerd werd, vond het van verschillende zijden tegenstand en bestrijding. De catholiseering der kerkidee was in de eerste eeuwen niet geschied dan onder krachtig en aanhoudend protest. De

[1]) Verg. deel I 477.

[2]) *Thomas*, Sent. IV dist, 15 qu. 13 ad 1.

[3]) *Bellarminus*, de eccl. mil. III 1, en verg. verder de boven deze § aangehaalde lit.

Grieksche Christenheid, schoon overigens in de leer van de kerk met Rome overeenstemmende, erkende nooit het primaat van den paus en weerstond daarmede het streven naar absolute eenheid en catholiciteit. En zoo ook kwamen in de Middeleeuwen verschillende secten tegen de ontwikkeling van de Roomsche kerkidee in verzet. De oppositie kwam uit verschillende beginselen voort. Bij Katharen, Albigenzen, Bulgaren, de volgelingen van Amalrik van Bena, de secten van den nieuwen en van den vrijen geest was zij de vrucht van dualistisch-manicheesche of gnostisch-pantheistische dwalingen. Bij anderen zooals de Waldenzen, Bradwardina, Wiclef, Hus enz. werkte de beschouwing van Augustinus na, volgens welke de kerk eene vergadering van praedestinati was. Maar de kenbaarheid dezer ware kerk werd dan niet objectief in de bediening van woord en sacrament, doch in het heilig leven, in het leven naar de wet van Christus, in liefde, armoede enz. gezocht; vandaar dat de overgang uit de idee der kerk tot de werkelijkheid ontbrak en de poging tot reformatie niet doorwerken kon of ook op teleurstelling uitliep [1]). Eerst in de zestiende eeuw werd door de Hervorming een principiëel verschillend kerkbegrip tegenover dat van Rome geplaatst. Luther vond vrede voor zijne ziel, niet in het ex opere operato werkende sacrament noch ook in de goede werken, maar in de vergeving der zonden door het geloof alleen. En van dit standpunt uit viel hij de Roomsche kerk aan, verwierp priester, offerande, monnikenwezen, onfeilbaar kerkinstituut en magisch werkend sacrament, proclameerde de vrijheid van den Christenmensch en vatte de kerk op als eene vergadering van geloovigen, als eene communio sanctorum, gelijk zij als voorwerp des geloofs in de twaalf artikelen beleden werd. Het kostte Luther zwaren strijd, om met de Roomsche kerk en haar kerkbegrip te breken; een program van reformatie had hij niet; het was hem eerst alleen te doen, om de misbruiken tegen te gaan. Maar hij vond en behield zijne vastigheid in de rechtvaardiging des zondaars door het geloof alleen en kwam van daar uit veel verder, dan hij oorspronkelijk had gedacht of bedoeld. Dit beginsel leidde hem ook tot eene andere opvatting van de kerk, n.l. tot die, welke hij vond in de Schrift.

De kerk was geene vergadering van praedestinati zonder meer noch ook van zulken, die naar enkele voorschriften der bergrede wandelen. Maar zij was eene vergadering van geloovigen, van menschen, die door het geloof vergeving der zonden hadden ontvangen en dus allen kinderen Gods, profeten en priesters waren. Vanzelf had zij daarom eene onzichtbare en eene zichtbare zijde. Deze onderscheiding is volgens Seeberg [2]), het eerst niet door Zwingli, maar door Luther gemaakt. Maar hij verstond daaronder geen twee kerken, doch twee zijden aan eene en dezelfde

[1]) *Harnack*, D. G. III 392—419.
[2]) *Seeberg*, Der Begriff der Chr. Kirche bl. 91.

kerk. De kerk is voor Luther geen platonisch ideaal, geen idee zonder werkelijkheid, maar zij bestaat voor hem concreet in menschen, die leven en door het geloof de vergeving der zonden deelachtig zijn. Naar de eene zijde is zij onzichtbaar, een voorwerp des geloofs, want wat men gelooft, ziet men niet; naar de andere zijde is zij zichtbaar, want zij wordt openbaar en is kenbaar, niet aan pausdom, bisschoppen, misgewaden en andere uitwendigheden, maar aan de zuivere bediening van woord en sacrament. Waar deze is, kan men er zeker van zijn, dat er eene kerk is; daar zijn ware geloovigen, al was het alleen onder de kinderen in de wieg; Gottes Wort kann nicht ohne Gottes Volk sein. Want er kunnen in eene kerk wel ongeloovigen zijn, evenals er in een lichaam vreemde bestanddeelen kunnen binnendringen, maar het wezen der kerk wordt door de geloovigen bepaald, het geheel wordt genoemd naar het voornaamste deel [1]). Dienovereenkomstig werd in de Luthersche symbolen de kerk omschreven als eene communio of congregatio sanctorum et vere credentium, in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta. Zij is wel zichtbaar, heeft ambten en instellingen, maar ecclesia non est tantum societas externarum rerum ac rituum sed principaliter est societas fidei et Spiritus Sancti in cordibus [2]).

De onderscheiding van zichtbare en onzichtbare kerk diende oorspronkelijk dus alleen, om tegenover Rome uit te spreken, dat het wezen der kerk in het onzichtbare lag, in het geloof, in de gemeenschap met Christus en zijne weldaden door den Heiligen Geest, maar volstrekt niet, om aan de zichtbaarheid, aan de realiteit der kerk eenigermate afbreuk te doen. Spoedig werd zij echter in een anderen zin gebezigd. Men kon toch het oog niet sluiten voor het feit, dat er in de kerk in hac vita multi mali et hypocritae admixti sunt, die wel socii verae ecclesiae secundum externos ritus zijn, maar toch niet de kerk vormen en veeleer tot het regnum diaboli behooren [3]). De kerk kon dus enger of ruimer genomen worden, als ecclesia stricte et large dicta [4]). Luther sprak soms van zwei Kirchen en Melanchton noemde dit een discrimen duorum corporum ecclesiae [5]), en latere theologen, zooals Heerbrand, Chemniz, Hutter, Gerhard enz. pasten daarop de onderscheiding van onzichtbare en zichtbare kerk toe. Onzichtbaar werd de kerk nu genoemd, niet omdat ze eene geestelijke zijde had en dies voorwerp des geloofs was, maar wijl de kring der geloovigen door ons niet kon gekend worden; en zichtbare kerk werd de naam, niet voor de openbaring der geloovigen in belijdenis en wandel, maar voor de ongeloovigen, die vroeger door Luther en de

[1]) *Seeberg*, t. a. p. 84 v. *Köstlin*, art. Kirche in PRE³ X 335 v.
[2]) Conf. Aug. en Apol. 7, 8. Art. Smalc. 12. Cat. maj. II 3.
[3]) *J. T. Müller*, Symb. Bücher bl. 153, 154, 155.
[4]) *Müller*, t. a. p. bl. 153.
[5]) *Melanchton*, Corp. Ref. XXI 507.

belijdenisschriften niet tot de kerk, maar tot het regnum diaboli gerekend werden. Idee en werkelijkheid, wezen en verschijning werden daardoor los naast elkander gesteld. De geloovigen vormden eene onzichtbare ecclesiola in de zichtbare ecclesia [1]).

Met de Luthersche leer van de kerk komt de Gereformeerde in hoofdzaak overeen, maar zij vertoont toch enkele niet onbelangrijke eigenaardigheden. Ten eerste neemt het instituut der kerk er eene eenigszins andere plaats in. Luther verstond onder de kerk wel de communio sanctorum, maar zocht toch hare eenheid en heiligheid meer in de objectieve instellingen van ambt, woord en sacrament, dan in de subjectieve gemeenschap der geloovigen, die dikwerf zoo veel te wenschen overliet. Zoo werd de kerk meer en meer een Goddelijk instituut, dat de eenheid en heiligheid der geloovigen realiseeren moest. In denzelfden geest omschreef Melanchton in de Loci van 1543 de kerk als coetus *vocatorum* en zeide, dat wij nec alibi electos ullos somniemus, nisi in hoc ipso coetu visibili. Latere Luthersche dogmatici vonden er een verschilpunt in, dat volgens hunne leer de uitverkorenen niet extra coetum vocatorum te zoeken zijn en volgens de Gereformeerden ook daarbuiten konden voorkomen. En werkelijk is het Gereformeerde leer, dat God wel ordinarie de weldaden van Christus schenkt door middel van woord en sacrament, maar toch daaraan niet gebonden is en, zij het dan ook rarissime, de zaligheid verleent buiten het instituut der kerk om [2]). Ten tweede brachten de Gereformeerden de kerk ten nauwste met de verkiezing in verband en vatten daarom hare onzichtbaarheid dikwerf anders dan de Lutherschen op. Zwingli liet eerst wel de onzichtbaarheid slaan op de ecclesia universalis, die over de gansche aarde verspreid was en daarom door niemand empirisch kon waargenomen worden, in tegenstelling met de ecclesia particularis, die op eene bepaalde plaats aanwezig en zichtbaar is. Maar later verstond hij onder de ecclesia invisibilis de gezamenlijke uitverkorenen, gelijk zij in de twaalf artikelen voorwerp des geloofs is en eerst bij de parousie zichtbaar zal worden. En in onderscheiding daarvan noemde hij de ecclesia universalis en de ecclesia particularis eene zichtbare (visibilis, sensibilis) vergadering van geloovigen, waarin ook hypocrieten kunnen zijn [3]). In zijne Christianae fidei expositio van het jaar

[1]) Verg. behalve de boven deze § reeds genoemde litteratuur, verder nog *Schultz*, Das protest. Dogma v. d. unsichtbaren Kirche, Jahrb. f. prot. Theol. 1876 bl. 673—690. *Krauss*, Das protest. Dogma v. d. uns. K. Gotha 1876 bl. 80 v. *Rietschel*, Luthers Anschauung von der Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit der Kirche, Theol. Stud. u. Krit. 1900 bl. 404—456. *Bleibtreu*, Die evang. Lehre v. d. unsichtb. und sichtb. Kirche. Tübingen 1903.

[2]) *Calvijn*, Inst. IV 16, 19. *Ursinus*, Expl. catech. qu. 21. *Bucanus*, Inst. theol. bl. 400. *Gomarus*, Theses theol. XXX 29.

[3]) *Zwingli*, Fidei ratio, Op. IV 8.

1531 spreekt hij dan nog weer eenigszins anders en zegt, dat de kerk der geloovigen op aarde onzichtbaar is, inzoover zij alleen de ware geloovigen omvat, en zichtbaar, inzoover allen tot haar behooren, quotquot per universum orbem Christo nomen dederunt [1]).

Calvijn sluit zich bij dit spraakgebruik aan. Als hij de uitdrukking ecclesia invisibilis voor het eerst in de Institutie van 1543 opneemt, verstaat hij daaronder de gezamenlijke uitverkorenen, die alleen Gode bekend zijn, en onderscheidt daarna de kerk als universa hominum multitudo in orbe diffusa, die zichtbaar is en ook hypocrieten in zich bevat, maar toch ook in zooverre weer onzichtbaar en voorwerp des geloofs is, als wij niet weten kunnen, wie daarin de ware geloovigen zijn [2]). Onzichtbaar kon de kerk dus reeds heeten in drieërlei opzicht: 1° als ecclesia universalis, omdat een bepaald persoon de kerk op andere plaatsen en in andere tijden niet waarnemen kan; 2° als coetus electorum, die eerst in de parousie voltooid en zichtbaar zal wezen; 3° als coetus electorum vocatorum, omdat wij in de kerk op aarde de ware geloovigen niet kunnen onderscheiden. Daarbij kwamen later nog andere gezichtspunten, waaronder de kerk onzichtbaar kon genoemd worden, bijv. omdat zij niet van deze wereld is, omdat haar hoofd Christus en dus ook zij zelve als zijn lichaam onzichtbaar is, omdat haar grootste deel in den hemel is, omdat zij tijdelijk en plaatselijk van bediening der genademiddelen verstoken kan zijn, omdat zij in tijden van vervolging in woestijnen en spelonken schuil gaat, omdat zij wel in hare uitwendige belijdenis, maar niet in het inwendig geloof des harten waarneembaar is, omdat de kerk nooit op ééne plaats en in één tijd tegenwoordig is, maar door de eeuwen en volken heen zich uitbreidt [3]). En zichtbaar heette dan de kerk daartegenover, wijl zij in belijdenis en wandel openbaar wordt, of als instituut met ambten en bedieningen optreedt, of niet alleen ware geloovigen doch ook hypocrieten bevat. Confessie en dogmatiek bij de Gereformeerden gingen nu eens van deze en dan van gene opvatting uit. Sommigen stelden de kerk als de gemeenschap van alle uitverkorenen op den voorgrond en noemden deze de ecclesia invisibilis [4]). Wijl echter de uitverkorenen, die nog niet leven of nog niet geroepen zijn, alleen potentia leden van de kerk kunnen heeten, lieten anderen deze idee van de kerk rusten en gingen uit van de kerk als vergadering aller electi et vocati [5]). Dan moest men daarbij echter terstond onderscheiden

[1]) *Zwingli*, Op. IV 58.

[2]) *Calvijn*, Inst. IV 1, 1—9.

[3]) *Polanus*, Synt. theol. bl. 531.

[4]) Cat. Genev. bij *E. F. Karl Müller*, Bekenntnisschriften bl. 126. Conf. Scot. I 16. Conf. Westm. 25. *Alsted*, Theol. did. schol. bl. 590 enz.

[5]) Basil. I 5. Helv. I 15. Catech. Heid. 54. Belg. 27. Helv. II 17. *Gomarus*, Theses theol., disp. 30. *Polanus*, Synt. Theol. 530. *Martyr*, Loci 390.

tusschen ware geloovigen en hypocrieten en ging daarom spreken van ecclesia stricte en latius dicta, van het esse de ecclesia en het esse in ecclesia, of ook wel van ecclesia invisibilis en visibilis [1]). Dit leidde in verband met het bederf, dat in de kerk intrad, tot de onderscheiding van twee kringen of groepen van menschen in de ééne kerk [2]), en bracht velen in de achttiende eeuw er toe, om een uit- en een inwendig verbond naast elkander te stellen, om de forma externa en interna van de kerk te scheiden en om de leer te verkondigen, dat ook onbegenadigden, indien zij onergerlijk leefden, ware leden van de kerk konden zijn en rechtmatige aanspraak hadden op hare goederen en weldaden [3]). Tevergeefs trachtten daartegenover anderen de eenheid der kerk te handhaven, door te zeggen, dat onzichtbare en zichtbare kerk twee zijden waren van dezelfde zaak [4]), de leer klopte hoe langer hoe minder op het leven. En dit was voor de Gereformeerde beschouwing van de kerk te ernstiger, wijl zij veel minder dan de Lutherschen in het instituut het wezen der kerk zag. Want, en dat is een derde onderscheid, hetwelk later duidelijker in het licht zal treden, de Gereformeerden zochten het kenmerk der ware kerk ook wel in de zuivere bediening van woord en sacrament, maar zij voegden gewoonlijk daaraan nog de kerkelijke tucht en den Christelijken wandel toe; de verkiezing was de grondslag der kerk, maar werd eerst in het geloof en de goede werken openbaar [5]).

489. De wijziging, welke de Reformatie in het Roomsche kerkbegrip aanbracht, had ook practische gevolgen. De uniformiteit maakte voorgoed plaats voor de pluriformiteit; verschillende belijdenissen traden na en naast elkander op en gaven aan religie en kerk eene gansch andere gedaante. De Reformatie trachtte onzichtbare en zichtbare kerk nog in goed verband te houden; maar de historie bewees, hoe moeilijk dat ging. En bij andere kerken buiten de Gereformeerde en Luthersche werd het verband dikwerf geheel verbroken, en de onzichtbare kerk aan de zichtbare of deze aan gene opgeofferd. Het Socinianisme nam de onderscheiding nog wel aan, maar sprak toch bijna alleen van de zichtbare kerk, wijl het de Christelijke religie opvatte als eene vrij wel voor allen aanneme-

[1]) *Ursinus*, Explic. catech. op qu. 54. *Alsted*, Theol. did. schol. bl. 598. *Heidegger*, Corpus Theol. XXVI 29 enz.
[2]) *Turretinus*, Theol. El. XVIII 3, 3, 24.
[3]) Verg. deel III 213.
[4]) *Walaeus*, Synopsis 40, 34. *Turretinus*, Theol. El. XVIII 7, 4. *Mastricht*, Theol. VII 1, 11. 13. *Appelius*, De Hervormde leer 1769 bl. 300 v
[5]) Verg. verder voor de Geref. leer van de kerk de boven deze § aangehaalde werken, en verder nog *Heppe*, Dogm. der ev. ref. K. bl. 479 v. *Seeberg*, Der Begriff der Chr. K. bl. 159 v.

lijke leer [1]). Het Remonstrantisme wandelde niet alleen in hetzelfde spoor, maar ontnam aan de kerk ook nog alle zelfstandigheid en liet haar niets over dan het recht van prediking en vermaning [2]). Bij het Rationalisme werd de kerk eene vereeniging van menschen tot uitoefening van den godsdienst en tot verbetering der zeden [3]). Kant duidde met de namen onzichtbare en zichtbare kerk het volk Gods aan naar zijne idee en naar zijne empirische verschijning; de laatste, dat is, de kerk met haar statutarisch geloof is bestemd, om meer en meer in de redelijke en zedelijke religie, in een rijk Gods op aarde over te gaan [4]). Bij Hegel had de kerk evenzoo slechts eene tijdelijke, voorbijgaande beteekenis, want de staat is de ware realiseering der zedelijke idee, die vernünftlich-sittliche Substanz. De kerk heeft alleen zoolang recht van bestaan, als de staat nog niet ten volle aan zijne idee beantwoordt [5]). Voor de kerk als instelling van Christus bleef op het standpunt van het rationalisme geene plaats. Van een ander beginsel uit kwam het mysticisme tot gelijk resultaat. Het Anabaptisme ging uit van de volstrekte tegenstelling van schepping en herschepping, natuur en genade, wereld en Godsrijk en beschouwde de geloovigen daarom als menschen, die in de wedergeboorte iets gansch anders geworden waren en daarom gescheiden van de wereld moesten leven. Zijn program was niet reformatie, maar separatie; het wilde eene afgezonderde kerk [6]). Eeuwen lang was er geene kerk geweest, maar enkel Babel, en Babel moest verlaten en gemeden worden [7]). In Munster zeide men, dat er in 1400 jaren geen waar Christen was geweest [8]). De ware kerk was eene kerk van heiligen, die na persoonlijke belijdenis gedoopt waren en door onthouding van eed, oorlog, overheidsambt en allerlei andere wereldsche practijken in spijze en drank, in kleeding en verkeer van anderen zich onderscheidden [9]).

Hetzelfde dualistisch beginsel ligt ten grondslag aan allerlei secten, die later binnen den kring van het Protestantisme zijn opgetreden. Labadie riep te Middelburg in 1666, evenals vroeger te Genève en te Amiens, conventikelen in het leven, aan welke hij den naam van profetieën gaf, en stichtte in 1669 eene „evangelische gemeente", die alleen uit ware

[1]) *Fock*, Der Socin. 690 v.
[2]) Conf. en Apol. Conf. 21, 22. *Limborch*, Theol. Christ. VII.
[3]) *Wegscheider*, Instit. § 188. *Bretschneider*, Syst. Entw. 760. *Doederlein*, Inst. theol. christ. 1787 bl. 716.
[4]) *Kant*, Religion ed. Rosenkranz bl. 119 v. 146 v. Verg. *Katzer*, Kants Lehre v. d. Kirche, Jahrb. f. d. Theol. 1886.
[5]) *Hegel*, Philos. d. Rel., Werke XII 279.
[6]) *Menno Simons*, Werken bl. 262.
[7]) T. a. p. bl. 33 v. 289 v. 295. 409 v.
[8]) *Goebel*, Gesch. d. christl. Lebens I 179.
[9]) *De Bres*, De wortel, den oorspronck ende het fundament der Wederdoopers 1589 bl. 39—45. *Cloppenburg*, Op. II 233. *Goebel*, t. a. p. bl. 134 v.

geloovigen mocht bestaan, en later te Herford door een huiselijk familleleven, door een bedenkelijke huwelijkspractijk en door gemeenschap van goederen zich onderscheidde [1]). Het Piëtisme, zoowel hier als in Duitschland, trok heel het leven saam in den engen kring der religie, werd onverschillig voor kerk en ambt, sacrament en formulier, vergaderde de geloovigen in afgezonderde gezelschappen en bevorderde het separatisme [2]). Zinzendorf organiseerde den 12en Aug. 1729 eene apostolische gemeente, welke in allerlei trekken met de gemeente van Labadie overeenkwam [3]). In Engeland kwam onder anabaptistischen invloed bij Robert Browne en John Robinson het Independentisme op, dat de kerk geheel en al laat opkomen uit de samenvoeging van individueele geloovigen [4]). Na Cromwells revolutie in zijn enthousiasme getemperd, ging het, gelijk het Anabaptisme in het Mennonitisme, in de religie der Kwakers over, die eene van de wereld afgezonderde en in allerlei uitwendigheden onderscheiden gemeente vormden. Van al het historische en objectieve losgemaakt, werd de kerk bij hen de gemeenschap van allen, die de verlichting des Heiligen Geestes deelachtig waren, en voorts de naam voor hen, die samen op ééne plaats vergaderden, als het ware één gezin vormden en krachtens het innerlijk licht ook uitwendig in belijdenis en leven overeenstemden [5]). Ook het Methodisme wordt door dezelfde tegenstelling beheerscht. Wel trachtte Wesley eerst de kerk zelve te reformeeren, maar in 1784 ging hij toch tot separatie van de staatskerk over; hij ordende predikers, stelde hen onder bescherming van de Tolerantie-acte en voegde de bekeerden in gezelschappen saam, die dagelijks tot gebed bijeenkwamen, van tijd tot tijd liefdemaaltijden, vastendagen, waaknachten, prayermeetings enz. hielden en tot voornaamste taak kregen, om aan de bekeering van anderen te arbeiden [6]). Het Heilsleger van generaal Booth is van dit Methodisme de consequentie; de bekeerden vormen geene kerk meer, maar een staand leger van Christus, een corps van evangelisten onder een officier, door bijzondere kleeding en leefwijze van de wereld gescheiden [7]). Geen wonder, dat onder al dergelijke verschijnselen John Darby er toe kwam, om open en beslist alle kerk en kerkvorm te verwerpen. Naar zijne meening werd de Nieuw-Testamentische bedeeling van het verbond der genade eerst wel door God met kerk en ambt begiftigd, maar deze zijn reeds in den

[1]) *Goebel*, t. a. p. II 181—273. *Ritschl*, Gesch. d. Piet. I 194—268. Art. in PRE[3] XI 191—196. *J. H. Riemersma*, Tijdspiegel Nov. Dec. 1901.
[2]) *Ritschl*, Gesch. d. Piet. II 135 v.
[3]) *Goebel*, t. a. p. II 271.
[4]) *Weingarten*, Die Revolutionskirchen Englands bl. 24 v.
[5]) *Barclay*, Verantwoording 1757 bl. 212 v. *Weingarten*, t. a. p. bl. 185, 186.
[6]) *Schneckenburger*, Die klein. prot. Kirchenparteien 1863 bl. 104 v.
[7]) *Kolde*, Die Heilsarmee 1885 bl. 49 v.

apostolischen tijd door der menschen ontrouw ontaard en van Gods wege verworpen. Daarom zijn alle kerken sedert dien tijd niets dan Babel, voorbereidingen van den antichrist, geheel en al bedorven, door de geloovigen ten eenenmale te verwerpen. Dezen moeten thans niets anders doen dan zich uit de wereld terugtrekken, elkander in hunne bijeenkomsten met hunne verschillende gaven stichten en in stilte afwachten de wederkomst van Christus [1]).

Zoo schijnt alles te wijzen op eene ontbinding der kerk en op eene radicale wijziging van het kerkbegrip. Maar daartegenover ontbreekt het niet aan eene machtige reactie. De Russische kerk, wier opperbestuur bij de Heilige Synode berust en door middel van den procurator aan den keizer gebonden is, handhaaft haar aanspraak op den naam van eenigware, orthodoxe kerk en streeft met onderdrukking der secten naar eenheid des geloofs in het gansche rijk; Pobedonoszew, de in 1907 gestorven procurator, was voorstander van de absolute monarchie en van de staatskerk en verdedigde de leer, dat de massa in de macht den maatstaf der waarheid vindt [2]). De Roomsche kerk is nog dezelfde, die zij tevoren was, toen zij ketters en scheurmakers vervolgen en ter dood brengen liet en kan in beginsel geene kerken naast zich erkennen en dulden; als Roomschen spreken in het belang van godsdienstvrijheid en scheiding van kerk en staat, zijn zij te beschouwen als vrienden van beide uit berekening, maar als vijanden van beide uit beginsel [3]). In Engeland is eerst het Irvingisme opgetreden, dat de kerk reformeeren wilde door herstelling van het apostolaat [4]), en verbreidt zich thans in de Anglicaansche kerk het ritualisme, dat ambten, sacramenten, eeredienst, cere-

[1]) *Dr G. J. van der Flier*, Het Darbisme. 's Grav. 1879. Over al de genoemde en nog vele andere partijen en secten kan men raadplegen de handboeken voor kerk- en dogmengeschiedenis, de desbetreffende artikelen in PRE[3] enz., maar voorts ook nog de brochurenreeks Kerk en Secte, onder red. van *Prof. van Veen* door de Hollandia-drukkerij te Baarn uitgegeven; eene verhandeling van *Dr L. v. Bueren* over het Darbysme, van *Ds Hunningher* over de zoogen. Apost. kerk, van *Dr de Visser* over de nieuwere theosophie en van *Dr Hoedemaker* over de kerk en de secten, Amsterdam Egeling 1906. *Ds J. v. d. Linden*, Waarheid of Dwaling. 's Grav. 1910 (over Irvingianen, Darbysten, Zevendedagsbaptisten, Zevendedagsadventisten, Sabbathisten). *E. Kolb*, Kirchen und Sekten der Gegenwart[2] Stuttgart 1907. *Kattenbusch*, Die Kirchen und Sekten des Christ. in der Gegenwart. Tübingen 1909.
[2]) Zie zijne Streitfragen, autor. Uebersetzung. Berlin Deubner 1907, en verg. een art. in Wet. Bladen, Oct. 1901 bl. 72—75 en een opstel van *Mr. W. H. de Beaufort*, De staatk. toestand van Rusland, in de Gids Nov. 1901.
[3]) Zie bijv. *Stöckl*, Lehrb. d. Philos. III 474. *V. Cathrein*, Moralphilos. II[3] 555 v. *Hettinger*, Apol. d. Christ. IV[2] 407 v., en verg. de latere § over de macht van de kerk.
[4]) *Kolde*, art. Irving in PRE[2] IX 424—437. *J. N. Köhler*, Het Irvingisme. 's Grav. 1876.

moniën meer en meer naar Roomsche leer en practijk vervormt [1]). Zelfs onder de Lutherschen gingen vele confessioneelen tot het objectieve instituut van kerk, ambt en sacrament terug en bonden daaraan alle mededeeling der genade [2]). Ondanks dit alles verliest de kerk echter hoe langer hoe meer haar uniform karakter. Niet alleen in de Protestantsche landen, en dan vooral in Engeland en Amerika, maar ook in Rusland breidt het aantal secten zich uit [3]). In de Roomsche kerk, die zoo gaarne aan de verdeeldheid van het Protestantisme zich te goed doet, is in vele opzichten de eenheid meer schijn dan wezen. Geloovigen en ongeloovigen staan binnen haar muren even ver van elkaar als in vele kerken der Hervorming. De verschillende orden staan dikwerf met elkander op alles behalve vriendelijken voet. Dieselben Motive besonderer Frömmigkeit, welche auf katholischem Boden zu neuen Ordensstiftungen führen, wirken auf protestantischem Boden zur Bildung von Sekten [4]). En Reform-katholicismus, „Los-van-Rome"-beweging en Modernisme [5]) toonen, hoeveel onvrede er in menig hart onder den uiterlijken glans der eenheid verborgen is. Het geloof aan de eene, onfeilbare, alleenzaligmakende kerk is tegenover het bestaan en den bloei van zoovele andere kerken niet meer te handhaven; de leer wordt door het leven en door de geschiedenis zoo sterk mogelijk weersproken.

Terwijl Rome voor deze ontwikkeling van Christendom en kerk de oogen sluit, loopt de Protestantsche theologie gevaar, om ter wille van de historie de Goddelijke instelling van de kerk voorbij te zien. Volgens Schleiermacher ontstond de kerk durch das Zusammentreten der einzelnen Wiedergeborenen zu einem geordneten Auf- und Miteinanderwirken [6]). Wijl echter de wedergeboorte geene magische verandering,

[1]) *Buddensieg*, art. Traktarianismus in PRE³ XX 18—53. *Walter Walsh*, The secret history of the Oxford movement 1897, goedkoope volksuitgave 1902. *Williams*, The crisis in the church of England, Presb. and. Ref. Rev. July 1899 bl. 389—412. *R. F. Horton* and *Jos. Hocking*, Shall Rome reconquer England? London 1910. Van Roomsche zijde: *J. Blötzer*, Der Anglikanismus auf dem Wege nach Rom? St. aus Maria-Laach. Febr. März 1904.

[2]) *Löhe*, Drei Bücher von der Kirche 1845. *Kliefoth*, Acht Bücher v. d. Kirche 1854. *Münchmeyer*, Das Dogma v. d. uns. u. sichtb. K. 1854. *Vilmar*, Theol. der Thatsachen 1876 bl. 48 v. *Id.*, Dogm. II 212. *Stahl*, Die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protest.² 1862 bl. 67 v.

[3]) Verg. deel I 109 noot 2 en voorts het art. van *Bonwetsch* over Raskolniken en andere secten in Rusland, PRE³ XVI 436—443. Van het werk van *K. K. Grass*, Die russischen Sekten, verscheen reeds het eerste deel over Die Gottesleute oder Chlüsten, en de eerste helft van het tweede deel over Die weissen Tauben oder Skopzen, te Leipzig bij Hinrichs.

[4]) *Ritschl*, Gesch. d. Piet. III 303.

[5]) Verg. *Joh. Kübel*, Geschichte des kath. Modernismus. Tübingen 1909. *Preszolini*, Geschichte und Ziele des Modernismus. Jena Diederichs 1910.

[6]) *Schleiermacher*, Chr. Gl. § 115.

maar eene ethische vernieuwing is, blijft er in de wedergeborenen nog altijd een stuk wereld over, en moet er dus in de kerk tusschen het blijvende en het veranderende en verdwijnende onderscheiden worden [1]). Op deze onderscheiding past Schleiermacher de namen van onzichtbare en zichtbare kerk toe. Hun vroeger gebruik was verkeerd, want van de onzichtbare kerk is het meeste niet onzichtbaar, wijl de wedergeboorte naar buiten in belijdenis en leven openbaar wordt, en van de zichtbare kerk is het meeste niet kerk, wijl het tot de wereld behoort. Onzichtbare kerk duidt niet zoozeer personen, als wel werkingen des Geestes in de personen aan, en zichtbare kerk geeft te kennen, dat deze werkingen des Geestes bij alle geloovigen nog samengaan met nawerkingen der zonde [2]). Beide staan dus tot elkander in verhouding als wezen en verschijning, als idee en werkelijkheid, en worden in dienzelfden zin ook door vele andere theologen opgevat [3]). Sommigen laten daarbij de oude namen varen en spreken liever van Godsrijk en kerk [4]), of ook van gemeente en kerk [5]). Men kan deze zichtbare kerk dan nog wel met Stahl houden voor eene stichting van Christus; maar de meesten beschouwen haar als een bestaansvorm, dien de gemeente zichzelve schenkt en naar gelang van omstandigheden wijzigen kan [6]), of oordeelen zelfs, dat de institutaire kerk haar tijd heeft gehad, en in eene belijdende gemeente [7]), of zelfs in den staat [8]) moet overgaan. Niet weinigen zien in de kerk eene stichting, welke door Christus niet gewild of bedoeld is en die feitelijk de oorzaak is van de verbastering van het Christendom [9]).

490. De naam קָהָל, ἐκκλησια, duidt reeds krachtens zijne afleiding van werkwoorden, die samenroepen beteekenen, eene vergadering van menschen aan, die voor een of ander, inzonderheid politiek of godsdienstig

[1]) t. a. p. § 125, 126.

[2]) t. a. p. § 148.

[3]) *Nitzsch*, Syst. d. Chr. Lehre § 186—188. *Lange*, Dogm. II 1090 v. *Martensen*, Dogm. § 191. *J. Müller*, Dogm. Abh. 332 v. *Thomasius*, Christi Person u. Werk II³ 505. *Frank*, Chr. Wahrheit II² 369. *Kaftan*, Dogm. bl. 573, 585 enz.

[4]) *A. Dorner*, Kirche und Reich Gottes 1883. *Krauss*, Das protest. Dogma v. d. uns. Kirche 1876.

[5]) *Stahl*, Die Kirchenverfassung bl. 67. *De la Saussaye* in mijne Theol. van d. l. S.² 66 v. *Van Oosterzee*, Dogm. § 129.

[6]) *Lipsius*, Dogm. § 859 v. *Tiele*, Inl. tot de godsdienstwet. II 1899 bl. 141 v.

[7]) *Pfleiderer*, Religionsphil. 1896 bl. 745. *Sohm*, Kirchenrecht passim. *Chavannes*, Qu' est ce qu' une église? Paris Fischbacher 1897. *Sabatier*, Les religions d'autorité et la religion de l'esprit. Paris 1904. *Rauwenhoff*, Wijsbeg. v. d. godsd. 843.

[8]) *Strausz*, Dogm. II 618. *Rothe*, Theol. Ethik § 124 v. 440 v. 1167 v. Cf. *J. Happel*, Rothes Lehre v. d. Kirche. Leipzig 1909. *Thomä*, R. Rothes Lehre v. d. Kirche, Theol. Stud. u. Krit. 1910 bl. 244—299.

[9]) Bijv. *Hans Faber*, Das Christ. der Zukunft. Zurich 1904.

doel samengekomen, of, al zijn ze op een bepaald oogenblik niet vergaderd, toch voor zulk een doel onderling vereenigd zijn. Onder het Oude Testament was Israel het volk, dat door God voor zijn dienst samengeroepen en bijeenvergaderd was; en in het Nieuwe Testament is dit volk van Israel vervangen door de gemeente van Christus, die nu het heilig volk, het uitverkoren geslacht, het koninklijk priesterdom Gods is. Het woord kerk, church, kirk, kirche, chiesa, waarmede ἐκκλησια is overgezet, drukt niet zoo duidelijk als het oorspronkelijke dit karakter van de gemeente van Christus uit. Waarschijnlijk is het afgeleid van κυριακη, scil. οἰκια, of κυριακον, scil. οἰκον en beteekende het dus oorspronkelijk, niet de gemeente zelve, maar de plaats van hare samenkomst, het kerkgebouw [1]). Thans bezigen wij dit woord in denzelfden zin van het kerkgebouw, of dien van godsdienstoefening (bijv.: de kerk begint om tien uur), of in dien van geïnstitueerde groep van gemeenten (de Roomsche, de Anglikaansche kerk enz.). De beteekenis van het Nieuwtestamentische woord ἐκκλησια staat bij het woord kerk op den achtergrond; in sommige tijden was het bewustzijn, dat kerk de benaming van het volk Gods is, schier geheel uitgesleten. Dit is ook de reden, waarom het woord ἐκκλησια in de Statenvertaling niet door kerk, maar door gemeente is overgezet; dit woord deed toch weer uitkomen, dat het wezen der kerk in de gemeenschap der heiligen lag. Indien er geene bezwaren tegenover stonden, zou het overweging verdienen, om het woord kerk door dat van gemeente te vervangen. Maar maatschappij en staat hebben dit woord op burgerlijk gebied in beslag genomen, spreken van gemeente, gemeenteraad, gemeenteschool, gemeentehuis, en hebben daardoor dit woord veelszins voor het kerkelijk leven onbruikbaar gemaakt. Gemeente kan en mag wel op kerkelijk gebied gebezigd worden, maar heeft dan een bepaalden zin en is niet zoo plooibaar als het woord kerk, dat velerlei beteekenissen kan aannemen. Want ofschoon dit woord oorspronkelijk het kerkgebouw en dan ook de godsdienstoefening en het kerkelijk instituut aanduidde, zoo is er toch de beteekenis van volk Gods, van vergadering der Christgeloovigen, niet vreemd aan. In dien zin komt het voor in de twaalf artikelen, in de Ned. Geloofsbel. art. 27—29, in de Dordsche kerkenorde passim. Het komt er slechts op aan, om deze beteekenis in het bewustzijn te verlevendigen.

De woorden gemeente en kerk kunnen dan naast elkander gebruikt worden maar zij zijn nooit zoo van elkander te onderscheiden, dat het woord gemeente de vergadering der geloovigen op eene bepaalde plaats

[1]) *Suicerus*, s. v. *Köstlin*, PRE³ X 316. Enkelen verwerpen deze afleiding nog en nemen die van circus aan, ib. 317. En volgens *Glaser*, Woher kommt das Wort Kirche? München 1901, is het te herleiden tot een wortel krk of krkh, Syr. karkha = befestigter Platz, zoodat het woord het kerkgebouw aanduidt als een burg of kasteel Gods.

en het woord kerk de samenvoeging der gemeenten tot één geheel aanduidt. Want kerk en gemeente zijn beide vertalingen van hetzelfde woord ἐκκλησια en hebben daarom dezelfde beteekenis. Beide woorden zijn namen voor de vergadering der geloovigen, hetzij op eene bepaalde plaats, hetzij in een land, hetzij over de gansche aarde. Geheel verkeerd is het daarom, om bij gemeente aan de ware geloovigen, bij kerk aan de schijngeloovigen te denken, of beide begrippen te vereenzelvigen met die van onzichtbare en zichtbare kerk, of ook onder gemeente de vergadering der geloovigen en onder kerk het instituut te verstaan. Hoogstens verschillen zij daarin, dat gemeente meer denken doet aan de gemeenschap der geloovigen onderling, en kerk meer aan diezelfde geloovigen, gelijk zij institutair, onder ambt en bediening des woords, georganiseerd zijn. Beide malen is het dan echter toch dezelfde vergadering van geloovigen, die erdoor aangeduid wordt; slechts het gezichtspunt verschilt, waaruit zij beschouwd wordt. Terwijl deze beide woorden dus op kerkelijk terrein burgerrecht bezitten, is het gansch anders met het woord kerkgenootschap gesteld. Deze naam heeft allengs een collegialistischen bijsmaak verkregen. Het kwam hier te lande in gebruik in 1773 door de eerste berijming van de twaalf geloofsartikelen, werd dan in den zin van plaatselijke of van algemeene kerk opgenomen in de staatsregeling van 1798, 1801 en 1805, werd in de grondwet van 1814 en 1815 vervangen door het woord godsdiensten en godsdienstige gezindheden, en daarna in de grondwet van 1848 en 1887 en ook weer in de wet op de kerkgenootschappen van 10 September 1853 naast den naam van godsdienstige gezindheden ingevoerd. Ofschoon het woord eerst eene plaatselijke gemeente aanduidde, wordt het thans gewoonlijk verstaan van eene vereeniging, waarvan de plaatselijke afdeelingen (gemeenten) leden zijn, en waartoe men door eene vrijwillige keuze toetreedt. Maar in dezen zin is eene kerk juist geen genootschap, want zij ontstaat niet door vrijwillige toetreding van volwassen personen, maar uit de wedergeboorte door den Heiligen Geest.

Eindelijk verdient het ook geene aanbeveling, om het woord kerk in den zin van het volk Gods door dat van Godsrijk te vervangen. Want tusschen beide is er een niet onbelangrijk verschil. Het koninkrijk Gods, waarmede Jezus' prediking begint, is in de eerste plaats een eschatologisch begrip voor het naderende Messiaansche rijk met al zijne goederen. En ook, inzoover dit rijk door wedergeboorte, vergeving en vernieuwing hier reeds op aarde in de harten aanwezig is, bestaat het veelmeer in geestelijke goederen, dan in gemeenschap van personen. Het koninkrijk der hemelen is of wordt juist een eigendom van de armen van geest, de reinen van hart, de kinderkens en bestaat zelf in vrede, vreugde, blijdschap door den Heiligen Geest. Daarom is het, althans hier op aarde, niet georganiseerd; het is in beginsel overal, waar de geestelijke wel-

daden van Christus geschonken zijn, en is nergens op aarde afgerond en voltooid [1]). Maar de kerk is vooral een diesseitig begrip, een gemeenschap van personen, toegerust met ambten en bedieningen en in het zichtbare optredend als het vergaderde volk Gods. De kerk is dus het middel, waardoor Christus de weldaden van het Godsrijk uitdeelt en de voltooiing ervan voorbereidt. En op haar weg, om het Godsrijk te doen komen, neemt zij allerlei elementen op, die onzuiver zijn en eigenlijk niet tot haar behooren (hypocrieten en ook den ouden mensch in de geloovigen), terwijl het koninkrijk Gods, in goederen bestaande, zuiver en onvermengd is, en alleen het wedergeborene omvat. Christus is der gemeente gegeven tot een hoofd, juist opdat God aan het einde als Koning van zijn volk optreden en alles in allen kunne zijn [2]).

Nu is er geen twijfel aan, dat volgens de Heilige Schrift het wezen der kerk daarin ligt, dat zij het volk Gods is. Immers, de kerk is eene realiseering der verkiezing, en deze is eene verkiezing in Christus tot roeping, rechtvaardigmaking, verheerlijking, Rom. 8 : 28, tot gelijkvormigheid aan den Zone Gods, Rom. 8 : 29, tot heiligheid en zaligheid, Ef. 1 : 4 v. De zegeningen, welke aan de kerk worden geschonken, zijn in de eerste plaats inwendig en geestelijk van aard en bestaan in roeping en wedergeboorte, in geloof en rechtvaardigmaking, in heiligmaking en verheerlijking. 't Zijn goederen van het koninkrijk der hemelen, weldaden van het verbond der genade, beloften voor dit en bovenal voor het toekomende leven. Op grond daarvan heet de kerk het lichaam van Christus, 1 Cor. 12 : 27, Ef. 5 : 23, Col. 1 : 18, de bruid van Christus, 2 Cor. 11 : 2, Ef. 5 : 32, Openb. 19 : 7, 21 : 2, de schaapskooi van Christus, die zijn leven stelt voor de schapen en door dezen gekend wordt, Joh. 10, het gebouw, de tempel, het huis Gods, Matth. 16 : 18, Ef. 2 : 20, 1 Petr. 2 : 5, opgetrokken uit levende steenen, 1 Petr. 2 : 5, op den hoeksteen Christus en op het fundament van apostelen en profeten, 1 Cor. 3 : 17, 2 Cor. 6 : 16, 17, Ef. 2 : 22, Openb. 21 : 2—4, het volk, het eigendom, het Israel Gods, Rom. 9 : 25, 2 Cor. 6 : 16, Hebr. 8 : 10, 1 Petr. 2 : 9, 10. De leden der kerk heeten ranken aan den wijnstok, Joh. 15, levende steenen, 1 Petr. 2 : 5, uitverkorenen, geroepenen, geloovigen, geliefden, broeders en zusters, kinderen Gods enz., en zij, die dit niet in waarheid zijn, worden in de Schrift beschouwd als kaf aan het koren, Matth. 3 : 12, als onkruid onder de tarwe, Matth. 13 : 13, als kwade visschen in het net, Matth. 13 : 47, als een mensch zonder feestkleed op de bruiloft, Matth. 22 : 11, als geroepen doch niet uitverkoren, Matth. 22 : 14, als kwade ranken aan den wijnstok, Joh. 15 : 2, als niet Israel, schoon uit Israel zijnde, Rom. 2 : 28, 9 : 6, als boozen, die weggedaan moeten worden, 1 Cor. 5 : 12, als vaten ter oneere, 2 Tim. 2 : 20, als zulken, die uit ons uitgegaan zijn maar niet uit ons waren, 1 Joh. 2 : 19 enz. Dit alles verheft het boven allen twijfel, dat de kerk naar haar wezen een vergadering van ware geloovigen is. Zij, die het oprechte geloof niet deelachtig zijn, mogen uitwendig tot de kerk behooren; zij maken toch haar wezen, haar forma niet uit, zij zijn in, maar niet de ecclesia.

[1]) Verg. deel III 224 v.

[2]) *Philippi,* Kirchl. Gl. V 3, 203. *Frank,* Chr. Wahrheit II 375. *Kaftan,* Dogm. 584 enz.

Bevestigd wordt dit nog door de wijze, waarop de Schrift van de gemeenschap der heiligen spreekt. De geloovigen hebben één Heer, één geloof, één doop, één God en Vader van allen, en zoo ook hebben zij éénen Geest, Ef. 4 : 4—6, in wiens gemeenschap zij leven, door wien zij wedergeboren, tot één lichaam gedoopt en met Christus vereenigd zijn, Joh. 3 : 5, 14 : 17, Rom. 8 : 9, 14, 16, 1 Cor. 12 : 3, 13, 2 Cor. 1 : 22, 5 : 5, Ef. 1 : 13, 4 : 30, 1 Joh. 2 : 20. En deze Geest doet in de eenheid de verscheidenheid niet te niet, welke onder de geloovigen bestaat, maar Hij handhaaft en bevestigt ze. Gelijk Hij in schepping en onderhouding alle dingen op hunne wijze versierde en voltooide [1]), en onder Israel allerlei natuurlijke en geestelijke gaven schonk [2]); zoo deelde Hij zichzelf op den Pinksterdag met al zijne charismata aan de gemeente van Christus mede. Deze charismata omvatten in ruimer zin ook de weldaden der genade, die het deel van alle geloovigen zijn, Rom. 5 : 15, 16, 6 : 23; maar duiden in enger zin die bijzondere gaven aan, welke aan de geloovigen in verschillende mate en graad ten nutte van elkander geschonken zijn, Rom. 1 : 11, 1 Cor. 1 : 7, 2 Cor. 1 : 11, 1 Tim. 4 : 14, 2 Tim. 1 : 6, en vooral Rom. 12 : 6—9 en 1 Cor. 12 : 12 v. Van al deze gaven is de Heilige Geest, die ze alle uit Christus neemt, Joh. 16 : 13, 14, Ef. 4 : 7, de uitdeeler; Hij deelt ze aan een iegelijk uit, gelijkerwijs Hij wil, echter niet naar willekeur, maar in verband met de mate des geloofs, met de plaats, die iemand in de gemeente inneemt, en met de taak, waartoe hij geroepen is, Rom. 12 : 3, 6, 2 Cor. 10 : 13, Ef. 4 : 7, 1 Petr. 4 : 10, zoodat elke gave eene φανερωσις του πνευματος is, 1 Cor. 12 : 7. Deze gaven zijn zeer vele in aantal. Paulus noemt er onderscheidene op, en bedoelt nog geenszins eene volledige lijst te geven. De Roomschen spreken, evenals van zeven hoofdzonden, zeven deugden, zeven zaligheden, zoo ook gaarne met beroep op Jes. 11 : 2, 3 van zeven dona Spiritus Sancti [3]). Maar dit zevental omvat niet de eigenlijke charismata, die door Paulus worden opgenoemd en die in de Roomsche theologie

[1]) Verg. deel II 227 v.

[2]) ib. bl. 229.

[3]) *Lombardus,* Sent. III dist. 34. *Thomas,* S. Theol. I 2 qu. 68. II 2 qu. 8. *Bonaventura,* Brevil. V 5. *Meschler,* Die Gabe des h. Pfingstfestes, 3te Aufl. Freiburg 1896 bl. 233 v. *Simar,* Dogm. 554. *Heinrich-Gutberlet,* Dogm. VIII 631.

veeleer onder den naam gratiae gratis datae ter sprake komen [1]). En deze zijn niet tot een zevental te beperken. Bij die, door Paulus opgeteld, kunnen ook nog gevoegd worden die van gebed en dankzegging, van vermaning en vertroosting, van mededeelzaamheid en herbergzaamheid enz. Eene indeeling is daarom ook moeilijk te geven. Sommige dragen duidelijk een bovennatuurlijk karakter of zijn eerst in of na de bekeering geschonken, andere vertoonen meer den aard van natuurlijke gaven, die door den Heiligen Geest verhoogd en geheiligd zijn. Gene traden in den eersten tijd vooral sterk op den voorgrond, deze zijn meer eigen aan de kerk in hare historische, normale ontwikkeling. Maar welke die gaven ook zijn, zij dienen allen ten nutte van de gemeente. De communio sanctorum is eene sanctorum communicatio [2]). De Heilige Geest deelt de charismata niet aan de leden der gemeente uit ten bate van henzelven, maar ten bate van anderen. Zij mogen niet begraven of verzuimd, maar moeten ten nutte en ter zaligheid der andere leden gewilliglijk en met vreugde aangewend worden [3]), zij dienen tot οἰκοδομη, 1 Cor. 14 : 12, Ef. 4 : 12, en zijn ondergeschikt aan de liefde, welke de uitnemendste gave is. Deze liefde toch is nog eene andere dan de algemeene naastenliefde; zij is de liefde tot de broederen, tot de huisgenooten des geloofs. Jezus noemt deze liefde een nieuw gebod, Joh. 13 : 34, 35, 15 : 12, 17 : 26, omdat de liefde onder Israel niet een zuiver geestelijk karakter droeg, maar met de banden des bloeds was samengestrengeld, en de liefde, die Hij thans onder zijne jongeren tot stand brengt, eerst volkomen zuiver, onvermengd en van aardsche betrekkingen onafhankelijk is. De leden van Jezus' gemeente zijn broeders en zusters onder elkander, Matth. 12 : 48, 18 : 15, 23 : 8, 25 : 40, 28 : 10, Joh. 15 : 14, 15, 20 : 17, Rom. 8 : 29, Hebr. 2 : 11 enz. Zij zijn kinderen van één gezin; God is hun Vader, Ef. 4 : 6, Christus hun eerstgeborene broeder, Rom. 8 : 29, Jeruzalem, dat boven is, hunne moeder, Gal. 4 : 26. En zoo hebben zij elkander met al hun geestelijke en natuurlijke gaven te dienen. De kerk is eene gemeenschap der heiligen [4]).

491. Zoolang wij dit wezen der kerk vasthouden, baart haar begrip geen overgroote moeilijkheid. De kerk is dan altijd in ruimer of in enger zin de vergadering der geloovigen. In den ruimsten zin omvat zij allen,

[1]) *Simar*, Dogm. bl. 486.
[2]) *Calvijn*, Inst. IV 1, 3.
[3]) Heidelb. Catech. antw. 55.
[4]) Verg. deel III 495 v. en voorts nog *Amesius*, Med. Theol. II § 12—23. *Voetius*, Disp. II 1086—1100. *Neander*, Pflanzung u. Leitung d. christl. Kirche[5] bl. 180 v. *Pfleiderer*, Der Paulinismus 242. *Holtzmann*, Neut. Theol. II 143, 175. Art. Geistesgaben van *Cremer*, in PRE[3] VI 460. *Lauterburg*, Der Begriff des Charisma und seine Bedeutung für die prakt. Theol. Gütersloh 1898.

die door het geloof in Christus zalig zijn geworden of het ook nog zullen worden. Adam en Eva vóór den val behooren er dan nog wel niet toe, want zij hadden nog geen middelaar van noode. En ook de engelen kunnen niet tot haar gerekend worden, ofschoon dit door velen geschiedde; want Christus is wel de Heer der engelen en heeft door zijn kruis alle dingen, ook engelen en menschen, in de rechte verhouding tot God en tot elkander geplaatst; maar engelen zijn toch niet naar Gods beeld geschapen, zijn niet gevallen en niet door Christus verlost en zijn dus ook geen leden van de kerk, welke Christus vergadert ten eeuwigen leven [3]). De geloovigen komen volgens Hebr. 12 : 22 wel tot de gemeenschap met de duizenden van engelen, maar dezen worden duidelijk onderscheiden van de πανηγυρις και ἐκκλησια πρωτοτοκων, vers 23. Leden der kerk zijn alleen menschen, die door het geloof in Christus behouden zijn. Tot haar behooren dus alle geloovigen, die van de paradijsbelofte af tot op dit oogenblik toe op aarde geleefd en niet in den limbus patrum of in het vagevuur, maar in den hemel zijn opgenomen, Hebr. 12 : 23. Tot haar behooren alle geloovigen, die thans nog op aarde leven. En tot haar behooren in zekeren zin ook al degenen, die later nog tot het einde der eeuwen toe in Christus gelooven zullen. Want de kerk, ook als zij in dezen ruimsten zin genomen wordt, is geen platonische staat, die alleen in de verbeelding bestaat en nooit werkelijkheid wordt, maar zij heeft den waarborg van haar existentie nu of in de toekomst in het besluit Gods, in de vastheid van het genadeverbond, in het middelaarschap van Christus, in de belofte des Heiligen Geestes. Het grootste gedeelte der leden van deze kerk is dan echter op een gegeven oogenblik niet op aarde; want van het paradijs af tot heden toe zijn er reeds vele duizenden en millioenen in den hemel opgenomen en hun getal wordt dagelijks, van oogenblik tot oogenblik vermeerderd (ecclesia triumphans), en velen zijn er, die nu nog niet gelooven of zelfs nog niet geboren zijn, en toch onfeilbaar zeker tot het geloof zullen komen. De kerk, als vergadering der geloovigen, die op een gegeven oogenblik op aarde leven (ecclesia militans), is dus maar een klein deel van de kerk, in haar ruimsten zin genomen. Toch is het goed en noodig, om den samenhang der kerk op aarde met die in het verleden en in de toekomst vast te houden. Want het is ééne vergadering, ééne ἐκκλησια van degenen, die in de hemelen zijn opgeschreven en die eenmaal als eene bruid zonder vlek of rimpel voor Gods aangezicht zullen staan. En het handhaven van deze eenheid der gansche kerk verhoogt het gemeenschapsgevoel, staalt den moed en prikkelt tot den strijd. Indien wij ons verder bepalen tot dat gedeelte der kerk, dat op aarde zich bevindt (ecclesia militans), dan kan dit nog weer ruimer of enger genomen worden. Wij kunnen erbij

[1]) Verg. deel II 422 v. en deel III 468 v.

denken aan al de geloovigen saam, die thans in alle kerken, onder alle volken, in alle landen aanwezig zijn (ecclesia universalis), aan de geloovigen in één land of in eene provincie, Hand. 9 : 31 (ecclesia nationalis, provincialis) of ook aan de geloovigen op eene bepaalde plaats, hetzij stad of dorp (ecclesia particularis, localis). Daarbij verdient het dan opmerking, dat de ecclesia universalis (nationalis) aan de ecclesia particularis voorafgaat. De kerk van Christus is een organisme, waarin het geheel gaat vóór de deelen; zij heeft haar oorsprong in het paradijs, Gen. 3 : 15, of ook voor de dagen des Nieuwen Testaments in Jeruzalem, Hand. 1 : 8; de kerk te Jeruzalem was, zoolang zij alleen bestond, de ecclesia universalis, de kerk van Christus op aarde, en de kerken, die straks naast haar optraden, kwamen niet autochthonisch, maar van uit Jeruzalem door de prediking der apostelen en evangelisten tot stand.

Tot dusver is het begrip der kerk duidelijk en klaar. Maar nu komt er eene dubbele moeilijkheid. De eerste bestaat daarin, dat dit begrip van kerk in de Schrift toegepast wordt op concrete, historisch bestaande, afgesloten groepen van personen, onder welke ook altijd ongeloovigen zijn. In het Oude Testament heette het gansche volk volk Gods, ofschoon lang niet alles Israel was, wat uit Israel was. In de kerken des Nieuwen Testaments was er ook, schoon in veel mindere mate, kaf onder het koren en onkruid onder de tarwe. En na den apostolischen tijd zijn de kerken telkens verwereldlijkt, verbasterd, verdeeld, en toch noemen wij ze alle nog met den naam van kerken. De theologie heeft, evenals de Schrift, dit feit ten allen tijde erkend en op haar voorgang steeds verklaard, dat het wezen der kerk niet door de ongeloovigen maar door de geloovigen werd bepaald [1]). Augustinus helderde deze aanwezigheid van ongeloovigen in de kerk op door het schriftuurlijk beeld van kaf en koren, of ook door dat van lichaam en ziel, uit- en inwendigen mensch, kwade sappen in het lichaam; de ongeloovigen zijn in het lichaam van Christus quomodo humores mali [2]). En zoo spraken ook de scholastieke en Roomsche theologen. Bellarminus bijv. tracht wel aan te toonen, dat ook ongeloovigen leden der kerk zijn, maar hij brengt het niet verder dan tot de bewering, dat zij het aliquo modo zijn [3]), zij zijn alleen de corpore, niet de anima ecclesiae; de boni zijn pars interior, de mali zijn pars exterior van de kerk; de ongeloovigen zijn membra mortua, arida, die alleen externa conjunctione met de kerk verbonden zijn; zij behooren tot het rijk van Christus, quoad fidei professionem, maar tot het rijk des duivels, quantum ad morum perversitatem; zij zijn filii propter formam pietatis, alieni propter amissionem virtutum; er mogen geen twee

[1]) Boven bl. 263, 264.
[2]) Bij *Seeberg*, Der Begriff der Chr. K. bl. 45.
[3]) *Bellarminus*, de eccl. mil. III 2.

kerken zijn, er zijn toch twee partes in de kerk [1]). En de Catech. Rom. zegt, dat er in de strijdende kerk duo hominum genera zijn, en dat er volgens de Schrift kwade visschen in het net zijn en onkruid op den akker en kaf op den dorschvloer, dwaze onder de wijze maagden en onreine dieren in de ark [2]). In theorie wijkt dit niet veel af van de leer der Reformatie; maar practisch zag het er met de kerk tegen het einde der Middeleeuwen gansch anders uit, en Rome voedt ook steeds het denkbeeld, dat uitwendig lidmaatschap, historisch geloof, onderhouding van de geboden der kerk en onderwerping aan den paus het wezen der kerk constitueeren.

Daartegen kwam de Hervorming in verzet en stelde zij de onderscheiding over van zichtbare en onzichtbare kerk. Augustinus had reeds gezegd van de naamchristenen, quum intus *videntur*, ab illa *invisibili* caritatis compage separati sunt [3]), en eigenlijk kan Rome tegen deze onderscheiding geen bezwaar hebben en aanvaardt ze ook zelve, inzoover zij in de ééne kerk duo hominum genera, duas partes onderscheidt. Bellarminus handelt over de infideles occulti [4]), en Möhler prijst Luther, als deze de kerk opvat als eene gemeenschap der heiligen en zegt, dat de geloovigen, die Unsichtbaren, de dragers der zichtbare kerk zijn [5]). Maar de onderscheiding van zichtbare en onzichtbare kerk kan verschillend opgevat worden [6]). De meeste dezer opvattingen zijn echter te verwerpen of komen althans niet in de dogmatiek ter sprake. Onzichtbaar is de kerk niet te noemen, omdat Christus, omdat de ecclesia triumphans, omdat de aan het einde der eeuwen voltooide kerk thans niet voor ons waar te nemen valt; noch ook, omdat de kerk op aarde in vele plaatsen en landen door ons niet gezien wordt of in tijden van vervolging verborgen is of soms van bediening van woord en sacrament verstoken is. De onderscheiding van zichtbare en onzichtbare kerk is alleen op de ecclesia militans van toepassing en duidt dan aan, dat de kerk naar hare geestelijke zijde of in hare ware leden onzichtbaar is. Beide deze beteekenissen zijn bij Lutherschen en Gereformeerden ineengevloeid en kunnen ook niet uit elkander gehouden worden. De kerk is een voorwerp des geloofs. Het inwendig geloof des harten, de wedergeboorte, de waarachtige bekeering, de verborgen gemeenschap met Christus enz. zijn geestelijke goederen, die met het natuurlijk oog niet waar te nemen zijn, en die toch aan de kerk haar eigenlijke forma schenken. En aan geen enkelen mensch heeft God den onfeilbaren maatstaf in handen gegeven,

[1]) t. a. p. III 9.
[2]) Catech. Rom. I 10 qu. 6, 7.
[3]) *Augustinus*, de bapt. III 19, bij *Seeberg*, t. a. p. bl. 42.
[4]) *Bellarminus*, de eccl. mil. III 10.
[5]) *Möhler*, Symbolik § 49.
[6]) Boven bl. 271 v.

waarnaar hij anderer geestelijk leven beoordeelen kan. De intimis non judicat ecclesia. De Heere alleen kent degenen, die zijne zijn. Zoo is het dus mogelijk en is het ook altijd in de Christelijke kerk een feit geweest, dat er kaf onder het koren school en hypocrieten onder de ware geloovigen verborgen waren. De naam kerk, gebezigd van de ecclesia militans, van de vergadering der geloovigen op aarde, heeft daarom bij alle Christenen, zoo Roomsche als Protestantsche, altijd een overdrachtelijken zin. Zij wordt zoo geheeten, niet naar de ongeloovigen, die er zich in bevinden, maar naar de geloovigen, die er het essentiëele bestanddeel van vormen en er het wezen aan geven. Het geheel wordt naar het deel genoemd. Eene kerk is en blijft eene vergadering van ware Christgeloovigen.

492. Zoo opgevat, kan de onderscheiding van zichtbare en onzichtbare kerk door niemand gewraakt en moet zij veeleer door allen worden erkend. Maar er is nog eene andere moeilijkheid aan het begrip der kerk verbonden. De vergadering der geloovigen op aarde is niet alleen charismatisch, doch ook institutair ingericht. Zij is niet alleen zelve het eigendom van Christus, maar doet ook dienst, om anderen voor Christus te winnen. Zij is coetus, doch ook mater fidelium; organisme doch ook instituut; doel en middel tegelijk. De verhouding van de kerk als organisme tot de kerk als instituut komt eerst in de volgende paragraaf, bij de regeering der kerk, ter sprake. Want evenals het begrip *staat* moeilijk te omschrijven is en dan eerst duidelijk wordt, wanneer daarin volk en overheid onderscheiden en afzonderlijk behandeld worden, zoo is er van het begrip kerk dan alleen eene goede definitie te geven, als tegen vereenzelviging van de vergadering der geloovigen met hare organisatie in het instituut gewaakt wordt[1]). Velen echter brengen de onderscheiding van de kerk als organisme en als instituut met die in onzichtbare en zichtbare in verband en geven daardoor aan deze laatste ongemerkt een zin, die haar niet toekomt. Aan de eene zijde staan zij, die niet alleen de kerk naar hare idee of de ecclesia triumphans, maar ook de ecclesia militans op aarde omschrijven als vergadering van de praedestinati of electi (Wiclef), of van de perfecti (Pelagius volgens Augustinus[2]), de Anabaptisten volgens Calvijn[3]), en vele anderen), of van hen, qui nunquam lapsi sunt (Novatianus), of ook van die leden der kerk, die ten avondmaal gaan (communicanten, gelijk velen in Amerika de kerk begrenzen). Aan de andere zijde bevinden zich de Roomschen, die het zwaartepunt der kerk uit de vergadering der geloovigen in het hierarchisch

[1]) *Turretinus,* Theol. El. XVIII 3, 10. *Stahl,* Die Kirchenverfassung bl. 46.
[2]) *Augustinus,* de haer. 88.
[3]) *Calvijn,* Inst. IV 1, 8.

instituut, in de monarchia externa et suprema totius orbis verleggen en haar wezen veelmeer zoeken in de ecclesia docens dan in de ecclesia audiens. En dien kant gaan ook uit allen, die, om de ongeloovigen en hypocrieten althans eenigermate als ware leden vast te houden, de kerk omschrijven als vergadering van geroepenen (Melanchton, Löhe, Kliefoth enz.) of van gedoopten (Münchmeyer, Delitzsch, Vilmar enz.).

Beide deze beschouwingen zijn eenzijdig en doen aan het wezen der kerk te kort. Op het eerste standpunt wordt de kerk geheel en al onzichtbaar, blijft zij eene idee en treedt niet in de werkelijkheid op. De verkiezing zonder meer maakt iemand nog niet tot een lidmaat der kerk op aarde. Wel behooren de uitverkorenen, die nog niet tot het geloof zijn gekomen, tot de kerk, gelijk zij in de gedachte en het besluit Gods bestaat; zij kunnen zelfs gezegd worden, potentia tot de kerk te behooren, maar zij zijn er toch actu nog geen leden van. En ook kan de kerk niet omschreven worden als vergadering van volmaakten, van niet-gevallenen of van communicanten, want de geloovigen bereiken in dit leven de volmaaktheid niet, zijn door de beloften Gods niet tegen elken val gewaarborgd en zijn niet tot het getal der avondmaalgangers beperkt. Evenmin is de tweede, bovengenoemde omschrijving met het wezen der kerk in overeenstemming. Want uitwendig lidmaatschap, roeping en doop zijn geen bewijs van waarachtig geloof; velen worden geroepen, die niet zijn uitverkoren; velen worden gedoopt, die niet gelooven; niet allen zijn Israel, die uit Israel zijn. Terwijl eerstgenoemden dus tot geen zichtbare kerk komen, verwaarloozen laatstgenoemden de onzichtbare kerk. Dan alleen komen deze beide tot haar recht, wanneer de kerk opgevat wordt als vergadering van geloovigen. Immers is het het oprechte, ware geloof, dat zalig maakt, vergeving der zonden en eeuwig leven ontvangt. Dat geloof is eene zaak des harten, doch het blijft niet binnen den mensch besloten maar openbaart zich naar buiten in belijdenis en wandel, Rom. 10 : 10, en belijdenis en wandel zijn teekenen van het inwendig geloof des harten, Matth. 7 : 17, 10 : 32, 1 Joh. 4 : 2. Wel is waar zijn ook geloof en belijdenis lang niet altijd in overeenstemming; er is geloof, bijv. bij de kinderen der geloovigen, dat niet in daden openbaar wordt, en er is een belijden, dat in het roepen van Heere, Heere bestaat en niet uit waar geloof wordt geboren. Maar toch heeft de opvatting van de kerk als vergadering van geloovigen dit voor boven hare omschrijving als vergadering van geroepenen en gedoopten, dat zij datgene handhaaft, waarop het voor ieder mensch en voor heel de kerk aankomt. Niet het geroepen en het gedoopt zijn beslist, maar wie geloofd zal hebben en gedoopt zal zijn zal zalig worden, daarentegen die niet zal geloofd hebben, ook al werd hij geroepen en gedoopt, zal verdoemd worden, Mark. 16 : 16.

Hieruit volgt, dat de onderscheiding van de kerk als instituut en

organisme eene gansch andere is dan die in zichtbare en onzichtbare kerk, en met deze niet vereenzelvigd mag worden. Want instituut en organisme zijn beide benamingen van de kerk naar hare zichtbare zijde. Men mag hierbij niet vergeten, dat ook instituut en organisme der kerk, in het zichtbare optredend, een onzichtbaren, geestelijken achtergrond hebben. Want ambt en gave, bediening van woord en sacrament, broederliefde en gemeenschap der heiligen berusten allen op werkingen, die er uitgaan van het verheerlijkt Hoofd der gemeente door den Heiligen Geest. Afkeuring verdient daarom de voorstelling, alsof het instituut als iets toevalligs en uitwendigs op mechanische wijze aan de kerk als vergadering der geloovigen ware toegevoegd. Maar toch denken wij bij de kerk als instituut en als organisme in de eerste plaats aan de kerk naar hare zichtbare zijde, dat is, aan de ambten en bedieningen, waarmede zij toegerust is en aan de gemeenschap der heiligen, gelijk die in de broederliefde openbaar wordt. En juist in deze beide treedt de kerk naar buiten zichtbaar op. Onjuist is daarom ook de meening, dat de kerk alleen zichtbaar wordt in het instituut, in ambt en bediening, in woord en sacrament, in eenigen vorm van kerkregeering. Ook wanneer dit alles weggedacht wordt, is nochtans de kerk zichtbaar. Want elk geloovige openbaart zijn geloof in belijdenis en wandel op ieder terrein van het leven, en alle geloovigen saam staan met hun geloof en leven tegen de wereld over. In den hemel is er geen ambt en bediening, geen woord en sacrament meer en zal toch de kerk ten volle zichtbaar zijn. Zichtbaarheid en onzichtbaarheid onderscheiden de kerk dus uit een geheel ander gezichtspunt dan instituut en organisme. De laatste onderscheiding zegt ons, waarin de kerk voor ons zichtbaar en kenbaar wordt; de eerste leert, dat die zichtbare verschijning eene onzichtbare, geestelijke zijde heeft, welke alleen Gode bekend is.

Daarmede is nu vanzelf ook gegeven, dat zichtbare en onzichtbare kerk geen twee kerken zijn. Deze bedenking werd reeds door de Donatisten tegen Augustinus ingebracht en is later door de Roomschen tegen de Protestanten herhaald. Maar de aanklacht berust op misverstand. Rome zelf erkent, gelijk boven aangetoond is, dat er duo hominum genera in de kerk zijn, dat zij duas partes heeft, en tracht nu wel aan te toonen, dat de ongeloovigen aliquo modo tot de kerk behooren, maar durft toch niet zeggen, dat zij het wezen der kerk uitmaken. Feitelijk staat zij dus voor dezelfde moeilijkheid als de Hervorming. Want dat de hypocrieten aliquo modo tot de kerk behooren, is geen punt van verschil. Ook de Protestanten erkennen, dat zij in ecclesia zijn en tot de kerk behooren, gelijk de kwade ranken tot den wijnstok en het kaf tot het koren. Alleen ontkennen zij, dat dezen aan de kerk haar forma geven, want het oprechte geloof is het en niets anders, dat zalig maakt en Christus inlijft. De ongeloovigen zijn dus het wezen der kerk niet, zij zijn niet de ecclesia. Onzichtbare

en zichtbare kerk zijn dus ook volstrekt geen benamingen voor de groep van ongeloovigen en van geloovigen, die er in eene kerk zijn. In de kerk is over leer en leven de tucht te handhaven naar des Heeren gebod; maar elke poging, om de geloovigen en de ongeloovigen te scheiden, en eene ecclesiola in ecclesia op te richten, is evenzeer met des Heeren gebod in strijd; Matth. 13 : 30 weerspreekt dit niet, want de akker, daar bedoeld, is niet de kerk doch de wereld, vs. 38, maar het volgt daaruit, dat wij aan belijdenis en wandel gebonden zijn en over het hart niet kunnen of mogen oordeelen. Ongeloovigen maken dus evenmin het wezen van de zichtbare als van de onzichtbare kerk uit; zij behooren tot de kerk in geen van beide opzichten, al ontbreekt ons het recht en de bevoegdheid, om hen van de geloovigen af te zonderen en uit te werpen. Zelfs kan nog sterker gezegd worden, dat ook de oude mensch, die in de geloovigen overblijft, niet tot de kerk behoort. Daarmede heeft Schleiermacher nog geen gelijk, als hij het wezen der kerk in werkingen des Heiligen Geestes gelegen acht, want de kerk is geen vergadering van werkingen, maar van personen; het zijn menschen, die door den Heiligen Geest worden wedergeboren en tot het geloof gebracht en die als zoodanig, als nieuwe menschen, het wezen der kerk vormen. Maar toch, de kerk is eene vergadering van geloovigen, en alwat niet uit het geloof, uit den nieuwen maar uit den ouden mensch opkomt, behoort niet tot de kerk en wordt daarom eenmaal buitengeworpen. Zichtbare en onzichtbare kerk zijn om deze reden twee zijden van eene en dezelfde kerk; het zijn dezelfde geloovigen, die de eene maal beschouwd worden van de zijde des geloofs, dat in het hart woont en Gode alleen zeker bekend is, en de andere maal van de zijde der belijdenis en des levens, welke naar ons toegekeerd en voor ons waarneembaar is. Omdat de kerk hier op aarde wordende is, zijn deze beide zijden nooit, zelfs niet in de zuiverste kerk, aan elkander gelijk. Er zijn altijd ongeloovigen binnen, en geloovigen buiten de kerk; multi lupi intus, multae oves foris. Het laatste was bijv. onder het Oude Testament het geval met Naäman den Syriër en geldt nu nog van allen, die om eene of andere reden buiten de gemeenschap der geinstitueerde kerken leven en toch het ware geloof deelachtig zijn. Maar dit alles doet toch niets af van het feit, dat het wezen der kerk alleen in de geloovigen ligt.

493. Indien de kerk naar haar wezen eene vergadering van ware Christgeloovigen is en deze alleen Gode bekend zijn, wordt de vraag van gewicht, waaraan de kerk door ons kan worden gekend. De Roomsche Christen heeft daarom vooral bezwaar tegen het reformatorisch kerkbegrip, wijl het de zekerheid der kerk en dus van de zaligheid zijner ziel ondermijnt en voor twijfel, verdeeldheid, onverschilligheid de deur opent. Bellarminus zegt het zoo duidelijk mogelijk: necesse est, ut nobis

certitudine infallibili constet, qui coetus hominum sit vera Christi ecclesia, nam cum Scripturae traditiones et omnia plane dogmata ex testimonio ecclesiae pendeant, nisi certissimi simus, quae sit vera ecclesia, incerta erunt prorsus omnia. Dit nu is onmogelijk, als het oprechte geloof iemand alleen waarlijk tot lid der kerk maakt, want dit kan nooit door ons zeker worden gekend, en eene cognitio conjecturalis is onvoldoende, wij hebben hier eene certitudo infallibilis van noode[1]), want tenemur omnes sub periculo mortis aeternae verae ecclesiae nos adjungere et in illa perseverare[2]). De ware kerk moet daarom zoo visibilis en palpabilis wezen, ut est coetus populi Romani, vel regnum Galliae aut respublica Venetorum[3]). Vandaar dat Bellarminus alle krachten inspant, om de waarheid der Roomsche kerk te bewijzen. Hij telt niet minder dan 15 notae op, n.l. ipsum catholicae ecclesiae nomen, antiquitas, duratio diuturna, multitudo et varietas credentium, successio episcoporum, conspiratio in doctrina cum ecclesia antiqua, unio membrorum inter se et cum capite, sanctitas doctrinae, efficacia doctrinae, sanctitas vitae primorum patrum, gloria miraculorum, lumen propheticum, confessio adversariorum, infelix exitus eorum qui ecclesiam oppugnant, felicitas temporalis[4]). De Roomsche theologen volgen dit voorbeeld, maar herleiden het vijftiental notae gewoonlijk tot de vier, welke in het symbolum Nic.-Const. worden genoemd, n.l. de unitas, sanctitas, catholicitas en apostolicitas[5]). Daarbij verdient het nog de aandacht, dat Rome in eigenlijken zin geen notae of criteria heeft, waaraan de ware kerk kan gekend worden. Deze onderstellen toch een maatstaf, die boven de kerk ligt en waarnaar zij door ieder beoordeeld mag worden. En zulk een maatstaf heeft Rome niet, want de Schrift is afhankelijk van de kerk, en de kerk is zelve de hoogste maatstaf voor leer en leven. Notae ecclesiae zijn bij Rome dus niets anders dan indicia, eigenschappen, waarin de kerk uitkomt en zich openbaart. Bewijzen voor de kerk zijn dezelfde als die voor het Christendom, want beide zijn bij Rome één. En deze bewijzen maken de stelling, dat de Roomsche kerk de ware kerk is, wel niet evidenter veram maar toch evidenter credibilem[6]). Evenzoo spreekt het Vaticanum: Deus per Filium suum unigenitum Ecclesiam instituit, suaeque institutionis manifestis notis instruxit, ut ea tamquam custos et magistra verbi revelati ab omnibus posset agnosci. Ad solam enim catholicam Ecclesiam ea pertinent omnia, quae ad evidentem fidei christianae credibilitatem tam multa et tam mira

[1]) *Bellarminus*, de eccl. mil. III 10.
[2]) t. a. p. III 12.
[3]) t. a. p. III 2.
[4]) t. a. p. IV c. 4—18.
[5]) *Perrone*, Prael. I 248. *Liebermann*, Instit. theol. I 255. *Scheeben-Atzberger*, Dogm. IV 372. *Jansen*, Prael. I 659. *Hettinger*, Apol. 7te Aufl. IV 411. V 106.
[6]) *Bellarminus*, de eccl. mil. IV c. 3.

divinitus sunt disposita. Quin etiam Ecclesia per se ipsa, ob suam nempe admirabilem propagationem, eximiam sanctitatem et inexhaustam in omnibus bonis foecunditatem, ob catholicam unitatem invictamque stabilitatem, magnum quoddam et perpetuum est motivum credibilitatis et divinae suae legationis testimonium irrefragabile[1]). Absoluut bewijsbaar is dus de waarheid der kerk voor een ieder niet; dan toch zou de kerk geen articulus fidei en het geloof niet vrij en verdienstelijk zijn. Er moet volgens het Vaticanum bij het getuigenis, dat van de kerk uitgaat, een efficax subsidium ex superna virtute bijkomen. Feitelijk neemt Rome daarmede hetzelfde subjectieve standpunt in als de Hervorming. De motieven, hoe sterk ook, kunnen niet metterdaad bewegen tot het geloof. Het is Gods Geest alleen, die iemand inwendig vast en zeker overtuigen kan van de waarheid der Goddelijke openbaring. De diepste grond voor het geloof is ook bij Rome niet de Schrift of de kerk, maar het lumen interius. Rome heeft met zijne onfeilbare kerk en zijn onfeilbaren paus principieel niets vóór boven de kerken der Hervorming, want kerk en paus zijn, hoe zichtbaar ook, toch articuli fidei[2]).

De kenteekenen, die Rome voor de ware kerk opgeeft, zijn dan ook in geen enkel opzicht duidelijker en krachtiger dan de zuivere bediening van het woord, welke door de Hervorming als kenteeken der kerk werd erkend. Sommige van de kenteekenen, door Bellarminus genoemd, zijn van zeer ondergeschikte waarde. De wondergave is volstrekt geen afdoend bewijs voor de waarheid der leer, welke iemand verkondigt, Deut. 13 : 1, 2, Matth. 7 : 22, 23, 24 : 24 enz.[3]); het ongelukkig uiteinde van de vijanden en vervolgers der kerk is meestentijds slechts eene legende, gelijk ook Roomschen thans erkennen[4]), en de aardsche voorspoed der kerk is altijd tijdelijk, wisselt met vervolging en onderdrukking af, en kan even goed als een bewijs tegen de waarheid der kerk worden aangevoerd, Matth. 5 : 10, 16 : 24, Joh. 16 : 33, Hand. 14 : 22, 2 Tim. 3 : 12. Bij andere kenmerken hangt alles af van den zin, waarin zij worden verstaan; de naam katholiek wordt ook door Protestantsche kerken aangenomen en is op zichzelf evenmin een bewijs voor de waarheid der Roomsche kerk, als de naam Christus, dien de valsche Christussen zich toeëigenen, Matth. 24 : 24, of de naam Israel of Abrahams zaad, waarop de Joden zich verhoovaardigden, Joh. 8 : 33, Rom. 9 : 6; de oudheid, de historische continuiteit en de onafgebroken successie zijn niet alleen aan Rome, maar ook aan andere kerken, bijv. de Grieksche eigen, en bewijzen op zichzelf evenmin iets voor de waarheid der Roomsche kerk als zij dat deden voor die van de Joodsche gemeente in Jezus' dagen; de eenheid en de

[1]) Conc. Vatic. III c. 3.
[2]) Verg. deel I 477 v. 547 v.
[3]) Verg. deel I 480 v.
[4]) *Nik. Paulus*, Luthers Lebensende. Freiburg 1898.

catholiciteit zijn pretenties van Rome, welke het feit niet kunnen te niet doen, dat er millioenen Christenen leven buiten haar; er is niet maar ééne kerk, er zijn vele kerken, en er is geen enkele, die alle geloovigen omvat. De overige kenmerken, overeenstemming met de leer der apostelen, heiligheid der leer, vernieuwende kracht, welke van haar uitgaat, heilig leven van velen harer belijders, komen volstrekt niet alleen aan Rome, doch ook aan vele andere kerken toe, en zijn aan dezelfde bedenkingen onderhevig, als welke door de Roomschen tegen de Protestantsche kenteekenen worden ingebracht en straks besproken worden [1]).

De Roomsche kerk verheugt zich daarbij wel in hare eenheid en wijst met zelfbehagen op de verdeeldheid van het Protestantisme. Maar zij betaalt deze vreugde met een duren prijs. Ten eerste is zij gedwongen, om het wezen der kerk hoe langer hoe meer van de vergadering der geloovigen op het instituut der hierarchie, d. i. ten slotte op den paus, over te dragen. Met meer recht, dan Lodewijk XIV kon zeggen: l'état c'est moi, kan de paus verklaren: de kerk ben ik. Ubi papa, ibi ecclesia. Als dan ook bij de kerk, gelijk behoort, niet uitsluitend aan het instituut, maar tevens en in de eerste plaats aan de vergadering der geloovigen gedacht wordt, is de verdeeldheid in de Roomsche kerk niet zoo veel minder dan in de Protestantsche kerken. Het verschil is alleen, dat Rome, in de coelibataire hierarchie hare kracht zoekend, in de kerk alle richtingen en meeningen stil naast elkaar laat bestaan en aan hare leden, zelfs de ongeloovigste, de energie, den vrijheids- en den waarheidszin ontneemt, om met de kerk en hun eigen onware positie te breken. Ten tweede betaalt Rome die vreugde met den duren prijs van het extra ecclesiam nulla salus. De leer der Schrift, dat de zaligheid gebonden is aan het geloof in Christus, werd spoedig tegenover schisma en haeresie zoo verstaan, dat ieder, die de zaligheid in Christus deelachtig wilde worden, verbonden moest zijn met den bisschop [2]). Wie behouden willen worden, moeten vluchten in de heilige kerken Gods [3]). Sola catholica ecclesia est, quae verum cultum retinet. Hic est fons veritatis, hoc domicilium fidei, hoc templum Dei; quo si quis non intraverit vel a quo si quis exiverit, a spe vitae ac salutis aeternae alienus est [4]). Dikwijls gebruikten de kerkvaders voor de kerk het beeld van de ark, en inzonderheid Cyprianus bediende zich daarvan, om het extra ecclesiam nulla

[1]) *Beza,* de eccl. cath. notis, Tract. theol. III 132. *Polanus,* Synt. bl. 532 v. *Amesius,* Bellarminus enervatus II 56—72. *Maresius,* Syst. theol. XVI 23 v. *Turretinus,* Theol. El. XVIII qu. 13. *Mastricht,* Theol. VII 1, 34. *De Moor* VI 50. *M. Vitringa* IX 1 bl. 98. *Gerhard,* Loc. XXII c. 10, 11. *Quenstedt,* Theol. IV 503.
[2]) *Ignatius,* ad Eph. 4, 5. Phil. 3. Trall. 7.
[3]) *Theophilus,* ad Autol. II 14.
[4]) *Lactantius,* Inst. div. IV 30.

salus, boven allen twijfel te verheffen [1]). Augustinus had geen andere meening: manifestum est, eum qui non est in membris Christi, christianam salutem habere non posse [2]). Buiten de kerk kan iemand alles meenemen, sed nunquam nisi in ecclesia catholica salutem potest invenire [3]). Concilies en pausen hebben deze leer bekrachtigd. Het vierde Lateraanconcilie verklaarde in c. 1, dat er ééne katholieke kerk der geloovigen is, buiten welke volstrekt niemand zalig wordt. Trente getuigde in de vijfde zitting, dat het zonder het katholieke geloof onmogelijk is, Gode te behagen. Bonifacius VIII sprak uit, dat onderwerping aan den paus de necessitate salutis was. Eugenius IV leerde, dat niemand buiten de katholieke kerk het eeuwig leven deelachtig kan worden. En Pius IX verklaarde in de allocutie van 9 December 1854: tenendum ex fide est, extra apostolicam Romanam ecclesiam salvum fieri neminem posse. Rome moet daarom intolerant zijn, zij kan geen kerken naast zich erkennen; zij is zelve de eenige kerk, de bruid van Christus, de tempel des Heiligen Geestes.

Toch zijn de feiten ook Rome te machtig geworden. Duizenden en millioenen hebben in den loop der eeuwen de gemeenschap met de Roomsche kerk verbroken, Novatianen, Donatisten, Grieksche Christenen, Arianen, Monophysieten, Monotheleten, vele secten in de Middeleeuwen en dan in de zestiende eeuw meer dan de helft der Christenheid. En al heeft Rome door de contrareformatie veel teruggewonnen, toch telt het thans van de 500 millioen Christenen ternauwernood de helft en gaat in getalsterkte eer achter- dan vooruit. Tegenover deze feiten is het niet vol te houden, dat er buiten de Roomsche kerk geen zaligheid is. Het valt Roomschen zelf moeilijk, aan deze leer getrouw te blijven; velen zijn tot concessiën geneigd. Zij maken onderscheid tusschen hen, die bewust, opzettelijk, pertinaciter en daarom culpabiliter de kerk verlaten, en hen, die meegesleept en verleid worden, bona fide buiten de kerk zijn en voto, desiderio, animo nog tot de kerk, ad animam ecclesiae behooren. In dienzelfden geest werd door den Roomschen stoel de stelling van Bajus verworpen: infidelitas pure negativa in his, quibus Christus non est praedicatus, peccatum est, en sprak Pius IX in de allocutie van 9 Dec. 1854 uit: pro certo habendum esse, eos qui verae religionis ignorantia laborant, si ea invincibilis est, nulla posse hujus rei culpa obstringi [4]).

[1]) *Cyprianus,* de unit. eccl. 6. Ep. 69, 2, 74, 11.
[2]) *Augustinus,* de unit. eccl. 2.
[3]) *Augustinus,* Super gestis c. Emerito. Verg. *C. Romeis,* Das Heil des Christen ausserhalb der wahren Kirche nach der Lehre des h. Augustin. Freiburg 1909.
[4]) *Bellarminus,* de eccl. mil. III c. 3, 6. *Perrone,* Prael. I 331. *Klee,* Dogm. I 141. *Jansen,* Prael. I 344. *Schanz,* Apol. III 188. *Dublanchy,* De axiomate: extra ecclesiam nulla salus, dissertatio theologica. Bar-le-Duc, Contant-Laguerre 1895.

494. Voor het Protestantisme had de leer van de kenteekenen der ware kerk eene geheel andere beteekenis. Door de Hervorming werd de eenheid der Westersche Christenheid voorgoed verbroken en kwamen verschillende kerken naast en tegenover elkander te staan. De Hervormers hadden te betoogen, dat de kerk van Rome de ware niet was, en dat de kerken der Reformatie aan het wezen der kerk, gelijk de Schrift het omschreef, beantwoordden. Hun reformatorische daad onderstelde, dat de kerk niet was αὐτοπιστος, dat zij dwalen en afwijken kon, en dat er een hooger gezag was, waaraan ook zij zich te onderwerpen had. En dat kon niet anders zijn dan de Heilige Schrift, het Woord Gods. Eenparig gingen daarom alle Hervormers tot de Schrift terug, zagen in haar ook den maatstaf der kerk, en bepaalden dienovereenkomstig de kenmerken, waaraan de ware kerk van de valsche te onderscheiden was. In de opgave dier notae was er wel eenig verschil. In zijn geschrift Von den Concilien und Kirchen telde Luther er zeven op: zuivere bediening van het woord, van den doop, van het avondmaal, van de sleutelen, wettige keuze van de dienaren, het openbare gebed en onderwijs, en het kruis; maar elders noemde hij er maar twee, zuivere bediening van woord en sacrament. En zoo deden ook Melanchton [1]) en latere Luthersche theologen [2]); alleen voegde Melanchton in het Examen ordinandorum aan deze twee nog een derde vrij hiërarchisch kenmerk toe: obedientia ministerio debita juxta evangelium. Van de Gereformeerden gaven sommigen, zooals Beza, Sohnius, Alsted, Amesius, Heidanus, Maresius één kenteeken op, de zuivere bediening des woords; anderen, zooals Calvijn, Bullinger, Zanchius, Junius, Gomarus, Mastricht, Marck e. a. twee, n.l. zuivere bediening van woord en sacrament; velen, zooals Conf. Gall., Belg, Scot. I, Hyperius, Martyr, Ursinus, Trelcatius, Walaeus, Amyraldus, Heidegger, Wendelinus, voegden er als derde nog de rechte bediening der tucht of de heiligheid des levens aan toe. Maar terecht merkten Alsted, Alting, Maresius, Hottinger, Heidanus, Turretinus, Mastricht e.a. op, dat dit meer een verschil in naam dan in de zaak was, en dat er eigenlijk maar één kenteeken is, n.l. het eene en zelfde woord, dat dan op verschillende wijze, in prediking, onderricht, belijdenis, sacrament, leven enz. bediend en beleden wordt [3]).

Dat de Hervorming in het Woord Gods terecht het kenteeken der kerk zocht, is met de Schrift in de hand aan geen twijfel onderhevig. Immers, zonder woord Gods is er geen kerk, Spr. 29 : 18, Jes. 8 : 20, Jer. 8 : 9, Hos. 4 : 6; door woord en sacrament vergadert Christus zijne kerk, Matth. 28 : 19, die op de leer van apostelen en profeten gebouwd is,

[1]) *Melanchton* in de Conf. Aug. art. 8 en in zijne Loci.
[2]) *Gerhard,* Loc. Theol. XXII § 31. *Quenstedt,* Theol. IV 503.
[3]) *M. Vitringa,* Doctr. IX bl. 101—109.

Matth. 16 : 18, Ef. 2 : 20; door het woord wederbaart Hij, 1 Petr. 1 : 23, Jak. 1 : 18, werkt Hij het geloof, Rom. 10 : 14, 1 Cor. 4 : 15, reinigt en heiligt Hij, Joh. 15 : 3, Ef. 5 : 26. En zij, die alzoo door het woord Gods zijn wedergeboren en vernieuwd, hebben de roeping om Christus te belijden, Matth. 10 : 32, Rom. 10 : 9, hooren zijn stem, Joh. 10 : 27, bewaren zijn woord, Joh. 8 : 31, 32, 14 : 23, beproeven de geesten, 1 Joh. 4 : 1, vermijden wie deze leer niet brengt, Gal. 1 : 8, Tit. 3 : 10, 2 Joh. 9. Het woord is inderdaad de ziel der kerk [1]). Alle dienst in de kerk is een dienst des woords. God geeft zijn woord aan de kerk, en deze neemt het aan, bewaart, bedient, onderwijst het, belijdt het voor God, voor elkander, voor de wereld in woord en in daad. In het ééne kenteeken des woords zijn de andere als nadere toepassingen begrepen. Waar Gods woord recht gepredikt wordt, daar wordt ook het sacrament zuiver bediend, de waarheid Gods naar de meening des Geestes beleden, de handel en wandel naar Gods getuigenis ingericht. Zelfs Rome kan niet ontkennen, dat Gods woord het kenteeken der kerk is. Gerhard haalt vele kerkvaders aan, die klaar en duidelijk dit uitspreken [2]). Zoo zegt Tertullianus: illae sunt verae ecclesiae, quae tenent quod ab apostolis receperunt. Vroeger, zegt Chrysostomus, kon op velerlei wijze aangetoond worden, welke de kerk van Christus was, maar sedert de ketterijen zijn ingeslopen, is dit niet anders aan te wijzen dan door de Schriften; die Schriften toch, verklaart hij, zijn eenvoudig en waar, zoodat het gemakkelijk valt daarnaar te oordeelen, welke leer de ware is. Herhaaldelijk spreekt Augustinus in dezen geest: inter nos et Donatistas quaestio est, ubinam sit ecclesia. Quid ergo facturi sumus? in verbis Donati eam quaesituri an in verbis capitis sui Domini Jesu Christi? Puto, quod in illius verbis eam quaerere debeamus, qui veritas est et optime novit corpus suum, novit enim qui sunt ejus. Bellarminus zelf omschrijft de kerk als coetus hominum ejusdem Christianae fidei professione et eorundem sacramentorum communione colligatus enz., neemt de sanctitas doctrinae onder de kenteekenen der kerk op [3]), en geeft toe, dat in sommige gevallen, indien de Schrift als Gods woord aangenomen wordt, de Schrift bekender is dan de kerk en hare waarheid bewijst [4]). Bij beantwoording der vraag, welke de onderscheidende kenmerken der kerk zijn, moet ook Rome de Schrift gebruiken als bewijsgrond, indien zij niet bij een sic volo, sic jubeo, stat pro ratione voluntas wil blijven staan [5]).

Toch verwerpt Rome de kenteekenen, welke de Reformatie voor de

[1]) *Calvijn,* Inst. IV 12, 1.
[2]) *Gerhard,* Loci Theol. XXII § 138.
[3]) *Bellarminus,* de eccl. mil. IV 11.
[4]) t. a. p. IV 2.
[5]) Verg. meer dergelijke uitspraken bij *Gerhard* t.a. p. § 139. *Turretinus,* Theol. El. XVIII 12, 16. *Scheeben-Atzberger,* Dogm. IV 375.

ware kerk aangaf. Bellarminus brengt er ten eerste tegen in, dat zuivere bediening van het woord hoogstens alleen aanwijst, *waar,* maar niet, *welke* de ware kerk is, d. i. wie de ware geloovigen zijn, die toch alleen naar de Protestantsche definitie het wezen der kerk uitmaken [1]). Deze bedenking is tot op zekere hoogte juist, maar feitelijk ook zonder bezwaar. Want het is ons volstrekt niet noodig, om met onfeilbare zekerheid te weten, wie ware geloovigen zijn; daarvoor bijv. met J. Müller [2]) onfeilbare kenteekenen op te zoeken, leidt op het dwaalspoor der Donatisten. De zuivere bediening van het woord is geen kenmerk van het oprechte geloof der individueele leden, maar van de kerk als vergadering der geloovigen. De belofte Gods n.l., Jes. 55 : 11, 2 Cor. 2 : 15, 16 enz. staat er ons borg voor, dat het woord Gods allerwege, waar het gepredikt wordt, zijne werking zal doen en niet ledig zal wederkeeren, Gottes Wort kann nicht ohne Gottes Volk sein, wiederum Gottes Volk kann nicht ohne Gottes Wort sein (Luther). Daarom noemden de Reformatoren als eerste en voornaamste kenteeken der kerk niet de belijdenis en het leven der geloovigen, maar de bediening van woord en sacrament. De geloovigen toch, die het wezen der kerk uitmaken, worden op tweeërlei wijze openbaar, in de bediening van woord en sacrament, die onder hen plaats heeft, en in belijdenis en wandel, waardoor zij zich van de wereld en ook van andere kerken onderscheiden, d. i. in de kerk als instituut en in de kerk als organisme. De aard der zaak brengt mede, dat het kenteeken, dat aan de bediening van woord en sacrament, aan de kerk als instituut ontleend wordt, een onbedriegelijker, vaster, bestendiger, duurzamer karakter draagt, dan dat, hetwelk in belijdenis en leven der geloovigen gevonden wordt. Aan het laatste kan veel ontbreken, zonder dat daarom het eerste ophoudt te bestaan. De Roomsche kerk bewijst dit in zeer sterke mate, maar het geldt toch ook van de Protestantsche kerken. Van hoeveel belang een zuivere belijdenis en een heilige wandel der geloovigen ook zij, hoofdzaak voor een iegelijk blijft de zuivere bediening van woord en sacrament. Daarom behoort dit als eerste en voornaamste kenteeken der kerk te gelden. Doch de Gereformeerden legden er terecht nadruk op, dat de kerk als vergadering der geloovigen niet alleen in het instituut, maar ook in het geloof, in het vlieden der zonden, in het najagen der gerechtigheid, in de liefde tot God en den naaste, in de kruisiging des vleesches openbaar wordt [3]). De zuivere bediening des woords sluit ook in de toepassing der kerkelijke tucht.

Eene andere bedenking van Bellarminus luidt, dat de zuivere bediening

[1]) *Bellarminus,* de eccl. mil. IV 2.
[2]) *J. Müller,* Dogm. Abh. 346 v.
[3]) Nederl. Geloofsbel. 29.

des woords een veel te algemeen en te onduidelijk kenteeken is, dan dat de ware kerk daarnaar beoordeeld worden kan. Immers laat de bediening des woords eenerzijds in ware kerken, zooals bijv. te Corinthe en in Galatië, dikwerf aan zuiverheid nog veel te wenschen over, en is zij andererzijds in kettersche en sectarische kerken niet ten eenenmale teloor gegaan. Socinianen en Remonstranten redeneerden op dezelfde wijze en bestreden de noodzakelijkheid en de profijtelijkheid van kenmerken, waaraan de ware kerk te onderkennen was [1]). En hoewel Lutherschen en Gereformeerden in den eersten tijd zeer kras staande hielden, dat zij de ware kerk waren, maakte de toenemende onzuiverheid van eigen kerken en het optreden van andere kerken naast de hunne het hoe langer hoe moeilijker, om deze bewering in al hare strengheid te handhaven. Ja, van den beginne aan was de houding, welke de Protestantsche kerken tegenover de Roomsche kerk aannamen, eene gansch andere dan omgekeerd. Rome kan secten, maar geene kerken naast zich erkennen [2]). Doch de Protestanten, schoon de kerkelijke hierarchie van Rome beslist verwerpende, bleven het Christelijke in Rome's kerk ten volle erkennen. Hoe bedorven Rome ook zij, er zijn toch nog vestigia ecclesiae, ruinae dissipatae ecclesiae in, er is nog aliqua ecclesia, licet semirupta, in het pausdom overgebleven [3]). De Hervorming was eene afscheiding ab ecclesia Romana et Papali, maar niet a vera ecclesia [4]). Voorts waren of werden althans de Hervormers zich spoedig ervan bewust, dat de zuivere bediening van woord en sacrament niet als een absoluut kenmerk gelden kon. Calvijn waarschuwt ten sterkste tegen alle willekeurige afscheiding. Al ontbreekt er iets aan de zuiverheid der leer of der sacramenten, al laat de heiligheid des levens en de trouw der dienaren veel te wenschen over, men mag daarom niet aanstonds de kerk verlaten. Eerst als de summa necessariae doctrinae, de praecipua religionis doctrina voor de leugen ingeruild wordt, is scheiding plicht [5]). Toen later het bederf in de staatskerken toenam en velen tot scheiding zich gedrongen voelden, kwamen de meeste leeraars op dezelfde gronden tegen het sepa-

[1]) Cat. Rac. qu. 489. *Episcopius,* Disp. III 28, Op. II 2 bl. 459.
[2]) *Hettinger,* Apol. d. Christ. V[7] 118.
[3]) *Calvijn,* Inst. IV 2, 11. cf. Op. ed. *Schippers* VIII 111, 309. IX Epist. 51, 57. *Beza,* Tract. theol. III 145, 192. *Bullinger,* Huijsboeck 1612 bl. 206, 207. *Zanchius,* Op. II in de praef. vóór de natura Dei. *Polanus,* Synt. 535. cf. 496. *Polanus a Polansdorf,* Part. Theol. bl. 196. *Junius,* Op. II 1018—1023. *Alsted,* Theol. schol. 696. *Voetius,* Desp. causa papatus 699—703. *Mastricht,* Theol. VII 1, 25. *Turretinus* XVIII 14, 24, 27.
[4]) *Turretinus,* XVIII 15, 8. *Id.,* de necessaria secessione nostra ab ecclesia Romana, et impossibili cum ea syncretismo, achter zijne Disp. de satisf. Christi 1691 en andere anti-Roomsche geschriften bij *Vitringa,* IX 1 bl. 116. *De Moor,* VI 58.
[5]) *Calvijn,* Inst. IV 1, 12—20. Comm. op Matth. 13 : 40, 41. 2 Thess. 3 : 6.

ratisme in verzet[1]). Allen zagen zich gedrongen, om met Calvijn te erkennen, dat er in de ware kerk veel onzuivers in leer en leven voorkomen kan, zonder dat dit recht tot afscheiding geeft, en dat er in de gescheiden kerken dikwerf veel goeds wordt gevonden. Zoo onderging het begrip ware en valsche kerk eene belangrijke wijziging. Aan de eene zijde moest men toegeven, dat eene ware kerk in absoluten zin hier op aarde onmogelijk is; er is geene enkele kerk, die volstrekt en in alle deelen, in leer en leven, in bediening van woord en sacrament aan den eisch Gods beantwoordt. En aan den anderen kant werd het duidelijk, dat er ook eene valsche kerk in absoluten zin niet bestaan kan, wijl zij dan geen kerk meer ware; al was Rome eene valsche kerk, in zoover ze pauselijk was, er waren toch nog vele overblijfselen der ware kerk in. Er was dus onderscheid tusschen vera en pura ecclesia[2]). Ware kerk werd de naam, niet voor ééne kerk met uitsluiting van alle andere, maar voor velerlei kerken, die de hoofdwaarheden des Christendoms, de fundamenteele artikelen[3]) nog vasthielden, doch overigens in graden van zuiverheid zeer verre van elkander afweken; en valsche kerk werd de naam van de hierarchische macht van bijgeloof of ongeloof, welke in de plaatselijke kerken zich opwierp en zichzelve en hare ordinantiën meer macht en autoriteit toeschreef dan den Woorde Gods[4]).

495. Deze ontwikkeling van het kerkbegrip, die in de geschiedenis zelve valt waar te nemen, heeft hare onmiskenbare schaduwzijde; het denkbeeld van een eenig, alle geloovigen omvattend kerkinstituut is er voorgoed door verstoord. Ook is het niet te ontkennen, dat de eindelooze gedeeldheid van de belijders van Christus aan de wereld eene oorzaak biedt van vreugde en spot, en haar een reden geeft voor haar ongeloof aan den Gezondene des Vaders, wijl zij de eenheid der geloovigen in Christus niet ziet, Joh. 17 : 21. Wij kunnen ons als Christenen niet diep genoeg verootmoedigen over de scheuring en tweedracht, die alle eeuwen door in de kerk van Christus heeft bestaan; zij is eene zonde tegen God, in strijd met de bede van Christus, en veroorzaakt door de duisternis

[1]) *Voetius,* Pol. Eccl. IV 488. *Brakel,* Red. Godsd. c. 25. *Van der Waeyen en Witsius,* Ernstige betuiginge der Geref. kercke aan hare afdwalende kinderen 1670. *Koelman,* Hist. Verhaal nopende der Labadisten scheuring en velerleye dwalingen met de wederlegging derzelver, 2 deelen, Amst. 1683—'84, verg. ook uit onzen tijd: Hoe oordeelt de H. S. en hoe oordeelen de Geref. vaderen over Scheiding en Doleantie bij J. Campen te Sneek.

[2]) *Polanus,* Synt. bl. 532. *Alsted,* Theol. Schol. bl. 601 v. *Walaeus,* Synopsis 40, 37. *Maresius,* Syst. XVI 20. *Vitringa,* Doctr. IX 79.

[3]) Verg. deel I 581 v.

[4]) Nederl. Geloofsbel. 29.

van ons verstand en de liefdeloosheid van ons hart[1]). En het is te begrijpen, dat vele Christenen zich telkens weer hebben laten verleiden tot de poging, om die vurig begeerde eenheid der kerk van Christus, hetzij door gewelddadige middelen, vooral door den sterken arm der overheid, of op kunstmatige wijze, door syncretisme en fusie, tot stand te brengen of in stand te houden[2]). Maar ter anderer zijde mogen wij toch ook niet vergeten, dat de mislukking van al deze pogingen ons iets te leeren heeft. De historie is evenals de natuur een werk Gods; zij gaat niet buiten zijne voorzienigheid om; Christus is door zijne opstanding en hemelvaart verheven tot Koning aan des Vaders rechterhand en zal dat blijven, totdat al zijne vijanden onder zijne voeten gelegd zijn. Hij regeert, ook over de verdeeldheden en scheuringen van zijne kerk op aarde. En zijne bede om hare eenheid is niet voortgevloeid uit onbekendheid met hare geschiedenis noch ook uit onmacht tot hare regeering; in en door de verdeeldheid heen wordt zij dagelijks verhoord en hare volkomen vervulling tegemoet gevoerd. De diepe, geestelijke zin, waarin de eenheid zijner discipelen door Jezus opgevat wordt, sluit juist alle gewelddadige of kunstmatige poging tot hare invoering uit. Christus, die er om bad, kan ook alleen haar tot stand brengen; zijne bede is waarborg, dat zij in Hem reeds bestaat en te zijner tijd uit Hem ook in alle geloovigen openbaar worden zal.

Daarom hebben wij tot recht verstand van de gedeeldheid der kerk van Christus, het volgende te bedenken: 1° Alle scheiding en scheuring, die er thans in de kerk van Christus bestaat, dagteekent principiëel reeds uit den apostolischen tijd. In weerwil dat de kerken om allerlei redenen toen veel meer geestelijk één zich gevoelden, dan thans zelfs tusschen kerken van dezelfde belijdenis het geval is, waren zij in velerlei opzicht onderscheiden. De apostelen te Jeruzalem en Paulus, de gemeenten uit de Joden en uit de Heidenen, gingen op vele en zelfs belangrijke punten

[1]) *Gunning,* De eenheid der kerk 1896. Hooger dan de kerk 1897. Rekenschap 1898.

[2]) Verg. bijv. *H. C. Rogge,* Hugo de Groots denkbeelden over de hereeniging der kerken, Teylers Theol. T. 1904 bl. 1—52. *F. X. Kiefl,* Der Friedensplan des Leibniz zur Wiedervereinigung der getrennten christl. Kirchen. Paderborn Schoningh 1904. *K. Brauer,* Die Unionsthätigkeit John Duries unter dem Protektorat Cromwells. Marburg Elwert 1907. *J. von Döllinger,* Ueber die Wiedervereinigung der christl. Kirchen. Leipzig 1896. *Joseph Moog,* Die Wiedervereinigung der christl. Konfessionen. Bonn 1909. In Engeland, Schotland, Amerika, Australië is er een krachtige drang naar eenheid; de zendingsconferentie te Edinburgh legde daarvan een sterk getuigenis af, en velen streven ernaar, om, zooals Principal Forsyth het onlangs uitdrukte, „the United States of the Church" tot stand te brengen. En in Duitschland, waar de confessies op gespannen voet staan, gaat menigmaal een stem op, die voor confessioneelen vrede pleit, bijv. *L. K. Goetz,* Ein Wort zum konfess. Frieden. Bonn 1906. *P. Tschackert,* Modus vivendi. München 1908. *R. Schmölder,* Zum Frieden unter den Konfessionen. Bonn. 1910 enz.

uiteen; het kwam tusschen Petrus en Paulus, Gal. 2 : 11, tusschen Paulus en Barnabas, Hand. 15 : 39, tot een ernstig verschil; ketterijen en scheuringen van allerlei aard kwamen ook toen reeds voor, 1 Cor. 1 : 10, 11 : 18, 19 enz.; de gemeente van Corinthe was in partijen verdeeld, zag het schandelijk leven van een der broederen stilzwijgend aan, en geloofde voor een deel zelfs niet aan een zoo beteekenisvol feit, als de lichamelijke opstanding van Christus en de geloovigen; en de gemeenten van Klein-Azië waren enkele tientallen van jaren, nadat zij door Paulus gesticht werden, verre gezonken beneden het eerst door haar in leer en leven ingenomen standpunt. 2° Deze scheidingen en scheuringen in den apostolischen tijd maken daarom nog niet zoo diepen indruk, wijl wij het in het Nieuwe Testament altijd in de eerste plaats te doen hebben met plaatselijke kerken. Er was nog niet anders dan een geestelijke band, die alle gemeenten verbond. Maar toen in de kerk van Christus de hierarchie zich ontwikkelde en deze zichzelve voor het wezen der kerk hield, toen is het deze valsche, onchristelijke kerkidee geweest, die alle eeuwen door de scheuringen en ketterijen uitgelokt en vele ware geloovigen van zich vervreemd heeft. Overal waar en in dezelfde mate als de hierarchie zich ontwikkeld heeft, in de Roomsche, de Grieksche, de Anglikaansche kerk, daar zijn telkens weer de secten opgestaan en hebben, indien zij niet gewelddadig onderdrukt en uitgeroeid werden, de officiëele kerk teruggedrongen en zijn haar menigmaal boven het hoofd gegroeid. De hierarchische kerkidee, die allereerst op de eenheid der Christenheid bedacht is, heeft juist alle eeuwen door de verdeeldheid bevorderd en scheuring veroorzaakt. En het Protestantisme verloochent zijn beginsel, indien het de eenheid der Christenheid zoekt te handhaven door eenigen hierarchischen dwang. 3° Juist wijl het woord het kenteeken der kerk is en er geene onfeilbare uitlegging van dat woord bestaat, is aan ieder mensch door Christus zelven de vrijheid gegeven, om dat woord voor zichzelven te verstaan, gelijk hij het inziet. Zedelijk is hij daarbij natuurlijk wel aan Christus gebonden, en ieder zal voor zichzelven moeten verantwoorden, hoe hij het woord van Christus verstaan en beoefend heeft. Maar tegenover zijne medemenschen en medechristenen staat hij volkomen vrij. Rome vreest deze vrijheid, en werpt aan het Protestantisme zijn individualisme, subjectivisme en sectarisme voor den voet. Maar wat de zwakheid van Rome is, wijl het zichzelf door hierarchische middelen in stand houden moet, dat is de kracht van het Protestantisme, wijl geen schepsel, maar Christus zelf zijne kerk regeert. Het is volkomen waar, dat, indien het woord kenteeken der kerk is en allen menschen in handen gegeven wordt, ieder daarmede het recht ontvangt, om over de kerk te oordeelen en, indien hij het goedvindt, van haar te scheiden. Maar deze vrijheid is volkomen te eerbiedigen en door geen staat of kerk te belemmeren. Zelfs het schrikkelijk misbruik, dat er van gemaakt kan

worden en gemaakt is, mag geen oogenblik tot afschaffing van het gebruik verleiden.

De gedeeldheid der kerk van Christus heeft 4° zonder twijfel in de zonde haar oorzaak; in den hemel is er geen plaats meer voor. Toch is daarmede niet alles gezegd. God heeft in de eenheid de verscheidenheid lief. Verscheidenheid was er onder alle schepselen, ook toen er nog geene zonde was. Door de zonde is zij ontaard en verbasterd, maar in zichzelve is zij goed en ook voor de kerk van Christus van beteekenis. Verschil van geslacht en leeftijd, van karakter en aanleg, van verstand en hart, van gaven en goederen, van plaats en van eeuw komt ook aan de waarheid, die in Christus is, ten goede. Hij neemt ze alle in zijn dienst en siert er zijn kerk mede. Ja, al heeft de gedeeldheid der menschen in volken en talen in de zonde haar aanleiding gehad, zij bevat iets goeds, dat in de gemeente ingedragen en alzoo voor de eeuwigheid bewaard wordt. Uit vele geslachten en talen en volken en natiën vergadert Christus zijne kerk op aarde. 5° Indien wij daarom weer naar het Nieuwtestamentisch spraakgebruik onder kerken de plaatselijke kerken in de gansche Christenheid verstaan, dan zijn er geen ware en geen valsche kerken in *volstrekten* zin. Eene kerk is eene vergadering van ware Christgeloovigen op eene bepaalde plaats. Indien ergens geen enkel geloovige meer is, noch actu noch potentia, dan is er ook het woord Gods onbekend, en is er geene kerk meer. En omgekeerd, indien het woord Gods op een bepaalde plaats nog eenigermate bekend is, zal het zekerlijk zijne werking doen en is er eene kerk van Christus, hoe onzuiver en vermengd dan ook. Daarmede wordt geen indifferentisme en syncretisme bedoeld. Onverschillig is er niets, allerminst in de waarheid, die naar de godzaligheid is. Het staat niet zoo, dat wij gerust de zoogenaamde articuli non fundamentales kunnen prijsgeven en loochenen, indien wij de articuli fundamentales maar aannemen. Terwijl wij echter in betrekking tot anderen het woord van Jezus in toepassing hebben te brengen: wie niet tegen mij is, die is voor mij, behooren wij ons voor onszelven te houden aan dat andere woord: wie niet voor mij is, die is tegen mij. Er is groot verschil in de zuiverheid van de belijdenissen en de kerken. En naar de zuiverste hebben wij te staan en te streven. Wie daarom tot de overtuiging komt, dat de Protestantsche kerk beter is dan de Roomsche, en de Gereformeerde zuiverder is dan de Luthersche of Remonstrantsche of Doopsgezinde, heeft, zonder daarmede zijne kerk als eene valsche te oordeelen, deze te verlaten en bij de andere zich aan te sluiten. En in de eigen kerk te blijven, in weerwil van veel onzuiverheid in leer en leven, is zoolang plicht, als zij ons niet verhindert, om naar de eigen belijdenis getrouw te zijn en zij het ook indirect, ons niet dwingt, om den menschen meer te gehoorzamen dan Gode. Want eene kerk, die hare leden daartoe dwingt, zou zich in datzelfde oogenblik aan de conscientie harer leden.

in zooverre als zij dat deed, als eene valsche openbaren, die zichzelve en haren ordinantiën meer macht en autoriteit toeschrijft dan den woorde Gods.

Met de namen schisma en haeresie behoort men daarom 6° voorzichtig te zijn. Zonder twijfel zijn dit beide groote zonden; aan schisma maken zij zich schuldig, die, ofschoon het fundament der leer intact latende, toch om ondergeschikte punten van eeredienst of kerkregeering zich van de kerk scheiden; haeretici zijn zij, die dwalen in de substantie der waarheid; genen verbreken de gemeenschap der kerk, dezen de gemeenschap der leer. Toch is het moeilijk, in de practijk de grens aan te wijzen, die wettige en plichtmatige verbreking van de gemeenschap met eenige kerk of leer van ongeoorloofde breuke scheidt. Voor Rome is dit wel gemakkelijk, wijl het maar ééne kerk en ééne belijdenis erkent en over alwat daarbuiten is het anathema uitspreekt. Maar het Protestantisme kan hoogstens eenige algemeene regelen aangeven en moet de toepassing daarvan in ieder concreet geval aan de conscientie der geloovigen overlaten. Het begrip van haeresie en schisma heeft daardoor eene rekbaarheid verkregen, welke in het gebruik tot voorzichtigheid maant. Sedert de Reformatie is de kerk overgegaan in de periode der pluriformiteit; en dit feit dwingt ons, om de eenheid der kerk veelmeer in den geestelijken band des geloofs dan in den uitwendigen vorm der regeering te zoeken [1]).

496. In overeenstemming hiermede krijgen ook de zoogenaamde eigenschappen (attributa, proprietates, adjuncta, affectiones, epitheta, elogia) der kerk op Protestantsch standpunt een geheel anderen zin dan bij Rome. Rome heeft een absoluut en exclusief kerkbegrip; het kan de bediening van woord en sacrament niet erkennen als kenteeken der kerk, wijl deze ook buiten de Roomsche kerk, zij het in onzuiveren vorm, nog voorkomt; het kan daarom ook geen onderscheid maken tusschen kenteekenen en eigenschappen der kerk, want de eigenschappen zijn juist de indicia, die de eenige ware kerk aanwijzen; en het moet eindelijk die eigenschappen zoo zinnelijk, tastbaar en uitwendig opvatten, dat zij alleen op de Roomsche kerk van toepassing zijn en deze als de alleenzaligmakende aan allen in het oog doen springen. De eerste eigenschap, de *eenheid* der kerk, duidt dan ook wel aan, dat de gemeente één Heer, één geloof, één doop heeft, maar toch komt zij volgens Rome

[1]) *Gladstone*, The place of heresy and schism in the modern Christian Church. Nineteenth Century Aug. 1894 bl. 157—194. *Hinschius*, art. Häresie in PRE³ VII 319—321 en Schisma, ib. XVII 575—580. Over de pluriformiteit van kerk en theologie. *Kuyper*, Encycl. II² 614 v. en daartegen *Th. F. Bensdorp*, Pluriformiteit. Een fundamenteele misvatting van Dr. A. Kuyper of een hopeloos pleidooi. Amsterdam G. Borg 1901.

vooral daarin uit, dat de door Christus gestichte kerk één zichtbaar hoofd in den paus heeft (unitas hierarchica, regiminis) en nooit eene andere kerk naast zich (unitas simultanea) of na zich (unitas successiva) hebben kan; eigenlijk is de paus het ééne, afdoende kenmerk der ware kerk [1]). Door deze alzoo opgevatte eenheid der kerk is Rome verplicht, om tegenwoordig over de helft der gansche Christenheid het anathema uit te spreken. Zelfs de gedachte van Pusey in zijn Eirenikon en van W. Palmer in zijn de doctrina christ., dat de Roomsche, Oostersche en Anglikaansche kerk saam de ééne kerk uitmaken, kan niet toegelaten worden [2]). Buiten de gemeenschap met den paus is er geen zaligheid. Maar het Protestantisme denkt bij de eenheid der kerk allereerst aan de eenheid van het Hoofd der gemeente, Ef. 1 : 10, 5 : 22, aan de gemeenschap aller geloovigen door één en denzelfden Geest, 1 Cor. 6 : 17, 12 : 13, 2 Cor. 12 : 11, Ef. 4 : 4 met Christus en met elkander, Joh. 10 : 16, 15 : 1, Rom. 12 : 5, 1 Cor. 12 : 12, 13, Ef. 1 : 22, en dan voorts aan de eenheid des geloofs, der liefde, der hope, des doops enz. 4 : 3—5. Deze eenheid is wel in de eerste plaats geestelijk van aard, maar zij bestaat toch objectief en reëel en blijft ook niet geheel onzichtbaar. Zij openbaart zich, zij het ook op zeer onvolkomene wijze, naar buiten en treedt in datgene, wat alle Christelijke kerken met elkander gemeen hebben, althans eenigermate aan het licht. Er is geen Christendom boven of beneden, maar er is wel een Christendom *in* de geloofsverdeeldheid aanwezig. Omdat ons oog het meest op de verschillen en scheuringen in de Christenheid gericht is, loopen wij steeds gevaar, om deze toch waarlijk bestaande eenheid te miskennen. Wat alle ware Christenen verbindt is altijd nog meer dan wat hen scheidt.

Onder de *heiligheid* der kerk verstaat Rome in de eerste plaats de liturgische, ceremoniële heiligheid, daarin bestaande, dat de kerk als instituut den rechtmatigen offerdienst en het heilzame gebruik der sacramenten bezit, waardoor God als door krachtige werktuigen der Goddelijke genade, in de geloovigen de ware heiligheid werkt; en dan ten tweede de persoonlijke heiligheid, die in de kerk wel niet het deel van allen of ook van de meesten is of behoeft te zijn, maar toch altijd in enkelen en dan weer in zeer verschillende graden gevonden wordt [3]). Omdat de

[1]) Zie Cat. Rom. I 10, 10. Schema const. dogm. de eccl. Christi en de daarbij behoorende adnotationes op het Vaticaansch concilie, Collectio Lacensis VII 569, 586—588. *Bellarminus*, de eccl. mil. IV 9, 10. *Scheeben-Atzberger*, Dogm. IV 340. *Schanz*, Apol. d. Christ. III § 6.

[2]) Nog sterker spreekt de houding, welke de paus in 't begin van dit jaar tegenover een soortgelijk denkbeeld van Prins Max van Saksen aannam.

[3]) Cat. Rom. 1 10, 12. *Bellarminus*, t. a. p. c. 11—15. *Scheeben-Atzberger*, IV 347. *Schanz*, Apol. III c. 10. *Jansen*, Prael. I 452. Verg. ook *Kattenbusch*, Der geschichtliche Sinn des apost. Symbols. Zeits. f. Th. u. K. 1901 bl. 407—428 en zijn werk over Das apost. Symbol I 1894 II 1900.

Reformatie de kerk weer kennen deed als gemeenschap der heiligen, zocht zij de heiligheid niet allereerst in het bovennatuurlijk karakter van het heilsinstituut maar in de geestelijke vernieuwing van de leden der kerk. Heilig is de kerk, omdat zij eene gemeenschap van heiligen is. Maar daarbij is de Reformatie toch niet in het euvel van het Donatisme vervallen, en heeft zij veeleer in de practijk deze eigenschap der kerk al te zeer verwaarloosd. Doch dat neemt niet weg, dat naar het beginsel der Hervorming de kerk heilig is, wijl zij is eene gemeenschap van heiligen. En heiligen heeten de geloovigen, allereerst omdat zij objectief in Christus krachtens de toerekening zijner gerechtigheid door God voor heiligen gerekend worden, en ten tweede, omdat zij wedergeboren uit water en Geest en vernieuwd naar den inwendigen mensch, een lust en begeerte hebben, om niet alleen naar sommige maar naar alle geboden Gods in oprechtheid te wandelen, Joh. 17 : 19, Ef. 5 : 25—27, Tit. 2 : 14, 1 Thess. 4 : 3, Hebr. 12 : 14, 1 Petr. 2 : 9. Ook deze eigenschap der kerk is geestelijk, doch niet gansch en al onzichtbaar; al hebben de allerheiligsten, zoolang zij in dit leven zijn, nog slechts een klein beginsel der volmaakte gehoorzaamheid, zij wandelen toch naar den Geest en niet naar het vleesch.

De derde eigenschap is de *catholiciteit.* Bij Rome draagt de kerk dezen naam ten eerste, omdat zij, hoewel één geheel en eene volkomene eenheid vormende, toch over de gansche aarde zich uitbreidt, terwijl de secten altijd tot eenig land, of deel der wereld beperkt blijven. Ten tweede is zij katholiek, wijl zij, hoewel vroeger in minder volmaakten vorm bestaande, toch altijd van het begin der wereld af op aarde geweest is en alle geloovigen van Adams dagen af in zich begrepen heeft, terwijl de secten altijd komen en gaan. En ten derde heet zij zoo, omdat zij alle door God tot mededeeling aan de menschen bestemde waarheid en genade volkomen deelachtig is, bewaart en uitreikt, en daarom voor alle menschen het eenige en noodzakelijke instituut ter zaligheid is, terwijl de secten altijd maar een gedeelte der waarheid bezitten. Wijl de catholiciteit bij Rome een duidelijk zichtbaar kenmerk der kerk moet zijn, is zij vooral in dien zin te verstaan, dat de kerk onder alle volken, waar zij bestaat, eene in het oog vallende menigte van leden telt. In den eersten tijd was dit nog wel niet het geval, maar spoedig kwam de kerk toch tot groote uitbreiding. En nu is het eisch der catholiciteit, dat het ledental der ware kerk wel niet grooter zij dan dat van alle buiten haar levende menschen, maar toch grooter dan het ledental van iedere secte afzonderlijk en waarschijnlijk ook van alle secten saam[1]). In uitwendigen glans

[1]) Cat. Rom. I 10, 13. *Bellarminus,* de notis eccl. c. 4. 7. *Scheeben-Atzberger,* Dogm. IV 351. *Schanz,* Apol. d. Chr. III § 7. *Söder,* Der Begriff der Katholicität der Kirche und des Glaubens nach seiner gesch. Entw. Würzburg 1881.

en heerlijkheid, in ruimtelijke uitbreiding en in getalsterkte der leden zoekt de Roomsche Christen dus een wezenlijk kenmerk van de ware kerk. Kerkvaders, zooals Tertullianus, Origenes, Augustinus, zijn al begonnen, om de verbreiding van het Christendom onder de volken te overdrijven. En nog altijd wordt hun voorbeeld door vele Roomschen, bijv. in de zendingsstatistiek, nagevolgd. Toch kan men tegenwoordig niet als vroeger het oog sluiten voor het feit, dat er nog bijna een duizend millioen niet-Christenen zijn en nauwelijks een vijfhonderd millioen Christenen, dat deze laatsten wederom verdeeld zijn in ongeveer 110 millioen Grieksche, 264 millioen Roomsche en 166 millioen Protestantsche Christenen, en dat de Roomsche Christenen in deze eeuw schier overal geregeld in getalsterkte achteruitgaan en door de Protestantsche Christenen op zij gestreefd worden. Naar dit kenmerk der catholiciteit, dat de Roomsche kerk zelve aangeeft, staat het dus met hare waarheid hoe langer hoe treuriger geschapen. De naam katholiek komt der Roomsche kerk steeds minder toe. Roomsch en katholiek zijn ook met elkander in tegenspraak; gelijk onder het Oude Testament de bedeeling der genade Jeruzalem tot middelpunt had en alle geloovigen aan die plaats verbond, zoo maakt de Roomsche kerk in de dagen des Nieuwen Testaments het geloof en de zaligheid der menschen van eene bepaalde plaats en van een bepaald persoon afhankelijk en doet daarmede aan de catholiciteit van het Christendom tekort. De naam van Roomsche of Pauselijke kerk drukt daarom haar wezen veel beter uit dan die van katholiek. Eene katholieke kerk wordt in het apostolisch symbool en soms ook in hunne eigene confessies door alle Protestanten geloofd en beleden[1]). Men verstond er gewoonlijk onder de ecclesia universalis, welke alle ware geloovigen omvatte en in de verschillende kerken meer of minder zuiver tot openbaring kwam, of ook de kerk des Nieuwen Testaments, die in onderscheiding van die des Ouden Testaments, voor alle volken en plaatsen der aarde bestemd was. Het woord katholiek komt in de Schrift niet voor. Maar de teksten, waarop de kerkvaders zich voor de catholiciteit der kerk beroepen, zooals Gen. 12 : 3, Ps. 2 : 8, Jes. 2 : 2, Jer 3 : 17, Mal. 1 : 11, Matth. 8 : 11, 28 : 19, Joh. 10 : 16, Rom. 1 : 8, 10 : 18, Ef. 2 : 14, Col. 1 : 6, Openb. 7 : 9 enz., bewijzen, dat hare beteekenis vooral hierin gelegen is, dat het Christendom wereldgodsdienst is, voor alle volk en eeuw, voor iederen stand en rang, voor elke plaats en tijd bestemd en geschikt. Het meest katholiek is die kerk, welke dit internationaal en kosmopolitisch karakter van de Christelijke religie het klaarst in hare belijdenis uitgedrukt en in de practijk toegepast heeft. De Gereformeerden hebben er een oog voor gehad, als zij in de verschillende landen en kerken de waarheid op eigene, vrije, zelfstandige

[1]) Bijv. Ned. Gel. 27. Apol. Conf Aug. art. 7, 8.

wijze beleden en op de Synode te Dordrecht afgevaardigden uitnoodigden van de gansche Gereformeerde Christenheid [1])

De vierde eigenschap der kerk is hare *apostoliciteit.* Volgens Rome komt deze haar toe, omdat zij door de apostelen is gesticht, in leer, inrichting en dienst met die der apostelen overeenstemt, maar vooral omdat hare ambtsdragers in onafgebroken lijn opvolgers van de apostelen zijn en hun macht en gezag ontvangen hebben van zulken, die ze zelven op hun beurt in wettige successie van de apostelen hadden ontvangen. De eerste beteekenis is daarbij geheel aan de tweede ondergeschikt. Het woord der apostelen, d. i. de Heilige Schrift, maakt niet uit, welke kerk apostolisch is, d. i. met de leer der apostelen overeenstemt; maar omgekeerd beslist de in onafgebroken successie van de apostelen afstammende kerk, wat apostolisch, wat de leer der apostelen is. Ja zelfs wordt na de afkondiging van het dogma der onfeilbaarheid de apostolische successie der ambtsdragers geheel en al door hunne gemeenschap met den paus bepaald. Al is een bisschop ook de apostolische successie deelachtig, deze wordt toch terstond ijdel, als hij de gemeenschap met den paus verbreekt. Omgekeerd kann der Papst vermöge seiner kirchlichen Vollgewalt jeden Mangel heben, der etwa der formalen Apostolicität irgend eines Kirchenvorstehers anhaftet. So ist die Einheit mit dem Papste nothwendig, damit ein Vorsteher rechtmässiger Nachfolger der Apostel werden oder sein kann, es ist aber jene Einheit auch sofort hinreichend, um die wahre Apostolicität des letztern zu erkennen [2]). De paus maakt alles goed. Waar de paus is, daar is de ware kerk, de zuivere leer, de apostolische successie. Nu is zulk eene apostolische successie met geen woord in de Schrift te vinden en op zichzelf evenmin waarborg voor de zuiverheid der leer als de erfelijke hoogepriesterlijke waardigheid bij Kajafas een bewijs was voor het recht zijner uitspraken en daden. En daarom zeiden de Protestanten terecht, dat niet de successio locorum et personarum, maar de successio doctrinae eene kenmerkende eigenschap der ware kerk was. Indien deze laatste ontbrak, kon de eerste geen kerk tot eene ware kerk maken; en indien zij aanwezig was, was de eerste van zeer ondergeschikte beteekenis.

Bij de eigenschappen der kerk behooren ten slotte ook nog de indefectibilitas en de infallibilitas. Jezus heeft aan zijne kerk beloofd, dat de poorten der hel niets tegen haar zouden vermogen, en dat Hij ze bewaren zou tot aan het einde der wereld, Matth. 16 : 18, 28 : 20, Ef. 4 : 11—13, 1 Tim. 3 : 15. De Roomschen leiden hieruit af, dat hun kerk, de pauselijke, blijven zal tot het einde der wereld toe, en dat niet alleen, maar ook dat die pauselijke kerk altijd de katholieke zal blijven, welke

[1]) Verg. mijne rede over de Katholiciteit van Christ. en Kerk. Kampen 1888.
[2]) *Scheeben-Atzberger,* Dogm. IV bl. 356.

door de talrijkheid harer leden en door haar uitwendigen glans voor ieder zichtbaar en kenbaar zal zijn [1]). Maar voor deze bewering ontbreekt genoegzame grond. Niet alleen is de kerk in verschillende tijden, b.v. van Noach, Abraham, Elia, Christus enz. tot enkele personen beperkt geweest, maar telkens zijn ook bepaalde kerken in bepaalde landen, bijv. in Klein-Azië, te gronde gegaan. Ja, het Nieuwe Testament zegt duidelijk, dat in het laatste der dagen het bederf toenemen en de kerk aan allerlei verleiding en vervolging blootstaan zal, Matth. 24 : 21, 22, Luk. 18 : 8, 2 Tim. 3 : 1. Jezus' belofte waarborgt dus wel, dat er altijd eene vergadering van geloovigen op aarde zal zijn, hetgeen Socinianen en Remonstranten ten onrechte ontkennen [2]), maar zij houdt in het minst niet in, dat eene bepaalde kerk in een bepaald land steeds blijven en door hare grootte en heerlijkheid voor een ieder kenbaar zal zijn. En evenzoo is het met de onfeilbaarheid der kerk. De Roomsche kerk heeft lang geaarzeld, om een antwoord te geven op de vraag, bij wie ten slotte de onfeilbaarheid berust, en heeft haar eindelijk op het Vaticaansch concilie ten gunste van den paus beslist. De paus waarborgt, dat de ecclesia docens niet kan dwalen in docendo. Maar de Heilige Schrift verbindt de onfeilbaarheid nergens aan een bepaald persoon of aan eene bepaalde, plaatselijke kerk. Er is wel eene onfeilbaarheid der kerk, die ook door de Protestanten gaarne erkend wordt, maar deze onfeilbaarheid komt der kerk als vergadering van ware geloovigen toe en bestaat daarin, dat Christus als Koning zijner kerk ervoor zorgen zal, dat er steeds op aarde eene vergadering van geloovigen zal zijn, hoe klein en onaanzienlijk ook, die zijn naam belijdt en in Hem al haar zaligheid vindt [3]).

§ 54. De regeering der Kerk.

Bij de litteratuur, in de vorige paragraaf genoemd, voege men die, welke handelt over de organisatie der kerk in den apost. en na-apost. tijd, en vermeld wordt door *Harnack,* Entstehung und Entwickelung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrh. Nebst einer Kritik der Abhandlung

[1]) *Bellarminus,* de eccl. milit. c. 11, 13, 16. De notis eccl. c. 5, 6. *Scheeben-Atzberger,* Dogm. IV 1 bl. 359.
[2]) Verg. *De Moor,* Comm. IV 122.
[3]) Verg. over de eigenschappen der kerk van Protest. zijde: *Martyr,* Loci C. bl. 226. *Turretinus,* Theol. El. XVIII qu. 5 v. *Heidegger,* Corp. Theol. XXVI 16 v. *Maresius,* Exeg. conf. Belg. art. 27. *Witsius,* Exerc. in Symb. 24. *M. Vitringa,* Doctr. IX 81. *Mastricht,* Theol. VII 1, 9. *Quenstedt,* Theol. IV 482, 497. *Thomasius,* Christi Person und Werk II 543. *Philippi,* Kirchl. Gl. V 3 bl. 16 v. *Hase,* Handb. der Protest. Polemik I c. 1. *Van Oosterzee,* Dogm. § 130.

R. Sohm's: „Wesen und Ursprung des Katholizismus" und Untersuchungen über „Evangelium", „Wort Gottes" und das Trinit. Bekenntniss. Leipzig Hinrichs 1910 bl. 1, en volledíger nog door *P. A. E. Sillevis Smitt*, De organisatie van de Christ. Kerk in den apost. tijd. Rotterdam 1910 bl. 15—19. Voorts komen in aanmerking werken over Kerkrecht, vooral van *Voetius*, Pol. Eccl. inzonderheid deel II en III, vele artikelen over Gemeinde, Kirchenregiment, Verfassung (van *Harnack*, wiens bovengenoemd werk van dit artikel eene uitbreiding is) in PRE[3] en de bij de verschillende onderwerpen in deze paragraaf nog te noemen litteratuur. Een beknopt en duidelijk overzicht van de verschillende stelsels van kerkregeering in Engeland (Anglik. kerk met hare verschillende richtingen, vrije kerken, Plymouthbrethren, Method., Presb., Congreg.) wordt gegeven door *J. Guinness Rogers*, The Church systems of England in the 19 century[2]. London 1891.

497. Bij de kerk als vergadering der geloovigen is eene regeering onmisbaar. Gelijk bij den tempel een bouwmeester, bij den akker een zaaier, bij den wijnberg een landman, bij het net een visscher, bij de kudde een herder, bij het lichaam een hoofd, bij het gezin een vader, bij het rijk een koning behoort, zoo is ook de kerk niet zonder een gezag te denken, dat haar draagt en leidt, verzorgt en beschermt. In nog specialer zin dan op politiek terrein berust dit gezag bij God, die niet alleen de Schepper aller dingen, maar ook de Zaligmaker der gemeente is; de gemeente is als volk Gods, zoowel onder het Nieuwe als onder het Oude Verbond eene theocratie, de Heere is haar rechter, wetgever en koning, Jes. 33 : 22. Maar gelijk God op burgerlijk terrein de souvereiniteit op de overheid heeft overgedragen, zoo heeft Hij in de kerk Christus tot koning aangesteld. Van eeuwigheid reeds tot middelaar aangewezen, heeft deze zijn profetisch, priesterlijk en koninklijk ambt uitgeoefend van het paradijs af aan, zette het voort in de dagen des Ouden Testaments en tijdens zijne omwandeling op aarde en voleindigt het thans in den hemel, waar Hij gezeten is aan des Vaders rechterhand [1]). En deze werkzaamheid van Christus onderstelt niet de gemeente, tenzij dan als gedacht en gewild in Gods eeuwigen raad, maar gaat aan haar vooraf en heeft haar tot product; de gemeente wordt als een tempel op Christus als de rots gebouwd, als een lichaam uit Hem als het hoofd geboren; de koning is hier eer dan zijn volk. Maar ook nog in een anderen zin is de kerk niet zonder regeering denkbaar. Wel is waar had Christus zijn ambt kunnen uitoefenen zonder eenigen dienst van menschen; indien het Hem behaagde, kon Hij zijne geestelijke en hemelsche zegeningen uitdeelen zonder hulp van instellingen en personen. Maar dit heeft Hem alzoo niet goedgedacht. Het is zijn welbehagen geweest, om, zonder zijne souvereiniteit ook maar eenigszins op menschen over te dragen, toch bij hare uitoefening van hun dienst gebruik te

[1]) Deel III 472 v.

maken en door hen het Evangelie te prediken aan alle creaturen. En ook in dezen zin is de kerk nooit zonder regeering geweest; zij was altijd op eene of andere wijze georganiseerd en institutair ingericht.

Dat was necessitate hypothetica noodig, wijl de gemeente hier op aarde eene *wordende* gemeente is. In den hemel valt alle ambt en alle genademiddel weg, omdat het Godsrijk voltooid en God alles in allen is. Maar op aarde is dit anders; de kerk als vergadering der geloovigen wordt zelve door Christus als een instrument gebruikt, om anderen tot zijne gemeente toe te brengen; door haar bedient Christus zijn middelaarsambt in het midden der wereld. Zoo treedt de kerk van den aanvang af in tweeërlei gedaante op; zij is eene vergadering van het volk Gods in passieven en actieven zin, is tegelijk een coetus en een mater fidelium, of naar eene andere benaming op hetzelfde oogenblik organisme en instituut. Gelijk vroeger reeds gezegd werd, is deze onderscheiding eene gansch andere dan die tusschen onzichtbare en zichtbare kerk. Het is eene distinctie in de zichtbare kerk en zegt, dat de kerk als vergadering der geloovigen op tweeërlei wijze voor ons openbaar wordt, in ambten en genademiddelen als instituut, en in gemeenschap des geloofs en des levens als organisme. Bij deze onderscheiding wordt nu steeds de vraag opgeworpen naar de prioriteit. Sommigen stellen het zoo voor, dat het instituut der kerk met ambt en bediening altijd aan de kerk als vergadering van geloovigen voorafgaat en leggen dus op het mater fidelium den nadruk. Anderen oordeelen, dat de kerk als vergadering der geloovigen de eerste plaats inneemt en dan zelve naar den drang der omstandigheden zich op de eene of andere wijze institutair inricht. Zelfs wordt daarin dan het principiëele verschil tusschen Protestantisme en Romanisme gezocht. De onderscheiding van de kerk als instituut en organisme met die in zichtbare en onzichtbare kerk verwarrend, zegt Schleiermacher, dat het Protestantisme das Verhältniss des Einzelnen zur Kirche abhängig macht von seinem Verhältniss zu Christo, terwijl het Romanisme omgekeerd das Verhältniss des Einzelnen zu Christo abhängig macht von seinem Verhältniss zur Kirche [1]). En volgens Möhler gaat bij Rome de zichtbare kerk aan de onzichtbare, doch bij de Lutherschen deze aan gene vooraf [2]).

Maar heel deze voorstelling is verre van volledig en juist te achten. Want 1° is van Tertullianus' dagen afaan [3]), de kerk door alle Christenen niet alleen een coetus, maar ook een mater fidelium genoemd. De Protestanten zijn daarin met de Roomschen eenstemmig, en Calvijn legt er zelfs zeer sterken nadruk op [4]). En dat was de kerk volgens hunne over-

[1]) *Schleiermacher*, Chr. Gl. § 24.
[2]) *Möhler*, Symbolik § 48.
[3]) *Tertullianus*, de orat. 2. de monog. 7. adv. Marc. V 4.
[4]) *Calvijn*, Inst. IV 1, 4.

tuiging, niet omdat zij vrij en zelfstandig zich tot instituut organiseerde en zichzelve eene eigene regeering gaf, maar omdat Christus haar alzoo ingericht had. Het instituut der kerk is volstrekt niet, althans niet volgens de Gereformeerde belijdenis, een product der gemeente, maar eene instelling van Christus. En dat deze overtuiging op goede, schriftuurlijke gronden steunt, zal in het vervolg duidelijk blijken. 2° De kerk als vergadering der geloovigen komt niet, gelijk Schleiermacher zegt, durch das Zusammentreten der einzelnen Wiedergeborenen tot stand [1]). Want de vraag blijft hierbij onbeantwoord, vanwaar die wedergeborenen zijn. Dezen komen er toch niet, doordat de Heilige Geest atomistisch en unvermittelt (niet: unmittelbar) menschen wederbaart en ze dan samenvoegt. Maar de Heilige Geest is in al zijne werkingen, ook in die der wedergeboorte, aan Christus gebonden, uit wien Hij alles neemt. En Christus is op aarde slechts daar, waar zijn woord is. Gods woord en Gods volk hooren bijeen. Wel is waar worden kinderkens menigmaal wedergeboren, zonder dat zij persoonlijk de prediking des woords hebben kunnen hooren. Maar dit zijn dan kinderkens, die in het verbond der genade zijn geboren, die in de gemeenschap der kerk leven en die inwendige roeping ontvangen, welke van Christus uitgaat door den Heiligen Geest. 3°. Het verschil tusschen Rome en de Hervorming op dit punt bestaat niet in de prioriteit van zichtbare of onzichtbare kerk, van instituut of organisme, van de gemeenschap met de kerk of de gemeenschap met Christus; althans bestaat het daarin niet zonder scherpere bepaling; maar het is hierin gelegen, dat Rome de zaligheid bindt aan priester en sacrament en de Hervorming aan de prediking des woords. Volgens Rome wordt de gratia infusa alleen medegedeeld door den doop en is deze dus absoluut noodzakelijk. Volgens de Hervorming is het woord het eerste en voornaamste genademiddel en geloof dus ter zaligheid genoegzaam. En dat woord werkt als genademiddel volstrekt niet alleen, als het ambtelijk bediend wordt in de vergadering der geloovigen, maar ook, wanneer het in huisgezin en school, door opvoeding en onderwijs tot ons gebracht wordt. Gods volk is, waar Gods woord is, maar dat volk en dat woord kan er wel zijn en is er ook menigmaal, waar geen priester en geen paus, geen pastor en geen presbyter is.

Ook volgens de Hervorming komt 4° de kerk als vergadering der geloovigen niet unvermittelt tot stand, uit eene van het woord losgemaakte werking des Geestes. Tusschen Christus en den individuëelen mensch staat zeker niet, gelijk bij Rome, de priester en het sacrament, de ecclesia docens, in, maar toch wel het woord van Christus, want de gemeenschap met Christus is volgens het getuigenis der Schrift gebonden aan de gemeenschap met het woord der apostelen, Joh. 17 : 20, 1 Joh. 1 : 3.

[1]) t.a. p. § 115.

Gelijk het in het natuurlijke is, is het ook in het geestelijke. Ieder mensch is een product der gemeenschap en de individueele geloovige wordt uit den schoot der gemeente geboren. De ecclesia universalis gaat aan de ecclesia particularis en aan de afzonderlijke fideles vooraf, gelijk in elk organisme het geheel voor de deelen gaat. Eene moeder is daarom inderdaad de kerk van Christus, maar zij is dit volstrekt niet alleen als instituut doch ook als organisme. De geloovigen saam zijn tegelijk producent en product; in visibili ecclesia invisibilis colligitur et formatur; invisibilis in visibili haeret ac continetur [1]); door de kerk vergadert Christus zijne kerk. 5° Door dit standpunt in te nemen, vermeed de Reformatie zoowel de hierarchie der Roomschen als het enthousiasme der Wederdoopers, en deed de waarheid, die in beide aanwezig is, tot haar recht komen. Eenerzijds geen binding van de werking des Heiligen Geestes aan priester en sacrament en anderzijds geen werking des Heiligen Geestes buiten Christus en zijn woord om! De kerk als vergadering wordt in beide, instituut en organisme, openbaar; zij heeft tot kenteeken de zuivere bediening des woords en de belijdenis en den wandel der geloovigen; zij is institutair en charismatisch ingericht. Het ambt onderdrukt de gaven niet, maar organiseert ze en houdt ze in het rechte spoor, en de gaven zetten het ambt niet ter zijde maar maken het krachtig en vruchtbaar. Irvingianisme en Darbysme bevatten beide eene waarheid, die erkend dient te worden. Ambten en gaven zijn samen door Christus aan zijne gemeente geschonken tot volmaking der heiligen en tot opbouw zijns lichaams, Rom. 12 : 5—8, 1 Cor. 12 : 25, 28, Ef. 4 : 11, 12. Daarom getuigt 6° de vraag naar de prioriteit van het instituut of het organisme der kerk zelve reeds van eenzijdigheid. Beide zijn met elkander gegeven en werken voortdurend op elkander in. In den staat zijn volk en overheid steeds ten nauwste met elkander verbonden; men kan wel onderzoek doen naar het ontstaan bij eenig volk van een of anderen regeeringsvorm; men kan wel aantoonen, dat de politieke overheid eerst om der zonde wil is ingesteld, maar overal, waar menschen zijn, is er ook zekere vorm van regeering; Adam werd terstond als hoofd der menschheid geschapen. En zoo ook is de regeeringsvorm der kerk lang niet altijd dezelfde geweest, maar eene regeering heeft haar nimmer ontbroken, noch in het onzichtbare, waarin Christus haar hoofd is, noch ook in het zichtbare, waarin zij altijd eene zekere organisatie deelachtig was.

498. De Heilige Schrift stelt dit in helder licht. Als Adam gevallen is en zich voor des Heeren aangezicht verbergt, is het God zelf, die den mensch opzoekt en roept, de belofte des Evangelies hem predikt en daardoor zijne gemeente sticht. Met Noach richt hij zijn verbond op, deelt

[1]) *Walaeus*, Synopsis pur. theol. 40, 34.

er een schat van zegeningen in mede en bezegelt het met den boog in de wolken. Abram roept Hij uit Ur der Chaldeeën, maakt hem tot zijn bondgenoot en geeft hem het teeken der besnijdenis. In den patriarchalen tijd waren de huisgezinnen de gemeenten der geloovigen; de huisvaders waren de priesters, die de beloften meedeelden aan hunne kinderen en Gode offeranden brachten van aanbidding en dank. Het volk van Israel ontving bij den Sinaï niet alleen eene burgerlijke, maar ook eene godsdienstige organisatie en werd in priesterschap en offerande, in tabernakel en altaar, in allerlei wetten en instellingen als het volk Gods openbaar. Als bij den aanvang des Nieuwen Testaments Johannes de Dooper optreedt, predikt hij den doop der bekeering tot vergeving der zonden, en zondert daardoor het volk Gods van het zondig Israel af. Jezus neemt deze prediking en dezen doop van Johannes over, voegt er later het avondmaal aan toe, vergadert eene ἐκκλησια[1]) rondom zich, regeert haar zelf rechtstreeks, zoolang Hij op aarde is, en stelt een twaalftal apostelen aan, die straks als zijne getuigen zullen optreden. De instelling van het apostolaat is vooral een krachtig bewijs voor het institutair karakter, dat Christus aan zijne kerk op aarde gaf. Christus is zelf de ἀποστολος, Hebr. 3 : 1, en zet deze ἀποστολη in de twaalven voort, Joh. 20 : 21. Dit twaalftal vormde zich niet allengs vanzelf, maar werd uitdrukkelijk door Jezus zelven geroepen en aangesteld. Er is bij hen, ofschoon Jezus van den aanvang wist, wie Hij tot apostelen verkiezen zou en daarom reeds terstond tot hen kon zeggen, dat hij hen tot ἁλεεις ἀνθρωπων, Mark. 1 : 17, zou maken, toch een duidelijk onderscheid tusschen hunne eerste roeping tot het discipelschap, en hunne tweede roeping tot het apostelschap, Matth. 4 : 18—22 en 10 : 1, Mark. 1 : 16 en 3 : 14, Luk. 6 : 1 en 13—16. Door velen, zooals Schleiermacher, Volkmar, Harnack, Seufert, Holtzmann enz. wordt deze speciale roeping tot het apostelambt door Jezus wel ontkend. Maar de feiten zijn met deze bewering in strijd. Het twaalftal apostelen stond toch reeds lang vóór het optreden van Paulus in de Christelijke gemeenten vast, Matth. 26 : 33, 28 : 18, Luk. 24 : 47; Joh. 20 : 19, 21, 1 Cor. 15 : 5, 7, Openb. 21 : 14. Ook de naam van apostel, שְׁלוּחַ is hun door Jezus gegeven[2]), Luk. 6 : 13, cf. 11 : 49, Matth. 23 : 34, 10 : 2, Mark. 6 : 30, Luk. 9 : 10, 17 : 5, 22 : 14, 24 : 10, omdat zij door Hem werden uitgezonden om te prediken, Mark. 3 : 14.

[1]) De wijze, waarop Jezus Matth. 16 : 18 en 18 : 17 van zijne gemeente spreekt, sluit reeds in beginsel hare organisatie in, verg. *Sillevis Smitt*, De organisatie van de Christ. Kerk in den apost. tijd bl. 36.

[2]) Het is niet onmogelijk, dat de naam van apostelen reeds bij de Joden in gebruik was voor zulke mannen, die door het sanhedrin werden uitgezonden, om een bepaald mandaat uit te voeren ten opzichte van de Joodsche gewoonte buiten Judea, *Harnack*, Mission und Ausbreitung des Christ.[2] I 267 v. *Staerk*, Neut. Zeitgesch. II 43.

Jezus was zelf de gezondene van den Vader, Joh. 3 : 34, Hebr. 3 : 1, en had tot uitvoering van zijn werk getuigen van noode, die het in Hem verschenen Evangelie bekend maakten onder heel het volk van Israel, Matth. 10 : 6. Deze naamgeving door Jezus wordt daardoor bevestigd, dat het woord apostel van den beginne aan een ambtsnaam is geweest, zoozeer zelfs, dat het woord ψευδαποστολος gevormd kon worden, 2 Cor. 11 : 13. Het woord שְׁלוּחַ komt trouwens in LXX slechts eenmaal, 1 Kon. 14 : 6, en het woord ἀποστολος in het profaan Grieksch zelden voor.

Toch schijnen deze feiten der Schrift over het apostolaat door andere gegevens weersproken te worden. Ten eerste is het onzeker, wie tot dit twaalftal apostelen gerekend moeten worden. Ook al wordt het verschil tusschen de vier apostellijsten, Matth. 10 : 2, Mark. 3 : 16, Luk. 6 : 14, Hand. 1 : 13 in dien zin opgelost, dat Lebbeus Thaddeus en Judas Jacobi vereenzelvigd worden, dan blijft toch nog over, dat Judas uitviel en door Matthias vervangen, Hand. 1 : 15—26, en later Paulus nog aan het twaalftal toegevoegd werd. De verhouding van Paulus tot de twaalven is daarbij verre van duidelijk. Wel maakt Paulus meermalen dit onderscheid, dat de apostelen te Jeruzalem onder Israel en hijzelf onder de Heidenen het Evangelie verkondigen zou, Hand. 9 : 15, 13 : 47, 22 : 21, Rom. 11 : 13, Gal. 1 : 16, 2 : 7—9, Ef. 3 : 8, 1 Tim. 2 : 7, 2 Tim. 1 : 11. Maar dit onderscheid is toch zeer relatief; want Paulus wendde zich bij zijne Evangelieverkondiging altijd eerst tot de Joden, Hand. 13 : 5, 14, 46 enz. en de twaalf apostelen ontvingen van Christus na zijne opstanding den uitdrukkelijken last, om aan alle volken het evangelie te prediken, Matth. 28 : 19, Hand. 10 : 42, en hebben aan dien last ook in meerdere of mindere mate voldaan. Niet alleen de gemeente uit de Joden, maar geheel de Nieuwtestamentische gemeente rust op het fundament van apostelen en profeten, Ef. 2 : 20, Openb. 21 : 14, en heeft door hun woord gemeenschap aan Christus, Joh. 17 : 20, 1 Joh. 1 : 3. Het apostolaat van Paulus draagt echter een van dat der twaalven zeer onderscheiden karakter. Wel handhaaft Paulus met alle macht den Goddelijken oorsprong, de zelfstandigheid en de waarachtigheid van zijn apostolisch ambt tegenover alle bestrijders, Gal. 1—2, 1 Cor. 1 : 10—4 : 21, 2 Cor. 10 : 13. Maar desniettemin, hij heeft met Jezus niet verkeerd tijdens zijne omwandeling op aarde, heeft de gemeente Gods vervolgd, is geroepen door den verhoogden Christus op eene buitengewone wijze en een ongewonen tijd, en is geweest de voornaamste der zondaren en de minste der apostelen, 1 Cor. 15 : 9, Ef. 3 : 8, 1 Tim. 1 : 15. Zijn apostolaat, hoe zelfstandig en uitnemend ook, is een middel geweest, om het apostolaat der twaalven tot grondslag van heel de gemeente te leggen. Paulus heeft door zijn apostolaat het apostolaat der twaalven niet beperkt of ondermijnd, maar het integendeel bevestigd en uitgebreid. Hij heeft in de heidenwereld voor het apostolaat der twaalven den weg

gebaand, heeft het eenerzijds ontdaan van al het Joodsche, dat de dragers ervan nog bleef aankleven en andererzijds de Heidenen als wilde takken ingeënt op den tammen olijfboom van Israel, Rom. 11 : 24. Op Christus als hoeksteen en de apostelen als fundament heeft Paulus de ééne gemeente, het ééne volk Gods, het geestelijk Israel gebouwd.

Daarmede is in beginsel ook reeds eene tweede bedenking opgelost, welke tegen de aanstelling en naamgeving van de twaalf apostelen door Jezus ingebracht wordt. Het is n.l. een feit, dat het woord apostel, waarschijnlijk reeds in Jeruzalem, Hand. 14 : 4, 14, 2 Cor. 11 : 13, Openb. 2 : 2, maar dan vooral door Paulus in ruimer zin is gebezigd en ook op anderen dan het twaalftal toegepast is. Paulus moest dat daarom wel doen, wijl hij zichzelf een geroepen dienaar van Jezus Christus wist, in ambt en eere aan de andere apostelen gelijk. Hij was apostel in een anderen zin dan de apostelen in Jeruzalem, op eene andere wijze en in een lateren tijd geroepen en met eene speciale taak belast. Maar één ding had hij met de apostelen in Jeruzalem gemeen; hij was een geroepen apostel van Jezus Christus, die zijne roeping, zijn Evangelie, zelfs bepaaldelijk ook den eigenaardigen inhoud van zijn Evangelie, n.l. dat de Heidenen zijn medeërfgenamen, aan eene bijzondere openbaring van Christus en niet aan menschen te danken had, 1 Cor. 9 : 1, 15 : 8, Gal. 1 : 1, 12, 15, 2 : 2, Ef. 3 : 3. Maar voor zijn zendingsarbeid had hij hulp noodig. Behalve de apostelen had Jezus ook reeds andere zeventig uitgezonden, om in de steden en vlekken, waar Hij komen zou, zijne komst voor te bereiden, Luk. 10. Toen de gemeente in Jeruzalem door de vervolging verstrooid werd, ging Philippus, een van de in Hand. 6 verkozen zeven mannen, het Evangelie prediken onder de Samaritanen, Hand. 8 : 5, aan den eunuch der koningin Candace, 8 : 26, cf. 11 : 20, en verder tot Cesarea toe, 8 : 40, 21 : 8. En zoo bediende zich Paulus bij zijn zendingsarbeid van mannen als Barnabas, Markus, Lukas, Silas, Tychicus, Aristarchus, Epaphras, Apollos, Timotheus, Titus e. a., die als zijne *συνεργοι*, 1 Thess. 3 : 2, hem ter zijde stonden. Deze hulpzendelingen der apostelen werden nu door Paulus soms ook apostelen genoemd, omdat zij wel niet rechtstreeks door Jezus Christus, maar toch onder leiding des Heiligen Geestes door de gemeente gezonden waren, om op andere plaatsen het Evangelie te verkondigen, Hand. 13 : 2, 3, cf. 2 Cor. 8 : 23, *ἀποστολοι ἐκκλησιων*. Het woord apostel kreeg naast den engeren dus ook een ruimeren zin, Hand. 14 : 4, 14, Rom. 16 : 7, 1 Cor. 4 : 6, 9, 9 : 5, 15 : 7, 2 Cor. 11 : 5, 13, 12 : 11, Gal. 1 : 19, 1 Thess. 2 : 6, Openb. 2 : 2, en leefde zoo ook nog later in den na-apostolischen tijd, bijv. in de Didache voort.

Elders dragen deze apostolische helpers den naam van evangelisten, Hand. 21 : 8, Ef. 4 : 11, 2 Tim. 4 : 5, omdat zij, gelijk Christus door den Vader, Luk. 4 : 18, en de apostelen door Christus, Luk. 9 : 1, 6, zoo

op hun beurt onder de leiding des Geestes door de gemeente werden afgezonderd voor de verkondiging van het Evangelie, Hand. 8 : 5, 12, 40, 11 : 19, 20, 22, 13 : 2, 2 Cor. 8 : 18, 19, 23, Phil. 2 : 25 1 Tim. 4 : 14. Zij komen dus in drie opzichten met de apostelen in enger zin overeen: 1° daarin, dat zij ook dienaren Gods of van Christus zijn, 1 Thess. 3 : 2, 1 Tim. 4 : 6, 6 : 11, 2 Tim. 2 : 24, en niet maar een charisma hebben ontvangen, 1 Tim. 4 : 14, 2 Tim. 1 : 6, doch werkelijk krachtens eene bijzondere roeping en aanstelling een ambt dragen, onder een bepaalden naam, Hand. 21 : 8, met een eigen rang en plaats, Ef. 4 : 11, en met eene speciale taak, 2 Tim. 4 : 5; 2° dat hun ambt niet tot eene plaatselijke kerk beperkt is, maar zich uitstrekt tot alle kerken, tot de ecclesia universalis, Hand. 13 : 4 v., zoodat zij naar de oud-kerkelijke verklaring *πανταχου περιοντες ἐκηρυττον* en macht en gezag hadden over alle kerken, Tit. 1 : 5; en 3° dat zij deelnemen aan den grondleggenden en gemeentestichtenden arbeid der apostelen; zij zijn hunne *συνεργοι*, 1 Thess. 3 : 2, *συνεκδημοι*, Hand. 19 : 29, *συνστρατιωται*, Phil. 2 : 25, *συνδουλοι*, Col. 1 : 7, 4 : 7, die natmaken wat de apostelen hebben geplant, 1 Cor. 3 : 6, en bij relatieve zelfstandigheid toch aan de apostelen onderworpen waren, Hand. 19 : 22, 1 Cor. 4 : 17, 1 Tim. 1 : 3, Tit. 1 : 5 enz. en ten deele alleen, ten deele ook in gezelschap van de apostelen werkten, ib. en Hand. 11 : 30, 12 : 25, 13 : 2 enz. In den na-apostolischen tijd verdwijnt het ambt geheel en wordt de naam sedert Tertullianus, Origenes en Eusebius gebruikelijk voor de schrijvers der vier Evangeliën, die als het ware de personen der evangelisten overbodig maken [1]).

Naast de evangelisten treden in het Nieuwe Testament nog profeten op, die zelfs nog vóór hen genoemd worden, Rom. 12 : 6, 1 Cor. 12 : 28, 29, Ef. 4 : 11, soms zonder hen met de apostelen verbonden worden, Ef. 2 : 20, 3 : 5, en dus in rang en eere boven hen staan. Zij waren door Jezus beloofd, Matth. 23 : 34, Luk. 11 : 49, werden door den Heiligen Geest, die op den Pinksterdag uitgestort was, verwekt, Hand. 2 : 17, 18, 1 Cor. 12 : 10, Openb. 1 : 10, en komen dan in grooten getale en in bijna alle gemeenten voor, in Jeruzalem, Hand. 6 : 5, 8, 11 : 27, Antiochië, 11 : 27, 13 : 1, Cesarea, 21 : 9, 10, Corinthe, 1 Cor. 12, en allerwege, gelijk uit hunne vermelding in Rom. 12 : 6, 1 Cor. 12 : 28, Ef. 2 : 20, 3 : 5, 4 : 11, 1 Thess. 5 : 20 blijkt. Zij worden besloten met Johannes, den apostel, Openb. 1 : 1, en verdwijnen dan als stand uit de gemeente geheel. Wel spreken de apostolische vaders nog van profeten [2]),

[1]) Verg. over de evangelisten: *Suicerus* s. v. *Witsius*, Misc. Sacra I 315 II 564. *Voetius*, Pol. Eccl. III 364—369. *Mastricht*, Theol. VII 2, 18. *Lechler*, Die neut. Lehre v. h. Amte 1857 bl. 220 v. *Philippi*, Kirchl. Gl. V 3, 277. *Sohm*, Kirchenrecht 42. *Zöckler*, Diakonen und Evangelisten, München Beck 1893. Art. in *Hastings'* D. B. en D. C. G.

[2]) *Hermas*, Mand. 11 Vis. 3 Didache 11, 15.

maar zij denken daarbij aan zulke mannen, die rondreisden en in verschillende gemeenten over de Christelijke waarheid spraken, maar daarbij nauwkeurig onderzocht en van de valsche profeten onderscheiden moesten worden; de tijd voor de profetie was voorbij. Het Montanisme en andere enthusiastische richtingen van vroeger of later tijd trachtten de profetie wel te doen herleven; Rome beweert, dat de profetische gave nog voortduurt [1]). Zwingli en velen na hem voerden zoogenaamde profetieën in, waarbij de Schrift voor het volk werd verklaard [2]). Maar dat alles is wezenlijk onderscheiden van de profetie, gelijk die in de eerste Christelijke kerken bestond. Deze onderscheidt zich door het volgende: 1° de Nieuwtestamentische profeten kunnen wel ambtsdragers heeten, maar hun ambt is toch veel meer charismatisch, dan dat van evangelisten en apostelen. Zij worden niet onmiddellijk door Christus noch ook door zijne gemeente geroepen en aangesteld, maar ontvangen een bijzonder charisma van den Heiligen Geest, en zijn dientengevolge geroepen, om eene bijzondere taak te vervullen in de gemeente van Christus. 2° Met de apostelen en evangelisten hebben zij gemeen, dat zij een ambt bekleeden, hetwelk voor heel de kerk van Christus op aarde geldt, en alzoo ook medearbeiden aan de grondlegging der gemeente, Ef. 2 : 20, maar terwijl de evangelisten de apostelen vooral helpen in hun missioneerenden en institueerenden arbeid, staan de profeten hun ter zijde in hun opbouwende, stichtende, leerende werkzaamheid. 3° De Nieuwtestamentische profetie is wel bewust en daarom hoog te achten boven de glossolalie, 1 Cor. 14 : 5, 32, maar zij is toch momentaan en buitengewoon, vrucht van ἀποκαλυψις, 1 Cor. 14 : 30; zij breidt de natuurlijke mate van het weten en kennen uit, omvat zoowel den vorm als den inhoud der rede, Matth. 10 : 19, 20, bewijst zich als waarheid door hare innerlijke, overtuigende kracht, 2 Cor. 2 : 14—17, en diende vooral, om aan het Evangelie, dat door de apostelen verkondigd werd, dat den Joden een ergernis en den Grieken eene dwaasheid was, en nog niet in het geschreven Woord voor heel de kerk toegankelijk was, ingang te verschaffen bij geloovigen en ongeloovigen en de gemeente alzoo door leering, vermaning, vertroosting, 1 Cor. 14 : 3, op te bouwen in de genade en kennis van den Heere Jezus Christus [3]).

---

[1]) *Bellarminus*, de notis eccl. c. 15.

[2]) *Güder*, art. Prophezei in PRE³ XVI 108—110. *H. H. Kuyper*, De opleiding tot den dienst des Woords bij de Geref. 1891 bl. 104 v. *J. C. Kromsigt*, W. Schortinghuis bl. 112 v.

[3]) Verg. over de N. T. profeten: *Voetius*, Pol. Eccl. III 369, cf. Disp. Sel. II 1036 v. *Bonwetsch*, Die Prophetie im ap. u. nachap. Zeitalter, Zeits. f. k. Wiss. u. k. Leben 1884 bl. 408 v. *Zöckler*, t. a. p. 71 v. *Weizsäcker*, Das apost. Zeitalter, 584 v. *Harnack*, Mission und Ausbreitung I 277 v. *Burger*, art. in PRE³ XVI 105—108.

Maar hoe nauw profeten en evangelisten ook aan de eigenlijke apostelen verwant zijn, zij zijn er toch wezenlijk van onderscheiden. De apostelen vormen een eigen kring, hun ambt draagt een gansch bijzonder karakter, en is door de volgende trekken kenbaar. 1°. De apostelen zijn aan Christus door den Vader gegeven, Joh. 17 : 6, door Hemzelven uitverkoren en geroepen, Joh. 6 : 70, 13 : 18, 15 : 16, 19, 1 Cor. 1 : 17, 2 Cor. 5 : 20, Gal. 1 : 1, door God gekozen tot hun ambt, Hand. 10 : 41. 2°. Zij zijn door Jezus zelf voor hunne taak opgeleid en bekwaamd, zijn oor- en ooggetuigen van zijne woorden en daden geweest, hebben het Woord des levens met de oogen aanschouwd en met de handen getast, en hun Evangelie niet van eenig mensch maar van Christus zelven ontvangen, Luk. 24 : 48, Joh. 1 : 14, 15 : 27, Hand. 1 : 21, 22, 26 : 16, 1 Cor. 9 : 1, 15 : 8, 2 Cor. 12 : 1 v., Gal. 1 : 12, Ef. 3 : 2—8, 1 Tim. 1 : 12, 1 Joh. 1 : 1—3 enz. 3°. Zij zijn in bijzondere mate den Heiligen Geest deelachtig, die hen onderwijst en in alle waarheid leidt, Matth. 10 : 20, Joh. 14 : 26, 15 : 26, 16 : 7, 13, 14, 20 : 22, 1 Cor. 2 : 10—13, 7 : 40, 1 Petr. 1 : 12. 4°. Met dien Geest toegerust, Joh. 20 : 22, Hand. 1 : 8, Ef. 3 : 5, treden zij openlijk op als getuigen van Jezus, bepaaldelijk van zijne opstanding, Hand. 1 : 8, 21, 22, 2 : 14, 32, 3 : 15, 4 : 8 enz., zijn betrouwbare getuigen, Luk. 1 : 2 , Joh. 19 : 35, 21 : 24, 1 Cor. 7 : 25, 1 Petr. 5 : 1, 2 Petr. 1 : 16, Hebr. 2 : 3, Openb. 1 : 3, 22 : 18, 19, en verkondigen Gods Woord, Joh. 1 : 14, 20 : 31, 1 Cor. 2 : 13, 2 Cor. 2 : 17, Gal. 1 : 7, 1 Thess. 2 : 13, 1 Joh. 1 : 1—4, Openb. 22 : 18, 19. 5°. Hun getuigenis wordt door God bezegeld met teekenen en wonderen en rijken geestelijken zegen, Matth. 10 : 1, 9, Mark. 16 : 15 v., Hand. 2 : 43, 3 : 2, 5 : 12—16, 6 : 8 enz., Rom. 12 : 4—8, 15 : 18, 19, 1 Cor. 12 : 10, 28, 15 : 10, 2 Cor. 11 : 5, 23, Gal. 3 : 5, Hebr. 2 : 4. 6°. Aan dit hun getuigenis is de kerk alle eeuwen gebonden. Er is geene gemeenschap met Christus dan door gemeenschap aan het woord en de personen der apostelen, Joh. 17 : 20, Gal. 1 : 7—9, 1 Joh. 1 : 3; zij zijn het fundament der kerk, Matth. 16 : 18, 1 Cor. 3 : 10, Ef. 2 : 20, Openb. 21 : 14; hun woord, voor ons bewaard in de Schriften des Nieuwen Testaments, is medium gratiae, Joh. 20 : 31, 1 Cor. 1 : 18 v., 15 : 2, 1 Joh. 1 : 1—4. 7°. Hun ambt is dus niet voor een tijd en niet tot eene plaatselijke gemeente beperkt, maar het blijft en strekt zich tot de gansche kerk uit. Het is het eenige, dat rechtstreeks door Christus ingesteld is en sluit alle bevoegdheden en werkzaamheden, die in de latere ambten verdeeld zijn, in zich, de pastorale, presbyterale, diakonale, zelfs ook de evangeliseerende en profetische werkzaamheid. Van stonden aan genieten de apostelen dan ook in de kerk van Christus eene algemeen erkende autoriteit. Zij zijn niet alleen de opzieners van de gemeente te Jeruzalem, maar zij zijn de grondleggers, de vaders, 1 Cor. 4 : 15, en leiders der gansche kerk, hebben opzicht over de geloovigen te Samaria, Hand. 8 : 14, be-

zoeken de gemeenten, Hand. 9 : 32, 11 : 22, stellen ambten in, Hand. 6 : 2, nemen besluiten in den Heiligen Geest, Hand. 15 : 22, 28, treden op met apostolische volmacht, 1 Cor. 4 : 21, 5 : 2, 2 Cor. 2 : 9, geven bindende bevelen, 1 Cor. 7 : 40, 1 Thess. 4 : 2, 11, 2 Thess. 2 : 15, 3 : 6, 14 enz. en zijn nog met hun woord gezaghebbend voor de gansche Christenheid; apostoliciteit is een eigenschap en kenmerk der kerk van Christus [1]).

Onder de apostelen staat Petrus bovenaan. Simon of Schimeon, zoon van Johannes of Jonas, broeder van Andreas, afkomstig uit Bethsaïda, Joh. 1 : 45, doch waarschijnlijk sedert zijn huwelijk wonende in Kapernaum, Mark. 1 : 29, ontving reeds bij zijn eerste ontmoeting van Jezus de toezegging, dat hij later zou genoemd worden Κηφας, Grieksche vorm voor het Hebreeuwsche woord כֵּיפָא met het arameesche artikel, de rots, ἡ πετρα, als manl. eigennaam Πετρος, Joh. 1 : 43. Zonder twijfel zinspeelde Jezus daarmede op zijn trouw karakter, dat hem in weerwil van zijne sanguinische, bewegelijke natuur eigen was en het duidelijkst uitkwam bij Cesarea Philippi, toen hij tegenover het volk, dat met zijne aardschgezinde verwachtingen zich in Jezus teleurgesteld zag en Hem verliet, de belijdenis van Jezus' Messianiteit vasthield en openlijk in den naam zijner mededisciplen uitsprak, Matth. 16 : 13—20, Mark. 8 : 27—29, Luk. 9 : 18—20, Joh. 6 : 66—69. Bij deze gelegenheid herinnerde Jezus dan ook aan den naam, dien Hij hem vroeger reeds gegeven had, Matth. 16 : 18. Door zijne vrijmoedige en standvastige belijdenis van Jezus als den Christus betoonde zich Petrus de rots te zijn, op welke Christus zijne gemeente zoo hecht en vast zou bouwen, dat de poorten van den hades haar niet in kracht overtreffen zouden. Volgens Launoi dachten 17 kerkvaders bij de rots aan Petrus, 8 aan de apostelen, 44 aan het geloof van Petrus en 16 aan Christus [2]); later hebben de Roomschen de rots meest op Petrus en de Protestanten op zijne belijdenis laten slaan. Maar er is hier geen dilemma. De woorden „deze petra" kunnen niets anders zien dan op den persoon van Petrus, maar een rots is hij en heeft hij zich bewezen te zijn door zijne belijdenis van Jezus als den Christus, eene belijdenis, die hij niet aan zichzelven, maar aan de openbaring des Vaders heeft te danken. Juist daarom belooft Jezus hem, dat Hij op hem als belijder van zijn Zoonschap en Messianiteit zijne gemeente

[1]) Verg. deel I 367 v., en voorts *Voetius*, Pol. Eccl. III 351—363. *De Moor*, Comm. VI 250 v. *W. Seufert*, Der Ursprung u. die Bedeutung des Apostolates in der chr. K. der ersten 2 Jahrh. Leiden 1887. *Köppel*, Der Ursprung des Apost. Stud. u. Krit. 1889 bl. 257—331. *Erich Haupt*, Zum Verständniss des Apost. Halle Niemeijer 1896. *H. Monnier*, La nation de l'apostolat. Des origines à Irenée. Paris Leroux 1903. *Harnack*, Mission u. Ausbreitung I 267 v. *Patrick*, art. in *Hastings* D. of Christ I 101 v.

[2]) Bij *Scheeben-Atzberger*, Dogm. IV 411.

bouwen zal. Christus stelt dus zichzelf als den bouwmeester van zijne gemeente voor en Petrus den belijder als de rots, waarop zijne gemeente rusten zal. In Matth. 21 : 42, Hand. 4 : 11, 1 Cor. 3 : 10, Ef. 2 : 20, Openb. 21 : 14, cf. 1 Petr. 2 : 4—6 is hetzelfde beeld gebruikt, maar wordt het op eene andere wijze toegepast. Daar worden n.l. de apostelen gedacht als de bouwmeesters, die de kerk door hunne prediking op Christus als het fundament hebben gegrondvest. Maar hier in Matth. 16 : 18 is Christus de bouwmeester, die op den belijdenden Petrus zijne gemeente bouwt. En deze belofte heeft Christus gestand gedaan; Petrus is de eerste onder de apostelen, de voornaamste grondlegger der kerk, de voorganger en aanvoerder van al de belijders van Christus door de eeuwen heen. Daarom wordt hij in de apostellijsten altijd het eerst genoemd, Matth. 10 : 2, Mark. 3 : 16, Luk. 6 : 14, Hand. 1 : 13, behoort hij met Johannes en Jakobus tot den intiemen vriendenkring van Jezus, die dezen volgen mag, als de anderen moeten achterblijven, Matth. 17 : 1, Mark. 5 : 37, 13 : 3, 14 : 33, is de woordvoerder en vertegenwoordiger der discipelen, Matth. 16 : 17, 17 : 24, 18 : 21, 26 : 40, treedt na Jezus' hemelvaart als eerste getuige onder de apostelen op den voorgrond, Hand. 1 : 15, 2 : 14, 3 : 1 v., 4 : 8, 5 : 3, 29, 8 : 14, 10 : 5 v., 12 : 3 v., 15 : 7 v., en wordt als primus inter pares ook door Paulus geëerd, Gal. 1 : 11, 2 : 7—9 [1]).

499. Aan eene regeering heeft het der kerk dus nimmer ontbroken; en zij heeft zich deze niet zelve verschaft maar heeft ze van God ontvangen. Instituut en organisme der kerk zijn telkens tegelijk en in verband met elkander door God in het leven geroepen. Van het apostolaat kan zelfs gezegd worden, dat het aan de kerk des Nieuwen Testaments voorafging; de apostelen waren de grondleggers der gemeente, als het ware de patriarchen van het volk Gods in de dagen des Nieuwen Testaments. Maar dit apostolaat is niet voortgezet en was als ambt voor de stichting der kerk uit den aard der zaak voor geene voortzetting vatbaar; het leeft voor ons alleen voort in het apostolisch woord, dat de grondslag der kerk blijft en in gemeenschap brengt met den Vader en met zijnen Zoon Jezus Christus, 1 Joh. 1 : 3. Zoodra de apostelen op verschillende plaatsen gemeenten hadden gesticht, stelden zij in die gemeenten ambten

[1]) *Sieffert*, art. Petrus in PRE³ XV 186 v. *C. A. Kneller*, Kritische Schwierigkeiten in der Apologetik, St. aus M. Laach 1910 bl. 486—498 haalt verschillende Protestanten aan, zooals Schelling, Baur, Holtzmann, Grill, die de Roomsche exegese van Matth. 16 : 18 als juist erkennen. Maar velen hunner, bijv. *J. Grill*, Der Primat des Petrus, Tübingen 1904, bestrijden dan tevens de echtheid van den tekst, waarvoor volgens Kneller dan weer geen grond bestaat. Verg. ook *W. Köhler*, Die Schlüssel des Petrus. Versuch einer religionsgesch. Erklärung von Matth. 16 : 18, 19, Archiv. für Religionswiss. VIII 214—243.

in, welke van het hunne wezenlijk verschilden en niet zonder medewerking van de gemeenten zelve tot stand kwamen. Er is een groot onderscheid tusschen de buitengewone ambten van apostelen, evangelisten en profeten, die tijdelijk voor de grondlegging der kerk werden ingesteld, en de gewone ambten van presbyters en diakenen, die onder apostolische leiding uit de kerken zelve opkwamen. Deze laatste ambten onderstellen de kerken, op dezelfde wijze als de regeering het volk onderstelt. Zij konden daarom niet rechtstreeks en onmiddellijk, gelijk het apostolisch ambt, door Christus worden ingesteld, maar konden eerst opkomen, toen de gemeenten gesticht waren en aan eene geregelde leiding behoefte kregen. Dit had al spoedig in de kerk van Jeruzalem plaats. Deze kreeg door den buitengewonen Pinksterzegen spoedig eene zeer groote uitbreiding en was duizenden zielen sterk, Hand. 2 : 41, 47, 4 : 4, 21, 32, 5 : 14, 6 : 1. Dit maakte natuurlijk organisatie dringend noodig, welke ook onder leiding der apostelen tot stand kwam.

Ten eerste werd deze gemeente van duizenden zielen, in weerwil van hare eenheid, op de eene of andere wijze ingedeeld. Zij kon n.l. niet in één gebouw samenkomen, maar moest bij gedeelten in private woningen vergaderen. Zonder twijfel ontstonden in Jeruzalem de eerste huisgemeenten, gelijk wij die ook elders in den apostolischen tijd aantreffen [1]). Immers lezen wij, dat de geloovigen niet alleen in den tempel, maar ook κατ' οἶκον (niet: van huis tot huis, maar: te huis, in verschillende huizen) vergaderden, Hand. 2 : 46, 5 : 42, o. a. in het huis van Maria en van Jacobus, Hand. 12 : 12, 17. Opdat alles eerlijk en met orde geschieden zou, was er voor de vergaderingen allerlei regeling van noode; en misschien heeft daarbij het voorbeeld der Joodsche synagogen met hare oudsten, beambten en dienaren en ook met haar Schriftlectuur, prediking, gebed en zegen eenigen, hoewel zeker niet zeer sterken invloed gehad [2]). Op zulk eene regeling wijst reeds de benaming van οἱ νεώτεροι, die in Hand. 5 : 6, 10 voorkomt; het artikel duidt aan, dat de jongere leden der gemeente, evenals de ὑπηρεται, Luk. 4 : 20 in de synagogen, de vanzelf aangewezenen waren, om eenige ondergeschikte diensten te verrichten. Niet onwaarschijnlijk is, dat zij als zoodanig tegen de oudere leden der gemeente, οἱ πρεσβυτεροι, overstonden. Onder Israel waren de ouden van dagen om hun grijsheid en wijsheid geëerd. Uit hun midden werden de regeeringspersonen der burgerlijke gemeente en in later tijd ook de verzorgers en opzieners der synagogen benoemd. Zoo waren er ook van huis uit oudsten in de Christelijke gemeente, dat is mannen en vrouwen, die niet alleen ouder waren in leeftijd, maar die Jezus persoonlijk hadden

[1]) boven bl. 263.

[2]) *Schürer*, Gesch. d. jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi II³ 437—459. *Sillevis Smitt*, De organisatie v. d. Chr. kerk bl. 68 v.

gekend of ontmoet, die zijne woorden hadden gehoord en van zijne wonderen getuigen waren geweest, die reeds vóór den Pinksterdag Hem als den Messias hadden beleden of misschien wel tot de zeventigen hadden behoord, door Jezus uitgezonden naar de steden en vlekken van Palestina, Luk. 10 : 1, en die om dit alles gansch natuurlijk in hooge achting stonden bij hen, welke later tot de gemeente werden toegedaan. Zij bekleedden geen ambt, maar namen toch door hunne kennis en godzaligheid eene aanzienlijke plaats in de gemeente van Christus in.

Tusschen πρεσβυτεροι en ἐπισκοποι dient daarom onderscheiden te worden. Bewijzen daarvoor zijn: 1° dat de naam πρεσβυτερος, ter aanduiding van het opzienersambt, langzamerhand door dien van ἐπισκοπος nader omschreven en vervangen wordt, Hand. 20 : 28, Phil. 1 : 1, 1 Tim. 3 : 2, Tit. 1 : 7, 1 Petr. 2 : 25; 2° dat Paulus, na in 1 Tim. 3 over de ambten gesproken te hebben, toch nog in 1 Tim. 5 de houding aanwijst, welke Timotheus tegenover verschillende gemeenteleden, ouderen en jongeren, mannen en vrouwen, heeft aan te nemen, cf. 1 Petr. 5 : 5; 3° dat de apostolische vaders [1]), duidelijk spreken van een stand van oudsten, die naast de eigenlijke ambtsdragers in de gemeente voortbestaat en op eerbiedige gehoorzaamheid aanspraak heeft; en dat 4° de bekende tekst, 1 Tim. 5 : 17, zonder deze onderscheiding aan te nemen, gelijk straks blijken zal, geen goeden zin oplevert. Waarschijnlijk hebben wij het ons dus zoo voor te stellen, dat de twaalf apostelen het werk in de groote gemeente te Jeruzalem lang niet konden afdoen, en daarom al spoedig, evenals van de νεωτεροι voor lagere diensten, zoo van sommigen der πρεσβυτεροι voor hoogere diensten in de gemeente gebruik maakten. Wanneer en hoe dit geschied is, wordt ons in de Handelingen niet bericht. Het eerst vinden wij de πρεσβυτεροι vermeld, Hand. 11 : 30, 14 : 23, 15 : 2, 6, 22, 16 : 4, 20 : 17, 28, 21 : 18, Jak. 5 : 14, zonder dat van hun oorsprong iets wordt verhaald. Het is niet onmogelijk, dat zulk een in dienst nemen van de πρεσβυτεροι door de apostelen reeds vóór Hand. 6, d. i. vóór de instelling van het diakonale ambt heeft plaats gehad; οἱ νεωτεροι in Hand. 5 : 6, 10 wijst op eene onderscheiding van οἱ πρεσβυτεροι. Maar in elk geval leert ons het boek der Handelingen, dat er weldra in verschillende gemeenten onder leiding des Heiligen Geestes mannen werden aangesteld, die opzicht moesten houden over de gemeente, en die eerst wel, omdat zij in den regel uit de oudsten gekozen werden, den naam van οἱ πρεσβυτεροι droegen, maar later met het oog op hun werkkring dien van ἐπισκοποι kregen. Episcopi zijn dus zulke presbyteri, die voor een bepaalden dienst in de gemeente werden aangewezen; alle episcopi zijn dus presbyteri, maar lang niet alle pres-

[1]) *Clemens*, 1 Cor. 1, 3. 3, 3. 21, 6. 47, 6. 57, 1. 63, 3, 4. *Hermas*, Vis. II 4. III 1.

byteri waren episcopi; presbyteri vormden een stand of groep, episcopi droegen een ambt. Wanneer echter, gelijk eerst menigmaal geschiedde, de episcopi presbyteri genoemd werden, dan was er in den naam geen verschil; presbyteri en episcopi waren dan dezelfde personen en dragers van eenzelfde ambt, Hand. 20 : 17, 28, 1 Tim. 3 : 1, 4 : 14, 5 : 17, 19, Tit. 1 : 5, 7, 1 Petr. 5 : 1, 2. Dit presbyterale of episcopale ambt werd eerst in Jeruzalem en in de gemeenten uit de Joden, Hebr. 13 : 7, 17, 24, Jak. 5 : 14, maar dan ook in die uit de Heidenen ingesteld. Volgens Hand. 14 : 23 wezen Paulus en Barnabas in iedere gemeente ouderlingen aan. Nu wordt er in de brieven aan Rome en Corinthe door Paulus wel niet met zoovele woorden van dit ambt melding gemaakt. Maar verschillende plaatsen, Hand. 20 : 17, 28, Rom. 12 : 8, 16 : 5, 10, 11, 14, 15, 1 Cor. 14—16, 16 : 15, 16 Phil. 1 : 1 1 Thess. 5 : 12—14, 1 Tim. 3 : 1—7, Tit. 1 : 5—9, 1 Petr. 5 : 1, Openb. 4 : 4, 10, 5 : 6, 8 v. bewijzen, dat het ouderlingenambt een bekende, algemeen voorkomende, apostolische instelling was. En ter versterking komt daarbij het getuigenis van Clemens Romanus[1]), dat de apostelen, predikende op het land en in de steden, de eerste bekeerlingen aanstelden tot opzieners en diakenen over degenen, die daarna geloovig zouden worden.

De taak, die aan deze ouderlingen was opgedragen, wordt duidelijk uit de omschrijving van hun ambt. De naam van presbyters verspreidt daarover geen licht, en maakt daarom voor andere, vooral voor dien van opzieners plaats, Hand. 20 : 28, Phil. 1 : 1, 1 Tim. 3 : 2, Tit. 1 : 7, evenals ook Christus zelf, 1 Petr. 2 : 25, dien naam draagt. En voorts heeten zij προισταμενοι, Rom. 12 : 8, 1 Thess. 5 : 12, κυβερνησεις, 1 Cor. 12 : 28, ἡγουμενοι, Hebr. 13 : 7, 17, 24, ποιμενες, Ef. 4 : 11, die niet om vuil gewin noch met heerschappij, doch met een volvaardig gemoed voor de gemeente hebben zorg te dragen, haar als de kudde des Heeren hebben te regeeren, en daarom aan verschillende vereischten moeten voldoen, bepaaldelijk ook aan den eisch, dat zij hun eigen huis wel regeeren, Hand. 20 : 28, 1 Tim. 3 : 1—7, Tit. 1 : 5—9, 1 Petr. 5 : 1—3. Uit deze omschrijving blijkt, dat het ouderlingenambt in de eerste plaats met het opzicht, de regeering en de leiding der gemeente was belast. Natuurlijk was daarvoor ook eenige kennis van de waarheid noodig; volgens Hand. 15 : 4, 22, 23 moesten zij zelfs op de vergadering te Jeruzalem met de apostelen mede oordeelen en beslissen over het gewichtige vraagstuk, dat door de bekeering der Heidenen aan de orde werd gesteld inzake de verhouding tot de Mozaische wet. Maar het opzienersambt was toch oorspronkelijk geen leer-, doch een regeerambt. Trouwens was aan een afzonderlijk leerambt in den eersten tijd nog geen dringende behoefte. Apostelen, evangelisten en profeten traden eerst als leeraars op, Hand.

[1]) *Clemens*, 1 Cor. 42.

13 : 1, 1 Cor. 14 : 3, 1 Tim. 1 : 11, en voorts werd het charisma der leer aan velen geschonken, die geen ambt bekleedden in de gemeente van Christus, Rom. 12 : 7, 1 Cor. 12 : 8, 28, 29, 14 : 26. De διδασκαλια was eerst vrij, evenals het in de synagoge iedereen geoorloofd was, om een gedeelte der Schrift toe te lichten, Luk. 4 : 16.

Maar langzamerhand werd zij met het episcopale ambt in nauwer betrekking gebracht. Toen de gemeenten zich uitbreidden, kon in de behoefte aan woord en sacrament door apostelen, evangelisten en profeten niet meer worden voorzien; er was een plaatselijk en blijvend ambt van noode, dat met zorg daarvoor was belast. Ook ging het op den duur niet aan, om de didaskalie geheel en al vrij te laten, want deze vrijheid gaf tot allerlei misbruiken aanleiding. Zoo drong alles er toe, om de didaskalie aan het opzienersambt op te dragen en alzoo eene blijvende plaats in de gemeente te verzekeren. Uit Hebr. 13 : 7 vernemen wij, dat de ἡγουμενοι tevens de verkondigers van het woord Gods zijn. Als Paulus Ef. 4 : 11 zegt, dat Christus sommigen tot apostelen en sommigen tot evangelisten en dan voorts ook sommigen tot herders en leeraars gegeven heeft, dan leert hij daarmede duidelijk, dat deze beide laatstgenoemde personen geen wezenlijk onderscheiden ambt bekleeden, maar werkzaamheden in de gemeente verrichten, die nauw verbonden zijn en toch onderling verschillen. Waarschijnlijk waren in den eersten tijd meer dan één of zelfs alle ouderlingen tot bediening van woord en sacrament bevoegd. Doch ook daarin moest spoedig verandering komen. Wel bleef de eisch voor alle opzieners, dat zij διδακτικοι, bekwaam om te leeren, moesten zijn, 1 Tim. 2 : 2. Maar vooral twee omstandigheden bewerkten, dat er onder de opzieners onderscheid kwam tusschen hen, die alleen met de regeering, en anderen, die ook met de leer waren belast. In de eerste plaats werden de eischen hoe langer hoe zwaarder voor hen, die het woord der waarheid in de gemeente hadden te verkondigen; de apostelen en evangelisten stierven weg; de buitengewone gaven hielden op; allerlei dwalingen en ketterijen doken in en buiten de gemeente op; de bekwaamheid om te leeren bestond niet alleen in onderwijzing en vermaning, maar ook in wederlegging van de tegensprekers, 2 Tim. 3 : 16, Tit. 1 : 9; opleiding, voorbereiding, studie werd voor de uitoefening van dit ambt in de gemeente noodzakelijk. Trouwens, de Joodsche Schriftgeleerden hadden reeds hunne scholen; Jezus had zelf zijne discipelen opgeleid en tot hun dienst bekwaamd; Paulus had Timotheus onderwezen en droeg hem op, om deze leer als een kostelijk kleinood over te dragen aan betrouwbare menschen, die op hunne beurt weder bekwaam zouden zijn, om anderen te leeren, 2 Tim. 2 : 2. En daarbij kwam nu in de tweede plaats nog het voorschrift van Jezus, dat de arbeider in den dienst des woords zijn loon waardig is, Matth. 10 : 10, Luk. 10 : 7; een voorschrift, dat in de Christelijke gemeenten algemeen erkend en opgevolgd

werd, Rom. 15 : 27, 1 Cor. 9 : 6, 11, 14, 2 Cor. 11 : 7—9, Gal. 6 : 6, 1 Thess. 2 : 6, 1 Tim. 5 : 17, 18, 2 Tim. 2 : 6. Wel had dit allereerst op de apostelen en evangelisten betrekking, maar het gold toch verder ook van hen, die arbeidden in het woord en de leer en daaraan hun leven wijdden. Noodzakelijkheid van opleiding en voorziening in het levensonderhoud waren oorzaak, dat de dienst des woords niet aan alle, maar slechts aan enkele opzieners werd opgedragen.

De beroemde plaats, 1 Tim. 5 : 17, 18 verheft dit boven allen twijfel. De πρεσβυτεροι aldaar, cf. vers 1, zijn geen opzieners, want dan zou Paulus eene tegenstelling maken tusschen zulke opzieners, die slecht en anderen die goed regeeren, en de eersten nog eenige eer doch de laatsten eene dubbele eer waardig achten. Maar πρεσβυτεροι zijn oudere leden der gemeente in het algemeen, die als zoodanig aanspraak hebben op eer. Van hen onderscheidt Paulus de καλως προεστωτες πρεσβυτεροι, zulke oudsten, die tegelijk goed regeeren, die προισταμενοι, Rom. 12 : 8, 1 Thess. 5 : 12, zijn, d. w. z. die het ambt van opzieners bekleeden; en dezen zijn nu, omdat zij tot de oudere leden der gemeente behooren en tevens opzieners zijn, eene dubbele eer waardig. En van hen worden dan nog weer onderscheiden οἱ κοπιωντες ἐν λογῳ και διδασκαλιᾳ, die opzieners, die bepaald arbeiden in het woord en de leer en daarvoor naar de Schrift aanspraak hebben op loon. Zoo is er dus naar deze plaats duidelijk onderscheid tusschen opzieners, aan wie alleen de regeering, en andere, aan wie tevens de leer en in het gevolg daarvan ook de bediening van het sacrament is opgedragen. En nog binnen de grenzen van het Nieuwe Testament treffen wij dan in de Klein-Aziatische gemeenten dezen toestand aan, dat onder de opzieners slechts één enkele met den dienst des woords is belast; hij is de ἀγγελος, de gezant, die van Christus' wege de gemeente te leeren en te leiden heeft en voor haar geestelijken en zedelijken toestand verantwoordelijk is, Openb. 1 : 20 v.

Naast dit ambt van opziener, onderscheiden in dat van regeer- en leer-ouderling, werd spoedig een tweede ingesteld. In Jeruzalem n.l. was er volgens Hand. 6 spoedig ontevredenheid bij de uit de Grieksche proselieten bekeerde Christenen, dat hunne weduwen bij de toen reeds geoefende private weldadigheid door de uit de Joden toegebrachte Christenen achteruitgezet en verwaarloosd werden. De apostelen riepen daarop de gansche gemeente saam, en verklaarden daar, dat zij het niet goed vonden, om met vermindering van den arbeid in het woord zelven zich aan de zorg voor de armen te wijden. De gemeente moest dus uitzien naar zeven mannen en dezen verkiezen, en de apostelen zouden hen dan tot dezen dienst der barmhartigheid aanstellen en na gebed hun de handen opleggen. Duidelijk blijkt hieruit, dat de apostelen, ofschoon zij het aantal en de vereischten der διακονοι aangeven, het recht en de bevoegdheid tot het kiezen dezer mannen aan de gemeente toekennen. De

apostelen zelven werden wel uitdrukkelijk door Christus aangesteld; maar Matthias werd toch reeds uit een tweetal, dat door de 120 vergaderde geloovigen opgemaakt was, door het lot als twaalfde apostel aangewezen. Volgens Hand. 13 : 1—3 werden Paulus en Barnabas door de in de gemeente te Antiochië aanwezige profeten en leeraars afgezonderd tot het evangelistenwerk. Timotheus werd tot dezen zelfden dienst verkozen door profetische aanwijzing, in het bijzijn van vele getuigen en met handoplegging door Paulus en het presbyterium, 1 Tim. 1 : 18, 4 : 14, 6 : 12, 2 Tim. 1 : 6, 2 : 2. In 2 Cor. 8 : 19, cf. vers 23, is sprake van een evangelist, die door de gemeenten benoemd is. De profeten en leeraars werden natuurlijk niet door de gemeenten gekozen, wijl zij vrij optraden, en meer een gave hadden dan een ambt; maar zij werden gansch anders dan de apostelen door de gemeenten beoordeeld en waren haar onderworpen, 1 Cor. 2 : 15, 12 : 10, 14 : 29, 1 Thess. 5 : 19—21, 1 Joh. 2 : 20, 27, Openb. 2 : 2, 6, 14, 15, 20, 3 : 1 v. De onderstelling is daarom niet gewaagd, dat de verkiezing der opzieners, nog veel minder dan die van de evangelisten, buiten de gemeente is omgegaan. De woorden in Hand. 14 : 23, χειροτονησαντες δε αὐτοις κατ' ἐκκλησιαν πρεσβυτερους, zeggen alleen, dat de apostelen sommige personen in iedere gemeente tot ouderlingen aanstelden, maar wijzen niet aan, hoe zij dit deden; en Tit. 1 : 5, cf. 2 Tim. 2 : 2, verspreidt daarover ook geen licht. Maar uit naapostolische geschriften weten wij, dat bij de keuze van een episcopus de gemeente rechtstreeks of zijdelings gekend werd[1]). En van de diakenen bericht ons het Nieuwe Testament in Hand. 6 zeer duidelijk, dat zij door de gemeente werden aangewezen.

Er is echter groot verschil over den aard van het ambt, dat hier door de apostelen ingesteld werd. Sommigen meenen, dat het een buitengewoon ambt was, hetwelk spoedig ophield te bestaan; anderen oordeelen, dat het het latere ouderlingen- en diakenambt in zich sloot, en nog anderen houden het er voor, dat in Hand. 6 de instelling van het presbyterambt wordt verhaald. Al deze meeningen zijn daarop gegrond, dat sommigen van de in Hand. 6 verkozenen, zooals Philippus, ook optreden als predikers van het Evangelie, Hand. 8 : 5, 26 v., 21 : 8, en dat de presbyters in Jeruzalem ook gaven van de gemeente te Antiochië in ontvangst nemen ten dienste der broederen in Judea, Hand. 11 : 30. Dit laatste bewijs heeft echter weinig kracht; in Hand. 11 : 30 is er sprake van een geheel exceptioneel geval, n.l. niet van het uitdeelen der naturalia, welke door de gemeente te Jeruzalem zelve voor hare armen op de tafelen werden neergelegd, maar van het overmaken van gelden, die in Antiochië bij eene bijzondere gelegenheid voor de broederen in Judea bijeengebracht en nu

[1]) Didache 15. *Clemens*, 1 Cor. 44. *Polycarpus*, Phil. 11, verg. *Ignatius*, Philad. 10. Const. Apost. VIII 4.

door de hand van Barnabas en Saulus aan de presbyters overgereikt werden. Maar blijkens Gal. 2 : 1 is er van deze reis niets gekomen; wij weten dus niet, hoe en waar die gelden zijn overgemaakt, noch ook door wie zij feitelijk in ontvangst genomen en uitgedeeld zijn. En wat Philippus betreft, hij was in Jeruzalem een van de zeven, maar trad, nadat de vervolging uitgebroken en de gemeente verstrooid was, in Samaria en elders op als evangelist en is dat gebleven; hij keerde later niet naar Jeruzalem terug maar vestigde zich in Cesarea, Hand. 21 : 8. Daarentegen pleit alles ervoor, dat wij in Hand. 6 de instelling hebben van het later zoogenoemde diakonaat.

Ten eerste komt de naam in aanmerking; διακονια duidt in het Nieuwe Testament alle ambt en gave aan, welke, door den Heere geschonken, in den dienst en ten nutte der gemeente aangewend wordt; ieder lid der gemeente is een δουλος van Christus en met al wat hij is en heeft een διακονος der broederen; er zijn daarom onderscheidene διακονιαι, 1 Cor. 12 : 5, vooral bediening des woords, Hand. 6 : 4, 20 : 24, 1 Tim. 1 : 12, en bediening der barmhartigheid aan armen, kranken, vreemden enz., Rom. 12 : 7, 1 Cor. 12 : 28, 1 Petr. 4 : 11. Zonder twijfel was er nu in de gemeente te Jeruzalem van het begin af, zulk een dienst der barmhartigheid; er was eene διακονια καθημερινη, Hand. 6 : 1, die misschien wel onder toezicht der apostelen stond, maar toch aan private personen overgelaten was. De apostelen brachten hier echter regel in door de instelling van een bijzonder ambt. Er moet nu eene reden zijn, waarom het latere diakonaat juist bijzonder met den naam van διακονια werd aangeduid. Die reden is nergens anders te vinden dan in Hand. 6. Daar wordt verklaard, dat de dienst der barmhartigheid in bijzonderen zin eene διακονια is, wijl zij is een dienst der tafelen, διακονειν τραπεζαις. Ten tweede wordt aan de zeven mannen juist datgene opgedragen, wat elders in het Nieuwe Testament meer bepaald met den naam van διακονια wordt aangeduid. Immers bij de διακονια in Hand. 11 : 29, Rom. 12 : 7, 1 Cor. 12 : 5, 2 Cor. 8 : 4, 9 : 1,12,13, Openb. 2 : 19 en voorts overal waar van het ambt van diakenen en diakonessen sprake is, hebben wij speciaal aan den dienst der barmhartigheid te denken. En deze wordt in Hand. 6 aan de zeven mannen toevertrouwd. Zij moeten zorgen, dat de weduwen van de Grieksche Christenen niet langer overgeslagen worden, en worden daartoe in het algemeen met den dienst der tafelen belast. Onder deze tafelen zijn niet de tafels in de huizen der weduwen noch ook de wisseltafels der bankiers, Matth. 21 : 12, maar eenvoudig de tafelen des Heeren te verstaan. In elke vergaderplaats der gemeente was er een of waren er meer tafels, waaraan men aanzat, om saam als leden der gemeente het liefdemaal, αγαπη, en des Heeren avondmaal te gebruiken. Op die tafels legden de rijkere leden der gemeente hunne gaven neder, meest bestaande in naturalia, opdat de armere leden daarvan mede genieten en later nog bediend zouden worden. Die tafels waren tafels des Heeren; wat er op neergelegd werd, behoorde den Heere toe; wat men aan die tafels gebruikte, was des Heeren spijze en drank; en wat ervan overbleef en uitgedeeld werd, was des Heeren gave. De zeven mannen in Jeruzalem werden nu aangewezen, om die tafelen te dienen, d. i. om bij de maaltijden behulpzaam te zijn en voorts de gaven des Heeren eerlijk onder de heiligen naar hunne behoeften te verdeelen. Ten derde wordt de stelling, dat Hand. 6 den oorsprong van het diakonaat verhaalt, daardoor gesteund, dat de eischen, eraan gesteld, zoo hoog zijn en in dit opzicht met die in 1 Tim. 3 : 8—10, 12 overeenkomen. Waarom er juist zeven mannen in Jeruzalem verkozen werden, weten wij niet; misschien wel, omdat de groote gemeente in zeven vergaderplaatsen samenkwam en in elk van deze een diaken noodig had. Maar in elk geval moesten het mannen zijn, die in de gemeente het getuigenis hadden, dat zij πληρεις πνευματος και σοφιας waren; en daarom moest de gemeente er eerst onderzoekend en kiezend naar uitzien. Zoo wil ook Paulus, dat de diakenen eerst beproefd worden en aan de vele eischen voldoen, welke met die voor de opzieners grootendeels overeenkomen. Hatch en Sohm gaan te ver, als zij hieruit afleiden, dat de vereischten voor presbyter en diaken nauwelijks te onderscheiden zijn. Want terwijl bijv. voor den ouderling op het διδακτικον ειναι nadruk valt, wordt van den diaken zuiverheid des gewetens in betrekking tot den inhoud des geloofs geeischt, 1 Tim. 3 : 9. Maar overigens zijn de godsdienstige en zedelijke eischen voor ouderling en diaken vrijwel gelijk. Presbyteraat en diakonaat staan blijkens Hand. 6 en 1 Tim. 3 in nauw verband. Ten vierde is er weinig grond voor de bewering, dat het diakonaat eerst later ongeveer gelijktijdig met het bisschoppelijk ambt is opgekomen. Uit de διακονια, Rom. 12 : 7, en de αντιληψεις, 1 Cor. 12 : 28, moge weinig af te leiden zijn, er pleit toch veel voor, dat met het presbyteraat ook het diakonaat door de apostelen van de Jeruzalemsche gemeente in andere gemeenten is overgeplant. Evenals aan ouderlingen, moest er toch elders ook spoedig voor den dienst der tafelen aan diakenen behoefte rijzen. In Phil. 1 : 1 worden zij dan ook terloops als iets heel gewoons naast en na de ouderlingen genoemd; in 1 Tim. 3 somt Paulus hunne vereischten op, en in Rom. 16 : 1, 2, 1 Tim. 3 : 11, 5 : 9, 10 is er van diakonessen sprake. Het apostolaat moge dus als buitengewoon ambt aan de kerk als vergadering der geloovigen voorafgaan; de ambten van leeraar, ouderling en diaken onderstellen de gemeente, die het recht heeft de dragers ervan aan te wijzen en te verkiezen.

500. Deze aristocratisch-presbyterale kerkinrichting is niet lang blijven bestaan, maar spoedig in eene monarchisch-episcopale overgegaan. Hoe dat toegegaan is, weten wij niet: voor gissingen en onder-

stellingen is hier dus een ruim veld[1]). Zeker hebben verschillende omstandigheden de kerk in deze richting gestuurd. Ten eerste lag het voor de hand, dat de kerken in den aanvang nog niet streng onderscheiden konden tusschen de buitengewone (apostelen, evangelisten, profeten) en de gewone (episcopi, diaconi) ambten. De op een charisma berustende ambten van apostel (in den ruimeren zin van evangelist), profeet en leeraar duurden, ook nadat de twaalf apostelen en Paulus gestorven waren, in de gemeenten nog voort[2]). Maar toen deze ophielden en hoe langer hoe meer ontaardden, zoodat tusschen ware en valsche steeds moeilijker te onderscheiden viel, toen werd de evangeliseerende, profetische en didaskalische werkzaamheid aan het ambt van de episcopi gebonden; *zij* werden de ware evangelisten, profeten en leeraars[3]). Gelijk altijd, zoo werd ook toen allengs de stroom van het vrije leven in de bedding eener vaste organisatie geleid. Ten tweede leeren ons de toestanden, die volgens het Nieuwe Testament en de apostolische vaders in de gemeenten bestonden, duidelijk, dat de eerste Christenen lang niet in staat waren, om de waarheid van het Evangelie in al haar rijkdom en zuiverheid in zich op te nemen. Vooral de denkbeelden van Paulus werden met allerlei vreemde, joodsche en heidensche bestanddeelen vermengd. De rechtvaardiging uit het geloof werd nergens zuiver geleerd. Het geloof aan Gods openbaring in Christus behield slechts beteekenis als motief voor een zedelijk, dikwijls reeds ascetisch gekleurd, leven; het Evangelie werd eene nieuwe wet, welker onderhouding het eeuwige leven, de ἀφθαρσια, schonk. Heel deze moreele, wettische richting kwam aan de verheffing van het ambt als orgaan van de Goddelijke openbaring ten goede, stempelde gehoorzaamheid en onderwerping aan de kerkelijke overheid[4]) tot eersten Christenplicht, en haeresie en schisma tot de schrikkelijkste van alle zonden. Ten derde maakte het optreden van allerlei haeretische en sectarische richtingen organisatie en consolidatie der Christelijke gemeenten dringend noodzakelijk. De vraag naar de ware kerk kreeg practisch belang en het antwoord daarop luidde: de ware kerk is die, welke zich aan het geheel houdt, aan de catholica ecclesia, en deze is, waar de bisschop is[5]).

Deze verandering in de regeering kwam niet in alle kerken tegelijk tot

[1]) Verg. *Karl Sell,* Forschungen der Gegenwart über Begriff und Entstehung der Kirche, Zeits. f. Theol. u. Kirche 1894 bl. 347—417. *Dunin-Borkowski,* S. J. Die neueren Forschungen über die Anfänge des Episkopats. Freiburg Herder 1900. *Ruibing,* De jongste hypothesen over het ontstaan van het episcopaat. Gron. 1900. *A. Michiels,* L'origine de l'épiscopat. Louvain 1900. *J. W. Falconer,* From Apostle to Priest. A study of early church organisation. Edinburgh 1900.
[2]) Didache 11 v. *Hermas,* Mand. 11. *Eusebius,* Hist. eccl. III 37.
[3]) Didache 15.
[4]) μαθετε ὑποτασσεσθαι, *Clemens,* 1 Cor. 57.
[5]) *Ignatius,* Smyrn. 8.

stand. De Didache kent ze niet; zij spreekt niet van presbyteri, maar alleen van episcopi en diaconi, die den Heere waardige mannen moeten zijn en den dienst der profeten en leeraars vervullen moeten[1]). Hermas noemt apostelen, episcopi, leeraars en diakenen naast elkaar, zonder van presbyteri gewag te maken, maar schijnt aan het hoofd van elke gemeente een college te onderstellen, dat uit presbyteri saamgesteld is[2]), en maakt dus nog geen ambtelijk onderscheid tusschen presbyteri en episcopi. Omstreeks den tijd, waarin de Pastor van Hermas geschreven werd, dat is in elk geval in de eerste helft der tweede eeuw, bestond het monarchisch episcopaat dus in Rome nog niet. Het is trouwens ook niet in Rome, gelijk Sohm beweert[3]), en ook niet in het Westen, maar in het Oosten ontstaan. De eerste brief van Clemens, aan het einde der eerste eeuw uit Rome geschreven, zegt wel, dat de apostelen de eerstbekeerden tot episcopi en diaconi hebben aangesteld en dat het zonde is hen te ontslaan, wanneer zij hun dienst op onberispelijke wijze vervullen, maar kent het onderscheid van episcopi en presbyteri nog niet en gebruikt beide namen dooreen[4]). Daarentegen heeft het monarchisch episcopaat zich in het Oosten zeer spoedig ontwikkeld; de brieven van Ignatius, bisschop van Antiochië, onder Trajanus ongeveer 110—115 als martelaar te Rome gestorven, zijn daarvoor een onwraakbaar getuige, en zouden dat zelfs in geval van onechtheid blijven, wijl zij dan toch niet jonger kunnen zijn dan de jaren 130—140. Ignatius spreekt herhaaldelijk, tot 13 malen toe, van episcopi, presbyteri en diakenen als van drie onderscheidene ambtsdragers; hij ziet in den episcopus een gezondene van Christus, eene χαρις θεου, eene gelijkenis van God of van Christus[5]), en dringt er onophoudelijk in het belang van de eenheid der kerk op aan, dat de leden der gemeente zich naar Gods gebod met den bisschop vereenigen, niets kerkelijks buiten hem doen, en alle ketterij en scheuring ten strengste vermijden.

Toch staat de bisschoppelijke idee bij Ignatius nog maar aan het begin van hare ontwikkeling; de bisschop is geen drager der traditie, geen priester des Nieuwen Testaments, geen opvolger der apostelen, hij wordt altijd omgeven door den raad van presbyters en diakenen, gelijk Christus door zijne apostelen, hij draagt een ambt in eene plaatselijke kerk en heeft daarbuiten geen gezag. In de gemeenten van Klein-Azië stonden in Paulus' dagen Hand. 14 : 23, 20 : 17, Phil. 1 : 1, Tit. 1 : 5 en ook later nog[6]), niet een maar onderscheidene episcopi aan het hoofd. Volgens

[1]) Didache 15.
[2]) Hermas, Vis. III 5. II 4.
[3]) *Sohm,* Kirchenrecht bl. 157—179.
[4]) Clemens, 1 Cor. 42, 44, 47.
[5]) *Ignatius,* Ef. 6. Magn. 2. 7. Trall. 2. 3. Smyrn. 8.
[6]) *Clemens,* 1 Cor. 42, 4. 44, 2, 4, 6.

1 Tim. 4 : 14 vormden zij samen reeds een college, een presbyterium. En één onder hen trad volgens Openb. 1 : 20 v. zoo op den voorgrond, dat hij als ἀγγελος aangeduid en als vertegenwoordiger der gansche gemeente beschouwd kon worden [1]). Waarschijnlijk sloot de ontwikkeling van het monarchisch episcopaat zich daarbij aan. De presbyter, die met de leiding van de vergaderingen en misschien ook in onderscheiding van alle ambtgenooten alleen met den dienst des woords was belast, werd allengs als drager van een bijzonder ambt beschouwd. Hij alleen was episcopus, terwijl alle andere slechts presbyters waren. Op deze wijze zou ook te verklaren zijn, dat Ignatius het monarchisch episcopaat reeds als lang bestaande onderstelt, dat Clemens Alexandrinus van Johannes spreekt als ὁπου μεν ἐπισκοπους καταστησων [2]), en dat dit episcopaat al spoedig, omstreeks het midden der tweede eeuw, overal ingevoerd was. Indien men daarin niet gemeend had te steunen op eene apostolische traditie, zou de snelle verbreiding schier onverklaarbaar zijn. Het nieuwe, dat bij Ignatius ons tegemoet treedt, bestaat dan daarin, dat hij den naam episcopus uitsluitend bezigt voor hem, die eerst slechts primus inter pares was, dat hij dezen episcopus wel nog altijd in verband houdt met, maar toch ook reeds verre verheft boven de presbyteri en diaconi, dat hij hem telkens vergelijkt met God of met Christus, en dat hij voor hem van de leden der gemeente eene bijna onbeperkte gehoorzaamheid eischt. In deze richting heeft de ontwikkeling van het episcopaat zich voortgezet. Als in eene gemeente maar één bisschop mocht zijn, dan sprak het vanzelf, dat in eene groote gemeente, met vele kerkgebouwen, die kerk een zekeren voorrang verkreeg, waaraan de bisschop verbonden was; dat de van uit de steden gestichte landelijke gemeenten filialen werden van de moedergemeente en eene διοικησις (dioecesis, eerst sedert 9e eeuw; voor dien tijd παροικια), van den bisschop; dat deze alleen de eigenlijke kerkelijke handelingen, bijv. de eucharistie, de ordening, de absolutie verrichten kon enz.

Daarmede werd in beginsel heel de vroegere verhouding omgekeerd; in den apostolischen tijd waren er eerst gemeenten, vergaderingen van geloovigen, in welke door de apostelen episcopi en diaconi werden aangesteld, die met toestemming der gemeenten verkoren werden en aan haar oordeel onderworpen waren. Maar nu werd het omgekeerd; de ware kerk, leer, doop, eucharistie, gemeenschap met God is daar, waar de bisschop is, gelijk Ignatius telkenmale zegt en Irenaeus, Cyprianus e. a. na hem uitwerken. De strijd tegen de gnosis, welke op de overlevering zich beriep en daarmede haar recht en waarheid trachtte te bewijzen, maakte het

[1]) Verg. de hooge positie, welke Jakobus, de broeder des Heeren, in de gemeente te Jeruzalem innam, Hand. 12 : 17, 15 : 13, 21 : 18, Gal. 1 : 19, 2 : 9.
[2]) Bij *Eusebius*, Hist. eccl. III 23, 6.

daarbij noodzakelijk, om de echte, apostolische traditie tegenover haar te stellen. En deze vond men in de bisschoppen als opvolgers der apostelen en dragers der traditie. Zij waren door de apostelen in de gemeenten aangesteld, in regelmatige successie elkander opgevolgd en daarom dragers van het charisma veritatis certum [1]). Deze gansch nieuwe opvatting van het episcopaat als voortzetting van het apostolaat en van zijne onaantastbare autoriteit in de kerk werd daarin voltooid, dat sedert de tweede helft der tweede eeuw de onderscheiding van clerus en leeken ingevoerd werd. Clerus, κληρος, lot, erfdeel, eigendom, duidde oorspronkelijk de gemeente van Christus aan als het erfdeel of eigendom Gods, Deut. 4 : 20, 9 : 29, 1 Petr. 2 : 5. Maar langzamerhand werd het gebruik van dit woord beperkt, en eerst alleen toegepast op de presbyters, dan ook op de diakenen, en eindelijk nog op al de ordines minores (acoluthi, exorcistae, lectores, ostiarii), die in het begin der derde eeuw opkwamen. Al deze dienaren der kerk werden toch langzamerhand meer en meer van de gemeente onafhankelijk en tot beambten van den bisschop gemaakt en dan met dezen als clerus, als ecclesia docens, gesteld tegenover de leeken, de ecclesia audiens, die niets meer te zeggen maar alleen nog te luisteren en te gehoorzamen had [2]). Zoo ontstond het episcopale stelsel van kerkregeering, dat in den bisschop den wettigen opvolger der apostelen en den geestelijken vorst der geloovigen ziet. Naar dat stelsel zijn verschillende Christelijke kerken ingericht, de Grieksche kerk en vele andere Oostersche kerken en secten [3]); voorts de Roomsche kerk, die echter van het episcopale stelsel tot het papale is voortgeschreden en daarom steeds door de aanhangers van het zuivere episcopale stelsel, zooals de mannen der reformatorische conciliën, de Gallikanen, de Jansenisten, de Febronianen, de Oud-katholieken bestreden werd [4]), en eindelijk de Anglikaansche kerk, die in den eersten tijd bij monde van Cranmer, Parkington, Whitgift, Usher e. a. het episcopale stelsel nog slechts als een geoorloofd en nuttig jus ecclesiasticum, maar later, vooral na de aartsbisschoppen Bancroft en Laud, als een jus divinum verdedigde [5]).

501. Doch de Roomsche kerk is bij het episcopale stelsel niet blijven staan, maar heeft het verder ontwikkeld tot het papale systeem. Rome

[1]) *Irenaeus*, adv. haer. III 2, 2. 3, 1, 2. IV 26, 2. enz.
[2]) *Cremer*, s. v. *Harnack*, D. G. I 383. *Id.*, Entst. u. Entw. der Kirchenverfassung bl. 51. *Sohm*, Kirchenrecht I 157—247. *Caspari*, art. Geistliche in PRE³ VI 463. *Achelis*, art. Laien in PRD³ XI 218.
[3]) *Hofmann*, Symboliek § 44. 55. 62 v.
[4]) Conc. Trid. sess. 23 c. 4 en can. 6. Conc. Vatic. sess. 4 prooem. *Bellarminus*, de membris ecclesiae militantis, Controv. II 2. *Petavius*, de eccl. hierarchia, Theol. dogm. Paris 1870 VIII 97—406 enz. Verg. *Sehling*, art. Episkopalsystem in der röm. kath. Kirche, PRE³ V 427.
[5]) *Kattenbusch*, art. Anglik. Kirche in PRE³ I 525—547.

was reeds eeuwenlang de wereldstad en nam ook terstond in de Christelijke kerk eene gewichtige plaats in. Paulus was wel niet de stichter der gemeente aldaar, maar verlangde toch zeer haar te zien, en richtte aan haar zijn grootsten en belangrijksten brief, Rom. 1 : 9 v., 15 : 22 v. Later verkeerde hij er een tijdlang evenals Petrus, en beiden vonden er den marteldood. Om haar milddadigheid en hulpvaardigheid ten opzichte van andere, zwakke gemeenten werd ze spoedig beroemd. Blijkens den eersten brief van Clemens droeg zij eene moederlijke zorg voor de gemeente van Corinthe. Bij al de groote vragen, die in de tweede en derde eeuw door Gnostiek en Montanisme aan de orde kwamen, werd zij betrokken en legde het grootste gewicht in de schaal. Daar werd omstreeks het midden der tweede eeuw de eerste bisschopslijst vervaardigd; daar kwam de idee van de successie der bisschoppen en van hun apostolische waardigheid op. Roomsch en katholiek stonden van huis uit met elkaar in verbinding en ontwikkelden zich hand aan hand [1]). De gemeente der wereldstad werd het middelpunt der Christelijke kerk. De centrale beteekenis, welke Rome had in het heidensch keizerrijk, werd overgedragen op de gemeente en verhief haar tot hoofd der gansche Christenheid. Dit principaat van de gemeente te Rome droeg echter in den eersten tijd nog geen kerkrechtelijk, maar slechts een zedelijk-godsdienstig karakter. Rome was prima inter pares; alle andere gemeenten stonden met haar gelijk; alle bisschoppen hadden met dien van Rome gelijken rang. Irenaeus zegt wel in de beroemde plaats [2]), dat elke kerk en alle geloovigen met de kerk van Rome propter potiorem principalitatem overeenstemmen moeten, wijl in haar de apostolische traditie zuiver is bewaard, maar hij haalt de kerk van Rome toch bij wijze van voorbeeld aan, schrijft aan alle door de apostelen gestichte kerken principalitas toe, en zegt alleen, dat Rome een potior principalitas bezit, wijl zij de grootste, de oudste, de bekendste, de door de apostelen Paulus en Petrus gestichte kerk is. Ook spreekt hij met geen woord van het primaat van Petrus noch ook van den bisschop van Rome; allen nadruk legt hij op de kerk van Rome. Later bestreed hij dan ook de excommunicatie, welke Victor I over de Klein-Aziatische Quartodecimanen had uitgesproken, met het gevolg, dat deze ze herroepen moest. Deze oppositie moge eene zaak van tucht gegolden hebben, zij bewijst toch de vrijmoedigheid en zelfstandigheid van Irenaeus en anderen tegenover den bisschop van Rome. Evenzoo stelt Tertullianus alle door de apostelen gestichte kerken, Efeze, Corinthe, Philippi enz. op ééne lijn, al zegt hij ook, dat Carthago in Rome hare autoriteit heeft en dat de apostelen in Rome totam doctrinam

[1]) *Harnack*, D. G. I 400 v.

[2]) *Irenaeus*, adv. haer. III 3. Verg. de exegese, welke van Roomsche zijde gegeven en verdedigd wordt door *C. A. Kneller*, Der h. Irenäus und die Röm. Kirche, St. aus Maria Laach April 1909 bl. 402—411.

cum sanguine suo profuderunt [1]); in zijne montanistische periode bestreed hij het edict van Calixtus over de wederopneming der gevallenen, noemde hem spottend pontifex maximus, episcopus episcoporum, en zag daar eene verregaande aanmatiging in [2]). Ook Cyprianus staat nog op het zelfde standpunt; alle bisschoppen zijn gelijk, zijn eene en dezelfde bischoppelijke waardigheid deelachtig, zijn als het ware één bisschop, staan aan het hoofd der kerk en moeten onderling caritas animi, collegii honor, vinculum fidei et concordia sacerdotii bewaren [3]). Daarom kwam hij in den strijd over den ketterdoop tegen den bisschop van Rome, Stephanus, nog in verzet; de eenheid bewarend, is ieder bisschop toch in zekere mate zelfstandig en alleen Gode verantwoordelijk [4]).

Maar de bovengenoemde nieuwe opvatting van het episcopaat moest uit den aard der zaak aan Rome ten goede komen. Het zwaartepunt was uit de gemeente in den bisschop verlegd. Deze werd beschouwd als opvolger van de apostelen, als drager van den schat der waarheid en van de apostolische macht. Indien dit zoo was, welke bisschop kon dan meer aanspraken maken en meer rechten doen gelden dan de bisschop van Rome? Geen kerk stond in macht en aanzien met die van Rome gelijk; zij liet ze alle achter zich en streefde ze alle voorbij, de kerken van Palestina en Klein-Azië, straks ook die van Antiochië en Alexandrië. En de bisschoppen van Rome wisten van hun positie gebruik te maken en gingen wat eerst zedelijke invloed was allengs vindiceeren als een recht. Toch kwam het niet zoo spoedig tot erkenning van dit recht. Tertullianus ontkende nog, dat Matth. 16 : 18 aan den bisschop van Rome eenige macht over andere kerken gaf, wijl het alleen eene belofte aan Petrus behelsde [5]). Cyprianus legde wel sterken nadruk op de eenheid der kerk en deed haar ook rusten op de identiteit der episcopale macht, maar zag van die macht in de cathedra Petri te Rome toch niet meer dan eene

[1]) *Tertullianus*, de praescr. 36, cf. 20. de virg. vel. 2.

[2]) de pudic. 1, 13, 21. Verg. *Karl Adam*, Der Kirchenbegriff Tertullians 1907 bl. 70 v. 166 v. 204 v.

[3]) *Cyprianus*, Ep. 43, 5. 49, 2. 55, 24. 73, 26. de unit. 5.

[4]) Ep. 72, 3. Ook Roomschen, zooals Delarochelle, Ehrhard, Rauschen, Funk e. a. erkennen, dat het primaat van den bisschop van Rome door Cyprianus nog niet geleerd wordt, verg. daartegen *C. A. Kneller*, Der h. Cyprian und die Idee der Kirche, St. aus Maria Laach, Nov. 1903, bl. 498—521. Volgens *Hugo Koch*, Cyprian und der Röm. Primat, Leipzig Hinrichs 1910, is de organisatie der kerk wel van éénen uit, n.l. Petrus, begonnen, maar de persoon van Petrus is hier bijzaak. Nadruk valt alleen daarop, dat de numerische eenheid, waaruit de kerk haar aanvang nam, beeld is van de zedelijke eenheid der kerk, en die eenheid rust niet in het Roomsche primaat, maar in geheel het episcopaat. Verg. de critiek van *Kneller*, St. aus M. Laach, 1910 bl. 75—82, maar ook van *G. Krüger*, Theol. Lit. Zeitung 1910 col. 486—489.

[5]) *Tertullianus*, de pudic. 21.

symbolische eenheid [1]). De Synode te Nicea stelde in canon 6 de bisschoppen van Rome, Alexandrië en Antiochië nog gelijk, kende aan de beide laatsten in hunne provinciën dezelfde ἐξουσια toe, als de bisschop van Rome reeds in Italië bezat, ἐπειδη και τῳ ἐν τῃ Ῥωμῃ ἐπισκοπῳ τουτο συνηθες ἐστιν en hield voor deze en ook nog voor andere kerken het haar toekomend primaat, τα πρεσβεια of τα πρωτεια, vast. Na de ontwikkeling der bisschoppelijke macht in de derde eeuw volgde die van de aartsbisschoppelijke of metropolitenwaardigheid in de vierde eeuw; niet Rome alleen, maar vele kerken naast haar hadden een zekeren voorrang of primaat in hare provinciën; de bisschoppen werden in den loop der vierde eeuw aan de aartsbisschoppen onderworpen. Het Oosten bleef steeds tegen het alles overheerschend primaat van den bisschop van Rome zich verzetten. Naast Alexandrië en Antiochië steeg sedert het midden der vierde eeuw Constantinopel hoe langer hoe meer in kerkelijke macht. Het concilie van Constantinopel in 381 can. 2 zegt, dat de bisschop van Alexandrië alleen in Egypte kerkelijke macht bezit, dat Antiochië de rechten houdt, welke volgens Nicea eraan toekomen en dat de bisschoppen van het Oosten alleen het Oosten zullen besturen. En nadat het alzoo de macht van den bisschop van Alexandrië tot Egypte beperkt heeft, voegt het er in can. 3 aan toe, τον Κωνσταντινου πολεως ἐχειν τα πρεσβεια της τιμης μετα τον της Ῥωμης ἐπισκοπον, δια το εἰναι αὐτην νεαν Ῥωμην. Na den bisschop van Rome zal niet die van Alexandrië, al heeft hij ook de oudste rechten en de oudste brieven, maar die van Constantinopel den voorrang der eere hebben, niet op grond van eenig kerkelijk of geestelijk prerogatief, maar alleen om de politieke overweging, dat Constantinopel het nieuwe Rome is. Het Westen werd aan den bisschop van Rome overgelaten, maar het Oosten weigerde zich voor hem te buigen en kwam meer en meer onder de jurisdictie van Constantinopel te staan. Het concilie van Chalcedon 451 can. 28 erkende den voorrang, τα πρεσβεια, van het oudere Rome, omdat het de keizerstad was, δια το βασιλευειν την πολιν ἐκεινην, maar schreef gelijken voorrang τα ἰσα πρεσβεια, toe aan den heiligen stoel van het nieuwe Rome. In weerwil van de protesten van Rome, handhaafde Constantinopel zijne rechten. De pauselijke macht van den bisschop van Rome berustte voor een groot deel op het politieke aanzien der stad; deze zelfde aanspraken kon daarom Constantinopel als tweede Rome laten gelden. De bisschop van Rome is daarom nooit herder der gansche Christenheid geweest; hij werd het hoofd alleen van de Westersche, Latijnsche Christenheid. En dit werd hij rechtens eerst in de vierde eeuw. Reeds de later door de kerk niet erkende synode van Sardika 343 droeg aan den bisschop van Rome de beslissing op, of, ingeval een bisschop door eene synode was afgezet, eene nieuwe synode

[1]) *Cyprianus*, de unit. 4.

al dan niet zou worden saamgeroepen. In het jaar 380 vaardigde keizer Theodosius het beroemde edict uit, waarbij hij beval, cunctos populos, quos clementiae nostrae regit temperamentum, in tali volumus religione versari, quam divinum Petrum apostolum tradidisse Romanis religio usque nunc ab ipso insinuata declarat. Bij de kerkvaders der vierde of vijfde eeuw is er geen twijfel meer over, dat zij de gemeenschap met en de onderwerping aan Rome noodzakelijk achten voor het wezen der kerk. Van de kerk te Rome gaan alle rechten der kerkelijke gemeenschap uit, inde enim in omnes venerandae communionis jura dimanant, zegt Ambrosius. Hieronymus verklaart: Ecclesiae salus in summi sacerdotis dignitate pendet, bij hem berust de onvervalschte overlevering der vaderen, hij is lux mundi, sal terrae, aurea vasa et argentea. Roomsch is de maatstaf van het katholieke; indien Rufinus zich houdt aan het geloof van Rome, is hij katholiek; si Romanam responderit, ergo catholici sumus. Als Innocentius I de besluiten der synode van Carthago en Mileve tegen het pelagianisme bekrachtigd en Pelagius en Coelestius veroordeeld heeft, zegt Augustinus: causa finita est, utinam aliquando finiatur et error! Klaar en welbewust ontwikkelt dan Leo I 440—461 dit primaat van den Roomschen stoel in verschillende brieven en verheft het tot den rang en de waarde van een godsdienstig dogma, dat in Matth. 16 : 18 zijn schriftuurlijken grond bezit [1]).

Toen de ontwikkeling zoover was voortgeschreden, moest vanzelf de vraag oprijzen, waaraan de paus zoo eminente plaats en zulk een hoog gezag te danken had. In den oudkatholieken tijd, ook nog na de invoering van het monarchisch episcopaat, viel de nadruk altijd op de plaatselijke kerk; de kerk te Rome was door Petrus en Paulus gesticht, en had daarom de zuiverste traditie; alle kerken moesten, om Christelijk en katholiek te zijn, in geloof overeenkomen met haar [2]). De bisschop was daarom van zijne gemeente afhankelijk, hij werd door haar gekozen en ging in alle gewichtige zaken, vooral bij excommunicatie, met haar te rade. Cyprianus zegt uitdrukkelijk in zijne brieven aan het Carthaagsche presbyterium, dat hij niets wil doen sine consilio vestro et sine consensu plebis [3]). In moeilijke gevallen werd de raad en hulp van afgevaardigden van naburige gemeenten ingeroepen [4]); de oudste kerkelijke vergaderingen waren gemeentevergaderingen, hoogstens door afgevaardigden van naburige gemeenten bijgestaan. Maar toen de bisschop als opvolger der apostelen beschouwd en juist hierdoor van allen onderscheiden werd, toen kon hij niet meer door de gemeente gekozen worden noch van haar

[1]) *Heinrich*, Dogm. Theol. II 325 v.
[2]) *Irenaeus*, adv. haer. III 3.
[3]) *Cyprianus*, Ep. 14, 4. 17, 1, 3. 19, 2 enz.
[4]) Hand. 15 : 2. Const. Apost. c. 1. *Clemens*, 1 Cor. 63. *Cyprianus*, Ep. 17, 3.

afhankelijk zijn; hij moest zijn ambt van boven in den weg van successie ontvangen, en dus door eene synode van bisschoppen of door een kapittel benoemd en geordend worden; hij had met de gemeente niet meer te raadplegen, maar was souverein en bepaalde alles alleen, hoogstens na overleg met het uit het presbyteraat allengs zich ontwikkelend kapittel. En wat alzoo sedert de vierde eeuw in de plaatselijke of dioecesale kerken geschiedde, herhaalde zich op grooter schaal in de algemeene kerk. Uit het episcopaat kwam in den loop der tijden het papale stelsel voort, en de oude gemeentevergaderingen breidden zich tot synoden en conciliën uit, die eerst ook nog wel uit presbyters, diakenen, lectores, maar dan vervolgens alleen uit bisschoppen als vertegenwoordigers der gemeenten waren saamgesteld. Deze synoden beschouwden zich niet als onfeilbaar; in de vierde eeuw doet telkens eene volgende synode teniet, wat de vorige vastgesteld heeft; en ook droegen zij van dien tijd af tot de 9e eeuw toe een staatkundig karakter, waren rijkssynoden en werden door den keizer saamgeroepen, officiëel of officieus geleid en bekrachtigd.

Maar de paus steeg in macht; als bisschop van Rome en aartsbisschop van Italië had hij reeds macht, om provinciale en landssynoden saam te roepen en te leiden, evenals andere bisschoppen dat recht elders bezaten; sedert de 12e eeuw wist hij deze provinciale en landssynode, evenals de bisschop van Constantinopel dat al met zijne συνοδοι ἐνδημουσαι voor de Grieksche kerk had gedaan, tot oecumenische synoden der gansche Westersche kerk uit te breiden. De oecumenische conciliën der Westersche Christenheid ontwikkelden zich dus uit de Roomsche synoden, en werden daarom door den paus saamgeroepen, geleid en bekrachtigd. Wel trachtten de reformatorische conciliën in de 15e eeuw, onder den invloed der humanistische theorie van de volkssuperioriteit, zich als vergaderingen van afgevaardigden der gansche kerk onafhankelijk van den paus te maken en zich als onfeilbaar boven hem te stellen. Maar de paus wist zich te handhaven ook tegenover en boven de oecumenische synoden en moest daarom wel een prerogatief deelachtig zijn, dat aan geen anderen bisschop geschonken was. Nadat van de dagen van Irenaeus af reeds langen tijd overeenstemming in geloof met de kerk te Rome voor het wezen der Christelijke kerken noodzakelijk werd geacht, wijl daar met de rechtmatige successie het charisma veritatis certum berustte, werd het allengs hoe langer hoe klaarder uitgesproken, dat deze indefectibilitas der kerk van Rome haar grond had in eene bijzondere gave, welke door den Heiligen Geest aan den bisschop van Rome, als opvolger van Petrus, geschonken werd. Eerst werd daarbij nog de nadruk op de kerk te Rome gelegd; deze kon niet afvallen, wijl zij door de apostelen Petrus en Paulus was gesticht en voortdurend door hunne wettige opvolgers werd geleid. Zoo zegt Irenaeus van de presbyteri, dat zij cum episcopatus successione

charisma veritatis certum secundum placitum Patris acceperunt [1]). Maar dit gaf geen waarborg genoeg, vooral toen vele kerken in weerwil van hare apostolische stichting met hare rechtmatig opvolgende bisschoppen afvielen en geheel verdwenen. Daarom werd hoe langer hoe meer de grond voor de indefectibilitas der kerk te Rome daarin gezocht, dat aan haar hoofd een bisschop stond, die als opvolger van den ook onder de apostelen eene gansch bijzondere plaats innemenden Petrus eene bijzondere gave en leiding des Heiligen Geestes deelachtig was.

Augustinus leidde de onwankelbaarheid van Petrus' geloof uit de voorbede van Christus af, Luk. 22 : 32. Ephraem Syrus zeide in zijne lofrede op Petrus, Paulus en Andreas: lucerna Christus, candelabrum est Petrus, oleum autem subministratio S. Spiritus. Leo de Groote sprak in zijn brief aan de bisschoppen der kerkelijke provincie Vienna van een mirabile munus gratiae, waardoor de bouw van den eeuwigen tempel op de vastheid van Petrus bevestigd wordt, en verklaarde elders, dat de stoel van Petrus tanta divinitus soliditate munita est, ut eam neque haeretica unquam perrumpere pravitas, nec pagana potuerit superare perfidia. Paus Hormisdas getuigde in zijn libellus van het jaar 516, dat de waarheid van de belofte van Christus aan Petrus door de feiten bevestigd wordt, quia in sede apostolica immaculata est semper catholica servata religio. Evenzoo verklaarde Paus Agatho in een schrijven aan de keizers van het jaar 680, dat de kerk te Rome door de genade Gods en de bescherming van Christus nooit van den weg der waarheid is afgeweken en ook krachtens de belofte des Heeren daarvan nooit afwijken zal. Het was dus geene nieuwigheid meer, als Gregorius VII in zijn Dictatus Papae uitsprak: Romana ecclesia nunquam erravit, nec in perpetuum Scriptura testante errabit, en Bonifacius VIII in de bul Unam Sanctam 1302 decreteerde: subesse Romano Pontifici omni humanae creaturae declaramus, definimus et pronunciamus esse de necessitate salutis [2]).

Met deze practijk en theorie der pausen stemden de theologen overeen. Sommigen, zooals Beda, Alcuinus, Paschasius Radbertus, Damiani, Anselmus, Lombardus, spreken nog maar in het voorbijgaan en met enkele woorden over het gezag van den paus [3]); zelfs is dat nog het geval bij Thomas en Bonaventura [4]). Maar de verschillende pogingen, die van de 14e tot de 16e eeuw tot reformatie der kerk werden aangewend, brachten Rome tot zelfbewustzijn. Het eigenlijke papalisme of curialisme

[1]) *Irenaeus*, adv. haer. IV 26.
[2]) *Heinrich*, Dogm. Theol. II 357 v.
[3]) *Lombardus*, Sent. IV dist. 24.
[4]) Thomas, C. Gent. IV 76. S. Theol. II 2 qu. 1 art. 10. qu. 11 art. 2 enz., verg. *Leitner*, Der h. Thomas v. Aq. über das unfehlbare Lehramt des Papstes 1872. *Bonaventura*, Brevil. Frib. 1881 VI c. 12.

trad op, sprak de plenitudo potestatis en de onfeilbaarheid van den paus duidelijk uit en ontwikkelde haar menigmaal tot in haar uiterste consequentiën toe[1]). Den 18en Juli 1870 werd op het Vaticaansch concilie de constitutio dogmatica de ecclesia Christi aangenomen, en daarbij bepaald: 1° dat het primatus jurisdictionis in universam Dei ecclesiam onmiddellijk en rechtstreeks door Christus aan Petrus beloofd en opgedragen is; 2° dat dit primaat van Petrus in den bisschop van Rome als zijn opvolger voortduurt; 3° dat dit primaat van den paus bestaat in plena et suprema potestas jurisdictionis in universam ecclesiam, non solum in rebus, quae ad fidem et mores, sed etiam in iis, quae ad disciplinam et regimen ecclesiae per totum orbem diffusae pertinent, zoodat hij judex supremus fidelium is, in alle zaken, die de kerken raken, de hoogste beslissing heeft, boven aller oordeel verheven en aan geen concilie onderworpen is; 4° dat in dit primaat ook begrepen is suprema magisterii potestas, zoodat de paus wel geene nieuwe openbaringen ontvangt en alleen onder de leiding des Heiligen Geestes de overgeleverde openbaring zuiver bewaart en uitlegt, maar toch dit zoo doet, dat hij, wanneer hij ex cathedra spreekt en als Herder en Leeraar van alle Christenen eene leer over geloof of zeden vaststelt, door Goddelijke ondersteuning de onfeilbaarheid deelachtig is, uit zichzelven en niet eerst tengevolge van de toestemming der kerk[2]).

502. Ofschoon deze hierarchische kerkregeering in haar oorsprong veel ouder is, dan vroegere Protestanten geneigd waren te erkennen en zelfs tot den aanvang der tweede eeuw teruggaat; ofschoon zij door den logischen gang harer ontwikkeling en door het imposante van hare verschijning nooit nalaat, indruk te maken; zij is desniettemin in beginsel en wezen met de regeering, welke Christus aan zijne kerk heeft geschonken, in lijnrechten strijd. *Ten eerste* toch wordt de onderscheiding van clerus en leeken, die aan deze hierarchie ten grondslag ligt, in het Nieuwe Testament nergens geleerd en door de inrichting der kerk der eerste eeuw ten stelligste weersproken. Rome beroept zich wel, behalve op de convenientia, op het Oud Testamentische priesterschap, op de ambten, welke Christus in zijne kerk ingesteld heeft, en op de macht, welke Hij daaraan toebetrouwd heeft. Maar dit bewijst niet hetgeen bewezen moet worden. De Schrift maakt zeer zeker onderscheid tusschen

[1]) *Canus*, Loci theol. lib. 6. *Bellarminus*, de summo pontifice, Controv. I 188—255. *Becanus*, Manuale Controv. I c. 4. *Theol. Wirceb.*, ed. 3 Paris. 1880 I 267 v. *Joseph du Maistre*, Du pape 1819. *Perrone*, Prael. theol. 1843 VIII 295—536. *Heinrich*, Dogm. Theol. II 163—476. *Scheeben*, Dogm. I 220 v. IV 397—458. *Ermann*, De Paus. Utrecht 1899 enz.

[2]) Acta et decreta sacr. conc. rec. Collectio Lacensis VII Friburg 1890 bl. 262—498.

herders en kudde, bouwers en tempel, planters en akkerwerk, leeraars en discipelen, voorgangers en volgelingen enz.; indien met de namen clerus en leeken geen andere dan deze onderscheiding bedoeld werd, zouden zij zonder schade gebruikt kunnen worden. Maar het gebruik heeft er een gansch anderen zin aan gehecht. Clerus is in de Roomsche kerk de naam geworden van eene bijzondere klasse van kerkelijke personen, die door tonsuur en wijding van alle anderen afgezonderd zijn, een eigen stand van „geestelijken" vormen, in gansch bijzonderen zin het eigendom Gods zijn, met eene volstrekte souvereine macht over het volk zijn toegerust, en voor de leeken tot noodzakelijke en onmisbare middelaars des heils verstrekken[1]). Zulk een stand nu kent de Schrift niet. Zelfs op het Oude Testament is de tegenstelling van clerus en leeken niet toepasselijk; het gansche volk was clerus, eigendom en erve des Heeren, een priesterlijk koninkrijk, een heilig volk, Ex. 19 : 5, 6, Deut. 7 : 6, 14 : 2, 26 : 18, 32 : 9, 1 Kon. 8 : 51, 53, Ps. 135 : 4, Jes. 19 : 25, 41 : 8, Jer. 12 : 7, 8, Joel 2 : 17 enz.; de priesterschap, die niet benoemd, maar krachtens afstamming uit Aäron tot dezen dienst geroepen werd, was toch ten strengste aan de wet Gods gebonden, Lev. 10 : 11, en aan het oordeel der profeten onderworpen, Jes. 28 : 7, Jer. 1 : 18, 2 : 26, 6 : 13, Ezech. 22 : 26, Hos. 4 : 9 enz.; Israel was eene theocratie, doch geene hierarchie. Veel minder is er nog in het Nieuwe Testament van een clerus sprake: de Heilige Geest is op allen uitgestort, Hand. 2 : 17, en nu zijn allen πνευματικοι, Rom. 8 : 14, 1 Cor. 2 : 15, 3 : 1, Gal. 5 : 25, 6 : 1, de zalving deelachtig, 1 Joh. 2 : 27, een koninklijk priesterdom, 1 Petr. 2 : 5, 9, eene gemeente van heiligen en geroepenen, Rom. 1 : 7, een volk en eigendom Gods, 2 Cor. 6 : 16, 1 Petr. 2 : 10, Hebr. 12 : 22—24. Nergens maakt het Nieuwe Testament gewag van een bijzonder priesterambt, door de dienaren der kerk waar te nemen, of van eene bijzondere offerande, door hen te offeren; het ambt in de kerk van Christus is geen magisterium, maar een ministerium, geen ἱεραρχια maar een ἱεροδουλεια, een διακονια, οἰκονομια, welke alle heerschappij over het erfdeel des Heeren (των κληρων, 1 Petr. 5 : 3, d. i. de aan de presbyters ter verzorging toevertrouwde gemeenten) ten eenenmale buitensluit, Matth. 20 : 25, 26, 1 Cor. 3 : 5, 4 : 1, 2 Cor. 4 : 1, 2, Ef. 4 : 12[2]).

Ten tweede leert desniettemin de Heilige Schrift zeer duidelijk, dat

[1]) Catech. Rom. II 7, 13.

[2]) Verg. Luthers leer over het algemeene priesterschap der geloovigen bij *Köstlin*, Luthers Theol. I 316. 376. II 538. *Gerhard*, Loci Theol. Loc. 23 § 37. *Calvijn*, Inst. IV 4, 9, 12, 1. Comm. op 1 Petr. 5 : 3. *Junius*, Op. II 1181. *Amesius*, Bellarminus enervatus III c. 1. *Voetius*, Pol. Eccl. III 2. *Cappellus*, Synt. thesium theol. in Acad. Salmur. III 272—279. *M. Vitringa*, Doctr. IX 423—437. *Caspari*, art. Geistliche in PRE³ VI 463.

Christus in zijne gemeente niet alleen gaven uitdeelt maar ook bepaalde ambten ingesteld heeft, buitengewone zooals die van apostel, profeet en evangelist, en gewone zooals die van ouderling en diaken. Over het episcopaat is daarbij het grootste verschil. Grieken, Roomschen (ook Gallikanen en Oudkatholieken) en Anglikanen houden dit voor een ambt, dat wezenlijk en jure divino van het presbyteraat onderscheiden, door wettige en onafgebroken successie van het apostolaat afstamt en bepaaldelijk de potestas magisterii, jurisdictionis en ordinis bezit; de bisschoppen hebben eigenlijk alleen het leerambt, de macht om te prediken en de sacramenten te bedienen, zij bedienen zich daarbij van de priesters (pastoors) als hunne vicarii, en hebben het uitsluitend recht der zending en ordening; patriarchen, metropolieten, aartsbisschoppen dragen geen ander ambt, maar zijn van de bisschoppen alleen door eene toevallige macht, door jurisdictie over een grooter gebied enz. onderscheiden. Bewijzen uit de Heilige Schrift zijn voor deze onderscheiding alleen te ontleenen aan de ambten, die door Timotheus, Titus e. a. werden bekleed, en aan den ἄγγελος in de zeven Klein-Aziatische gemeenten, Openb. 1 : 20. Maar Timotheus en vele anderen waren in dien eersten tijd door de apostelen tot het buitengewone ambt van evangelist geroepen; en de engelen der gemeenten waren geen anderen dan de eersten onder hunne gelijken, zooals de pastores thans, zoodat de singularis in Openb. 2 : 10, 23, 24 ook met den pluralis afwisselt. Bellarminus, Petavius, e. a. gewagen dan ook niet van Schriftuurlijke argumenten, maar beroepen zich op de traditie bij Irenaeus, Tertullianus, Eusebius enz., die zeggen, dat de apostelen in verschillende gemeenten een bisschop aanstelden, en van sommige gemeenten de bisschoplijsten opgeven. Maar al is het monarchisch episcopaat ook zeer spoedig in de kerk opgekomen, er is daarin toch duidelijk eene afwijking te zien van de ordeningen der apostelen. Immers het Nieuwe Testament weet nog niets van een ambtelijk onderscheid tusschen ἐπισκοπος en πρεσβυτερος. Ofschoon de naam πρεσβυτεροι in den eersten tijd waarschijnlijk eene ruimere beteekenis had, en soms ook de oude eerwaardige leden der gemeente aanduidde, als ambtsnaam was hij toch met dien der ἐπισκοποι identisch. Immers waren er in de gemeenten vele ἐπισκοποι, Hand. 20 : 17, 28, Phil. 1 : 1; en dit ἐπισκοπειν was juist aan πρεσβυτεροι opgedragen, Hand. 20 : 17, 28, 1 Tim. 3 : 1—7, 5 : 17, Tit. 1 : 5, 7, 1 Petr. 5 : 1—3; Petrus noemt zich daarom ook een πρεσβυτερος, 1 Petr. 5 : 1; van eene bijzondere instelling van het episcopaat naast het presbyteraat weet het Nieuwe Testament dan ook niets; behalve de buitengewone ambten van apostel, profeet en evangelist, zijn er maar twee gewone ambten, dat van diakenen en dat van πρεσβυτεροι, Phil. 1 : 1, 1 Tim. 3 : 1, 8, ποιμενες και διδασκαλοι, Ef. 4 : 11, 1 Tim. 5 : 17, κυβερνησεις, 1 Cor. 12 : 28, προισταμενοι, Rom. 13 : 8, 1 Thess. 5 : 12, ἡγουμενοι, Hebr. 13 : 7, 17.

Deze getuigenissen der Schrift zijn zoo sterk, dat niet alleen Aerius in de 4e eeuw, de Waldenzen, Wiclef, de Hervormers enz., het presbyterale en episcopale ambt identisch noemden, maar ook vele kerkvaders, zooals Theodoretus, Chrysostomus, Epiphanius e.a. zich gedrongen zagen tot de erkentenis, dat in het Nieuwe Testament de namen van presbyter en episcopus door elkander werden gebruikt; en Hieronymus zegt zelfs, dat presbyteri en episcopi oorspronkelijk gelijk waren, doch dat er later één uit hen over de anderen gesteld werd, in schismatis remedium [1]). De Roomschen kunnen met de Schrift op dit punt niet in het reine komen. Volgens Hand. 20 : 17, 28, Phil. 1 : 1 waren er ongetwijfeld onderscheidene episcopi in ééne gemeente; maar de Roomschen kunnen dit niet erkennen en zeggen daarom, dat de apostelen soms aan de presbyteri tegelijk de episcopale wijding gaven (Petavius), of dat daaronder tegelijk de episcopi der naburige gemeenten begrepen zijn (Franzelin), of dat de namen van presbyteri en episcopi nog niet onderscheiden waren [2]). In het laatste geval is echter het beweerde verschil tusschen het presbyterale en episcopale ambt niet te handhaven. Bij dit getuigenis der Schrift komt dan nog de les der historie, dat het Roomsche episcopaat de wortel is der hierarchie, den weg tot het pausdom opent, de ongelijkheid der gemeenten meebrengt en de geloovigen van de ambten slaafs afhankelijk maakt. Ook dit alles is met de Schrift ten eenenmale in strijd. Eene hierarchie is er in de kerk van Christus niet, Luk. 22 : 25, 26, 2 Cor. 1 : 24, 1 Petr. 5 : 3; eene dioecesane, cathedrale, patriarchale of metropolitaansche kerk bestaat er niet, want alle gemeenten zijn in het Nieuwe Testament gelijk en hebben elk haar eigen ἐπισκοποι; en nergens wordt aan de geloovigen bevolen, om naar de legitima successio van hare dienaren onderzoek te doen, maar om de Schrift te onderzoeken, in de leer te blijven enz., Joh. 5 : 39, Hand. 17 : 11, 1 Tim. 4 : 13—16, 2 Tim. 1 : 13, 14, 3 : 14—17. Wettelijke opvolging waarborgt ook niet de zuiverheid der leer, Joh. 8 : 39, Rom. 2 : 28, 9 : 6, en zou de zaligheid afhankelijk maken van bepaalde personen en van een onpractisch, feilbaar en dikwerf zelfs onmogelijk historisch onderzoek. Om deze redenen werd het episcopaat door de Hervormers eenparig verworpen. Wel waren de Lutherschen bereid, om het recht, dat het secundum ecclesiasticam politiam verkregen had, te erkennen, indien het wezenlijke in het bisschoppelijk ambt maar bleef het op goddelijk recht berustend ministerium verbi et sacramentorum [3]). Ook werd de naam van bisschop soms behouden en op den landsheer overgedragen, of ook werd wel in enkele zoowel Gereformeerde als Luthersche kerken één uit een kring van die-

---

[1]) Bij *Petavius*, Dissert. Eccles. I c. 1—3. Verg. ook *Lombardus*, Sent. IV 24, 9.
[2]) *Scheeben*, Dogm. IV 395. *Ermann*, De Paus 2e ged. bl. 96.
[3]) *J. T. Müller*, Symb. Bücher bl. 62, 205, 286, 340.

naren onder den naam van bisschop of superintendent met de inspectie over een groep van gemeenten belast[1]). Calvijn en vele anderen, Knox, a Lasco, Saravia, Tilenus, Scultetus, Bochartus, Spanheim enz. hadden daartegen ook geen overwegend bezwaar[2]). Maar dit was toch iets wezenlijk anders dan het bisschoppelijk ambt in de Roomsche kerk, dat volgens het concilie te Trente essentiëel van het presbyteraat verschilt, op goddelijk recht berust en in de 17e eeuw ook in de Anglikaansche kerk ingevoerd en verdedigd werd[3]).

Ten derde staat volgens de Heilige Schrift vast, dat het apostolaat een exceptioneel, tijdelijk en onvernieuwbaar ambt is geweest in de gemeente des Nieuwen Testaments. Ook al ware het episcopaat een ander ambt dan het presbyteraat, er zou toch volstrekt niet uit volgen, dat het met het apostolaat identisch en daarvan de voortzetting was. Natuurlijk kan wel in goeden zin gezegd worden, dat de episcopi of presbyteri opvolgers der apostelen zijn, want dezen stelden hen aan in al de gemeenten, welke zij stichtten, en droegen de verzorging dier gemeenten aan hen op. Maar dat neemt het groote en wezenlijke onderscheid tusschen beiden niet weg. Ook van Roomsche zijde kan dit onderscheid niet worden uitgewischt. Immers de apostelen deelden in eene gansch bijzondere leiding des Heiligen Geestes, en droegen een ambt, dat tot heel de kerk, ja tot de gansche wereld„ Matth. 28 : 20, zich uitstrekte. Maar hunne opvolgers, ook al zouden zij bisschoppen geweest zijn in Roomschen zin, hebben zulk een ambt geenszins; zij zijn ook volgens Rome niet onfeilbaar en zij hebben de zorg slechts over een klein gedeelte der kerk, over eene dioecese[4]). Doch het onderscheid is nog sterker; de apostelen waren oor- en ooggetuigen van Jezus' woorden en daden, zij werden onmiddellijk door Christus zelven tot hun ambt geroepen, ontvingen den Heiligen Geest in bijzondere mate, hadden eene geheel eenige taak, n.l. om den grondslag der kerk te leggen en in hun woord het blijvend middel der gemeenschap tusschen Christus en zijne gemeente te bieden. In dit alles zijn zij van alle anderen onderscheiden, staan zij hoog boven al hunne navolgers, en bekleeden zij een ambt, dat onoverdraagbaar en onvernieuwbaar is. De buitengewone gaven, waarin zij mochten deelen, worden aan geen andere dienaren in de kerk geschonken. Als apostelen in eigenlijken zin hebben zij geen opvolgers, al is het ook, dat de leiding der gemeente, waartoe zij geroepen waren, ook op andere wijze en in beperkter kring aan anderen na hen toebetrouwd is.

[1]) Verg. *Sehling*, art. Episkopalsystem in der evang. Kirche PRE[3] V 425.
[2]) *M. Vitringa*, Doctr. IX 210 v.
[3]) Verg. *Calvijn*, Inst. IV 3, 8. 4, 2 v. 5, 1 v. *Voetius*, Pol. Eccl. III 832—869. *M. Vitringa*, Doctr. IX 141—229 enz.
[4]) *Schwane* D. G. IV 267,285, 294. *Simar*, Dogm. 612. *Heinrich*, Dogm. II 247. *Ermann*, De Paus, 2e gedeelte 89 v.

Ten vierde is er in de Schrift geen bewijs voor te vinden, dat het primaat van Petrus wederom essentiëel van het apostolaat, dat hij met de elven gemeen had, onderscheiden was. Ook Roomsche theologen erkennen, dat al wat de Schrift verhaalt van den voorrang van Petrus boven de andere apostelen, nog niet in staat is, om zijn primatus jurisdictionis over de andere apostelen te bewijzen[1]). De sedes doctrinae voor deze leer zijn alleen Matth. 16 : 18, Luk. 22 : 32 en Joh. 21 : 15—17. Maar ook deze houden niet in wat Rome eruit afleidt. Matth. 16 : 18 leert, dat Petrus door zijne belijdenis de rots is, waarop Christus zijne gemeente bouwt. Dit is natuurlijk beeldspraak en geeft zonder beeld toch niet minder, maar ook niet anders te kennen, dan dat Christus van den persoon van Petrus als den getrouwen belijder zich bedienen zou, om zijne gemeente te vergaderen. In de gemeente als het gebouw Gods zijn de geloovigen de levende steenen, die op de apostelen als de fundamentsteenen worden opgebouwd. Die plaats neemt Petrus in het Godsgebouw in, en hij niet alleen, maar al de apostelen met hem. Want Petrus legde de belijdenis van Jezus' Messianiteit af in aller naam, Matth. 16 : 15, 16; al sprak hij haar het eerst en het klaarst uit, hij gaf toch uiting aan wat min of meer bewust in aller hart leefde; en niet alleen Petrus doch alle apostelen legden door deze belijdenis, welke zij straks in het midden der wereld verkondigden, den grondslag der kerk van Christus; in beeld gesproken, waren zij dus allen met Petrus de rots, op welke Christus zijne kerk bouwde, of ook is met een andere toepassing van hetzelfde beeld, Christus de rots, welke de apostelen samen door hunne verkondiging legden tot grondslag der gemeente, Hand. 4 : 11, Rom. 9 : 33, 1 Cor. 3 : 10, 11, Ef. 2 : 20, 1 Petr. 2 : 5, 6, Openb. 21 : 14. De sleutelmacht, welke Petrus om zijne kloeke belijdenis reeds Matth. 16 : 19 ontvangt, wordt 18 : 18, Joh. 20 : 23 aan alle apostelen verleend. De bijzondere bekwaammaking en leiding des Heiligen Geestes was niet alleen het deel van Petrus, maar gelijkelijk van alle apostelen, Matth. 10 : 20, Joh. 14 : 26, 15 : 26, 16 : 13, 20 : 22, Hand. 1 : 8, Ef. 3 : 5.

Door de handhaving van het apostolaat als een exceptioneel en onoverdraagbaar ambt laat de Reformatie aan al deze teksten, ook aan Matth. 16 : 18, veel meer recht wedervaren dan Rome. De apostelen zijn en blijven de grondleggers der kerk; zij zijn door hun belijdenis de rots der gemeente; geen gemeenschap met Christus dan door de gemeenschap met hun getuigenis! Wat de andere plaats, Luk. 22 : 32 betreft, Jezus zegt daar tot zijne jongeren, dat Satan hen allen ὑμας in plur., zal trachten tot verloochening van hun Meester te brengen, maar dat Hij bepaaldelijk voor Petrus, περι σου in sing., bidden zal, dat zijn geloof niet ophoude. Petrus zou dit vóór allen noodig hebben, omdat hij zijn

[1]) *Scheeben-Atzberger*, Dogm. IV 405.

Meester het eerst en het sterkst verloochenen zou. Dat zijn geloof dan niet ophoudt, zal hij alleen aan eene geheel bijzondere voorbede van Jezus te danken hebben. En als hij dan door dat gebed van Jezus bewaard zal blijven en uit zijn val weder zal opstaan, dan zal hij, door de beproeving geleerd en in zijn geloof bevestigd, juist zijne broederen kunnen sterken, als dezen later misschien eens in hun geloof zullen wankelen. Gelijk van Paulus met hetzelfde woord, στηριζω, gezegd wordt, dat hij de discipelen sterkte, Hand. 18 : 23, cf. Rom. 1 : 11, 16 : 25, 1 Thess. 3 : 2, 2 Thess. 3 : 3, 1 Petr. 5 : 10, zoo wordt hier aan Petrus beloofd, dat hij later zijne broederen tot bemoediging, volharding, bevestiging dienen zal. Van dezen heerlijken, geestelijken steun maakt het wettische Rome een primatus jurisdictionis! In Joh. 21 : 15—17 eindelijk wordt Petrus hersteld in den rang, dien hij vroeger met en onder de apostelen ingenomen had. Hij ontvangt geen nieuw ambt, uitgaande boven dat, hetwelk hij vroeger bezat. Want de aanspraak met den naam van Simon, Jona's zoon, de drievoudige vraag en de omstandigheden, waarbij dit voorval plaats had, bewijzen onweerlegbaar, dat Petrus alleen hersteld wordt in den rang, dien hij door zijne verloochening van Jezus verbeurd had, dus in het apostolaat en in het primatus honoris, dat hem vroeger reeds geschonken was. En zoo ook wordt hem, als Jezus hem weder de zorg en leiding van zijne kudde in het algemeen en van de schapen in het bijzonder toevertrouwt, geen andere werkzaamheid opgedragen, dan die in het apostolaat als zoodanig lag opgesloten en dus ook aan alle andere apostelen toekwam, Matth. 28 : 19, Mark. 16 : 15, 2 Cor. 11 : 28. De voorrang, dien Petrus onder de apostelen genoot, nam dan ook ganschelijk niet weg, dat hij door Jezus, dien hij afhouden wilde van zijn aanstaand lijden, als een satan en ergernis teruggewezen wordt, Matth. 16 : 23, om zijne zelfverheffing boven de andere apostelen vernederd wordt, Joh. 21 : 15, om zijn onoprechtheid in Antiochië door Paulus bestraft wordt, Gal. 2 : 11, met Johannes door de andere apostelen naar Samaria gezonden wordt, Hand. 8 : 14, over Paulus hoegenaamd geene jurisdictie had, Gal. 2 : 6, 9, nooit in de Schrift afzonderlijk als hoofd en vorst der apostelen genoemd wordt, 1 Cor. 12 : 28, Ef. 2 : 20, 4 : 11, Openb. 21 : 14, en zelf de bewaring der geloovigen alleen aan de kracht Gods toeschrijft, zichzelf een συμπρεσβυτερος noemt en tegen een heerschappij voeren over de gemeenten waarschuwt, 1 Petr. 1 : 5, 5 : 1, 3.

Ten vijfde. Maar al zou de Schrift aan Petrus ook een primaat in Roomschen zin toeschrijven, wat echter geenszins het geval is, dan zou daarmede nog niets gewonnen zijn voor het primaat van den bisschop van Rome. Want hiertoe moet er nog heel wat meer bewezen worden, n.l. 1° dat Petrus te Rome geweest is, 2° dat hij daar het ambt van bisschop en primas heeft bekleed, en 3° dat hij met bewustheid en opzet

deze beide ambten aan één bepaalden opvolger heeft overgedragen. Nu is het, in den laatsten tijd door Baur, Lipsius e. a.[1]) ten onrechte bestreden, dat Petrus in Rome geweest is. Indien 1 Petr. 5 : 13 al niet beslist, waar volgens velen bij Babylon aan Rome moet gedacht worden, dan is het getuigenis der traditie, van den eersten tijd af, bij Clemens Rom., Ignatius, Marcion, Dionysius van Corinthe, Irenaeus, Canon Murat., Cajus, Tertullianus, Hippolytus, Origenes, Lactantius enz. zoo vaststaand en eenstemmig, dat haar waarheid redelijkerwijs niet te betwijfelen valt. Ook mag geacht worden vast te staan, dat Petrus in het jaar 64 onder Nero als martelaar gestorven is, hetzij in hetzelfde jaar met of een paar jaren vóór Paulus. Openb. 18 : 23, cf. 17 : 6, 19 : 2, wijst erop, dat Rome het bloed van apostelen vergoten heeft, en de genoemde oud-Christelijke schrijvers zeggen allen eenparig, dat Petrus en Paulus in Rome, soms met de nadere tijdsbepaling, onder Nero, den marteldood hebben ondergaan.

Maar volstrekt onbewijsbaar is, dat Petrus 20 à 25 jaren in Rome heeft vertoefd, dat hij bisschop der gemeente aldaar en primas der gansche kerk is geweest, en dat Linus in episcopaat en primaat hem opgevolgd is. Immers, 1° Hand. 12 : 17 bericht, dat Petrus Jeruzalem verliet, niet lang vóór den dood van Herodes, vers 23, die in het jaar 44 stierf. Dat hij toen naar Rome is gegaan, is niets dan een vermoeden en mist allen grond. Maar indien dit ook zoo ware, dan zou daarbij aan niets anders dan aan een kort bezoek te Rome gedacht kunnen worden, evenals hij toen volgens Harnack misschien ook in Corinthe is geweest, 1 Cor. 1—3, 9 : 5; in elk geval was Petrus bij de synode in Hand. 15, dat is in het jaar 47, in Jeruzalem terug. 2° In den brief, dien Paulus van Corinthe uit ongeveer het jaar 54—58 aan de gemeente te Rome schreef, wordt met geen enkel woord van Petrus' verblijf en arbeid te Rome gewag gemaakt; evenmin geschiedt dit in de brieven aan Philemon, Colosse, Efeze, welke Paulus waarschijnlijk, noch in dien aan Philippi, welken hij zeker uit Rome schreef in de jaren 57—58 of 61—63; en ook Petrus maakt in zijn eersten brief, dien hij uit Babylon, 1 Petr. 5 : 13, dat is misschien Rome, schreef, met geen woord van Paulus melding, zoodat Zahn vermoedt, dat Petrus juist in Rome geweest is tusschen de eerste en tweede gevangenschap van Paulus in, toen deze op reis was naar Spanje, en daar in het jaar 64 onder Nero en een paar jaren vóór Paulus den marteldood heeft ondergaan. Niet langer dan een half jaar of een jaar heeft Petrus dus in Rome vertoefd. 3° In overeenstemming met deze feiten noemt de oudste traditie Petrus en Paulus steeds naast elkaar en zegt, dat niet Petrus alleen, maar Petrus en Paulus de gemeente

[1]) Bijv. door *Rieks*, Das Papsthum eine göttliche Institution? Bew. d. Gl. 1903 bl. 2—21. *Erbes*, Zeits. f. Kirchengesch. 1901 bl. 1—47. 161—231.

te Rome gesticht en bevestigd hebben. Van een jarenlang verblijf en van een episcopaat van Petrus te Rome weten deze oude geschiedenissen niets. Integendeel, volgens den brief van Clemens uit de jaren 93—95, den in Rome omstreeks 100 of 135—145 geschreven Pastor van Hermas, en den brief van Ignatius aan de Romeinen bestond toentertijd, dat is in elk geval omstreeks het einde der eerste eeuw, in Rome het monarchisch episcopaat nog niet, maar werd de gemeente geleid door een college van presbyters of episcopi. Uit de bisschopslijsten bij Hegesippus, Irenaeus, 't Murat. fragment, Hippolytus, Tertullianus, Epiphanius blijkt, dat men op het einde der tweede en zelfs in het begin der derde eeuw Petrus nog niet als bisschop van Rome beschouwd heeft. De gewone voorstelling was toen nog deze, dat Petrus en Paulus de gemeente hadden gesticht en aan Linus den dienst van het episcopaat hadden opgedragen. En van Linus als eersten bisschop worden dan de volgende als tweede, derde enz. aangeduid, zoo, dat de apostelen Petrus en Paulus als εὐαγγελιζομενοι και θεμελιουντες την ἐκκλησιαν [1]), aan hen allen voorafgegaan zijn, en de bisschoppen na hen gekomen en elkander opgevolgd zijn ἀπο των ἀποστολων, d. i. van den tijd der apostelen af [2]). 4° Eerst in den tijd van Victor of Zephyrinus, 180—217 is deze oude traditie zoo gewijzigd, dat Paulus hoe langer hoe meer zijn aandeel in de stichting en bevestiging van de gemeente te Rome verloor en Petrus uitsluitend als de insteller van het episcopaat en daarna ook als de eerste bisschop van Rome voorgesteld werd. Volgens Tertullianus [3]), noemde Calixtus zich reeds bisschop op den stoel van Petrus. Stephanus beweerde, per successionem cathedram Petri habere [4]). En Cyprianus duidde den stoel van den bisschop te Rome doorloopend als de cathedra Petri aan [5]). Omstreeks dienzelfden tijd kwam ook eerst de legende op, dat Petrus 20 of 25 jaren lang in Rome gearbeid had en er zoolang bisschop was geweest. Eusebius spreekt in zijne kerkgeschiedenis nog niet van Petrus als bisschop en noemt Petrus en Paulus nog naast elkaar, maar noemt elders Petrus alleen en zegt ook, dat Petrus reeds onder keizer Claudius naar Rome is gekomen, om Simon Magus te bestrijden [6]). Hier wordt tegelijk de oorsprong der legende ontdekt. Reeds vóór het midden der tweede eeuw gold het in Rome als een feit, dat Simon Magus onder Claudius naar Rome was gekomen. De omstreeks 160 ontstane Acta Petri leerden in aansluiting aan Hand. 8, dat Petrus en Simon Magus veel met elkaar hadden gestreden. Deze overleveringen werden gecombineerd en

[1]) *Irenaeus*, adv. haer. III 1, 1.
[2]) t. a. p. I 27, 1.
[3]) *Tertullianus*, de pudic. 21.
[4]) *Cyprianus*, Ep. 71, 3, 75, 17.
[5]) t. a. p. Ep. 55, 8, 59, 14.
[6]) *Eusebius*, Hist. eccl. III 2. III 4, 9. II 14, 6.

gaven zoo geboorte aan de legende, dat Petrus onder Claudius naar Rome was gekomen en daar tot zijn dood in 64, dus een twintigtal jaren, geleefd had. En Eusebius en Hieronymus maakten haar tot een bestanddeel van de Roomsche traditie [1]).

Ten zesde, de Roomschen, ofschoon in de traditie na Irenaeus steun vindende, verkeeren tegenover de oudste, uit de eerste en tweede eeuw afkomstige getuigenissen in niet geringe verlegenheid. Maar al zouden deze getuigenissen gunstiger en meer in hun voordeel zijn, zij moeten toch allen erkennen, dat het primaat van den bisschop van Rome gebouwd is op eene historische onderstelling, n.l. hierop, dat Petrus in Rome geweest is, dat hij daar het ambt van bisschop en primas heeft bekleed en dit aan zijn opvolger heeft overgedragen. Nu is deze traditie, onderstel al, dat zij dit alles bevestigde, toch slechts een historisch getuigenis, dat ook volgens Rome niet op onfeilbare zekerheid, doch slechts op hooge waarschijnlijkheid aanspraak kan maken. Het primaat van den bisschop van Rome, de kerkelijke waardigheid van den paus, en dus de waarheid der Roomsche kerk en de zaligheid der Roomsche kerkleden is op eene historische waarschijnlijkheid gebouwd, die ieder oogenblik door nieuwe getuigenissen teniet gedaan kan worden. De eeuwigheid hangt hier aan een spinrag. Doch daarbij doet zich voor Rome nog eene andere moeilijkheid voor. De traditie bij Julius Africanus, Origenes, Eusebius enz. verhaalt, dat Petrus vóór zijne reis naar Rome in het tweede jaar van keizer Claudius in Antiochië is geweest en daar het episcopaat heeft ingesteld [2]). Laat deze traditie nu op zichzelve onbetrouwbaar zijn, voor de Roomschen is het toch moeilijk hare waarheid te loochenen, wijl zij dan den schijn aannemen, van met twee maten te meten. Doch ook afgezien van deze traditie, het is allerwaarschijnlijkst, dat evenals de andere apostelen, zoo ook Petrus in verschillende gemeenten het episcopaat heeft ingesteld. Waarom is dan bepaald de bisschop van Rome de opvolger van Petrus en de erfgenaam van het primaat? Petrus was volgens Rome toch ook primas, toen hij te Jeruzalem, te Antiochië en elders zich ophield. Bij hem bestond er dus in elk geval geen onverbrekelijke band tusschen zijn primaat en het episcopaat van de gemeente te Rome. Hij had dat primaat dus evengoed aan een anderen bisschop dan dien van Rome kunnen overdragen. Heeft hij, als hij, wat zeer waarschijnlijk is, ook elders episcopi in gemeenten aanstelde, het episcopaat wel overgedragen, maar het primaat uitdrukkelijk gereserveerd, totdat hij dit aan den bisschop van Rome kon overdoen? En waarom deed hij

[1]) *Hase*, Protest. Polemik[5] bl. 150 v. *Kattenbusch*, Verg. Conf. 90 v. *Harnack*, Die Chronologie der altchristl. Litteratur bis Eusebius I 1897 passim, vooral bl. 171 v. 240 v. 703 v. *Th. Zahn*, Einl. in das N. T. I[2] 1906 II[2] 1907 passim, vooral II 18 v.
[2]) *Harnack*, Die Chronologie der altchr. Lit. I 118, 705.

dan zoo? Op welk gezag handelde hij aldus? Welk bewijs is er, dat Linus de opvolger van Petrus is, niet alleen in het apostolaat maar ook in het primaat? Een historisch, kerkelijk recht, dat het zoo altijd opgevat is, is hiervoor niet voldoende, want het betreft juist den grondslag, waarop heel de Roomsche kerk rust. Er moet een goddelijk recht voor bestaan. Maar dit is er niet; Christus heeft met geen woord van Petrus' episcopaat te Rome noch van zijn opvolger aldaar gesproken; Petrus zelf heeft noch volgens de Schrift, noch volgens de traditie ook maar in de verste verte aangeduid, dat de episcopus te Rome zijn eenige, ware opvolger was. De verbinding van het primaat met het Roomsche episcopaat rust dus alleen op het feit, dat Petrus te Rome geweest is en op de onhistorische onderstelling, dat hij daar het ambt van bisschop en primas heeft bekleed.

Ook al zou dit laatste historisch juist zijn, dan gaf het nog niet wat het geven moet. Want dan ontbrak nog het strikt noodzakelijk bewijs, dat Petrus welbewust, met opzet, krachtens apostolische volmacht en goddelijken last, dit episcopaat en dit primaat aan zijn opvolger te Rome heeft willen overdragen en werkelijk overgedragen heeft. Dat is, het primaat van den Roomschen bisschop over de gansche kerk hangt in de lucht; het kan geen jus divinum aanwijzen, waarop het rust; en het heeft zelfs geen betrouwbaren, historischen grondslag. De Roomsche theologen moeten dan ook huns ondanks erkennen, dat het primaat van den Roomschen bisschop neben einer unmittelbar göttlichen Grundlage, nämlich der Einsetzung des Primates als einer dauernden Institution (wat echter ook onbewijsbaar is), auch eine menschlich vermittelte Grundlage von geschichtlicher Natur bezit[1]). Daarom zijn eindelijk de Roomsche theologen onderling ook niet eenstemmig over den aard der verbinding van primaat en Roomsch episcopaat. Sommigen, zooals Dominicus Soto, Bannez, Mendoza e. a. zijn van meening, dat die verbinding slechts is ex jure ecclesiastico en dat het primaat van den Roomschen bisschopszetel op een ander kan overgedragen worden. Ballerini, Veith e. a. laten de vraag onbeslist en achten ze hoogst moeilijk te beantwoorden. Maar Cajetanus, Canus, Suarez enz. zijn van oordeel, dat Petrus, nadat hij in Antiochië het episcopaat had ingesteld, eene bijzondere goddelijke openbaring ontving en krachtens deze het primaat onlosmakelijk met het episcopaat te Rome verbond[2]). Hoewel dit geschil nog niet formeel tot

[1]) *Scheeben-Atzberger*, Dogm. IV 1 bl. 425.

[2]) *Schwane*, D. G. IV 300, 311, 341 en voorts *Bellarminus*, de Rom. pontif. lib. II. *Theol. Wirceb.* ed. Paris 1880 I 267—306. *Perrone*, Prael. theol. Lov. 1843 VIII 295—419. *Scheeben-Atzberger*, Dogm. 424—435. *Jansen*, Prael. I 512—582. *Hettinger*, Apol. des Christ. IV 1897 bl. 499—618. *W. Esser*, Des h. Petrus Aufenthalt, Episkopat und Tod zu Rom. Breslau 1889. *Joseph Hollweck*, Der apost. Stuhl und Rom. Mainz 1895.

beslissing is gebracht, spreken pausen, conciliën, theologen meest ten gunste van het laatste gevoelen; onwillekeurig gaan zij altijd van de onoplosbare verbinding van beide uit. Door den Syllabus van Pius IX prop. 35 is uitgemaakt, dat de kiesgerechtigden het primaat niet van de stad Rome en haar bisschop op een andere stad en bisschop mogen overdragen. Alleen blijft de vraag over, of de paus zelf dit zou mogen doen; en dit is natuurlijk alleen door den onfeilbare zelf te beslissen. De Roomsche Christen is dus gehouden te gelooven, dat de gemeenschap met de plaatselijke kerk te Rome noodzakelijk tot de zaligheid is. De zoogenaamde katholieke kerk is in der waarheid Roomsche kerk; dat is haar naam en haar wezen.

503. De Roomsche hierarchie lokte, naarmate zij zich verder ontwikkelde, te ernstiger verzet en tegenstand uit. In de Middeleeuwen stonden er verschillende secten op, die Rome als Babel en den paus als den antichrist verwierpen. En in de eeuw der Hervorming breidde deze oppositie over heel de westersche Christenheid zich uit. Uit verklaarbare reactie kwamen velen er toe, om alle kerkinstituut te verwerpen, of om daarin slechts eene vrije, willekeurige schepping van de gemeente te zien, of ook om alle regeering der kerk stilzwijgend toe te kennen aan de Christelijke overheid[1]). Zelfs bij de Lutherschen kwam de zelfstandige regeering der kerk niet tot haar recht. Wel ging Luther oorspronkelijk uit van het algemeene priesterschap der geloovigen en van de kerk als gemeenschap der heiligen. Maar zijn standpunt was ook hier te anthropologisch, dan dat hij uit de belijdenis van het koningschap van Christus een eigen regeering voor zijne kerk afleiden kon. Den vorm van kerkregeering achtte hij tot op zekere hoogte eene uitwendige, onverschillige zaak; desnoods was eene pauselijke of bisschoppelijke regeering hem goed, mits ze maar geen hindernis in den weg legde voor de verkondiging van het Evangelie[2]). De kerk wordt alleen zichtbaar in woord en sacrament, maar hoegenaamd niet in eenige wijze van inrichting of vorm van regeering; Christus regeert in zijne kerk alleen door het predikambt. Deze overtuiging, gevoegd bij zijne beschouwing van de overheid als praecipuum membrum ecclesiae, bracht Luther ertoe, om reeds in zijn geschrift An den christl. Adel deutscher Nation 1520 de overheid tot het werk der reformatie op te roepen. In 1526 verzocht hij zelfs den keurvorst van Saksen, om het werk der visitatie ter hand te nemen. Den 27 Aug. 1526 werd te Spiers de reformatie onder bescherming der vorsten en standen geplaatst. En van 1527 af berustte de regeering der kerk in handen van de landsoverheid. De ordo eccle-

[1]) Boven bl. 277.

[2]) Art. Smalc. II 4.

siasticus (de pastores) behield wel de bediening van woord en sacrament; de ordo oeconomicus (de gemeente) ontving het recht van consensus en approbatio; maar de ordo politicus (de overheid) kreeg heel de externa gubernatio, dat is, het recht tot aanstelling, onderhoud, ontslag der pastores, tot stichting van kerken en scholen, tot regeling der godsdienstoefeningen, tot reformatie der leer enz., en oefende deze macht onder Melanchtons inspiratie sedert 1529 door consistoria uit. De gronden, waarop de Lutherschen dit uitgebreide recht over de kerk aan de overheid toekenden, waren verschillend. Maar hetzij de overheid beschouwd werd als plaatsvervangster der bisschoppen, hetzij ondersteld werd, dat zij deze macht stilzwijgend van de kerk had ontvangen, hetzij ze als voornaamste lid der kerk werd geëerd, altijd kwam het toch hierop neer, dat de kerk schier van alle eigen regeering verstoken was. Maar al deze stelsels van kerkregeering, die tijdens en na de Reformatie in vele Protestantsche kerken opgekomen zijn, beantwoorden niet aan wat de Schrift dienaangaande leert. Immers, 1° hoe nauw onder Israel het godsdienstige en het burgerlijke leven verbonden was, er was toch ook toen reeds onderscheid; naast de koningen bestonden de priesters, die eene onafhankelijke positie innamen en tot eene eigene taak geroepen waren. Veel zelfstandiger is de gemeente als het volk Gods nog geworden in de dagen des Nieuwen Testaments. Want niet alleen is zij toen uit de nationale verhoudingen van Israel losgemaakt, maar zij ontving ook op den Pinksterdag in den Heiligen Geest een zelfstandig levensprincipe, dat haar tegenover staat en maatschappij een eigen aard en een onafhankelijk bestaan schenkt. 2°. Het wezen der kerk bestaat daarin, dat zij eene vergadering van Christgeloovigen is. Als zoodanig is zij niet en kan ze niet wezen eene stichting van menschen. Zij ontstaat niet door den wil des vleesches noch door den wil des mans, maar door geboorte uit God. Zij is geen product van menschelijke associatie noch van het goedvinden van den staat, maar is in haar oorsprong en wezen een wonder, vrucht van eene bijzondere, genadige werkzaamheid Gods en daarom ook krachtens haar aard zelfstandig, onafhankelijk, vrij tegenover alle gunst of ongunst van menschen. 3°. Reeds hieruit vloeit voort, dat de gemeente een eigen regeering hebben moet. Zij heeft een eigen leven, draagt in dat leven eene bijzondere levenswet, welke God erin gelegd heeft, en eischt daarvoor vanzelf ook eene vrije, zelfstandige uiting. Het is niet juist te zeggen, dat de wijze van inrichting en de vorm van regeering voor de kerk van Christus eene onverschillige zaak is. Zoo los en onverschillig staan wezen en vorm, het onzichtbare en het zichtbare, het in- en uitwendige nooit naast of tegenover elkaar. Wel is waar komt de kerk allereerst uit in de bediening van woord en sacrament, in de zuiverheid van leer en van leven, maar de regeering der kerk gaat niet buiten dit alles om, doch staat er zeer nauw mede in verband.

Juist opdat woord en sacrament zuiver bediend, en leer en leven daarnaar ingericht zij, is eene goede regeering van noode. De belijdenis is de hoofdzaak, maar de kerkenorde is het middel, om de belijdenis te handhaven [1]). En evengoed als eene onzuivere belijdenis ook de regeering vervalscht, gaat er van eene slechte regeering een bedervende invloed op de belijdenis uit. 4°. Christus heeft daarom aan zijne gemeente eene eigene regeering geschonken. Hij riep, bekwaamde en ordende zelf de apostelen, die het fundament der kerk zijn. En deze apostelen hebben op hun beurt onder zijne leiding de gewone ambten van opzieners en diakenen ingesteld, opdat de gemeenten van Christus in hunne afwezigheid en na hun dood niet van regeering verstoken zouden zijn. Ook deze gewone ambten hebben hun oorsprong in God, Hand. 20 : 28, 1 Cor. 12 : 28, Ef. 4 : 11, en zijn niet in den apostolischen tijd geëindigd maar zijn daartoe ingesteld, dat zij blijven zouden tot het einde van deze bedeeling, Hand. 14 : 23, 1 Tim. 3, Tit. 1 : 5. De Schrift is geen kerkenorde, maar zij bevat toch beginselen van kerkregeering, welke niet zonder schade voor het geestelijk leven veronachtzaamd kunnen worden. 5°. Daarom is het ook niet goed te zeggen, dat de gemeente van Christus zelve zich naar den eisch der omstandigheden eene regeering kan geven of deze stilzwijgend of opzettelijk aan de Christelijke overheid opdragen kan. Want ofschoon in zekeren zin gezegd kan worden, dat de gemeente zelve zich hare regeering geeft en het instituut der kerk opricht, wijl de apostelen bij het instellen der gewone ambten de gemeenten raadpleegden en dezen de personen voor die ambten aanwezen, toch is dat slechts in zekeren zin het geval. Het is altijd Christus, die tot de ambten roept en bekwaamt; de gemeenten kunnen en mogen de personen aanwijzen, maar zij zijn daarbij niet zelfstandig en autonoom doch gebonden aan de inzettingen des Heeren; zij mogen bij de oprichting van het instituut niet willekeurig en naar eigen inzicht te werk gaan, maar hebben ook daarin te vragen, wat de Heere wil dat zij doen zullen. Daarom staat het ook niet vrij aan de gemeenten, om de ambten af te schaffen of de regeering aan de Christelijke overheid op te dragen. Want al is het waar, dat er onder eene Christelijke overheid en in eene Christelijke maatschappij hoe langer hoe meer overeenstemming en samenwerking met de kerk zal komen in den maatstaf, in de beoordeeling en in de handhaving van leer en leven, toch blijft ook dan nog de taak van kerk en staat wezenlijk onderscheiden. Dezelfde zonde wordt anders in de kerk dan in den staat gestraft; de tucht, welke gene oefent, verschilt hemelsbreed van de straf, welke deze oplegt. De verzorging der armen, het opzicht over de

[1]) Tegenover Sohm is dit verband van kerk en recht gehandhaafd door *F. L. Rutgers*, Het kerkrecht in zoover het de kerk met het recht in verband brengt. Amsterdam 1894. Verg. ook *Harnack*, Entst. u. Entw. bl. 121 v.

kudde, de bediening van woord en sacrament, de roeping en verkiezing der dienaren blijft het onvervreemdbaar recht en de dure plicht der gemeente.

Dit hebben de Gereformeerden ingezien, dank zij hun diep besef van de souvereiniteit Gods. Wie eenzijdig van de goedheid of de liefde of het vaderschap Gods uitgaat, komt daar niet toe. Maar wie niet eene van Gods deugden doch al die deugden saam op den voorgrond stelt en van God als God uitgaat, die kan niet anders dan alle schepsel in afhankelijkheid en ootmoed plaatsen onder Hem. God is souverein, altijd en overal, in natuur en genade, in schepping en herschepping, in wereld en gemeente. Zijne inzettingen en rechten zijn de regel van ons leven, want de mensch is zijn schepsel, aan Hem onderworpen en tot volstrekte gehoorzaamheid verplicht. In de kerk leidde dit vanzelf tot de belijdenis van het koningschap van Christus. Want evenals God in het burgerlijke leven om der zonde wil de overheid had ingesteld, zoo heeft Hij zijnen Zoon gezalfd tot koning over Sion, den berg zijner heiligheid en heeft Hem der gemeente gegeven tot een Hoofd boven alle dingen, Ps. 2 : 6, Ef. 1 : 20, Phil. 2 : 9—11. Christus is niet alleen profeet, die door zijn woord en voorbeeld onderwijst; niet alleen priester, die door zijne offerande verzoent, maar Hij is ook koning, die de zijnen bewaart en beschermt, die daartoe met macht in hemel en aarde is bekleed, en in veel waarachtiger zin koning is dan eenig wereldsch vorst. Hij is dat niet alleen naar zijne Goddelijke, maar evenzeer naar zijne menschelijke natuur; de mensch Christus Jezus is verhoogd aan 's Vaders rechterhand. En Hij was dit alles niet slechts van eeuwigheid en in de dagen des Ouden Testaments, en tijdens zijn verblijf op aarde, doch Hij is dit alles nog heden ten dage en tot het einde der eeuwen; Hij is gister en heden dezelfde en in der eeuwigheid. Ja, Hij is het thans in den staat der verhooging in nog veel rijker zin, dan Hij het was in den staat der vernedering en in den tijd, die daaraan voorafgegaan is. Want wel was Hij van eeuwigheid tot koning gezalfd en oefende Hij dit ambt met dat van profeet en priester terstond na den val en tot den dood des kruises uit. Maar om zijne vernedering heeft God Hem uitermate verhoogd en een naam gegeven boven allen naam. Door de opstanding is Hij krachtiglijk bewezen, de Zoon van God te zijn, is Hij κυριος geworden, heeft Hij alle macht ontvangen in hemel en op aarde, en regeert nu, totdat Hij het koninkrijk voltooid en alle vijanden onder zijne voeten zal gelegd hebben [1]).

Dit koningschap van Christus is tweevoudig. Het is eenerzijds een regnum potentiae, Ps. 2 : 8, 9, 72 : 8, 110 : 1—3, Matth. 28 : 18, 1 Cor. 15 : 27, Ef. 1 : 21, Phil. 2 : 9—11, Hebr. 1 : 6, 1 Petr. 3 : 22, Openb.

[1]) Deel III 477 v.

17 : 14. Opdat Christus in waarheid koning over zijn volk zij, die het verlost, beschermt en bewaart, moet Hij macht hebben in hemel en aarde, over Satan en wereld. Het is een koningschap der macht, ondergeschikt aan en middel voor zijn koningschap der genade. Er ligt niet in, dat de Vader van de regeering der wereld afstand heeft gedaan, en dat alle gezag in de schepping nu van Christus afdaalt en in zijn naam wordt geoefend. Maar God heeft aan den Middelaar Christus op grond van zijne volmaakte gehoorzaamheid het recht en de macht geschonken, om zijn volk uit de wereld saam te vergaderen, tegen alle vijanden te beschermen en die vijanden zelven volkomen aan zich te onderwerpen. God regeert de wereld zoo, dat Christus de Heidenen mag eischen tot zijn erfdeel en de einden der aarde tot zijne bezitting. In de verhooging heeft de Vader zijnen Zoon erkend en aangesteld als een κληρονομος παντων, Hebr. 1 : 2. Maar andererzijds is het koningschap van Christus een regnum gratiae, Ps. 2 : 6, Jes. 9 : 5, 6, Jer. 30 : 9, Ezech. 37 : 24, Luk. 1 : 33, Joh. 18 : 33, Ef. 1 : 22, 4 : 15, 5 : 23, Col. 1 : 18, 2 : 19. En omdat dit koningschap een geheel ander karakter draagt dan dat van de vorsten der aarde, heet Christus in het Nieuwe Testament veel meer hoofd dan koning der gemeente. Het is immers een koninkrijk der genade, waarin Christus heerscht door zijn Woord en Geest. Zijn Woord komt uit het verledene tot ons, bindt ons aan den historischen persoon en het in den tijd volbrachte werk van Christus, en vraagt van ons geloof in den zin van assensus, cognitio. Maar die nedergedaald is, is dezelfde ook, die opgevaren is verre boven alle hemelen, die gezeten is aan Gods rechterhand en met zijne Godheid, majesteit, genade en Geest in ons woont en nimmermeer van ons wijkt. Het is de levende, de aan de rechterhand Gods verhoogde Christus, die met bewustheid en vrijmacht zijne gemeente vergadert, zijne vijanden verwint en de wereldgeschiedenis heenleidt naar den dag zijner parousie. Hij is nog altijd in den hemel als middelaar werkzaam, en door zijn Geest op aarde in kerk en ambt, in woord en sacrament tegenwoordig. Ook de toepassing des heils is zijn werk. Hij is de handelende, en ambten en bedieningen zijn niets dan middelen in zijne almachtige hand. Ongerijmd is het daarom te denken, dat Hij de regeering zijner kerk op eenig mensch, op een bisschop of paus, op een instituut of sacrament zou hebben overgedragen. Hij is en blijft de Heer uit den hemel, die juist daartoe verhoogd is tot hoofd der gemeente, opdat Hij zelf regeeren en alle dingen vervullen zou. Dit koningschap van Christus was het „Materialprinzip" van de Gereformeerde kerkregeering. Het werd reeds uitgesproken door Zwingli, en ontwikkeld en gehandhaafd door Calvijn; het vond eene plaats in bijna alle belijdenisschriften en was van de 16e eeuw af tot den huidigen dag toe de drijfkracht tot bestrijding van alle menschelijke heerschappij in de kerk

van Christus en tot herwinning en bewaring van hare vrijheid en zelfstandigheid [1]).

504. Het koningschap van Christus over zijne kerk bestaat daarin, dat Hij de zijnen door Woord en Geest vergadert en regeert en bij de verworven verlossing beschut en behoudt. De kerk heeft haar grondslag en eenheid in den raad Gods, in het verbond der genade, in den persoon van Christus, maar zij moet, als bestaande uit menschen, vergaderd en toegebracht worden door Woord en door Geest. Deze vergadering geschiedt door Christus en gaat van Hem uit. Ook al bedient Hij zich daarbij van ambten en genademiddelen, Hij is het toch, die de weldaden des verbonds uitdeelt en daardoor zijne gemeente sticht. Hij bouwt zelf de gemeente op de rots der belijdende apostelen, Matth. 16 : 19, en dezen zijn het, die als instrumenten in zijne hand de gemeente bouwen op Hem als het fundament, 1 Cor. 3 : 11. Christus is de wijnstok, en de geloovigen zijn de ranken, die uit Hem voortkomen, sappen trekken en vruchten dragen, Joh. 15. Christus is het hoofd, en de gemeente is het lichaam, dat uit Hem wordt saamgevoegd en zijn wasdom bekomt, Ef. 4 : 16, Col. 2 : 19. Christus is de Herder, en de geloovigen zijn de schapen, die door Hem worden toegebracht en tot ééne kudde saamgevoegd, Joh. 10 : 16. Christus is de Heer, die degenen, die gered worden, tot de gemeente toevoegt, Hand. 2 : 47. Wijl de gemeente een organisme is, gaat het hoofd aan de leden en de ecclesia universalis aan de ecclesia particularis vooraf. De kerk in haar geheel komt niet tot stand door de atomistische saamvoeging van verschillende deelen. Maar de ecclesia catholica is er eerst, zij heeft haar bestand in Christus, kwam in de dagen des Nieuwen Testaments het eerst tot openbaring in de kerk te Jeruzalem en breidde zich dan vandaar in andere plaatsen uit. Elke ecclesia particularis (localis) is daar ter plaatse, waar zij optreedt, eene openbaring van de ecclesia catholica, van het volk Gods. Reeds krachtens haar oorsprong staat zij met deze in onlosmakelijk verband. Want geen enkele plaatselijke kerk komt autochthonisch uit het onbewuste op, maar werd geplant door het zaad des woords, dat eene andere kerk daar ter plaatse strooien deed. Wel is naar de leer der Heilige Schrift iedere plaatselijke kerk zelfstandig, eene ecclesia completa, hoe klein en gering zij ook wezen moge. Er zijn geene moederkerken in dien zin, dat de eene kerk over de andere zou mogen heerschen; noch Jeruzalem noch Rome heeft op zulk eene regeering eenige aanspraak. Alle kerken staan gelijk, omdat zij alle, al is de eene middellijkerwijze ook door de andere

[1]) Verg. Helv. I 18. Helv. II 17. Gall. 30. Belg. 31. Scot. 16. Westm. 25. 30. *Calvijn*, Inst. II 15, 3—5. *Martyr*, Loci 403. *Bucanus*, Inst. theol. 464. *Synopsis* pur. theol. disp. 41. *M. Vitringa*, Doctr. IX 125 enz. cf. *Rieker*, Grundsätze ref. Kirchenverf. Leipzig 1899 bl. 105 v.

gesticht, op dezelfde wijze, d. i. rechtstreeks en volstrekt van Christus afhankelijk en aan zijn woord gebonden zijn.

Daarom hebben de Gereformeerden niet alleen het verband hunner kerken met die te Rome verbroken, maar ook aan de diocese en de parochie een einde gemaakt. Een diocese toch is het kerkelijk gebied van een bisschop, die, aan de hoofdkerk verbonden, van daaruit heel den kring der geloovigen beheerscht. En eene parochie duidt de groep van geloovigen op eene bepaalde plaats slechts aan als object van de werkzaamheid van den parochus, die al zijne macht van den bisschop ontvangt. Het woord parochie moge oorspronkelijk geene afhankelijkheid van eene hoofd- of moederkerk hebben ingesloten, langzamerhand heeft het toch bij Rome die beteekenis verkregen [1]). In de Schrift is echter elke kerk zelfstandig, met alle andere kerken in rechten volkomen gelijk. Het kerkverband is daarom nog geene zaak van willekeur. Soms moge het, bijv. bij de kerken der Hugenoten in Frankrijk, den schijn hebben, alsof het verband geheel vrij door confederatie is ontstaan. Maar dat is toch de Gereformeerde beschouwing niet, welke op dit punt beslist tegen die der Independenten overstaat. Bij de beschrijving van het wezen der kerk gingen alle Gereformeerde theologen van de ecclesia universalis uit en daalden zoo tot de ecclesiae particulares af [2]). Deze laatsten zijn plaatselijke openbaringen van het ééne mystieke lichaam van Christus, zijn daarom geestelijk één, staan krachtens haar historischen oorsprong met elkander in verband en zijn tot het onderhouden der gemeenschap met allen, die hetzelfde geloof deelachtig zijn, van 's Heeren wege verplicht. Elke plaatselijke kerk is daarom tegelijkertijd eene zelfstandige openbaring van het lichaam van Christus en een deel van een grooter geheel; eene ecclesia particularis, die opkomt uit en geestelijk en historisch met de ecclesia in verband staat [3]). En wat van elke plaatselijke kerk geldt, is ook op ieder harer leden in het bijzonder toepasselijk. Geene enkele kerk en geen enkel levend lidmaat dankt zijn ontstaan aan eigen wil of aan het werk van menschen. Christus heeft hem, zij het ook door middel van de bediening des woords, geroepen en vergaderd, en hem niet alleen, maar allen, die leden der gemeente zijn. Zoo zijn het dan niet wij, maar is het Christus alleen, die bepaalt, wie leden der gemeente zijn en met wie wij in gemeenschap hebben te leven. Het staat niet aan ons believen al dan niet, om bij deze of bij gene kerk ons te voegen; maar het is schuldige plicht van alle geloovigen, om zich te voegen tot die kerk, die het zuiverst als de kerk van Christus tot openbaring komt, Ned. Gel. 28. Ook hier staan de Gereformeerden tegen de Independenten over. De ge-

[1]) Verg. *Stutz*, art. Pfarre in PRE³ XV 239 v.
[2]) *M. Vitringa*, Doctr. IX 60.
[3]) *Rieker*, Grundsätze ref. Kirchenverfassung bl. 80 v.

loovigen deelen zichzelven niet willekeurig in conventikels en congregaties in en lezen zelven niet uit, met wie zij willen saamvergaderen. Doch op eene bepaalde plaats behooren alle geloovigen bijeen en zijn daar te zamen het volk Gods en de gemeente van Christus. Gelijk God het is, die de tijden verordent en de bepalingen van ieders woning, Hand. 17 : 26, zoo is het ook Christus, die, bij deze ordinantie des Vaders zich aansluitend, de geloovigen plaatselijk vergadert en als eene zelfstandige ecclesia optreden doet. Natuur en genade werden ook op dit punt door de Gereformeerden niet uit elkander gerukt, noch vijandig tegenover elkander gesteld, want de genade herstelt de natuur en het Evangelie is de vervulling der wet. Toch is met deze eenheid der plaatselijke kerk de zoogenaamde kerspelvorming niet in strijd. Verschillende gemeenten in het Nieuwe Testament, Jeruzalem, Rome, Corinthe enz., waren elk op zichzelf eene eenheid; die te Jeruzalem stond onder hetzelfde college van apostelen en benoemde in haar geheel een zevental diakenen, en die te Rome, Corinthe, Colosse ontvingen van Paulus brieven, waarin alle geloovigen ter zelfde plaats door hem als eene eenheid worden saamgevat. Maar dat nam toch niet weg, dat die gemeenten bij hare vergaderingen in verschillende gebouwen samenkwamen en zoo weer onderscheidene huisgemeenten vormden. En daartoe moet alle kerk komen, die tot een ledental van duizenden zielen zich uitbreidt. Gelijk het dan geoorloofd en plichtmatig is, om in verschillende gebouwen saam te komen, zoo is het ook in het belang van den geestelijken welstand, de regeering en de verzorging der geloovigen geboden, om aan elke groep van geloovigen, die in een bepaald gebouw vergadert, een bepaald getal predikanten, ouderlingen en diakenen te verbinden. Aan de eenheid der kerk behoeft dit geene afbreuk te doen, wijl die zich in den kerkeraad en in allerlei gemeenschappelijken arbeid uitspreken kan. Er is echter ook geen bezwaar tegen, om kerken, die ver uiteenliggende stadsgedeelten tot haar terrein hebben, op dezelfde wijze zelfstandig te maken als die op dorpen, welke soms maar een half uur gaans van elkander verwijderd zijn. Bij de groote uitbreiding van vele steden in den tegenwoordigen tijd zijn de stadsgedeelten dikwerf meer in karakter van elkander verschillend, dan dorpen of vlekken, die alle burgerlijk een eigen bestuur hebben. In elk geval is de theorie onhoudbaar en voor het kerkelijk leven hoogst schadelijk, dat de plaatselijke kerk in groote steden naar de burgerlijke grenzen te bepalen zou zijn [1]).

In deze plaatselijke kerken stort Christus allerlei gaven uit, niet alleen zaligmakende gaven van wedergeboorte, bekeering, geloof enz., maar

[1]) *J. R. Slotemaker de Bruine,* St. v. Waarh. en Vrede 1901 bl. 487—498. *Id.* Christ. Soc. Studiën. *H. H. Kuyper,* Stadskerken, Heraut, Mei, Juni 1909. *Sillevis Smitt,* t. a. p. bl. 113 v.

ook geestelijke gaven, die onder den naam van charismata bekend staan. In den apostolischen tijd was er eene rijke bedeeling van; maar al zijn zij ten deele van aard en werkzaamheid veranderd, zij worden ook thans nog door den Heiligen Geest aan de geloovigen geschonken, opdat zij daarmede elkander dienen en als één lichaam zich openbaren zouden. De gemeente is niet onmondig, zij is geen ecclesia audiens of ordo oeconomicus, die slechts te luisteren en te zwijgen heeft. Maar zij is de zalving van den Heilige deelachtig, bestaat uit vele leden, die alle elkander van noode hebben, en mag de gaven, haar geschonken, niet verzuimen. Elke gemeente is en moet zijn een leger des heils, dat onder Christus strijd voert tegen duivel, wereld en vleesch, en geen soldaten kent in rust of op nonactiviteit; eene gemeenschap van heiligen, waarin allen lijden en zich verblijden met elkaar en hunne bijzondere gaven ten nutte en ter zaligheid der andere lidmaten gewillig en met vreugde aanwenden. En gelijk alle geloovigen eene gave hebben, zoo staan zij ook allen in het ambt. Zij hebben niet alleen in de kerk als organisme, maar ook in de kerk als instituut eene roeping en taak, die hun van 's Heeren wege opgelegd is. De apostelen gaan wel aan de kerk vooraf, zijn haar grondleggers en binden haar aan hun, d. i. aan Gods woord. Maar zij stellen niet van te voren en niet eigenmachtig ambtsdragers aan, doch stichten eerst gemeenten en laten dan door die gemeenten zelve ouderlingen en diakenen verkiezen. Aan het speciale ambt van opziener en armverzorger gaat daarom het algemeene ambt der geloovigen vooraf. Christus toch is in het midden, waar twee of drie in zijn naam vergaderd zijn, Matth. 18 : 19, 20. Hij heeft voor allen den Heiligen Geest verworven, die in alle geloovigen als zijn tempel woont, Hand. 2 : 17, 1 Cor. 6 : 19, Ef. 2 : 22 enz., zoodat zij, met dien Geest gezalfd, een heilig, koninklijk priesterdom zijn, 1 Petr. 2 : 5, 9; profeten, die de deugden Gods verkondigen, zijn naam belijden, en alle dingen weten, Matth. 8 : 38, 10 : 32, 1 Joh. 2 : 20, 27; priesters, die hunne lichamen stellen tot een levende, heilige, Gode welbehagelijke offerande, Rom. 12 : 1, 1 Petr. 2 : 5, 9, Hebr. 13 : 16, Openb. 1 : 6, 5 : 10; koningen, die den goeden strijd strijden, zonde en wereld en dood overwinnen en eens met Christus heerschen zullen, Rom. 6 : 12, 13, 1 Tim. 1 : 18, 19, 2 Tim. 2 : 12, 4 : 7, 1 Joh. 2 : 13, 14, Openb. 1 : 6, 2 : 26, 3 : 21, 20 : 6, en daarom den naam van Christenen, gezalfden, dragen, Hand. 11 : 26, 26 : 28, 1 Petr. 4 : 16. Deze profetische, priesterlijke en koninklijke werkzaamheid van de geloovigen mag de uitoefening van een ambt heeten. Immers reeds in het algemeen is de mensch er niet om zichzelf, maar om Gods wil. God schiep hem naar zijn beeld, opdat hij Hem kennen, liefhebben en verheerlijken zou, en dus als profeet, priester en koning Hem dienen zou. Maar bepaaldelijk is Christus door den Vader tot middelaar, tot knecht des Heeren, tot profeet, priester en koning aangesteld, om dit werk, dat de mensch nagelaten en verstoord

had, wederom tot stand te brengen en te voltooien. En daartoe worden nu ook de geloovigen geroepen. Als gezalfden, die de gemeenschap met Christus deelachtig zijn, zijn zij geroepen tot eenzelfde werk, dienst en strijd, Joh. 12 : 26, 14 : 12. Van het oogenblik hunner roeping af zijn de geloovigen hunzelfs niet meer, maar behooren zij Christus toe; zij zijn zijne dienstknechten, hebben zijn wil te doen en zijn werk te volbrengen. Zij zijn het zout der aarde, het licht der wereld en hebben in en ten opzichte van de kerk bepaaldelijk een drieërlei taak.

Ten eerste zijn zij verplicht, zich bij de kerk te voegen. Zij staan niet op zichzelf, maar zijn leden van het lichaam van Christus en hebben dus de gemeenschap daarmede te zoeken en te onderhouden. Ten andere zijn zij in die gemeente geroepen tot allerlei werkzaamheid, tot het aanleggen der gaven ten nutte van anderen, tot het mede lijden en zich verblijden met de broederen, tot het bezoeken van de samenkomsten der geloovigen, tot het verkondigen van 's Heeren dood, tot het opzicht hebben op elkander, tot het dienen en uitdeelen in barmhartigheid enz. En eindelijk zijn zij elk op zijne wijze en in zijne mate ook tot formatie en reformatie der kerk verplicht. Als er ergens ter wereld geloovigen zijn, en er bestaat geen gelegenheid, dat dienaren van elders de verkiezing tot de door Christus ingestelde ambten leiden en den verkozenen de handen opleggen, dan hebben zij zelven het recht, om samen in den naam des Heeren ambtsdragers te verkiezen en te ordenen. Zoo geschiedde feitelijk te Mainz en te Parijs in 1555 [1]), zoo oordeelden de Gereformeerden [2]), en dit was ook het gevoelen van Luther [3]). Het ambt hangt toch van geene successie af, het ontstaat niet door overdracht; het berust op de gave en de roeping van Christus en op de aanwijzing zijner gemeente. En die gemeente is zelve mondig en de gaven des Heiligen Geestes deelachtig; de gaven, tot het ambt van noode, zijn niet essentiëel verschillend van die, welke aan alle geloovigen geschonken worden; daarom kan zij uit haar midden diegenen aanwijzen, die in bijzondere mate met ambtelijke gaven versierd zijn en hen in Christus' naam roepen en verkiezen tot het ambt. Maar daaruit vloeit ook voort, dat de geloovigen zelven desnoodig tot reformatie der kerk mogen voortschrijden. Als eene kerk in hare ambten en bedieningen toont, zichzelve en hare ordinantiën meer autoriteit toe te kennen dan den woorde Gods en zich duidelijk als eene valsche kerk openbaart, dan hebben de geloovigen het heilige officie en den schuldigen plicht, om zich af te scheiden en wederom kerkelijk te gaan leven naar des Heeren woord [4]).

[1]) *Lechler*, Gesch. d. Syn. u. Presb. Verfassung 1854 bl. 65, 67. ***Doumergue***, Jean Calvin I 1899 bl. 232.
[2]) *Voetius*, Desp. Causa Papatus bl. 268 v.
[3]) *Köstlin*, Luthers Theol. I 327.
[4]) Nederl. Geloofsbel. art. 28, 29.

505. Op de basis van deze gaven en dit ambt aller geloovigen heeft Christus ook bijzondere ambten in de gemeente ingesteld. De apostelen deden hierbij wel ministeriëelen dienst, maar Christus is het toch, die deze ambten geeft, en de personen er toe bekwaamt en verkiest. In de Roomsche kerk beweerde echter Richer, dat Christus alle macht primarie, proprie et essentialiter aan de kerk en dan instrumentaliter, ministerialiter et quoad exsecutionem aan paus en bisschoppen had opgedragen [1]). Luther leidde in den eersten tijd uit het algemeen priesterschap der geloovigen af, dat bediening van woord en sacrament eigenlijk aan allen geschonken was, maar ordeshalve door een hunner werd uitgeoefend [2]). Gereformeerden drukken zich soms zoo uit, alsof de macht der dienaren eigenlijk aan de gemeente toebehoort en door hen in haar naam wordt uitgeoefend [3]). Meermalen wordt het beeld gebruikt, dat, gelijk de mensch ziet door het oog en hoort door het oor, zoo de gemeente de institutaire werkzaamheden door de ambten verricht. En in den nieuweren tijd is de voorstelling algemeen, dat het ambt een orgaan der gemeente is. Dit alles is slechts ten deele juist. In Matth. 18 : 17 geeft Jezus de sleutelmacht wel aan heel de gemeente, maar Hij gebruikt dit woord daar nog in gansch algemeenen zin, zonder melding te maken van de organisatie, die later ingevoerd zou worden. Zoodra deze er is, zien wij, dat de sleutelmacht bij de apostelen en dan bij de opzieners berust. Ook kan de macht in het algemeen aan de kerk geschonken heeten, wijl zij tot haar heil en welstand strekt, en dus, indien niet formaliter, dan toch finaliter aan haar is geschonken. Zij is toti quidem ecclesiae ad illius aedificationem destinata, maar proprie a solis ejus ministris tractanda [4]). De ambten in de kerk van Christus zijn geen heerschappijvoerende maar een dienende macht; zij zijn er ter wille der gemeente, 1 Cor. 3 : 22, Ef. 4 : 12; Paulus noemt zich met zijne mededienaren zelfs δουλους ὑμων δια Ιησουν, 2 Cor. 4 : 5. Het doel van de kerk als instituut ligt in de vergadering der uitverkorenen, in den opbouw van het lichaam van Christus, in de volmaking der heiligen en alzoo in de verheerlijking Gods, Ef. 4 : 11. God had zeker ook wel zonder eenig middel van kerk of ambt, woord of sacrament zijn volk tot de zaligheid kunnen leiden. Maar zijn welbehagen is geweest, om zijne uitverkorenen te vergaderen door den dienst van menschen; de kerk heeft de salus electorum tot doel; de ambten zijn necessitate hypothetica noodzakelijk [5]).

[1]) *Richer*, de ecclesiastica et politica potestate. Paris. 1611, verg. *Petavius*, de eccl. hier. III c. 14—16. *Scheeben-Atzberger*, Dogm. IV 404.
[2]) *Köstlin*, Luthers Theol. I 327.
[3]) *Amesius*, Med. I 35, 6. *Turretinus*, Theol. El. XVIII qu. 24, 7, 8, 19, 26.
[4]) *Maresius*, Syst. Theol. XVI 70.
[5]) Gall. 25. Belg. 30. Helv. II 18. *Voetius*, Pol. I 17. III 213. *Vitringa*, IX 131 v. *Turretinus*, Theol. El. XVIII qu. 22.

Maar toch, al zijn de ambten in dien zin om de gemeente, zij zijn toch niet haar orgaan, en hebben niet van haar hun macht ontvangen. Immers, in het Oude Testament werden Mozes en Aäron, priesters en profeten door den Heere geroepen en aangesteld; in het Nieuwe Testament zijn de apostelen, Paulus inbegrepen, rechtstreeks door Christus zelven verkoren en bekwaamd. Valsche profeten en apostelen hebben juist geene zending van Godswege en komen alleen in hun eigen naam, Jer. 32 : 21, 32, Joh. 5 : 43, maar de ware dienaren beroepen zich op hunne zending van Godswege en ontleenen daaraan hun macht en autoriteit, Jes. 6 : 8, Jer. 1 : 4, Hos. 1 : 1, Rom. 1 : 1, Gal. 1 : 1 enz. Daarom, al zijn zij ook ten dienste van de gemeente,zij heeten toch διακονοι Χριστου, Col. 1 : 7, Hand. 20 : 24, 1 Tim. 1 : 12, δουλοι Χριστου, Rom. 1 : 1, Gal. 1 : 10, 2 Petr. 1 : 1, ὑπηρεται Χριστου, Hand. 26 : 16, 1 Cor. 4 : 1, δουλοι Θεου, Hand. 16 : 17, συνεργοι Θεου, 1 Cor. 3 : 9, die, de mond Gods en gezanten ten behoeve van Christus zijnde, van Christus' wege bidden, dat men zich met God late verzoenen, 2 Cor. 5 : 20, en zonder menschen te behagen, het Evangelie verkondigen, dat hun toebetrouwd is, 1 Thess. 2 : 4, en de verborgenheden van Christus uitdeelen, 1 Cor. 4 : 1. Daarom staan zij als opzieners en verzorgers ook boven de gemeente, zijn hare ἐπισκοποι, προισταμενοι, ἡγουμενοι, zijn voor haren geestelijken welstand verantwoordelijk, en hebben op hare achting en gehoorzaamheid aanspraak. En dit geldt niet alleen van de buitengewone, maar ook van de gewone ambten. Ook deze worden door Christus gegeven, Matth. 9 : 38; 23 : 34, Hand. 20 : 28, 1 Cor. 12 : 5, 28, Ef. 4 : 11. Er is geen prediking zonder zending, Rom. 10 : 15. Niemand mag zich deze eere nemen, dan die van God geroepen is, Joh. 10 : 1, 2, Hebr. 5 : 4. Al is het ook, dat alle geloovigen tot verkondiging van het Evangelie geroepen zijn, Hand. 8 : 4, 13 : 15, 1 Cor. 14 : 26; dit te doen met macht en gezag in des Heeren naam, tot eene reuke des levens ten leven of eene reuke des doods ten doode, vereischt eene speciale zending en opdracht.

De weg, waarlangs Christus zijne dienaren in het ambt zet, loopt over vocatie, examinatie en ordinatie. Sedert de roeping niet meer, gelijk tot profeten en apostelen, op buitengewone wijze tot iemand komt, is zij alleen kenbaar aan de samenstemming der in- en der uitwendige roeping. De inwendige roeping, welke dus van de bovennatuurlijke en buitengewone wel te onderscheiden is, bestaat 1° in de verleening der gaven, die tot het ambt vereischt worden, 2° in de zuivere, oprechte en standvastige begeerte, die iemand naar het ambt doet streven, en 3° in de baning der wegen, welke tot het ambt leiden [1]). Deze inwendige, subjectieve roeping moet haar waarmerk en zegel ontvangen in de uitwendige roeping door de gemeente, wijl ook op dit terrein dwaling en verleiding niet uitgesloten is [1]). Daarom staat deze uitwendige roeping niet tegenover de inwendige, maar zij gaat evengoed als deze van Christus uit. Hij alleen kan roepen en roept in der waarheid. Deze uitwendige roeping is echter middellijk en geschiedt door de gemeente in Jezus' naam. De Schrift laat hier geen twijfel over, Hand. 1 : 23, 6 : 2—6, 2 Cor. 8 : 19 [2]). In de eerste eeuwen oefende de gemeente dit recht ook feitelijk uit; zelfs de bisschop werd door de gemeente gekozen [3]). De verkiezing van den paus, den bisschop van Rome, door de kardinalen, d. i. oorspronkelijk het presbyterie der plaatselijke gemeente aldaar, is nog een overblijfsel van het vroeger gebruik. Maar langzamerhand werd het recht der gemeente beperkt en ten laatste in de Roomsche hierarchie aan den paus, en onder den invloed van het humanistisch staatsrecht door Erastianen en Remonstranten aan de overheid toegekend. Zelfs in de Gereformeerde kerken was hierover groot verschil. Al hield men in theorie staande, dat het recht tot beroeping van dienaren des woords bij de gemeente berustte, practisch werd dit dikwerf zeer beperkt en aan den kerkeraad of aan patronen of aan de overheid of aan gemengde colleges afgestaan [4]). Aan de andere zijde is echter ook de dwaling van Grotius, Pufendorf e. a. te vermijden, alsof de keuze der kerkedienaren een natuurrecht van de geloovigen ware, evenals het recht, om een bestuur te verkiezen, bij de leden eener vereeniging berust [5]). Want de kerk is geene vereeniging, die door den wil van menschen tot stand komt, maar eene stichting van Christus. Alle macht, welke der gemeente toekomt, is haar daarom door Christus geschonken; zij is geen recht, maar eene gave. De gemeente is geene democratie, waarin het volk zichzelf regeert. Christus regeert in haar, en de keuze der gemeente heeft geene andere beteekenis dan dat zij de gaven opmerkt en de personen aanwijst, welke Christus voor het ambt heeft bestemd. Vandaar dat de gemeente wel kiest, maar die keuze staat onder leiding van hen, die reeds in hun ambt zijn, van apostelen, evangelisten enz., Hand. 1 : 15, 6 : 2, 14 : 23, Tit. 1 : 5, en later van naburige bisschoppen. Voorts is de keuze niet volstrekt vrij, maar gebonden aan voorwaarden en vereischten, die door Christus voor het ambt zijn aangegeven, Hand. 1 : 21, 6 : 3, 1 Tim. 3. En eindelijk staat iemand nog niet in het ambt,

[1]) *Gerhard*, Loc. XXIII cap. 3. *Voetius*, Pol. Eccl. III 529. *Alting*, Theol. probl. nova I 15. *Brakel*, Red. Godsd. XVII 12. *Vitringa*, Doctr. IX 298. *De Moor*, Comm. VI 282.

[1]) Nederl. Geloofsbel. art. 31.
[2]) Verg. boven bl. 327.
[3]) *Sohm*, Kirchenrecht 59, 229, 271, 275, 282, 285. *Achelis*, Lehrb. d. prakt. Theol. I² bl. 147 en oudere litt. bij *Vitringa* IX 308—310.
[4]) *Calvijn*, Inst. IV 3, 11—15. *Voetius*, Pol. Eccl. III 557 v. 580 v. *Turretinus*, Theol. El. XVIII qu. 24. *M. Vitringa*, IX 311—321. *De Moor*, VI 288—298.
[5]) *M. Vitringa*, Doctr. IV 310.

als hij door de gemeente gekozen is, maar moeten hem daarna de handen worden opgelegd, Hand. 6 : 6 enz. Keuze door de gemeente en leiding door den kerkeraad behooren dus samen te gaan bij de roeping tot een ambt in de gemeente van Christus, hetzij de kerkeraad zich bij de beroeping binde aan eene nominatie der gemeente of aan eene keuze der gemeente uit eene nominatie van den kerkeraad.

Maar met de keuze van de gemeente en de beroeping door den kerkeraad (vocatio stricte sic dicta), is de uitwendige roeping nog niet afgeloopen. Zij zet zich voort in de beproeving, het onderzoek of examen. Natuurlijk is deze niet volstrekt noodzakelijk; als de gemeente beslist weet, dat hij, dien zij roept, de vereischte gaven bezit, is verder onderzoek overbodig. Maar de gemeente is niet onfeilbaar en kan zich vergissen; zij deelt zelve de gaven niet uit, maar kan alleen opmerken, aan wien Christus gaven tot zijn dienst heeft geschonken. Om daarin nu zoo veilig mogelijk te gaan, stelt zij na de roeping nog eene beproeving in, strekkende om der gemeente de zekerheid te verschaffen, dat de beroepene de vereischte gaven bezit. Reeds Paulus eischte daarom 1 Tim. 3 : 10, dat de diakenen — en het καὶ οὗτοι δὲ bewijst, dat dit ook reeds bij de presbyters gebruikelijk was — op eene of andere ons onbekende wijze zouden beproefd worden en daarna, als zij onberispelijk bleken in leer en leven, zouden dienen. Daarop berustte het recht, waarvan de kerk later gebruik ging maken, om vóór de aanvaarding van het ambt een proeftijd te stellen of ook een examen af te nemen [1]). Hier te lande stonden de Geref. kerken, nadat de universiteit te Leiden was opgericht, het recht tot afneming van het (peremptoir) examen aan de professoren af en vergenoegden zich met hun testimonium academicum [2]). Maar langzamerhand wisten zij overal, behalve in Groningen, het recht, om het peremptoir en het praeparatoir examen af te nemen, met groote moeite en niet zonder veel tegenstand, zelfs van Voetius en Maccovius, aan de professoren te ontnemen en voor zichzelve te behouden. Daargelaten de vraag, of de kerken niet goed zouden doen, als zij bij het afnemen der examina in de classes zich van de hulp der professoren bedienden, het recht tot het instellen van zulk een onderzoek komt naar de Heilige Schrift, de Gereformeerde belijdenis en ook naar den aard der zaak aan de kerken toe. De school neme hare examens af, maar de kerken houden het recht, om te beroepen, om te beproeven, om te zenden, om macht te geven tot bediening van woord en sacrament. Het eigenlijke, kerkelijke examen is daarom het peremptoir examen; het praeparatoir is, ofschoon reeds vermeld in art. 18 van de synode te 's Gravenhage, van onderge-

[1]) *Bingham*, Origenes eccles. or the antiquities of Chr. Church. London 1843 II 225.

[2]) Syn. Middelb. vr. 3 's Grav. art. 18.

schikte beteekenis, werd eerst langzamerhand ingevoerd vooral ten gevolge van de Remonstrantsche twisten, en was volgens Voetius' getuigenis [1]) eerst in 1669 algemeen in gebruik. Het diende alleen, om de voorloopig geëxamineerden een tijd lang in het houden van propositiën onder leiding van een predikant en kerkeraad zich te laten oefenen.

Bij de vocatie en examinatie komt ten slotte nog de ordinatie, die vooral door de handoplegging geschiedt. Deze was onder Israel in gebruik bij zegening, Gen. 48 : 14, Lev. 9 : 22, offerande, Ex. 29 : 10, Lev. 1 : 4, beschuldiging, Lev. 24 : 14, bij Levietenwijding, Num. 8 : 10, bij aanstelling tot een ambt, Num. 27 : 18—23, later ook bij installatie van rechters en promotie van leeraars [2]). Jezus legde de handen op, om te genezen, Matth. 8 : 15, 9 : 18, Mark. 5 : 23 cf. 2 Kon. 4 : 34, 5 : 11, en te zegenen, Matth. 19 : 15, (Luk. 24 : 50), en het volk hechtte daaraan groote waarde, Matth. 9 : 18, Mark. 5 : 23, 7 : 32, maar nergens lezen wij, dat Hij alzoo ook deed bij de aanstelling tot een ambt. Zijne apostelen stelde Hij alleen aan met het woord, zonder eenige ceremonie, Matth. 10 : 1 v., 28 : 19. Bij de aanstelling van Matthias, Paulus, Barnabas, Silas, Lukas enz. wordt nergens van eene handoplegging melding gemaakt; een algemeen gebruik bij de inleiding tot een kerkelijk ambt was zij zeker niet. Maar de handoplegging had plaats bij genezing, Hand. 9 : 12, 17, bij meedeeling van de gave des Geestes, Hand. 8 : 17—19, bij de aanstelling van diakenen. 1 Tim. 4 : 14, 2 Tim. 1 : 6; volgens 1 Tim. 5 : 22 was zij bij de ordinatie tot een kerkelijk ambt algemeen in gebruik en volgens Hebr. 6 : 2 behoort zij tot de eerste beginselen der leer van Christus. Doch eene reëele mededeeling van de geestelijke ambtsgaven was zij niet. Want Hand. 6 : 3 leert, dat de diakenen, die verkozen werden, van te voren reeds moesten zijn vol des Heiligen Geestes en der wijsheid. In Hand. 13 : 3 geschiedt de handoplegging niet bij de ordening, maar bij de uitzending van Barnabas en Paulus, die te voren reeds in het ambt stonden. Volgens 1 Tim. 1 : 18, 4 : 14 werd de aanstelling van Timotheus tot evangelist door profetische getuigenissen en door handoplegging van het presbyterium bekrachtigd. En wel wordt 2 Tim. 1 : 6 de ambtsgave gedacht als geschied διʼ ἐπιθέσεως, maar 1 Tim. 4 : 14 zegt, dat zij geschonken werd διὰ προφητείας en μετὰ ἐπιθέσεως; een bewijs daarvoor, dat profetie en handoplegging niet de oorsprong van de gaven waren, maar het middel, waardoor zij in den dienst der gemeente overgeleid en daarvoor bestemd werden.

Van de apostelen ging dit gebruik der handoplegging over in de Christelijke kerk, die haar toepaste bij den doop, bij genezing, bij de wederopname van gevallenen en ketters, bij het huwelijk, bij de boete en

[1]) *Voetius*, Pol. Eccl. III 217. Verg. *De Moor*, Comm. VI 303—305.

[2]) *Schürer*, Gesch. d. jüd. Volkes II[3] 199.

bij de ordening. In het laatste geval werd het recht, om haar toe te passen, in later tijd alleen aan den bisschop toegekend en als verleening van eene bijzondere ambtsgave opgevat. Tegenover Gnosticisme en Montanisme toch werd de waarheid der kerk daarmede betoogd, dat de bisschoppen in de gemeenten, die door de apostelen werden gesticht, de bewaarders der zuivere traditie waren. Zij hadden deze zelven van de apostelen ontvangen en ongeschonden aan hunne opvolgers overgegeven. De successio ab initio decurrens, met 2 Tim. 2 : 2 betoogd, leverde daarvoor den waarborg, want het ambt sloot de meedeeling van een bijzonderen ambtsgeest in, dien de ambtsdrager behoudt ook al is hij persoonlijk nog zoo goddeloos. De handoplegging was in de oude kerk zeker gebruikelijk bij de ordening tot presbyter, diaken en de lagere ambten, ging altijd met gebed gepaard en werd nog langen tijd opgevat als symbolisch teeken van de meedeeling der ambtsgave. Manus impositio, quid est aliud nisi oratio super hominem?[1]) Maar allengs werd zij beschouwd als een sacrament, dat ex opere operato een character indelebilis aanbracht[2]). De Lutherschen verwierpen ze eerst, maar namen ze later weer op en kenden er soms groote waarde aan toe[3]). De Gereformeerden oordeelden eenparig, dat de handoplegging geen bevel van Christus en dus niet volstrekt noodzakelijk was. Maar terwijl sommigen haar nuttig, eerbiedwaardig en navolgenswaard achtten[4]), hielden anderen haar voor een adiaphoron en ontrieden haar gebruik uit vrees voor superstitie[5]). Een wezenlijk element van de ordening is zij niet, want noch bij Jezus zelf, noch bij de apostelen, noch ook bij de ouderlingen, Hand. 14 : 23, 20 : 28, wordt er eenige melding van gemaakt. Ook kan en mag zij niet opgevat worden als mechanische mededeeling van een bijzonderen ambtsgeest. Want zij schenkt niet doch onderstelt naar de Schrift de voor het ambt vereischte charismata. Zij is ook niet met de verkiezing of roeping tot het ambt identisch, maar volgt daarop en kan daarom niet anders zijn dan eene openbare aanwijzing van dengene, die tot een ambt geroepen is, en eene plechtige inleiding en bestemming tot dat ambt. Evenals het trouwen voor de overheid het wezen van het huwelijk niet is en de kroning den koning niet maakt, zoo is ook de ordinatio, met of zonder handoplegging, geen mededeeling van het ambt of van een ambtsgeest. Zij is alleen de plechtige, openlijke verklaring voor God en zijne gemeente, dat de geroepene langs wettigen weg en mitsdien van Godswege gezonden wordt, dat hij de vereischte gaven bezit en als zoodanig door de gemeente ontvangen, erkend en geëerd moet worden[1]).

506. Over het aantal ambten, dat Christus in zijne gemeente ingesteld heeft, bestaat er in de Christelijke kerk groot verschil. In den apostolischen tijd was uit den aard der zaak de grens tusschen buitengewone en gewone ambten en zoo ook tusschen ambten en gaven nog niet scherp getrokken. Maar de hierarchische ontwikkeling, die met het opkomen van het episcopaat een aanvang nam, beroofde de gemeente van alle vrijheid en zelfstandigheid en zonderde de ambten door een breede klove van haar af. De leden der gemeente werden de laici, die, van alle regeering uitgesloten en voor hun zaligheid van priester en sacrament volstrekt afhankelijk, niets hebben te doen dan te luisteren en te gehoorzamen. En door een speciaal karakter en een bijzonderen ambtsgeest van hen gescheiden, staan hoog boven hen de clerici, die een afzonderlijken stand vormen, door successie zich voortplanten, en ook zonder een bepaalden dienst in de gemeente tot de klasse der geestelijken kunnen behooren. Deze clerici zijn in twee rangen verdeeld, ordines minores (non sacri) en ordines majores (sacri). De ordines minores, waartoe de acoluthi, exorcistae, lectores en ostiarii behooren, waren eerst vrijwillige diensten van gemeenteleden, maar werden in de eerste helft der derde eeuw in Rome georganiseerd tot lagere ambten, wijl zij tot het heilige in betrekking stonden en daaraan in mindere of meerdere mate deel hadden; hoewel dikwerf alleen in naam, zijn zij ook thans nog voorbereiding voor de hoogere ambten[2]). Reeds bij de ordines minores komt het streven voor den dag, om ze van de gemeente los te maken en ze in te lijven in de kerkelijke hierarchie. Maar veel sterker is dit bij de ordines majores het geval. Deze omvatten de drie ambten van bisschop, presbyter en diaken, van welke drie eigenlijk het bisschoppelijk ambt alleen is overgebleven. In dit episcopaat zijn wel allerlei onderscheidingen aangebracht van jurisdictie en digniteit, zoodat men spreekt van aartsbisschoppen, patriarchen, metropolieten enz., maar deze onderscheidingen maken op de eenheid en het wezen van het bisschoppelijk ambt geen inbreuk. Zelfs het pauselijk ambt is essentiëel een bisschopsambt, slechts tot de gansche kerk uitgebreid en daartoe met bijzondere gaven toegerust, niet hieratisch

[1]) *Augustinus*, de bapt. 3, 16.
[2]) Conc. Trid. 23 c. 7. de ref. c. 3. 10. Cat. Rom. II 7, 29. *Bellarminus*, de clericis I 14.
[3]) Apol. Conf. art. 13.
[4]) *Calvijn*, Inst. IV 3, 16. 14, 20. 19, 31., en zoo ook Aretius, Spanheim, Koelman e. a.
[5]) Syn. Emden art. 16. Dordr. 1574 art. 24. Midd. 1581 art. 5. *Voetius*, Pol. Eccl. III 452. 579. *De Moor*, V 352—356, VI 327—331. *M. Vitringa*, IX 209. 353—357.

[1]) Verg. *Sohm*, Kirchenrecht 56 v. *Zahn*, Einl. in das N. T. I 465. *Achelis*, Lehrb. der prakt. Theol. Leipzig 1898 I 139—173. *Cremer*, art. Handauflegung in PRE³ VII 387—389 en *Caspari*, over de ordinatie van Geistlichen, ib. VI 471.
[2]) *Sohm*, Kirchenrecht 128. *Moeller–Von Schubert*, Kirchengesch. I 370. *Wieland*, Die genet. Entw. der sogen. ordines minores in den 3 ersten Jahrh., Freiburg Herder 1897 en daarbij *Schürer's* Theol. Lit. Z. 1898 n. 1.

maar alleen hierarchisch van het gewone bisschopsambt verschillend.

Dit bisschoppelijk ambt is in de Roomsche kerk eigenlijk het ééne, ware ambt. Nadat het in de tweede eeuw uit het presbyteraat zich ontwikkeld had, trok het de leer, de traditie, de jurisdictie aan zich, scheidde zich door successie, tonsuur, coelibaat van de gemeente af en maakte presbyters en diakenen allengs tot zijne organen. Nog binnen den kring des Nieuwen Testaments treffen wij aan het hoofd der gemeente een raad van presbyters, een presbyterium, aan, 1 Tim. 4 : 14, en zulk een raad bleef, ook nadat een hunner tot bisschop zich verheven had, nog lang om hem heen bestaan. Maar deze raad verloor meer en meer elken band met de gemeente, werd een kapittel van den bisschop en diende, om onder hem krachtens eene door hem verleende volmacht als bedienaars van het heilige, vooral van het sacrament, op te treden. Evenzoo veranderde spoedig het diakonaat geheel van karakter. Toen de priester- en offeridee ingang vond, werd het διακονειν τραπεζαις, Hand. 6 : 2, niet meer van de verzorging der behoeftigen, maar van hulpdienst bij de eucharistie verstaan. De bisschop werd hoogepriester, de presbyters werden priesters en de diakenen werden levieten, die, de armenzorg aan particulieren en kloosterorden overlatende, den bisschop ter zijde stonden bij de bediening der mis. Terwijl op deze wijze presbyters en diakenen geheel en al van de gemeente afgezonderd en tot organen van den bisschop werden gemaakt, is deze zelf bepaaldelijk door ééne macht van alle andere onderscheiden. Het bisschoppelijk ambt is een priesterlijk ambt, maar verbonden met de macht om het voort te planten, met de vis generativa sacerdotii; het waarborgt het voortbestaan van het sacerdotium en dus de voortplanting van de kerk. De bisschop is het punctum saliens in de kerk; leeken, diakenen, presbyters kunnen tijdelijk ontbreken, maar de bisschop niet; waar hij is, is de kerk, want hij is de drager der leer, de voortplanter der priesterschap. De presbyters zijn ook priesters, bevoegd om de sacramenten te bedienen, maar zij mogen niet ordenen, zij missen de vis generativa sacerdotii, hun priesterschap is onvruchtbaar, zij zijn dienaren en helpers van den bisschop, omdat deze niet overal kan zijn en niet alles kan doen. Presbyteraat en diakonaat zijn bij Rome verlengstukken van het episcopaat; het zijn drie graden in het ééne sacerdotium, niet geco-, maar gesubordineerd. De presbyter is ook diaken, de bisschop is ook presbyter; telkens stijgt de ambtsgave een trap hooger, totdat zij culmineert in den bisschop, of, gelijk de volgende paragraaf zal aanwijzen, in den paus [1]).

[1]) *Thomas*, S. Theol. suppl. qu. 34—40. *Lombardus*, e. a. op Sent. IV dist. 24. *Bonaventura*, Brevil. VI 12. Conc. Trid. sess. 23. Cat. Rom. II c. 7. *Bellarminus*, de clericis I c. 11 v. *Dens*, Theol. VII 50 v. *Oswald*, Die dogm. Lehre v. d. h. Sakr. II² 315—335. *Seydl*, Der Diakonat. Regensburg 1884. *Vering*, Lehrb. des kath. orient. und prot. Kirchenrechts³. Freiburg 1893 bl. 558 v., enz.

Tegenover deze hierarchie stelde Luther zich tevreden met de herstelling van het oorspronkelijk predikambt. Wel achtte hij tot oefening der tucht een raad van oudsten en tot verzorging der armen een raad van diakenen noodig. Maar deze ambten werden toch van wege de ongelegenheid der tijden niet hersteld; zij waren ook niet zoo noodig als het episcopale, geestelijke predikambt, het Pfarramt, dat het voornaamste ambt is en waardoor Christus in het bijzonder zijne kerk regeert. Het ouderlingen- en diakenambt werd daarom in de Luthersche kerk vervangen door consistorie en kerkvoogdij; de Roomsche ordines maakten plaats voor den ordo ecclesiasticus, politicus en oeconomicus [1]). Daarentegen is de presbyterale kerkregeering te danken aan Calvijn. Wel werden er reeds vóór hem, o. a. door Oecolampadius te Bazel in 1530 pogingen beproefd, om ten behoeve der kerkelijke tucht het ambt van oudsten in te stellen, maar Calvijn heeft dit toch het eerst uitgevoerd en het ouderlingenambt tot een kenmerk der Gereformeerde kerkregeering gemaakt [2]). Hij ging daarbij uit van het woord Gods. Want al is het ook, dat karakter en omstandigheden Calvijns oog openden voor de beteekenis der ambten in de Heilige Schrift, toch is de presbyterale kerkregeering door hem niet uit eenig abstract beginsel, maar uit het woord Gods afgeleid en op zijn gezag in de kerk ingevoerd. In den nieuweren tijd is men wel van een Gemeindeprinzip gaan spreken en heeft men daaruit een soort van presbyterale en diakonale ambten opgebouwd; eene gemeente had recht, om zichzelve te regeeren, evenals op staatkundig gebied het volk hoe langer hoe meer invloed op de regeering verkrijgt [3]), en evenzoo had eene gemeente organen, d. i. diakenen en diakonessen noodig tot uitoefening van het werk der inneren Mission [4]). Maar dit is eene gansch andere voorstelling, dan die men bij Calvijn en de Gereformeerden aantreft. Al is het ook, dat zij de regeering der kerk daarmede aandringen, dat zij anders evenmin als een volk of eene maatschappij kan bestaan [5]), toch leiden zij de ambten niet uit de gemeente, maar uit de instelling van Christus af. De kerk als gemeenschap der heiligen is niet autonoom; zij is niet vrij, om zich al dan niet, zoo of anders in te richten, maar zij is ook op dit punt aan het woord Gods gebonden en vindt daarin de beginselen aangewezen en de lijnen getrokken, welke zij bij de regeering

[1]) *Köstlin*, Luthers Theol. II 538 v. Conf. Aug. en Apol. art. 5. 14. 28. *Gerhard*, Loc. XXIII vooral § 232. 233. *Sohm*, Kirchenrecht 460—542. *Achelis*, Lehrb. d. prakt. Theol. I² 60 v.

[2]) *Lechler*, Gesch. der presb. u. syn. Verf. Leiden 1854. *Achelis*, art. Presbyter in der alten Kirche, en *E. F. K. Müller*, art. Presbyter seit der Reformation in PRE³ XVI 5 v.

[3]) Zoo Stahl en vele jongere Kerkenordeningen, bij *Rieker*, Grundsätze ref. Kirchenverf. bl. 130 v.

[4]) *Paul Wurster*. Die Lehre v. d. inneren Mission. Berlin 1895 bl. 128 v.

[5]) *Calvijn*, Inst. IV 11, 1. *a Lasco*, Op. II 45.

der kerk te volgen heeft. Het was algemeene overtuiging, dat de regeering der kerk in substantie op een jus divinum berusten moest [1]). Maar daarbij verloor men toch niet uit het oog, dat de Schrift geen wetboek was, noch in allerlei bijzonderheden afdaalde en zeer veel aan de vrijheid der kerken overliet [2]). Zelfs over de ambten, welke Christus in zijne kerk ingesteld had, was er niet gering verschil. Vooreerst waren er, die tegen een episcopaat in den zin van eene superintendentuur geen bezwaar hadden [3]). Dan was er verschil over, of het doctorenambt, opgevat als professoraat in de theologie, een afzonderlijk, kerkelijk ambt vormde dan wel of het, wijl van geen apostolische instelling, slechts in ruimer zin zoo genoemd kon worden [4]). Vervolgens spraken, afgezien van het doctoraat, sommigen liever van drie ambten pastor, presbyter en diaken [5]), anderen noemden twee ambten, presbyter en diaken en verdeelden dan het eerste in leer- en regeerouderlingschap [6]), zelfs waren er, die de presbyterale kerkregeering wel nuttig, maar niet krachtens een jus divinum noodzakelijk vonden en de onderscheiding van leer- en regeerouderlingen verwierpen [7]). Voorts werd de onderscheiding van diakenen in die voor armen en voor kranken door Calvijn wel ingevoerd [8]), maar slechts zelden overgenomen [9]), en door anderen het ambt van diakonessen hersteld [10]), en ook was volgens sommigen in Hand. 6 niet de instelling van het diakonaat bericht en dit ambt daarom niet van Goddelijken oorsprong [11]). En eindelijk was er nog verschil over de wijze van verkiezing, over het bekleeden van een ambt zonder een bepaalden dienst in de gemeente [12]), over het nut der handoplegging, zoowel in het algemeen als vooral bij de bevestiging van ouderlingen en diakenen [13]), over de herhaling van de bevestiging bij herbenoeming van ouderlingen en diakenen [14]), over den

[1]) *Calvijn*, Inst. IV 3, 1. Conf. Gall. 25. 29. Belg. 30. Helv. II 18, vooral de Westminster Synode, verg. *Neal*, Historie der Puriteinen II 1 bl. 182 v. *Warfield*, art. Westm. Syn. in PRE³ XXI 180 v.

[2]) Syn. Wezel I 9. 10. Emden 19—21. Westm. I 6.

[3]) *A Lasco*, Op. II 51, 57. *Knox* in zijn First book of discipline en zoo vele anderen bij *M. Vitringa*, Doctr. IX 210 v. Verg. ook reeds boven bl. 344.

[4]) Zie mijne rede over het Doctorenambt. Kampen 1899.

[5]) *Calvijn*, in zijne Ordonn. ecclés. Syn. Wezel c. 2. 4. 5. Emden 13. 14. Dordr. 12. Midd. 2. 's Grav. 2. Dordr. 2.

[6]) *A Lasco*, Op. II 51 en vele Schotsche en Amerik. kerkenordeningen bij *Rieker*, t. a. p. bl. 104.

[7]) *Cappellus*, Theses Salm. III 330. *Burmannus*, Synopsis VIII 7, 41 v. en anderen bij *M. Vitringa*, Doctr. IX 235 v.

[8]) *Calvijn*, Inst. IV 3, 9.

[9]) *Zanchius*, Op. IV 767. Syn. Wezel c. 5.

[10]) *Junius*, Op. I 1567. *Walaeus*, Op. I 466. *Voetius*, Pol. Eccl. II 508 v. 529.

[11]) Cappellus en anderen bij *M. Vitringa*, Doctr. IX 277 v.

[12]) *Heidegger*, Corpus Theol. II 571.

[13]) *Voetius*, Pol. Eccl. III 466.

[14]) *De Moor*, Comm. VI 329. *M. Vitringa*, Doctr. IX 361.

duur van het ouderlingschap [1]), enz. De behandeling van al deze onderwerpen hoort in het kerkrecht thuis. Maar zooveel mag veilig gezegd, dat de Gereformeerden, door de herstelling van het ouderlingen- en het diakenambt naast dat van den dienaar des woords, het zuiverst de gedachte der Schrift hebben gegrepen en het krachtigst de rechten der gemeente hebben erkend. Over de kerk is Christus alleen koning; hare regeering is in het onzichtbare strikt monarchaal. En koning was Hij niet alleen in het verleden, maar Hij is het nog. Van uit den hemel regeert Hij zijne gemeente op aarde door zijn Woord en zijn Geest, door zijne profetische, priesterlijke en koninklijke werkzaamheid. Deze drie ambten zet Hij op aarde voort, niet uitsluitend maar toch ook door middel van de ambten, die Hij ingesteld heeft. In het zichtbare is zijne regeering niet democratisch noch monarchaal noch oligarchisch, maar aristocratisch-presbyteraal. Het zijn de ὁριστοι, de besten, niet in geld en goed doch in geestelijke gaven, die Hij zelf bekwaamt en door de gemeente voor zijnen dienst aanwijzen laat. Door hen zorgt Hij voor de geestelijke en voor de stoffelijke belangen van zijne gemeente. Door het leeraarsambt onderwijst Hij, door het ouderlingenambt leidt Hij, door het diakenambt verzorgt Hij zijne kudde; en door alle drie bewijst Hij zich te zijn onze hoogste profeet, onze eeuwige koning en onze barmhartige hoogepriester.

---

§ 55. De macht der Kerk.

Voor de litteratuur zij verwezen naar de beide vorige paragrafen en naar de verschillende onderdeelen in deze paragraaf.

507. De kerk behoort evenmin als de staat tot de oorspronkelijke instellingen van het menschelijk geslacht. De oudste vorm van samenleving was de familie, waarin het burgerlijk en het godsdienstig leven nog ineengestrengeld lagen en onder leiding stonden van den vader of aartsvader, die profeet, priester en koning was in zijn gezin. De zonde echter maakte voor het behoud van het menschelijk geslacht de instelling van kerk en staat noodzakelijk. In het gebod van de doodstraf op menschenmoord, Gen. 9 : 6, stelt God principiëel de overheid in; en deze treedt dan ook weldra na den torenbouw onder de leiding van Gods voorzienigheid bij alle volken op, in welke de menschheid verdeeld wordt. Zoodra er eene overheid opstaat, komt er vanzelf ook eene zekere onderscheiding en scheiding tusschen het burgerlijke en het godsdienstige

[1]) *Rutgers*, Heraut n. 944—948.

leven; naast de vorsten treden er priesters op. Daarmede is dan vanzelf de mogelijkheid van botsing gegeven; de grenzen worden bij de volken telkens verschillend getrokken en de banden op onderscheidene wijze gelegd. Terwijl in het Oosten over het algemeen de macht der vorsten aan de priesterschap onderworpen is, is in het Westen, bij Grieken en Romeinen, de godsdienst een politiek belang en zijn de priesters beambten van den staat. Eene volkomene scheiding kwam in de oudheid nergens voor; een neutrale staat is daar ten eenenmale onbekend. De staat onderhoudt en beschermt den godsdienst, desnoods met verbanning en doodstraf (Socrates), want deze is de grondslag en waarborg van zijn eigen bestaan. Ook Israel was van huis uit patriarchaal ingericht en in huisgezinnen, familiën, geslachten en stammen ingedeeld. Onder de koningen bleef de genealogische indeeling bestaan en gaf aan de staatsinrichting een democratischen stempel, zoodat de hoofden der stammen enz. in de volksvergaderingen over gewichtige zaken te beslissen hadden. Reeds onder dezen patriarchalen regeeringsvorm was er onderscheid tusschen burgerlijke en godsdienstige belangen, tusschen Mozes en Aaron, tusschen schrijvers, שֹׁטְרִים, en richters, שֹׁפְטִים, ter eene, en priesters en levieten ter andere zijde. Alleen in het opperste gerechtshof, dat te Jeruzalem gevestigd was en over zeer moeilijke gevallen te oordeelen had, hadden ook priesters zitting, Deut. 17 : 8—13, 19 : 17, 18. Onjuist is het daarom, te zeggen, dat onder Israel kerk en staat één waren. Beide waren in wetten, instellingen, ambten, ambtsdragers, en ten deele zelfs in leden duidelijk van elkaar onderscheiden[1]). De priesters moesten dienen in den tempel, met de offeranden des volks tot God naderen, aan het volk Gods genade en zegen uitdeelen, en het onderwijzen in de wet, Lev. 9 : 22, 10 : 11, 21 : 8, Num. 6 : 22, 16 : 5, Ezech. 44 : 23, maar zij moesten ook voor zichzelf offeren, Lev. 9 : 7, 16 : 6, waren gebonden aan de wet, Deut. 33 : 10, Jer. 18 : 18, en voor hun levensonderhoud van het volk afhankelijk, Lev. 23 : 10, Num. 18 : 8—32 enz. Ook hadden zij geen geheime leer of kunst, geen staatkundige of burgerlijke macht, geen hierarchische heerschappij; een priesterstaat is Israel nooit geweest, de vrijheid des volks was op alle manier tegenover den priesterstand gewaarborgd. De profeten traden vrij op, hadden het woord Gods te verkondigen, moesten zonder sparen aan Israel zijne zonden bekend maken en volk en overheid Gods oordeelen aanzeggen, maar zij hadden geen andere macht dan de macht van het woord. Vreemdelingen konden door de besnijdenis Israel worden ingelijfd, Ex. 12 : 48, en onreinen en melaatschen bleven burgers, ook al werden zij tijdelijk afgezonderd. Ondanks de scheuring had de godsdienstige eenheid des volks op zichzelve zeer goed kunnen blijven bestaan.

[1]) *Hoedemaker*, Kerk en Staat in Israël, Troffel en Zwaard 1898 bl. 208—237.

Maar het eigenaardige van Israels inrichting bestond nu daarin, dat al deze wetten, ambten en instellingen door God gegeven en gehandhaafd werden; Israel was eene theocratie; God was zijn wetgever, rechter en koning, Jes. 33 : 22. Er was daarom op geen enkel gebied in Israel plaats voor eene onafhankelijke souvereiniteit; ook de koning mocht geen despoot zijn, maar moest door God verkozen, uit het midden der broederen genomen en aan Gods wet gebonden worden, Deut. 17 : 14—20, 1 Sam. 10 : 25. Boven alle ambten, instellingen en personen stond de wet Gods, die heel het leven van Israel regelde en door allen zonder onderscheid gehouden moest worden; Israel moest een heilig volk en een priesterlijk koninkrijk zijn, Ex. 19 : 3, Deut. 7 : 6. Daaruit vloeide voort, dat, zonder dat het onderscheid tusschen burgerlijk en godsdienstig leven werd uitgewischt, de overheid toch ook op haar terrein de wet Gods had te handhaven. Afgoderij, beeldendienst, tooverij, Godslastering, Sabbatschennis enz., alle zonden tegen de eerste tafel, werden daarom menigmaal met den dood gestraft, Ex. 22 : 18, 20, Lev. 20 : 2, 6, 27, 24 : 11—16, Num. 25 : 5, 7, Deut. 13 : 1—5, 17 : 2—7, 18 : 9—12 enz. De godsdienst was eene nationale zaak, zonde was misdaad, overtreding van de eerste tafel der wet was verbreking van het verbond. Maar daarbij dient toch bedacht, dat de wet slechts zeer weinige, algemeene regelen gaf, en de voltrekking der straf dikwerf aan God zelven overliet; dat het dooden van de Kananieten, van Agag, van Achabs huis op zichzelf staande gevallen waren, dat Jehu's ijver veel verder ging dan het gebod Gods, dat de reformatie der koningen zich meest bepaalde tot het uitroeien der afgodsbeelden en tot herstel van den publieken dienst van Jhvh, dat ongeloof en ketterij onder Israel door geen inquisitie werden opgespoord en menigvuldig voorkwamen, dat gewetensdwang ten eenenmale onbekend was, dat vreemdelingen, op voorwaarde van zich te onthouden van publieke schennis van Israels godsdienst, niet alleen geduld, maar ook met voorkomendheid werden behandeld, dat priesters en profeten nooit opwekten tot vervolging van de goddeloozen, maar alleen hen vermaanden tot bekeering, bijv. ook in Ps. 2 : 10, en van God zelven de staatkundige en godsdienstige overwinning van Israel over al zijne vijanden verwachtten. Daarom kon ook, toen Israel meer en meer zijne politieke zelfstandigheid verloor, de godsdienstige gemeente blijven bestaan en zich op eigene wijze organiseeren. Al breidde de macht van priesters en hoogepriester na de ballingschap zich gaandeweg uit, straks kregen zij in farizeën en Schriftgeleerden gevaarlijke concurrenten; in de synagoge werd het godsdienstig leven zelfstandig, niet alleen tegenover den staat, maar ook tegenover tempel en priesterschap; en heel dat leven werd steeds meer geconcentreerd om de wet, wier onderwijzing het hoofddoel der synagoge was, Matth. 4 : 23, Markus 1 : 21 enz. Hand. 15 : 21, 2 Tim. 3 : 15. Die wet, of ruimer genomen, de Oudtesta-

mentische Schrift was grondslag, middelpunt, bron van Israels godsdienstig leven; eene andere macht bezat het niet, dan die er lag in dat woord. Vandaar dat het zich daaraan vastklemde met angstvallige nauwgezetheid en allen, die er niet naar wilden leven, door den ban שַׁמְּתָא, חֵרֶם, נִדּוּי uit zijn midden wegdeed en zonder of met anathematismen, voor een tijd of voor goed buiten de gemeente sloot, Luk. 6 : 22, Joh. 9 : 22, 12 : 42, 16 : 2.[1]).

508. Toen Jezus, komende tot het zijne, door de zijnen niet aangenomen werd, organiseerde Hij zijne discipelen tot eene ἐκκλησια, die hopend en lijdend zijn tweede komst en de overwinning van al zijne vijanden verbeiden moest. Deze gemeente toont in inrichting en cultus wel eenige overeenkomst met de synagoge, maar is toch veeleer eene vrije en zelfstandige organisatie van het nieuwe leven, dat Christus aan het licht gebracht had[2]). Immers kan er geen twijfel over bestaan, of Christus zulk eene gemeente gesticht en haar eene zekere macht toebetrouwd heeft. Zelf toch spreekt Hij van haar als zoo hecht op eene rots gebouwd, dat de poorten der hel niets tegen haar zullen vermogen, Matth. 16 : 18, en voorts geeft Hij aan die gemeenten ambten, bedieningen, instellingen, gaven, Rom. 12 : 6 v., 1 Cor. 12—14, Ef. 4 : 11, die er alle op wijzen, dat zij een eigen, vrij, onafhankelijk bestaan en eene zelfstandige inrichting heeft. Maar deze macht, welke Christus aan zijne gemeente verleent, draagt een bijzonder karakter. Zij bestaat in niets anders, maar ook in niets minder dan in de macht der sleutelen, die door Christus het eerst aan Petrus toebedeeld werd, Matth. 16 : 19. Nadat Petrus eerst om zijne belijdenis van Jezus' Messianiteit eene rots was genoemd, op welke Christus zijne gemeente zou bouwen, stelde Hij hem daarna in vers 19 tot οἰκονομος van het koninkrijk der hemelen aan en vertrouwde hem de sleutelen van dat koninkrijk toe. Sleutelen zijn een teeken van heerschappij, Jes. 22 : 22, Luk. 11 : 52, Openb. 1 : 8, 3 : 7, 9 : 1, 20 : 1, en duiden hier de macht van Petrus aan, om het koninkrijk der hemelen te openen en te sluiten, d. i. om te bepalen, wat daarin al dan niet gelden zal. Zahn maakt terecht de opmerking, dat in dezen tekst niet personen, maar handelingen het voorwerp van het binden en ontbinden zijn[3]). De Arameesche woorden, die bij Mattheus door δεειν en λυειν, en in onze taal door binden en ontbinden zijn vertaald, hebben de beteekenis van: voor verboden en voor geoorloofd verklaren, en slaan in den regel niet op verledene, maar op toekomstige zaken. Petrus ontvangt hier dus van Jezus de bevoegdheid, om op grond van en in

[1]) *Schürer*, Gesch. d. jüd. Volkes II[3] passim, vooral bl. 428 v.
[2]) Verg. boven bl. 322.
[3]) *Zahn*, Das Ev. des Matthäus ausgelegt[2] bl. 544 v.

overeenstemming met zijne belijdenis van Jezus als den Christus te bepalen, wat in het koninkrijk der hemelen, dat hier op aarde gesticht is en in de gemeente haar centrum vindt, al dan niet gelden zal. En dat oordeel van Petrus zal zulk een gezag hebben, alsof het in den hemel zelf ware uitgesproken. Matth. 16 : 19 geeft aan Petrus dus niet alleen het recht der tuchtoefening, maar verleent hem die gansche macht, welke straks ook aan alle apostelen zal toebetrouwd worden, Matth. 18 : 18. Aan hun woord is en blijft de kerk van alle eeuwen gebonden, Joh. 17 : 20, 1 Joh. 1 : 3; er is geen ander Evangelie dan hetgeen door hen verkondigd werd, Gal. 1 : 8. Toch strekt deze macht der apostelen zich niet louter tot handelingen uit, maar sluit ook het recht, om over personen te oordeelen, in. Dat blijkt duidelijk uit Joh. 20 : 23, waar al de apostelen, op grond van de hun in vers 22 geschonken Geestesgave, de macht ontvangen, om den menschen, al naar gelang zij het Evangelie aannemen of verwerpen, hunne zonden te vergeven of te houden. Deze macht wordt nu door Christus in de eerste plaats en in vollen zin aan zijne apostelen geschonken, maar zij is toch niet in die mate hun eigendom, dat de gemeente er geheel van buitengesloten zou zijn. Want in Matth. 18 : 17 ontvangt ook in het algemeen de gemeente het recht, om een onboetvaardigen broeder na herhaalde poging tot verzoening als een heiden en een tollenaar te beschouwen. Zij mag en kan alzoo handelen, omdat de apostelen met goddelijk gezag dezen maatregel van tucht hebben vastgesteld, vers 18, en omdat Christus zelf in haar woont, vers 19, 20.

De macht, welke Christus hiermede aan Petrus, aan de apostelen en verder ook aan de gemeente in haar geheel geschonken heeft, wordt op vele andere plaatsen in het Nieuwe Testament nader omschreven. En dan blijkt zij geene autoritaire, onafhankelijke, souvereine heerschappij te zijn, Matth. 20 : 25, 26, 23 : 8, 10, 2 Cor. 10 : 4, 5, 1 Petr. 5 : 3, maar eene διακονια, λειτουργια, Hand. 4 : 29, 20 : 24, Rom. 1 : 1 enz., gebonden aan Christus, die alle macht heeft in hemel en op aarde, Matth. 28 : 18, die het eenige hoofd der gemeente is, Ef. 1 : 22, en die als zoodanig alle gaven en ambten uitdeelt, Ef. 4 : 11; gebonden aan zijn woord en Geest, door welke Christus zelf zijne gemeente regeert, Rom. 10 : 14, 15, Ef. 5 : 26, en uitgeoefend in zijn naam en kracht, 1 Cor. 5 : 4. Zij is daarom wel eene macht, eene wezenlijke veelomvattende macht, bestaande in de bediening van woord en sacrament, Matth. 28 : 19, in de bepaling van wat in het koninkrijk der hemelen gelden zal, Matth. 16 : 19, in het vergeven of houden der zonden, Joh. 20 : 20, in het oefenen van tucht over de leden der gemeente, Matth. 16 : 18, Rom. 16 : 17, 1 Cor. 5 : 4, 2 Thess. 3 : 6, Tit. 3 : 10, 2 Joh. 10, 2 Tim 2 : 17, Hebr. 12 : 15—17, Openb. 2 : 14, in het onderscheiden aller dingen, 1 Cor. 2 : 15, in het leeren, vertroosten, vermanen enz. der broederen, Col.

3 : 16, in het aanleggen der gaven ten nutte van anderen, Rom. 12 : 4—8, 1 Cor. 12 : 12 v., in het doen van wonderen, Mark. 16 : 17, 18 enz. Doch al deze macht is geestelijk, zedelijk van aard, wezenlijk onderscheiden van alle andere macht, welke God aan menschen over menschen of over andere schepselen in gezin, maatschappij, staat, kunst, wetenschap geschonken heeft. Jezus toch is niet anders opgetreden dan als Christus, als profeet, priester en koning; een ander ambt heeft Hij niet bekleed, eene andere betrekking heeft Hij niet waargenomen. Hij was geen huisvader, geen geleerde, geen kunstenaar, geen staatsman; Hij heeft alle ordinantiën en werken des Vaders geëerbiedigd en kwam alleen, om de werken des duivels te verbreken, 1 Joh. 3 : 8. Zijn koninkrijk had in deze wereld zijn oorsprong niet, Joh. 18 : 36. En daarom erkent Hij alle overheid, hoogepriester, sanhedrin, Herodes, Pilatus enz., betaalt Hij de belasting, Matth. 17 : 24, weigert scheidsrechter te wezen tusschen twee broeders, die twisten over eene erfenis, Luk. 12 : 14, beveelt den keizer het zijne te geven, Matth. 22 : 21, bestraft Johannes, die vuur wil doen nederdalen van den hemel, Luk. 9 : 55, en Petrus, die Malchus het oor afhouwt, Joh. 18 : 10, verbiedt dat zijne jongeren voor zijn naam en zaak strijden met het zwaard, Matth. 26 : 52. Het Evangelie van Christus bindt nooit den strijd tegen de natuur als zoodanig aan, het kwam niet om de wereld te veroordeelen maar te behouden, Joh. 3 : 16, 17; het laat huisgezin, huwelijk, verhouding van ouders en kinderen, van heeren en dienstbaren, van overheid en volk onaangetast; het vindt niets verwerpelijk in zichzelve en alle schepsel goed, indien het met dankzegging genomen wordt en geheiligd door het woord van God en door het gebed, 1 Tim. 4 : 4; het laat een iegelijk blijven in de roeping, in welke hij geroepen werd, 1 Cor. 7 : 12—24, 1 Thess. 4 : 11, leert de overheid eerbiedigen, Rom. 13 : 1, 1 Tim. 2 : 2, 1 Petr. 2 : 13, en laat zelfs de slavernij bestaan, 1 Cor. 7 : 22, Philem. 11. Zelfs als het gebiedt, Gode meer te gehoorzamen dan den menschen, predikt het alleen lijdelijk verzet, Hand. 4 : 19, 5 : 29. Maar desniettemin, schoon van alle revolutie afkeerig, is het des te meer op reformatie gesteld. Het bindt nooit tegen de natuur als zoodanig, maar wel overal en altijd, op ieder terrein en tot in de verborgenste schuilhoeken toe tegen de zonde en de leugen den strijd aan. En zoo predikt het beginselen, die niet langs revolutionairen, maar langs zedelijken en geestelijken weg overal doorwerken en alles hervormen en vernieuwen. Terwijl het naar Jezus' bevel gepredikt moet worden aan alle creaturen, Mark. 16 : 15, is het eene kracht Gods tot zaligheid een iegelijk die gelooft, Rom. 1 : 16; een tweesnijdend scherp zwaard, dat doordringt tot de verdeeling der ziel en des geestes, Hebr. 4 : 22; een zuurdeesem, die alles doorzuurt, Matth. 13 : 33; een beginsel, dat alles herschept; eene macht, die de wereld verwint, 1 Joh. 5 : 4.

509. Deze apostolische leer van de kerkelijke macht bleef geruimen tijd in de Christelijke kerk erkend. Het kwam eerst in de gedachte niet op, dat de arme, kleine gemeente nog eens eene wereldkerk zou worden, die aan vorsten en volken de wetten voorschreef. Alwat men begeerde, was, om onder de heidensche overheid een gerust en stil leven te mogen leiden in alle godzaligheid en eerbaarheid. Maar toen de kerk tot aanzien en heerschappij kwam, werd ook hare macht gansch anders opgevat. De ontwikkeling van episcopaat en traditie, van priester- en offeridee bracht mede, dat de ordinatie als eene sacramenteele handeling werd beschouwd, die, door den bisschop verricht, den ambtsgeest mededeelde en tot het voltrekken der kerkelijke ceremoniën recht en bevoegdheid schonk. En hoewel de sleutelmacht, in Matth. 16 : 18 aan Petrus geschonken, door combinatie met Matth. 18 : 18 en Joh. 20 : 23 in den eersten tijd van de vergeving der zonden verstaan werd[1]), kreeg zij vooral door het sacrament der boete allengs een juridisch karakter. De macht der kerk is daarom volgens Rome tweeërlei: potestas ordinis en potestas jurisdictionis, van welke de laatste dan weer in jurisdictio fori interni (sacramentalis) en fori externi (legifera, judiciaria en coactiva) onderscheiden wordt[2]). Tot recht verstand van deze door Rome aan de kerk toegekende macht dient het volgende in acht genomen te worden. 1° De potestas docendi wordt soms door latere theologen wel afzonderlijk behandeld en komt natuurlijk volgens Rome ook wel aan de kerk toe. Maar eigenlijk is zij onderdeel van de potestas jurisdictionis. De Catech. Rom. [3]) zou kunnen doen vermoeden, dat de potestas docendi onder de potestas ordinis thuis behoort, omdat hij zegt, dat deze niet alleen inhoudt de macht, om de eucharistie te bedienen, sed ad eam accipiendam hominum animos praeparat et idoneos reddit; maar het Conc. Vatic.[4]) brengt het magisterium uitdrukkelijk onder de potestas jurisdictionis. De bediening des woords is bij Rome rechtspraak, culmineerende in de onfeilbare beslissingen van den paus; zij is geen prediking, maar eene afkondiging van dogmata, die als zoodanig het geweten binden, tot geloof, d. i. tot assensus verplichten, en desnoods met dwang kunnen opgelegd worden[5]). 2° De potestas ordinis, de macht, om de sacramenten te bedienen, is alleen verkrijgbaar door het door den bisschop verleende sacramentum ordinis, dat den ambtsgeest mededeelt en een character

[1]) *Cyprianus*, de unit. eccl. 4. Ep. 75, 16.
[2]) *Thomas*, S. Theol. II 2 qu. 39 art. 3. Catech. Rom. II 7, 6. Conc. Vat. ed. Lacensis col. 570. *Klee*, Kath. Dogm. I² 162. *Dieringer*, Kath. Dogm.⁴ 619. 715. *Liebermann*, Inst. Theol. I⁸ 290. *Simar*, Dogm. 593. *Scheeben-Atzberger*, Dogm. IV 1 bl. 317 v. *Schell*, Kath. Dogm. III 1 bl. 396. *Jansen*, Prael. theol. I 380 v. enz.
[3]) Cat. Rom. II 7, 7.
[4]) Conc. Vatic. IV c. 3, 4.
[5]) *Richter-Dove-Kahl*, Kirchenrecht bl. 305. *Achelis*, Prakt. Theol. I² 79.

indelebilis indrukt, en is daarom onverliesbaar [1]); zelfs ketters en scheurmakers, die eens in Rome door den bisschop geordend werden, behouden deze macht; zij staat daarom ook los op zichzelve, en is geheel onafhankelijk van de bediening des woords. Het sacerdotium kan bij Rome ook zonder prediking van het Evangelie bestaan. Si quis dixerit..., sacerdotium... non esse potestatem aliquam consecrandi et offerendi verum corpus et sanguinem Domini et peccata remittendi et retinendi, sed officium tantum et nudum ministerium praedicandi evangelium, vel eos, qui non praedicant, prorsus non esse sacerdotes, anathema sit [2]). 3° In overeenstemming hiermede wordt bij Rome de vergeving der zonden niet geschonken in de prediking van het woord, welke slechts praeparatoire beteekenis heeft, maar in het sacrament, hetwelk de genade in zich bevat en ex opere operato in den ontvanger instort. Bepaaldelijk wordt zij medegedeeld in den doop en voor de na den doop bedreven zonden in het sacrament der boete, welke allengs een actus judicialis werd, een rechtbank, waarin de priesters zitten als praesides en judices, de belijdenis van de mortalia crimina aanhooren, naar den maatstaf der libri poenitentiarii op casuistische wijze de straf bepalen, en in den naam van Christus niet conditioneel en declaratorisch maar absoluut, kategorisch en peremptoir de vergeving der zonden (absolutie) schenken [3]). Dit juridisch karakter der boete komt ook nog daarin uit, dat dit sacrament alleen mag bediend worden aan hen, die gedoopt zijn, wijl de kerk over niemand jurisdictie bezit dan wie door den doop onder haar macht staan; dat de geloovigen dit sacrament slechts mogen ontvangen uit de hand van dien priester, wiens subditi zij naar kerkelijke, d. i. pauselijke beschikking zijn; en dat hoogere geestelijken, bisschoppen enz. en vooral de paus, zich bepaalde, ergerlijke gevallen voorbehouden, waarin zij alleen oordeelen en beslissen kunnen, zooals bijv. bij de toepassing van ban en interdict over vorsten en landen in de Middeleeuwen door de pausen [4]). 4° Om deze jurisdictie in foro interno te kunnen uitoefenen, beweert de Roomsche kerk voorts te bezitten de potestas jurisdictionis in foro externo (potestas regiminis), onderscheiden in potestas legislativa, judiciaria en coactiva. Christus gaf toch aan de kerk, opdat zij aan haar roeping getrouw kon zijn, vooreerst eene wetgevende macht; zij mag binden en ontbinden, verbieden of veroorloven, zedelijke verplichtingen opleggen of teniet doen; en alwat zij bepaalt, is in den hemel van kracht; het is evengoed alsof God zelf het beveelt; het bindt daarom de gewetens en verplicht tot onvoorwaardelijke gehoorzaamheid, Matth. 16 : 19, 18 : 18, Joh. 20 : 21, 23, Hand. 15 : 27—29, 41, 1 Cor. 11 : 4—7,

[1]) *Thomas*, S. Theol. II 2 qu. 39 art. 3.
[2]) Conc. Trid. sess. 23 de sacr. ordinis can. 1.
[3]) Verg. boven bl. 127.
[4]) Conc. Trid. XIV. Cat. Rom. II 5, 32 v.

14 : 26, 2 Cor. 8,10 : 6, 8, 1 Tim. 3, Tit. 1 : 5, Hebr. 13 : 7, 17. Deze wetgevende macht sluit vanzelf de rechterlijke in, wijl gene zonder deze niet zou kunnen bestaan; Christus gaf deze macht aan de gemeente in Matth. 18 : 15—17, en de apostelen oefenden haar uit, Hand. 5 : 1—10, 1 Cor. 5 : 3, 11—13, 1 Tim. 5 : 19, 20. En eindelijk heeft de kerk ook eene uitvoerende en dwingende macht, en kan niet alleen geestelijke straffen opleggen, gelijk Donatisten, Waldenzen, Albigenzen enz. beweerden, maar ook tijdelijke en lichamelijke, en dat niet alleen op gezag of door middel van den staat, maar ook zelve uit eigen autoriteit en rechtstreeks. Rome grondt deze macht op Matth. 16 : 19, 18 : 18, 28 : 19, 1 Cor. 4 : 18—21, 5 : 4—5, 2 Cor. 10 : 6, 8, 13 : 2, 3, 1 Tim. 1 : 20, heeft ze menigmaal uitdrukkelijk geleerd [1]), en ook veelvuldig toegepast [2]). 5° Eindelijk leert Rome, dat deze kerkelijke macht, van alle aardsche macht wezenlijk onderscheiden, ten volle onafhankelijk is en souverein. Wel zegt zij, dat deze macht ten opzichte van Christus eene bedienende, een ministerium is; maar tegenover alle aardsche gezag en macht is zij volkomen zelfstandig.

Met deze leer van de onafhankelijkheid der kerkelijke macht sloeg zij een gansch anderen weg in dan de kerk van het Oosten. Daar werd door Constantijn, Theodosius en Justinianus I de kerk hoe langer hoe meer een orgaan in den staat; de keizer kon daarom met de kerk nog wel niet doen wat hij wilde, want hij was aan het dogma gebonden, en geen ἀρχιερεύς maar alleen εὐσεβής, beschermer der orthodoxie, doch hij was toch evengoed als van den staat het regeerend hoofd der kerk. In de Russische kerk heerscht deze beschouwing nog thans. In 1721 legde Peter de Groote het opperbestuur over de kerk in handen van eene permanente Heilige Synode, welke door het intermediair van den procurator aan den Czaar gebonden is. Hoezeer de macht van den Czaar in vergelijking met die der Byzantijnsche keizers veelszins beperkt en verzwakt is, is hij het toch, die door de Synode de kerk regeert, de godsdienstige aangelegenheden van zijn volk regelt, de mate van vrijheid voor zijne Roomsche en Protestantsche onderdanen bepaalt; het orthodoxe dogma is in Rusland nog altijd in formeelen zin staatsrecht en ketterij staatsmisdaad [3]). Terwijl alzoo in het Oosten het Cesareopapisme tot ontwikkeling kwam, wist de kerk in het Westen, georganiseerd in den paus, niet alleen hare zelfstandigheid te handhaven tegen, maar menigmaal ook hare suprematie uit te breiden over den staat. Het keizerschap werd in Karel den

[1]) *Denzinger*, Enchir. symb. et defin. n. 1367. 1546. 1572. Conc. Vatic. coll. Lac. VII 570. 577.
[2]) Verg. *Perrone*, Prael. Theol. Lov. 1843 VII 275. *Scheeben-Atzberger*, Dogm. IV 1 S. 322. *Jansen*, Prael. theol. I 390 enz.
[3]) *Pobedonoszew*, Streitfragen der Gegenwart. Autor. Uebersetzung. Berlin 1897. *Kattenbusch*, Vergl. Confessionskunde I 374—393.

Groote een Christelijk, een Roomsch instituut, en was van dien tijd af menigmaal aan den paus ondergeschikt. En dit was niet alleen practijk, maar werd ook hoe langer hoe meer theorie. Staat, (gezin, maatschappij, kunst, wetenschap, al het aardsche) en kerk verhouden zich volgens Rome als natuur en genade, vleesch en geest, bonum naturale en bonum supernaturale, het tijdelijke en het eeuwige, het aardsche en het hemelsche. Gelijk de maan haar licht ontvangt van de zon, zoo hebben de vorsten hunne wereldlijke macht aan den paus te danken, die immers als stedehouder van Christus alle macht heeft in hemel en op aarde, (Alvarus, Petavius e. a.); of in elk geval heeft de paus als hoofd der Christenheid ook summa potestas disponendi de rebus omnium Christianorum [1]). Zelfs is een wereldlijk gebied tot uitoefening van zijn souvereine macht voor hem beslist noodzakelijk. Al is de staat dan ook binnen zijn eigen terrein vrij en zelfstandig, hij is toch minder dan de kerk, aan haar uitspraak gebonden en overal waar het geestelijke in het natuurlijke ingrijpt, aan de kerk onderworpen. De staat moet Christelijk, d. i. Roomsch zijn, mag geen andere Kerk als de ware erkennen dan de Roomsche, en is verplicht, indien de kerk het verlangt en het zelve niet doet, om ketters te vervolgen en te straffen [2]).

510. Deze macht, door Rome aan de kerk toegekend, culmineert en vindt ook dèn waarborg voor haar bestand en voortduur in de macht van den paus. Deze draagt toch volgens het Conc. Vatic. [3]) de volgende eigenschappen: 1° Zij is niet bloot een primatus honoris noch ook alleen een ambt van toezicht en leiding, maar eene van de bisschoppen onafhankelijke volmacht van wetgeving, regeering en rechtspraak, eene potestas jurisdictionis. 2° Zij is niet een buitengewone, tijdelijke, maar eene gewone, blijvende macht, welke God hem geeft en die hij altijd en niet slechts in enkele buitengewone gevallen uitoefenen kan. 3° Zij is eene onmiddellijke, zoowel naar oorsprong, wijl Christus haar geeft, als naar haar gebruik, wijl de paus haar niet alleen door de bisschoppen, maar ook door zichzelf of zijne legaten uitoefenen kan, zonder verlof of volmacht van wie ook te vragen, en dus met alle bisschoppen en geloovigen

[1]) *Bellarminus*, de Rom. Pontif. V 6, 7.

[2]) Verg. *Augustinus'* brief aan Vincentius contra Donat. et Rogat. de vi corrigendis haereticis, Id., aan Bonifacius de moderate coercendis haereticis, voorts c. Epist. Parmeniani I 16. Contra literas Petiliani, vooral lib. II. Contra Gaudentii Donatistarum episcopi epistolam I 20 II 17. *Thomas*, de regimine principum. *Bellarminus*, de Rom. pontif. V. de membris eccl. III. *Hergenröther*, Kath. Kirche und Christl. Staat in ihrer geschichtl. Entw. 1872. *Hammerstein*, *Kirche und Staat*, Freiburg 1883. *Stöckl*, Lehrb. d. Philos. III[6] 451—480. *Cathrein*, Moralphilosophie II[3] 529 v. *Hansjakob*, Die Toleranz und die Intoleranz der Kath. Kirche. 2e Aufl. Freiburg 1899 enz.

[3]) Conc. Vatic. IV c. 3. 4.

onmiddellijk, vrij verkeeren kan. 4° Zij is niet een beperkte, maar eene plena et suprema potestas, extensief zich uitstrekkende over de gansche kerk, intensief alle macht bevattend, welke tot leiding en regeering der kerk van noode is, en volstrekt souverein, aan geen leeken, bisschoppen, concilie, maar alleen aan God onderworpen. 5° Alle leden der kerk, hetzij afzonderlijk of te zamen, alle bisschoppen, elk voor zichzelf of in synode vergaderd, zijn aan den paus volstrekte gehoorzaamheid verschuldigd, niet alleen in zaken van geloof en zeden, maar ook in die van tucht en regeering der kerk. Haec est catholicae veritatis doctrina, a qua deviare, salva fide atque salute, nemo potest. 6° Een deel van deze macht is het leerambt, over hetwelk is bepaald, dat de paus, wanneer hij ex cathedra spreekt, door Goddelijken bijstand onfeilbaar is.

Na al hetgeen vroeger van de leer der Schrift en de oudste kerkelijke getuigenissen gezegd werd, behoeft het geen betoog meer, dat heel dit papale stelsel op een onschriftuurlijken grondslag rust. De consensus patrum, n.l. na Irenaeus, de leer en practijk van pausen en conciliën, de overeenstemming der latere theologen, gelijk ze in de Roomsche dogmatiek breeder uiteengezet worden [1]), kunnen dit gebrek niet vergoeden. Hoezeer dit pauselijk gebouw door zijne strenge eenheid dikwerf ook vele Protestanten bekoort, toch is het in diezelfde mate religieus en ethisch zwak, als het politiek en juridisch imponeert. Immers 1° aard en karakter der onfeilbaarheid zijn onvoldoende bepaald. Rome is zoover niet durven gaan, dat zij aan den paus dezelfde onfeilbaarheid als aan de apostelen toeschreef. Dit lag en ligt wel op de lijn. Men zou verwachten, dat de apostelen aan de episcopi, die zij aanstelden, en Petrus bepaald aan den bisschop te Rome de apostolische volmacht hadden meegedeeld. Maar dit is niet zoo. De paus is onfeilbaar, doch niet door inspiratie, maar door assistentie des Heiligen Geestes, door een bijzondere zorge Gods, waardoor de kerk voor dwaling behoed en bij de waarheid bewaard wordt. En zijne onfeilbaarheid bestaat niet daarin, dat hij nieuwe openbaringen ontvangt en eene nieuwe leer kan voordragen, maar zij bestaat alleen hierin, dat hij de door de apostelen overgeleverde openbaring getrouw bewaren en uitleggen kan. En ook is zij niet in dien zin te verstaan, dat de door den paus ex cathedra gesproken woorden in letterlijken zin Gods Woord zijn, maar alleen, dat zij dit zakelijk bevatten [2]). 2° Ofschoon de onfeilbaarheid een bijzondere gave is, is zij toch aan den paus niet altijd eigen, en niet in zijn persoon, noch ook als schrijver, als redenaar, als rechter, als wetgever, als bestuurder, noch ook als wereldlijk vorst, bisschop van Rome, metropoliet van de kerkelijke provincie van Rome of als patriarch van het Westen, doch

[1]) Bijv. bij *Heinrich*, Dogm. II 323 v.

[2]) *Heinrich*, Dogm. II 220—245. *Jansen*, Prael. theol. I 616.

alleen als paus, als hoofd der gansche kerk. Er heerscht hierover echter geen eenstemmigheid. Vooral met het oog op het geval van paus Honorius gaven vroegere theologen en zelfs Innocentius III toe [1]), dat de paus privatim in ketterij kon vervallen, en dan jure divino ex ipso facto als paus afgezet was (Paludanus, Turrecremata, Alphonsus de Castro, Sylvester e. a.) of door het rechterlijk vonnis van een concilie kon afgezet worden (Cajetanus, Canus e. a.) Dit had echter zijne bedenkelijke zijde en bracht de onbeperkte souvereiniteit en onschendbaarheid van den paus in gevaar. Daarom konden anderen, zooals Pighius, Bellarminus, Suarez e. a. zich beter vinden in de probabele en vrome meening, dat de goddelijke voorzienigheid den paus ook persoonlijk voor ketterij bewaren zal [2]). 3° Het Vaticanum zegt met eene misschien het eerst door Melchior Canus [3]) gebezigde uitdrukking, dat de paus onfeilbaar is, wanneer hij ex cathedra spreekt. Dit schijnt een grens te trekken, maar is practisch een zeer onbruikbare maatstaf. Want het systeem eischt, dat niemand uitmaken kan, of een paus ex cathedra gesproken heeft, dan alleen de paus zelf. En zoo heeft een paus het altijd in zijne hand, om eigen uitspraken of die van andere pausen te verwerpen, door te zeggen, dat zij niet, of ook om ze bindend te verklaren, door te zeggen, dat zij wel ex cathedra gesproken zijn. En zelfs kan hij later zeggen, dat hij of een voorganger, meenende ex cathedra gesproken te hebben, het toch feitelijk niet gedaan heeft. 4° Het onfeilbare leerambt is een onderdeel van de plena et suprema potestas jurisdictionis in universam ecclesiam. Wel verklaart het Vaticanum [4]) niet uitdrukkelijk, dat de paus bij het uitoefenen van deze gansche macht ten allen tijde onfeilbaar is. Maar het zegt toch, dat ten haren aanzien cujuscumque ritus et dignitatis pastores atque fideles, tam seorsim singuli quam simul omnes, officio hierarchicae subordinationis veraeque obedientiae obstringuntur, non solum in rebus, quae ad fidem et mores, sed etiam in iis, quae ad disciplinam et regimen ecclesiae pertinent. Of de paus in dit alles dus feilbaar of onfeilbaar zij, allen hebben zonder onderscheid, zonder eenig recht van critiek, (neque cuiquam de ejus licere judicare judicio) onvoorwaardelijk aan den paus te gehoorzamen, en dat bij niet minder dan hunner zielen zaligheid. 5° De onfeilbaarheid wordt in het Conc. Vatic. sess. IV c. 4 wel uitdrukkelijk alleen aan den paus toegekend, als hij ex cathedra spreekt en als herder en leeraar aller Christenen doctrinam de fide vel moribus ab universa ecclesia tenendam definit [5]). Maar er is hier volstrekt niet uit af te leiden, dat hij het anders niet is. Hoe zou anders ook bij zaken van

[1]) Bij *Schwane*, D. G. III 535.
[2]) *Heinrich*, Dogm. II 257. *Scheeben-Atzberger*, Dogm. IV 1 bl. 450.
[3]) Bij *Schwane*, D. G. IV 302.
[4]) Conc. Vatic. sess. IV c. 3.
[5]) Conc. Vatic. IV c. 4.

tucht, regeering, rechtspraak, absolute en onvoorwaardelijke gehoorzaamheid aan den paus kunnen geëischt zijn? Dan hoe dit zij, in zaken van geloof en zeden is de paus zeker onfeilbaar. En wat hiertoe behoort, werken de Roomsche theologen nader uit. Onfeilbaar is de paus, als hij handelt over de waarheden der openbaring in de Schrift, over de waarheden der goddelijke instellingen, sacramenten, kerk, kerkelijke inrichting en regeering, over de waarheden der natuurlijke openbaring. Maar ook hiermede is de grens zijner onfeilbaarheid nog lang niet bereikt. Om in dit alles onfeilbaar te zijn, moet hij het ook zijn, zeggen de theologen, in het oordeelen over de bronnen der geloofswaarheden en in de uitlegging daarvan, dat is in de vaststelling van het gezag der Schrift, der traditie, der conciliën, der patres, der theologen; in het gebruik maken en aanwenden van natuurlijke waarheden, voorstellingen, begrippen en uitdrukkingen; in het beoordeelen en verwerpen van dwalingen en ketterijen, in het constateeren zelfs van de facta dogmatica; in het verbod van boeken, in zaken van discipline, in de approbatie van orden, in de canonisatie van heiligen enz. Geloof en zeden omvatten schier alles, en alwat de paus daarover zegt, is onfeilbaar. De term ex cathedra trekt feitelijk hoegenaamd geen grens. Want deze uitdrukking geeft toch niet te kennen, dat alleen die uitspraken onfeilbaar zijn, waarbij het ex cathedra letterlijk vermeld wordt, want dan waren alle vroegere pauselijke bepalingen daarvan uitgesloten. Ze duidt dus alleen iets zakelijks aan. Maar wie maakt dan uit, of de paus ex cathedra spreekt? Practisch en door het volk zal zijne uitspraak altijd als onfeilbaar worden opgevat, al was het alleen uit vrees, dat men eventueel eens eene onfeilbare uitspraak verwerpen zou. En theoretisch kan alleen de paus onfeilbaar zeggen, wanneer hij ex cathedra, onfeilbaar spreekt [1]). Bovendien, waarom is de paus onfeilbaar? Omdat hij het zelf verklaart? Maar dat is een circulus vitiosus. Omdat het concilie het verklaart? Maar het concilie is feilbaar, ook in deze verklaring. Waar is dus voor den Roomschen Christen de zoo hooggeroemde zekerheid? 6° Het Vaticanum heeft het resultaat opgemaakt van een lang historisch proces. In den eersten Christelijken tijd waren alle apostelen, alle gemeenten en ook alle episcopi elkander gelijk in rang; hoogstens was er een primatus honoris, maar in geenerlei opzicht een primatus jurisdictionis. Maar allengs wist de kerk en de bisschop te Rome alle andere kerken en bisschoppen aan zich te onderwerpen. Toch bleef de zelfstandigheid der laatsten binnen eigen kring nog lang tot zekere hoogte bewaard. Tegen het einde der 13e eeuw komt de controvers op over de verhouding van de bisschoppelijke en de pauselijke macht [2]). Sommigen trachten dan nog de zelf-

[1]) *Heinrich*, Dogm. II 554—654.
[2]) *Schwane*, D. G. III 549.

standigheid der eerste in dien zin te handhaven, dat de bisschop, schoon ondergeschikt aan den paus, toch de hem binnen zijn kring toekomende macht van God, ex jure divino, ontvangen heeft en door den paus slechts als drager dier macht aangewezen wordt; zoo Henricus van Gent, Alphonsus de Castro, bisschop van Brugge † 1558, Vitoria, 1480—1544, vader der neoscholastiek aan de hoogeschool te Salamanca, Petrus Guerrero, bisschop van Granada en vele andere Spaansche en Fransche bisschoppen op het concilie te Trente, die in den 7en canon der 23e zitting de woorden wilden opgenomen hebben: episcopos *jure divino institutos* presbyteris esse superiores[1]). Er ontstonden op het concilie over deze quaestie de heftigste debatten, die heel den winter van het jaar 1562 en tot over het midden van het volgende jaar voortduurden. Den 15en Juli 1563 werd in can. 6—8 de bisschoppelijke macht wel nader omschreven, maar de vraag, of zij ex jure divino dan wel ex jure ecclesiastico was, werd met opzet onbeslist gelaten. Er stond dan ook aan de andere zijde een sterke partij, met Lainez den Jezuitengeneraal aan het hoofd, die beweerde, dat de bisschop de potestas ordinis wel onmiddellijk van God ontving, maar de potestas jurisdictionis alleen verkreeg door vrije overdracht van de zijde van den paus; deze laatste was dus in zooverre de jure ecclesiastico, en kon door den paus naar welgevallen beperkt, gewijzigd of ontnomen worden, want de paus had zijn volle macht over de gansche kerk alleen en onmiddellijk van God. Dit gevoelen won na Trente door den invloed der Jezuiten hoe langer hoe meer veld, het behaalde over het Gallikanisme de zegepraal en werd op het Vaticaansch concilie tot een dogma verheven. Wel wordt er in sess. IV c 3 gezegd, dat de macht van den paus volstrekt geen inbreuk maakt op de ordinaria ac immediata potestas jurisdictionis der bisschoppen, maar deze veeleer bevestigt, versterkt en handhaaft; doch de paus heeft de volle, gansche wetgevende, regeerende en rechtsprekende macht over heel de kerk, hij kan zonder iemands tusschenkomst of bemiddeling vrijelijk verkeeren (communicare) met al de herders en kudden der gansche kerk, en allen zijn zonder onderscheid en onvoorwaardelijk aan hem onderworpen. Bisschoppen, conciliën, heel de kerk, alle geloovigen zijn feilbaar uit zichzelven en alleen onfeilbaar met en door hem. De paus is de wortel, de vastheid, het fundament van de eenheid, autoriteit en onfeilbaarheid van bisschoppen, conciliën, kerkvaders, theologen, van alle geloovigen en van heel de kerk. Hij alleen ontvangt alle macht en gezag en onfeilbaarheid rechtstreeks van God. Eene enkele uitdrukking herinnert nog aan de oude, katholieke opvatting; zoo bijv. als in het Conc. Vatic. IV c. 4 gezegd wordt, dat de paus ea infallibilitate pollere, qua divinus Redemptor ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel

[1]) *Schwane*, D. G. IV 292 v.

moribus instructam voluit, maar onmiddellijk wordt daaruit juist afgeleid, dat de definitiones van den paus ex sese en niet ex consensu ecclesiae onfeilbaar zijn.

7° Nog verder gaat deze macht van den paus. Ofschoon de pausen tot de 8ste eeuw toe onderdanen van het Romeinsche keizerrijk waren en hun geestelijk ambt hoegenaamd niet het bezit van wereldlijke macht insloot, toch is al spoedig in de Roomsche kerk de gedachte opgekomen, dat de paus, om op geestelijk gebied onafhankelijk te kunnen zijn, ook in het wereldlijke souverein moest wezen. En na de opheffing van den kerkelijken staat in 1870 is deze gedachte nog meer op den voorgrond getreden en met sterker nadruk uitgesproken. Pius IX en Leo XIII hebben niet nagelaten, telkens te verklaren, dat de paus als universeel bisschop niet onderdaan van een bijzonder vorst kan zijn noch eene bepaalde nationaliteit kan dragen[1]), en hunne uitspraken binden de Roomsche geloovigen. Al is de idee van een kerkelijken, van een priesterstaat, geheel uit den tijd; al doet de existentie van zulk een staat aan de eenheid van Italië tekort; al kan de paus niet kerkelijk opperhoofd en wereldlijk souverein tegelijk zijn, zonder dat kerk of staat of beiden daarbij schade lijden; al heeft de geestelijke macht de politieke souvereiniteit volstrekt niet noodig; al heeft de paus eeuwenlang geen politiek gebied gehad en al heeft hij na den overigens op zichzelf onrechtmatigen roof van den kerkelijken staat in 1870 aan invloed niet verloren, evenmin als de duitsche bisschoppen, sedert zij opgehouden hebben rijksvorsten te zijn; al is de onafhankelijkheid van den paus tegenover den koning van Italië door de garantie van 13 Mei 1871 en door de macht der Roomsche vorsten en volken meer dan voldoende gewaarborgd; dit alles doet er weinig toe, Rome laat den eisch niet varen, dat de paus weer worde wereldlijk vorst. Dit is echter nog maar een gering deel van den ganschen eisch. Met beroep op Matth. 28 : 18 en Luk. 22 : 38 en in navolging van Bonifacius VIII in de bul Unam Sanctam zijn vele Roomschen nog veel verder gegaan en hebben gezegd, dat de paus de eigenlijke souverein van heel de wereld is en de wereldlijke macht naar zijn welgevallen overdraagt aan vorsten en koningen als zijne ministri en vicarii. Dit was velen echter al te kras. Zij bestreden de meening, dat de paus souverein is over het ongeloovig deel der wereld, want Christus vertrouwde aan Petrus alleen de zorg over de schapen toe, en die buiten zijn, oordeelt God; ook was de paus niet wereldlijk vorst over de Christelijke volken, want nergens werd zulk eene politieke macht aan den paus opgedragen, en Christus gaf aan Petrus alleen de sleutels van het hemelrijk; de paus heeft zelfs geen temporalis jurisdictio noch wereldlijke macht directe of jure divino, want Christus is een geestelijk koning en

[1]) *Jansen*, Prael. theol. I 657. *Hase*, Protest. Polemik bl. 254.

heeft een geestelijk rijk. Maar al verwierpen dezen alzoo de directe wereldlijke macht, zij bleven toch spreken van eene potestas indirecta en kenden aan den paus niet bloot eene potestas directiva in wereldlijke zaken toe, doch ook in het belang van het rijk Gods eene summa potestas disponendi de rebus temporalibus omnium Christianorum; want het weiden der schapen eischt ook macht over de wolven. De wereldlijke macht is immers aan de kerk onderworpen gelijk het lichaam aan den geest; ongeloovige vorsten, die hun onderdanen tot ketterij verleiden, mogen weerstaan en afgezet worden; Christelijke vorsten zijn als zoodanig aan Christus onderworpen, moeten het geloof bevorderen en de kerk beschermen; gelijk ook vele koningen in de dagen des Ouden Testaments en in de geschiedenis der kerk gehandeld hebben [1]). Maar ook bij deze theorie der potestas indirecta behoudt de paus het recht, om in het belang van het koninkrijk Gods van alle vorsten onbepaalde gehoorzaamheid te eischen, ingeval van ongehoorzaamheid hen af te zetten en de onderdanen van hun eed van gehoorzaamheid te ontslaan, niet-Roomsche volken en landen aan Roomsche vorsten toe te wijzen, politieke wetten en rechten krachteloos te verklaren enz. Ook al geven vele Roomschen er tegenwoordig den schijn aan, alsof al deze rechten den pausen alleen tijdelijk en toevallig in de Middeleeuwen toekwamen, de Syllabus van 1864 verklaart in no 23 uitdrukkelijk, dat de pausen en conciliën nooit de grenzen hunner macht overschreden noch rechten der vorsten zich aangematigd noch ooit bij beslissing in zaken van geloof en zeden gedwaald hebben. De uitoefening der rechten moge door de omstandigheden geschorst zijn, er is geen twijfel aan, dat de rechten zelve onvervreemdbaar zijn. Rome verandert niet [2]). 8° Uit dit alles blijkt de allesbeheerschende plaats, welke de paus in het leven van den Roomschen Christen inneemt. De Roomsche kerk is eene monarchie, een rijk, een staat met een geestelijk vorst aan het hoofd. Van de dagen van Augustinus af wordt de kerk bij voorkeur als een staat en een rijk voorgesteld, waarin alle dogmata als wetten en rechten gelden, die de menschen binden bij de zaligheid hunner ziel. Bonifacius VIII zeide daarom van den paus, dat hij jura omnia in scrinio pectoris sui censetur habere [3]). De regeering in dezen staat is absoluut monarchaal; na het concilie van 1870 is zij zelfs niet meer, gelijk men vroeger zeide, door de aristocratie der bisschoppen getemperd; want de bisschoppen zijn feilbaar, en ontleenen aan hem hunne macht; ja, volgens de uitdrukkelijke bepaling van het Vaticanum kan de paus met alle herders en kudden onmiddellijk verkeeren en dus, met algeheelen voorbijgang van den bisschop, direct iederen priester,

[1]) *Bellarminus*, de Rom. Pontif. lib. V.
[2]) Verg. *Fr. v. Schulte*, Die Macht der römischen Päpste über Fürsten, Länder, Völker und Individuen 3te Aufl. Giessen 1896.
[3]) Bij *Schulte*, t. a. p. bl. 66.

iederen kapelaan aanstellen of ontslaan, elk proces beslissen, elken leek onmiddellijk kastijden enz.; de bisschoppen zijn van de souvereiniteit in eigen kring principiëel ten eenenmale beroofd. Ook is deze monarchale regeering van den paus in beginsel niet meer constitutioneel, want Schrift en traditie zijn aan zijne onfeilbare uitlegging onderworpen; la tradizione son io, zeide daarom Pius IX tot den kardinaal Guidi [1]), de paus bepaalt, indien noodig, wat leer van Schrift en traditie is. Door zijne onfeilbaarheid is de paus in de Roomsche kerk de eenige, absolute souverein, bron van alle kerkelijke en zelfs direct of indirect van alle wereldlijke macht. Daarom heet hij sedert de 9e eeuw in onderscheiding van alle andere bisschoppen Papa [2]), niet maar opvolger en plaatsvervanger van Petrus doch vicarius Christi, vicarius Dei [3]), pater spiritualis omnium patrum, imo omnium fidelium, hierarcha praecipuus, sponsus unicus, caput indivisum, pontifex summus, fons et origo, regula cunctorum principatuum ecclesiasticorum [4]). De paus is de kerk, is het Christendom, is het Godsrijk zelf. Le pape et l'église, c'est tout un, zeide Fr. de Sales. Ubi papa, ibi ecclesia. Het primaat van den paus is summa rei christianae [5]). Zonder paus geen kerk, geen Christendom [6]). Onderwerping aan den paus is voor alle menschen noodzakelijk ter zaligheid (Bonifacius VIII). De paus is middelaar der zaligheid, de weg, de waarheid en het leven. Er ontbreekt nog maar aan, dat hij aangebeden wordt, maar ook dat is een quaestie van tijd [7]). Inderdaad, Scheeben-Atzberger zegt het terecht, indien het primaat van den paus niet Gods werk is, dan is het eene blasphemische und diabolische Usurpation [8]).

[1]) Bij *Schulte*, t. a. p. bl. 80.
[2]) *Schwane*, D. G. I 543.
[3]) *Schwane*, D. G. III 536, 538.
[4]) *Bonaventura*, Brevil. VI 12.
[5]) *Bellarminus*, de Rom. Pontif. in de voorrede.
[6]) Veuillot bij *Hase*, Protest. Polemik[5] 187.
[7]) *Harnack*, D. G. III 652.
[8]) *Scheeben-Atzberger*, Dogm. IV 1 bl. 427. Verg. verder tegen het pausdom *Luther*, von dem Papstthum zu Rom 1520 v. *Köstlin*, Luthers Theol. I 317. Art. Smalc. 4 en Tract. de potestate et primatu papae, bij *Müller*, Symb. B. 306. 328. *Calvijn*, Inst. IV .c. 4—11. *Amesius*, Bellarminus enervatus, I lib. 3. *Chamier*, Panstr. Cath. II lib. 2. *Voetius*, Pol. Eccl. III 775 v. *Id.*, Disp. II 684—882. *Id.*, Desperata Causa Papatus. Amst. 1635. *Heidegger*, Corp. Theol. Loc. 72,2. *Turretinus*, Theol. El XVIII qu. 16—20. *Id.*, de necessaria secessione nostra ab eccl. rom. vooral disp. 5: de tyrannide romana. *De Moor*, Comm. VI 195 v. *J. von Döllinger*, Das Papstthum. Neubearbeitung von *Janus*, Der Papst und das Concil, von *J. Friedrich*, München Beck 1894. *Langen*, Das Vatik. Dogma von dem Universalepisc. u. der Unfehlb. des Papstes, 3 Theile, Bonn. 1871—73. *Dr. W. Joos*, Die Bulle Unam Sanctam und das Vatik. Autoritätsprinzip[2] Schaffh. 1897. *Graf von Hoensbroech*, Das Papstthum in seiner sozial-kulturellen Wirksamkeit, Leipzig 1901. *Bungener*, Pape et concile au 19e siecle. Paris 1870. *Gladstone*, Rome and the newest fashion in religion 1875. *Hase*, Handbuch der Prot. Pole-

511. Tegen deze ontaarding der kerkelijke macht kwam de Reformatie in verzet. Zij beleed weer, dat de kerk eene communio sanctorum was, en dat zij van Christus eene macht had ontvangen, welke van die in den staat wezenlijk onderscheiden was. Christi Reich is nicht ein leiblich oder weltlich, irdisch Regiment, wie andere Herren und Könige auf Erden regieren, sondern ein geistlich, himmlisch Regiment, das da gehet nicht über zeitlich Gut, noch was dies Leben betrifft, sondern über Herzen und Gewissen, wie man vor Gott leben soll, seine Gnade erlangen [1]). Evenzoo maakte Calvijn tusschen kerk en staat onderscheid als tusschen ziel en lichaam, het toekomstige en het tegenwoordige leven en schreef aan de kerk eigen ambten, macht en jurisdictie toe [2]). De macht der kerk bestond daarom niet in het corpus juris canonici, dat door Luther te Wittenberg den 10en December 1520 in het openbaar verbrand werd, maar enkel en alleen in de bediening van Gods woord. Wijl Christus het eenige hoofd der kerk is, kan en mag in de kerk alleen het woord Gods heerschen, niet door dwang, maar alleen door liefde en vrije gehoorzaamheid [3]); de bediening van woord en sacrament is de eenige vorm van kerkregiment, het inbegrip van alle kerkelijke macht, de gansche sleutelmacht, welke dan echter ook volgens de Luthersche wettige roeping, gehoorzaamheid aan de opzieners, beoordeeling van leer en leven, oefening van tucht, uitsluiting der goddeloozen uit de gemeente enz. insloot [4]). Sohm heeft dit onderscheid in de macht, welke door Rome en door Luther aan de kerk toegekend wordt, helder in het licht gesteld. Daarbij gaat hij wel te ver, als hij, in de meening, dat alle recht dwang, menschelijke heerschappij en aardsche macht is, alle kerkrecht met het wezen der kerk in strijd acht. Maar toch toont hij duidelijk aan, dat het groote verschil over de macht der kerk tusschen Rome en het Protestantisme samenhangt met de politieke, juridische of de geestelijke, ethische opvatting van het Christendom. En hij erkent zelf menigmaal,

mik[5], Leipzig 1891. *Tschackert,* Evang. Polemik gegen die röm. Kirche, Gotha 1885. *D. Snijder,* Rome's voornaamste leerstellingen en bedoelingen voor den protestant toegelicht. Gor. 1890. Het dogma van de onfeilbaarheid van den paus enz., uit het Duitsch door *D. Snijder,* Rott. 1899.

[1]) Bij *Sohm,* Kirchenrecht bl. 464, 488. Verg. ook *Köstlin,* Luthers Theol. II 486 v. 553 v. *P. Drews,* Entsprach das Staatskirchentum dem Ideale Luthers? Tübingen 1908. *Karl Müller,* Kirche, Gemeinde und weltliche Obrigkeit nach Luther. Tübingen 1910.

[2]) *Calvijn,* Inst. IV 1—11. Verg. *Lobstein,* die Ethik Calvins 1877 bl. 115 v. *Choisy,* La théocratie à Genève au temps de Calvin 1898. *G. Schulthess-Rechberg,* Luther, Zwingli und Calvin in ihren Ansichten über das Verhältnis von Staat u. Kirche. Aarau 1909.

[3]) Luther bij *Sohm* t. a. p. bl. 464, 468.

[4]) Conf. en Apol. Conf. Aug. art. 14, 20. Smalc. art. de potestate et primatu papae.

dat de gemeente van Christus, ofschoon eene gemeenschap van heiligen, toch orde eischt, reeds in den eersten tijd zekere orde bezat [1]), en ook volgens Luther en de Lutherschen zonder ambt, wettige roeping, zielzorg, tucht, ban, regeering niet kan bestaan [2]). Alle macht in de kerk is rechtstreeks of zijdelings bediening des woords; alle regeling, die zij maakt, is daaraan ondergeschikt en dienstbaar. Zoo verstonden het ook de Gereformeerden; alle macht in de kerk berust oorspronkelijk bij Christus, die door God is gezalfd tot koning over Sion, en draagt daarom een geestelijk karakter, want zijn koninkrijk is niet van deze wereld. Voor zoover Christus bij de uitoefening dier macht zich van organen bedient, zijn deze niet zelfstandig, onafhankelijk, souverein, maar aan Hem, d. i. aan zijn woord gebonden. Alle ambt in de gemeente van Christus is een διακονια, ministerium, zonder wetgevende, rechtsprekende en uitvoerende macht in zichzelf, maar alleen kunnende bedienen, wat in het woord van Christus vervat en opgesloten ligt. Feitelijk is er dus in de kerk geen andere macht dan de sleutelmacht, de bediening van woord en sacrament, die dan echter gewoonlijk wederom onderscheiden werd in potestas doctrinae, potestas disciplinae en potestas ordinis of regiminis [3]).

Al was er zoo in de grondgedachten eenstemmigheid, toch kwam er bij de uitwerking en toepassing tusschen Lutherschen en Gereformeerden spoedig een belangrijk verschil voor den dag. Ten eerste nam Luther uit de Roomsche kerk de ambtelijke bediening van het woord aan den enkele over en was alzoo op handhaving der biecht gesteld. Ofschoon hij de prediking van het Evangelie opvatte als vergeving der zonden, also dass ein christlicher Prediger nimmer das Maul aufthun kann, er muss eine Absolution sprechen [4]), toch was hem dit niet genoeg; de absolutie moest ook door den pastor individueel in de wel niet noodzakelijke, maar toch hoogst nuttige biecht worden toegepast [5]). Maar deze private biecht stuitte op onoverkomelijke moeilijkheden, op het onvoldoend getal herders, op het biechtgeld, op de onzekere beteekenis der absolutie enz., en kwam allengs in onbruik. Hoewel nu de Gereformeerden het elkander belijden van de misdaden nuttig vonden, lieten zij de ambtelijke bediening van het woord en dus ook de verkondiging van de vergeving der zonden, d. i. de absolutie alleen plaats hebben in de openbare vergadering der geloovigen, hielden van de biecht als kerkelijke instelling alleen de geregelde of somtijds bij de voorbereiding tot het avondmaal gebruikelijke

[1]) *Sohm,* Kirchenrecht bl. 51 v.

[2]) t. a. p. bl. 471, 476, 486, 494, 519 v.

[3]) *Calvijn,* Inst. IV c. 8—12. *Martyr,* Loci Comm. 405 v. *Polanus,* Synt. Theol. VII 10 v. *Junius,* Theses theol. 46. *Turretinus,* Theol. El. XVIII 29 v. enz.

[4]) *Sohm,* t. a. p. bl. 488.

[5]) Verg. reeds boven bl. 151, 156.

belijdenis van zonden over, en vervingen overigens de private biecht door het persoonlijk huisbezoek [1]). Ten tweede had de tucht in de Luthersche kerk een ander verloop dan in de Gereformeerde. Luther zelf wenschte wel terdege toepassing van tucht in de gemeente van Christus; ofschoon hij den Roomschen ban verwierp en alle burgerlijke straf uit de kerkelijke tucht verwijderde, toch was zulk eene gemeente zijn ideaal, die na herhaalde vermaning het booze uit haar midden wegdeed [2]). Maar het ontbreken van het presbyterambt en de uitoefening van de kerkelijke tucht alleen door den pastor leidde tot zulke misbruiken, dat zij weldra geheel teniet ging en, voorzoover zij bleef, aan de gemengde consistoriën werd overgelaten. Practisch gaf dit hetzelfde resultaat, als de leer van Zwingli, Erastus, de Remonstranten, de Rationalisten en vele nieuwere theologen, volgens welke de gemeente hare macht tot tuchtoefening, sedert de overheid Christelijk is geworden, aan deze heeft afgestaan. Daarentegen was voor Calvijn de kerkelijke tucht eene levensquaestie; voor het recht der kerk, om het booze uit haar midden weg te doen, streed hij in Genève twintig jaren lang; hij verwierf het eerst in het jaar 1555. Tucht mocht niet de ziel der kerk zijn, zij was er toch de zenuw van. En deze beschouwing van de plichtmatigheid, noodzakelijkheid en nuttigheid der kerkelijke tucht werd het eigendom der Gereformeerden, en onderscheidde hen van Roomschen en Lutherschen aan de eene zijde, en anderzijds ook van Anabaptisten en Mennonieten, die door hun tegenstelling van natuur en genade den ban soms overdreven streng toepasten en er zijn geestelijk karakter aan ontnamen [3]). Ten derde werd de verhouding van het Christendom tot het natuurlijke leven door Luther anders dan door Calvijn bepaald. Alle Hervormers gingen daarin saam, dat zij het natuurlijke leven bevrijdden van den druk en de macht der kerk, die bij Rome met het Christendom samenvalt, als een supranatureel toevoegsel aan de natuur toekomt, doch daaronder overigens aan dat natuurlijke leven eene groote speelruimte gunt. Het Protestantisme stelde daartegenover de belijdenis, dat de gansche wereld, ofschoon liggende in het booze, toch in zichzelve heilig en goed is, een werk van God, den Almachtige, den Schepper van hemel en aarde; het wisselde de quantitatieve tegenstelling

[1]) Zwingli bij *Zeller*, Das theol. System Zwingli's 153. *Calvijn*, Inst. III 4. IV 1, 22. *Martyr*, L. C. 274. *Amesius*, Bellarminus enervatus III 481. *Rivetus*, Op. III 316. *M. Vitringa*, III 127 v. *Biesterveld*, Het Huisbezoek. Kampen 1900.

[2]) *Köstlin*, Luthers Theol. II 530 v. 560 v. *Th. Harnack*, Prakt. Theol. II 497 v. *Dieckhoff*, Luthers Lehre v. d. kirchl. Gewalt. Berlin 1865, de Luthersche belijdenisschriften bij *Müller*, bl. 75, 152, 165, 288, 323, 340, 342.

[3]) Verg. *Calvijn*, Inst. IV 12. *Martyr*, L. C. 411. *Zanchius*, Op. IV 736. *Junius*, Theses Theol. 47. *Bucanus*, Instit. theol. 531. *Mastricht*, Theol. VII 6. *Synopsis* pur. theol. 48. *Turretinus*, Theol. El. XVIII qu. 32. *Maresius*, Syst. Theol. XVI 79—87. *Voetius*, Pol. Eccl. IV 841 v. Conf. Gall. 27. Belg. 29. Cat. Heid. 83—85. Helv. II 18 enz.

van natuurlijk en bovennatuurlijk voor de qualitatieve, ethische tegenstelling van zonde en genade in. Maar daarbij was er toch tusschen de Hervormers een groot verschil. Zwingli kwam het Middeleeuwsch dualisme van vleesch en geest, van humana en divina justitia nimmer geheel te boven. Luther beperkte het werk van Christus dikwerf zoo tot het religieus-ethische terrein, dat het natuurlijke los daarnaast kwam te staan; het Evangelie veranderde alleen het inwendige, het gemoed, het hart, maar werkte niet vernieuwend en hervormend op heel het natuurlijke leven in. Vandaar de minachting, waarmede Luther dikwerf sprak over de rede, de philosophie, de juristerij; vandaar het harde oordeel, dat de Formula Concordiae velde over den natuurlijken mensch als lapis, truncus aut limus; vandaar de Luthersche onderscheiding en scheiding tusschen het zinnelijke en het geestelijke als duo hemisphaeria, quorum unum inferius, alterum superius [1]). Daaruit is ook te verklaren, dat de Luthersche kerk, mits zij maar de zuivere bediening had van woord en sacrament, voor alle andere door Christus der kerk geschonken macht vrij onverschillig was. Zij wist wel beter en beleed, dat de kerk haar eigen opzieners en diakenen, haar eigen regeering en tucht hebben moest. Maar in de practijk stond zij dat alles terstond en schier zonder strijd aan de overheid af. Desnoods kon zij eene monarchale (pauselijke) en episcopale regeering toegeven, vele ceremoniën als adiaphora erkennen, de tucht aan de consistoriën overlaten en heel de uitwendige regeering der kerk aan de overheid toevertrouwen. De kerk hield voor zich alleen het predikambt, de bediening van woord en sacrament, maar werd overigens een lands- en een staatskerk, waarin de overheid als plaatsvervanger van het Roomsche episcopaat, of als praecipuum membrum ecclesiae of als gevolmachtigde der kerk zoo goed als alles te zeggen had [2]). Zakelijk stemde dit weder geheel overeen met de macht, welke Zwingli, Erastus, de Remonstranten enz. aan de overheid in betrekking tot de kerk toekenden. Maar de Gereformeerden stelden zich hier principiëel tegenover. Gelijk God de overheid in den staat tot souverein had aangesteld, zoo zalfde Hij Christus tot Koning zijner kerk. Beide, staat en kerk, waren dus in oorsprong, natuur, regeering, wezenlijk van elkander onderscheiden; de macht der kerk aan de overheid opdragen was eene aanranding van het koningschap van Christus. Maar deze onderscheiding werd toch door de Gereformeerden nooit als scheiding bedoeld. Integendeel, gelijk de kerk haar geestelijke goederen uitdeelt tot heil van heel

[1]) Zie mijne rede over de Katholiciteit van Christ. en Kerk 1888 bl. 28 v., en over de Algemeene Genade 1894 bl. 24 v.

[2]) *Köstlin*, Luthers Theol. II 555 v. *Lechler*, Die neut. Lehre v. h. Amte 1857 bl. 223 v. 230 v. *Sohm*, Kirchenrecht 542 v. en voorts *Melanchton*, Loci Comm. de magistr. civil. *Gerhard*, Loc. XXIV. *Quenstedt*, Theol. IV 420—450. *Hollaz*, Ex. 1342—1366. *Baier*, Comp. 639—649. *Buddeus*, Inst. Theol. 1267—1287.

het natuurlijke leven in huisgezin en maatschappij, in kunst en wetenschap, zoo heeft ook de overheid in een Christelijk land de dure roeping, om de ware kerk te beschermen, in hare uitbreiding en voortplanting te steunen, alle afgoderij en valschen godsdienst te weren en uit te roeien en het rijk van den antichrist te gronde te werpen. Zij konden niet anders leeren, omdat zij geloofden, dat de overheid door God zelven om der zonde wil, ter harer beteugeling, ingesteld was; dat zij als zoodanig aan Gods wet en woord gebonden was; dat niet alleen de tweede, maar ook de eerste tafel der wet op haar terrein en op hare wijze gehandhaafd moest worden; dat de Heilige Schrift een boek was niet uitsluitend met religieus-ethischen inhoud, geldende alleen voor de kerk, maar een woord Gods, uitgaande tot alle menschen en licht verspreidend over alle schepsel en leven; dat de overheid onder het Oude Testament met zulk eene taak speciaal door God was belast; dat de Christelijke waarheid universeel was en katholiek, duidelijk en klaar, en dus ook voor de overheid kenbaar [1]).

Maar het leven bleek sterker dan de leer; het absolute standpunt werd langzamerhand verzwakt. Reeds in de 16e eeuw eischten sommige Wederdoopers en Socinianen, dat de overheid van alle inmenging in zaken van religie en bepaaldelijk van ketterstraf zich onthouden zou. De Gereformeerde leer stuitte dan ook op vele practische bezwaren. In theorie toch waren staat en kerk wel onderscheiden, maar feitelijk was de staat dikwerf onderworpen aan de uitspraken der kerk, en gebonden aan hare belijdenis. Krachtens de nauwe vereeniging met de kerk en de verplichting, die zij op zich genomen had, kwam de overheid tot daden van geweld en dwang, van welke zij zelve meestal een afkeer had, die haar een kwaden naam gaven bij vele edelgezinden, den schijn op haar laadden van Roomsche tirannie en met den Protestantschen eisch van gewetens- en godsdienstvrijheid in strijd waren. Zoolang in een land ééne confessie alle burgers of althans de groote meerderheid verbond, was de vereeniging van kerk en staat nog te handhaven; maar toen langzamerhand de Roomsche kerk herleefde en in het Protestantisme velerlei kerken en belijdenissen opkwamen, aan wie men het Christelijk karakter niet ontzeggen kon, toen werd het zelfs voor den strengste onmogelijk, om het confessioneele karakter van den staat en den eisch der ketterstraf te handhaven. In Engeland kwam dit in de 17e eeuw het eerst duidelijk aan het licht. Niet alleen Roomschen en Episcopalen streden daar met elkander om den voorrang, maar straks traden na elkander de Presbyterianen, Independenten, Kwakers, Levellers en Deïsten op. Zoo schreed men, door de feiten geleid, allengs van het confessioneel tot het algemeen Christelijk en vandaar tot het Deïstisch karakter van den staat voort, en werd tolerantie en moderatie het modewoord der achttiende eeuw. Roger Williams, de „aartsindividualist", was de eerste, die in de 17e eeuw den eisch van scheiding van kerk en staat uitsprak en volstrekte godsdienstvrijheid verlangde voor ieder, ook voor ketters en Joden, en deze beginselen in zijn kolonie te Rhode-Island in toepassing bracht. Aan Christelijke en aan revolutionaire zijde vond deze theorie hoe langer hoe meer instemming. Sommige staten in Amerika pasten haar sedert 1776 toe, de Fransche Omwenteling dreef ze in vele landen door. Desniettemin bestaat zij nergens zuiver en consequent, en deinst ieder in de practijk voor hare gevolgen terug.

[1]) Verg. de Geref. belijdenisschriften bij Niemeyer, bl. 9, 32, 54, 55, 82, 98, 114, 122, 326, 355, 387, 534, 610, 765, 810. *Calvijn,* Inst. IV 20; over ketterstraf, Op. ed. Amst. VIII 510—567. *Bloesch,* Gesch. d. Schweiz.-ref. Kirchen. Bern 1899 I 227 v. *Beza,* de haereticis a civili magistratu puniendis, Tract. Theol. I 85—169. *Zanchius,* Op. IV 580—587. *Martyr,* L. C. 473. *Bullinger,* Huisboek II 7. *Junius,* Op. I 544. *Bogerman,* in de diss. van Van der Tuuk 1868 bl. 32 v. *Trigland,* Antapol. c. 29. Kerckel. Gesch. passim, vooral bl. 440 v. *Rhetorford,* Examen Arminianismi c. 19. *Revius,* in de diss. van Posthumus Meyjes, 1895 bl. 151—171. *Voetius,* Pol. Eccl. I 124 v. Disp. sel. II 692—809. III 206. *Synopsis* pur. theol. 50. *Mastricht,* Theol. VII 7, 14. *Turretinus,* Theol. El. XVIII qu. 34. *De Moor,* VI 470—518. *Vitringa,* IX 1. 700 v.

512. Dat Christus aan zijne kerk op aarde zekere macht heeft toegekend, is schier aan geen twijfel onderhevig. In het algemeen reeds is het eene onloochenbare waarheid, dat niets zonder orde en regel kan bestaan, dat wezen zonder vorm ondenkbaar is, dat eene eigenlijke ὑλη overal en op elk gebied niets dan eene wijsgeerige abstractie is. Een huisgezin kan niet bestaan zonder hoofd, een volk niet zonder overheid, eene vereeniging niet zonder bestuur, een leger niet zonder generaal enz.; anarchie is onmogelijk. Te zeggen, dat Christus eene kerk heeft gesticht, zonder eenige organisatie, regeering of macht, is eene bewering, die uit mystiek-philosophische beginselen opkomt, maar noch met de leer der Schrift, noch met de werkelijkheid van het leven rekening houdt. De vraag, die verdeelt, is dan ook eigenlijk niet deze, of de kerk van Christus, om te bestaan, eene zekere macht en regeering behoeft, want dat stemmen allen toe, hetzij zij de gemeente deze regeering zichzelf laten geven of haar aan de overheid opdragen. Maar het verschil loopt hierover, of Christus zelf in zijn woord, natuurlijk niet in allerlei bijzonderheden maar in beginselen en hoofdzaken, aan zijne kerk eene macht en regeering heeft toegekend, die daarom ook uitmaakt en uitmaken mag een artikel van ons geloof en een stuk onzer belijdenis [1]). Doch ook dit verschil wordt door de Heilige Schrift zoo sterk en duidelijk mogelijk beslist. Christus heeft wel gezegd, dat zijn koninkrijk niet van deze wereld is, maar Hij is niet in dien zin een geestelijk koning, dat Hij om het uit-

[1]) Ned. Gel. art. 30—32.

wendige en aardsche zich volstrekt niet bekommert. Integendeel, Hij heeft de volle menschelijke natuur aangenomen en is in de wereld gekomen, niet om haar te veroordeelen, maar te behouden; Hij heeft zijn koninkrijk in die wereld geplant en gezorgd, dat het daarin bestaan en als zuurdeesem op alle gebieden des levens vernieuwend inwerken kan. Zijn werk was, om allerwege de werken des duivels te verbreken, en het recht en de eere Gods tot erkenning te brengen; zoover als de zonde alles heeft verwoest en bedorven, strekt intensief zijne verzoenende en verlossende werkzaamheid zich uit. Daarom brengt Hij maar niet sommige menschen individueel door zijn Geest tot het geloof, opdat zij voorts vrij zich vereenigen en met de ontvangene gaven des Geestes elkander dienen zouden. Doch Hij sticht eene gemeente, eene kerk, en richt deze van stonden aan zoo in, dat zij bestaan, zich voortplanten en uitbreiden, en haar taak op aarde volbrengen kan. Ter verduidelijking mag en moet tusschen het wezen en de regeering der kerk onderscheid worden gemaakt. Maar dit onderscheid mag nooit zoo worden verstaan, alsof de geloovigen oorspronkelijk van alle regeering en macht verstoken zouden zijn geweest. Integendeel, de vorige paragraaf heeft in het licht gesteld, dat de kerk van het eerste oogenblik van haar bestaan na den val af eene zekere organisatie heeft gehad, eerst in de patriarchale gezinnen, daarna in het volk Israëls, en sedert Christus' komst op aarde in de verschillende buitengewone en gewone ambten, die Hij in zijne gemeente ingesteld heeft, Mark. 3 : 14, Luk. 10 : 1, Hand. 20 : 28, 1 Cor. 12 : 28, Ef. 4 : 11. Elk ambt sluit echter een macht, een recht, een bevoegdheid in. Wel is waar zijn er vele gaven in de gemeente, die door den Heiligen Geest geschonken, als διακονιαι van Christus en als ἐνεργηματα Gods des Vaders zich openbaren en der gemeente onderling tot stichting dienen, 1 Cor. 12 : 4 v. Maar niettemin verbond Christus aan de ambten, die Hij in zijne gemeente instelde, eene speciale macht, ἐξουσια, bestaande in het prediken van het Evangelie, Matth. 10 : 7, Mark. 3 : 14, 16 : 15, Luk. 9 : 2, enz., in het bedienen der sacramenten, Matth. 28 : 19, Mark. 16 : 15, Luk. 22 : 19, 1 Cor. 11 : 24—26, in het doen van allerlei wonderen, Matth. 10 : 1, 8, Mark. 3 : 15, 16 : 18, Luk. 9 : 1, 10 : 9, 19 enz., in het houden of vergeven der zonden, Matth. 16 : 19, 18 : 18, Joh. 20 : 23, in het weiden der kudde, Joh. 21 : 15—17, Hand. 20 : 28, in het oefenen van tucht, Matth. 18 : 17, 1 Cor. 5 : 4, in het dienen der tafelen, Hand. 6 : 2, in het recht om te leven van het Evangelie, Matth. 10 : 10, 9 : 4 v., 2 Thess. 3 : 9, 1 Tim. 5 : 18. Deze omschrijving, welke de Schrift van de macht der kerk geeft, wijst niet alleen haar ontwijfelbaar bestaan, maar ook hare volkomene onafhankelijkheid en eigensoortigheid tegenover alle andere macht ter wereld aan. Er is velerlei macht en gezag op aarde, in huisgezin, maatschappij, staat, kunst, wetenschap enz. Maar de kerkelijke macht is van deze alle in wezen onderscheiden en tegenover haar volkomen zelfstandig. Want al die andere macht is afkomstig van God als schepper van hemel en aarde, Rom. 13 : 1, maar deze kerkelijke macht heeft haar oorsprong rechtstreeks in God als den Vader van onzen Heere Jezus Christus, 1 Cor. 12 : 28, Ef. 4 : 11, Hand. 20 : 28, en is daarom ten opzichte van alle andere aardsche macht volkomen vrij en onafhankelijk. Wie met het Cesareopapisme of het Erastianisme deze macht der kerk inkrimpt, beperkt en aan de overheid opdraagt, komt de eere van Christus te na en doet aan de der kerk geschonken rechten en vrijheden tekort. Onafhankelijk moet deze macht der kerk tegenover alle andere aardsche macht blijven, omdat zij gansch eigensoortig is, door geen andere macht kan overgenomen of uitgeoefend worden, en dus bij zulk eene overdracht van haar natuur beroofd en vernietigd wordt. Al de macht toch, die Christus aan zijne kerk heeft geschonken, bediening van woord en sacrament, oefening van tucht, dienst der tafelen enz. heeft behalve een eigen oorsprong, ook een eigen orgaan, een eigen natuur, een eigen doel. Zij is gebonden aan ambten, die Christus alleen in zijne gemeente ingesteld heeft, waartoe Hij alleen de gaven verleent en verleenen kan, die Hij alleen roept en zendt; niemand neemt zich deze eere aan, dan die van God geroepen wordt, Rom. 10 : 15, Hebr. 5 : 4. Voorts is deze macht geestelijk. Dat wil niet zeggen, dat zij onzichtbaar en gansch inwendig is, want Christus is wel een geestelijk koning, doch regeert over ziel en lichaam beide; zijn woord en sacrament richten zich tot den ganschen mensch; de dienst der barmhartigheid heeft zelfs voornamelijk de lichamelijke nooden te lenigen. Maar als de macht der kerk geestelijk heet, dan wordt daarmede te kennen gegeven, dat zij door den Heiligen Geest van God geschonken, Hand. 20 : 28, alleen in den naam van Christus en de kracht des Heiligen Geestes kan uitgeoefend worden, Joh. 20 : 22, 23, 1 Cor. 5 : 4, uitsluitend over menschen als geloovigen gaat, 1 Cor. 5 : 12, en alleen op geestelijke, zedelijke wijze, niet met dwang en straf in geld, goed of leven, maar door overtuiging, geloof, goedwilligheid, vrijheid, liefde en dus alleen met geestelijke wapenen, 2 Cor. 10 : 4, werkt en werken kan, Mark. 16 : 16, Joh. 8 : 32, 2 Cor. 3 : 17, Ef. 6 : 7 enz. Eindelijk heeft deze macht ook een eigen doel; zij strekt, al brengt zij voor de ongeloovigen ook verzwaring van het oordeel mede, tot behoudenis, tot stichting en niet tot nederwerping, tot volmaking der heiligen en opbouwing des lichaams van Christus, Matth. 10 : 13, Mark. 16 : 16, Luk. 2 : 34, 2 Cor. 2 : 16, 10 : 4, 8, 13 : 10, Ef. 4 : 12, 6 : 11—18 enz.[1]).

Door dit alles is de kerkelijke macht soortelijk onderscheiden van alle staatkundige macht. Reeds onder het Oude Testament waren staat en kerk, schoon nauw verbonden, toch niet een en hetzelfde. Veel duidelijker

[1]) *Voetius*, Pol. Eccl. IV 783.

echter heeft Christus het onderscheid uitgesproken tusschen zijn rijk en de rijken der wereld, Matth. 22 : 21, Joh. 18 : 36; zelf weigerde Hij alle aardsche macht, Luk. 12 : 13, 14, Joh. 6 : 15, en verbood aan zijne jongeren al wat zweemde naar wereldlijke heerschappij, Matth. 20 : 25, 26, 1 Petr. 5 : 3. Tusschen kerk en staat en beider macht is er dan ook allerlei verschil; in oorsprong niet alleen, gelijk boven reeds opgemerkt werd, maar verder ook in organen, want de ambten in de gemeente van Christus zijn alle διακονιαι, maar de politieke overheid is souverein, en heeft, schoon dienaresse Gods, toch recht en macht, om wetten uit te vaardigen en daaraan onderwerping te eischen; in aard en natuur, want de macht der kerk is geestelijk, maar de macht der politieke overheid is natuurlijk, aardsch, wereldlijk, strekt zich uit over alle onderdanen, zonder andere qualiteit dan dat zij onderdanen zijn, en regelt alleen hunne aardsche belangen; in doel, want de kerkelijke macht strekt tot opbouwing van het lichaam van Christus, maar de politieke macht heeft hare bestemming in dit leven en streeft naar het bonum naturale et commune; in middelen, want de kerk heeft geen andere dan geestelijke wapenen, maar de overheid draagt het zwaard, heeft het recht over leven en dood en mag gehoorzaamheid eischen met dwang en geweld. Zoo ongeoorloofd het daarom aan de eene zijde is, om de kerkelijke macht aan de overheid op te dragen, zoo zondig is het ook aan de andere zijde, om de kerkelijke macht in een politieke te veranderen. Romanisme en Anabaptisme maken zich daar beide aan schuldig, omdat beide uitgaan van de tegenstelling van natuur en genade. Alleen maakt het Anabaptisme die tegenstelling absoluut en vernietigt daardoor de natuur; Rome vat ze relatief op en onderdrukt de natuur. In de Middeleeuwen, toen de Roomsche kerk de alleenheerschappij bezat, kwam dit streven duidelijker voor den dag; maar principiëel is zij niet veranderd, en nog altijd wordt zij gedreven door dezelfde zucht, om de geestelijken zooveel mogelijk van de politieke onderhoorigheid vrij te maken; om allerlei burgerlijke zaken binnen haar kring te trekken en aan haar oordeel te onderwerpen; om door uitwendigen glans en praal te schitteren, bezit van kapitalen en vaste goederen uit te breiden, politieken invloed aan de hoven uit te oefenen; om op grond van Matth. 28 : 18 en naar de theorie der twee zwaarden voor den paus zoo niet de directe dan toch de indirecte macht over heel de wereld te eischen enz.[1]). Niet alleen echter is de Roomsche kerk er steeds op uit, om alle aardsche, politieke macht aan zich dienstbaar te maken; erger is nog, dat zij de kerkelijke macht zelve van haar geestelijk karakter berooft en in eene politieke heerschappij verandert. Ten eerste wordt dit hierin openbaar, dat de Roomsche kerk zichzelve, d. i. aan den paus

[1]) *Voetius,* Pol. Eccl. I 115.

de hoogste wetgevende macht toeschrijft. Vroeger was deze macht nog beperkt door Schrift en traditie, door bisschoppen en concilies; de regeering was eene door aristocratie getemperde monarchie. Maar sedert de afkondiging van het infallibiliteitsdogma is deze verhouding omgekeerd. De paus is in formeelen zin absoluut monarch. Krachtens de beweerde assistentie des Heiligen Geestes bepaalt hij onfeilbaar, wat geloofd en gedaan moet worden. Een hooger beroep is er niet; wat hij bindt of ontbindt, is gebonden of ontbonden in den hemel; wat hij zegt, heeft evenveel gezag, alsof het door Christus zelf gesproken ware. De dogmata en wetten, die hij afkondigt, binden het geweten, en verplichten tot geloof en gehoorzaamheid op verbeurte van de eeuwige zaligheid. Van de overheid is er beroep op God, maar de souvereiniteit van den paus is de allerhoogste, God zelf spreekt door zijn mond. Ten tweede kent de Roomsche kerk zichzelve, d. i. aan den paus, de hoogste rechtsprekende macht toe. De kerkelijke macht is tweeërlei, potestas ordinis en potestas jurisdictionis; de potestas docendi, ook al wordt ze afzonderlijk genoemd, behoort eigenlijk tot de potestas jurisdictionis. Daarin ligt opgesloten, dat de bediening van woord en sacrament bij Rome geen verkondiging van het Evangelie, maar een rechtshandel en eene uitspraak is. Alle gedoopten behooren niet in zedelijken, geestelijken zin, maar *rechtens,* in juridischen zin, met een onveranderlijk en onverliesbaar recht aan den paus toe; zij zijn zijne schapen, die hij desnoods met geweld in de schaapskooi terug mag brengen, al kan hij het misschien ook niet door de omstandigheden van tijd. Nach dem Rechte der katholischen Kirche gehören eigentlich alle Getauften zur Kirche, also auch zur Parochie, aber in Ermangelung von Zwangsmitteln fehlt gegenüber Andersgläubigen die Durchführbarkeit dieses Anspruchs[1]). En al de Roomsche kerkleden komen onder de prediking en tot het sacrament der boete, om hun oordeel te hooren. De biechtstoel is een rechtbank, de priester een rechter; na de beschuldigingen gehoord te hebben, die de biechteling tegen zichzelf inbrengt, spreekt hij het vonnis uit; hij bindt en ontbindt, niet deprecatief en conditioneel, maar krachtens den ambtsgeest, die in hem woont, peremptoir en absoluut; zooals hij oordeelt, oordeelt God in den hemel. Ten derde maakt Rome, d. i. de paus, aanspraak op de hoogste uitvoerende en dwingende macht. De onderscheiding van kerkelijke en burgerlijke straf heeft voor Rome geen waarde. Als de kerk het nuttig oordeelt en er toe in staat is, past zij evengoed de laatste als de eerste toe. Het is zoo, de doodstraf voltrok zij niet, want ecclesia non sitit sanguinem, maar overigens liet zij geen middel onbeproefd, om ongehoorzame kinderen te dwingen tot onderwerping. En Rome was vindingrijk. Geldstraf, boete, kerker, inquisitie, pijnbank, sluipmoord, ban, interdict, ont-

[1]) *Vering,* Lehrb. des kath., orient. u. protest. Kirchenrechts[3] bl. 603.

slag der onderdanen van gehoorzaamheid aan den vorst enz. hebben altemaal dienst gedaan. Dat was en is in beginsel nog de opvatting van de kerkelijke macht bij Rome [1]).

De Hervormers hebben daartegenover de potestas ecclesiastica weer in den zin der Schrift als eene geestelijke macht opgevat. Zoo kwam vanzelf de potestas docendi, de bediening van woord en sacrament op den voorgrond te staan. De Lutherschen lieten zelfs, althans in de practijk, heel de kerkelijke macht daarin opgaan; zij hadden alleen pastores, geen presbyters en diakenen. Maar de Gereformeerden herstelden ook deze ambten en namen daarom naast de potestas docendi nog de potestas jurisdictionis op. Het woord jurisdictio vond echter, hoewel Calvijn het overnam [2]), geen algemeene goedkeuring. Coccejus verwierp het; Maresius zeide, dat er, zuiver en juist gesproken, geen jurisdictio in de kerk was en dat het woord op kerkelijk gebied slechts analogice mocht opgevat worden [3]); allen erkenden, dat de jurisdictio in de kerk van gansch anderen aard was dan in den staat en een geestelijk karakter droeg [4]), en velen meden het woord en spraken liever van potestas gubernans, ordinans, disciplinaris enz. Voorts onderscheidden sommigen tweeërlei, maar anderen drieërlei macht. De macht der kerk ging n.l. in de bediening van woord en sacrament en in de oefening van tucht niet op; zij had ook het recht en de bevoegdheid, om in het belang van de orde wetten te maken en maatregelen te nemen van allerlei aard. Zoo kwam naast en dikwerf tusschen de potestas docendi (doctrinae, scientiae, dogmatica) en de potestas disciplinae (critica, jurisdictionis, correptionis) nog de potestas directionis (regiminis, ordinis, diatactica, legislativa) te staan [5]). Opmerkelijk is, dat bij deze macht der kerk nooit het diakonaat ter sprake werd gebracht. Toch heeft Christus ook daarin eene macht aan zijne kerk geschonken, die van de grootste beteekenis is. Drieërlei macht is er daarom, in verband met de ambten van pastor, presbyter en diaken en verder in verband met het drievoudig ambt van Christus, het profetisch, koninklijk en priesterlijk ambt, in zijne kerk te onderscheiden: de potestas docendi, de potestas gubernans

[1]) In den laatsten tijd is het recht, om ketters te straffen met den dood, weer openlijk door verschillende Roomsche geleerden uitgesproken en verdedigd, zooals door *Luca*, Lehrbuch des öffentl. Kirchenrechts 1901. *Lépicier*, De stabilitate et progressu dogmatis. Roma 1910. *Brors*, Modernes *ABC* für das katholische Volk. Kevelaar z. j. Verg. Der Geisteskampf der Gegenwart 1910 bl. 157—158. De desbetreffende uitspraken van Lépicier worden letterlijk aangehaald in Foi et Vie, 1 Juillet 1910 bl. 393—396.

[2]) *Calvijn*, Inst. IV 11.

[3]) *Maresius*, Syst. Theol. XV 75 v. XVI 70.

[4]) *Voetius*, Pol. Eccl. IV 798.

[5]) *Calvijn*, Inst. IV 8. 1. *Bucanus*, Inst. 519. *Maresius*, Syst. Theol. 16, 70. *Voetius*, Pol. Eccl. I 118. *Vitringa*, IV 1 bl. 457.

(waarvan de potestas disciplinae een onderdeel is), en de potestas of liever het ministerium misericordiae.

513. De potestas docendi heeft haar oorsprong en grond in het profetisch ambt, waartoe Christus gezalfd is en dat Hij zelf nog altijd uitoefent door zijn Woord en Geest. Hij heeft het niet overgedragen aan eenig mensch, en geen paus of bisschop, geen herder of leeraar tot zijn zaakwaarnemer en plaatsvervanger aangesteld; maar Hij is nog altijd onze hoogste profeet, die van uit den hemel door Woord en Geest zijne gemeente leert. Toch bedient Hij zich daarbij in den regel van menschen als zijne organen, niet alleen van de ambtsdragers in enger zin, maar van alle geloovigen en van een iegelijk hunner naar de genade, die hem is gegeven. De gemeente zelve is profetesse, en alle Christenen zijn der zalving van Christus deelachtig en geroepen tot belijdenis van des Heeren naam. Het ambt onderdrukt de gaven niet, maar leidt ze alleen. Er zijn vele charismata, die tot de potestas docendi der kerk behooren, wijsheid, kennis, profetie enz. 1 Cor. 12 : 8 v. Christus onderwijst en leert door den vader in het gezin, door den onderwijzer op de school, door den presbyter bij het huisbezoek, door al de geloovigen in hun onderling verkeer en in hun omgang met anderen. Maar Hij doet het inzonderheid op eene onderscheidene wijze, ambtelijk, met uitdrukkelijk verleenden last en volmacht, in de openbare samenkomsten van het volk Gods, door den dienaar des Woords. Onder de potestas docendi is nu voornamelijk deze ambtelijke bediening des Woords te verstaan. Naar twee zijden moet deze dienst in zijne zelfstandigheid gehandhaafd worden. Vooreerst naar de zijde van de Roomsche kerk, die het woord aan het sacrament, den homileet aan den liturg, de prediking aan den cultus, de potestas docendi aan de potestas jurisdictionis ondergeschikt maakt. Naar de Schrift toch gaat het woord voorop, en het sacrament komt daaraan als aanhangsel en zegel toe; er is geen sacrament zonder woord, wel een woord zonder sacrament. Het sacrament volgt het woord; wie het woord bedient, moet daarom nog niet altijd, 1 Cor. 1 : 14—17, maar kan en mag toch het sacrament bedienen, en is ook dan een bedienaar des woords, van het zichtbare woord, dat aan het hoorbare toegevoegd is. Ten tweede is deze ambtelijke bediening des woords zelfstandig tegenover alle onderwijzing des woords, die door de geloovigen onder elkander of naar buiten geschiedt, en zelfs wezenlijk onderscheiden van de toepassing, welke de presbyter van het woord heeft te maken bij het bezoek van de leden der gemeente. Zeker kan en mag ook de ambtelijke bediening des woords in de samenkomsten der gemeente als een weiden der kudde worden opgevat. De Schrift gaat ons daarin voor. De Heere is de herder van zijn volk, Ps. 23 : 1, 80 : 2, Jes. 40 : 11, 49 : 10, Jer. 31 : 10, Ezech. 34 : 15; Christus heet de herder der kudde, Ezech. 34 : 23.

Joh. 10 : 11, 14, Hebr. 13 : 20, 1 Petr. 2 : 25, 5 : 4, Openb. 7 : 17. En onder Hem als den ἀρχιποιμην, 1 Petr. 5 : 4, dragen ook zijne dienaren den naam van herders, ποιμενες, pastores, Jes. 44 : 28, Jer. 2 : 8, 3 : 15, 23 : 1 v., Ezech. 34 : 2 v. enz., Joh. 10 : 2, Joh. 21 : 15—17, Hand. 20 : 28, 1 Cor. 9 : 7, Ef. 4 : 11, 1 Petr. 5 : 2[1]). Maar sedert de beide werkzaamheden van weiden en leeren, van regeeren en arbeiden in het woord en de leer gescheiden werden en ieder een eigen orgaan verkregen, Ef. 4 : 11, 1 Tim. 5 : 17, is de naam van leeraar de karakteristieke titel van den dienaar des woords geworden. Door zijne voorbereiding en opleiding, door zijn algeheele toewijding aan den arbeid in het woord, door de macht om van het Evangelie te leven, door zijne ambtelijke bediening van woord en sacrament in de vergadering der geloovigen, is hij van den opziener, den regeer-ouderling onderscheiden, die speciaal met het ποιμαινειν is belast, Hand. 20 : 28, 1 Petr. 5 : 2. Toch mag dit leeren niet in intellectualistischen zin worden verstaan; veeleer is het met het bovengenoemde Formulier alzoo te duiden, dat de dienaren des Heeren woord grondig en oprechtelijk aan hun volk zullen voordragen en het toeëigenen, zoo in het gemeen als in het bijzonder, tot nuttigheid der toehoorders, met onderwijzen, vermanen, vertroosten en bestraffen, naar eens iegelijks behoefte, verkondigende de bekeering tot God en de verzoening met Hem door het geloof in Jezus Christus en wederleggende met de Heilige Schrift alle dwalingen en ketterijen, die tegen deze zuivere leer strijden. Nader ligt er in deze potestas docendi opgesloten het recht en de plicht der kerk, om 1° te zorgen voor de opleiding van hare aanstaande dienaren of op die opleiding nauwkeurig toe te zien, hare dienaren te roepen, te onderzoeken, te zenden, te bevestigen, te onderhouden, door hun dienst het woord Gods te doen prediken beide aan geloovigen en ongeloovigen, en alzoo de kerke Gods te bevestigen, uit te breiden en voort te planten onder het menschelijk geslacht; 2° om het woord Gods door middel van het ambt te bedienen in verschillenden vorm naar elks behoefte, bepaaldelijk in den vorm van melk aan de jeugdige, en in dien van vaste spijze aan de volwassen leden der gemeente, maar voorts altijd zoo, dat de volle raad Gods, de gansche rijkdom van zijn woord ontvouwd en overeenkomstig de behoeften van elk volk en land, van elke eeuw en tijd, van iedere gemeente en van alle geloovigen in het bijzonder ontwikkeld en toegepast wordt, Jes. 3 : 10, 11, 2 Cor. 5 : 20, 1 Tim. 4 : 13, 2 Tim. 2 : 15, 4 : 2; 3° om het woord Gods te bewaren, te vertalen, uit te leggen naar den regel des geloofs, te verdedigen tegen alle bestrijding der leugen, 1 Tim. 1 : 3, 4, 2 Tim. 1 : 13, Tit. 1 : 9—11, 13, 14, en alzoo de gemeente op te

[1]) Verg. het Formulier v. de Geref. kerken voor de bevestiging van dienarer des Woords.

bouwen op het fundament van apostelen en profeten, Ef. 2 : 20, en haar te doen zijn een στυλος και ἑδραιωμα της ἀληθειας, 1 Tim. 3 : 15, d. i. een zuil en grondslag, die de waarheid draagt, ze uitstalt voor ieders oog en aan allen kenbaar maakt.

Rechtstreeks vloeit hieruit de bevoegdheid der kerken voort, om de waarheid, die zij gelooven, te belijden en als belijdenis in haar midden te handhaven. Van den kant der Remonstranten in de praefatie voor hun Confessie en Apologie, der Baptisten, Congregationalisten, Kwakers[1]) en van vele anderen is daartegen ingebracht, dat het opstellen van bindende confessies in strijd is met de algenoegzaamheid der Schrift, de Christelijke vrijheid vernietigt, eene ondragelijke tirannie invoert, verder onderzoek en voortgaande ontwikkeling afsnijdt. De Schrift legt echter aan de kerken duidelijk den plicht op, om een pilaar en vastigheid der waarheid te zijn en haar voor alle menschen te belijden, om zulken, die van de leer der waarheid afwijken, te mijden en het woord Gods tegenover alle bestrijders te handhaven. De kerk is bijna van het begin, d. i. van den aanvang der tweede eeuw af eene belijdeniskerk geweest, die haar eenheid had in den allen gemeenschappelijken regel des geloofs, d. i. in de doopsbelijdenis, in het oorspronkelijke, later eenigszins uitgebreide, apostolisch symbool, en voorts telkens in den loop der eeuwen door ketterij en laster tot breedere ontwikkeling der waarheid genoopt werd[2]). Eene kerk kan ook in een wereld vol leugen en bedrog niet zonder een regel des geloofs bestaan, wordt, gelijk de historie vooral in deze eeuw leert, zonder een vaste belijdenis aan allerlei dwaling en verwarring ten prooi, en onderworpen aan de tirannie van bovendrijvende richtingen en meeningen. Met zulk eene belijdenis doet de kerk ook niet aan de volmaaktheid der Heilige Schrift te kort, maar spreekt zij niet anders uit, dan wat in die Schrift is vervat; de belijdenis staat niet naast, veel minder boven, maar diep onder de Heilige Schrift; deze is alleen αὐτοπιστος, onvoorwaardelijk tot geloof en gehoorzaamheid bindend, onveranderlijk, maar de confessie is en blijft altijd examinabel en revisibel aan de Schrift; zij is geen norma normans, maar hoogstens norma normata, geen norma veritatis, maar norma doctrinae in aliqua ecclesia receptae, ondergeschikt, feilbaar, menschenwerk, onvolkomene

[1]) *Schaff*, Creeds of Christ. I 834, 852, 864.

[2]) *Zahn*, Glaubensregel und Taufbekenntniss in der alten Kirche, in zijne Skizzen aus dem Leben der alten Kirche 1898 bl. 238—270. *Id.*, Das apost. Symbolum 1893. *Kattenbusch*, Das apost. Symbol. I 1894. *Kunze*, Glaubensregel, H. Schrift und Taufbekenntniss. Leipzig 1899. Verg. ook *Alfred Seeberg*, Der Katechismus der Urchristenheit. Leipzig Deichert 1903. Das Evangelium Christi 1905 en Die beiden Wege und das Aposteldekret 1906, volgens wien een groot gedeelte van den inhoud der Didache 3, 4 en 5, ja zelfs ook van 1, 2, 2, 1—6 en 6, 3 „in ähnlicher Gestalt schon den urchristlichen und jüdischen Wegen angehörte," Die beiden Wege bl. 2.

uitdrukking van wat de kerk uit de Schrift als Goddelijke waarheid in haar bewustzijn opgenomen heeft en thans op gezag van Gods woord tegenover alle dwaling en leugen belijdt. Ook dwingt de kerk met deze belijdenis niemand noch bindt zij het onderzoek, want zij laat een ieder vrij, om anders te belijden en de waarheid Gods in anderen zin op te vatten; zij luistert opmerkzaam naar de bedenkingen, die eventueel tegen haar belijdenis op grond van Gods woord worden ingebracht en onderzoekt die naar eisch van hare belijdenis zelve; alleen weigert zij en moet zij weigeren, zich tot een debating society of philosophisch genootschap te verlagen, waarin heden voor waarheid geldt wat gisteren leugen was, want zij is niet aan eene bare der zee, maar aan een rots gelijk, pilaar en vastigheid der waarheid.

514. Christus is niet alleen profeet, Hij is ook koning, die nog voortdurend van uit den hemel persoonlijk zijne gemeente regeert. Maar Hij bedient zich daarbij toch van menschen en gaf dus in zoover aan zijne gemeente eene potestas gubernationis. In ruimer zin is daaronder al de leiding en zorg te verstaan, welke de geloovigen saam ten opzichte van elkander uitoefenen. In de gemeente geldt het woord van Kaïn niet: ben ik mijns broeders hoeder? Allen zijn elkanders leden, lijden en verblijden zich met elkaar, hebben de bekwaamheid en de roeping, om ook onderling elkander te leeren, te vermanen, te vertroosten, te stichten, Rom. 15 : 14, Col. 3 : 16, 1 Thess. 5 : 11. Er zijn gaven der leiding, der regeering, die Christus door den Heiligen Geest aan de gemeente uitdeelt en die Hij door de ambten niet te niet doet, maar in 't goede spoor houdt, Rom. 12 : 8, 1 Cor. 12 : 28. En onder die gaven staat de liefde bovenaan, die den een den ander in waardeering en hoogachting doet voorgaan, Rom. 12 : 10, Phil. 2 : 3, 1 Petr. 5 : 5. Maar toch heeft Christus als koning zijner kerk in het presbyteraat ook een bepaald ambt ingesteld, waardoor Hij zijne gemeente regeert. Dit regeeren draagt echter een geestelijk karakter, wijl Christus koning is in het rijk der genade, en wordt in de Schrift een ποιμαινειν genoemd, Joh. 21 : 15—17, Hand. 20 : 28, 1 Petr. 5 : 2; al wat denken doet aan aardsche macht en politieke heerschappij is ervan uitgesloten, 2 Cor. 1 : 24, 1 Petr. 5 : 2, 3. In ruimeren zin omvat dit ποιμαινειν ook het werk van den leeraar, maar er is toch een groot onderscheid tusschen de openbare verkondiging en de persoonlijke, individueele toepassing des woords, tusschen het hoeden der kudde in het algemeen en het verzorgen van elk der schapen in het bijzonder. De geloovigen zijn wel geroepen, om allen op elkander acht te nemen tot opscherping der liefde en der goede werken, Hebr. 10 : 24, maar opdat geen enkel schaap der kudde onverzorgd blijve, heeft Christus toch aan een bepaald ambt het weiden der schapen opgedragen. Dat Hij hiermede in eene wezenlijke behoefte zijner

gemeente heeft voorzien, blijkt daaruit, dat, toen het presbyteraat allengs verdween, in de biecht een menschelijk surrogaat voor dezen ambtelijken dienst is ingesteld. Ongetwijfeld bevat daarom de biecht iets goeds, Jak. 5 : 16,[1]) maar zij kan niet opwegen tegen den goed geregelden dienst van het presbyteraat. Immers voert zij een ongeoorloofden gewetensdwang in, maakt de geloovigen van de absolutie van den priester afhankelijk, legt in de belijdenis van alle speciale, bepaaldelijk van de doodzonden, een onmogelijk na te komen plicht op, maakt genade en zaligheid ieder oogenblik onzeker en onvast, dwingt tot eene casuistische en quantitatieve behandeling van zonde en straf, en geeft aanleiding tot allerlei onzedelijke practijken[2]). De Schrift spreekt dan ook nergens van zulk een gedwongen biecht. Maar wat zij in voorbeeld en voorschrift ons zegt, is dit, dat Nathan tot David en Elia tot Achab en Jesaja tot Hiskia gaat, om hen persoonlijk over hunne zonden te onderhouden; dat Christus het land doorgaat predikende en zegenende, dat Hij al zijne schapen bij name kent en er geen verloren laat gaan, Joh. 10 : 3, 28, dat Hij aan Petrus en aan al de apostelen niet alleen het weiden der kudde, maar ook het weiden der schapen opdraagt, Joh. 21 : 15—17, dat Hij aan zijne discipelen beveelt, om in steden, vlekken en huizen het Evangelie te prediken, Matth. 10 : 11, 12, dat Paulus de broeders in iedere stad bezoekt, Hand. 15 : 36, de gemeenten versterkt, Hand. 15 : 41, in het openbaar en bij de huizen, δημοσια και κατ' οικους, de bekeering tot God en het geloof in Christus predikt, Hand. 20 : 20, 21[3]). Trouwens ligt de behoefte aan zulk eene voortdurende geestelijke verzorging in den toestand der kerk van Christus in deze bedeeling vanzelf opgesloten. Ook al is de gemeente eens geplant, zij is niet terstond volmaakt; integendeel heeft zij strijd van binnen en buiten, staat ten prooi aan allerlei aanvallen van zonde en leugen, en loopt ieder oogenblik gevaar, om af te dwalen ter rechter of ter linker zijde. De gemeente is een akker, die voortdurend gewied, een boom, die op zijn tijd gesnoeid, een kudde, die altijd door geleid en geweid, een huis, waaraan steeds gebouwd, een bruid, die toebereid moet worden, om als een reine maagd aan haren man te worden voorgesteld. Er zijn kranken, stervenden, beproefden, bedroefden, bestredenen, aangevochtenen, twijfelenden, gevallenen, gevangenen enz., die leering en onderwijzing, vermaning en vertroosting van noode hebben. En afgezien zelfs hiervan, de gemeente behoort op te wassen in de kennis en genade van den Heere Jezus Christus; de kinderen moeten jongelingen, de jongelingen mannen, de mannen vaders worden in Christus, en hebben daartoe leiding

[1]) *Calvijn*, Inst. III 1, 13.
[2]) Boven bl. 129.
[3]) *Calvijn*, Inst. IV 1, 22.

en verzorging van noode. Ook de leeraars zijn zwakke en zondige menschen en behooren onder opzicht te staan; indien de raad van ouderlingen en de vergadering van genabuurde kerken dit niet doet, wordt de gemeente een speelbal van den pastor of anders een superintendentuur of episcopaat noodzakelijk. In één woord, de leeraars zaaien het woord, de ouderlingen zoeken de vrucht[1]).

515. Tot de werkzaamheid der opzieners behoort in het bijzonder ook de kerkelijke tucht, potestas disciplinae. Het Hebreeuwsch heeft voor tucht het woord מוּסָר, dat eigenlijk adstrictio, constrictio beteekent en in het Grieksch door νουθετημα, διδασκαλια, νομος, σοφια vertaald en in het Nieuwe Testament vooral door het woord παιδεια weergegeven wordt. Beide woorden geven evenals het Nederlandsch woord tucht, van tien, trekken, in het algemeen te kennen, dat iets, dat jong, teer, klein, zwak is, met zorg opgekweekt wordt. Wijl echter in het algemeen en vooral bij menschen deze opkweeking altijd tegelijk abnormale ontwikkeling tegen moet gaan, krijgt het woord tucht de bijbeteekenis van terechtwijzing, kastijding, tuchtiging. Bijna nooit duiden de woorden alleen onderwijs, onderricht aan, cf. echter Hand. 7 : 32, 22 : 3, maar altijd zulk eene opvoeding en onderwijs, welke terechtwijzend en kastijdend optreden. Zoo voedt God zijne kinderen op, Hebr. 12 : 5—11, en Christus zijne gemeente, Openb. 3 : 19, door middel van de Schrift, die nuttig is προς διδασκαλιαν, προς ἐλεγμον, προς ἐπανορθωσιν, προς παιδιαν την ἐν δικαιοσυνη, 2 Tim. 3 : 16. En zulk een tucht heeft Christus ook in zijne gemeente ingesteld. In het Oude Testament bestond er nog geen eigenlijke kerkelijke tucht, al werd Adam ook gebannen uit het paradijs en al werden in Israel onbesnedenen, melaatschen en onreinen uit het heiligdom geweerd, Lev. 5 v., Ezech. 44 : 9, want voor onopzettelijke zonden bestond er altijd verzoening, op zonden met opgeheven hand stond de uitroeiïng, en de cherem was tegelijk een burgerlijke straf. Eerst toen Israel eene gemeente werd, kwam de uitsluitend kerkelijke straf op, de afzondering uit de gemeente der geloovigen, Ezr. 10 : 8, en deze ban wordt nog door de Joden in sommige gevallen toegepast[2]). Misschien in aansluiting aan deze synagogale tucht, heeft Christus de tucht in zijne

[1]) Zie voorts over het presbyteraat: *Calvijn*, Inst. IV 1. 22, 12, 2. *Martyr*, Loci bl. 392b. *Zanchius*, Op. IV 730. *Bullinger*, Huysboeck, Dec. 5 serm. 3. *Junius*, Op. I 1563. *Bucanus*, Inst. theol. 493. *Mastricht*, Theol. VII 2, 22. *Voetius* Pol. Eccl. III 436—479. IV 92—109. *M. Vitringa* IX 229. *Renesse*, Van het regeer-ouderlingschap 1659. *Koelman*, Ambt en pligt der ouderlingen 1765. Nieuwe werken van *Th. Harnack*, Prakt. Theol. II 281—350. *Id.*, in Zöcklers Handb. der theol. Wiss. III 503—537. *Achelis* Pract. Theol. II 177—323. *H. A. Köstlin*, Die Lehre von der Seelsorge, Berlin 1895. *Kuyper*, Enc. III 524. *Biesterveld*, Het Huisbezoek, Kampen 1900 enz.

[2]) *J. H. Gunning Jr.* De Chasidim bl. 55.

gemeente verordend. In Matth. 16 : 19 geeft Hij de sleutelen van het hemelrijk aan Petrus, in Matth. 18 : 18 aan de gemeente, in Joh. 20 : 23 aan de apostelen, zoodat zij de macht hebben, om op grond van de belijdenis van Christus en onder de voorlichting des Geestes te binden en te ontbinden, iemand de zonden te houden of te vergeven. Alleen omdat Christus deze macht aan zijne gemeente geeft, is deze tot het oefenen van tucht bevoegd. In Matth. 18 : 15—17 wijst Hij dan aan, hoe deze tucht geoefend moet worden. God wil niet, dat een der kleinen, die in Jezus gelooven, verloren ga, Matth. 18 : 1—14. Als dus iemand door zijn broeder beleedigd of onrechtvaardig behandeld is, dan moet hij eerst door persoonlijke bestraffing, dan door bestraffing onder twee of drie getuigen, en daarna door bestraffing vanwege heel de gemeente beproeven hem te winnen; en eerst, als dat alles niet baat, dan mag hij, de beleedigde (σοι vs. 17, in sing.) hem beschouwen als een heiden en tollenaar, dan heeft hij alles aan hem beproefd, en is vrij van zijn bloed. Zulk een oordeel heeft dan kracht in den hemel. Dit is de gewone weg, waarlangs de tucht in de gemeente naar Jezus' bevel loopen moet. Maar daarvan is wel te onderscheiden de tucht, die God zelf, die Christus, en die ook de apostelen soms oefenen in zijn naam en kracht. God kan zonden in de gemeente, bijv. het onwaardig gebruik van het avondmaal bezoeken met krankheid en dood, 1 Cor. 11 : 30. Ananias en Saffira vielen om hun liegen tegen den Geest Gods dood voor Petrus' voeten neer, Hand. 5. Paulus strafte Elymas, Hand. 13 : 11 met blindheid. In 1 Cor. 5 beveelt Paulus aan de gemeente, om, terwijl zij met zijn geest, die reeds over den bloedschender in haar midden het oordeel heeft uitgesproken, vs. 3, saamvergaderd en alzoo verbonden is met de macht van den Heere Jezus Christus, in Christus' naam den zoodanige aan den Satan over te geven, opdat hij door dezen in zijn lichaam geslagen en alzoo toch weder naar den geest in den dag van Christus behouden worde. Paulus berispt daarbij de Corinthiërs vs. 2, dat zij hem al niet eerder uit hun midden hadden weggedaan en onderstelt dus, dat zij daartoe het recht en de verplichting hadden. En juist wijl zij dat niet gedaan, maar den zondaar gedragen en alzoo aan zijne zonde deel gekregen hadden, daarom acht hij thans een radicalen maatregel noodig. Hij zelf heeft als apostel reeds voor zichzelf het oordeel geveld, en eischt nu, dat de gemeente, in volle vergadering, terstond, zonder verder vermaan, naar de thans door den apostel haar verleende volmacht, ja naar de macht van Christus zelven, in zijn naam den booze oordeele; en niet maar eenvoudig buiten de gemeente plaatse, gelijk in vers 2 van haar verlangd werd, doch bepaaldelijk ter lichamelijke bestrijding aan den Satan overgeve. Er is hier dus sprake, niet van gewone excommunicatie, zooals bijv. in Matth. 18 : 17, maar van eene bijzondere, apostolische machtsdaad. Dit blijkt ook uit 1 Tim. 1 : 20, 2 Tim. 2 : 17, waar Paulus

als apostel, geheel alleen, zonder de gemeente, op dezelfde wijze Hymeneüs en Alexander aan den Satan overgeeft, opdat zij zouden leeren niet meer te lasteren. Er is daarom groot verschil tusschen deze buitengewone straffen en de gewone tuchtoefening, die aan de gemeente is opgedragen. Van deze laatste handelde Paulus in 1 Cor. 5 : 2 en nog nader in vs. 9—13. Daar zegt hij n.l., dat hij in een vroegeren brief, die dus aan dezen „eersten" brief is voorafgegaan, hen vermaand heeft, om zich niet te vermengen, d. i. geen omgang te hebben met hoereerders. Maar de Corinthiërs hadden dat verkeerd opgevat en daaruit afgeleid, dat zij hoegenaamd geen verkeer, ook niet in het burgerlijke, mochten hebben met hoereerders, geldzuchtigen, roovers, afgodendienaars buiten de gemeente. Maar dat was de bedoeling van den apostel niet; dat ware een onmogelijke eisch geweest, daarmede gelijk staande, dat zij uit de wereld moesten gaan. Alleen had hij verlangd, dat zij geen omgang zouden hebben met een hoereerder enz., indien zoo iemand een broeder genoemd werd en lid der gemeente was. Ja, in dat geval wenscht hij, dat zij met zulk een gevallen broeder ook geen maaltijd zullen houden, niet bij hem gaan eten noch hem te eten vragen, niet vriendschappelijk en broederlijk met hem zullen verkeeren, maar dat zij, terwijl zij hen, die buiten zijn, aan Gods oordeel overlaten, zulk een booze, die in hun kring verkeert, uit hun midden zullen verwijderen, cf. 2 Cor. 2 : 5—10. Evenzoo spreekt Paulus elders van het recht en den plicht der gemeente, om acht te geven op en af te wijken, ἐκκλινειν, van hen, die tweedracht en ergernis aanrichten, Rom. 16 : 17; om in Jezus' naam zich te onttrekken, af te scheiden, στελλεσθαι ἀπο, van iederen broeder, die ongeregeld wandelt, 2 Thess. 3 : 6, 14; om na eerste en tweede, d. i. na herhaalde vermaning zich te onttrekken aan, niet in te laten met (παραιτεισθαι, zich door beden van iets of iemand afmaken, losmaken, ontslaan) een ketterschen mensch, die (als lid der gemeente, of ook misschien van buiten af) in de gemeente de eenheid des geloofs verbreekt, Tit. 3 : 10. Hetzelfde zegt Johannes; als iemand tot u komt en deze leer niet brengt, dan moogt gij hem niet ontvangen in uw huis als een broeder, niet vriendschappelijk en broederlijk met hem omgaan, en hem niet als een broeder begroeten en verwelkomen, 2 Joh. 10. En eindelijk wordt in Openb. 2 : 2 de gemeente van Efeze geprezen, omdat zij de boozen niet verdraagt; in Openb. 2 : 14, 20, 24 die van Pergamus en Thyatire berispt, wijl zij kettersche leeringen en heidensche gruwelen dulden[1]).

Deze leer der Heilige Schrift is het zuiverst in de tuchtoefening der Gereformeerde kerken toegepast. Volgens haar toch zijn 1° geen onpersoonlijke dingen, geschriften, gebouwen, landen, maar altijd personen

[1]) *Meyer,* Die Lehre des N. T. von der Kirchenzucht, Zeits. f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben 1881.

het object; en geen menschen in het algemeen, want die buiten zijn, oordeelt God, 1 Cor. 5 : 10, geen gestorvenen, geen klasse of groep van menschen, maar altijd bepaalde, individueele personen, die of alleen door doop, of ook door belijdenis leden der gemeente zijn. 2° Oorzaak der tucht zijn niet allerlei zwakheden, die in geloovigen vallen, ook niet zulke schrikkelijke zonden, welke de Christelijke overheid straft, hoewel de kerk dan volgt en haar tucht niet overbodig is[1]), maar zulke zonden, die in het midden der gemeente ergernis wekken en door de overheid niet of zeer zacht worden gestraft[2]). 3° Bij deze zonden, op welke de kerkelijke tucht van toepassing is, moet tusschen verborgene en openbare zonden onderscheiden worden. De eerste worden behandeld naar den regel van Matth. 18, en krijgen eerst het karakter van openbare zonden, als particuliere vermaningen niet baten en dus de gansche gemeente, of hare vertegenwoordiging in den kerkeraad erin gemoeid wordt. 4° Bij deze door hardnekkigheid openbaar geworden en bij de van huis uit door haar karakter (bijv. moord, overspel) openbare zonden is de procedure aldus: zoodra de overtreder oprechte boetvaardigheid toont, houdt alle kerkelijke tucht in engeren zin op. Het avondmaal mag dan nog onthouden worden, opdat de ergernis uit de gemeente worde weggenomen en de oprechtheid der schuldbelijdenis aan het licht trede; maar van tucht is geen sprake meer. Wie zijn zonde belijdt, vindt bij God en dus ook bij zijne gemeente barmhartigheid. De tucht, die tot afsnijding leidt, vangt altijd eerst aan na gebleken onboetvaardigheid en hardnekkigheid. Opdat de gemeente hiervan ten volle overtuigd zij en niet lichtvaardig tot het wegdoen van den booze uit haar midden overga, begint de kerkeraad met vermaningen. Als de overtreder zich hiertegen verhardt, volgt eerst met onthouding van het avondmaal de bekendmaking van de zonde zonder den naam van den zondaar in het midden der gemeente; daarna de bekendmaking van de zonde met den naam van den zondaar, doch niet dan na een welgegrond advies van de classis; vervolgens de bekendmaking dat hij, indien hij blijft volharden, zal afgesneden worden; en eindelijk de afsnijding zelve met het formulier van den ban. De tijd, die tusschen al deze vermaningen en tuchtmaatregelen verloopen moet, is niet vast te stellen, wijl hij met den aard van de zonde, het gedrag van den overtreder, de ergernis in en buiten de gemeente in verband staat. 5° De straffen, die de kerk hierbij toepast, zijn zuiver geestelijk. Zij bestaan niet en mogen niet bestaan in geldboete, lichamelijke kastijding, brandmerk, pijniging, gevangenis, eerloosheid, verbanning, doodstraf enz., gelijk Rome beweert, noch ook in ontbinding van familie-, burgerlijke, staatkundige betrekkingen, gelijk de Anabap-

[1]) *Calvijn,* Inst. IV 11, 3.
[2]) *Mastricht,* Theol. VII 6, 8.

tisten leerden; evenmin in uitsluiting uit de openbare godsdienstoefeningen, gelijk de Christelijke kerk in den eersten tijd dit toepaste. Want de wapenen der gemeente zijn niet vleeschelijk, maar geestelijk en daarom krachtig voor God, 2 Cor. 10 : 4. Maar de tucht der gemeente is eene ernstige beproeving, of iemand, die zich misdroeg en tegen alle vermaning zich verhardt, nog als een broeder kan en mag beschouwd worden. De excommunicatie is daarom ten slotte niets anders maar ook niets minder dan een opzeggen van de broederlijke gemeenschap; een zich onttrekken der gemeente; een eindelijk, met smart loslaten van dengene, die zich als broeder voordeed maar geen broeder bleek te zijn. Zij is geen overgave aan den Satan, wat in het Nieuwe Testament alleen als een apostolische daad voorkomt, geen verdoemenis of vervloeking, geen ἀνάθεμα, dat in het Nieuwe Testament nooit, ook niet in Rom. 9 : 3, van de kerkelijke tucht gebezigd wordt[1]), maar alleen en toch ook niet minder dan eene plechtige verklaring der gemeente in Jezus' naam, dat de zondaar openbaar is geworden als niet zijnde een oprecht broeder in Christus, en dus een hem stellen buiten de gemeente en hare gemeenschap, opdat God alleen over hem oordeele. 6° De excommunicatie is een uiterste remedie, opdat de verwijderde uit den broederlijken omgang tot inkeer kome. Zelfs de apostolische overgave aan den Satan had nog deze beteekenis, 1 Cor. 5 : 5, 1 : 20. Al mag de gemeente den uitgeworpene als een heiden en tollenaar beschouwen, omdat zij alle moeite aan hem, zonder vrucht, heeft ten koste gelegd; al moest zij hem uitwerpen, om zelve geene gemeenschap aan zijne zonden te hebben, 1 Cor. 5 : 6, 7, 11 : 30; toch blijft de hope bestaan, dat hij nog een broeder zij, die door vermaning van zijne dwaling zal terecht gebracht worden, 2 Thess. 3 : 14. 7° Daarom blijft wederopneming in de gemeente altijd weer mogelijk, Matth. 16 : 18, 18 : 18, Joh. 20 : 23, 2 Cor. 2 : 5—10; maar daarbij is dan voorafgaande openbare belijdenis noodig, die in alle andere gevallen slechts met alle voorzichtigheid en naar het oordeel van den ganschen kerkeraad geëischt mag worden[2]).

516. In de derde plaats is Christus ook priester en oefent dit ambt nog altijd van uit den hemel in zijne gemeente door voorbede en zegening

[1]) Verg. *Cremer*, Wörterbuch s. v.

[2]) *Calvijn*, Inst. IV 12. *Ursinus*, Explic. Cat. qu. 83—85. *Zanchius*, Op. IV 736. *Polanus*, Syst. Theol. bl. 544. *Martyr*, Loci 411. *Junius*, Theses Theol. 47. *Bucanus*, Instit. theol. 531. *Heidegger* II bl. 600. *Synopsis* pur. theol. disp. 48. *Voetius*, Pol. IV 770—912. *Mastricht*, Theol. VII c. 6. *De Moor* VI 400—422. *M. Vitringa*, IX 1 p. 498—573 enz. Uit den nieuweren tijd: *Scheele*, Die Kirchenzucht 1852. *Fabri*, Kirchenzucht im Sinne und Geiste des Evang. 1854. Art. Bann, Kirchenzucht, Schlüsselgewalt, Gerichtsbarkeit in PRE³. *Müller*, Dogm. Abh. 496 v. *Vilmar*, Von der christl. Kirchenzucht 1872. *Id.*, Kirchenzucht u. Lehrzucht 1877.

uit. Gelijk Hij als profeet de zijnen leert en als koning hen regeert, zoo bewijst Hij hun als priester den rijkdom zijner barmhartigheid. Toen Hij op aarde was, omging Hij de steden en vlekken, niet alleen leerende in de synagogen en predikende het Evangelie des koninkrijks, maar ook genezende alle ziekte en alle kwale onder het volk, Matth. 9 : 35. En dit was geene bijkomstige en toevallige werkzaamheid, maar een hoofdbestanddeel van het werk, dat de Vader Hem opgedragen had om te doen, Matth. 8 : 17, Joh. 5 : 36, 9 : 3, 4 enz. De volheid van zijn macht en de rijkdom zijner barmhartigheid werd er in openbaar; de werken van zonde en Satan werden er door verbroken; de gevolgen der zonde in de physische wereld werden er aanvankelijk door weggenomen; zij liepen uit en ontvingen hun zegel en voleinding in de opstanding, die de overwinning van den dood en het beginsel der vernieuwing aller dingen was. Als Hij dan ook zijne discipelen uitzendt, geeft Hij hun niet alleen den last, om het Evangelie te prediken, maar even stellig en nadrukkelijk, om de onreine geesten uit te werpen en om alle ziekte en alle kwale te genezen, Matth. 10 : 1, 8, Mark. 3 : 15, Luk. 9 : 1, 2, 10 : 9, 17. De discipelen volbrachten dien last, niet alleen tijdens Jezus' verblijf op aarde, maar ook na zijne hemelvaart, Hand. 5 : 16, 8 : 7 enz. Zelfs werden er naar Jezus' eigen belofte, Mark. 16 : 17, 18, in den eersten tijd aan de geloovigen vele buitengewone gaven van gezondmaking en werkingen van krachten geschonken, Hand. 2 : 44, 45, 4 : 35, Rom. 12 : 7, 8, 1 Cor. 12 : 28. Gelijk het echter ging met de gaven der leer en de gaven der regeering, zoo ging het ook met die der barmhartigheid. De buitengewone toestand der kerk werd allengs normaal. En al werden de gaven niet onderdrukt of vernietigd, zij werden toch langzamerhand meer en meer verbonden met het ambt. De leer werd aan den didaskalos, de regeering aan den presbyter en evenzoo de dienst der barmhartigheid aan den diaken opgedragen, Hand. 6. En de gaven zelve, schoon gaven des Heiligen Geestes blijvende, kregen een meer eenvoudig en gewoon karakter. Rome beweert wel, dat de wonderkracht bij haar voortduurt, maar schooner dan die wonderen, waarop zij zich beroemt, zijn de werken der barmhartigheid, die van haar geloof en liefde een krachtig getuigenis afleggen. Want toen het diakonaat in de Christelijke kerk langzamerhand geheel van karakter veranderde, heeft de schat van liefde en barmhartigheid, dien Christus in zijne gemeente uitstort, in private weldadigheid zich rijk geopenbaard. Al laat de regeling van den dienst der barmhartigheid in Rome veel te wenschen over, toch neemt zij in werken der liefde onder de Christelijke kerken de eerste plaats in. Want wel heeft de Gereformeerde kerk het ambt van diaken hersteld, maar zij heeft zijn plaats en dienst niet behoorlijk geregeld en zijn werkzaamheid niet tot ontwikkeling gebracht.

Deze ontwikkeling, waartoe de nood der tijden tegenwoordig dringt,

kan in hoofdzaak niet anders dan in deze richting geschieden: 1° dat het ambt van diaken meer dan tot dusver geëerd worde als een zelfstandig orgaan van de priesterlijke barmhartigheid van Christus, 2° dat de liefde en de barmhartigheid als de Christelijke deugden bij uitnemendheid worden erkend en beoefend, 3° dat aan diakenen opgedragen worde, om alle leden der gemeente, inzonderheid de vermogende, in den naam van Christus te bewegen tot barmhartigheid, en voor de zonde der gierigheid, die een wortel is van alle kwaad, te waarschuwen en te behoeden, 4° dat het diakonaat de private weldadigheid niet doode, maar opwekke, regele en leide, 5° dat de dragers van dit ambt, zoo noodig, in groote gemeenten zich bedienen van de hulp van diakonessen, op dezelfde wijze als de beide andere ambten gebruik maken van catechiseermeesters en ziekentroosters, 6° dat zij hunne gaven uitdeelen, in Christus' naam, als van de tafelen des Heeren genomen, waarop zij door de gemeente neergelegd en aan Christus zelven geschonken zijn, Matth. 25 : 40, 7° dat zij hunne hulp uitstrekken tot alle armen, kranken, vreemdelingen, gevangenen, idioten, krankzinnigen, weduwen, weezen, in één woord tot alle ellendigen en nooddruftigen, die er zijn in het midden der gemeente en van anderer hulp geheel of ten deele verstoken zijn, en dat zij hen in hun lijden tegemoet komen met woord en met daad, 8° dat de dienst der barmhartigheid veel breeder plaats verkrijge op de agenda van alle kerkelijke vergaderingen dan tot dusver het geval is, 9° dat de diakenen met leeraren en ouderlingen tot de meerdere vergaderingen der kerken worden afgevaardigd en in alle zaken, rakende den dienst der barmhartigheid, keurstem verkrijgen, 10° dat op deze vergaderingen de dienst der barmhartigheid naar algemeene beginselen geregeld worde, behoudens het verschil van gemeentelijke toestanden; voor generale behoeften gemeenschappelijk worde ter hand genomen, en van de plaatselijke gemeente tot ondersteuning van andere kerken, en voorts ook tot hulpbetoon aan arme, verdrukte geloofsgenooten in den vreemde worde uitgebreid, en 11° dat deze diakonale arbeid in zijne zelfstandigheid gehandhaafd blijve en niet onderga in of vermengd worde met het werk der inneren Mission, of ook met de staats-armenzorg, die een geheel ander karakter dragen [1]).

[1]) *Calvijn,* Inst. IV 3, 9. *Musculus,* Loci Comm. 425. *Bullinger,* Huysboeck V 3. *Zanchius,* Op. IV 765. *Junius,* Op. I 1566. *Bucanus,* Inst. 494. *Voetius,* III 496—513. *M. Vitringa* IX 272—296. *G. Uhlhorn,* Die christl. Liebesthätigkeit, Stuttgart 1882—'90. *Bonwetsch,* das Amt der Diakonie in der alten Kirche, 1890. *Seesemann,* Das Amt der Diakonissen in der alten Kirche 1891. *Schäfer,* Diakonik in *Zöcklers* Handb. der theol. Wiss. III 538—572. *Achelis,* Prakt. Theol. II 324—451. *Wurster,* Die Lehre v. d. inneren Mission, Berlin 1895. *Schäfer,* Leitfaden der inneren Mission[4]. Hamburg 1903. *Rahlenbeck,* art. in PRE[3] XIII 90—100. *Kuyper,* Encycl. III 535 v. *Biesterveld, Van Lonkhuizen, Rudolph,* Het diaconaat. Hilversum 1907.

517. Deze macht, door Christus aan zijne gemeente geschonken, komt in de plaatselijke kerk saam in den kerkeraad. Elke plaatselijke kerk is volgens het Nieuwe Testament zelfstandig, eene ecclesia completa, en draagt daarom evengoed als de kerk in haar geheel den naam van tempel Gods, 1 Cor. 3 : 16, 17, 2 Cor. 6 : 16, bruid 2 Cor. 11 : 2, of lichaam van Christus, 1 Cor. 12 : 27. De geloovigen staan niet op zichzelf maar vormen eene eenheid, en zoo ook blijven de ambtsdragers in eene plaatselijke kerk niet los naast elkander staan, maar sluiten zich tot een raad der kerk aaneen. Sporen daarvan zijn er reeds in het Nieuwe Testament. In Jeruzalem kwamen de geloovigen nadat zij door den doop der gemeente waren ingelijfd, van tijd tot tijd saam, volhardende in de leer der apostelen, in de gemeenschap, in de breking des broods, in de gebeden, Hand. 1 : 14, 2 : 41 v., 5 : 12 enz.; en stonden zij onder leiding van het college der apostelen, die spoedig daarin door de presbyters werden bijgestaan, Hand. 6 : 2, 15 : 2, 6, 22. Allerlei omstandigheden, de gaven des Heiligen Geestes, inzonderheid die van didaskalie, profetie en glossolalie, de samenkomsten der geloovigen, de bediening van woord en sacrament, de inzameling der collecten, de verzorging der armen enz., maakten leiding en regeling en daarbij ook raad en overleg vanzelf noodzakelijk. Eerst voorzagen de apostelen zooveel mogelijk in al die behoeften, namen maatregelen en maakten bepalingen, Hand. 15 : 28 v., 1 Cor. 11 : 4—6, 34, 14 : 27 v., 16 : 1, 1 Tim. 3 enz. Want alles moest in de gemeente van Christus betamelijk en met orde, in vrede en tot stichting geschieden, 1 Cor. 14 : 26, 33, 40. Maar toen het ambt van ouderlingen was ingesteld, werden dezen met de leiding en regeering der gemeente belast; en dezen vormden onderling al spoedig een college, πρεσβυτηριον, 1 Tim. 4 : 14. Onder de leiding van zulk een college genoot de gemeente echter in de eerste tijden eene groote mate van zelfstandigheid, zij werd bij gewichtige zaken geregeld geraadpleegd. In Hand. 1 komen de discipelen saam tot het kiezen van een apostel; in Hand. 6 kiest de gemeente de diakenen; in Hand. 15 woont zij de vergadering van apostelen en ouderlingen bij; in 1 Cor. 5 oefent zij de tucht uit. De eerste synoden waren samenkomsten der plaatselijke kerk. Maar ook de plaatselijke kerken alle te zamen vormen eene eenheid. Zij dragen ook alle saam den enkelvoudigen naam van ἐκκλησια; zij staan allen onder de apostelen, wien de leiding en regeering der gansche kerk is opgedragen; zij zijn met elkander één in Christus, één dus in leer, in geloof, in doop, in liefde, zij groeten elkander, Rom. 16 : 16, 1 Cor. 16 : 20, 2 Cor. 13 : 12, dienen elkander met gaven der liefde, Rom. 15 : 26, 1 Cor. 16 : 1, 2 Cor. 8 : 1, 4, 9 : 1, Gal. 2 : 10, en laten elkander de brieven lezen, die zij ontvangen van de apostelen, Col. 4 : 16. Het lag dus in den aard der zaak, dat deze gemeenten, die geestelijk één waren, eventueel met elkander zouden beraadslagen over zaken van algemeen

belang. Het eerste voorbeeld komt daarvan voor in Hand. 15, naar aanleiding van de vraag, of de Heidenen zalig konden worden zonder besnijdenis. De gemeente van Antiochië zond Paulus en Barnabas en eenige anderen naar Jeruzalem, om over dit belangrijk vraagstuk met de apostelen en ouderlingen aldaar van gedachten te wisselen en tot eenstemmigheid te komen. De apostelen en ouderlingen hielden daarom met deze afgevaardigden van Antiochië eene vergadering, 15 : 6, die misschien ook door de gemeente bijgewoond werd, 15 : 12, 22 (in vers 25 moet echter *καὶ οἱ* vóór *ἀδελφοὶ* waarschijnlijk wegvallen). Na veel *ζητησις*, onderzoek, redetwist, werd niet maar een advies gegeven, doch in den Heiligen Geest eene beslissing genomen, die de broederen in Antiochië, Syrië en Cilicië bond, per brief hun meegedeeld en door Judas en Silas nog mondeling, in eene vergadering der gemeente, toegelicht werd, Hand. 15 : 22—31.

Al deze vergaderingen, waarvan het Nieuwe Testament bericht, waren vergaderingen der plaatselijke gemeente, slechts in Hand. 15 door afgevaardigden van elders bijgewoond. Deze gewoonte werd later, ook reeds in de tweede eeuw nagevolgd. Bij gewichtige aangelegenheden, zooals benoeming en afzetting van een bisschop, excommunicatie, absolutie van doodzonden enz., gaf niet alleen het presbyterium zijn leiding, maar ook de gemeente hare toestemming. Cyprianus zegt nog, dat hij van het begin van zijn episcopaat af niets deed zonder den raad van zijn presbyterium en de toestemming der gemeente [1]). Op de synoden der tweede en derde eeuw zijn daarom niet alleen bisschoppen, maar ook presbyters, diakenen en gewone gemeenteleden tegenwoordig. Zelfs het concilie van Nicea werd, behalve door bisschoppen, ook door presbyters, diakenen en leden bijgewoond, die aan de debatten deelnamen. En de afgevaardigden, die op gemeentevergaderingen uit naburige gemeenten werden uitgenoodigd, waren in den eersten tijd volstrekt niet alleen bisschoppen, doch ook wel presbyters, diakenen of andere leden der gemeente. Maar de ontwikkeling der hierarchische idee bracht mede, dat de toestemming der gemeente steeds minder gevraagd werd, dat de presbyters en diakenen van de gemeente werden losgemaakt en in raadgevers en helpers van den bisschop veranderd, en dat de synoden langzamerhand alleen door bisschoppen gehouden werden. Voorts waren in de tweede en derde eeuw alle gemeentevergaderingen, bijgewoond door afgevaardigden van naburige gemeenten, gelijk in rang; er was nog geen hierarchie van kerkelijke vergaderingen, er waren nog geen provinciale, metropolitane, oecumenische conciliën; alle vergaderingen der kerken hadden plaats in den naam van Christus, maakten besluiten in den Heiligen Geest, en golden voor de gansche Christenheid (concilium universale,

[1]) *Cyprianus*, Ep. 14, 4.

catholicum). Maar ook daarin kwam verandering. Reeds in de derde eeuw zijn er hier en daar bepaald provinciale synoden, d. i. vergaderingen van bisschoppen in eene bepaalde provincie gehouden. In de vierde eeuw kwamen er, tengevolge van de groote twisten, die de kerk verdeelden, synoden van bisschoppen uit verschillende provinciën bij. En het concilie van Nicea, ofschoon volstrekt geene vertegenwoordiging van de gansche Christenheid, wijl het maar door enkele bisschoppen uit het Westen werd bijgewoond, was toch door den keizer van alle kanten saamgeroepen. Zoo kwam er allengs eene rangordening van provinciale, nationale, patriarchale, oecumenische conciliën [1]). Maar het karakteristieke kenmerk van een oecumenisch concilie is moeilijk aan te wijzen. Het kan niet daarin liggen, dat het door den paus is saamgeroepen, want van de vierde tot de tiende eeuw werd het geconvoceerd door den keizer; noch ook in de algemeene geldigheid en de groote beteekenis zijner besluiten, want dikwijls zijn de canones van oecumenische conciliën verworpen en die van provinciale synoden aangenomen; noch ook daarin, dat een oecumenisch concilie de gansche Christenheid vertegenwoordigt, want dit is lang niet altijd met de dusgenaamde conciliën het geval geweest. Tegen het einde der Middeleeuwen is wel de theorie opgekomen, dat een concilie dan alleen oecumenisch en onfeilbaar was, wanneer het bestond uit afgevaardigden van alle kerken. Maar deze theorie was van revolutionairen oorsprong, leidde in de practijk tot allerlei moeilijkheden en werd door Rome ook nooit geaccepteerd. Voor Rome is een concilie alleen oecumenisch, wanneer zijne besluiten door den paus zijn goedgekeurd en daardoor een onfeilbaar, de gansche Christenheid bindend karakter verkrijgen [2]).

In de Protestantsche kerken is het synodale kerkregiment het eerst op Franschen bodem tot ontwikkeling gekomen. In de Luthersche kerk kwamen wel synoden voor, maar deze bestonden alleen in samenkomsten van pastores. Zwingli stelde in 1528 te Zurich synoden in, die door den raad werden saamgeroepen, uit de predikanten van stad en land en enkele leden van den raad bestonden en vooral klachten tegen leer en leven van de predikanten moesten overwegen [3]). Calvijn bepaalde evenzoo in de Ordonnances ecclesiastiques, dat de predikanten alle drie maanden moesten samenkomen, om op elkanders leer en leven toe te zien en voerde bovendien 1546 eene jaarlijksche visitatie in [4]). Franz Lambert ontwierp 1526 voor Hessen een kerkenorde, waarin zoowel ge-

[1]) *Sohm*, kirchenrecht bl. 247—344. *Hauck*, art. Synoden in PRE³ XIX 262 v. *Harnack*, Mission u. Ausbreitung² I 370. *G. Osten*, Ursprung, Aufgabe und Wesen der christl. Synoden. Würzburg 1908.

[2]) *Bellarminus*, de conciliis et ecclesia lib. III. *Heinrich*, Dogm. II 476 v. *Scheeben*, Dogm. I 230 v. *Vering*, Kirchenrecht 613 v. enz.

[3]) *Mörikofer*, Ulr. Zwingli, Leipzig 1869 II 118 v.

[4]) *Kampschulte*, Joh. Calvin I 408.

meentevergaderingen als synoden, bestaande uit de predikanten en door de gemeenten benoemde afgevaardigden, waren opgenomen, maar deze kerkenorde trad niet in werking [1]). Eene synodale kerkregeering kwam er eerst in Frankrijk, waar de kerken zich sterk uitbreidden en door behoefte aan eenheid den 26en Mei 1559 voor het eerst in synode te Parijs samenkwamen en zich in eene gemeenschappelijke belijdenis en kerkenorde vereenigden [2]). Opmerkelijk is daarbij, dat de generale synode het eerst is ontstaan, dat deze de provinciale synoden invoerde en dat later, in 1572, tusschen deze en de kerkeraden nog de classis ingeschoven werd [3]). Zulk eene synodale kerkregeering werd dan later ook in andere Gereformeerde kerken ingevoerd, in Polen, Bohemen, Hongarije, Duitschland, Nederland, Schotland, Engeland, Amerika enz. Maar er kwam spoedig van twee kanten oppositie tegen. De Remonstranten, zich aansluitende bij Zwingli en Erastus, kenden de kerkelijke macht aan de overheid toe en leidden daaruit af, dat synoden wel geoorloofd, maar niet geboden en voor het zijn of welzijn der kerk niet noodig waren, en dat, wanneer zij gehouden werden, het recht tot samenroeping, tot afvaardiging, tot het vaststellen der agenda, tot presideering aan de overheid toekwam [4]). En de Independenten gingen onder invloed der anabaptistische dwaling nog verder, hielden elke groep van geloovigen voor independent, en verwierpen alle bindend classicaal of synodaal verband [5]). De gronden, die tegen de synodale kerkregeering kunnen worden ingebracht, zijn ook inderdaad niet van gewicht ontbloot. Immers zijn de plaatselijke kerken in het Nieuwe Testament alle volkomen zelfstandig ten opzichte van elkander; van een wettelijk, bindend classicaal of synodaal verband is er met geen woord sprake. Zoodanig verband schijnt ook met de zelfstandigheid der plaatselijke kerken geheel in strijd te zijn, omdat het vergaderingen invoert, die boven de plaatselijke kerken staan en met gezag tegenover deze optreden, en alzoo in de kerk van Christus wederom eene ongeoorloofde hierarchie en tirannie invoert. En daarbij komt dan nog, dat de geschiedenis der synoden van hare nuttigheid niet altijd een gunstig getuigenis aflegt, en ze dikwerf doet voorkomen als oorzaak van allerlei twist en verdeeldheid, zoodat Gregorius Naz. reeds zeggen kon, μηδεμιας συνοδου τελος εἰδον χρηστον; en het spreekwoord niet ten onrechte luidt: omne concilium parit bellum.

[1]) *Lechler,* Gesch. d. Presb. u. Syn. verfassung bl. 14 v.
[2]) *Lechler,* t. a. p. bl. 69.
[3]) *Lechler,* t. a. p. bl. 81, verg. voor Schotland bl. 97. Zie ook *E. von Hoffmann,* Das Kirchenverfassungsrecht der Niederl. Reformirten bis zum Beginne der Dordrechter Nationalsynode von 1618/19. Leipzig Hirschfeld. 1902.
[4]) *Uytenbogaert,* Tractaat van 't ampt ende autoriteit enz. 1610 bl. 107 v. *Limborch,* Theol. Christ. VII 19.
[5]) Robinson bij *Kist* en *Royaards,* Ned. Archief voor Kerk. Gesch. VIII 1848. bl. 371 v. *Neal,* Historie der rechtz. Puriteinen II 1 bl. 96.

Maar daartegenover stellen toch andere overwegingen de noodzakelijkheid en nuttigheid der synoden duidelijk in het licht. 1° In het Nieuwe Testament is er nog geen classicaal of synodaal verband der kerken, maar er was daar toen ook nog geen behoefte aan, wijl de apostelen zelven leefden, de gemeenten met raad bijstonden en ze ook door evangelisten als hunne plaatsvervangers verzorgden. 2° De gemeenten waren ook toen reeds op allerlei wijze door geestelijke banden aan elkander verbonden, en kregen het recht, niet alleen om zelve te vergaderen, maar ook om naar andere gemeenten afgevaardigden te zenden en daar beslissing in zekere geschillen te vragen; Hand. 1, 6, 15, 21 toonen, dat synoden in gansch algemeenen zin zijn juris divini permissivi. 3° Synoden zijn niet beslist ad esse ecclesiae noodzakelijk en zijn ook niet bepaald door Gods Woord bevolen, maar zij zijn geoorloofd en ad bene esse ecclesiae noodzakelijk. 4° De noodzakelijkheid ligt daarin, dat de eenheid van leer, tucht en cultus, waartoe de gemeente geroepen is; de orde, vrede en liefde, die zij te bewaren heeft; en de gemeenschappelijke belangen, die haar zijn opgedragen (zooals opleiding, roeping, zending van dienaren; missie onder de Heidenen; ondersteuning van hulpbehoevende kerken enz.) niet anders dan door middel van synoden tot hun recht kunnen komen. 5° Synoden zijn geen voetstuk voor, maar eene ondermijning van alle hierarchie; zij handhaven de zelfstandigheid der plaatselijke kerken en bewaren haar voor verwarring, verdeeldheid, hierarchie van den pastor, overheersching van enkele leden; zij bevestigen de vrijheid der enkele leden, door hun een steun te geven in het verband met andere kerken en beroep op meerdere vergaderingen toe te staan. 6° Ook zijn zij geen oorzaak van verdeeldheid en twist, maar een middel, om geschillen, die er in de kerk hier op aarde altijd weer over leer, tucht, dienst oprijzen, op eene vreedzame wijze, door nauwkeurig onderzoek en ampele bespreking, tot beslissing te brengen. 7° Opdat zij aan haar doel beantwoorden, behooren synoden altijd vergaderingen van kerken te zijn, wier leden (pastores, presbyters, diakenen of gewone leden) afgevaardigden van kerken zijn en aan lastbrieven van kerken gebonden, die door de kerken zelve en niet door overheid, paus enz. saamgeroepen, en door kerkelijke daartoe gekozen personen geleid worden, en die vrij en zelfstandig, zonder inmenging der overheid, over kerkelijke zaken oordeelen en besluiten. 8° De kerkelijke vergaderingen (plaatselijke, classicale, provinciale, generale, oecumenische) zijn niet wezenlijk van elkander verschillend. De eene vergadering is niet per se hooger, gewichtiger, minder aan dwaling blootgesteld of meer van de leiding des Heiligen Geestes verzekerd dan de andere. Want elke kerk en elke groep van kerken is zelfstandig tegenover de andere; en alle zijn zij in dezelfde mate gebonden aan het Woord en de belofte des Geestes deelachtig. In de kerkelijke vergaderingen komen geen volksvertegenwoordigers, maar

kerkelijke ambtsdragers saam, die van Christus' wege tot regeering zijner kerk geroepen zijn. Zij zijn dus onderscheiden, niet door andersoortige of hoogere, maar alleen door meerdere macht, die er samengebracht wordt en over wijder gebied zich uitstrekt. 9° Het gezag van alle kerkelijke vergaderingen is geen ander dan van de kerken zelve; het is onderworpen aan het Woord van Christus. Christus is de eenige, die in de kerken en in hare verschillende vergaderingen gezag heeft; zijn Woord alleen beslist; wat den Heiligen Geest in en door de leden goeddunkt, dat alleen is bondig in de kerk van Christus. Maar ook deze hare naar Gods Woord en in den Heiligen Geest genomen besluiten kan de kerk niet anders handhaven dan door zedelijke middelen. Zij heeft geen heerschende, dwingende maar alleen eene dienende macht[1]).

518. Zoo staat de kerk met eigen oorsprong, wezen, werkzaamheid en doel in het midden der wereld. Zij is in elk opzicht van die wereld onderscheiden, maar staat er toch nooit gescheiden naast. Wel hebben verschillende richtingen in de Christenheid kerk en wereld in een volstrekte, ethische tegenstelling tegenover elkander geplaatst, en schepping en herschepping met zonde en genade vereenzelvigd. Maar deze richtingen, hoe machtig zij nu en dan ook geweest zijn, hebben toch nooit de geschiedenis van het Christendom beheerscht, en konden altijd slechts naast de kerken een sectarisch leven leiden. Afgezien van deze richtingen, zijn er maar twee wijzen, waarop principiëel de verhouding van kerk en wereld bepaald kan worden, de Roomsche en de Protestantsche, de supranatureele en de ethische. Rome beschouwt het natuurlijke niet als zondig gelijk het Anabaptisme en komt niet tot mijding en scheiding, maar leert wel, dat het natuurlijke van lager orde is, licht oorzaak van zonde wordt en daarom den teugel van het bovennatuurlijke behoeft. Gelijk het beeld Gods als een donum supernaturale aan den natuurlijken mensch werd toegevoegd, zoo komt van boven mechanisch de genade aan de natuur, de kerk aan de wereld, de hoogere aan de lagere moraal toe; wie naar het ideaal van Rome wil leven, moet asceet worden, het natuurlijke onderdrukken en zich geheel aan de religie wijden; wie dat niet kan, krijgt voor het natuurlijke de noodige speelruimte, en vindt in het boven-

[1]) *Calvijn,* Inst. IV c. 9. *Polanus,* Synt. 541. *Bullinger,* Van de Conciliën. Dordr. 1611. *Martyr,* Loci Comm. 407. *Junius,* Op. II 1029. Theses Salmur. III 505. *Amyraut,* Du gouvernement de l'Eglise contre ceux qui veulent abolir l'usage et l'autorité des synodes, Saumur 1653. *Heidegger,* Corp. Theol. II 613. *Turretinus,* Theol. El. XVIII qu. 33. *Synopsis* pur. theol. disp. 49. *Voetius,* Pol. Eccl. IV 114—272. Redevoering van *C. Vitringa* over de Synoden enz., uit het Latijn door S. H. van Idsinga, Harl. 1741. *De Moor* VI 439—461. *M. Vitringa* IX 1 bl. 574—653. *Ch. Hodge,* Discussions on Church polity, New-York 1878 bl. 364—456. *Karl Lechler,* Die neut. Lehre v. h. Amte 1857 bl. 254—275. *Stahl,* Die Kirchenverfassung u. s. w. 332 v. *Hauck,* art. Synoden in PRE³ XIX 262—277.

natuurlijke de grens, die deze bepaalt. Gansch anders was de verhouding, welke het Protestantisme aannam tusschen kerk en wereld. Het verving de quantitatieve, supranaturalistische tegenstelling door de ethische. Het natuurlijke was niet van lager orde, maar was in zijn soort even goed en rein als het bovennatuurlijke, want het was geschapen door dienzelfden God, die in de herschepping zich openbaarde als Vader van den Heere Jezus Christus. Alleen was het door de zonde bedorven en moest daarom door de genade van Christus verzoend en vernieuwd worden. De genade dient dus hier niet, om het natuurlijke te mijden, te onderdrukken, te dooden, maar juist om het van zijne zondige bedorvenheid te bevrijden, en weer echt natuurlijk te doen zijn. Het is waar, dat Luther bij de toepassing dezer beginselen halverwege is blijven staan, het natuurlijke ongemoeid heeft gelaten en het Christendom al te zeer tot het ethisch-religieuze terrein beperkt heeft. Maar Calvijn, de man van de daad, die na Luther kwam en daarom aan Luther zich spiegelen kon, zette het werk der reformatie voort en trachtte heel het leven door het Christendom te hervormen. Mijding is het woord der Anabaptisten; ascese dat der Roomschen; vernieuwing en heiliging dat van den Protestantschen, bepaaldelijk van den Gereformeerden Christen.

De laatste beschouwing is zonder twijfel de rijkste en schoonste. Immers is er maar één God in schepping en herschepping beide. De God der schepping en van het Oude Testament, is geen lagere God dan die van de herschepping, dan de Vader van Christus, dan de God des Nieuwen Verbonds. Christus, de middelaar des Nieuwen Verbonds, is ook degene, door wien God alle dingen geschapen heeft. En de Heilige Geest, die auteur is van wedergeboorte en heiligmaking, is dezelfde, die in den beginne zweefde over de wateren en de hemelen heeft versierd. Schepping en herschepping kunnen dus niet als lager en hooger tegenover elkander staan. Zij zijn beide goed en rein, beide heerlijke werken van den éénen en drieëenigen God. Voorts heeft de zonde, die in de wereld is gekomen, wel alles, niet alleen het geestelijke, het ethisch-religieuze leven, maar ook al het natuurlijke, het lichaam, het huisgezin, de maatschappij, de gansche wereld bedorven. Maar zij is toch geen substantie, geen materia, doch forma, en dus niet met het geschapene identisch, maar in en aan het geschapene wonend en daarvan altijd door de genade Gods los te maken en te verwijderen. Substantiëel en materiëel is de schepping na den val dezelfde als vóór dien tijd; zij blijft een werk Gods, en als zoodanig te eeren en te prijzen. Tot herwinning van die gevallen wereld brengt God de krachten der genade in die schepping in. Maar ook die genade is geen substantie of materia, opgesloten in woord of sacrament en uitgedeeld door den priester, maar zij is eene vernieuwende, herscheppende kracht. Zij is niet per se bovennatuurlijk, maar zij draagt dat karakter alleen vanwege de zonde, en draagt het dus in

zekeren zin toevallig en tijdelijk, om de schepping te herstellen. Deze genade wordt in tweeërlei vorm uitgedeeld, als algemeene genade ter beteugeling, als bijzondere genade ter vernieuwing. Beide hebben haar eenheid in Christus, die koning in het regnum potentiae en gratiae is; beide zijn tegen de zonde gericht; beide brengen en houden schepping en herschepping in verband met elkander. Ook de wereld is na den val niet aan zichzelve overgelaten, en niet van alle genade ontbloot, maar zij wordt door de algemeene genade gedragen en gespaard, geleid en bewaard voor de bijzondere genade in Christus. Scheiding en onderdrukking is daarom ongeoorloofd en onmogelijk. Mensch en Christen zijn geen twee wezens. De schepping wordt in de herschepping opgenomen en hersteld. De mensch, die wedergeboren is, is substantiëel geen andere dan die hij was vóór de wedergeboorte. In de kerk ingelijfd, blijft hij toch in de wereld, en heeft zich alleen te bewaren van den booze. Gelijk Christus, de Zone Gods, uit Maria de volle menschelijke natuur heeft aangenomen en daarmede niets menschelijks en niets natuurlijks zich vreemd heeft geacht, zoo is de Christen niet anders dan de herboren, vernieuwde en daarom de waarachtige mensch. Dezelfde menschen, die Christenen zijn, zijn en blijven in dezelfde roeping, waarin zij geroepen zijn; zij blijven leden des gezins, burgers der maatschappij, onderdanen der overheid, beoefenaars van wetenschap én kunst, mannen of vrouwen, ouders of kinderen, heeren of knechten enz. De verhouding, die tusschen kerk en wereld bestaan moet, is daarom in de eerste plaats van organischen, zedelijken, geestelijken aard. Christus is profeet, priester, koning ook nu nog, en Hij werkt door zijn Woord en Geest op heel de wereld in. Door Hem gaat er van ieder, die in Hem gelooft, een vernieuwende, heiligende invloed uit in gezin, maatschappij, staat, beroep, bedrijf, kunst, wetenschap enz. Het geestelijk leven is bestemd, om het natuurlijk en zedelijk leven in volle diepte en omvang weer aan de wet Gods te doen beantwoorden. Langs dezen organischen weg worden Christelijke waarheid en Christelijk leven ingedragen in alle kringen van het natuurlijke leven, zoodat huisgezin en familieleven in eere hersteld, de vrouw weer als de gelijke van den man beschouwd, wetenschap en kunst gekerstend, het peil van het zedelijk leven verhoogd, maatschappij en staat hervormd, wetten en instellingen, zeden en gewoonten Christelijk gestempeld worden.

Maar er is nog eene andere regeling van de verhouding van kerk en wereld, die veel moeilijker is en waarover het grootste verschil van gevoelen bestaat. Christus regeert zijn kerk n.l. ook door ambten en instellingen; en de vraag is, of de verhouding van de kerk tot de verschillende terreinen van het natuurlijke leven ook ambtelijk en institutair te regelen zij. Papalisme en Cesareopapisme staan hier tegenover elkaar. Het Cesareopapisme regelt de verhouding zoo, dat de kerk aan den Christelijken staat onderworpen is en naar zijne wetten zich heeft te gedragen.

Er ligt hier eenige waarheid in; de verhouding der kerk tot den staat is een gansch andere, sedert deze Christelijk is geworden. Voordat de overheid Christelijk was, vielen bijv. veel meer zonden onder de Christelijke tucht dan na dien tijd. Het bijwonen van heidensche feesten, afgoderij, aanbidding van den keizer, sabbatsschennis, eedbreuk, Godslastering, huwelijken in verboden graad, gruwellijke zonden van hoererij, overspel enz., werden wel door de kerk, maar niet door den staat als zonden erkend en gestraft. Sedert de overheid gekerstend is, is er in de zedelijke beschouwing en beoordeeling veel grooter overeenstemming gekomen. In menig geval kan de kerk dus wachten op de behandeling van ergerlijke overtredingen door de justitie en heeft geen eigen rechtbank noodig. Maar toch wordt daaruit te veel afgeleid, wanneer alle macht aan de kerk ontnomen en aan de Christelijke overheid opgedragen wordt. Want wezenlijk is de macht der kerk dezelfde gebleven, al is hare uitoefening ook belangrijk gewijzigd. Immers is de bediening van woord en sacrament het onvervreemdbaar recht der kerk; voorts blijven er altijd vele zonden, zooals sabbatsschennis, hoererij, dronkenschap, vloeken enz., die door de overheid in het geheel niet of slechts, wanneer zij zeer openbaar en ergerlijk zijn, matig worden gestraft; en eindelijk heeft de kerk ook bij die zondaars, welke de overheid straft, een eigen taak, want de overheid is met de straf tevreden, maar de kerk zoekt te overtuigen, tot bekeering te brengen en te behouden[1]). Aan de andere zijde staat het papale stelsel, dat wel in zoover lof verdient, als het de zelfstandigheid en vrijheid der kerk handhaaft, maar overigens, indien niet de gansche wereld, dan toch heel de gedoopte Christenheid in al haar levenskringen en verhoudingen, rechtelijk en wettelijk aan den paus onderwerpen wil; gezin, maatschappij, staat, kunst, wetenschap enz. moeten kerkelijk zijn, want kerkelijk is met Christelijk, Roomsch, pauselijk identisch. Deze aanspraak van Rome is niet zedelijk en geestelijk bedoeld, zoodat ieder, die zich niet aan den paus onderwerpt, voor God schuldig staat; maar zij draagt bepaald dit karakter, dat elk, die gehoorzaamheid weigert aan den paus, ook rechtens en wettelijk voor dezen vicarius Christi schuldig staat, door hem, indien hij het nuttig oordeelt en er de macht toe heeft, gestraft kan worden, en niet alleen met geestelijke en zedelijke middelen, maar ook met lichamelijke en burgerlijke straffen tot gehoorzaamheid gedwongen kan worden. Van deze pauselijke tirannie heeft de geloofsmoed en de geesteskracht van Luther en Calvijn ons bevrijd. Hun machtige hervormingsdaad bestond daarin, dat zij het Christendom in zijne religieus-ethische beteekenis, als religie der genade, hebben hersteld en het natuurlijke, niet van dit Christendom, maar van de jurisdictie der Roomsche kerk hebben bevrijd. Daaruit volgde vanzelf,

[1]) *Calvijn,* Inst. IV, 11, 4.

dat het verband tusschen kerk en wereld, behalve op de bovengenoemde organische wijze, slechts contractueel kon worden gelegd. Het is waar, dat Calvijn met hand en tand vasthield, dat de overheid aan Gods woord onderworpen was, de beide tafelen der wet te handhaven en naar de kerk als uitlegster van Gods woord te luisteren en verschillende zonden, waarover de kerk tucht oefende, ook burgerlijk te straffen had. Hij trok de grenslijn tusschen kerk en staat wel duidelijk en scherp, maar hij trok ze anders dan wij; het gebied, waarop beiden wat te zeggen hadden, was veel grooter dan het thans door ons wordt bepaald; de overheid als Christelijke had ook op haar terrein en in hare mate voor de eere Gods, voor den bloei zijner kerk, voor de uitbreiding van zijn rijk te waken. Maar desniettemin, de verhouding tusschen kerk en staat was contractueel en vrij. De kerk kon niet anders dan het woord Gods prediken, in zijn naam van zijne geboden getuigen; maar als de overheid of wie dan ook weigerde te luisteren, dan had de kerk, dan had Calvijn zelf, dan had ieder Christen geen macht en ook geen recht meer tot dwang. Dan bleef er niets over dan resistentia negativa, lijdelijk verzet[1]). Ook zulk een verzet was eene daad, want gelijk Doumergue zoo schoon zegt, c'est la soumission mais du corps et non de l'âme. Humilié devant le Dieu, qui le châtie, le calviniste reste le juge inexorable du despote qui l'oppresse. Il y a des soumissions plus mortelles à la tyrannie que des révoltes![2]). Maar alle recht tot dwang en straf was toch aan de kerk tegenover de overheid en tegenover ieder mensch ontnomen en het Christendom in zijne zuiver geestelijke macht hersteld en geëerd. De overheid bleef, gelijk ieder mensch, voor haar ongeloof, voor hare verwerping van Gods woord, voor hare overtreding van zijne geboden, voor de vervolging en onderdrukking van zijne kerk alleen aan God verantwoordelijk. Indien echter de overheid vrij en zelfstandig van de Christelijke, van de Gereformeerde religie — gelijk trouwens als haar plicht en roeping steeds gepredikt werd — professie deed, dan vloeide daaruit voort, dat zij in hare qualiteit en op haar gebied deze religie had te bevorderen en ketterij en afgoderij had te weren en uit te roeien. De fout was daarbij niet hierin gelegen, dat aan de Christelijke overheid de bevordering van Gods eer en dienst werd opgedragen, maar dat de grenzen van staat en kerk verkeerd getrokken en ongeloof, ketterij enz. als staatsmisdaad werden beschouwd. In de eeuw der Hervorming kon dit wel niet anders. Maar sedert de taak der overheid in dit opzicht beperkt is, de volken vrij en mondig zijn geworden, de kerken hoe langer hoe meer zich splitsen en verdeelen, en allerlei richtingen in denken en leven zijn opgetreden, wordt het onderscheid tusschen misdaad en zonde helderder

[1]) *Calvijn,* Inst. IV 20, 29; anderen bij *De Moor,* Comm. VI 513.

[2]) *Doumergue,* Calvin le fondateur des libertés modernes. Montauban 1898 bl. 14.

ingezien en alle dwang als juist in strijd met de Christelijke belijdenis door steeds meerderen erkend. Bij de regeling der verhouding tusschen kerk en staat is daarom het volgende vast te houden: 1° dat de kerk, al is door hare pluriformiteit haar getuigenis verzwakt, niet van den eisch kan aflaten, dat alle schepselen, kunst, wetenschap, huisgezin, maatschappij, staat enz. zich onderwerpen aan des Heeren woord; 2° dat deze eisch alleen eene prediking, een zedelijk getuigenis is en nooit direct of indirect door dwang of straf mag aangedrongen worden; 3° dat eene Christelijke, Gereformeerde overheid de roeping heeft, om Gods eer te bevorderen, zijn kerk te beschermen en het rijk van den antichrist te gronde te werpen; 4° dat zij dit echter nooit kan of mag doen dan met middelen, die met den aard van het Evangelie van Christus in overeenstemming zijn, en alleen op dat terrein, dat haar ter bewaking toebetrouwd is; 5° dat zij, zelve voor hare houding ten opzichte van Gods woord aan Hem rekenschap verschuldigd, niet ingrijpen mag in de rechten van den enkelen mensch noch ook in die van huisgezin, maatschappij, kunst, wetenschap en dus niet verantwoordelijk is voor hetgeen binnen deze terreinen tegen Gods woord en wet geschiedt; 6° dat zij de grenzen tusschen zonde en misdaad te trekken heeft naar den eisch van het Evangelie en overeenkomstig de leiding van Gods voorzienigheid in de geschiedenis der volken; welke grenzen echter niet saamvallen met die tusschen de eerste en de tweede tafel der wet, want vele zonden tegen de tweede tafel vallen buiten het toezicht en de straf der overheid, en vele andere tegen de eerste tafel (eedbreuk, sabbatschennis) zijn ook voor de Christelijke overheid strafwaardig; 7° dat vaste grenzen door niemand in het afgetrokkene kunnen worden aangegeven, wijl zij wisselen met volk en met eeuw en alleen door het getuigenis der volksconscientie eenigermate in hunne richting kunnen worden bepaald[1]).

[1]) Uit de rijke litteratuur over kerk en staat zij alleen genoemd: *Schall,* Die Staatsverfassung der Juden. *W. Köhler,* Die Entstehung des Problems Staat und Kirche. Tübingen 1903. *Pieper,* Christ. Röm. Kaisertum und heidnischer Staat. Münster 1907. *Weinel,* Die Stellung des Urchrist. zum Staat. Tübingen 1908. *Harnack,* Kirche und Staat bis zur Gründung der Staatskirche, Die Christl. Religion bl. 129—160 (in: Die Kultur der Gegenwart). *Zahn,* Konstantin der Grosse und die Kirche (in: Skizzen aus dem Leben der alten Kirche[2] 1898 bl. 209—237). *Seidel,* Die Lehre des h. Aug. vom Staat. Breslau 1909. *Baumann,* Die Staatslehre des h. Thomas v. Aq. 1873. *G. Schulthess-Rechberg,* Luther, Zwingli und Calvin in ihren Ansichten über das Verhältnis von Staat und Kirche. Aarau 1909. *Karl Holl,* Luther und das landesherrliche Kirchenregiment. Ergänzungsheft zur Zeits. f. Th. u. K. 1911. Voorts nog in het algemeen *Hergenröther,* Kath. Kirche u. Christl. Staat in ihrer gesch. Entw. u. in Bez. auf die Fragen der Gegenwart[2] 1874. *Geffcken,* Staat und Kirche in ihrem Verhältniss geschichtlich entwickelt. Berlin 1875. *Otto Mayer,* art. Staat und Kirche in PRE[3] XVIII 707—727.

HOOFDSTUK X.

Over de Middelen der Genade.

§ 56. Het Woord als genademiddel.

Harless und *Harnack*, Die kirchlich-religiöse Bedeutung der reinen Lehre von den Gnadenmitteln 1969. *Rohnert*, Die Lehre v. d. Gnadenmitteln. Leipzig 1866. *Seeberg*, art. PRE³ VI 723—727.

J. Müller, Das Verhältnis zw. der Wirksamkeit des H. Geistes und dem Gnadenmittel des göttl. Wortes, Dogm. Abh. 127—277. *R. H. Grützmacher*, Wort und Geist. Eine hist. und dogm. Untersuchung zum Gnadenmittel des Wortes, Leipzig 1902. *Seeberg*, art. Wort Gottes in PRE³ XXI 496—505. *Bartlett*, The letter and the spirit. Bampton Lectures 1888. *J. H. Maronier*, Het inwendig woord. Amsterdam 1890.

519. Alle heil en zaligheid vloeit den gevallen mensch toe uit de genade als deugd Gods. Objectief is die genade met al hare weldaden verschenen in Christus, die ze in den weg des verbonds verwierf en uitdeelt. De gemeenschap dergenen, die Christus met al zijne weldaden deelachtig zijn, draagt den naam van kerk of gemeente. Thans komt de vraag aan de orde, of Christus bij de mededeeling van deze zijne weldaden al dan niet van middelen zich bedient. De mystici zijn allen geneigd, om deze vraag in ontkennenden zin te beantwoorden. Geheel in overeenstemming met hun dualistisch uitgangspunt, kunnen zij de genade niet denken als afhankelijk van of gebonden aan uitwendige teekenen en handelingen; God zelf alleen, of de Christus in ons, de Geest of het inwendig woord of licht werkt in den mensch de genade, en woord en sacrament kunnen niet anders doen dan die inwendige genade aanduiden en afbeelden; het geschreven woord drukt uit wat in het hart van elk geloovige geschreven staat ,en de sacramenten stellen slechts uiterlijk voor oogen, wat Christus inwendig door zijn Geest geschonken heeft[1]). Het mysticisme kwam ten slotte op hetzelfde neer als het rationalisme, dat door Socinianisme[2]), en Remonstrantisme[3]) vertolkt, in de

[1]) *De Moor*, Comm. I 359 v. *Grützmacher*, t. a. p. bl. 153 v.
[2]) *Fock*, Der Socin. bl. 559 v.
[3]) Conf. en Apol. Conf. c. 23. *Limborch*, Theol. Christ. V c. 66.

sacramenten slechts praecepta ceremonialia, herinneringsteekenen en belijdenisacten zag. Vlak daartegenover staat het Romanisme, dat de genade absoluut aan middelen gebonden denkt. Volgens Rome toch is de kerk, de zichtbare, door den onzichtbaren Geest gedragen kerk het eigenlijke, waarachtige, volkomene middel der genade, het sacrament bij uitnemendheid. In haar toch zet Christus zijn Godmenschelijk leven op aarde voort, vervult Hij zijn profetisch, koninklijk en vooral zijn priesterlijk ambt, deelt Hij de volheid zijner genade en waarheid mede; de kerk is Christus op aarde, Christus, gelijk Hij na zijn volbracht verlossingswerk in de aan ruimte en tijd gebonden ontwikkeling van het menschelijk geslacht ingegaan is[1]). En die genade, welke Christus verdiend en aan zijne kerk medegedeeld heeft, dient bovenal, om den mensch van de natuurlijke tot de bovennatuurlijke orde op te heffen; zij is eene gratia elevans, eene bovennatuurlijke, physische kracht, welke den natuurlijken mensch door den priester in het sacrament ex opere operato ingestort wordt[2]). Gelijk in Christus de Goddelijke en de menschelijke natuur, in de kerk de onzichtbare Geest en het zichtbaar instituut, zoo zijn in het sacrament de geestelijke genade en het zichtbaar teeken onlosmakelijk aan elkander verbonden; buiten Christus, buiten de kerk, buiten den priester, buiten het sacrament is er daarom geen zaligheid. Het is zoo, Christus zet in de kerk niet alleen zijn priesterlijk, maar ook zijn profetisch en koninklijk ambt voort. Maar de in de kerk verkondigde leer van Christus dient alleen, om geloof, d. i. toestemming te wekken, en de in de kerk gehandhaafde tucht dient alleen, om gehoorzaamheid aan de zedewet te kweeken; geloof en gehoorzaamheid zijn echter geen van beide de genade zelve, doch haar voorbereiding en haar vrucht[3]). Het woord Gods, dat bovendien bij Rome in Schrift en traditie vervat is en als eene wet wordt opgevat, heeft daarom alleen eene praeparatoire, paedagogische beteekenis, en het geloof is slechts eene der zeven praeparationes ad gratiam[4]). Het door den priester uitgereikte sacrament is het eigenlijke genademiddel, waardoor vera justitia vel incipit, vel coepta augetur, vel amissa reparatur[5]).

Tusschen deze mystische geringschatting en magische overschatting van de genademiddelen nam de Reformatie positie en bracht in plaats en karakter van kerk, ambt en genademiddelen een groote verandering aan. Immers is volgens de Hervorming Christus de volkomene Zaligmaker, de eenige Middelaar Gods en der menschen, en de kerk is in de eerste plaats communio sanctorum, niet middelares der zaligheid, maar

[1]) *Oswald*, Die dogm. Lehre v. d. Sakr. der kath. Kirche I² 8.
[2]) Verg. deel III 513.
[3]) *Oswald* t. a. p. bl. 10.
[4]) Verg. deel III 511 en boven bl. 85 v., 171.
[5]) Conc. Trid. sess. 7 prooem.

vergadering der geloovigen, die in gemeenschap met Christus leven. Wel heeft Christus in die gemeente ambten ingesteld, maar al die ambten zijn geen sacerdotium, doch een ministerium, aan Christus' woord absoluut gebonden en geene andere macht hebbende dan de macht van dat woord. De verhouding van Schrift en kerk is dus in het Protestantisme eene gansch andere dan in het Romanisme[1]). Bij Rome gaat de kerk aan de Schrift vooraf, is de kerk niet op de Schrift gebouwd, maar de Schrift uit de kerk voortgekomen; heeft de Schrift wel de kerk, maar de kerk niet de Schrift van noode. De Reformatie plaatste echter de kerk weer op den bodem der Schrift, en de Schrift weer hoog boven de kerk. Niet de kerk, maar de Schrift, het woord Gods werd het genademiddel bij uitnemendheid; zelfs het sacrament werd aan het woord ondergeschikt en had zonder dat woord geen beteekenis noch kracht. En nu werd dat woord wel naar de instelling van Christus in het midden der gemeente door den leeraar bediend; maar dat nam toch niet weg, dat dat woord in aller hand werd gegeven, dat het duidelijk was voor een iegelijk, die het heilbegeerig onderzocht, dat het zijne werking deed, niet alleen als het in het openbaar verkondigd, maar ook, wanneer het in huis onderzocht en gelezen werd. Zoo werd de Christenmensch, die dat woord met een geloovig hart aannam, bevrijd van de priesterheerschappij; er stond tusschen hem en Christus niemand of niets in; door het geloof had hij de gansche zaligheid; en in het sacrament ontving hij daarvan het teeken en zegel. Zoo wijzigde de Reformatie de Roomsche leer van de genademiddelen.

Maar aan den anderen kant dreigde het gevaar van het mysticisme, dat de middelen der genade geheel verwierp en daarvoor allerlei gronden aanvoeren kon. Immers mocht Gods almacht niet door zulke uitwendige middelen gebonden worden; Hij was souverein en vrij en kon, maar behoefde zich toch niet van zulke middelen te bedienen tot uitdeeling van de schatten der genade. Die genade was ook niet iets materieels of substantieels, geen physische kracht, geen donum superadditum, geene elevatio naturae humanae; maar zij bestond voornamelijk in het herstel in de gunste Gods, in de vergeving der zonden, in de geestelijke vernieuwing naar zijn beeld. Daarom kon zij ook niet in een zinlijk teeken als in een vat opgesloten noch ook door den bedienaar worden uitgedeeld. Christus was en bleef de eenige, die ze, nadat Hij ze verworven had, ook uitdeelen kon. Hij benoemde geen plaatsvervanger op aarde en stelde geen priester aan, maar Hij bleef zelf van uit den hemel zijn profetisch, priesterlijk en koninklijk ambt uitoefenen; het teeken mocht Hij toevertrouwen aan zijn dienaar, maar Hij zelf bleef toch de eenige uitdeeler van de beteekende zaak. En bleek dat ook niet in de werkelijkheid? Duizenden ontvingen iederen dag het teeken van woord en sacrament, zonder de genade deelachtig te zijn; en omgekeerd stierven er dagelijks vele kinderkens des verbonds, die het woord des Evangelies niet konden hooren en zich niet metterdaad konden bekeeren, en aan wier zaligheid toch de geloovigen op grond van Gods woord niet twijfelen mochten. Door deze overwegingen geleid en door de argumenten der Wederdoopers verschrikt, zijn de Lutherschen op hunne schreden ten deele teruggekeerd, en hebben de genade weer volstrekt aan de middelen gebonden, den nooddoop ingevoerd, den doop als afwassching der zonden zelven beschouwd, en bij kinderkens reeds van geloof gesproken. En ook in de Gereformeerde kerken, bepaaldelijk in de Anglikaansche, is ditzelfde romaniseerend streven telkens boven en tot heerschappij gekomen. Maar oorspronkelijk nam de Reformatie een ander standpunt in. Men kon de almacht en de vrijheid Gods niet beperken; Hij kon ook zonder uitwendige middelen zijne genade in het hart van zondaren verheerlijken; als Hij van menschen en teekenen zich daarbij bediende, was dat alleen aan zijn welbehagen, aan zijne groote liefde en genade toe te schrijven. Daarom leerde Zwingli, dat God zelfs Heidenen, die nooit van het Evangelie hadden gehoord, uitverkoren, wedergeboren en tot de hemelsche zaligheid had geleid. En al gingen de andere Hervormers zoover niet, zij moesten toch, vooral in het geval van vroegstervende kinderen des verbonds, toegeven, dat God ook zonder woord of sacrament alleen door den Heiligen Geest wederbaren en zaligen kon[1]). Toch stelden zij deze gevallen als uitzonderingen voor en hielden als regel vast, dat woord en sacrament voor degenen, die opwiesen, de gewone middelen waren, waardoor God zijnen Geest gaf en zijne genade mededeelde. De werking van wedergeboorte en geloof door de prediking des woords is de ordinaria Domini oeconomia et dispensatio, quam tenere in vocandis suis solet[2]); Dominus non *solet* homines immediate vocare[3]). Bevredigen doet dit antwoord niet, wijl het aantal kinderen, dat zonder genademiddelen of althans zonder het genademiddel van het gepredikte woord zalig wordt, veel grooter is dan in het algemeen wordt vermoed, en niet als uitzondering op den regel kan worden geboekt; en ook, omdat in degenen, die opwassen, de wedergeboorte door den Heiligen Geest aan den doop, aan het gehoor van het woord Gods en aan het geloof, zoo niet altijd vooraf gaat, dan toch zeker voorafgaan kan. Vandaar, dat bij de Lutherschen hoe langer hoe meer de genade aan de middelen, en bepaaldelijk de wedergeboorte aan den doop verbonden werd, en dat bij de Gereformeerden, die de sacramenten als

[1]) Verg. deel I 421 v., 423 v.

[1]) Luther bij *Grützmacher* t. a. p. bl. 9 v. *Calvijn*, Inst. IV 16, 17. 18.

[2]) *Calvijn*, Inst. IV 1, 5. 16, 19. Conf. Belg. art. 24. Heid. Catech. vr. 64. Conf. Helv. II 18. Conf. Westm. c. 10. 14. Form. Conc. Sol. Decl. 11, 27.

[3]) *Gerhard*, Loc. XX 121.

teekenen en zegelen van geschonken genade opvatten, de wedergeboorte als aan den doop voorafgaande werd gedacht, zoodat de middelen der genade niet dienden om te wederbaren, maar om de wedergeborenen tot geloof en bekeering te brengen.

Toch was ook deze latere ontwikkeling van eenzijdigheid niet vrij te pleiten. Die bij de Lutherschen leidde tot Rome terug, en die bij de Gereformeerden liep gevaar, om woord, sacrament, kerk en ambt, ja zelfs den persoon en het werk van Christus voor de verwerving en toepassing der zaligheid overbodig en alleen voor de openbaring van leven en waarheid naar buiten in de wereld nog noodig te achten. Op die wijze werd echter de beteekenis der genademiddelen verzwakt en hun begrip al te zeer begrensd. Immers de genademiddelen van woord en sacrament staan niet los op zichzelf, maar houden nauw verband met kerk en ambt, met Christus' persoon en werk. Men kan wel vragen, of God niet wederbaren en zaligen kon zonder Christus en de zonden vergeven zonder voldoening. Maar zulke vragen leiden tot niets; wij hebben te rusten in het welbehagen Gods, dat de zaligheid niet anders uitdeelt dan in en door Christus. Hij is de Middelaar Gods en der menschen, de eenige naam, onder den hemel den menschen ter zaliging gegeven. Voorts is het evenzoo Gods welbehagen geweest, om de zaligheid niet anders uit te deelen dan door en in de gemeente van Christus. Of God, gelijk Zwingli leerde, zijne verkiezende genade ook onder de Heidenen werken deed, kan hier, wijl dit toch in elk geval, naar de belijdenis aller Christelijke kerken, eene uitzondering geldt, onbesproken blijven. Regel is, dat God de uitdeeling zijner genade vrijwillig aan de gemeente van Christus bindt. De kerk is de gemeenschap en daardoor ook de moeder der geloovigen. God richt zijn verbond met de ouders en in hen met hunne kinderen op. Hij deelt zijne weldaden uit in den weg des verbonds. In dien zin is het juist, dat de kerk als gemeenschap der heiligen het groote genademiddel is, waarvan Christus zich naar zijn welbehagen bedient, om zijne uitverkorenen te vergaderen van het begin tot het einde der wereld. De kerk in dezen zin bedoelt wel ter dege de salus electorum; dat is niet haar eenige reden van bestaan; zij dient ook tot volmaking der heiligen, tot opbouw van het lichaam van Christus, tot prediking van het Evangelie aan alle creaturen, tot verheerlijking Gods. Maar zij is er dan toch ook, om hier op aarde dien heiligen kring te vormen, binnen welken Christus al zijne weldaden, ook die der wedergeboorte, mededeelt. Opdat zij daartoe in staat zou zijn, deelde Hij zijn Geest haar mede, stortte Hij allerlei gaven in haar uit, stelde Hij de ambten bij haar in, betrouwde Hij de bediening van woord en sacrament haar toe. En ook dit zijn altemaal middelen, welke Christus bezigt, om de Hem gegevenen van den Vader toe te brengen en tot de hemelsche zaligheid te leiden. Ja, heel de leiding van het leven met zijne wisselingen van

voor- en tegenspoed is in de hand des Heiligen Geestes menigmaal een middel, om de uitverkorenen tot Christus of nauwer met Hem in gemeenschap te brengen. Zelfs kan het begrip van genademiddel nog ruimer worden opgevat, zoodat het ook insluit, wat onzerzijds noodig is, om de weldaden des verbonds voor het eerst en bij den voortduur te genieten, zooals geloof, bekeering, strijd tegen de zonde, gebed[1]). Nu verdient het wel geene aanbeveling, om dit alles onder de media gratiae op te nemen. Want Christus is niet middel maar middelaar, verwerver en toepasser der zaligheid. De kerk is geen genademiddel naast woord en sacrament, want al de macht, die haar toebetrouwd is, bestaat in niets anders dan in de bediening van beide; kerk en ambt geven geene genade op zichzelf, maar alleen door woord en sacrament. En geloof, bekeering, gebed zijn veeleer vruchten dan middelen der genade; zij zijn geene objectieve instellingen, maar subjectieve voorwaarden, om de overige weldaden des verbonds te bezitten en te genieten. In strikten zin zijn alleen woord en sacrament als genademiddelen te beschouwen, d. w. z. als uitwendige, zinnelijke handelingen en teekenen, welke Christus aan zijn kerk geschonken en waaraan Hij de mededeeling zijner genade verbonden heeft. Maar toch mogen deze geen oogenblik losgemaakt worden van den persoon en het werk van Christus, noch ook van de kerk als organisme en als instituut. Christus brengt de zijnen op velerlei wijze toe, en Hij kan dit doen, wijl Hij alleen, gelijk de verwerver, zoo de uitdeeler der genade is en blijft. Hij doet het daarom zonder of door het woord en sacrament; maar Hij doet het toch altijd door de inwendige roeping van dien Geest, dien Hij aan de gemeente schonk; in de gemeenschap dier kerk, welke Hij opdroeg het Evangelie te prediken aan alle creaturen; in den weg van dat verbond, dat het Evangelie tot inhoud en het sacrament tot teeken en zegel ontving[2]).

520. Het eerste en voornaamste middel der genade is het woord Gods. Lutherschen en Gereformeerden stemmen hierin met elkander overeen. Toch brengen de laatsten het woord Gods niet onder de media gratiae ter sprake, wijl zij gewoonlijk daarover in de dogmatiek reeds vroeger hebben gehandeld, in een afzonderlijk hoofdstuk[3]), of ook over

[1]) *Calvijn,* Inst. IV. Helv. II art. 16. Conf. Westm. 14, 1. *Schleiermacher,* Chr. Gl. § 127. *Hollaz,* Ex. theol. bl. 991 onderscheidt media salutis stricte en late dicta. De eerste zijn van Gods zijde woord en sacrament, en van onze zijde het geloof. De tweede zijn εἰσαγωγικα sive exsecutiva et in regnum gloriae introducentia, scilicet mors, resurrectio mortuorum, extremum judicium et consummatio saeculi.

[2]) Verg. ook nog *Philippi,* Kirchl. Gl. V 2 bl. 1 v. *Frank,* Chr. Wahrheit II 298 v. *Kuyper,* E voto Dordr. II 400 v.

[3]) *Calvijn,* Inst. II 7—9. *Musculus,* Loci Comm. § 11. 20. *Junius,* Theses Theol. § 23. 24. Synopsis pur. theol. disp. 18. 22. 23.

de wet bij het werk-, en over het Evangelie bij het genadeverbond[1]). Deze eigenaardige methode van behandeling geeft geen recht tot de bewering, dat de Gereformeerden het woord Gods niet als middel der genade hebben erkend, want telkens spreken zij het tegendeel uit[2]). Maar wel mag men eruit afleiden, dat het woord Gods voor de Gereformeerden nog eene veel rijkere beteekenis had dan dat het alleen in den engeren zin van het woord als genademiddel dienst deed. Het woord Gods is mede daarin van het sacrament onderscheiden, dat dit laatste alleen dienst doet tot versterking van het geloof en dus alleen eene plaats heeft in het midden der gemeente. Maar het woord Gods, beide als wet en als Evangelie, is openbaring van den wil Gods, is de promulgatie van werk- en genadeverbond, gaat alle menschen en schepselen aan, en heeft eene universeele beteekenis. Het sacrament kan alleen bediend worden door den wettig geroepen dienaar in de vergadering der geloovigen, maar het woord Gods heeft ook daarbuiten nog een bestaan en plaats, en oefent ook daar zijne menigvuldige werkingen uit. Als middel der genade in eigenlijken zin naast het sacrament komt het woord Gods alleen ter sprake, voorzoover het openlijk door den leeraar gepredikt wordt; op het in Gods naam en krachtens zijne zending *gepredikte* woord valt dan al de nadruk[3]). Maar in den regel zijn de menschen reeds lang in het gezin, op de school, door toespraak of lectuur met dat woord in aanraking gekomen, voordat zij het openlijk in de gemeente hooren verkondigen. De openbare bediening des woords omvat dus lang niet al de kracht, die van het woord uitgaat; zij dient ook wel, om het geloof, bij wie het nog ontberen, te werken, maar toch veelmeer om het bij de geloovigen in hunne vergadering te versterken. In eene Christelijke maatschappij komt het woord Gods tot den mensch op allerlei manieren, in allerlei vormen, van allerlei kanten, en het komt tot hem van zijne prilste jeugd af aan. Ja God brengt dat woord in de inwendige roeping dikwerf, reeds voordat het bewustzijn ontwaakt is, tot de harten der kinderen, om hen te wederbaren en te heiligen, evenals Hij in iederen mensch van zijn eerste bestaan af het werk der wet in zijn hart schrijft en het semen religionis in hem inplant. Daarom is hier tusschen woord Gods en Schrift wel te onderscheiden. Niet in dien zin, alsof het woord Gods slechts in de Schrift te vinden en niet de Schrift zelve ware; maar in dezen anderen zin, dat het woord Gods lang niet altijd en zelfs niet in de meeste gevallen als Schrift, in den vorm der Schrift tot ons komt, maar zóó dat het, uit de Schrift in het bewustzijn der gemeente opgenomen, van daaruit weer in den vorm van vermaning en toespraak,

[1]) *Marck,* Med. Theol. c. 11, 17 en vele anderen.
[2]) Verg. bijv. Conf. Belg. 24. Heid. Catech. vr. 65.
[3]) Heid. Catech. vr. 65. Verg. Luther bij *Grützmacher* t. a. p. bl. 26: non enim tantum nocet aut prodest scriptura quantum eloquium, cum vox est anima verbi.

opvoeding en onderwijs, boek en geschrift, tractaat en vertoog tot de verschillendste menschen uitgaat en zijne werking doet. En altijd staat God achter dat woord; Hij is het, die het in die onderscheidene vormen tot de menschen doet uitgaan en ze alzoo roept tot bekeering en leven. In de Schrift is dan ook de uitdrukking woord Gods nooit met de Schrift identisch, al mag de Schrift door ons zonder twijfel Gods woord worden genoemd. Eene enkele plaats moge zich laten aanwijzen, waar de uitdrukking woord Gods op een gedeelte der Heilige Schrift, bijv. op de geschreven wet wordt toegepast. Maar overigens is woord Gods in de Schrift nooit hetzelfde als de Schrift, wat ook daarom reeds onmogelijk is, wijl de Schrift toen nog niet compleet was. De uitdrukking woord Gods heeft in de Schrift velerlei beteekenissen en kan aanduiden de kracht Gods, waardoor Hij de wereld schept en onderhoudt, of zijne openbaring aan de profeten, of den inhoud der openbaring of het Evangelie, dat door de apostelen verkondigd werd[1]). Doch altijd is het een woord *Gods,* d. i. nooit een klank alleen maar een kracht, geene loutere bekendmaking doch tevens een volbrenging van zijn wil, Jes. 55 : 11. Door het woord schept en onderhoudt God de wereld, Gen. 1 : 3, Ps. 33 : 6, 148 : 5, Jes. 48 : 13, Rom. 4 : 17, 2 Cor. 4 : 6, Hebr. 1 : 3, 11 : 3, stilt Jezus de zee, Mark. 4 : 39, geneest de kranken, Matth. 8 : 16, werpt de duivelen uit, 9 : 6, wekt de dooden op, Luk. 7 : 14, 8 : 54, Joh. 5 : 25, 28, 11 : 43 enz. Door het woord werkt Hij ook op zedelijk en geestelijk gebied.

Het woord, dat God bezigt om op zedelijk en geestelijk gebied zijn wil bekend te maken en te volbrengen, is in wet en Evangelie te onderscheiden. Als Jezus op aarde verschijnt, om de komst van het in het Oude Testament beloofde koninkrijk aan te kondigen, Mark. 1 : 15, om aan tollenaren en zondaren, aan armen en gevangenen het Evangelie der vergeving en der zaligheid te brengen, Matth. 5 : 1 v., 11 : 5, 28—30, Luk. 4 : 18, 19, 19 : 10 enz., komt Hij vanzelf in strijd met de farizeesche, nomistische opvatting der religie, die er in zijn tijd heerschte. Toch, al verwerpt Hij de menschelijke inzettingen der ouden, Matth. 5 : 21 v., 15 : 9, en al heeft Hij eene andere opvatting van doodslag, Matth. 5 : 16, overspel, 5 : 27, eed, 5 : 33, vasten, 6 : 16, echtscheiding, Matth. 19 : 9, sabbat, Mark. 2 : 27; Hij handhaaft de gansche wet, ook in haar ceremoniëele bestanddeelen, Matth. 5 : 23, 24, 17 : 24—27, 23 : 2, 3, 23, Mark. 1 : 44, 11 : 16; Hij verklaart haar in haar geestelijken zin, Matth. 5—7, legt op haar ethischen inhoud den nadruk, beschouwt de liefde tot God en den naaste als haar hoofdsom, Matth. 7 : 12, 9 : 13, 12 : 7, Mark. 7 : 15, 12 : 28—34, en verlangt eene andere, overvloediger gerechtigheid dan die der Farizeën, Matth. 5 : 20. Zelf heeft Hij, ofschoon meer dan de tempel, Matth. 12 : 6, zich dan ook onder de wet gesteld,

[1]) Verg. deel I 371.

Matth. 3 : 15, en is gekomen, om de wet en de profeten te vervullen, 5 : 17. En daarom weet Hij, dat, al dringt Hij nooit op afschaffing der wet aan, zijne jongeren innerlijk vrij zijn van de wet, Matth. 17 : 26, dat zijne gemeente niet op de wet, maar op de belijdenis van zijne Messianiteit gegrond is, Matth. 16 : 18, dat in zijn bloed een nieuw verbond wordt gesticht, Matth. 26 : 28, dat in één woord de nieuwe wijn ook nieuwe lederzakken eischt, Matth. 9 : 17, en de dagen van tempel en volk en wet zijn geteld, Mark. 13 : 2. Jezus wil geen revolutionaire omverwerping van de wettische bedeeling des Ouden Verbonds, maar eene hervorming en vernieuwing, welke uit hare volkomene vervulling vanzelf geboren wordt [1]).

En zoo is het ook feitelijk toegegaan. De gemeente te Jeruzalem hield zich in den eersten tijd nog aan tempel en wet, Hand. 2 : 46, 3 : 1, 10 : 14, 21 : 20, 22 : 12. Maar eene nieuwe opvatting bereidde zich voor. Met de bekeering der Heidenen kwam de vraag aan de orde naar de beteekenis der Mozaïsche wet. En Paulus was de eerste die ten volle begreep, dat in den dood van Christus het handschrift der wet was uitgewischt, Col. 2 : 14. Paulus verstaat onder νομος, tenzij eene nadere bepaling anders aanwijst, bijv. Rom. 3 : 27, Gal. 6 : 2, altijd de Mozaïsche wet, de gansche thora, inbegrepen ook de ceremoniëele geboden, Rom. 9 : 4, Gal. 2 : 12, 4 : 10, 5 : 3, Phil. 3 : 5, 6. En hij beschouwt die wet niet, gelijk de brief aan de Hebreën, als onvolkomene, voorbereidende, Oudtestamentische bedeeling van het genadeverbond, die verdwijnt, als de hoogepriester en borg van het betere verbond gekomen is, maar als de openbaring van Gods wil, als religieus-ethische eisch en vordering, als door God gewilde regeling van de verhouding tusschen Hem en den mensch. En van deze wet, zoo opgevat, leert Paulus nu, dat ze wel heilig en goed is, en door God geschonken, Rom. 2 : 18, 7 : 22, 25, 9 : 4, 2 Cor. 3 : 3, 7, maar in plaats van, zooals de Farizeën beweerden, gerechtigheid te kunnen schenken, is ze krachteloos door het vleesch, Rom. 8 : 3, prikkelt de begeerte, 7 : 7, 8, vermeerdert de overtreding, 5 : 20, Gal. 3 : 19, bewerkt toorn, vloek en dood, Rom. 4 : 15, 2 Cor. 3 : 6, Gal. 3 : 10, en is slechts voor een tijd, om paedagogische redenen, tusschen beide ingekomen, Rom. 5 : 20, Gal. 3 : 19, 24, 4 : 2, 3. Daarom heeft dan nu ook die wet in Christus, het zaad der belofte, haar einde bereikt, Rom. 10 : 4; de geloovige is vrij van de wet, Gal. 4 : 26 v., 5 : 1, wijl Hij door Christus van den vloek der wet verlost, Gal. 3 : 13, 4 : 5, en den Geest van het kindschap, den Geest der vrijheid deelachtig is, Rom. 8 : 15, 2 Cor. 3 : 16, 17, Gal. 5 : 18. Deze vrijheid des geloofs heft echter de wet niet op, maar bevestigt haar, Rom. 3 : 31, wijl haar recht juist in degenen, die wandelen naar den Geest, vervuld wordt,

[1]) Verg. deel III 205.

8 : 4. Die Geest toch vernieuwt de geloovigen, zoodat zij een lust hebben in Gods wet naar den inwendigen mensch en onderzoeken wat Gods heilige wil is, Rom. 7 : 22, 12 : 2, Ef. 5 : 10, Phil. 1 : 10, terwijl zij door allerlei drangredenen, de groote barmhartigheid Gods, het voorbeeld van Christus, den duren prijs, waarvoor zij gekocht zijn, de gemeenschap des Heiligen Geestes enz. tot het doen van Gods wil worden aangespoord [1]).

521. Deze antithese tusschen wet en Evangelie werd in de Christelijke kerk, aan de eene zijde door het antinomisme in zijne verschillende vormen van Gnosticisme, Manicheïsme, Paulicianisme, Anabaptisme, Hattemisme enz., nog verscherpt en tot een onverzoenlijken strijd gemaakt. Heel het Oude Testament was van een lageren God afkomstig, van een toornenden, jaloerschen, wrekenden God, en was nu door de gansch andere openbaring van den God der liefde, van den Vader van Christus vervangen. Aan de andere zijde werd de antithese tusschen wet en Evangelie door het nomisme in zijne verschillende vormen van Pelagianisme, Semi-pelagianisme, Romanisme, Socinianisme, Rationalisme enz., verzwakt en uitgewischt. Wet en Evangelie werden reeds door de kerkvaders en later door scholastieke en Roomsche theologen vereenzelvigd met Oud en Nieuw Testament en dan niet antithetisch tegenover elkaar gesteld, maar als een lagere en hoogere openbaring van Gods wil beschouwd. Wet en Evangelie verschillen niet daarin, dat de eerste alleen eischt en het tweede alleen belooft, want beide bevatten geboden, bedreigingen en beloften; mysteria, promissiones, praecepta; res credendae, sperandae en faciendae; niet alleen Mozes, ook Christus was legislator. Maar in dit alles gaat het Evangelie des Nieuwen Testaments of de lex nova, de wet des Ouden Testaments of de lex vetus, zeer verre te boven; de mysteriën (triniteit, vleeschwording, voldoening enz.) zijn in het Nieuwe Testament veel duidelijker geopenbaard, de beloften zijn veel rijker van inhoud en omvatten vooral geestelijke en eeuwige goederen, de wetten zijn veel heerlijker en lichter, wijl ceremoniëele en burgerlijke wetten afgeschaft en door enkele ceremoniën vervangen zijn. Voorts is de wet door Mozes gegeven, de genade en waarheid is door

[1]) Verg. over de wet in het N. T. o. a. *Holtzmann*, Neut. Theol. I 130 v., 22 v. *L. Jacob*, Jesu Stellung zum mos. Gesetz. Gött. 1893. *Grafe*, Die Paulin. Lehre v. Gesetz[2]. Leipzig Mohr. 1893. *Zehnpfund*, Das Gesetz in den paulin. Briefen, Neue Kirchl. Zeits. 1897 bl. 384—419. Art. νομος bij Cremer enz. Art. Law in *Hastings* DB en DCG enz. Met deze houding, welke het N. T. tegenover de wet aanneemt, staat de Christelijke vrijheid in verband, verg. *Calvijn*, Inst. III 19. *Rivetus*, Synopsis pur. theol. disp. 35. *De Moor*, Comm. V 214—217. *Joh. Weiss*, Die Christl. Freiheit nach der Verkündigung des Ap. Paulus. Göttingen 1902. *H. H. Kuyper*, De Christelijke vrijheid. Kampen 1898.

Jezus Christus geworden. De wet was tijdelijk en voor één volk bestemd; het Evangelie is eeuwig en moet tot alle volken gebracht worden. De wet was onvolmaakt, een schaduw en voorbeeld, het Evangelie is volmaakt en het lichaam der goederen zelve. De wet kweekte vrees en dienstbaarheid, het Evangelie wekt liefde en vrijheid. De wet kon niet rechtvaardigen in vollen zin, zij gaf geen rijkdom van genade, zij schonk geen eeuwige zaligheid, maar het Evangelie schenkt in het sacrament de kracht der genade, die in staat stelt om Gods geboden te volbrengen en het eeuwige leven te verwerven. In één woord, de wet is het onvolkomen Evangelie, het Evangelie de volkomene wet; het Evangelie zit in de wet in als arbor in semine, als granum in spica [1]). In zoover nu de Oud- en de Nieuwtestamentische bedeeling van het genadeverbond naar haar in het oog springenden vorm op voorgang van de Heilige Schrift met den naam van wet en Evangelie kunnen worden aangeduid, is de onderscheiding, door Rome tusschen beide gemaakt, wel niet in alle deelen, maar toch in hoofdzaak goed te keuren. Doch Rome vereenzelvigde Oud en Nieuw Verbond met wet en Evangelie geheel en al, miskende het Evangelie in het Oude en de wet in het Nieuwe Testament, vatte de gansche leer, door Christus en de apostelen verkondigd, als Evangelie op, nam daarin niet alleen beloften, maar ook wetten en bedreigingen aan, en maakte het Evangelie dus tot eene tweede wet. De Paulinische antithese van wet en Evangelie werd uitgewischt. Want al is het, dat Paulus onder de wet de gansche Oudtestamentische bedeeling verstaat, hij beschouwt haar dan juist in haar *wettischen* vorm en stelt ze zoo lijnrecht tegen het Evangelie over. En ook als hij dat doet, erkent hij, dat de wettische bedeeling de belofte, die reeds aan Abraham was geschied, geenszins heeft teniet gedaan, Gal. 3 : 17, 21, dat ook in de dagen des Ouden Verbonds het Evangelie verkondigd is, Gal. 3 : 8, dat ook toen de gerechtigheid verkregen is uit en door het geloof, Rom. 4 : 11, 12, 11 : 32, Gal. 3 : 6, 7. Van de wet als wet, afgezien van de belofte, aan welke zij in het Oude Testament dienstbaar gemaakt was, beweert Paulus, dat zij niet rechtvaardigen kan, dat zij de zonde vermeerdert, dat zij eene bediening der verdoemenis is en juist daardoor de vervulling der belofte voorbereidt en eene andere gerechtigheid, n.l. de gerechtigheid Gods in Christus door het geloof noodzakelijk maakt. En deze antithese van wet en Evangelie werd door de Hervorming weer ingezien. Wel komen er uitspraken bij kerkvaders voor, die ook van een beter inzicht getuigen [2]). Maar het komt tot geen helderheid, omdat zij

[1]) Verg. deel III 186 v. en voorts *Suicerus* s. v. νομος en εὐαγγελιον. *Augustinus*, de civ. VIII 11. In ev. Joh. tract. 30. de spir. et litt. 19. 20. *Lombardus*, Sent. III dist. 25, 40. *Thomas*, S. Theol. III qu. 106—108. Conc. Trid. VI can. 19—21. *Bellarminus*, de Justif. IV c. 2 v. enz.

[2]) Zie de citaten bij *Suicerus* t. a. p. en bij *Gerhard*, Loci theol. XIV 16.

de onderscheiding tusschen wet en Evangelie altijd weer verwarren met die tusschen Oud en Nieuw Verbond.

Doch de Hervormers, eenerzijds de eenheid van het genadeverbond in zijne beide bedeelingen tegen de Wederdoopers vasthoudende, hebben anderzijds het scherpe contrast van wet en Evangelie in het oog gevat en daardoor het eigenaardig karakter van de Christelijke religie als religie der genade weer hersteld. Ofschoon toch wet en Evangelie in ruimer zin voor de oude en nieuwe bedeeling van het genadeverbond kunnen worden gebezigd, in hun eigenlijke beteekenis duiden zij toch twee openbaringen van Gods wil aan, die wezenlijk van elkander verschillen. Ook de wet is Gods wil, Rom. 2 : 18, 20, heilig en wijs en goed, geestelijk. Rom. 7 : 12, 14, 12 : 10, het leven gevend aan wie haar onderhoudt, Rom. 2 : 13, 3 : 12; maar zij is door de zonde krachteloos geworden, rechtvaardigt niet, maar prikkelt de begeerte, vermeerdert de zonde, werkt toorn, doodt, vervloekt en verdoemt, Rom. 3 : 20, 4 : 15, 5 : 20, 7 : 5, 8, 9, 13, 2 Cor. 3 : 6 v., Gal. 3 : 10, 13, 19. En daartegenover staat het Evangelie van Christus, het εὐαγγελιον, dat niets minder bevat dan de vervulling der Oudtestamentische ἐπαγγελια, Mark. 1 : 15, Hand. 13 : 32, Ef. 3 : 6, dat van Gods wege tot ons komt, Rom. 1 : 1, 2, 2 Cor. 11 : 7, Christus tot inhoud heeft, Rom. 1 : 3, Ef. 3 : 6, en niets anders brengt dan genade, Hand. 20 : 24, verzoening, 2 Cor. 5 : 18, vergeving, Rom. 4 : 3—8, gerechtigheid, Rom. 3 : 21, 22, vrede, Ef. 6 : 15, vrijheid, Gal. 5 : 13, leven, Rom. 1 : 17, Phil. 2 : 16 enz. Als eisch en gave, als bevel en belofte, als zonde en genade, als krankheid en genezing, als dood en leven staan wet en Evangelie hier tegenover elkander [1]). Hoewel zij daarin overeenkomen, dat zij beide God tot auteur hebben, beide van eene en dezelfde volkomene gerechtigheid spreken, beide zich richten tot den mensch, om hem te brengen tot het eeuwige leven, zoo verschillen zij toch daarin, dat de wet uit Gods heiligheid, het Evangelie uit Gods genade voortkomt; dat de wet van nature, het Evangelie alleen door bijzondere openbaring bekend is; dat de wet volkomene gerechtigheid eischt maar het Evangelie haar schenkt; dat de wet door de werken heen tot het eeuwig leven leidt en het Evangelie de werken doet voortkomen uit het in het geloof geschonkene eeuwige leven; dat de wet thans den mensch verdoemt en het Evangelie hem vrijspreekt; dat de wet zich richt tot alle menschen en het Evangelie alleen tot degenen, die eronder leven enz. Naar aanleiding van dit onderscheid, kwam er zelfs verschil over, of de prediking van geloof en bekeering, die toch een voorwaarde en eisch scheen, wel tot het Evangelie

[1]) Ook van Protest. zijde wordt het onderscheid tusschen wet en Evangelie dikwerf verzwakt of uitgewischt, bijv. door *Stange*, Die Heilsbedeutung des Gesetzes. Leipzig 1904. *Bruining*, reeds aangehaald deel III 552. En vroeger reeds door Zwingli, *Loofs*, Dogmengesch.[4] 799.

behoorde en niet veeleer met Flacius, Gerhard, Quenstedt, Voetius, Witsius, Coccejus, De Moor e. a. tot de wet moest worden gerekend. En inderdaad in den striktsten zin zijn er in het Evangelie geene eischen en voorwaarden, maar alleen beloften en gaven; geloof en bekeering zijn evengoed als rechtvaardiging enz. weldaden des genadeverbonds. Doch zoo komt het Evangelie, concreet, nooit voor; het is in de practijk altijd met de wet verbonden en is dan ook door heel de Schrift heen altijd met de wet saamgeweven. Het Evangelie onderstelt altijd de wet, en heeft haar ook bij de bediening noodig. Het wordt immers gebracht tot redelijke en zedelijke menschen, die voor zichzelven Gode verantwoordelijk zijn en daarom tot geloof en bekeering moeten geroepen worden. De eischende, roepende vorm, waarin het Evangelie optreedt, is aan de wet ontleend; elk mensch is niet eerst door het Evangelie, maar is van nature door de wet verplicht, God op zijn woord te gelooven en dus ook het Evangelie, waarin Hij tot den mensch spreekt, aan te nemen. Daarom legt het Evangelie van stonde aan beslag op alle menschen, bindt het hen in hunne conscientie, want die God, die in het Evangelie spreekt, is geen andere dan die zich in zijne wet aan hen heeft bekend gemaakt. Geloof en bekeering worden daarom van den mensch in naam van Gods wet, krachtens de relatie, waarin de mensch als redelijk schepsel tot God staat, geëischt; en die eisch richt zich niet alleen tot uitverkorenen en wedergeborenen, maar tot alle menschen zonder onderscheid.

Maar zij zijn zelve toch inhoud van het Evangelie, geen werkingen of vruchten der wet. Want de wet eischt wel geloof aan God in het algemeen, maar niet dat speciale geloof, dat op Christus zich richt, en de wet kan wel *μεταμελεια*, poenitentia, werken maar geene *μετανοια*, resipiscentia, die veeleer vrucht is van het geloof. En juist wijl geloof en bekeering, schoon de mensch daartoe van nature door de wet verplicht is, inhoud van het Evangelie zijn, kan er sprake zijn van een wet, van een gebod, van een gehoorzaamheid des geloofs, Rom. I : 5, 3 : 27, 1 Joh. 3 : 23, van een ongehoorzaam zijn aan en een geoordeeld worden naar het Evangelie, Rom. 2 : 16, 10 : 16 enz. Wet en Evangelie, in concreto beschouwd, verschillen niet zoozeer daarin, dat de wet altijd in bevelenden en het Evangelie in belovenden vorm optreedt, want ook de wet heeft beloften, en het Evangelie vermaningen en verplichtingen. Maar zij verschillen vooral in inhoud: de wet eischt, dat de mensch zijne eigene gerechtigheid uitwerke, en het Evangelie noodigt hem, om van alle eigengerechtigheid af te zien en die van Christus aan te nemen en schenkt daartoe zelfs de gave des geloofs. En in die verhouding staan wet en Evangelie niet alleen vóór en bij den aanvang der bekeering; maar in die verhouding blijven zij staan heel het Christelijk leven door, tot aan den dood toe. De Lutherschen hebben bijna alleen oog voor de beschuldigende, veroordeelende werking der wet en kennen daarom geen hooger

zaligheid dan bevrijding van de wet. De wet is alleen noodig om der zonde wil. In den volmaakten toestand is er geene wet. God is vrij van de wet; Christus was volstrekt niet voor zichzelf der wet onderworpen; de geloovige staat niet meer onder de wet. De Lutherschen spreken wel is waar van een drieërlei usus der wet, niet alleen van een usus politicus (civilis), om de zonde te beteugelen, en een usus paedagogicus, om kennis der zonde te wekken, maar ook van een usus didacticus, om den geloovigen tot regel des levens te zijn. Maar deze laatste usus is toch enkel en alleen daarom noodig, wijl en in zoover de geloovigen nog zondaren blijven en door de wet in toom gehouden en tot voortdurende kennis der zonde geleid moeten worden. Op zichzelf houdt met het geloof en de genade de wet op en verliest al haar beteekenis.

De Gereformeerden dachten er echter gansch anders over. De usus politicus en de usus paedagogicus der wet zijn slechts toevallig noodig geworden door de zonde; ook als deze wegvallen, blijft de voornaamste usus, de usus didacticus, normativus over. De wet is toch uitdrukking van Gods wezen; Christus was als mensch vanzelf voor zichzelf der wet onderworpen; Adam had vóór den val de wet in zijn hart geschreven; bij den geloovige wordt zij weer op de tafelen zijns harten gegrift door den Heiligen Geest; en in den hemel zullen allen wandelen naar des Heeren wet. Het Evangelie is tijdelijk, maar de wet is eeuwig en wordt juist door het Evangelie hersteld. De vrijheid van de wet bestaat dan ook niet daarin, dat de Christen met die wet niet meer te maken heeft, maar zij is hierin gelegen, dat de wet van den Christen niets meer als voorwaarde der zaligheid eischen, hem niet meer veroordeelen en verdoemen kan. Overigens heeft hij een vermaak in de wet Gods naar den inwendigen mensch en bepeinst ze dag en nacht. En daarom moet die wet altijd in het midden der gemeente, in verband met het Evangelie, verkondigd worden. Wet en Evangelie, het gansche woord, de volle raad Gods is inhoud van de prediking. Veel breeder plaats dan in de leer der ellende neemt daarom de wet bij de Gereformeerden in de leer der dankbaarheid in [1]).

522. Behalve over de verhouding van wet en Evangelie, bestaat er in de Christelijke theologie ook nog een belangrijk verschil over de kracht,

[1]) Verg. Luther bij *Köstlin*, Luthers Theol. I 157 v. II 237 v. 496 v., bij *Loofs*, Dogmengesch.[4] 774 v. *J. T. Müller*, Die symb. Bücher der ev. luth. Kirche bl. 87, 181, 533, 633. *Gerhard*, Loc. XII—XIV. *Quenstedt*, Theol. IV 1—72. *Hollaz*, Ex. theol. 996—1043. *Zwingli* in mijne Ethiek v. Zw. bl. 47 v. 76 v. *Calvijn*, Inst. II 7—9. *Zanchius*, Op. VIII 509. *Witsius*, Misc. Sacra II 840—848. *De Moor*, Comm. III 377 v. *M. Vitringa*, Doctr. VI 253—292. *Schneckenburger*, Vergl. Darst. I 127 v. *Frank*, Gesetz und Evangelium, Dogm. Studien 1892 bl. 104—135. *Gottschick*, art. Gesetz und Evangelium in PRE[3] VI 632—641.

de efficacia, van het woord Gods en dus over de verhouding van woord en Geest. Ook hier staan als uitersten ter linker- en ter rechterzijde het nomisme en het antinomisme tegenover elkaar. Het nomisme, dat van het Judaïsme door het Pelagianisme heen tot in het nieuwere Rationalisme doorloopt, heeft aan eene uitwendige roeping, aan eene verstandelijke, zedelijke of aesthetische werking van het woord genoeg en acht eene bijzondere, bovennatuurlijke kracht des Heiligen Geestes daarbij overbodig[1]). Ook Rome toont duidelijk aan deze richting verwant te zijn, inzoover het de gratia praeveniens verzwakt, aan het geloof slechts de voorbereidende beteekenis van eene historische toestemming toeschrijft, meer en meer den kant van het Molinisme en Congruisme opgaat, en de eigenlijke, bovennatuurlijke genade en de inwoning des Heiligen Geestes eerst laat meedeelen door het sacrament[2]). Het tegenovergestelde standpunt wordt ingenomen door het antinomisme, dat eerst tegen de wet en het Oude Testament, maar dan weldra tegen alle uitwendig woord en tegen alle objectieve, historische bemiddeling des heils zich verzet en alles verwacht van de werking des Heiligen Geestes, van den Christus in ons, van het inwendige woord en het inwendige licht. In het Anabaptisme van Schwencfeld, Franck, Denck e. a. sprak deze richting zich op dit punt het duidelijkst uit. Uit- en inwendig woord staan tot elkaar als lichaam en ziel, dood en leven, aarde en hemel, vleesch en geest, schaal en kern, schuim en zilver, beeld en waarheid, scheede en zwaard, lantaarn en licht, kribbe en Christus, natuur en God, schepsel en Schepper. Kennis van het woord geeft daarom op zichzelve niets en laat ons koud en dood. Om het te verstaan, is vooraf reeds het inwendig woord van noode. Gelijk woorden alleen ons leeren kunnen, wanneer wij de zaken kennen, zoo leert de Schrift ons dan alleen iets, als Christus reeds inwendig in ons hart woont. Het woord is maar een teeken, een schaduw, beeld, symbool; het spreekt slechts uit, wijst slechts aan, herinnert slechts wat inwendig in ons hart is geschreven. Het inwendig woord gaat dus vooraf aan, staat hooger dan de Schrift, die maar een papieren woord en bovendien ook duister en vol tegenstrijdigheden is. En dat inwendig woord is niets anders dan God of Christus of de Heilige Geest zelf, die één is in alle menschen, sedert het oogenblik der wedergeboorte of ook wel van nature als inwendig licht in hen woont en de gansche volle waarheid is. Om God te vinden en de waarheid te kennen, hebben wij dus niet buiten ons zelven te gaan, naar de Schrift of den historischen Christus; maar indalende in ons zelven, ons terugtrekkende van de wereld, verstand en wil doodende en lijdelijk wachtende op de inwendige, onmiddellijke openbaring vinden wij God, leven wij

[1]) Verg. deel III 489 v., 503 v., 529 v.
[2]) Verg. deel III 507 v.

in zijne gemeenschap en zijn wij in zijne aanschouwing zalig[1]). Feitelijk was dit Anabaptisme eene herleving van de pantheïstische mystiek, die in het eindige een eeuwig wisselenden verschijningsvorm van het oneindige ziet en daarom gemeenschap met God zoekt in de diepte van het gevoel, waar God en mensch één zijn.

Tegenover deze beide richtingen van nomisme en antinomisme hielden de Hervormers gemeenschappelijk staande, dat het woord alleen ongenoegzaam is om te brengen tot geloof en bekeering, dat de Heilige Geest wel kán werken, maar gemeenlijk toch niet werkt zonder het woord, en dat daarom woord en Geest in de toepassing van het heil van Christus aan den mensch met elkander gepaard gaan. Tusschen Lutherschen en Gereformeerden bestond hierover eerst weinig verschil. Ook de eerstgenoemden leerden, dat de Heilige Geest, schoon werkende door woord en sacramenten als zijne instrumenten, toch alleen door eene bijzondere kracht het geloof werkt en werken kan, en dat Hij dat doet ubi et quando visum est[2]). Maar toch was er van huis uit al eenig onderscheid. Terwijl de Gereformeerden het gewoonlijk zoo voorstellen, dat de Heilige Geest zich paart met het woord, cum verbo, drukken de Lutherschen zich liefst zoo uit en leggen er steeds sterker den nadruk op, dat de Heilige Geest werkt door het woord als zijn instrument, per verbum. En terwijl de Gereformeerden altijd onderscheid maakten tusschen de gewone en buitengewone wijze, waarop God de genade werkte in het hart, lieten de Lutheranen, uit vrees voor de Anabaptisten, de buitengewone wijze hoe langer hoe meer weg en zeiden, Deum nemini spiritum vel gratiam suam largiri nisi per verbum et cum verbo externo et praecedente[3]), of zooals Luther telkens zeide: Deus interna non dat nisi per externa. En toen nu in 1621 de Danziger predikant Hermann Rahtmann † 1628 een geschrift uitgaf, waarin hij leerde, dat het woord alleen geene kracht had om den mensch te bekeeren, tenzij de Heilige Geest met zijne genade erbij kwam[4]), toen verhieven zich bijna alle Luthersche theologen tegen hem en ontwikkelden als de echte Luthersche leer, dat het woord Gods de kracht des Heiligen Geestes tot bekeering in zich bezit, dat die kracht door Goddelijke beschikking erin gelegd is en er zoo onafscheidelijk mede verbonden is, dat zij in het woord ook zelfs nog inzit ante et extra omnem usum legitimum, evenals de hand des

[1]) Verg. *Cloppenburg,* Op. II 200. *Hoornbeek,* Summa Controv. V. *Episcopius,* Op. I 527. *Quenstedt,* Theol. I 169. *A. Hegler,* Geist und Wort bei Seb. Franck. Freiburg 1892. *Maronier, Grützmacher* t. a. p.
[2]) *Müller,* Die symb. Bücher bl. 39, 455, 456, 471, 524, 601, 712, 720, Luther bij *Köstlin* II 494, bij *Otto,* Geist und Wort nach Luther. Göttingen 1898, bij *Grützmacher* t. a. p. Andere Luth. theologen bij *J. Müller,* Dogm. Abh. bl. 155 v.
[3]) Art. Smalc. III 8.
[4]) Verg. over Rathmann: *Grützmacher,* t. a. p. bl. 220 v.

menschen, ook al werkt zij niet, toch altijd de vis operandi behoudt[1]).

Nu is inderdaad het woord, dat van Gods mond uitgaat, altijd eene kracht, die datgene volbrengt, waartoe God het zendt. Dat is het op natuurlijk gebied in schepping en onderhouding, dat is het ook op zedelijk en geestelijk terrein bij het werk der herschepping. En dit geldt zelfs niet alleen van het Evangelie, maar ook van de wet. Paulus zegt wel van de Oudtestamentische wettische bedeeling, dat το γραμμα ἀποκτεινει, 2 Cor. 3 : 6, maar daardoor drukt hij juist zoo sterk mogelijk uit, dat zij geen doode letter is; veeleer is zij zoo machtig, dat zij zonde, toorn, vloek en dood werkt; ὁ νομος ὀργην κατεργαζεται, Rom. 4 : 15, is δυναμις της ἁμαρτιας, 1 Cor. 15 : 56, διακονια της κατακρισεως, του Θανατου, 2 Cor. 3 : 7, 9. En daartegenover staat nu het Evangelie als eene δυναμις Θεου εἰς σωτηριαν, Rom. 1 : 16, 1 Cor. 1 : 18, 2 : 4, 5, 15 : 2, Ef. 1 : 13; het is, wijl geen menschen- maar Gods woord, Hand. 4 : 29, 1 Thess. 2 : 13, levend en blijvend, 1 Petr. 1 : 25, levend en krachtig, Hebr. 4 : 12, geest en leven, Joh. 6 : 63, een licht, dat schijnt in een duistere plaats, 2 Petr. 1 : 19, een zaad, dat in de harten gestrooid wordt, Matth. 13 : 3, opwast en vermenigvuldigd wordt, Hand. 12 : 24, van groote waarde is, ook al zijn degenen, die het planten en natmaken, niets, 1 Cor. 3 : 7, een scherp tweesnijdend zwaard, dat doordringt in 't binnenste wezen van den mensch en al zijne gedachten en overleggingen oordeelt, Hebr. 4 : 12. En daarom is het niet ledig en ijdel, maar het werkt, ἐνεργειται, in degenen die gelooven, 1 Thess. 2 : 13; en de werken, die het tot stand brengt, zijn wedergeboorte, 1 Cor. 4 : 15, Joh. 1 : 18, 1 Petr. 1 : 23, geloof, Rom. 10 : 17, verlichting, 2 Cor. 4 : 4—6, Ef. 3 : 9, 5 : 14, 1 Tim. 1 : 20, onderwijzing, verbetering, vertroosting enz. 1 Cor. 14 : 3, 2 Tim. 3 : 15. Zelfs in degenen, die verloren gaan, oefent het Evangelie zijne werking uit; het is hun tot een val, tot een ergernis en dwaasheid, tot een steen, waaraan zij zich stooten, tot een reuke des doods ten doode, Luk. 2 : 34, Rom. 9 : 32, 1 Cor. 2 : 23, 2 Cor. 2 : 16, 1 Petr. 2 : 8. Tegenover het spiritualisme is deze macht van het woord Gods en bepaaldelijk van het Evangelie met de Lutherschen in hare volle, rijke beteekenis te handhaven. De tegenstelling van het in- en uitwendige, van het geestelijke en het stoffelijke, van eeuwigheid en tijd, van wezen en vorm enz. is uit eene valsche philosophie afkomstig en met de Schrift in strijd. God is de Schepper van den hemel maar ook van de aarde, van de ziel en van het lichaam beide, van geest en stof te zamen. En daarom is ook het woord geen ijdele klank, geen ledig teeken, geen koud symbool; maar alle woord, ook van den mensch, is eene macht, grooter en duurzamer dan de macht van het zwaard; er zit gedachte, geest, ziel, leven

[1]) *Quenstedt,* Theol. I 169. *Hollaz,* Ex. 992. *Buddeus,* Inst. theol. 110. *Schmid,* Dogm. d. ev. luth. K. § 51. *Philippi,* Kirchl. Gl. V. 2 bl. 29 v.

in. Indien dit geldt van het woord in het algemeen, hoeveel te meer van het woord, dat van Gods mond uitgaat en door Hem gesproken wordt? Dat is een woord, dat schept en onderhoudt, oordeelt en doodt, herschept en vernieuwt, altijd zijne werking doet en nooit ledig wederkeert. Bij een menschenwoord maakt het een groot verschil, of het geschreven of gedrukt is, gelezen of gehoord wordt; en bij het gesproken woord is wederom de vorm en voordracht van de grootste beteekenis. Ook hangt de macht van het menschelijk woord af van de mate, waarin iemand zijn hart, zijn ziel erin neergelegd heeft, van den afstand, die tusschen den persoon en zijn woord bestaat. Maar bij God is dat anders. Het is altijd zijn woord; Hij is er altijd bij tegenwoordig; Hij draagt het steeds door zijne almachtige en alomtegenwoordige kracht; Hij is het altijd zelf, die in wat vorm en door wat middelen dan ook, het tot de menschen brengt en er hen door roept. Daarom, al is het woord Gods, dat vrij door de dienaren verkondigd of ook in vermaning, toespraak, boek of geschrift tot de menschen gebracht wordt, wel uit de Heilige Schrift genomen maar niet met die Schrift identisch, toch is het een woord Gods, dat van Gods wege tot den mensch komt, door den Heiligen Geest gesproken wordt en daarom ook altijd zijne werking doet. Het woord Gods is nooit los van God, van Christus, van den Heiligen Geest; het heeft geen bestand in zichzelf; het is niet deïstisch van zijn schepper en auteur te scheiden. Gelijk de Schrift niet eenmaal door den Heiligen Geest geïnspireerd is, maar voortdurend door dien Geest gedragen, bewaard, krachtig gemaakt wordt, zoo is het ook met het woord Gods, dat, uit de Schrift genomen, op eene of andere wijze aan menschen gepredikt wordt. Jezus sprak door den Geest, Joh. 6 : 63; de apostelen, die dien Geest ontvingen, Matth. 10 : 20, Luk. 12 : 12, 21 : 15, Joh. 14 : 26, 15 : 26, verkondigden het Evangelie niet alleen in woorden, maar ook in kracht en in den Heiligen Geest, 1 Thess. 1 : 5, 6, in betooning van Geest en kracht, 1 Cor. 2 : 4, en hanteerden het als het zwaard des Geestes, Ef. 6 : 17. In zooverre hebben de Lutherschen ook volkomen gelijk; het woord Gods is altijd en overal eene kracht Gods, een zwaard des Geestes; semper huic verbo adest praesens Spiritus Sanctus.

Maar desniettemin leeren Schrift en ervaring, dat dat woord Gods niet altijd dezelfde werking doet; efficax is het in zekeren zin altijd, het is nooit krachteloos; indien het niet opheft, slaat het neer; indien het niet tot een opstanding is, dan tot een val; indien niet tot een reuk des levens, dan tot eene reuke des doods. De vraag rijst dus, wanneer het woord Gods in dien zin efficax is, dat het tot geloof en bekeering leidt. De Lutherschen sluiten nu, om den mensch onontschuldigbaar te stellen, deze Goddelijke, bovennatuurlijke efficacia op in het woord, maar vorderen daarmede niets en moeten, om de verschillende uitkomst van het woord bij den mensch te verklaren, tot den vrijen wil de toevlucht nemen.

De Gereformeerden echter rekenden met het feit van die dubbele uitkomst, beschouwden de efficacia niet als eene onpersoonlijke, magische kracht, die in het woord was gelegd, maar dachten dat woord altijd in verband met zijn auteur, met den Christus, die het bedient door den Heiligen Geest. En die Heilige Geest is geen onbewuste kracht, maar een persoon, die altijd bij het woord is, het altijd draagt en werkzaam doet zijn, schoon niet altijd werkzaam doet zijn op dezelfde wijze. Hij bezigt naar het onnaspeurlijk welbehagen Gods dat woord tot bekeering, maar ook tot verharding, tot een opstanding, maar ook tot een val. Hij werkt altijd door het woord, doch niet altijd op dezelfde wijze. En als Hij er zoo door werken wil, dat het tot geloof en bekeering leidt, dan behoeft Hij objectief aan het woord niets toe te voegen. Dat woord is goed en wijs en heilig, een woord Gods, een woord van Christus, en de Heilige Geest neemt alles uit Christus. Maar opdat het zaad des woords goede vruchten drage, moet het in eene weltoebereide aarde vallen. Ook de akker moet voor de ontvangst van het zaad worden gereed gemaakt. Deze subjectieve werkzaamheid des Heiligen Geestes moet dus bij het objectieve woord bij komen. Zij kan uit den aard der zaak niet in het woord besloten zijn, zij is eene andere, eene bijkomende, eene subjectieve werkzaamheid, niet eene werkzaamheid per verbum maar cum verbo, een openen van het hart, Hand. 16 : 14, eene inwendige openbaring, Matth. 11 : 25, 16 : 17, Gal. 1 : 16, een trekken tot Christus, Joh. 6 : 44, eene verlichting des verstands, Ef. 1 : 18, Col. 1 : 9—11, een werken van het willen en het werken, Phil. 2 : 13 enz.[1]). Daarmede wordt de Geest niet van het woord losgemaakt of gescheiden, ook zelfs dan niet, wanneer Hij, gelijk bij kinderkens, de wedergeboorte werkt zonder eenig middel der genade. Want de Geest, die wederbaart, is niet de Geest van God in het algemeen, maar de Geest van Christus, de Heilige Geest, de Geest, dien Christus verworven heeft, door wien Christus regeert, die alles alleen uit Christus neemt en die door Christus in de gemeente uitgestort is en dus de Geest der gemeente is. Daargelaten of de Heilige Geest soms ook in Heidenen werkt en werken kan, wat in elk geval exceptioneel is, in den regel werkt Hij de wedergeboorte alleen in zulken, die leven onder de bediening des verbonds. Ook kinderkens, die door Hem worden wedergeboren, zijn kinderen des verbonds, van dat verbond, hetwelk het woord Gods tot inhoud heeft en het sacrament tot teeken en zegel ontving. De Heilige Geest volgt Christus dus in zijnen gang door de historie; Hij bindt zich aan het woord van Christus en werkt alleen in den naam en naar het bevel van Christus. Individueel en subjectief,

[1]) Verg. boven bl. 12 v., en voorts Conf. Belg. 24. Heid. Cat. vr. 65, 67, Helv. II 18. Can. Dordr. III 6. V 7, 14. *Calvijn*, Inst. III 2, 33 IV 14, 11. adv. Lib. c. 9. *Turretinus*, Theol. El. XV 4, 24. *Hodge*, Syst. Theol. III 466—485 enz.

wanneer bijv. een kind losgedacht wordt van heel zijn omgeving, van de kerk, waarin het geboren wordt, moge het den schijn hebben, alsof de Geest werkte zonder het woord; objectief en zakelijk werkt de Heilige Geest slechts daar, waar het verbond der genade met de bediening van woord en sacrament zich uitgebreid heeft. En daarom wordt de wedergeboorte bij kinderkens, wanneer zij opwassen, altijd daaraan gekend en in hare echtheid bewezen, dat zij in de daden van geloof en bekeering overgaat en dan zich aansluit bij het woord Gods, dat objectief in de Heilige Schrift voor ons ligt. De Heilige Geest, die in de wedergeboorte niets anders toepast dan het woord, de kracht, de verdienste van Christus, leidt vanzelf ook het bewuste leven naar dat woord heen, dat Hij uit Christus nam en door profeten en apostelen beschrijven deed.

§ 57. De Sacramenten.

Edwin Hatch, Griechentum und Christentum 1892, en andere werken, reeds deel I 588—591 genoemd, voorts nog *Moeller–Von Schubert*, Kirchengeschichte I 332 v. *K. H. E. de Jong*, Das antike Mysterienwesen in religionsgesch. ethnol. und psych. Beleuchtung. Leiden 1909. *G. L. Hahn*, Die Lehre v. d. Sakr. in ihrer gesch. Entw. Breslau 1864. Dogmenhist. werken van *Schwane, Harnack, Loofs, Seeberg*.

Hugo Vict., de sacramentis. *Lombardus* en commentatoren op Sent. IV dist. 1 v. *Thomas*, S. Theol. III qu. 60 v. c. Gent. IV 56 v. *Bonaventura*, Brevil. VI. Conc. Trid. sess. VII v. Catech. Rom. II c. 1 v. *Bellarminus*, Controv. chr. fidei t. III. *P. Canisius*, Summa doctr. chr. t. II. *Theol. Wirceb.*, t. IX. X. *Möhler*, Symb. c. 4. *Heinrich–Gutberlet*, Dogm. Theol. IX. *Scheeben–Atzberger*, Dogm. IV 2. *C. Pesch*, Prael. dogm. t. VI. VII. *Pohle*, Dogm. III[4]. *Oswald*, Die dogm. Lehre v. d. h. Sakr.[2] Münster 1864. [5]1894.

Luther bij *Köstlin*, Luthers Theol. II 503 v. *Gerhard*, Loci theol. XVIII—XXI. *Quenstedt*, Theol. IV 73 v. *Hollaz*, Ex. theol. bl. 1053 v. *Schmid*, Dogm. d. ev. luth. K. § 53 v. *Calvijn*, Inst. IV 14—19. *Polanus*, Synt. Theol. bl. 490 v. *Maccovius*, Loci Comm. cap. 77—80. Synopsis pur. theol. disp. 43—47. *Mastricht*, Theol. VII c. 3 v. *Turretinus*, Theol. El. l. XIX. *De Moor*, Comm. c. 29—31. *M. Vitringa*, Doctr. VI 308 v. VII. VIII. *J. H. Bachiene*, De lere van de Sakramenten na den aart van de Goddelijke verbonden verklaard. Utrecht 1771.

Kant, Religion innerhalb usw. ed. *Rosenkranz*, bl. 241 v. *Schleiermacher*, Chr. Gl. § 136 v. *Kähler*, Die Sakramente als Gnadenmittel. Besteht ihre reformatorische Schätzung noch zu Recht? Leipzig 1902. *Kattenbusch*, art. Sakrament in PRE[3] XVII 349—381. *J. C. Lambert*, The sacraments in the New Test. 1903. *Kuyper*, E Voto Dordr. II 426 v.

523. Bij het woord komt als tweede genademiddel het sacrament. De Heilige Schrift kent dezen naam niet en heeft ook geen leer over de

sacramenten in het algemeen. Zij spreekt wel van besnijdenis en pascha, van doop en avondmaal, maar vat deze instellingen niet onder één begrip saam. Zoo geschiedde ook nog niet in de eerste Christelijke gemeenten. Ofschoon wij Hand. 2 : 42 lezen, dat de gemeente te Jeruzalem volhardde in de leer der apostelen, in de gemeenschap, in de breking des broods en in de gebeden, en uit Hand. 6 : 4 kunnen opmaken, dat er eene bediening des woords was, weten wij toch van de inrichting der gemeentevergadering te Jeruzalem weinig af. Iets meer is ons uit 1 Cor. 11 : 1—14 : 40 bekend van de godsdienstoefeningen der geloovigen uit de Heidenen. Nadat de geloovigen op grond van persoonlijke belijdenis door den doop in den naam van Christus in de gemeente, εἰς ἐν σωμα, opgenomen waren, Rom. 6 : 3—5, 1 Cor. 12 : 13, Gal. 3 : 27, kwamen zij geregeld op den dag des Heeren saam, Hand. 20 : 7, 1 Cor. 16 : 2, Openb. 1 : 10. Waarschijnlijk hielden zij op dien dag twee vergaderingen, eene tot den dienst des woords, waarbij de toegang ook voor niet-leden vrijstond, 1 Cor. 14 : 23, een gedeelte uit de Oudtestamentische Schrift en later ook uit de apostolische geschriften werd voorgelezen, ieder lid der gemeente vrij het woord kon nemen, 1 Cor. 14 : 26, en gebeden en gezongen werd, Hand. 2 : 42, Rom. 12 : 12, 1 Cor. 14 : 14, 15, 26; en eene andere tot viering van het avondmaal, εἰς το φαγειν, 1 Cor. 11 : 33, waaraan alleen de geloovigen mochten deelnemen, 10 : 16 v., 11 : 20 v., waarin eerst gebeden en gedankt werd, dan een gemeenschappelijke maaltijd (ἀγαπη), Jud. 12, 2 Petr. 2 : 13, gehouden werd van de door de geloovigen saamgebrachte gaven, daarna wederom gebeden en gedankt (εὐχαριστια) en het avondmaal gevierd werd. Wel meenen Jülicher, Spitta, Haupt, Hoffmann, Drews e. a., dat in den apostolischen tijd het avondmaal niet van den gewonen maaltijd onderscheiden was, maar dat heel de ἀγαπη een εὐχαριστια, een δειπνον κυριακον was, maar dit gevoelen wordt door Harnack, Zahn, Grafe e. a. terecht verworpen; Jezus stelde het avondmaal na den gewonen maaltijd in, Matth. 26 : 26, 1 Cor. 11 : 25; Paulus onderscheidt beide in 1 Cor. 11 : 20, 21 en stelt voor, om ze geheel te scheiden, door den gewonen maaltijd te voren in huis te houden, 1 Cor. 11 : 22[1]). Maar in de tweede eeuw kwam hier allengs groote verandering in. De viering van het avondmaal werd, om welke redenen dan ook[2]), van de agapae losgemaakt, en de beide vergaderingen, die tot den dienst des woords en die tot het avondmaal, werden vereenigd. Voortaan had de viering van het avondmaal in de gewone godsdienstoefening na de bediening

[1]) *Weizsäcker*, Das apost. Zeitalter[2] bl. 566 v. *Moeller–Von Schubert*, Kirchengesch. I 96 v. *Zahn*, art. Agapen, en *Drews*, art. Eucharistie in PRE[3]. *Knopf*, Das nachapost. Zeitalter 1905 bl. 222 v. *Sillevis Smitt*, De organisatie van de Chr. kerk in den apost. tijd bl. 93 v.

[2]) Verg. *Drews* in PRE[3] V 562.

des woords plaats en werd de godsdienstoefening in twee gedeelten onderscheiden; bij het eerste, de bediening des woords, mochten ook Heidenen of althans catechumenen en poenitenten tegenwoordig zijn, maar het tweede, de viering van het avondmaal, stond alleen voor de gedoopten open, en kreeg door de bijvoeging van doopsbelijdenis, doopsbediening, oratio dominica en allerlei ritueele en symbolische handelingen hoe langer hoe meer een mysterieus karakter.

Het wijd verbreide Grieksche mysteriewezen kreeg invloed op den Christelijken godsdienst. In het Nieuwe Testament is μυστηριον de naam voor wonderen en daden Gods, die vroeger verborgen waren, maar die nu openbaar zijn geworden[1]). Doch dit woord kreeg in de Christelijke kerk spoedig een gansch andere beteekenis en werd de aanduiding van alwat in den Christelijken godsdienst geheimzinnig en onbegrijpelijk was. In het Latijn werd dit woord door sacramentum overgezet, dat de beteekenis had van eed, vooral door den soldaat aan het vaandel af te leggen, of van eene geldsom, die bij een proces in een locus sacer moest neergelegd worden en bij verlies van het proces aan de goden verviel, maar dat nu de gedachte van eene geheimzinnige, heilige handeling of zaak in zich opnam. In dezen zin kon alwat met God en zijne openbaring in eenig verband stond, een sacrament worden genoemd, de openbaring zelve en haar inhoud, de leer, de triniteit, de vleeschwording enz., voorts allerlei teekenen, zooals het teeken van het kruis, het zout, dat aan de catechumenen gegeven werd, eindelijk alle heilige handelingen, priesterwijding, huwelijk, exorcisme, sabbatsviering, besnijdenis en alle ceremoniën[2]). Al treden nu onder deze met den naam van sacrament aangeduide heilige handelingen doop en avondmaal nog altijd op den voorgrond, toch was de vaagheid van den naam oorzaak, dat het getal der sacramenten langen tijd onbepaald bleef. Ook Augustinus bezigt het begrip nog in ruimeren zin en gaat bij zijne definitie van die beteekenis uit. Eerst Pseudodionysius in de 6e eeuw telde zes sacramenten: doop, confirmatie, eucharistie, priesterwijding, monnikwijding en gebruiken bij de begrafenis. Maar de scholastiek sloot zich in de bepaling van het begrip sacrament bij Augustinus aan en rekende er verschillende heilige zaken en handelingen onder. Hugo van St. Victor noemt niet minder dan 30

[1]) Verg. deel I 588—591.

[2]) Zie de werken van Hatch en anderen, boven genoemd. De religionsgeschichtliche poging, om de Christelijke sacramentsleer geheel of grootendeels uit de heidensche mysteriën af te leiden, kan echter niet geslaagd heeten. *Kattenbusch*, PRE[3] XVIII 351 zegt ervan, dat, al is eenige invloed niet te miskennen, die Forschung zeigt, dass doch merkwürdig wenig in der älteren Zeit mit Wahrscheinlichkeit bei den Christen auf solche Beeinflussung zurückgeführt werden kann. Zie ook *von der Goltz*, Die Bedeutung der neueren religionsgesch. Forschungen für die Beurteilung der christl. Sakramente, Die Studierstube 1907 bl. 609—622.

sacramenten en verdeelt ze in drie klassen: zulke, die tot de zaligheid noodig zijn (doop, confirmatie enz.) zulke, die een hoogere genade mededeelen (gebruik van wijwater enz.) en zulke, die dienen tot voorbereiding voor de overige sacramenten (wijding van heilige gereedschappen enz.). Abaelard telt er vijf: doop, confirmatie, eucharistie, laatste oliesel en huwelijk, terwijl Robert Pullus er ook vijf noemt, maar de beide laatste door biecht en priesterwijding vervangt. Bernard geeft geen getal op, maar noemt op verschillende plaatsen doop, voetwassching, confirmatie, eucharistie, biecht, laatste oliesel, priesterwijding, investituur, huwelijk met den naam van sacramenten. Eerst Lombardus heeft het bekende zevental [1]), maar ook na hem spreken theologen en synoden (bijv. het lateraanconcilie van 1178) nog van sacramenten in ruimen zin. En dit duurt, totdat de sententiae van Lombardus algemeen handboek voor de studie der theologie werden en het concilie te Florence 1439 het zevental vaststelde [2]). Met deze beperking van het getal ging de bepaling van het begrip hand aan hand. Bij de kerkvaders werden vele heilige handelingen, vooral doop en avondmaal, wel hoog verheven, en van eene bovennatuurlijke kracht en genade voorzien gedacht. Maar eene leer der sacramenten ontbreekt; de verhouding van het zinnelijk en geestelijk element wordt niet duidelijk bepaald, en de wijze van werking niet helder omschreven. Augustinus onderscheidt in de sacramenten twee bestanddeelen: dicuntur sacramenta, quia in eis aliud videtur, aliud intellegitur. Quod videtur, speciem habet spiritalem [3]). Detrahe verbum et quid est aqua nisi aqua? accedit verbum ad elementum et fit sacramentum [4]). Soms legt hij zoozeer den nadruk op het woord en voor de werking van het sacrament op het geloof van den ontvanger, dat het teeken slechts een beeld wordt van de beteekende zaak. Maar aan de andere zijde gaf hij zulk een ruime definitie van het begrip sacrament, dat er allerlei kerkelijke handelingen onder vallen konden, en bond hij tegen de Donatisten de sacramenten zoo aan de kerk, dat zij door de ketters wel konden meegenomen worden, maar toch alleen binnen de kerk de genade konden meedeelen [5]).

De eigenlijke leer der sacramenten is een product der middeleeuwsche scholastiek; zij eerst stelde een nauwkeurig en dikwerf splinterig onderzoek in omtrent het begrip, de instelling, den bedienaar, de noodzakelijkheid, de doelmatigheid, het getal, de bestanddeelen, de verhouding van

[1]) *Lombardus*, Sent. IV dist. 2.
[2]) *Schwane*, D. G. III 584 v. *Loofs*, Dogmengesch.[4] bl. 568 v.
[3]) *Augustinus*, Serm. 272.
[4]) *Augustinus*, in Ev. Joh. 80, 3.
[5]) *Harnack*, D. G. III 141. *Loofs*, Dogmengesch.[4] 373 v. *J. Hymmen*, Die Sakramentslehre Augustins in Zusammenhang dargestellt und beurteilt. Bonn 1905.

het sacramentum en de res sacramenti, het onderscheid tusschen de sacramenten in het paradijs, het Oude en het Nieuwe Testament, het onderling verschil der zeven sacramenten, de physische of moreele werking, de onderscheidene genade, die zij mededeelen, de vereischten voor de uitdeeling en de ontvangst der sacramenten [1]). Resultaat van deze scholastieke ontwikkeling was, dat ten deele reeds op vroegere conciliën, maar vooral te Trente over de leer der sacramenten in het algemeen het volgende vastgesteld werd: 1° alle sacramenten des Nieuwen Verbonds zijn door Christus ingesteld en zeven in getal: doop, confirmatie, eucharistie, boete, laatste oliesel, priesterwijding en huwelijk. 2° Deze zijn alle ware en eigenlijke sacramenten, van die des Ouden Verbonds wezenlijk onderscheiden, maar toch onderling in waarde verschillend. 3° Zij zijn, ofschoon niet alle voor ieder mensch, tot zaligheid noodzakelijk, zoodat zonder hen of althans zonder verlangen er naar, door 't geloof alleen, de genade der rechtvaardigmaking niet te verkrijgen is. 4° Zij beteekenen niet alleen de genade, maar bevatten haar ook en deelen haar ex opere operato mede. 5° Van de zijde des bedienaars wordt voor de waarachtigheid van het sacrament minstens vereischt, dat hij de intentie hebbe om te doen, wat de kerk doet, maar is het overigens onverschillig, of hij in doodzonde verkeert. 6° Wettige uitdeelers der sacramenten zijn alleen de geordende priesters, maar confirmatie en priesterwijding geschieden alleen door den bisschop, en de doop mag in geval van nood ook door leeken bediend. 7° Van de zijde des ontvangers is alleen noodig, dat hij de intentie hebbe, om te ontvangen wat de kerk geeft en aan de genade geene hindernis in den weg legge. 8° Ieder sacrament verleent eene bijzondere genade, en doop, confirmatie en ordening verleenen een character indelebilis [2]).

524. De ontwikkeling dezer sacramentsleer toont, dat zij zich hoe langer hoe verder van de Schrift verwijderde. Vooral in drieërlei opzicht is dit het geval. Ten eerste wordt de genade, welke het sacrament mededeelt, door Rome alleen opgevat als eene gratia sanctificans, d. i. als eene kracht, die in den mensch wordt ingestort, hem tot de bovennatuurlijke orde verheft en der Goddelijke natuur deelachtig maakt. De genade is van de schuld en vergeving der zonden schier geheel losgemaakt en in eene aan den mensch van buitenaf toekomende, bovennatuurlijke gave veranderd. Ten tweede is de band van het sacrament aan het woord door Rome zoo goed als geheel verbroken; het woord heeft wel eenige

[1]) Verg. de boven deze § aangeh. werken en voorts *Schwane*, D. G. III 579—605. *Harnack*, D. G. III 466v. *Loofs*, Dogmengesch.[4] 567 v.
[2]) Zie Conc. Trid. VII de sacr. Catech. Rom. II c. 1 en voorts de boven aangehaalde Roomsche litteratuur. Over de sacramentsleer in de Grieksche kerk zie *Kattenbusch*, Vergl. Confessionskunde I 393 v.

beteekenis, maar slechts eene voorloopige en praeparatoire; het geloof, dat door het woord gewerkt wordt, is niets dan een historisch geloof, dat ter zaligheid onvoldoende is en door de liefde, d. i. door de gratia infusa, moet aangevuld worden. En deze gratia wordt alleen meegedeeld door het sacrament, hetwelk daarom eene eigene, zelfstandige plaats inneemt naast het woord en het in waarde verre overtreft. Ten derde is het geloof volstrekt geen vereischte meer in den ontvanger van het sacrament; de genade ligt als gratia sanctificans, als iets materiëels, in het sacrament besloten, wordt erdoor medegedeeld ex opere operato, en onderstelt dus hoogstens, dat de ontvanger geene onoverkomelijke hindernis in den weg legge. Het sacrament werkt dus physisch en magisch, krachtens eene macht, door God aan den priester geschonken, als een instrument in zijne hand.

Op alle drie punten heeft de Hervorming de Roomsche sacramentsleer naar de Schrift herzien en gewijzigd; Zwingli, Luther, Calvijn waren hierbij met elkander eenstemmig en spraken het gemeenschappelijk uit, dat de genade, die in het sacrament werd meegedeeld, in de eerste plaats de vergevende genade was en niet op de lagere, van het donum superadditum verstoken natuur, doch op de zonde betrekking had; dat het sacrament een teeken en zegel was, aan het woord gehecht, geene enkele genade meedeelde, die niet door het woord geschonken werd en dus zonder het woord hoegenaamd geene waarde had; en dat niet het sacrament zelf, maar toch wel zijne werking en vrucht afhing van het geloof en in den ontvanger dus altijd het zaligmakend geloof onderstelde. Maar overigens openbaarde zich in de sacramentsleer tusschen de Hervormers al spoedig belangrijk verschil. De sacramenten werden tusschen Roomschen, Lutheranen, Zwinglianen, Gereformeerden, Anabaptisten enz. het middelpunt van den strijd. Zij werden het schibboleth van elk dogmatisch systeem; daarin belichaamden zich practisch en concreet de beginselen, van welke men in kerk en theologie, in leer en leven uitging. De verhouding van God en wereld, schepping en herschepping, Goddelijke en menschelijke natuur in Christus, zonde en genade, geest en stof kwam in het sacrament tot hare practische toepassing; alle strijd bewoog zich om de unio sacramentalis, de vereeniging van teeken en beteekende zaak, het verband van sacramentum en res sacramenti. Luther legde eerst, in 1518 en 1519, al den nadruk op het geloof, dat alleen het sacrament werken doet en zoo de gemeenschap aan Christus en zijne weldaden ons deelachtig maakt; dan van 1520 tot 1524, bracht hij het sacrament vooral in verband met het woord, waarvan het een teeken en zegel is; en eindelijk, na 1524, kwam hij er, uit vrees voor de Wederdoopers, meer en meer toe, om de sacramenten onontbeerlijk te achten, hun objectief karakter op grond van de instelling van Christus te handhaven, en het verband tusschen teeken en beteekende zaak temporeel,

corporeel en locaal op te vatten, zoodat naar de latere Luthersche voorstelling de res coelestis *in, met* en *onder* het element verborgen is, gelijk de kracht des Heiligen Geestes ingegaan is in het woord, en de genade door de sacramenten werkt als door hare instrumenta, media, adminicula, vehicula, organa [1]).

Daartegenover leerde Zwingli, dat de sacramenten, wijl zij alleen bediend worden aan zulken, die het geloof en door dat geloof Christus en al zijne weldaden deelachtig zijn, in de eerste plaats teekenen en bewijzen des geloofs, belijdenisacten zijn, en dan in de tweede plaats ook middelen tot versterking des geloofs, wijl zij ons herinneren de weldaden, waarop ons geloof betrekking heeft, ons geloof steeds meer van onszelven af op Gods genade in Christus richten en daardoor dat geloof oefenen en sterken [2]). Nu vat ook Calvijn de sacramenten wel op als belijdenisacten, als mutua nostra erga Deum pietatis testificatio. Maar dat zijn zij bij hem toch eerst in de tweede plaats; allereerst zijn de sacramenten divinae in nos gratiae testimonia externo signo confirmata, teekenen en zegelen van de beloften Gods in zijn woord, spiegels, waarin wij den rijkdom zijner genade aanschouwen. Het onzichtbaar element, de materia en substantia van het sacrament, is dus het woord, de belofte, het verbond der genade, de persoon van Christus met al zijne weldaden. Maar het zichtbaar element houdt deze geestelijke goederen niet in zich besloten, het schenkt ze ons niet propria, intrinseca virtute; God staat zijn werk niet aan de teekenen in het sacrament af, Hij en Hij alleen is de bezitter en blijft ook de eenige uitdeeler van genade. De teekenen doen alleen instrumenteelen, ministeriëelen dienst: God bedient er zich van, om zijne genade mee te deelen. En Hij deelt deze genade alleen mede aan wie gelooven en versterkt en voedt dan hun geloof; ongeloovigen ontvangen slechts het teeken zonder de beteekende zaak. Hoe nu God van de sacramenten zich bedient ter uitdeeling zijner genade, wordt bij Calvijn en ook bij de latere Gereformeerden niet duidelijk. Er blijft daarom voor allerlei vragen plaats: is de genade altijd met het teeken verbonden, zoodat het sacrament objectief steeds hetzelfde blijft? of verbindt God de genade met het teeken alleen, wanneer het sacrament door geloovigen ontvangen wordt? of biedt God de genade met het teeken ook aan de ongeloovige gebruikers aan, zoodat het hun schuld is, als zij alleen het teeken aannemen en ontvangen? waarin is de sacramenteele genade onderscheiden

[1]) Luther bij *Köstlin*, II 503 v., bij *Grützmacher*, Wort und Geist bl. 8 v., bij *Loofs*, Dogmengesch.[4] 731 v. *Heppe*, Dogm. d. d. Prot. III 39 v. *J. T. Müller*, Die symb. Bücher bl. 39, 41, 202, 264, 321 enz., en voorts de Luthersche theologen boven genoemd.

[2]) *Zwingli*, Fidei ratio, bij *Niemeyer*, Conf. Conf. Ref. 24—26. Expos. chr. fidei ib. 50—53, en voorts *Zeller*, Das theol. System Zw. 111 v.

van die, welke de geloovigen reeds vroeger ontvingen, en waarin verschilt zij van de subjectieve werking des Heiligen Geestes, die het oog der geloovigen voor het sacrament opent en hun hart ervoor ontsluit? gaat de uitdeeling der genade gepaard met de bediening of de ontvangst van het teeken? heeft zij daarmede tegelijkertijd plaats of kan zij ook vroeger of later geschieden en de vrucht van het sacrament dus vóór en onder en na de ontvangst worden genoten?[1]).

Buiten de Luthersche en de Gereformeerde kerken, die in navolging van Luther en Calvijn het objectief karakter der sacramenten handhaafden, vond de leer van Zwingli hoe langer hoe meer ingang. De Wederdoopers namen voetwassching, doop en avondmaal nog wel als sacramenten aan, maar zagen er toch alleen teekenen en symbolen, geen zegelen in; de sacramenten stellen wel zichtbaar de weldaden voor oogen, die de geloovigen van God hebben ontvangen, maar zij doen dat als belijdenissen van ons geloof en deelen geen genade mede[2]). De Socinianen keurden evenals Zwingli den naam sacrament af, beschouwden het avondmaal als een gedachtenismaaltijd, als eene verklaring van wat wij in Christus hebben, en ontkenden, dat de doop op een bevel van Christus berustte en eene blijvende instelling was[3]). De Remonstranten beleden in hunne confessie nog wel, dat God in de sacramenten zijne weldaden vertoont en certo modo exhibet atque obsignat, maar hunne Apologie deed zien, dat zij daaronder geene bezegeling van Gods belofte en geene meedeeling zijner genade verstonden; de sacramenten zijn teekenen van het verbond tusschen God en menschen, waarbij dezen zich verplichten tot een heilig leven en God zijne genade hun zichtbaar voor oogen stelt[4]). Bij de Rationalisten werden de sacramenten tot herinnerings- en belijdenisteekenen, wier doel was bevordering der deugd, en die daarom licht met andere plechtige ceremoniën konden vermeerderd worden[5]). De Kwakers verwierpen de sacramenten als Joodsch ceremonieel, vatten den doop als Geestesdoop op, die ons van onze zonden reinigt, en het avondmaal als afbeelding van de voeding onzer ziel door Christus[6]). Dit ontbindend proces werd in zoover door Schleiermacher

[1]) Verg. *Calvijn,* Inst. IV 14. Catech. Genev. 5. Cons. Tigur. cf. *Usteri,* Stud. u. Krit. 1884 bl. 417—455. Conf. Gall. 34, 37. Belg. 33. Cat. Heid. vr. 66, 67 enz. *a Lasco,* Op. I 115—232, 511—514. *Bullinger,* Huysboek V 6. *Sohnius,* Op. I 55. *Beza,* Tract. theol. I 206 en de reeds boven genoemde werken van Geref. theologen.

[2]) Bij *Cloppenburg,* Op. II 238. Verg. ook *Fr. W. Loetscher,* Schwenckfelds participation in the eucharistic controversy of the sixteenth century, Princeton Theol. Rev. 1906 bl. 352—386, 454—500.

[3]) *Fock,* Der Socin. bl. 559 v.

[4]) Conf. en Apol. Conf. c. 23. *Limborch,* Theol. Christ. V 66.

[5]) *Wegscheider,* Inst. theol. § 165.

[6]) *Barclay,* Verantwoording 1757 bl. 325.

gestuit, als hij eene poging waagde, om het objectief karakter der sacramenten te handhaven en al de verschillende opvattingen in eene hoogere eenheid te verbinden. Hij omschreef ze daartoe als fortgesetzte Wirkungen Christi, in Handlungen der Kirche eingehüllt und mit ihnen auf das Innigste verbunden, durch welche er seine hohepriesterliche Tätigkeit auf die Einzelnen ausübt und die Lebensgemeinschaft zwischen ihm und uns, um derentwillen Gott allein die Einzelnen in Christo sieht, erhält und fortpflanzt[1]). Maar deze poging tot verzoening slaagde niet. De Wirkungen Christi, in Handlungen der Kirche eingehüllt, lieten onbeslist, wat in de sacramenten het eerste en voornaamste was. Zoo ging de theologie weldra weer in verschillende richtingen uiteen. Sommigen bleven een bemiddelend standpunt innemen[2]), anderen reproduceerden het gevoelen van Zwingli[3]), of keerden tot het confessioneele standpunt van de Luthersche of Gereformeerde kerken terug[4]). En eindelijk werd door de Neolutheranen in Duitschland[5]) en door de Puseyisten in Engeland[6]) eene leer der sacramenten voorgedragen, die veelszins aan Rome herinnerde, de genade door het sacrament heen liet inwerken niet alleen op de ziel, maar ook op de geistleibliche natuur en op het lichaam van den mensch, en het getal der sacramenten dikwerf uitbreidde.

525. De Schrift kent het woord sacrament niet en bevat ook in het afgetrokkene geen leer over de sacramenten. Wel spreekt zij van verschillende kerkelijke handelingen in Oud en Nieuw Testament maar zij vat die niet onder een gemeenschappelijk begrip samen. En ook in de Christelijke kerk was niet het begrip, maar de zaak het eerste; onderscheidene leerstellingen en gebruiken der kerk werden allengs met den naam van sacrament aangeduid. Daarom is het te begrijpen, dat zeer velen tegen dezen naam bezwaar hadden en hem liefst door dien van teekenen, zegelen, geheimteekens, mysteriën, Geheimnisse wilden vervangen. Niet alleen Carlstadt, Zwingli, Socinus, Schleiermacher, Doedes

[1]) *Schleiermacher,* Chr. Gl. § 143.

[2]) *Nitzsch,* Chr. Lehre § 191. *Van Oosterzee,* Chr. Dogm. II 815.

[3]) *Lipsius,* Dogm. § 807 v. 840 v. *Schweizer,* Chr. Gl. II 400 v. *Biedermann,* Chr. Dogm. II 632. *Ritschl,* Unterricht in der Chr. Religion § 83. *Scholten,* L. H. K. II 310.

[4]) *Philippi,* Kirchl. Gl. V 2. *Hodge,* Syst. Theol. III 485.

[5]) *Höfling,* Das Sakr. der Taufe. Erlangen 1859 I 18—20. *Hofmann,* Schriftbeweis II 2 bl. 167 v. *Thomasius,* Christi Person und Werk II[3] 355 v. *Delitzsch,* Bibl. Psych.[2] 340. 350. 354. *Martensen,* Dogm. § 247—258. *Vilmar,* Dogm. II 226 v.

[6]) Verg. *Buddensieg,* art. Traktarianismus in PRE[3] XX 26, 30, 32, 42, vooral 46 v. *Paget,* Sakraments in *Gore's* Lux mundi 1892 bl. 296—317. *Gore,* The creed of the Christian 6 ed. bl. 76 v. *Hastings Rashdall,* Christus in ecclesia. Edinburgh 1904. Eene weerlegging van deze hoogkerkelijke leer is te vinden bij *J. C. Ryle,* Knots untied, 11 ed. London 1886.

enz. keurden het woord af; maar ook Luther zeide in zijn praeludium de captivitate Babylonica, dat de Schrift het woord niet kende in die beteekenis, welke het had in de theologie; Calvijn merkte op, dat de kerkvaders in het Latijnsche woord een nieuwen zin hadden gelegd[1]); Melanchton verving in de eerste uitgave zijner Loci het woord sacramenta door signa, en ook Musculus, Hottinger, Burman, Coccejus e. a. gaven aan de Schriftuurlijke namen van teekenen en zegelen de voorkeur. Dit bezwaar tegen den naam wordt nog daardoor versterkt, dat de Grieksche beteekenis van het woord *μυστηριον*, in het Latijn door sacramenten vertaald, op de opvatting van de met dien naam aangeduide kerkelijke plechtigheden invloed heeft geoefend. Toch is om dit alles het woord niet verwerpelijk. Want de theologie bedient zich van vele woorden, welke in de Schrift niet voorkomen en welke binnen haar kring eene technische beteekenis hebben verkregen. Indien zij zich daarvan onthouden moest, zou zij allen wetenschappelijken arbeid moeten staken en zou alle prediking en uitlegging van Gods Woord, ja zelfs alle vertaling der Heilige Schrift ongeoorloofd zijn. Om die reden is het ook niet af te keuren, om de behandeling van de leer der sacramenten aan die van doop en avondmaal te laten voorafgaan. Want wel is er in de Schrift geen afzonderlijke leer over de sacramenten te vinden en moet deze leer veeleer opgebouwd worden uit hetgeen de Schrift over de bijzondere instellingen van besnijdenis, pascha, doop en avondmaal leert; maar een voorafgaand hoofdstuk over de sacramenten in het algemeen stelt ons juist in staat, om hetgeen die bijzondere instellingen in de Schrift gemeen hebben saam te vatten en deze juiste, Schriftuurlijke opvatting te stellen tegenover de onzuivere leer, die over de sacramenten allengs in de Christelijke kerk is binnengedrongen. In de definitie der sacramenten sloten daarom de Gereformeerden zich zoo nauw mogelijk bij de Schrift aan. De scholastiek disputeerde erover, of er van de sacramenten wel eene definitie te geven was, wijl zij ,als saamgesteld uit res en verba, geen ens reale, geen unum per se waren[2]). Toch leidde men uit Augustinus, die meermalen in de sacramenten een zichtbaar en een onzichtbaar bestanddeel onderscheidde, de definitie af, dat zij waren sacrum signum of signum rei sacre[3]), of ook invisibilis gratiae visibilis forma[4]). Hoewel niet onjuist, is deze bepaling toch te ruim. Latere Roomsche theologen namen daarom gewoonlijk de bepaling van den Catech. Rom. over en omschreven de sacramenten als signa quaedam sensibus subjecta, quae ex Dei institutione sanctitatis et justitiae tum

[1]) *Calvijn*, Inst. IV 14, 13.
[2]) *Bellarminus*, de sacr. in genere I 10.
[3]) *Thomas*, S. Theol. III qu. 60 art. 1, 2.
[4]) *Lombardus*, Sent. IV 1.

significandae tum efficiendae vim habent[1]). Hoewel deze definitie goed kan verstaan worden, heeft zij toch in de Roomsche theologie een zin verkregen, die met de Heilige Schrift in strijd is en haar daarom voor de Reformatie onbruikbaar maakt. Immers vat de Roomsche theologie het sacrament op als een res sacra, abdita, atque occulta en legt daarin den zin, niet van het Bijbelsch, maar van het Grieksche *μυστηριον*. En voorts legt zij er al den nadruk op, dat de sacramenten de genade in zich bevatten, dat zij deze ex opere operato meedeelen, en dat deze genade vooral bestaat in de gratia sanctificans. De Schrift spreekt echter van den regenboog en de besnijdenis als אוֹת בְּרִית, Gen. 9 : 12, 13, 17, 17 : 11, cf. Ex. 12 : 13, Hand. 7 : 8, en noemt de laatste een *σημειον περιτομης*, een *σφραγις της δικαιοσυνης της πιστεως*, Rom. 4 : 11; en zij brengt evenzoo doop en avondmaal ten nauwste met het verbond der genade, met den middelaar en de weldaden van dat verbond en bepaaldelijk met de vergeving der zonden in verband, Mark. 1 : 4, 14 : 22—24 enz.

Dienovereenkomstig omschreef de Geref. theologie de sacramenten als heilige zichtbare teekenen en zegelen, van God ingesteld, waardoor Hij de beloften en weldaden van het genadeverbond aan de geloovigen te beter te verstaan geeft en verzekert, en dezen hunnerzijds voor God, engelen en menschen hun geloof en liefde belijden en bevestigen. Hierbij verdient het de aandacht, ten eerste, dat God als de insteller van de sacramenten wordt genoemd. In het algemeen is er hierover in de Christelijke kerken geen verschil. Alle belijden, dat God alleen de auteur, de insteller, de causa efficiens van de sacramenten kan zijn. Hij toch alleen is de bezitter en uitdeeler van alle genade; Hij alleen kan bepalen, aan welke middelen Hij zich bij de uitdeeling zijner genade binden wil. Voorts heeft ook Christus als middelaar het recht, om sacramenten in te stellen, want Hij is als middelaar de verwerver van alle genade Gods. Hominum non est instituere et formare Dei cultum, sed traditum a Deo recipere et custodire[2]). Maar Rome verkeert hierbij in een eigenaardige moeilijkheid. Wijl door Christus geene andere sacramenten waren ingesteld dan die van doop en avondmaal, moest van de andere sacramenten worden beweerd, dat zij òf geen sacramenten waren òf dat ook de apostelen het recht hadden tot instelling van sacramenten. Vóór het concilie van Trente beweerden velen, dat de sacramenten, bijv. confirmatie, biecht, niet onmiddellijk door Christus, maar door de apostelen waren ingesteld[3]). Doch het concilie te Trente bepaalde uitdrukkelijk[4]),

[1]) Catech. Rom. II 1, 6, 2.
[2]) Conf. Helv. II 19.
[3]) *Lombardus*, Sent. IV dist. 3. *Hugo Vict.*, de sacr. II 15, 2 en zoo ook Halesius, Bonaventura e. a., verg. *Schwane* t. a. p. III 597.
[4]) Conc. Trid. sess. VII can. 1.

dat alle zeven sacramenten door Jezus Christus onzen Heere zelven, niet onmiddellijk, want dat erkenden allen: dan ware geen conciliebesluit noodig geweest, maar middellijk [1]) waren ingesteld en legden daarmede aan de theologie eene onuitvoerbare verplichting op. Toch had het concilie in zoover gelijk, als het erkende, dat het recht tot instelling van sacramenten zelfs niet door God op schepselen kan worden overgedragen. Menschen kunnen de instelling van een sacrament bekend maken, Ex. 12 : 1, Mark. 1 : 4, 11 : 30, 1 Cor. 11 : 23, kunnen het teeken ervan uitreiken, kunnen de genade Gods aankondigen, maar zij kunnen deze genade uit den aard der zaak niet realiter schenken. De genade toch is geen stoffelijk goed, maar zij is de gunst, de gemeenschap Gods, van Hem onafscheidelijk en daarom door geen schepsel, door geen mensch of engel mede te deelen. Daarom is God in Christus door den Heiligen Geest de eenige insteller, maar ook de eenige uitdeeler van het sacrament. Alleen dat sacrament is het ware, dat door God zelf bediend wordt. Het is Christus zelf, die in zijne kerk doopt en avondmaal houdt. Hij heeft zijn ambt niet overgedragen en geen plaatsvervanger op aarde aangesteld; Hij regeert zelf en gelijk Hij alleen als profeet het woord bedient, zoo is Hij ook de eenige bedienaar van het sacrament, al is het, dat Hij ook daarbij menschen als zijne instrumenten gebruikt [2]). Ten tweede is in de Geref. definitie van de sacramenten ook opmerkelijk, dat ze als teekenen omschreven worden. Ofschoon enkele Gereformeerden ze ook wel, hetzij doorgaans, hetzij bij afwisseling, tot de ceremoniae, ritus of actiones rekenden [3]), toch herleidden verreweg de meesten ze tot het soortbegrip van signa, sigilla, imagines, symbola, typi, antitypi [4]). Zij weken hierin, ten deele ook van de Roomschen maar vooral van de Lutherschen af, die op de omschrijving door actiones bijzonder gesteld waren en daarin een belangrijk geschilpunt met de Gereformeerden zagen [5]). Dit is van Luthersche zijde daarom bevreemdend, wijl zij bij het woord leeren, dat de kracht des Heiligen Geestes erin besloten ligt, ook vóór en buiten gebruik. De analogie zou eischen, dat niet op de handeling, maar op het teeken in het sacrament de nadruk viel. Toch is dit niet het geval. De Lutherschen zien in het sacrament allereerst eene handeling, bestaande in mededeeling van de genade in, met en onder het teeken. De Gereformeerden ontkenden nu volstrekt niet, dat er in het sacrament eene handeling was. Maar dit

[1]) *Bellarminus,* de sacr. I c. 23.
[2]) Conf. Helv. II 19. *Rivetus,* Synopsis pur. theol. 43, 8. *Turretinus,* Theol. El. XIX 1, 14. *M. Vitringa,* Doctr. VI 338.
[3]) *Bullinger,* Huisboek V 6. *Trelcatius* Jr., Loci Comm. bl. 141. *Junius,* Theses theol. 50, 6 enz.
[4]) *De Moor,* Comm. V 231. *M. Vitringa,* Doctr. VI 341.
[5]) *Gerhard,* Loci theol. XVIII 22 v.

was eene verborgene, onzichtbare handeling van Christus, die inwendig in de harten door den Heiligen Geest de genade schenkt. Daarentegen ligt bij het sacrament niet de hoofdzaak in de handeling van den dienaar, alsof die van zooveel gewicht ware en zelfs eene con- of transsubstantiatie tot stand bracht, maar in het teeken-zijn van het sacrament; het beeldt af en verzekert de handeling van Christus; ja de handeling van den bedienaar van het sacrament, ofschoon eene actio, is zelve eene actio significativa. En de Schrift noemt daarom de sacramenten met den naam van teekenen en verplicht ook Roomschen en Lutherschen, om deze benaming goed te keuren [1]). Ten derde is de Geref. definitie van de sacramenten nog daarin eigenaardig, dat zij de daad Gods en de belijdenis der geloovigen, die daarin op te merken valt, met elkander vereenigt. Calvijn heeft op die wijze Luther en Zwingli met elkander verzoend [2]). Met Luther was hij eenstemmig, dat de daad Gods in het sacrament de eerste en voornaamste plaats innam; maar met Zwingli oordeelde hij, dat de geloovigen in het sacrament ook voor God, engelen en menschen belijdenis deden van hun geloof en hun liefde. In het sacrament komt God eerst tot de geloovigen, om hun zijne weldaden te beteekenen en te verzegelen; Hij verzekert hun met zichtbare onderpanden, dat Hij hun God is en huns zaads God; Hij hecht zegels aan *zijn* woord, om *hun* geloof aan dat woord te versterken, Gen. 9 : 11—15, 17 : 11, Ex. 12 : 13, Mark. 1 : 4, 16 : 16, Luk. 22 : 19, Rom. 4 : 11 enz. Maar andererzijds zijn de sacramenten ook acten van belijdenis; de geloovigen belijden daarin hun bekeering, hun geloof, hunne gehoorzaamheid, hun gemeenschap met Christus en met elkander; terwijl God hun verzekert, dat Hij hun God is, betuigen zij plechtig, dat zij zijne kinderen zijn; elk sacramentsgebruik is een verbondsvernieuwing, een gelofte van trouw, een eed, die tot den dienst van Christus verplicht, Mark. 1 : 5, 16 : 16, Hand. 2 : 41, 8 : 37, Rom. 6 : 3 v., 1 Cor. 10 : 16 v. [3]).

526. In den naam van teeken en zegel ligt opgesloten, dat het sacrament uit twee deelen bestaat, die als verbum en elementum, res sacramenti en sacramentum (in enger zin), signatum en signum, res coelestis en res terrestris, materia interna en externa onderscheiden worden. Teeken en zegel toch wijzen beide heen naar iets anders, waarvan zij teeken en zegel zijn. Teekenen zijn er vele en velerlei; er zijn, zooals Augustinus reeds opmerkte [4]), natuurlijke en positieve, aangenomene,

[1]) *Bucanus,* Inst. theol. 559. *Maresius,* Syst. theol. XVIII 8. *Mastricht,* Theol. VII 3, 14. *Turretinus,* Theol. El. XIX 3, 9 enz.
[2]) *Calvijn,* Inst. IV 14, 1.
[3]) Verg. Ned. Geloofsbel. art. 36. Formulier van doop en avondmaal. *M. Vitringa,* Doctr. VI 423 v. *Heppe,* Dogm. d. ref. Kirche bl. 441.
[4]) *Augustinus,* de doctr. christ. II 1.

ingestelde teekenen. Tot de eerste behooren bijv. de rook, die aan het vuur, de dageraad, die aan de zon, de voetstap, die aan den wandelaar, de geur, die aan de bloem, de lach, die aan de vreugde, de traan, die aan de smart doet denken. Positieve teekenen zijn zulke, die door afspraak, overeenkomst, gewoonte of gebruik vastgesteld en in enger of ruimer kring aangenomen en erkend zijn; tot deze soort behooren alle letterteekens, parolen, vaandels, insignes enz. Al deze teekens zijn als gewone weder van de buitengewone onderscheiden, onder welke de wonderen de voornaamste plaats innemen; in de Schrift worden deze dikwerf met den naam σημεια aangeduid, omdat zij een bewijs en teeken zijn van Gods tegenwoordigheid, van zijne genade of macht, van zijne waarheid of gerechtigheid. Ook worden teekenen nog tot verschillende groepen gebracht, naarmate zij, gelijk de gedenkteekenen, aan iets verledens, Joz. 4 : 6, of, gelijk de voorspellende teekenen, aan iets toekomstigs, Gen. 4 : 15, of ook, gelijk vele andere teekens, aan iets tegenwoordigs en blijvends, Deut. 6 : 8, doen denken. Sacramenten nu behooren tot de ingestelde, buitengewone teekenen, die door God, niet naar willekeur, maar naar eene door Hem gepraeformeerde analogie, uit de zienlijke dingen genomen en tot aanduiding en verduidelijking van onzienlijke en eeuwige goederen gebezigd worden. Behalve teekens zijn de sacramenten ook zegels, dienende tot bevestiging en versterking. Zegels zijn toch van teekens daarin onderscheiden, dat zij de onzichtbare zaak niet maar in onze gedachte terugroepen, doch ze ook voor ons bewustzijn waarmerken en bekrachtigen. Wijl er zooveel bedrog en valschheid is in de wereld, worden er allerlei middelen aangewend, om het ware van het valsche, het echte van het onechte te onderscheiden. Zoo dient een handelsmerk, om de echtheid van het fabrikaat, een ijk, om de zuiverheid van maten en gewichten, een munt, om de juiste waarde van het geld, en een zegel, om de onvervalschtheid van geschriften te waarmerken en te waarborgen.

Van zegel is er evenzoo menigmaal in de Schrift sprake, wanneer iets als echt gewaarmerkt en voor vervalsching bewaard moet worden. Brieven van vorsten, 1 Kon. 21 : 8, Neh. 9 : 38, Esth. 3 : 12, of van andere personen, Jer. 32 : 10, en voorts wetten, Jes. 8 : 16, boeken, Dan. 12 : 4, Openb. 22 : 10, Daniëls leeuwenkuil, Dan. 6 : 18, het graf van Jezus, Matth. 27 : 66 enz. worden verzegeld en alzoo voor schennis behoed. Ook God heeft een zegel, Openb. 7 : 2; Hij verzegelt de sterren, als Hij ze verbergt en met wolken bedekt, Job 9 : 7; Hij verzegelt het boek des oordeels, zoodat niemand, dan alleen het Lam, het openen en lezen kan, Openb. 5 : 1; Hij verzegelt den afgrond, waarin Satan gesloten is, opdat deze niet meer verleide, Openb. 20 : 3; Hij verzegelt zijne dienstknechten in de laatste verdrukking, opdat zij niet beschadigd worden, Openb. 7 : 3, 9 : 4; Hij verzegelt alle geloovigen

met den Heiligen Geest, opdat zij als erfgenamen voor de toekomstige zaligheid bewaard worden 2 Cor. 1 : 22, Ef. 1 : 13, 4 : 30; Hij verzegelt den Christus door allerlei teekenen als den gever van de spijze, die blijft tot in het eeuwige leven, Joh. 6 : 27; Hij geeft Paulus in den zegen op zijn arbeid een zegel, een bevestiging van zijn apostelschap, 1 Cor. 9 : 2; Hij drukt zijn zegel op het gebouw der gemeente tot een onderpand, dat zij zijn eigendom is, 2 Tim. 2 : 19. Altijd zijn zegelen dus middelen, om de echtheid van personen en zaken te waarborgen of ook om ze voor schending te bewaren. Zoo ontving nu ook Abraham in het teeken der besnijdenis een zegel, dat is, eene bevestiging, bekrachtiging, onderpand van de gerechtigheid, die hij had door het geloof, Rom. 4 : 11. Sacramenten zijn daarom, behalve teekens, ook zegels, door God aan zijn woord gehecht, om het, natuurlijk niet in zichzelf, want dan is het als woord Gods vast genoeg, maar voor ons bewustzijn in geloofwaardigheid, in betrouwbaarheid te doen winnen. Teeken en zegel zijn in de sacramenten echter de zichtbare elementen van water, brood en wijn niet alleen, maar beteekenende en verzegelende kracht hebben ook de verschillende ceremonieele handelingen, die er mede gepaard gaan. De besprenging of onderdompeling bij den doop, de zegening, breking, uitdeeling en aanneming des broods in het avondmaal zijn geen willekeurige en onverschillige gewoonten, maar zij maken mede de bestanddeelen uit van de sacramenten, geven ons de beloften en weldaden des verbonds te beter te verstaan en vormen saam met de elementen de sacramenten tot teekenen en zegelen van de onzichtbare goederen des heils[1]).

De materia interna in het sacrament, de onzichtbare zaak, die erin afgebeeld en verzegeld wordt, is het verbond der genade, Gen. 9 : 12, 13, 17 : 11, de gerechtigheid des geloofs, Rom. 4 : 11, vergeving der zonden, Mark. 1 : 4, Matth. 26 : 28, geloof en bekeering, Mark. 1 : 4, 16 : 16, gemeenschap aan Christus, aan zijn dood en opstanding, Rom. 6 : 3 v., aan zijn vleesch en bloed, 1 Cor. 10 : 16 enz. Saamvattende kan men dus zeggen, dat Christus, de gansche, rijke, volle Christus, naar zijne Goddelijke en menschelijke natuur, met zijn persoon en werk, in den staat zijner vernedering en in dien zijner verhooging, de materia interna, de res coelestis, de beteekende zaak in het sacrament is. Deze Christus is toch met al zijne weldaden en zegeningen de middelaar van het genadeverbond, het hoofd der gemeente, de ja en amen van alle beloften Gods, de inhoud van zijn woord en getuigenis, de wijsheid, gerechtigheid, heiligmaking en verlossing der geloovigen, de profeet, priester en koning, in wien God alleen al zijn genade mededeelt en die gister en heden en eeuwig dezelfde is. Jezus Christus is de waarheid

[1]) *M. Vitringa,* Doctr. VI 352.

der sacramenten, zonder wien zij niet met al zijn zouden[1]). De Roomschen verstaan onder de materia interna der sacramenten de heiligmakende, d. i. de aan de natuur toegevoegde, tot het doen van goede werken en eenmaal tot de aanschouwing Gods in staat stellende, geschapene genade, welke van de ongeschapen genade, dat is van God zelf, niet wezenlijk verschilt, want eigenlijk geeft God in iedere geschapene genade zichzelf[2]), en zij leeren, dat die genade als iets zakelijks in het teeken ingegaan en vervat is, daarmede dus ex opere operato meegedeeld wordt, en op geene andere wijze, bijv. door het geloof alleen aan Gods woord, te verkrijgen is[3]). De Luthersche dogmatici noemden in den eersten tijd de beide bestanddeelen van het sacrament verbum en elementum, en lieten dus door het sacrament dezelfde genade meedeelen als door het woord. Maar tengevolge van hunne consubstantiatieleer kwamen zij er allengs toe, vooral sedert Gerhard, om in het sacrament bij het woord nog eene materia coelestis aan te nemen. Door het woord der consecratie houdt het element niet alleen op, gelijk de oudere dogmatici zeiden, een gewoon, uitwendig element te zijn, maar neemt het ook eene bijzondere, Goddelijke kracht in zich op, die van het woord onderscheiden is, als materia coelestis aangeduid wordt en door het element werkt als zijn medium en vehiculum. Er kwam daarom een verschil tusschen de genade-weldaden, die door het woord, en die, welke door het sacrament werden meegedeeld; in het avondmaal toch werd het eigen vleesch en bloed van Christus genoten. Omdat echter zulk eene van de heilsweldaden onderscheidene materia coelestis alleen bij het avondmaal en niet bij den doop zich aanwijzen liet, kwamen Baier en anderen er tegen op, om bij de sacramenten in genere van eene materia coelestis te spreken[4]). Toch heeft de nieuwere theologie meermalen eene dergelijke voorstelling van het sacrament voorgedragen en woord en sacrament zóó onderscheiden, dat het eerste eene Person-, en het tweede eene Naturwirkung uitoefent; dat het eene een middel is van de metanoëtische en het andere een middel van de anagennetische werking des Heiligen Geestes; dat het woord het bewustzijn omzet, maar het sacrament den geest, het ik, ja de geistleibliche natuur van den mensch verandert[5]).

Dit alles is echter met de Schrift in strijd en eene invoering van Roomsche dwaalleer. Het sacrament schenkt geen enkele weldaad, die

[1]) Ned. Gel. 33, cf. conf. Belg. 34, 35. Cat. Heid. 67. Conf. Helv. II 19. Scot. 21. Westm. 27, 1. *Calvijn,* Inst. IV 14, 16, 17. *Rivetus,* Synopsis pur. theol. 43, 20. 21. *Mastricht,* Theol. VII 3, 7.
[2]) *Heinrich-Gutberlet,* Dogm. VIII 550 v.
[3]) Conc. Trid. VII can. 4 v.
[4]) *Schmid,* Dogm. d. ev. luth. Kirche bl. 391 v.
[5]) Verg. boven bl. 35, 42, 46 v.

niet ook uit het woord Gods door het geloof alleen ontvangen wordt. Immers wie gelooft, is wedergeboren, Joh. 1 : 12, 13, heeft het eeuwige leven, Joh. 3 : 36, is gerechtvaardigd, Rom. 3 : 28, 5 : 1, geheiligd, Joh. 15 : 3, Hand. 15 : 9, verheerlijkt Rom. 8 : 30, heeft gemeenschap aan Christus, Ef. 3 : 17, aan zijn vleesch en bloed, Joh. 6 : 47 v., aan zijn Vader, 1 Joh. 1 : 3, aan den Heiligen Geest, Joh. 7 : 39, Gal. 3 : 2, 5 enz. Het woord bevat alle beloften Gods, en het geloof neemt ze alle aan. De inhoud van het woord is Christus, de gansche Christus, en deze is ook de inhoud van het sacrament. Er is geen enkele weldaad der genade, die in het woord teruggehouden en nu langs een bijzonderen weg, door het sacrament, aan de geloovigen meegedeeld wordt. Er is noch een aparte doops-, noch een aparte avondmaalsgenade. De inhoud van woord en sacrament is volkomen dezelfde; beide bevatten denzelfden middelaar, hetzelfde verbond, dezelfde weldaden, dezelfde zaligheid, dezelfde gemeenschap met God; één zijn zij zelfs in modus en instrumentum perceptionis, want ook in het sacrament wordt Christus niet lichamelijk maar geestelijk, niet door den mond maar door het geloof genoten. Zij verschillen alleen in forma externa, in de *wijze,* waarop zij *denzelfden* Christus ons aanbieden. In zekeren zin is ook het woord een teeken en zegel; een teeken, dat ons denken doet aan de zaak die het aanduidt; een zegel, dat bevestigt, hetgeen in de werkelijkheid bestaat. Dat geldt in het algemeen van alle woord, maar het geldt in bijzondere mate van het Woord Gods; wie dat loochent, maakt God tot een leugenaar, 1 Joh. 5 : 10. Maar het woord beteekent en verzegelt ons Christus door het zintuig van het oor; het sacrament beteekent en verzegelt ons Christus door het zintuig van het oog. Saam bieden zij Christus met al zijne weldaden ons aan langs den weg van de beide hoogere zintuigen, welke God aan den mensch heeft geschonken, zonder dat daarom de andere, reuk-, smaak- en tastzin, geheel zijn buitengesloten. Uit dit verschil in de *wijze,* waarop zij Christus met zijne weldaden ons aanbieden, vloeit verder voort, dat het sacrament aan het woord ondergeschikt is; het is een teeken van den inhoud des woords; een zegel, dat God aan zijn getuigenis gehecht heeft; een zuil, zooals Calvijn zegt, die op den grondslag van het woord is opgetrokken; een appendix, dat bij het Evangelie bijkomt en eraan toegevoegd wordt. Het woord is dus iets en veel zonder het sacrament, maar het sacrament is zonder het woord niets en heeft dan geenerlei waarde of kracht; het is niets minder maar ook niets meer dan een verbum visibile. Alle goederen des heils zijn te verkrijgen uit het woord en door het geloof alleen, maar er is geen enkele weldaad, die uit het sacrament alleen zonder het woord en buiten het geloof om ontvangen zou kunnen worden. Het woord werkt en versterkt daarom het geloof, het richt zich tot ongeloovigen en geloovigen beide; maar het sacrament zegt niets en bevat

niets voor de ongeloovigen, het is uitsluitend voor de geloovigen bestemd, het kan alleen het geloof, dat aanwezig is, versterken; het is immers niets dan een teeken en zegel van het woord. Daarin bestaat zijn eenige, maar toch ook naar Gods bedoeling zijn genoegzame waarde en kracht, om het woord te verduidelijken en te bevestigen en daardoor het geloof te versterken. In den strijd tegen Rome is handhaving van deze overeenstemming en van dit verschil tusschen woord en sacrament van het hoogste belang. Wie beide anders bepaalt en aan het sacrament eene andere genadewerking toeschrijft dan aan het woord, deelt Christus en zijne weldaden, verbreekt de eenheid van het genadeverbond, materialiseert de genade, maakt het sacrament zelfstandig tegenover en boven het woord, keert de verhouding van Schrift en kerk om, maakt het sacrament ter zaligheid noodzakelijk en den mensch van den priester afhankelijk. Daarom werden de Gereformeerden, evenals ook de Lutherschen in den eersten tijd, niet moede, om deze juiste, Schriftuurlijke verhouding van woord en sacrament telkens weer in het licht te stellen en altijd opnieuw te betoogen, dat het sacrament aan het woord ondergeschikt is en dat beide daartoe dienen, om ons geloof op de offerande van Jezus Christus aan het kruis, als den eenigen grond onzer zaligheid te wijzen [1]).

527. Het verband, dat tusschen teeken en beteekende zaak bestaat, werd soms forma sacramenti, soms ook unio sacramentalis genoemd. Tegen de laatste benaming maakte Gomarus niet zonder grond bezwaar; de relatie, zegt hij, die tusschen teeken en beteekende zaak bestaat en beide in zekeren zin vereenigt, nova et obscura phrasi, unio sacramentalis, Ubiquitariorum imitatione, non satis recta, vulgo nominatur. Quia res significata nobis verius unitur quam signis idque signis denotatur ac confirmatur [2]). Roomschen en Lutherschen kunnen tot op zekere hoogte bij het avondmaal van eene unio tusschen de materia externa en interna in het sacrament spreken, want zij leeren, dat de beteekende zaak in het teeken ingaat en vervat is; zij nemen eene physische, corporeele, locale vereeniging aan. Maar zelfs op hun standpunt is er bezwaar; want bij de Roomschen verandert het teeken in de beteekende zaak, en is er dus geene eigenlijke vereeniging mogelijk; en bij de Lutherschen is de beteekende zaak wel in, met en onder het teeken en dus met het teeken op eene zelfde plaats en in eene zelfde ruimte saamgebracht,

[1]) Verg. Luther bij *Köstlin*, II 503. Symb. B. ed. *Müller* 202, 320, 487, 500. *Heppe*, Dogm. d. d. Prot. II 36. *Calvijn*, Inst. IV 14, 3, 5, 6, 14. Cons. Tigur. bij *Niemeyer* 204, 206. Conf. Gall. 34. Belg. 33. Cat. Heid. 66. Helv. II 19. *Polanus*, Synt. VI 51. *Mastricht*, Theol. VIII 3, 11. *Turretinus*, Theol. El. XIX 3, 6.
[2]) *Gomarus*, Theses theol. disp. 31, 36. Verg. ook *Heidegger*, Corp. Theol. XI 58.

maar zulk eene juxtapositie is toch nog iets gansch anders dan eene vereeniging. Voorts draagt de unio sacramentalis bij den doop en ook bij de andere door Rome aangenomene sacramenten een zoo verschillend karakter van die in het avondmaal, dat het niet aangaat, zoo maar in het algemeen van eene unio sacramentalis te spreken.

Veel meer bezwaar is er echter op Gereformeerd standpunt. De Schrift noemt de sacramenten teekenen en zegelen en duidt daarmede het verband aan, dat tusschen materia interna en externa bestaat. Niemand zal het verband tusschen een woord en de zaak, die het aanduidt, tusschen een beeld en den persoon, dien het voorstelt, tusschen een pand en datgene, waarvan het pand is, eene vereeniging noemen. En toch van dienzelfden aard is de relatie, welke tusschen teeken en beteekende zaak in het sacrament bestaat. Het is geen physisch, locaal, corporeel, substantieël verband; de teekenen van water, brood en wijn zijn geen miracula, medicamenta, ὀχηματα, vehicula, canales, causae physicae van de beteekende zaak. Maar het is een ethisch verband, eene relatie, volkomen gelijk aan die tusschen Christus en het Evangelie, tusschen de weldaden van het genadeverbond en het woord Gods, dat ze ons bekend maakt [1]). Bij het woord is dat verband met de zaken, die het beschrijft, vanzelf gegeven. Maar bij de teekenen in het sacrament is dit niet het geval. Water, brood, wijn zijn niet van nature teekenen en zegelen van Christus en zijne weldaden. Niemand zou dat erin kunnen of mogen zien, wanneer God het niet bepaald verklaard had. Dat wil niet zeggen, dat deze teekenen gansch willekeurig door God uit de zienlijke dingen gekozen zijn. Integendeel, nu God het in zijn woord ons gezegd heeft, ontdekken wij tusschen teeken en beteekende zaak de treffendste overeenstemming. Trouwens, het is dezelfde God en Vader, die in het rijk der natuur en in het rijk der genade regeert; Hij schiep het zienlijke zoo, dat wij er het onzienlijke uit kunnen verstaan; het natuurlijke is een beeld van het geestelijke. Maar toch was er een bijzonder woord van God noodig, om in de teekenen van doop en avondmaal een afbeelding te zien van de geestelijke goederen des heils. En dit was te meer noodig, wijl water, brood en wijn de genade maar niet afbeelden, doch ook verzegelen en dus in Gods hand dienst doen, om ons geloof te versterken. In deze twee dingen bestaat dan ook de forma sacramenti: in de bovengenoemde relatie tusschen teeken en beteekende zaak (forma interna) en in de Goddelijke instelling, die door het woord zulk een verband tusschen beide legt [2]).

In overeenstemming met hunne leer van de unio sacramentalis kennen

[1]) *Mastricht*, Theol. VII 3, 8. *Turretinus*, Theol. El. XIX 4, 3.
[2]) *Bucanus*, Instit. theol. 561. *Junius*, Theses theol. 49, 8. *Maresius*, Syst. Theol. XVIII 19. *M. Vitringa*, Doctr. VI 400.

Roomschen en Lutherschen aan het woord der instelling eene andere kracht toe dan de Gereformeerden. Bij hen moet het n.l. dienst doen, om het teeken in de beteekende zaak te veranderen of de beteekende zaak in het teeken in te dragen. Het heeft daarom eene consecratorische en operatieve kracht, is meer tot het element dan tot de hoorders gericht en wordt om die reden in de Roomsche kerk door den priester op geheimzinnige, fluisterende wijze en in de Latijnsche taal gesproken [1]). Maar bij de Gereformeerden bezit het woord der instelling, dat door den dienaar gesproken wordt, geen verborgen, mysterieuze, magische kracht; het dient niet en behoeft niet te dienen, om de beteekende zaak in het teeken te incorporeeren; het is veeleer een verbum concionale seu praedicatum, dat luide tot de gemeente gesproken wordt, dat hoegenaamd geene verandering in het teeken aanbrengt, maar het alleen voor het bewustzijn der hoorders van het gemeene gebruik afzondert en er hic et nunc eene bijzondere bestemming aan geeft [2]). Zonder dat woord en buiten het gebruik zijn water, brood en wijn niets dan gewone, dagelijksche spijs. Detrahe verbum et quid est aqua nisi aqua; accedit verbum ad elementum et fit sacramentum (Augustinus). Daarom houdt de dienaar ook nadat hij het woord der instelling gesproken heeft, niets dan het teeken in zijne hand, en niets dan het teeken deelt hij aan de geloovigen uit. Alleen heeft God zich verbonden, om, waar het sacrament naar zijn bevel bediend wordt, zelf door zijnen Geest de onzichtbare genade te schenken. God en Hij alleen blijft de uitdeeler der genade, en de Christen hangt ook bij het sacrament niet van den dienaar, maar van God alleen af en heeft alles van Hem te verwachten. Deze afhankelijkheid van God alleen wordt door Roomschen en Lutherschen in een afhankelijkheid van den dienaar veranderd en deze laatste bovendien bij Rome nog daardoor versterkt, dat in de dienaren, als zij het sacrament uitreiken, ten minste de intentie vereischt wordt om te doen, quod facit ecclesia [3]). In de dogmatiek wordt deze intentie uitermate verzwakt; eene intentio generalis, niet om dit, maar om een sacrament uit te reiken, is voldoende, en ook die intentie behoeft niet actualis te zijn, maar is reeds als virtualis genoegzaam. Zelfs is het niet noodig de intentie te hebben, om te doen wat de Roomsche kerk doet; als een dienaar in de kerk te Genève maar de intentie heeft om te doen, wat de kerk doet, die hij voor de ware houdt, dan beantwoordt hij aan den eisch, en Rome erkent het door hem bediende sacrament [4]). Desniettemin blijft het vereischte der intentie, zonder nadere verklaring, als eene onfeilbare uitspraak in de Trentsche canones staan en houdt den ernstigen Roomschen Christen in voortdurende onzekerheid. En als Calvijn in zijn Antidotum hierop de aandacht vestigt, geeft Bellarminus alleen ten antwoord, dat de mensch in dit leven zulk eene onfeilbare zekerheid van zijne zaligheid niet behoeft, dat eene menschelijke, moreele zekerheid voldoende is, en dat deze genoegzaam te verkrijgen is, ook al hangt men van de intentie van den dienaar af, cum habere intentionem sit facillimum [1]).

Al bestaat het verband tusschen teeken en beteekende zaak niet in eene corporeele en locale vereeniging van beide, toch is het daarom wel objectief, reëel, wezenlijk. Roomschen en Lutherschen hebben echter van realiteit een ander begrip dan de Gereformeerden. Als de beteekende zaak niet physisch met het teeken vereenigd is, meenen zij, dat het verband van beide niet wezenlijk is en dat Christus met zijne weldaden niet waarlijk in het sacrament medegedeeld en genoten wordt. Toch loopt het verschil in de sacramentsleer niet daarover, of God zijne genade werkelijk meedeelt, maar over de *wijze*, waarop Hij dat doet. En de Gereformeerden zeiden: op geestelijke wijze, omdat zoo alleen de genade waarlijk meegedeeld wordt en worden kan. Physische meedeeling van Christus en zijne weldaden is met den aard der Christelijke religie, met het wezen der genade, met de natuur der herschepping in strijd, en zou, ook al ware zij mogelijk, toch niets baten, Joh. 6 : 63. Maar de geestelijke wijze, waarop in het sacrament Christus met zijne weldaden wordt medegedeeld, vormt met waarachtige realiteit zoo weinig eene tegenstelling, dat zij deze veeleer in vollen zin tot stand doet komen en waarborgt. Het is met het sacrament niet anders dan met het woord. In het woord wordt Christus waarlijk en wezenlijk aangeboden en geschonken aan een iegelijk, die gelooft. En even reëel wordt Hij aan de geloovigen medegedeeld in het sacrament. Het sacrament geeft denzelfden vollen Christus als het woord en op dezelfde, dat is op geestelijke wijze door het geloof, al is ook het middel verschillend, de eene maal hoorbaar, en de andere keer zichtbaar. Daarom komt in de Gereformeerde theologie de zoogenaamde phraseologia sacramentalis even goed tot haar recht als in de Luthersche en Roomsche. De Schrift n.l. duidt, om de relatie, die God tusschen signum en signatum gelegd heeft, de beteekende zaak soms aan met den naam van het teeken, Rom. 2 : 29, of het teeken met den naam van de beteekende zaak, Matth. 26 : 26, of schrijft ook de eigenschap en werking van de beteekende zaak aan het teeken toe, Hand. 22 : 16, 1 Cor. 11 : 24. Want dit spraakgebruik doet niets af van het feit, dat ook volgens Lutherschen en Roomschen God de eigenlijke uitdeeler en werker der genade in de harten der menschen is. En hiermede stemmen de Gereformeerden van harte in. Of God die genade meedeelt in, met, onder het teeken, door het teeken als kanaal heen, dan of Hij

[1]) *Bellarminus*, de sacr. I 19.
[2]) *Calvijn*, Inst. IV 14, 4. *Turretinus*, Theol. El. XIX qu. 6.
[3]) Conc. Trid. sess. VII can. 11.
[4]) *Schwane*, D. G. III 600. *Bellarminus*, de sacr. in genere I 27.

[1]) *Bellarminus*, t. a. p. I 28. Verg. *M. Vitringa*, Doctr. VI 458 v.

het doet in verband met het teeken, tast de realiteit van die mededeeling zelve niet aan. Ook in de Scholastieke en Roomsche theologie was er ten allen tijde verschil over de wijze, waarop de sacramenten de genade werken. De Thomistische school schreef aan het sacrament eene physische, de Scotistische eene moreele werking toe. Volgens Thomas en zijne volgelingen werkt God door het sacrament zoo, dat dit zelf op physische wijze de genade in den ontvanger veroorzaakt. Volgens Scotus echter had God zich verbonden, om bij voltrekking van de sacramenteele handeling de genade te laten volgen, zonder dat Hij ze daarom door het teeken als door een kanaal henenleidt; hij stelde het sacrament als eene schuldbekentenis voor, waarop de gebruiker van God genade ontvangt. Rome leert dus wel, dat het sacrament werkt ex opere operato, maar laat in het midden, op welke wijze God, de causa principaliter efficiens, door het sacrament als de causa instrumentalis de genade mededeelt [1]). Al verwerpen de Gereformeerden dan ook de leer, dat de genade door het teeken als een kanaal ons toegevoerd wordt, zij hebben daarmede in geen enkel opzicht te kort gedaan aan de waarachtigheid van het sacrament. Ja, zij hebben daardoor de geestelijke natuur van de genade veel beter dan Rome en Luther gehandhaafd. Voor het overige blijft de wijze, waarop God bij het uitdeelen zijner genade van woord en sacrament zich bedient, eene verborgenheid. De Schrift zegt ook van het woord Gods, dat het schept en herschept, wederbaart en vernieuwt, rechtvaardigt en heiligt. Maar wie beschrijft, op welke wijze God zich daarbij van het woord en evenzoo van het sacrament bedient?

528. Al naarmate het verband van teeken en beteekende zaak anders opgevat wordt, verschilt ook de kracht en de werking ,welke aan het sacrament wordt toegeschreven. Wijl bij Rome het zichtbaar teeken de

[1]) Verg. *Schwane,* D. G. III 595 v. IV 363 v. *Jansen,* Prael. theol. III 317. *Reinhold,* Die Streitfrage über die physische oder moralische Wirksamkeit der Sakramenten nach ihrer hist. Entw. kritisch dargestellt. Stuttgart Roth 1899. Vele theologen in de Middeleeuwen, zooals Durandus, Occam, d'Ailly, Biel, bestreden met Scotus de leer van Thomas, dat de sacramenten op eene physische wijze in de ziel van den ontvanger de genade veroorzaakten, zooals bijv. de bijl in de hand van den houthakker het hout klieft, de beitel in de hand van den beeldhouwer het beeld doet ontstaan enz. Deze beelden gingen naar hun meening niet op, omdat de werking van het sacrament niet physisch doch *metaphysisch* is en genade in de *ziel* van den ontvanger doet ontstaan. Zij beschouwden de sacramenten dus niet als de oorzaken en instrumenten van de genade maar als voorwaarden, waaronder, of gelegenheden, waarbij God zijne genade mededeelde. *Bonaventura,* Sent. IV dist. 1 qu. 4, noemde deze meening satis probabilis, en zeide ook, dat de sacramenten de genade niet bevatten maar dat de genade bij het ontvangen der teekenen door God in de ziel wordt uitgestort. (Verg. boven Gomarus). Maar na Trente is er voor dit gevoelen in het Roomsche stelsel geene plaats meer.

onzichtbare genade in zich opgenomen heeft, werkt het sacrament ex opere operato, zonder dat er iets anders of iets meer in den ontvanger geëischt wordt dan het zuiver negatieve non obicem ponere [1]). Reeds Augustinus had het verschil tusschen de sacramenten des Ouden en des Nieuwen Verbonds daarin gezocht, dat sacramenta novi testamenti dant salutem, sacramenta veteris testamenti promiserunt salvatorem [2]). De scholastiek werkte dit zoo uit, dat de sacramenten des Ouden Verbonds, wijl zij den toekomstigen Christus praefigureerden, geen kracht in zich zelve hadden, om de genade mede te deelen, maar alleen werkten uit en door het geloof. Onder het Oude Testament kwam dus alles aan op het opus operans, d. i. op het geloovig subject, dat naar den toekomstigen Christus heenzag. Maar bij de sacramenten des Nieuwen Testaments is dat anders; het offer van Christus is gebracht, en daarom werken de sacramenten thans per se, propria virtute, ex opere operato. Deze laatste uitdrukking, die door Willem van Auxerre en Alexander van Hales in de theologie werd ingevoerd, vormde eerst nog geen tegenstelling daarmede, dat in den ontvanger van het sacrament eene zekere dispositie geëischt werd, — Thomas zegt bijv. nog, dat virtus sacramentorum praecipue est ex *fide* passionis Christi [3]), — maar gaf alleen te kennen, dat de Nieuwtestamentische sacramenten uit het volbrachte lijden van Christus de kracht ontvangen hadden ad conferendum gratiam justificantem [4]). Doch de handhaving van dit objectief, causatief karakter der sacramenten leidde er vanzelf toe, om de vereischte dispositie in den ontvanger hoe langer hoe meer te verzwakken en ten slotte tot het negatieve non obicem ponere te verminderen. Vroeger werd bij deze uitdrukking, die reeds bij Augustinus [5]) voorkomt, aan eene positieve gezindheid, aan een bonus motus inferior gedacht. Maar de Nieuwtestamentische sacramenten werkten ex opere operato en sloten van de zijde des ontvangers alle kracht en verdienste uit; een bonus motus is echter volgens Rome verdienstelijk en daarom voor het sacrament onnoodig; ja zelfs de zeven praeparationes, die in volwassenen aan den doop voorafgaan, hebben nog een meritum de congruo en zijn daarom voor het sacrament overbodig. Het sacrament werkt dus de genade in elk, die niet opzettelijk zich verhardt, die geen positieve hindernis in den weg legt, die er negatief en passief onder verkeert [6]). De genade, die door de sacramenten meegedeeld wordt, is de gratia habitualis, infusa, sanctificans,

[1]) Conc. Trid. VII can. 6—8.
[2]) *Augustinus,* Enarr. in Ps. 73, 2.
[3]) *Thomas,* S. Theol. III qu. 62 art. 5 ad 2.
[4]) *Thomas,* t. a. p. art. 6.
[5]) *Augustinus,* Ep. 98, 10, bij *Loofs,* Dogmengesch.[4] 599.
[6]) *Schwane,* D. G. III 581. *Harnack,* D. G. III 479 v. *Bellarminus,* de sacr. II 1 v. enz.

hetzij deze, gelijk in den doop, voor het eerst wordt geschonken, of gelijk in de boete, na verlies vernieuwd, of ook, als in de andere sacramenten, vermeerderd wordt. Daarvan is nog onderscheiden de gratia sacramentalis, die aan de gratia sanctificans een divinum auxilium ad consequendum finem sacramenti toevoegt, bij de verschillende sacramenten verschillend is en in staat stelt, om dat speciale doel te bereiken, dat aan ieder sacrament in het bijzonder eigen is[1]). En eindelijk zijn er nog drie sacramenten, doop, confirmatie en ordening, die, behalve deze genade, nog een character indelebilis indrukken[2]). De kerkvaders zeiden reeds, dat de doop een geestelijk teeken en zegel was, dat op den doopeling afgedrukt werd; evenals een teeken, dat een soldaat in de hand gebrand wordt, dezen altijd kennen doet en verplichten blijft. Zoo drukt ook de doop een πνευματικη σφραγις, nota, character, op, dat nooit verloren gaat[3]). De scholastiek bracht ook dit keerpunt tot verdere ontwikkeling. Zij omschreef het character als een habitus of virtus, welke der ziel werd ingedrukt, en den mensch recht en macht gaf ad cultum divinum. Drie sacramenten toch waren er, die den mensch inlijfden in een verschillenden hierarchischen stand en hem onherroepelijk als lid daarvan voor God, engelen en menschen deden kennen. De doop lijft in in den status fidei genitae, scheidt de geloovigen van de ongeloovigen af en maakt ons Christus als ons geestelijk hoofd gelijkvormig; de confirmatie lijft in in den status fidei roboratae, scheidt de sterken van de zwakken af en maakt ons tot strijders onder Christus als koning; de ordening lijft in in den status fidei multiplicatae, scheidt de priesters van de leeken en verheft hen tot gelijkvormigheid aan Christus als hoogepriester. Het is een signum dispositivum, distinguitivum, configurativum, obligativum, dat den mensch Gode wijdt, hem tot zijn dienst verplicht, en nooit, zelfs niet in de verlorenen, uitgewischt wordt[4]).

Deze leer werd door de Reformatie eenparig verworpen. Immers leerde de Schrift duidelijk, dat de sacramenten teekenen en zegelen van het genadeverbond zijn, dat zij alleen voor de geloovigen bestemd zijn en dus altijd het geloof onderstellen, Mark. 16 : 16, Hand. 8 : 37, 38, 9 : 11, 17, 18, 10 : 34, Rom. 4 : 11 enz. Dan alleen, wanneer het geloof aanwezig is, zijn zij middelen in Gods hand, om de onzichtbare goederen der genade te beteekenen en te verzegelen, Hand. 2 : 38, 22 : 16, Ef. 5 : 26. Voorts maakt de Schrift volstrekt geen onderscheid tusschen

[1]) *Thomas*, S. Theol. III qu. 62 art. 2.
[2]) Conc. Trid. VII c. 9.
[3]) *Schwane*, D. G. II 734.
[4]) *Schwane*, D. G. III 592. *Thomas*, S. Theol. III qu. 63. *Bonaventura*, Brevil. VI 6. *Bellarminus*, de sacr. II 18—22. *O. Laake*, Ueber den sakramentalen Charakter. München 1903. *Lucian Farine*, Der sakramentale Charakter. Freiburg Herder 1904. Verg. *Kattenbusch*, PRE³ XVII 366.

de gratia sanctificans, welke in het sacrament wordt geschonken, en eene daarvan verschillende, speciale gratia sacramentalis; want de genade, die in het sacrament verzegeld wordt, is geen mindere maar ook geen andere, dan die door het woord in het geloof wordt geschonken en die allereerst in de vergevende, daarna ook in de heiligende genade bestaat. En eindelijk is er in de Schrift met geen woord van een character indelebilis sprake, dat door doop, confirmatie en ordening ingedrukt wordt; de teksten, 2 Cor. 1 : 22, Ef. 1 : 13, 4 : 30, waarop Bellarminus zich beroept, handelen wel van eene verzegeling der geloovigen door den Heiligen Geest tot de toekomstige zaligheid, maar gewagen van geen sacrament, waaraan die verzegeling gebonden is, noch van een afzonderlijke habitus of virtus, waarin die verzegeling zou bestaan. Al is het ook waar, dat God een iegelijk houdt aan en oordeelt naar de mate der genade, die hem geschonken is, toch is daarmede geene juridische aanhoorigheid aan de kerk van Rome of eenige andere kerk ingedrukt. De Lutherschen zijn later van hun oorspronkelijk standpunt wel in zoover afgeweken, als zij de wedergeboorte bij kinderen lieten bewerken door den doop en ongeloovigen in het avondmaal het vleesch en bloed corporeel lieten nuttigen. Maar toch handhaafden zij daarbij ten allen tijde, dat in volwassenen het geloof tot eene heilzame ontvangst van het sacrament beslist van noode was.

Daarmede kwamen de Protestanten voor de taak te staan, om, in weerwil dat de werking der sacramenten van het geloof afhing, hun objectief, reëel karakter te handhaven. Bij de Roomschen en ook bij de Lutherschen schijnt dit karakter beter bewaard, omdat de genadewerking in woord en sacrament geïncorporeerd is. Daarentegen verkeeren de Gereformeerden schijnbaar in eene dubbele moeilijkheid. Ten eerste toch leeren zij, dat de genade door God wordt uitgedeeld niet per verbum et sacramentum, maar alleen cum verbo et sacramento. En ten tweede houden zij staande, dat eene vocatio externa tot zaligheid onvoldoende is, dat bij de roeping door het woord een roeping door den Heiligen Geest bijkomen moet, en dat dus per consequentiam het sacrament zonder meer, zonder bijzondere werking des Heiligen Geestes in het hart der geloovigen, aan zijn doel niet beantwoordt. Toch is hiermede de realiteit en objectiviteit van het sacrament in het minst niet te niet gedaan. Want 1° de band tusschen teeken en beteekende zaak in het sacrament is geen andere maar ook geen mindere dan die, welke tusschen het woord des Evangelies en den persoon van Christus bestaat. Wie het woord geloovig aanneemt, krijgt waarlijk naar Gods belofte Christus tot zijn deel; en evenzoo, wie het sacrament geloovig ontvangt, ontvangt op diezelfde wijze en naar diezelfde belofte Gods den ganschen Christus met al zijne weldaden en goederen. Wie daarentegen het woord door ongeloof verwerpt, verwerpt daarmede Christus zelven, al is het dat hij het woord gehoord

en zelfs historisch aangenomen heeft; en op dezelfde wijze, wie het sacrament versmaadt, versmaadt daarmede Christus zelven; al ontvangt hij het teeken, hij wordt niet deelachtig de beteekende zaak. Eén regel geldt voor beide; objectief blijft de band voor woord en sacrament met Christus bestaan; want die band is door God zelven gelegd. Hij heeft gezegd: indien iemand mijn woord en mijn sacrament geloovig ontvangt, hij zal niet verloren gaan in der eeuwigheid. 2° Roomschen en Lutherschen verzekeren aan het sacrament geene andere, betere realiteit, dan die er ook naar Geref. belijdenis aan toekomt. Immers is er tot zaligheid niet anders maar ook niet minder en meer noodig dan de gansche Christus, die in woord en sacrament aangeboden en door het geloof aangenomen wordt; en men kan niets schrikkelijkers doen, dan dienzelfden Christus in en met het woord en sacrament verwerpen. Of ongeloovigen dan corporeel en locaal in de teekenen van brood en wijn het eigen vleesch en bloed van Christus eten, doet aan de objectiviteit van het sacrament niets af, is geheel onnut, en strekt ook niet tot verzwaring van het oordeel, want de zedelijke verwerping, d. i. het ongeloof is de groote zonde. De genade Gods in Christus is van geestelijke natuur en kan daarom alleen geestelijk aangenomen worden. 3° Ook de Lutherschen durven bij volwassenen den eisch des geloofs voor de ontvangst van het sacrament niet laten varen. Bij kinderen laten zij evenals de Roomschen de wedergeboorte door den doop tot stand komen, maar kinderen vormen eene eigene categorie, die volgens Geref. belijdenis in geen enkel opzicht in ongunstiger conditie verkeert dan volgens Roomsche en Luthersche confessie. Bij volwassenen echter is het geloof vereischte. En zelfs de Roomschen eischen in dat geval, dat de ontvanger van het sacrament geen hindernis in den weg leggen zal. Volgens beiden werkt dus het sacrament niet absoluut ex opere operato. Er zijn gevallen, waarin het sacrament niet werkt, d. i. geen genade schenkt, en toch zijn objectief karakter behoudt. De scholastiek leerde nog eenparig, dat qui sine fide vel ficte accedunt, sacramentum, non rem, suscipiunt [1]). En de Roomsche theologie handelt nog altijd over de vraag, of het sacrament, dat eerst door een obex verworpen werd, ook later zijne werking nog kan doen [2]). De genadewerking gaat volgens geene enkele belijdenis altijd tegelijk met het sacrament gepaard. En toch wordt desniettemin de objectiviteit, en de band van teeken en beteekende zaak gehandhaafd.

4° Roomschen en Lutherschen staan ten slotte voor dezelfde moeilijkheid als de Gereformeerden, dat is, voor de vraag, wanneer en in welk geval de sacramenten den ontvangers tot heil verstrekken en genade hun meedeelen. De vraag is dezelfde, als die vroeger bij de roeping door het

[1]) *Lombardus*, Sent. IV dist. 4.
[2]) *Schwane*, D. G. IV 371. *Jansen*, Prael. theol. III 330.

Evangelie zich voordeed. Daar werd zij beantwoord in dezen zin, dat bij de vocatio externa eene vocatio interna bijkomen moest. En niet anders is het bij het sacrament. De door Roomschen en Lutherschen geleerde unio sacramentalis, hoe innig ook, is toch niet zonder meer in staat, om de genade deelachtig te maken, want dan zou zij haar altijd en overal en in alle gevallen moeten mededeelen. Er moet bij de volwassenen van den kant van het subject iets bijkomen; de obex moet weggenomen en het geloof moet er voor in de plaats gesteld worden. Objectief is het sacrament wel voldoende; in het sacrament wordt even reëel als in het woord de gansche Christus geschonken. Maar in het subject is noodig, dat zijn verstand verlicht, zijn wil gebogen wordt, om het sacrament waarlijk te verstaan en aan te nemen. Zegt men, dat het ongeloof de schuld is van het subject, dan spreekt men de waarheid, maar noemt men de laatste en diepste oorzaak van het onderscheid niet, hetwelk bij het gebruiken van het sacrament, evenals bij het hooren van het woord, waar te nemen valt. En daarom zeiden de Gereformeerden, dat al wordt Christus wel ter dege objectief, waarlijk en ernstig aan alle gebruikers van het sacrament aangeboden, gelijk in het woord aan allen die het hooren, er toch subjectief eene werking des Heiligen Geestes noodig was, om de ware kracht van het sacrament te genieten. Non omnibus promiscue, sed electis Dei tantum, ad quos interior et efficax Spiritus operatio pervenit, prosunt signa [1]). 5° Voor de geloovigen, voor hen, die de sacramenten in het geloof ontvangen en genieten, zijn zij teekenen en zegelen van het verbond der genade. Met het oog op de velen, die het sacrament ontvangen en toch niet gelooven, werd reeds door Gomarus en anderen, tusschen een in- en uitwendig verbond onderscheid gemaakt [2]). En toen de staat der kerk hoe langer hoe meer eene scheiding en tegenstelling tusschen beide aanwees, gaf deze distinctie tot telkens herhaalde twisten aanleiding. Aan de eene zijde werd beweerd, dat er in het Oude Testament een uitwendig verbond had bestaan, maar dat er nu alleen een inwendig verbond was (C. Vitringa, Labadie enz.); aan de andere zijde zeiden velen, dat er ook thans nog een uitwendig verbond bestond, waarin allen, die belijdenis deden, deelgenooten waren en op de sacramenten recht en aanspraak hadden (Swarte, Van Eerde, Janssonius). En tusschen beide stonden zij in, die uit- en inwendig verbond op min of meer gelukkige wijze trachtten te vereenigen (Koelman, Appelius, Bachiene, Kessler [3]). Inderdaad weten de oudere theologen en belijdenisschriften van zulk een scheiding niets af. In- en uitwendig verbond zijn evenmin twee verbonden, als onzichtbare en zichtbare kerk

[1]) Cons. Tigur. bij *Niemeyer* bl. 209.
[2]) *Gomarus*, Disp. de sacr. § 31. *Essenius*, Comp. Theol. VI 6. Kantt. op 1 Cor. 7 : 14.
[3]) Verg. reeds deel III 213 en voorts *M. Vitringa*, Doctr. VI 361—398.

twee kerken zijn. En de sacramenten kunnen daarom niet uitsluitend zijn teekenen en zegelen van een uitwendig verbond, waarop ook „onergerlijke onbegenadigden" recht zouden hebben. Zij zijn geen bevestiging alleen van de sententie des Evangelies, dat, wie gelooft, zalig wordt, maar zij zijn voor de geloovigen zegelen van het gansche genadeverbond, van al zijne beloften, van den ganschen Christus en al zijne weldaden. Zij verzekeren daarom niet maar eene algemeene waarheid, doch zij zijn zegelen aan de belofte: Ik ben uw God en uws zaads God; zij stellen ons voor, zoowel hetgene God ons te verstaan geeft door zijn woord als hetgene Hij inwendig doet in onze harten, bondig en vast makende de zaligheid, die Hij ons mededeelt; zij geven ons ze beter te verstaan en verzegelen ons, dat God ons van wege het eenige slachtoffer van Christus, aan het kruis volbracht, vergeving der zonden en het eeuwige leven uit genade schenkt [1]). Daarmede is niet ontkend, dat zij, die het sacrament zonder geloof ontvangen, niet eenige tijdelijke vrucht daarvan zouden genieten, want God is rijk in barmhartigheid en schenkt zelfs vele weldaden aan hen, die zijn woord en sacrament in ongeloof verwerpen. Maar de volle, ware vrucht der sacramenten is, evenals die van het woord, alleen voor de geloovigen. Zij worden er door verzekerd van hunne zaligheid.

Uit dit alles volgt de waarde der sacramenten. Noodzakelijk zijn zij niet op zichzelf, want God behoefde ze niet in te stellen; en zijn verbond en genade, zijn woord en belofte zijn, als die van een waarachtig God, vast genoeg, dan dat zij de bevestiging der sacramenten van noode zouden hebben [2]). Noodzakelijk zijn zij ook niet in absoluten zin ter zaligheid, want de Schrift bindt de zaligheid alleen aan het geloof, Joh. 3 : 16, Mark. 16 : 16, en Roomschen en Lutherschen, ofschoon schijnbaar de volstrekte noodzakelijkheid leerende en daarom den nooddoop verdedigende, houden dit in de practijk niet vol en zeggen bijv. met Augustinus, dat in het geval van den moordenaar aan het kruis de bloeddoop den waterdoop vervangt. Niet privatio, maar contemptus sacramenti maakt schuldig voor God. Desniettemin hebben de sacramenten groote waarde. Omdat wij geen geesten maar zinnelijke, aardsche schepselen zijn, die het geestelijke niet anders dan onder zinnelijke vormen kunnen verstaan, heeft God de sacramenten ingesteld, opdat wij door het zien van die teekenen een beter inzicht zouden verkrijgen in zijne weldaden, een krachtiger bevestiging zouden ontvangen van zijne beloften en alzoo in ons geloof zouden gesteund en versterkt worden. De sacramenten werken het geloof niet, maar zij versterken het, gelijk de trouwring de liefde. Zij storten geen physische genade in, maar schenken den

[1]) Ned. Geloofsbel. art. 33. Heid. Catech. vr. 66 v.
[2]) *Calvijn*, Inst. IV 14, 3, 6.

ganschen Christus, dien de geloovigen reeds bezitten door het woord, doch zij schenken hun dienzelfden Christus op eene andere wijze en langs een anderen weg en versterken het geloof. En voorts vernieuwen zij der geloovigen verbond met God, sterken hen in de gemeenschap van Christus, sluiten hen onderling te nauwer aaneen, zonderen hen af van de wereld, en betuigen aan engelen en menschen, dat zij het volk Gods, de gemeente van Christus, de communio sanctorum zijn [1]).

529. Het getal der sacramenten wordt zeer verschillend bepaald, alnaarmate het begrip sacrament enger of ruimer genomen wordt. Als met Augustinus gezegd wordt: omne signum sacrum est sacramentum, wordt het getal zeer uitgebreid. En ook als met Calvijn onder sacramenten al die teekenen worden verstaan, welke God ooit aan menschen gaf, om hen te vergewissen van de waarheid zijner beloften, geeft de Heilige Schrift ons eene gansche reeks van sacramenten [2]). De Gereformeerden telden er dan ook vele op, vooral toen later de leer der verbonden uitgewerkt werd en ieder verbond en elke verbondsbedeeling het noodig getal sacramenten hebben moest. Zoo telde men soms in het werkverbond vóór den val, ofschoon er toen toch eigenlijk van geene middelen der *genade* sprake kon zijn, den sabbat en het paradijs, den boom der kennis en den boom des levens als sacramenten op. En in de Oudtestamentische bedeeling van het genadeverbond werden niet alleen besnijdenis en pascha, maar dikwerf ook de uitdrijving uit het paradijs, het maken van rokken, de offerande van Abel, de boog van Noach, de doorgang door de Roode Zee, het manna, het water uit de rots, de koperen slang, Aärons staf, Gideons vlies, Hiskia's zonnewijzer enz. als sacramenten beschouwd [3]). Aan de Nieuwtestamentische sacramenten toegekomen, vatte men echter het begrip terstond in enger zin op en beperkte hun getal tot twee, al is het, dat Calvijn de handoplegging [4]), en Luther en Melanchton [5]) de absolutie, soms nog een sacrament noemden. Rome echter breidde het getal sacramenten tot zeven uit en voerde daarnaast nog een groot getal van zoogenaamde sacramentalia in. Het onderscheid tusschen beide bestaat daarin, dat de sacramenten door God, de sacramentaliën door de kerk zijn ingesteld; gene werken door de van God hun verleende kracht, deze door de voorbede en zegening der kerk; de eerste bewerken onmiddellijk des menschen innerlijke heiliging, de laatste dragen daartoe slechts bij door het verleenen van ondergeschikte genaden

[1]) *Vitringa*, Doctr. VI 422—437.
[2]) *Calvijn*, Inst. IV 14, 18.
[3]) *Polanus*, Synt. Theol. VI 50—54. *Witsius*, Oec. foed. I 6 IV 7. 10. *De Moor*, Comm. V 258—267.
[4]) *Calvijn*, Inst. IV 14, 20.
[5]) *J. T. Müller*, die symb. Bücher bl. 173. 202.

en het bewaren voor tijdelijke onheilen; de sacramenten zijn noodzakelijk krachtens Gods gebod, de sacramentaliën zijn door de kerk als nuttig en heilzaam aanbevolen. Tot de sacramentaliën behooren voorwerpen als kerken, altaren, priesterlijke kleederen, kelken, klokken, water, olie, zout, brood, wijn, palmen enz., die door de kerk gewijd en voor het godsdienstig gebruik worden afgezonderd en voorts de handelingen van bezweren en zegenen, welke de kerk aanwendt, om zaken en personen aan den boosaardigen invloed des duivels te onttrekken en op het heilig erf der kerk over te brengen. Voor Rome toch is de schepping van veel lagere orde dan de herschepping; de schepping is natuur, de herschepping is genade, d. w. z. elevatio naturae; de wereld draagt een profaan karakter en staat bovendien onder invloed van Satan; alwat daarom uit de wereld in den dienst der kerk overgaat, moet aan de macht van den duivel onttrokken en tot den dienst van God gewijd en gezegend worden [1]).

Terwijl alzoo de sacramentaliën de groote omheining vormen, die de kerk scheiden van de wereld, zijn de sacramenten de middelen, waardoor God de leden der kerk inwendig heiligt, de bovennatuurlijke genade meedeelt en zijne natuur deelachtig maakt. Zij zijn de middelen tot verlossing en opheffing van de gansche zichtbare schepping, welke in de vier elementen, die zij gebruiken, n.l. water, olie, brood en wijn, gerepresenteerd wordt, en zijn zeven in getal, omdat zij, het getal der Godheid met het getal der wereld verbindend, door de bovennatuurlijke genade de gansche schepping heiligen en tot den dienst Gods wijden. De doop, door Christus ingesteld, Matth. 28 : 19, neemt niet alleen alle schuld en straf der zonde weg, maar bevrijdt ook van de smet der zonde, plant het beginsel der genade en heiligheid, de kiem des nieuwen levens door de wedergeboorte in de ziel in, en maakt alzoo den mensch tot een levend lid van Christus' mystieke lichaam en neemt hem op in de gemeenschap met den drieëenigen God. Gelijk Adam door het donum superadditum in eene hoogere wereld, in het rijk der genade, intrad, zoo wordt de gedoopte in den stand der bovennatuurlijke heiligheid verheven. Maar evenals Adam de geschonken genade door zijn vrijen wil te bewaren had, zoo moet ook de Christen door zijn vrijen wil de doopsgenade zich toeeigenen. Om hem daartoe kracht te schenken, dient het tweede sacrament, de confirmatie of het vormsel. De Roomschen kunnen niet bewijzen, dat Christus dit sacrament ingesteld en aan de apostelen bevolen heeft, maar zij moeten dit toch gelooven omdat de kerk het zegt, en beroepen zich daarom op Hand. 8 : 15, 19 : 6, Hebr. 6 : 2, waar alleen sprake is van buitengewone gaven des Heiligen Geestes die door de apostelen met handoplegging werden medegedeeld, gelijk uit Hand. 8 : 18, 10 : 44,

[1]) *Dove*, art. Sakramentalien in PRE³ XVII 381—391.

45 cf. 1 Cor. 14 : 1, 15, 37 duidelijk blijkt. Behalve in handoplegging bestaat het vormsel voorts in zalving en in het uitspreken van eene formule door den bisschop, welke aan de Heilige Schrift geheel onbekend en eerst langzamerhand in de kerk ingevoerd is. Volgens Rome verleent dit sacrament nu aan de gedoopte kinderen, als zij tot het gebruik hunner rede gekomen zijn, de kracht des Heiligen Geestes, om het in den doop ontvangen leven der genade te bewaren en het geloof standvastig met woord en daad te belijden. Deze kracht des levens wordt gevoed en versterkt door het derde sacrament, dat des altaars of der eucharistie genoemd, waarin Christus zelf met zijne Goddelijke en menschelijke natuur tegenwoordig is, zich op onbloedige wijze voor de zonden opoffert en zijn waarachtig lichaam en bloed aan de communicanten tot voeding hunner ziel te genieten geeft. Omdat echter het leven der genade bij 's menschen zwakheid door allerlei zonde schade kan lijden en verloren kan gaan, heeft Christus een vierde sacrament, dat der boete, ingesteld, ten einde zijne heiligmakende genade te herstellen of te vernieuwen. Voor de instelling door Christus beroept Rome zich op de macht, welke Christus aan zijne apostelen verleend heeft om zonden te vergeven, Matth. 16 : 19, 18 : 18, Joh. 20 : 22, 23. Nu staat deze lastgeving van Christus wel vast, maar met geen woord wordt gezegd, dat zij het karakter draagt van een sacrament; een teeken ontbreekt eraan en Rome weet niet anders te zeggen dan dat het berouw, de belijdenis en de genegenheid om te voldoen het teeken in dit sacrament der boete zijn. [1]) Het sacrament der boete is dan ook bij Rome een rechtbank geworden, waarin de priester de in de biecht beleden zonden, naar den maatstaf der libri poenitentiales beoordeelt en, ofschoon van de schuld en de eeuwige straf vrijsprekend, toch met allerlei tijdelijke straffen op aarde of in het vagevuur boeten doet, die echter dan weer door aflaten kunnen worden kwijtgescholden [2]). Het sacrament van het heilig oliesel dient niet tot genezing van den kranke, gelijk de aangevoerde bewijsplaats Jak. 4 : 14 zou doen verwachten, maar tot voorbereiding van den stervende voor den dood; de zalving met heilige olijfolie duidt de zalving

[1]) De Scotisten beweerden, dat contritio, confessio en satisfactio wel vooraf vereischte dispositie waren voor de ontvangst van het sacrament der absolutie, maar daarvan geen deel uitmaakten, maar de Thomisten zeiden, dat de materia van het boetesacrament niet in substantiën, maar evenals bij het huwelijk in handelingen bestond, en wel in de bovengenoemde actus poenitentis. Trente besliste niet, sprak er wel van, dat contritio, confessio en satisfactio van den boeteling *quasi* materia hujus sacramenti zijn, en dat zij behooren ad *integritatem* sacramenti, maar zegt, dat ze de materia ex qua vormen en tot de essentia van het sacrament behooren, Conc. Trid. XIV cap. 3 en can. 4. Verg. echter de nadere verklaring van de uitdrukking quasi materia in Cat. Rom. II 5 qu. 12, en voorts *C. Pesch*, Prael. VII 49 v. *Pohle*, Dogm. III 422 enz.

[2]) Verg. boven bl. 122 v.

des Heiligen Geestes, de mededeeling der genade aan, die de ziel van hare gebreken bevrijdt en tot den laatsten strijd de noodige kracht verleent. Bij deze vijf sacramenten komen dan nog het sacrament der ordening, dat den priester door eene ambtelijke gave des Heiligen Geestes van den leek onderscheidt en hem de macht schenkt, om in de mis brood en wijn in het lichaam van Christus te veranderen en den berouwhebbenden zondaar in Christus' naam de zonden te vergeven; en het sacrament des huwelijks, dat den echtelijken staat naar het woord van Ef. 5 : 25 tot een afbeeldsel van de vereeniging tusschen Christus en zijne gemeente maakt, daartoe de gehuwden niet alleen door de natuurlijke banden, maar door bovennatuurlijke genade aan elkander verbindt en hun de kracht schenkt, om in wederzijdsche liefde te volharden tot den dood en hunne kinderen in de vreeze Gods op te voeden[1]).

Van Protestantsche zijde is dit zevental sacramenten soms bovenmate verheerlijkt[2]). Zelfs kwam er telkens hier en daar een streven op, om het aantal sacramenten en ceremoniën uit te breiden en de Protestantsche kerken met den symbolischen ritus van Rome te verrijken. Toch bestaat er geen reden, om op begrip en getal van Rome's sacramenten jaloersch te zijn. Bij alle waardeering van het schoone, dat er zich in uitspreekt, is toch voor den Protestantschen Christen dit reeds van te voren beslissend, dat voor de vijf door Rome aan doop en avondmaal toegevoegde sacramenten het Schriftuurlijk bewijs ontbreekt. Soms wordt dit van Roomsche zijde openhartig erkend. Zoo zegt bijv. Deharbe van het vormsel, dat wij nergens lezen, dat Christus dit sacrament ingesteld of aan zijne discipelen verordend heeft het toe te dienen[3]). En dit geldt in dezelfde mate van biecht en laatste oliesel, van huwelijk en priesterwijding. Maar afgezien hiervan, wat bereikt Rome met al deze sacramenten? Het schijnt, dat de schat en de uitdeeling der genade bij Rome buitengewoon rijk is, maar feitelijk is deze zoo arm, dat telkens slechts een klein gedeelte der zonden en straffen vergeven wordt en vergeven kan worden, en dat er telkens een nieuw sacrament van noode is, om genade mede te deelen en van straffen te ontslaan. Ja, al heeft men doop en avondmaal, boete en laatste oliesel genoten, dan blijft toch nog na dit leven eene boetedoening in het vagevuur noodig. Zonden en straffen worden door Rome zoo eindeloos verdeeld en gesplitst, dat alle sacramenten saam met de aflaten erbij daarvan nog niet volkomen bevrijden kunnen. Hier staat wel tegenover, dat de heiligen het zoover kunnen

[1]) Zie Conc. Trid. Sess. 7, 13, 14, 21—24. Catech. Rom. Pars. II en de vroeger aangehaalde theologen.

[2]) Bijv. door *Leibniz*, Syst. der Theol. Mainz 1825 bl. 195 v. *Goethe*, Aus meinem Leben II 179. *Vilmar*, Dogm. II 227. *Bilderdijk*, Opstellen I 61. Brieven IV 68. 174 V 42 enz.

[3]) *Deharbe*, Verklaring der Kath. Geloofs- en Zedeleer IV 174.

brengen, dat zij zelfs oververdienen en den thesaurus meritorum vermeerderen. Maar dit is uitzondering; het is slechts mogelijk voor heiligen, die behalve de praecepta de consilia volbrengen en een uitsluitend religieus leven leiden, en verschaft hunzelven geen zekerheid of troost. De gewone Roomsche Christen, die te midden der wereld leeft, verkeert in nog grootere mate in onzekerheid; hij blijft tot zelfs na zijn dood toe tegenover God staan als tegenover een Rechter, aan wien hij te voldoen en dien hij nog door allerlei boetedoeningen te verzoenen heeft. Zijn genadestaat is nooit zeker en vast; altijd verkeert hij in vreeze, of hij er zich wel in bevindt en niet het volgend oogenblik eruit vallen zal. En deze onzekerheid wordt in het minst niet daardoor weggenomen, dat de sacramenten werken ex opere operato. Want ofschoon doop, confirmatie en ordening een character indelebilis schenken, de heiligende genade, die de sacramenten mededeelen, is toch altijd weer verliesbaar; hare ontvangst is bij boete, communie, laatste oliesel, huwelijk van berouwvolle stemming afhankelijk; en ook, waar zij geschonken wordt, bevrijdt zij niet van alle straf; satisfactio operis blijft er altijd nog noodig, tot na dit leven in het vagevuur toe. En wat soort van genade is het, welke de Roomsche Christen in het sacrament ontvangt? Geene genade der vergeving en der aanneming tot kinderen, maar eene genade, die als een donum superadditum aan de natuur toegevoegd wordt, die nooit één wordt met den mensch, en hem daarom òf het klooster binnen drijft òf in de wereld een dualistisch leven doet leiden. Daartegenover heeft de Protestantsche Christen aan het woord en aan de twee door Christus ingestelde sacramenten genoeg. Hij heeft daarin, indien hij ze in het geloof aanneemt, den ganschen Christus, den vollen schat zijner verdiensten, de volkomene gerechtigheid en heiligheid, de onverbrekelijke gemeenschap met God. Van alle schuld is hij bevrijd, van alle straf ontheven. In den doop is hij daarvan verzekerd en in het avondmaal wordt hij voortdurend in dat geloof versterkt en bevestigd. Zoo heeft hij geen aparte genade in confirmatie, boete en laatste oliesel meer van noode, want door woord, doop en avondmaal ontvangt hij alle genade, welke hij in leven en sterven, voor tijd en eeuwigheid behoeft. Zijn eenige troost is, dat hij het eigendom van Christus is; in dien troost leeft, in dien troost sterft hij. Christus heeft alles voor hem volbracht; van hem wordt geen boete of straf geëischt, noch in dit noch in het toekomende leven. En al deze genade, die de Christen ontvangt, staat zoo weinig boven de natuur of tegen haar over, dat zij veeleer al het natuurlijke vernieuwt en heiligt. Als hij huwt, heeft hij daarom geen nieuwe, sacramenteele genade van noode, want het huwelijk is krachtens zijn oorsprong heilig, en behoeft dus niet boven zijne instelling verheven, maar moet slechts in zijne natuurlijke ordening hersteld en vernieuwd worden. Of als hij een opzienersambt begeert, wordt hij niet door eene

sacramenteele genade in een bijzonderen stand ingelijfd, maar van Gods wege tot een dienst in zijne kerk geroepen en daartoe door dezelfde genade van Christus bekwaamd. In doop en avondmaal bezit de Protestantsche Christen oneindig meer dan de Roomsche in zijne zeven sacramenten; want niet het aantal sacramenten beslist, maar de instelling van Christus en de volheid van genade, welke Hij erin meedeelt [1]).

§ 58. De Doop.

Bij de in de vorige paragraaf aangehaalde litteratuur zij hier speciaal nog genoemd: *Höfling*, Das Sakrament der Taufe. 2 Bde. Erlangen 1859. *Althaus*, Die Heilsbedeutung der Taufe im N. T. Gütersloh 1898. *Rendtorff*, Die Taufe im Urchrist. im Lichte der neueren Forschungen. Leipzig 1905. *Scheel*, Die dogm. Behandlung der Tauflehre in der mod. pos. Theol. Tübingen 1906, en zij voorts verwezen naar de artikelen van *Feine*, Taufe, Schriftlehre in PRE³ XIX 396—403. *Kattenbusch*, Taufe, Kirchenlehre, ib. 403—424. *Drews*, Taufe, Liturg. Vollzug, ib. 424—450, en naar de hierna te noemen litteratuur.

530. De doop in het Nieuwe Testament werd in de dagen des Ouden Verbonds voorbereid door de besnijdenis, die door God uitdrukkelijk aan Abraham werd voorgeschreven, Gen. 17 : 10 v. Volgens Herodotus kwam de besnijdenis ook bij de Egyptenaren, Phenicièrs en Syriërs voor. De Gereformeerden trachtten dit getuigenis soms wel te weerleggen of ook aan te toonen, dat deze volken haar van Israel hadden overgenomen [2]). Maar dit gevoelen is onhoudbaar. Bij de Egyptenaren was zij reeds in overoude tijden, althans voor de priesters, in gebruik. En nieuwere ethnologische onderzoekingen hebben aan het licht gebracht, dat de besnijdenis eene plechtigheid is, die bij tal van volken in Azië, Amerika Afrika en zelfs Australië voorkomt [3]). Evenals God bij de instelling van tempel en priesterschap, van offer en altaar, van wetten en ordeningen onder Israel bij bestaande gebruiken onder andere volken zich aansloot, zoo deed Hij ook bij de besnijdenis. Hij nam ze als het ware over, maar gaf er eene andere, eene sacramenteele beteekenis aan. Want onder de volken kwam wel de lichamelijke besnijdenis voor, maar zij droeg daar

[1]) Verg. voorts over de Roomsche sacramenten: *Calvijn*, Inst. IV 19. *Chamier*, Panstr. cath. Loc. IV lib. 4. *Rivetus*, Synopsis pur. theol. disp. 47. *Turretinus*, Theol. El. XIX qu. 31. *De Moor*, V 330 v. *Gerhard*, Loc. XIX 60 v. *Hase*, Prot. Polemik⁵ 414 v. *Tschackert*, Evang. Polemik 67 v. enz.

[2]) Bijv. *Witsius*, Eegypt. III 6, 11. 12. *Marck*, Med. Theol. 29, 8.

[3]) *Delitzsch* op Gen. 17. *Orelli*, art. in PRE³ II 660—662. *Glassberg*, Die Beschneidung in ihrer gesch. ethnogr. relig. u. medic. Bedeutung. Berlin Boas 1896.

geenszins het karakter van een sacrament. Ook werd ze daar dikwerf gelijk bij de Egyptenaren, alleen aan enkele personen, en gewoonlijk niet in de eerste levensdagen, maar op lateren leeftijd voltrokken [1]). Als God echter bij Abraham de besnijdenis instelt, dan beveelt Hij, dat alwat mannelijk is besneden zal worden, zoowel de dienstknecht als de zoon des huizes; dat die besnijdenis plaats hebben moet ten achtsten dage; en dat zij dient als teeken des verbonds, zoodat wie haar niet ontvangt, een verbondbreker is en uit het midden van zijn volk moet worden uitgeroeid. Al moge de besnijdenis dus ook een sanitaire maatregel zijn, zij vindt daarin toch onder Israel haar doel niet; hier strekt zij tot teeken en bevestiging van het verbond der genade, welks ééne, groote, allesomvattende belofte is: Ik zal uw God zijn en de God van uw zaad, Gen. 17 : 7. Bepaaldelijk is zij een zegel van twee weldaden van dat verbond, van de gerechtigheid des geloofs, Rom. 4 : 11, en van de besnijdenis des harten, Deut. 10 : 16, 30 : 6, Jer. 4 : 4, Rom. 2 : 28, 29, Col. 2 : 11, dat is, van de rechtvaardigmaking of vergeving der zonden en van de wedergeboorte of heiligmaking. Niet dat zij deze weldaden werktuigelijk schenkt, want uitwendige besnijdenis zonder die des harten is zonder waarde, Hand. 7 : 51, Rom. 2 : 28, 29; 3 : 21, 30, 1 Cor. 7 : 19, doch zij is een zegel van de gerechtigheid des geloofs en onderstelt dus het geloof. Toen de Joden hoe langer hoe meer hunne eigene gerechtigheid uit de wet zochten op te richten, werden zij evengoed als de Heidenen en in weerwil van hunne uitwendige besnijdenis verdoemelijk voor God, Rom. 3 : 21.

Daarom stelde God reeds vóór het openbaar optreden van Jezus door Johannes den waterdoop in. Ook deze doop was niet iets volstrekt nieuws, evenmin als oudtijds de besnijdenis. Heel de oudheid schreef in den godsdienst aan het water eene symbolische beteekenis toe. Het water van Eufraat, Indus, Ganges had eene verzoenende, heiligende kracht. Bij Grieken en Romeinen waren bij allerlei gelegenheden, bijv. bij inwijding in de mysteriën, wasschingen voorgeschreven [2]). Ook onder Israel waren reeds langen tijd vóór de Goddelijke instelling van den doop allerlei wasschingen in gebruik [3]), en voor de proselyten was behalve besnijdenis en offer ook een doop noodig, om in de gemeente te worden opgenomen [4]). Maar sacrament, teeken en zegel van genade, wordt deze doop toch eerst door de instelling Gods. Het Nieuwe Testa-

[1]) *Schürer*, Gesch. d. jüd. Volkes I³ 676 v., en Theol. Lit. Zeitung 13 Sept. 1902.

[2]) *Pfanner*, Syst. theol. gent. bl. 346.

[3]) *Schürer*, t. a. p. II 481. *W. Brandt*, Die jüd. Baptismen oder das relig. Waschen und Baden im Judentum mit Einschluss des Judenchrist. Giessen 1910. *Joh. Steinbeck*, Kultische Waschungen und Bäder im Heid. u. Jud. u. ihr Verhältnis zur Christl. Taufe, Neue kirchl. Zeits. 1910 bl. 778—799.

[4]) *Schürer*, t. a. p. III 129.

ment leert dan ook uitdrukkelijk, dat er een ῥημα θεου tot Johannes uitging om te doopen, Luk. 3 : 2, 3, dat God hem daartoe zond, Joh. 1 : 33, dat zijn doop niet ἐξ ἀνθρωπων maar ἐξ οὐρανου was, Matth. 21 : 25, en dat de tollenaren, die zich lieten doopen, God rechtvaardigden, terwijl de farizeën en wetgeleerden, den doop van Johannes weigerende, den raad Gods verwierpen, Luk. 7 : 29, 30. Met dien doop predikte Johannes aan de Joden van zijn tijd, dat zij, schoon besneden en proselyten doopende, zelven schuldig en onrein waren en den doop van noode hadden, om in te gaan in het koninkrijk der hemelen. De doop van Johannes was dus een aanklacht tegen, eene veroordeeling van de Joden, eene prediking van hunne verdoemelijkheid, maar — men vergete het niet — hij was ook nog iets meer. Hij was het onomstootelijk bewijs, dat God zijn verbond gedacht en zijne belofte vervulde. Niettegenstaande de Joden schuldig en onrein waren, er was toch vergeving bij God; en deze zou nu nog rijker zich gaan openbaren dan in de dagen des Ouden Testaments. Johannes de Dooper is daarom ook niet te beschouwen als de laatste der Oudtestamentische profeten, want al de profeten en de wet hebben tot Johannes toe, ἑως Ιωαννου, geprofeteerd, Matth. 11 : 13, maar als de aankondiger van het komende Godsrijk, Matth. 3 : 2, als de prediker van het naderend Evangelie, Luk. 3 : 18, als de wegbereider van Christus, Mark. 1 : 2, als de getuige van het opgaande licht, Joh. 1 : 7, 29, 34, 36 cf. Matth. 3 : 11, Mark. 1 : 7, Luk. 3 : 16, Hand. 19 : 4, die straks voor den meerdere plaats maakt en zijne jongeren naar dezen henenleidt, Joh. 1 : 35 v., 3 : 27 v. Met dezen inhoud van zijne prediking komt zijn doop overeen. Het was een βαπτισμα μετανοιας εἰς ἀφεσιν ἁμαρτιων, Mark. 1 : 4, hetgeen niet beteekent, dat Johannes' doop slechts tot de later door Christus te ontvangen vergeving voorbereidde (Meyer), maar zeer bepaald, dat hij in den weg van bekeering de vergeving schonk. Immers het heet op dezelfde wijze in Hand. 2 : 38 van den Christelijken doop, dat hij geschiedde εἰς ἀφεσιν ἁμαρτιων, omdat men door den doop als teeken en zegel de vergeving verkrijgt. Voorts is Jezus zelf met den doop van Johannes gedoopt, maakte Hij tusschen den doop, door zijne jongeren bediend, en dien van Johannes hoegenaamd geen onderscheid, Joh. 3 : 22, 23, 4 : 1, nam de door Johannes gedoopte jongeren eenvoudig over, zonder hen te herdoopen, Joh. 1 : 37, Hand. 18 : 25, en stelde in Matth. 28 : 19 geen anderen of nieuwen doop in, maar breidde hem alleen tot alle volken uit. Op deze gronden werd door Gereformeerden [1]) en Lutherschen [2]), bij gradueel verschil toch de wezenlijke identiteit van den Johanneïschen en den Christelijken doop

[1]) *Calvijn*, Inst. IV 15, 7, 8. *Mastricht*, Theol. VII 4. 17. *Turretinus*, Theol. El. XIX 16. *M. Vitringa*, Doctr. VII 52.
[2]) *Gerhard*, Loci theol. XX 15 v. 43 v.

vastgehouden. Maar deze werd bestreden door de Roomschen [1]), de Anabaptisten, Socinianen, Arminianen en door vele nieuwere theologen [2]).

Er zijn ook inderdaad tegen de identiteit gewichtige bezwaren in te brengen. Ten eerste wordt aan Matth. 3 : 11, Mark. 1 : 8, Luk. 3 : 16 de bedenking ontleend, dat de doop van Johannes en de Christelijke doop tegenover elkander staan als water- en als Geestes- en vuurdoop. Doch Hand. 1 : 5 leert duidelijk, dat Johannes hier niet zijn doop tegen den Christelijken doop, maar tegen den overdrachtelijk zoo genoemden doop des Heiligen Geestes op den Pinksterdag overstelt. De eigenlijke Christelijke doop is immers ook een doop met water, beteekenend de afwassching der zonden, en de doop van Johannes was eveneens een doop met water, maar die tevens verzegelde de bekeering en vergeving. Beide doopen komen dus in teeken en beteekende zaak geheel overeen. Anders zou er ook het ongerijmde uit volgen, dat niet alleen de doop van Johannes, maar ook de doop, dien Jezus zelf vóór den Pinksterdag door zijne discipelen bedienen liet, niets dan een doop met water ware geweest. En dat durven zelfs de bestrijders van de identiteit van den doop van Johannes en van Christus niet aan. Zij zeggen gewoonlijk, dat de Christelijke doop òf reeds bij Jezus' doop door Johannes òf bij het doopen van Jezus zelf door zijne discipelen ingesteld is. Maar beide doopen, zoowel die van Jezus als die van Johannes, waren onderscheiden van dien Geestesdoop, die op den Pinksterdag plaats hebben zou, al beteekenden en verzegelden zij beide ook dezelfde weldaden van bekeering en vergeving der zonden. Maar nu wordt toch weer — en dat is het tweede bezwaar tegen de bovenbedoelde identiteit — de Geestesdoop van den Pinksterdag met den Christelijken waterdoop in verband gebracht. Volgens Hand. 19 : 1—7 trof Paulus te Efeze eenige discipelen aan, die gedoopt waren εἰς το Ιωαννου βαπτισμα, die μαθηται en πιστευσαντες heetten en toch den Heiligen Geest niet ontvangen hadden en zelfs niet wisten, εἰ πνευμα ἁγιον ἐστιν. Door Paulus beter aangaande de prediking van Johannes onderricht, lieten zij zich doopen εἰς το ὀνομα του κυριου Ιησου, en de handen opleggen en ontvingen alzoo den Heiligen Geest en begonnen te spreken in tongen en te profeteeren. Uit dit laatste blijkt, dat bij πνευμα ἁγιον hier, evenals 8 : 15, 10 : 44, 11 : 15, 15 : 8 aan de Geestesgave der glossolalie en profetie moet worden gedacht; deze hadden de discipelen in Efeze niet ontvangen en zij hadden er zelfs niet van gehoord. De doop gaf niet altijd die gave, niet alleen die van Johannes niet, maar ook niet die van Jezus. Want in Hand. 8 : 15 lezen wij, dat de geloovigen in Samaria wel gedoopt waren εἰς το ὀνομα του

[1]) *Thomas*, S. Theol. III qu. 66 art. 4. Conc. Trid. sess. VII can. 1. *Bellarminus*, de bapt. I 5.
[2]) *Schleiermacher*, Chr. Gl. § 136. *Höfling*, Das Sakr. der Taufe I 26 v. *Van Oosterzee*, Dogm. § 87, 2 enz.

κυριου Ιησου, maar nog geen van allen den Heiligen Geest ontvangen hadden en dien eerst verkregen door handoplegging der apostelen. En evenzoo laat Hand. 19 : 6 deze gave niet een gevolg zijn van den doop, maar van de handoplegging. Doch het vreemde in Hand. 19 is, dat de discipelen in Efeze vóór deze handoplegging in den naam van den Heere Jezus gedoopt werden. Paulus moet dus den doop, dien zij ontvangen hadden, niet als een waren, echten doop hebben erkend. Zij waren gedoopt εἰς το Ιωαννου βαπτισμα. De doop van Johannes was wel goed, want hij doopte den doop der bekeering tot geloof in Christus. Maar onder de discipelen van Johannes, die bij hem gebleven en niet tot Jezus waren overgegaan, was er allerlei dwaling binnengeslopen, ook aangaande den doop; en zoo moesten de discipelen in Efeze niet opnieuw, maar voor de eerste maal in Jezus' naam gedoopt worden, want hun doop tot den naam van Johannes was geen ware doop, niet de echte Christelijke en ook niet de echte, oorspronkelijke Johanneïsche doop[1]).

531. De Goddelijke instelling van den doop valt dus reeds bij Johannes, maar Jezus heeft hem, na hem zelf ondergaan te hebben, overgenomen, door zijne jongeren laten bedienen, Joh. 3 : 22, 4 : 1, en in Matth. 28 : 19 voor alle geloovigen uit alle volken verplichtend gesteld. De laatste plaats wordt door velen als onecht beschouwd[2]), wijl in den apostolischen tijd de doop nog plaats had in den naam van Jezus en de trinitarische formule eerst van later dagteekening is; en zelfs zijn er, die beweren, dat Jezus den doop heel niet voor zijne gemeente ingesteld heeft. Daartegen bestaan echter allerlei bezwaren. Het is niet wel voor ontkenning vatbaar, dat Jezus zelf den doop van Johannes zich heeft laten toedienen en dezen daarmede erkend heeft; Hij leidt hem, waar Hij er uitdrukkelijk over spreekt, uit een bevel Gods af, Matth. 21 : 25. Ook is er geen grond om te ontkennen, dat Jezus den doop heeft overgenomen en hem, zoo niet zelf, dan toch door zijne jongeren heeft bediend, Joh. 3 : 22, 26, 4 : 1, 2, want Jezus trad met dezelfde prediking op als

[1]) *Baldensperger*, Der Prolog des vierten Evang. Freiburg Mohr 1898, die meent dat heel de proloog van Joh. 1 tegen deze Baptisten of volgelingen van Johannes den Dooper geschreven is. Verg. ook *H. Oort*, Mattheus XI en de Johannes-gemeenten. Theol. Tijdschr. 1908 bl. 299—333.

[2]) *Harnack*, Entst. u. Entw. der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts bl. 187—198 acht de afleiding van de trinitarische formule uit heidensche speculatie (Usener, Dieterich) onjuist, en tracht daartegenover aan te toonen, dat ze op Joodsch-Christelijken bodem is ontstaan. Inderdaad valt aan onechtheid of interpolatie van den tekst in Matth. 28 : 19, zooals Conybeare en Lake meenden, niet te denken (cf. *A. Plummer*, Comm. on St. Matthew. Londen 1909 bl. 431 v.), en gaan de getuigenissen voor de trinitarische formule zeker tot den aanvang der tweede eeuw terug (*Riggenbach*, Der trinitarische Taufbefehl Matth. 28 : 19, Gütersloh 1903).

Johannes, n.l. van de nabijheid van het koninkrijk der hemelen en stelde voor den ingang daarvan dezelfde eischen, n.l. geloof en bekeering, Mark. 1 : 15; het lag dus voor de hand, dat Hij evenals Johannes den doop der bekeering toedienen liet aan een ieder, die tot den engeren kring van zijne discipelen wilde behooren. In Joh. 3 : 5 is wel niet van den doop sprake, maar de plaats bewijst toch, dat de Geestesmeedeeling in de gemeente beschouwd werd als hebbende haar symbool in het water. Naarmate de tegenstelling van het Joodsche volk met Hem en zijne jongeren grooter werd, werd een acte van afzondering eenerzijds en van opname in de gemeente van Jezus anderzijds te meer noodzakelijk. De doop als inlijving in de Christelijke gemeente moet ook wel door Jezus zelf gewild en bedoeld zijn, wijl anders niet te verklaren zou zijn, dat hij terstond, zonder eenigen strijd, in alle Christelijke gemeenten, zoowel in die uit de Joden als uit de Heidenen, is ingevoerd en toegepast, Hand. 2 : 38, 41, 8 : 12, 13, 16, 38, 9 : 18 enz. Rom. 6 : 3—5, 1 Cor. 1 : 13—17, Gal. 3 : 27, Ef. 5 :26 enz. In 1 Cor. 1 : 17 zegt Paulus wel, dat Christus hem niet gezonden heeft om te doopen, maar om het Evangelie te verkondigen. Doch dit bewijst hoegenaamd niet, dat Paulus den doop gering schat of onnoodig acht; Rom. 6 en andere plaatsen leeren dit wel anders. Jezus heeft zelf den doop ook niet bediend, maar liet hem bedienen, verg. ook Petrus, Hand. 10 : 48. En zoo ook hield Paulus zich voornamelijk met de prediking van het Evangelie bezig en liet het doopen en andere werkzaamheden bij de stichting en den opbouw der gemeenten aan zijne medearbeiders over.

Nu heet de doop wel in den eersten tijd een doop ἐν τῳ ὀνοματι of εἰς το ὀνομα Ιησου, Rom. 6 : 3, 1 Cor. 1 : 13, Gal. 3 : 27, Hand. 2 : 38, 8 : 16, 10 : 48, 19 : 5, maar daarmede is volstrekt niet gezegd, dat de doop met die bepaalde formule bediend werd. Immers zegt Paulus in 1 Cor. 10 : 2, dat de Israelieten εἰς τον Μωυσην, in 1 Cor. 1 : 13, dat de geloovigen te Corinthe niet εἰς το ὀνομα Παυλου, in 1 Cor. 12 : 13, dat zij εἰς ἐν σωμα gedoopt werden, en in Hand. 19 : 3 zeiden de discipelen te Efeze, dat zij εἰς το Ιωαννου βαπτισμα waren gedoopt; in al welke gevallen niemand aan eene formule denkt, die bij den doop werd uitgesproken. De uitdrukking: in den naam van Jezus, is niet als formule bedoeld, maar is omschrijving van het karakter van den Christelijken doop[1]). De Israelieten lieten zich, uitgaande uit Egypte, in de wolk en in de zee doopen εἰς τον Μωυσην, in betrekking tot Mozes, zoodat zij hem erkenden als hun redder en verlosser, op hem hun vertrouwen stelden en zich door hem lieten leiden. De discipelen te Efeze waren gedoopt εἰς το Ιωαννου βαπτισμα, en hadden zich daardoor bij Johannes aangesloten. En zoo ook is en heet de Christelijke doop een doop in of tot

[1]) *Zahn*, Einl. in das Neue Test. II[3] 316.

den naam van Jezus, omdat hij de geloovigen in zijne gemeenschap stelt en alleen op Hem al hun vertrouwen richt. Ditzelfde is nu ook bedoeld, als Jezus Matth. 28 : 19 zegt, dat zijne discipelen gedoopt moeten worden εἰς το ὀνομα του πατρος και του υἱου και του ἁγιου πνευματος. Hij schrijft hier niet aan de apostelen voor, wat zij bij de bediening des doops *zeggen,* maar wat zij *doen* moeten; de Christelijke doop is en moet zijn eene inlijving in de gemeenschap met dien God, die zich als Vader, Zoon en Geest heeft geopenbaard. De naam duidt God in zijne openbaring aan, en de hoogste openbaring Gods bestaat daarin, dat Hij zich kennen doet en noemen laat als Vader, Zoon en Geest. Het gedoopt worden in dien naam geeft dus niet maar te kennen, dat men op last of bevel Gods of tot de belijdenis van zijn naam gedoopt wordt; immers kan de uitdrukking: in den naam, met den persoon zelf worden afgewisseld, gelijk Paulus ook spreekt van gedoopt worden εἰς Χριστον, Rom. 6 : 3, Gal. 3 : 27. Maar het wijst aan, dat de doopeling in betrekking tot en in gemeenschap met dien God gesteld wordt, die zich als Vader, Zoon en Geest heeft geopenbaard, en nu op grond daarvan ook verplicht wordt, om dien naam te belijden en te verheerlijken [1]). Ofschoon Jezus echter na zijne opstanding den doop als eene inlijving in de gemeenschap met Vader, Zoon en Geest omschreven had, lag het voor de hand, dat hij in den eersten tijd meest met den persoon van Christus in verband werd gebracht. Het kwam bij de intrede in de gemeente allereerst aan op bekeering en op geloof in Christus, om in dien weg vergeving van zonden te erlangen, en daarvan was de doop het teeken en bewijs. Daarom heet de doop in de Handelingen nog evenals bij Johannes een βαπτισμα μετανοιας εἰς ἀφεσιν ἁμαρτιων, Hand. 2 : 38, 22 : 16.

Maar er kwam in den eersten tijd nog iets anders bij. Johannes en ook Jezus zelf hadden dezen doop der bekeering gesteld tegenover den

[1]) De beteekenis van de formule: in den naam van, wordt tegenwoordig van religionsgeschichtliche zijde uit het naam-bijgeloof bij Joden en Heidenen verklaard, volgens hetwelk het uitspreken van een naam in gemeenschap stelt met den door dien naam voorgestelden persoon, aandeel geeft aan zijne macht, en dus eene magische werking uitoefent, verg. *F. Giesebrecht,* Die alttest. Schätzung des Gottesnamens und ihre religionsgesch. Grundlage. Königsberg 1901. *W. Heitmüller,* Im Namen Jesu. Eine sprach- und religionsgesch. Untersuchung zum N. T., speziell zur altchr. Taufe. Göttingen 1903. *Id.,* Taufe und Abendmahl bei Paulus. Darstellung u. religionsgesch. Beleuchtung. Göttingen 1903. Verg. daartegen o. a. *J. Weiss,* Theol. Rundschau 1904 bl. 185—196. *Boehmer,* Die Studierstube 1904 bl. 388 v. *A. van der Flier,* Het gebruik van den Israël. Godsnaam, Theol. Stud. 1903 bl. 232—247; en zie verder *J. Boehmer,* Das bibl. „im Namen" Giessen Ricker 1898. *B. Jacob,* Im Namen Gottes. Eine sprach- und religionsgesch. Untersuchung zum A. u. N. T. Berlin 1904. *Brandt,* in Theol. Tijdschr. 1891 bl. 595 v. 1902 bl. 193 v. 1904 bl. 335 v. *Orelli,* art. Name in PRE³ XIII 625—631. *G. B. Gray,* art. Name in *Hastings* D. B. III 478—481 en van *J. C. Lambert,* in *Hastings,* DCG II 217—218.

Geestesdoop, die op den Pinksterdag plaats hebben zou. Deze Geestesdoop was volstrekt niet aan den waterdoop, den doop der bekeering tot vergeving der zonden, gebonden, want in Hand. 2 : 33 ontvangen alle discipelen dien Geest zonder doop; in Hand. 9 : 17, 10 : 44 worden de gaven des Geestes aan Paulus, Cornelius e. a. reeds geschonken vóór den doop, cf. 11 : 15—17; in Hand. 8 : 1, 9 : 17, 19 : 6 wordt glossolalie en profetie niet door den doop, maar door de handoplegging verleend. Toch was voor degenen, die buiten stonden, de doop der bekeering de gewone weg, waarlangs zij ook de gaven des Geestes konden ontvangen, Hand. 2 : 38, 19 : 5, 6. Deze verbinding was echter tijdelijk; glossolalie en profetie waren niet de eigenlijke weldaden van den doop; de Christelijke doop bleef wezenlijk een doop der bekeering en des geloofs in Christus tot vergeving der zonden. Zoo wordt hij ook overal in het Nieuwe Testament verstaan en beschreven. Petrus zegt 1 Petr. 3 : 21, dat, gelijk Noach en de zijnen door het water, dat de ark droeg, behouden zijn van den dood, zoo de geloovigen van het verderf gered zijn door den doop; maar die doop moet dan worden opgevat, niet als σαρκος ἀποθεσις ρυπου, niet gelijk hij uitwendig ons afleggen doet de onreinheid des vleesches, maar als συνειδησεως ἀγαθης ἐπερωτημα εἰς θεον, δι' ἀναστασεως Ιησου Χριστου, d. i. waarschijnlijk, de bede tot God om een goed, van schuld bevrijd, geweten, hetgeen de doop alleen is en wezen kan door de opstanding van Jezus Christus als bewijs van onze rechtvaardigmaking, Rom. 4 : 25. Dezelfde opvatting keert in den brief aan de Hebreën terug; deze rekent wel de διδαχη βαπτισμων, d. i. niet de leer van den Christelijken doop maar van de wasschingen in het algemeen, waarvan eene rechte beschouwing voor Joodsche Christenen dringend noodig was, cf. 9 : 10, tot de grondbeginselen van het Christendom, maar onderscheidt in den Christelijken doop twee elementen: de wassching des lichaams met rein water en de reiniging des harten van een kwaad, beschuldigend, geweten, 10 : 22, 23. Van eene andere zijde wordt de doop door Paulus beschouwd; hij brengt hem niet zoozeer met de rechtvaardigmaking, als wel met de heiligmaking in verband. Als indalen in en opkomen uit het water is de doop een afbeelding en onderpand van het treden in gemeenschap met Christus, met zijn dood en met zijne opstanding, Rom. 6 : 3—6, Col. 2 : 12. Zoovelen dan in Christus, in zijne gemeenschap, gedoopt zijn, die hebben Christus aangedaan, Christus zich toegeëigend, zoodat zij nu in Christus zijn, Hem toebehooren, Gal. 3 : 27—29, in nieuwigheid des levens wandelen, Rom. 6 : 4, 6 v., Ef. 5 : 26, Gode leven, Rom. 6 : 11, 13, ja het leven van Christus zelven in zich dragen, Gal. 2 : 20. En evenals zij door den doop in gemeenschap met Christus getreden zijn, zoo ook met zijne gemeente, die zijn lichaam is; zij zijn allen door éénen Geest tot één lichaam gedoopt, 1 Cor. 12 : 13, Rom. 12 : 5. De waterdoop is bij Paulus tegelijk Geestesdoop, maar

niet een doop met de geestelijke gaven der glossolalie en profetie, doch met den Geest als beginsel des nieuwen levens. Gedoopte menschen zijn nieuwe, geestelijke menschen, πνευματικοι. Maar deze vernieuwing des menschen door den Heiligen Geest in den doop staat niet los naast en komt niet toevallig bij de rechtvaardigmaking uit het geloof. Beide vallen samen; de Corinthiërs zijn op hetzelfde oogenblik afgewasschen, geheiligd en gerechtvaardigd in den naam van den Heere Jezus en door den Geest onzes Gods, 1 Cor. 6 : 11. In den doop zijn al deze weldaden saamgevoegd en aan de geloovigen geschonken, hetgeen echter niet wegneemt, dat de Corinthiërs, trots hun doop, door Paulus nog σαρκικοι, νηπιοι ἐν Χριστῳ genoemd en voor mogelijken afval ernstig worden gewaarschuwd, 1 Cor. 3 : 1, 3, 10 : 1—12.

532. Eene vaststaande leer over en een algemeen geldende ritus bij den doop wordt in de oude Christelijke kerk nog niet aangetroffen. Maar toch kent de Didache reeds de trinitarische formule, terwijl Hermas nog spreekt van den doop in den naam des Heeren, of hem een zegel noemt van den Zone Gods, dat het leven geeft. Wijl de doop de inlijving in de gemeente is, geeft hij deel aan al hare heilsgoederen, inzonderheid aan de vergeving van de verledene zonden en aan een nieuw, bovennatuurlijk , eeuwig leven door den Heiligen Geest[1]). Hoewel duidelijk gezegd wordt, dat het water in den doop zijne natuur behoudt, wordt de verbinding van teeken en beteekende zaak dikwerf op mystische wijze uitgedrukt; εἰ τις ἐστιν ἐν τῳ ὑδατι χαρις, οὐκ ἐκ της φυσεως ἐστι του ὑδατος, ἀλλ' ἐκ της του πνευματος παρουσιας[2]). Δι' ἐκεινου του ὑδατος ἡ θεια χαρις την αἰωνιον δωρειται ζωην[3]). De doop wordt daarom ook met allerlei aan de mysteriën ontleende namen aangeduid, φωτισμος, μυστηριον, τελετη, τελειωσις, μυησις, μυσταγωγια, en beschouwd als ὀχημα προς οὐρανον, ὀχημα προς θεον, κλεις οὐρανων βασιλειας[4]). En toen sedert de tweede eeuw de godsdienstoefening uiteenviel in een openbaar en bijzonder deel, nam de bediening van doop en avondmaal hoe langer hoe meer een mysterieus karakter aan. Door het catechumenaat voorafgegaan,

[1]) *Justinus,* Apol. I 61. *Tertullianus,* de baptismo 4, 5. *Cyprianus,* de grat. 3, 4. *Gregorius Naz.,* 40, 3 v.

[2]) *Basilius,* de Spiritu sancto c. 15.

[3]) *Theodoretus,* qu. 26 in Gen., bij *Suicerus* s. v. βαπτισμα. Verg. *Tertullianus,* de bapt. 4.

[4]) *Schwane,* D. G. II 735. *Hatch,* Griech. u. Christ. bl. 219. *Suicerus,* s. v. *Kattenbusch,* PRE³ XIX 403, maakt echter de juiste opmerking: Natürlich bedeutet das nun nicht, dass die besonderen Ideen, unter denen man in den Mysterien von dem Einweihungsritus als Versiegelung oder Erleuchtung redete, auf die Taufe oder den Akt der Aufnahme in die ἐκκλησια übertragen worden wären. De naam van zegel bijv. was reeds bij de Joden voor de besnijdenis in gebruik cf. Rom. 4 : 11.

werd de doop zelf met allerlei symbolische handelingen omringd, zooals de presentatie van den doopeling door peetouders, het afleggen van belijdenis, het blazen op het aangezicht en de teekening met het kruis, het leggen van gewijd zout in den mond van den doopeling, het exorcisme, de driemaal herhaalde indompeling of besprenging, de zalving met het chrisma, het geven van een nieuwen naam, de omhanging met een wit kleed, de overreiking van eene brandende kaars, de opname in de gemeente, de broederkus, en soms daarna terstond de viering van het avondmaal[1]). Terwijl dus in den apostolischen tijd de doop terstond op de bekeering volgde en op de eenvoudigste wijze bediend werd, Hand. 2 : 38, 41, 8 : 12, 36, 10 : 47 enz., werd hij van de tweede eeuw af in een altijd meer zich uitbreidend ritueel gehuld en in een min of meer magisch werkend genademiddel veranderd. Zelfs Augustinus bevorderde de ontwikkeling van de leer des doops in dezen geest, al is het ook, dat hij bij volwassenen voor eene heilzame werking van den doop voorafgaand geloof en bekeering vereischte. Want ten eerste zegt hij, dat de doop de vergeving der zonden en de wedergeboorte slechts geeft binnen de kerk; het sacrament is een sacrament van Christus en door Hem aan zijn kerk gegeven; ketters en scheurmakers kunnen het wel medenemen buiten de kerk, maar dan is het een gestolen en wederrechtelijk bezeten goed en oefent daarom geene heilzame werking uit, maar strekt ad perniciem[2]). Ten tweede schijnt hij bij kinderen eene heilzame werking van den doop ex opere operato te leeren; ongedoopt stervende kinderen gaan verloren[3]), maar bij hen, die gedoopt worden, vervangt de doop zelf of de voorbede der kerk of het geloof der ouders het geloof, dat zij zelven nog niet oefenen kunnen[4]). En ten derde schrijft Augustinus aan den doop in elk geval de werking van een character indelebilis toe, waardoor de gedoopten rechtens Christus en zijne kerk toebehooren en desnoods met dwang onder hare hoede mogen worden teruggebracht[5]).

De scholastiek bleef eerst nog wel bij Augustinus staan en erkende, dat de doop bij volwassenen het geloof onderstelde en ook niet volstrekt ter zaligheid noodzakelijk was. Maar zij bewoog zich toch hoe langer hoe meer in deze richting, dat zij het sacrament ex opere operato liet werken, en de subjectieve vereischten steeds meer aan beteekenis ver-

[1]) *Suicerus,* s. v. *Moeller-Von Schubert,* Kirchengesch. I² 339. Verg. Catech. Rom. II 2 qu. 45 v. *Bellarminus,* de bapt. c. 24—27, en vooral het art. van *Drews,* PRE³ XIX 424—450.

[2]) *Augustinus,* de unit. eccl. 68. de bapt. 3, 13, 5, 7 v.

[3]) de anima I 9. III 12. de pecc. mer. I 20. de nat. et gr. 8.

[4]) de pecc. mer. I 19, 34 v.

[5]) de bapt. V. 21. VI 1. c. epist. Parm. II 16. Verg. *Dorner,* Augustinus bl. 248 v. *Schwane,* D. G. II 744 v. *Harnack,* D. G. III 143 v. *Kattenbusch,* PRE³ XIX 408—411.

liezen deed [1]). Zoo werd de leer des doops bij Rome voorbereid, die in het kort hierop neerkomt: de doop is het eerste sacrament, de deur tot het geestelijk leven, de ingang tot de kerk; hij geeft de eerste bovennatuurlijke genade, die door de andere sacramenten ondersteld en vermeerderd wordt en is daarom ter zaligheid volstrekt noodzakelijk, behalve in enkele gevallen, waarin hij door een baptismus sanguinis of flaminis (voti) vervangen kan worden. Hij moet daarom ook zoo spoedig mogelijk en in geval van nood door leeken of niet-Christenen bediend worden. Door dien doop toch worden meegedeeld: 1° het character indelebilis, dat iemand onder de jurisdictie der kerk brengt, 2° de vergiffenis van alle zonden, zoo erf-, als dadelijke zonden, die vóór den doop zijn bedreven en kwijtschelding van alle eeuwige en ook van alle tijdelijke straffen, voorzoover zij opera satisfactionis, maar niet, voorzoover zij natuurlijke straffen der zonden zijn, 3° de geestelijke vernieuwing en heiliging van den mensch, door de instorting der heiligmakende genade en de bovennatuurlijke deugden van geloof, hoop en liefde, zoodat de smet der erfzonde ganschelijk wordt te niet gedaan en slechts de van nature aan den mensch als physisch wezen eigene concupiscentia overblijft, die echter zelve geen zonde is, doch wel aanleiding tot zondigen worden kan, 4° de inlijving in de gemeenschap der heiligen en in de zichtbare kerk der geloovigen. Deze werkingen oefent de doop daardoor uit, dat onder het uitspreken der bekende formule het woord Gods of de kracht des Heiligen Geestes zich op geheimvolle wijze met het water verbindt en dit tot een aqua viva et efficax, tot een uterus maternus van den nieuwen mensch maakt. Feitelijk worden dan ook door het sacrament des doops wedergeboren niet alleen alle kinderen, maar ook alle volwassenen, die aan de zeven praeparationes hebben voldaan en geen obex in den weg stellen [2]).

533. De strijd, die door de Reformatie tegen de sacramentsleer van Rome werd aangebonden, concentreerde zich niet om den doop, maar om het avondmaal. De Duitsche Hervormers waren zelfs van meening, dat de doop in het pausdom vrij wel ongeschonden was bewaard en namen hem daarom met geringe wijziging over. Vele ceremoniën, die langzamerhand aan den doop waren toegevoegd, bleven ook bij de Lutherschen in gebruik, zooals naamgeving, kruisteeken, exorcisme,

[1]) *Lombardus*, Sent. IV dist. 3—6. *Thomas*, S. Theol. III qu. 66—71. *Bonaventura*, Brevil. VI 7. Verg. *Schwane*, D. G. III 605—622. *Harnack*, D. G. III 478 v.

[2]) Conc. Flor. bij *Denzinger*, n. 591. Trid. VI 4. VII de bapt. XIV de poenit. 2. Cat. Rom. II 2. *Bellarminus*, de sacr. bapt. c. 1—27. *Oswald*, Die dogm. Lehre v. d. h. Sakr. I² 141 v. enz., en voor de leer der Grieksche kerk, *Damascenus*, de fide orthod. IV 14. Conf. orthod. qu. 102, 103. Conf. Dosith. decr. 16. *Kattenbusch*, Vergl. Conf. I 400 v.

peterschap, handoplegging, witte kleeding, zegening enz. Voorts leerde Luther in zijne beide Catechismi en in de Smalc. artikelen, dat het woord der instelling het water van den doop maakte tot een divina, coelestis, sancta et salutifera aqua; ofschoon hij het gevoelen van Thomas en de Dominicanen verwierp, die het woord der instelling miskenden en God eene virtus spiritualis aan het water lieten mededeelen, nam hij toch eene objectieve, reëele vereeniging van het woord en het water aan; de doop is verbum Dei cum mersione in aquam, aqua divino mandato comprehensa et verbo Dei obsignata; het water in den doop is, gelijk Luther het elders in zijn Sermon von der Taufe uitdrukte, durch die göttliche Majestät ganz durchgöttet, gelijk het ijzer door het vuur verhit wordt. Latere dogmatici werkten dit uit en leerden, dat door het woord der instelling de materia coelestis, d. i. tota trinitas of sanguis Christi of Spiritus sanctus zich met de materia terrestris, d. i. het water zoo verbond, dat God in, cum en per aquam baptismi, non seorsim et actione peculiari sed conjunctim cum aqua baptismi et per eam, una atque indivisa actione de wedergeboorte werkte. En eindelijk liet Luther in den eersten tijd de heilzame werking van den doop wel altijd afhangen van het geloof, waarmede de weldaden van den doop werden aangenomen, maar later legde hij hoe langer hoe meer op het objectief karakter van den doop nadruk, en zeide niet meer, dat de kinderen geloovigen zijn of kunnen zijn, doch liet den kinderdoop alleen rusten op Gods bevel. De Lutherschen leerden daarom later, dat de heilzame werking van den doop bij volwassenen wel van het geloof, althans van eene passiva capacitas afhangt en dus, indien het geloof aanwezig is, in obsignatio en confirmatio bestaat; maar bij kinderen werkt de doop de wedergeboorte, is hij medium ordinarium regenerationis et mundationis a peccatis, echter toch altijd zoo, dat wel de schuld en macht, doch niet de geheele smet der zonde wordt weggenomen; de radix aut fomes peccati blijft [1]).

De Gereformeerden echter verwierpen de meeste ceremoniën, die allengs met den doop verbonden waren en keerden tot den eenvoud der Heilige Schrift terug. Zij gingen ook uit van de gedachte en trachtten deze vast te houden, dat de doop voor de geloovigen was ingesteld en dus het geloof niet werkte maar versterkte. Daardoor kwamen zij bij den kinderdoop voor eene dubbele moeilijkheid te staan. Ten eerste moesten zij, voornamelijk tegenover de Anabaptisten, maar dan voorts ook tegenover Roomschen en Lutherschen aantoonen, dat de kinderen der geloovigen

[1]) Luther bij *Köstlin*, II 507 v., *Harnack*, D. G. III 748. *Loofs*, Dogmengesch.⁴ 753 v. *Kattenbusch*, PRE³ XIX 416 v. *J. T. Müller*, Die symb. Bücher bl. 30, 40, 163, 320, 361, 384, 485, 768, 780. *Melanchton*, Loc. de baptismo. *Gerhard*, Loc. XX. *Quenstedt*, Theol. IV 106—176. *Hollaz*, Ex. theol. 1077—1103. *Schmid*, Dogm. d. ev. luth. K. § 54. Verg. ook boven bl. 27.

ook reeds vóór den doop als geloovigen te beschouwen waren en als zoodanig behoorden gedoopt te wezen. En ten andere waren zij verplicht, een antwoord te geven op de vraag, waarin bij kinderen de genadewerking des doops bestond, daar zij, als nog niet tot hun verstand gekomen zijnde en dus nog niet de fides actualis bezittende, ook moeilijk in dit geloof konden versterkt en bevestigd worden. Aan de laatste vraag werd echter gewoonlijk weinig aandacht gewijd; men bepaalde er zich in het algemeen toe, om te zeggen, dat de doop voor de ouders een bewijs was, dat hun zaad in het verbond Gods was opgenomen, voor de kinderen later bij hun opwassen tot een rijken troost en zegen was, en ook reeds in hun onbewusten staat hun recht gaf op de goederen van het genadeverbond [1]). De eerste vraag werd echter van den aanvang af zeer verschillend beantwoord. Voor het recht van den kinderdoop beriep men zich eenparig op de Heilige Schrift, bepaaldelijk op hare leer aangaande het genadeverbond. Naar den regel van dat verbond moesten de kinderen en ook de volwassenen beoordeeld worden; geloof en bekeering geven geen recht op den doop, maar alleen het verbond. De kinderen, uit geloovige ouders geboren, waren geen heidensche kinderen, lagen niet onder den toorn Gods, verkeerden niet onder de macht van Satan, zoodat er eerst een exorcisme bij hen moest plaats hebben. Maar zij waren vóór den doop kinderen des verbonds; de doop was daarom ook niet absoluut tot zaligheid noodig, en aan nooddoop bestond er geene behoefte. Zoodra men echter nadacht over wat dit begrepen zijn van de kinderen in het genadeverbond inhield, ging men uiteen. Er waren er, die de eenheid van verkiezing en verbond zoo lang en zoo nauw mogelijk wenschten vast te houden; zij beweerden daarom, dat alle kinderen, uit geloovige ouders geboren, naar het oordeel der liefde voor wedergeboren gehouden moesten worden, totdat zij in leer of leven duidelijk het tegendeel openbaarden, of dat althans de uitverkoren kinderkens in den regel vóór den doop of zelfs reeds vóór de geboorte door Gods Geest waren wedergeboren (a Lasco, Ursinus, Acronius, Voetius, Witsius e. a.). Maar anderen, lettend op de bezwaren der practijk, die zoo dikwerf leert, dat gedoopte kinderen opgroeien, zonder eenig teeken van geestelijk leven te toonen, durfden van deze wedergeboorte vóór den doop geen regel maken. Zij erkenden wel allen zonder uitzondering, dat Gods genade niet aan de middelen gebonden is en ook in het hart van jonge kinderen de wedergeboorte kan werken, maar zij lieten in het midden, of die wedergeboorte bij de uitverkoren kinderkens vóór of onder of ook, soms zelfs vele jaren, na den doop plaats heeft (Calvijn, Beza, Zanchius, Bucanus, Walaeus, Amesius, Heidegger, Turretinus e. a.). Deze voorstelling kreeg de overhand, toen de kerk door verwaarloozing der tucht tot verval

[1]) *Witsius,* Misc. Sacra II 648—667.

kwam. Verkiezing en kerk, in- en uitwendige zijde des verbonds, vroeger zooveel mogelijk verbonden, maar sedert Gomarus hoe langer hoe meer onderscheiden, vielen steeds verder uit elkaar; in de ecclesia vormde zich eene ecclesiola. De doop werd daarom allengs geheel van de wedergeboorte losgemaakt, en, wijl men hem toch voor de kinderen wilde handhaven, opgevat en gerechtvaardigd als een sacrament der kerk en als een onderpand van het zaad der geloovigen in het algemeen, of als eene bevestiging van de objectieve, conditioneele belofte des Evangelies, of als bewijs van gemeenschap aan het uitwendig genadeverbond, of als waarborg van eene verliesbare, met de zaligheid niet onverbrekelijk verbondene, en later door persoonlijk geloof te bevestigen wedergeboorte, of als een opvoedingsmiddel, dat de gedoopten op later leeftijd tot de oprechte bekeering aanspoort [1]). De strijd ontbrandde daarbij telkens weer op het punt van het doopsformulier. Sommigen dachten bij de uitdrukking: in Christus geheiligd zijn, aan de inwendige vernieuwing door den Heiligen Geest en hadden daarom bezwaar, om deze vraag van het doopsformulier voor te leggen aan ouders, die hun kind nog wel ten doop presenteerden maar overigens om God noch zijn gebod zich bekommerden; onder piëtistischen invloed hechtten zij aan de uitwendige doopshandeling hoe langer hoe minder waarde, drongen op persoonlijke bekeering aan en trokken zich in den engen kring der gezelschappen terug [2]). Anderen verstonden de uitdrukking in objectieven, verbondmatigen zin, zagen in den doop niets meer dan een teeken van het uitwendig verbond, waarop een historisch geloof en een onergerlijk leven voldoende recht gaven [3]).

Zoo werd in de Gereformeerde kerken zelve de doop schier geheel van zijne waarde beroofd en feitelijk die doopsleer ingevoerd, welke in de eeuw der Hervorming reeds door Socinianen en Anabaptisten en later door Remonstranten en Rationalisten gehuldigd werd. Deze komen toch bij alle onderling verschil daarin overeen, dat de doop niet als zegel der genade van Gods zijde, maar in de eerste plaats als belijdenisacte van 's menschen zijde waarde heeft. De doop werkt niets en geeft niets, maar is alleen een symbool van den overgang uit het Joden- en Heiden-

[1]) Verg. boven bl. 27 v.

[2]) Lodenstein, Gentman, Koelman, Brakonier, Van de Putt, Kelderman, Vos e. a. bij *Proost,* Jod. van Lodenstein 1880 bl. 160, 229. *Ypey en Dermout,* Gesch. der N. H. Kerk III 261—363. *Ypey,* Gesch. der Chr. Kerk in de achttiende Eeuw VI 164. *M. Vitringa,* VII 108, 115 v. *De Moor* V 489.

[3]) *Ostervald,* Comp. Theol. II 6, 4, 4. *Vernet,* Christ. Onderw. 300, en vooral Janssonius en Van Eerde tegen Appelius, cf. *M. Vitringa,* VI 426 v. 498 v. VII 125 v. Over den oorsprong en den tekst van ons doopsformulier, benevens over de bezwaren, die tegen het stipt lezen ervan werden te berde gebracht, zie men *H. J. Olthuis,* De Doopspraktijk der Geref. Kerken in Nederland 1568—1816. Utrecht 1908 bl. 130—184.

dom tot het Christendom, een teeken van geloof en bekeering, een belofte van gehoorzaamheid en daarom òf in het geheel niet door Christus als een blijvend sacrament ingesteld òf in elk geval voor kinderen hoogstens geoorloofd en nuttig, doch niet noodzakelijk en geboden; de Kwakers gingen zelfs zoo ver, dat zij den waterdoop geheel verwierpen en alleen den doop des Geestes erkenden, en de Rationalisten streden erover, of de doop, die toch niet meer dan een plechtig zinnebeeld was, niet beter kon worden afgeschaft[1]). Het moderne Protestantisme staat nog op dit standpunt en maakt den doop facultatief[2]), en bij vele anderen werkt de geringschatting van het sacrament daarin na, dat het zwaartepunt uit den doop in de later volgende, steeds plechtiger ingerichte aanneming en bevestiging van leden verlegd wordt. Daartegenover werd weder van verschillende zijden een poging beproefd, om het objectief karakter van den doop te handhaven. Schleiermacher zag in den doop wel allereerst eene handeling der kerk, waardoor zij den geloovige in hare gemeenschap opneemt, maar dan vervolgens daarin tegelijk eene opneming in de levensgemeenschap met Christus[3]). Anderen plaatsten de genadedaad Gods in het sacrament op den voorgrond en leerden, dat de doop geen wedergeboorte onderstelt, maar toch de kracht der wedergeboorte of deze zelve verleent, een aanknooping is van den liefdeband van Christus' zijde en den grondslag legt voor alle latere, echter dan slechts in den weg des geloofs te verkrijgene weldaden[4]). Vele Lutheranen keerden zelfs tot de oude leer terug, dat de Heilige Geest in en door het water des doops de wedergeboorte werkt en lieten deze dan verder niet alleen in eene geestelijke vernieuwing, maar ook in de inplanting van eene

[1]) Verg. bij *M. Vitringa*, Doctr. VII 297—415, en voorts *Strausz*, Dogm. II 549—558. *Wegscheider*, Inst. Theol. § 171, 172. *Kant*, Religion innerhalb usw. bl. 233.

[2]) *Scholten*, Initia bl. 247. *Ehlers*, Das N. T. und die Taufe. Giessen 1890.

[3]) *Schleiermacher*, Chr. Gl. § 136—138. Verg. *Schweizer*, Chr. Gl. § 171. *Lipsius*, Dogm. § 846.

[4]) *Philippi*, Kirchl. Gl. V 2, 83 v. *Kahnis*, Luth. Dogm. II 333. *Dorner*, Chr. Gl. II 832. *Frank*, Chr. Wahrheit II 266. *Von Oettingen*, Luth. Dogm. II 408 v. *Althaus*, Die Heilsbedeutung der Taufe im N. T. Gütersloh 1898. *H. Cremer*, Wesen und Wirkung der Taufgnade. Gütersloh 1899. *Id.*, Taufe, Wiedergeburt und Kindertaufe². 1901. *E. Cremer*, Rechtfertigung und Wiedergeburt bl. 63 v. Onder dezen is er nog weer belangrijk verschil. Von Oettingen bijv. houdt den doop voor eene individueele toepassing van het woord der genade, dat in de prediking aan allen aangeboden wordt, en ziet er dus in het middel van persoonlijke heilsverzekerdheid. Frank beschouwt den doop vooral als sacrament der wedergeboorte, want zonder wedergeboorte geen geloof, dat Christus aanneemt en de rechtvaardiging ontvangt. Cremer en Althaus handhaven den doop ook wel als het sacrament der wedergeboorte, maar verstaan deze geheel anders; de wedergeboorte is geen theosophisch-naturalistische noch ook eene geestelijke vernieuwing, maar valt met de rechtvaardiging saam, verg. boven bl. 42, 45, 181.

hemelsche lichaamlijkheid bestaan[1]). In Engeland trad het Tractarianisme op met de leer van een baptismal regeneration, daarin bestaande, dat de kinderen door den doop zoo werden vernieuwd, dat zij later zelfstandig de genade door het geloof konden aannemen[2]). Hier te lande trachtte Dr. Kuyper het objectief karakter van den doop te handhaven, door er eene bijzondere genade aan toe te kennen. Deze bestaat niet in de wedergeboorte, welke bij den doop ondersteld wordt en dus niet meer behoeft geschonken te worden, maar in eene bijzondere, anders niet te verkrijgen weldaad, n.l. in de inlijving in het lichaam van Christus, of liever in de inplanting in ons geloof van de hebbelijkheid of den drang, om niet op onszelf te staan, maar om ons één te voelen met heel het lichaam van Christus[3]).

534. De meeste kerken kennen tegenwoordig den doop bijna niet anders dan als kinderdoop. Behalve op het gebied der zending en in de baptistische genootschappen komt de doop van volwassenen niet anders dan als uitzondering voor. Toch is in de Schrift het omgekeerde het geval; van den kinderdoop spreekt zij nergens met zoovele woorden, altijd gaat zij van den bejaardendoop uit; en ook de Christelijke confessies en theologen zijn haar daarin altijd in zooverre gevolgd, als zij bij den doop van volwassenen hun uitgangspunt namen en daarna eerst tot den kinderdoop overgingen. Deze doop werd nu op Gods bevel door Johannes en daarna door Jezus ingesteld, omdat de gansche wereld voor God verdoemelijk was. Dat gold niet alleen van de Heidenen, maar ook van de Joden, die immers hunne eigene gerechtigheid zochten op te richten uit de werken der wet en daarom niet kwamen tot de wet der rechtvaardigheid, Rom. 9 : 31. Reeds de profeten verkondigden toch, dat God, die getrouw is en zijns verbonds gedenkt, in de toekomst aan Israel bekeering en leven, een nieuw hart en een nieuwen geest zou geven, alle zonden hun vergeven, zijn Geest op hen uitstorten, rein water op hen sprengen en van alle onreinigheden hen reinigen zou, Hos. 6 : 2, Joël 2 : 28, 29, Mich. 7 : 18—20, Jes. 1 : 16, 40 v., Jer. 31 : 31—34, 33 : 8, Ezech. 11 : 17—20, 36 : 25—28, 37 : 1—14, 39 : 29, Zach. 13 : 1 enz. Wedergeboorte, bekeering, geloof was noodig, zoo voor

[1]) *Vilmar*, Dogm. II 233. *Martensen*, Dogm. 308 v. *Höfling*, Das Sakrament der Taufe I 17 v. *Thomasius*, Christi Person u. Werk II 297 v. *Ebrard*, Dogm. II 308, 314 en anderen, boven bl. 34, 35, 42, 48 reeds genoemd. Voorts behooren hier ook nog bij Grundtvig en zijne volgelingen, Hory, Lyng, Krogh-Tönning, verg. *O. Scheel*, Die dogm. Behandlung der Tauflehre in der mod. posit. Theol. Tübingen 1906.

[2]) Verg. reeds boven bl. 29 v. en voorts nog *Hodge*, Syst. Theol. III 591—604. *Cunningham*, Hist. Theol. II 133—142.

[3]) Heraut 646 v.

Israel als de Heidenen, om in te gaan in het koninkrijk der hemelen en aan zijne goederen deel te krijgen. Johannes en Jezus traden met die prediking op, en wie haar aannamen, werden gedoopt. Aan den doop ging dus de aanbieding en de aanneming van het woord des Evangelies vooraf. De Schrift laat er niet den minsten twijfel over bestaan, dat de doop uitsluitend voor geloovigen ingesteld is. Er worden geene andere personen gedoopt, dan die belijdenis doen van hunne zonden en bewijs geven van bekeering en geloof, Matth. 3 : 2, 6, Hand. 2 : 37, 38, 8 : 12, 37, 18 : 8; de doop heet daarom een doop der bekeering, opdat men in dien weg de vergeving der zonden erlange, Mark. 1 : 4, Hand. 13 : 24. In Matth. 28 : 19 duiden de beide participia βαπτιζοντες en διδασκοντες wel den weg aan, waarin het μαθητευειν παντα τα ἐθνη volbracht moet worden, maar het doopen in den naam des Vaders, des Zoons en des Heiligen Geestes ondersteit juist de voorafgaande prediking van en het geloof in dien naam, gelijk dit in Mark. 16 : 15, 16 ook duidelijk uitgesproken wordt en in Joh. 4 : 1 het discipelen maken aan het doopen voorafgaat; het zijn kinderen Gods door het geloof in Christus Jezus, die door den doop Christus hebben aangedaan, Gal. 3 : 26, 27.

Zoolang er van den doop der volwassenen sprake is, bestaat er hierover tusschen de Christelijke kerken geen verschil; geen enkele kerk doopt een volwassene zonder voorafgaand onderricht in de waarheid, zonder te voren afgelegde belijdenis des geloofs. Zelfs Rome erkent, dat in den volwassene de zeven praeparationes aan den doop moeten voorafgaan, en maakt niet de objectieve geldigheid maar toch de subjectieve werking van eene intentio virtualis als conditio sine qua non in den ontvanger afhankelijk [1]). Rome heeft echter hoe langer hoe meer deze subjectieve voorwaarden in den ontvanger verzwakt, en het zwaartepunt uit het woord en het geloof in het sacrament verlegd; dit sacrament toch werkt ex opere operato, zonder in den ontvanger iets anders te eischen dan een negatief obicem non ponere; evenals de zonden, worden de weldaden der genade door Rome eindeloos gesplitst, in stukjes en beetjes hier en hiernamaals uitgedeeld; het is altijd hetzelfde denkbeeld van hierarchie, dat hier in de leer der genade, evenals overal elders, zijn invloed gevoelen doet. Daarom leert Rome dan ook, dat prediking en geloof slechts praeparatoire beteekenis hebben; de eigenlijke, heiligmakende, bovennatuurlijke genade wordt alleen medegedeeld door het sacrament van den doop, dat daarom, behalve in enkele gevallen, waarin het door den baptismus sanguinis of flaminis vervangen wordt, voor alle menschen, volwassenen en kinderen, ter zaligheid volstrekt noodzakelijk is. De Reformatie heeft daartegenover dit Schriftuurlijk beginsel gesteld, dat het sacrament geene enkele weldaad meedeelt of meedeelen kan, welke

[1]) Conc. Trid. VI c. 5. 7. Catech. Rom. II 3 qu. 30. 44.

de geloovige niet reeds bezit door zijn vertrouwen op het woord Gods. Het geloof alleen, afgezien van alle sacrament, stelt in het bezit en genot van alle weldaden des heils. Indien nu de doop dit geloof onderstelt, blijft er geene enkele weldaad meer over, die door den doop nog aan den geloovige zou kunnen medegedeeld worden. De doop kan niet anders dan de weldaden, die door het geloof ontvangen zijn, beteekenen en verzegelen en daardoor het geloof versterken [1]). Ook de Lutherschen stemmen dit toe voor den doop der volwassenen, die vooraf wedergeboren zijn en belijdenis deden van hun geloof; evenals het geloof en de gave des Heiligen Geestes door de prediking des woords in de wedergeborenen vermeerderd wordt, ita quoque idem fit per baptismum, quin et baptismus donum regenerationis in illis efficaciter obsignat [2]). Er is hier een Protestantsch beginsel mede gemoeid; wie aan den doop eene mededeeling van genade toeschrijft, welke door het woord en het geloof niet verkregen kan worden, zet voor de Roomsche sacramentsleer de deur open.

De forma des doops bestaat in een door God gelegd verband tusschen een zichtbaar teeken en een onzichtbaar geestelijk goed. Als teeken doet het water dienst, Matth. 3 : 6, Hand. 8 : 36, dat niet toevallig of willekeurig, maar om zijne treffende overeenkomst met de beteekende zaak gekozen is. Wat het onreine, vervuilende en verstikkende stof is voor het lichaam, dat is de zonde voor de ziel; en gelijk water de onreinheid des lichaams afwascht, zoo reinigt het bloed van Christus van alle zonden. Schier bij alle volken en in alle godsdiensten heeft daarom het water eene rijke, symbolische beteekenis; dienst doende bij allerlei wasschingen, schaduwde het de geestelijke reiniging af, welke ieder mensch behoeft, om te verkeeren in de gemeenschap met God; in den Oudtestamentischen eeredienst nam het water eene breede plaats in, Ex. 30 : 18—20, 40 : 30, Lev. 6 : 28, 8 : 6, 11 : 32, 15 : 12, Num. 8 : 7, 19 : 7 v. enz., en de profeten stelden de geestelijke reiniging van het volk als eene besprenging met water voor, Ezech. 36 : 25, 37 : 23, Zach. 13 : 1. Uit zichzelf en van nature, d. i. krachtens den aard, dien God er bij de schepping aan gaf, is het water dus uitnemend geschikt, om in den doop de afwassching der zonden en de geestelijke vernieuwing af te beelden en te verzekeren. Daarom is het ook niet noodig, gelijk Rome beweert, dat het doopwater te voren op Paasch- of Pinkster-Zaterdag gewijd en met olie gemengd zij [3]). Veel minder mag met de Paulicianen het gebruik van water nagelaten worden, wijl Christus het levende water is, of met andere secten de doop door inbranding van

[1]) Ned. Geloofsbel. art. 33. 34. Heid. Catech. vr. 69.

[2]) *Gerhard*, Loci Theol. XX 123. *Quenstedt*, Theol. IV 145. *Schmidt*, Dogm. d. ev. luth. K. bl. 400, 407.

[3]) Catech. Rom. II 2 qu. 47.

een merkteeken of door geeseling ten bloede toe vervangen worden [1]). Zelfs is het overbodig, om met Beza en anderen toe te geven, dat, als water ontbreekt, eene andere vloeistof gebruikt mag worden, want zulk een geval is zoo goed als onmogelijk [2]).

In den eersten tijd bestond de handeling van doopen daarin, dat de doopeling in het water ondergedompeld en na een oogenblik daaruit weer opgetrokken werd. Het Grieksche woord βαπτιζω wijst daar reeds op, want het beteekent letterlijk doopen, indoopen Joh. 13 : 26, en geeft ook dan, wanneer het in ruimer zin voor wasschen, Matth. 15 : 2, Mark. 7 : 4, Luk. 11 : 38, Hebr. 9 : 10, of overdrachtelijk, Matth. 3 : 11, 20 : 22, Hand. 1 : 5 enz., wordt gebezigd, zulk eene handeling te kennen, waarbij de persoon of zaak, die gedoopt wordt, geheel en al wordt ondergedompeld en gereinigd. Voorts toonen de gevallen, welke de Schrift verhaalt, duidelijk aan, dat de doop in den apostolischen tijd bij wijze van onderdompeling plaats had, Matth. 3 : 6, Joh. 3 : 23, Hand. 8 : 38. En eindelijk is de phraseologia sacramentalis geheel en al op deze wijze van doopsbediening gebouwd, Rom. 6 : 4, Gal. 3 : 27, Col. 2 : 12. Eeuwenlang is de immersio dan ook in de Christelijke kerk in gebruik gebleven; de Grieksche kerk houdt er nog aan vast; besprenging (adspersio) of liever begieting (infusio) kwam in de oude tijden alleen voor, als er geen water genoeg was [3]), of als kranken op hun leger gedoopt moesten worden (baptismus clinicorum); Cyprianus [4]) verdedigde in dit laatste geval de adspersio of perfusio met beroep op Ezech. 36 : 25, maar overigens spreken de kerkvaders van den doop als van eene onderdompeling in het water [5]). Paus Stephanus II stond in 754 den doop per infusionem in geval van noodzakelijkheid bij kinderen en kranken toe, maar een concilie van het jaar 816 schreef nog aan de priesters voor, ut non effundant aquam super capita infantium sed semper mergantur in lavacro. Thomas zeide, tutius est baptizare per immersionem, quia hoc habet usus communis [6]). Het Concilie van Ravenna 1311 liet de keuze tusschen immersio en superfusio vrij. Tot de 13e eeuw toe komt dus in het Westen de indompeling nog naast de besprenging voor; dan echter wordt de laatste hoe langer hoe meer algemeen. Toen in het gekerstend Europa de bejaardendoop uitzondering en de kinderdoop regel werd, kwam er niet uit dogmatische, maar uit hygiënische overwegingen ook verandering in de wijze van doopsbediening; kinderen waren in zekeren zin allen in infirmitate positi. De Hervormers sloten

[1]) *De Moor*, Comm. V 409—411.
[2]) *M. Vitringa*, Doctr. VII 14.
[3]) Didache c. 7.
[4]) *Cyprianus*, Ep. 69, 12.
[5]) *Suicerus*, s. v. αναδυω.
[6]) *Thomas*, S. Theol. III qu. 66 art. 7.

zich bij dit gebruik aan; Luther gaf aan onderdompeling de voorkeur, Calvijn hield de vraag voor een adiaphoron, doch de Anabaptisten maakten er een beginsel van en keerden daarom tot de immersio terug. En dit is het, wat alleen bestreden dient te worden. Er is geen twijfel aan, of de onderdompeling was oudtijds algemeen in gebruik, is nog geoorloofd en doet de rijke beteekenis van den doop ook beter dan de besprenging uitkomen. Maar er is hier geen beginsel van te maken. Want 1° het water is niet het bloed van Christus zelf en bewerkt niet zelf de afwassching der zonden, maar is daarvan een teeken en zegel; zoo kan het bij den doop dus niet aankomen op de hoeveelheid waters, die op den doopeling uitgestort of in welke hij gedompeld wordt. 2° De geestelijke weldaad, die door den doop wordt afgebeeld, wordt niet alleen eene afwassching der zonden, maar ook eene besprenging met rein water en met het bloed van Christus genoemd, Ezech. 36 : 25, Hebr. 12 : 24, 1 Petr. 1 : 2, cf. Ex. 24 : 6, 29 : 16, 20. 3° Schoon de onderdompeling eeuwenlang in gebruik bleef, werd toch van de oudste tijden af in gevallen van noodzakelijkheid de besprenging geoorloofd geacht; nooit dacht de Christelijke kerk eraan, om den doop als ongeldig te beschouwen, alleen omdat hij bij wijze van besprenging was toegediend; en de voorstanders der onderdompeling deinzen meestal in de practijk zelven voor deze consequentie terug. 4° Hoewel, in weerwil van de van oude tijden af gebruikelijke immersio triplex [1]), met Gregorius M. is vast te houden: utrum unica an trina ablutio fiat, nihil referre existimandum est [2]), toch mag de besprenging niet in zoo geringe mate geschieden, dat alle denkbeeld van afwassching teloor gaat. Evenals het avondmaal, hoe ook ingekrompen, een maaltijd blijven moet, behoort ook in de besprenging met het doopwater de symboliek der afwassching behouden te worden [3]).

535. Dit water wordt tot een sacrament door het woord der instelling. In de Schrift wordt de doop nu eens omschreven als een doop in den naam van Christus, Hand. 2 : 38, 8 : 16, 10 : 48, 19 : 5 cf. Rom. 6 : 3, 1 Cor. 1 : 13—15, 6 : 11, Gal. 3 : 27, en dan weer als een doop in den naam des Vaders, des Zoons en des Heiligen Geestes, Matth. 28 : 19. Deze uitdrukkingen bedoelen niet, eene formule aan de hand te geven, welke bij den doop moet uitgesproken worden, maar zij beschrijven het wezen van den Christelijken doop; deze moet zijn een doop in den naam van Christus en dus in den naam van God Drieëenig. Dat zij niet als

[1]) Didache c. 7.
[2]) Catech. Rom. II 2 qu. 14.
[3]) *Calvijn*, Inst. IV 15, 19. *Voetius*, Pol. Eccl. I 683—694. *De Moor*, V 413—421. *M. Vitringa*, VII 16—30. *Höfling*, Das Sakr. der Taufe I 46—60. *De Hoop Scheffer*, Overzicht der gesch. van den doop bij onderdompeling. Amst. 1882.

eene formule bedoeld zijn, blijkt daaruit, dat bij besnijdenis en pascha, bij den doop van Johannes en bij het avondmaal van zulk eene formule geene sprake is. Maar zeker werd er bij het bedienen en ontvangen van den doop reeds van den aanvang af het een of ander gesproken; er werd belijdenis van zonden, Matth. 3 : 6, en van het geloof in Christus, Hand. 8 : 37, afgelegd, cf. 1 Tim. 6 : 12. Daarvoor kwam spoedig uit den aard der zaak een vaststaande formule in gebruik, die aan de instellingswoorden in Matth. 28 : 19 werd ontleend. De Didache spreekt van de Christenen als *βαπτισθεντες εἰς ὀνομα κυριου*, maar kent toch reeds de trinitarische formule [1]). Hoewel nu een doop in den naam van Christus of met de belijdenis, dat Jezus Christus de Zone Gods is, Hand. 8 : 37, in den eersten tijd volkomen voldoende was, moest toch later, toen allerlei ketterijen opkwamen, juist tot handhaving van het Christelijk karakter van den doop de trinitarische formule hoe langer hoe meer als noodzakelijk beschouwd worden [2]). Doch ook deze trinitarische formule luidt in de verschillende kerken niet gelijk. De Grieksche kerk bedient zich van de woorden: *βαπτιζεται ὁ δουλος του θεου ὁ δεινα εἰς το ὀνομα του πατρος — ἀμην, και του υἱου — ἀμην, και του ἁγιου πνευματος — ἀμην, νυν και εἰς τους αἰωνας των αἰωνων*. Hoewel de Latijnsche kerk den alzoo bedienden doop erkent, bezigt zij zelve toch de formule: ego te baptizo in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti [3]), en de Protestantsche kerken namen gewoonlijk deze over. De Syrische en Armenische kerken hebben weer eene formule, die zoowel van de Grieksche als van de Latijnsche afwijkt [4]). Alles bewijst, dat de geldigheid van den doop op zichzelf niet afhangt van de letterlijke woorden, die daarbij door den bedienaar gesproken zijn. De trinitarische formule is alleen noodig geworden, om ketterij te weren, om waarborg te geven, dat de doop, die bediend werd, de ware, Christelijke doop is, en om gewenschte vastheid te brengen in het liturgisch gebruik.

Daarbij is het nog van belang op te merken, dat de trinitarische doopsformule geen magische kracht bezit, om het water in het bloed van Christus te veranderen. De Gereformeerden ontkennen dit niet alleen, maar ook de Grieksche, Roomsche en Luthersche kerk spreken bij den doop anders dan bij het avondmaal. Bij dit laatste sacrament valt op de recitatio van de woorden der instelling, op hun consecratorische kracht, en op de daardoor teweeggebrachte trans- of consubstantiatie de nadruk. Maar al spreekt men bij den doop ook van eene divina virtus, die aan het water medegedeeld is, van aqua vivida, sancta, divina, van eene regeneratio per aquam in verbo, zoo zegt toch zelfs de Catech. Rom.,

[1]) Didache 9, 5 en 7, 1. 3. Verg. *Justinus*, Apol. I 61.
[2]) *Cyprianus*, Ep. 73, 16—18 en andere kerkvaders bij *Suicerus* s. v. *βαπτισμος*.
[3]) Catech. Rom. II qu. 10. 11.
[4]) *Höfling*, Das Sakr. der Taufe I 44.

dat de instellingswoorden klaar en duidelijk, tot onderwijs voor het volk, moeten uitgesproken worden [1]), en ontkent, dat er bij den doop eene transsubstantiatie, eene verandering van het water in het bloed van Christus plaats heeft [2]). De unio sacramentalis is hier dus eene andere dan bij het avondmaal. Zeker blijft er dan ook nog verschil. Roomschen en Lutherschen denken zich de werking des Heiligen Geestes bij den doop als heengaande per aquam. De Gereformeerden verwerpen deze locale, physische vereeniging en nemen in plaats daarvan een verband aan, gelijk aan dat bij het woord. Evenals de Heilige Geest wel werkt cum verbo, maar zijne kracht en werking niet besluit binnen het woord, zoo is het ook bij het water van den doop. In Ef. 5 : 26 zijn de woorden *ἐν ρηματι* niet, gelijk de Lutherschen willen, eene nadere bepaling van *λουτρῳ* of *ὑδατος*, want dan hadden zij het artikel vóór zich vereischt: *τῳ* of *του ἐν ρηματι*. Maar zij behooren bij *ἁγιασῃ*: Christus heiligde zijne gemeente door het woord des Evangelies, terwijl Hij ze reinigde door het bad des waters. Paulus onderscheidt hier juist de werking van Christus door het woord van die door het water, evenals dat ook geschiedt in Hebr. 10 : 22 en 1 Petr. 3 : 21. Niet de dienaar en niet het water, maar Christus heiligt en geeft de beteekende zaak, Matth. 3 : 11, 1 Cor. 6 : 11, Hebr. 9 : 14, 1 Joh. 1 : 7. Als het water des doops de wedergeboorte bewerkte, had Paulus in 1 Cor. 1 : 14 niet kunnen zeggen, dat Christus hem niet zond, om te doopen, maar om het Evangelie te verkondigen. Doch hoezeer er verschil is over de wijze, waarop teeken en beteekende zaak in den doop verbonden zijn, er is overeenstemming ten aanzien van de realiteit dier verbinding. Ook de Gereformeerde kerk belijdt, dat Christus in den doop aan een iegelijk, die hem in den geloove ontvangt, toezegt en verzekert, dat hij zoo zekerlijk met zijn bloed en Geest van de onreinheid der ziel is gewasschen, als hij uitwendig met het water, hetwelk de onzuiverheid des lichaams pleegt weg te nemen, gewasschen is [3]).

Ook over de weldaden, die in den doop aan de volwassen geloovigen geschonken worden, bestaat er in hoofdzaak overeenstemming. Zij zijn alle begrepen in de gemeenschap met den drieëenigen God, in welke de geloovige door den doop wordt ingelijfd, Matth. 28 : 19. De Vader betuigt ons in den doop, dat Hij met ons een eeuwig verbond der genade opricht, en ons tot zijne kinderen en erfgenamen aanneemt, Gen. 17 : 7, 10, Hand. 2 : 39. De Zoon verzegelt ons, dat Hij ons wascht in zijn bloed en ons inlijft in de gemeenschap zijns doods en zijner wederopstanding, Rom. 6 : 3, Gal. 3 : 27. De Heilige Geest verzegelt ons,

[1]) Catech. Rom. II 2, 10.
[2]) t. a. p. II 4. 9.
[3]) Heid. Catech. vr. 69.

dat Hij in ons woont en ons tot lidmaten van Christus heiligt, 1 Cor. 6 : 11, 12 : 13, Tit. 3 : 5. Nader uitgewerkt, zijn deze weldaden: 1° De rechtvaardigmaking of de vergeving der zonden, Mark. 1 : 4, Hand. 2 : 38, 22 : 16, 1 Petr. 3 : 21, Hebr. 10 : 22. Doedes meent, dat deze weldaad niet bij den doop, maar eerst bij het avondmaal in aanmerking komt, wijl de doop een doop der bekeering *tot* vergeving der zonden wordt genoemd [1]). Maar deze opvatting wordt door Hand. 22 : 16, 1 Petr. 3 : 21, Hebr. 10 : 22 duidelijk weersproken; de bekeering is wel de weg, waarlangs de door Christus verworven vergeving in ons bezit en genot komt, doch de doop is juist van die in den weg van bekeering verkregen vergeving bewijs en onderpand; immers gaat de belijdenis der zonden en het rechtvaardigend geloof aan den doop vooraf. In den doop worden daarom ook alle zonden met al haar schuld en straf vergeven, niet alleen de verledene, maar ook de tegenwoordige en toekomstige, want de rechtvaardigmaking is eene juridische daad, eene verandering van staat en daarom in eens, volkomen en voorgoed tot stand gebracht. 2° De wedergeboorte, bekeering, afsterving van den ouden en opstanding van den nieuwen mensch door gemeenschap aan den dood en de opstanding van Christus, Mark. 1 : 4, Rom. 6 : 2—10, 1 Cor. 6 : 11, Ef. 5 : 26, Col. 2 : 12. Volgens Rome wordt in den doop diezelfde genade teruggeschonken, welke Adam als donum superadditum ontving, doch door de zonde verloor. Evenals nu in Adam als homo naturalis ook vóór den val de concupiscentia woonde, die door het donum superadditum beteugeld werd, zoo is dit bij den gedoopte het geval. De concupiscentia blijft in hem, maar deze is op zichzelve geen zonde, wijl den mensch als bestaande uit vleesch en geest, van nature eigen. Alleen kan ze gemakkelijk aanleiding tot zonde worden, als de mensch, in plaats van door de bovennatuurlijke genade zich te laten leiden, naar haar luistert en haar inwilligt. Doch afgezien van dit gevaar, dat den gedoopte altijd blijft dreigen, is hij door de genade, die hij in den doop ontvangt, niet alleen van alle schuld, maar ook van alle smet der zonde bevrijd. Daartegenover sprak de Ned. Geloofsbelijdenis art. 15 uit: de erfzonde is ook zelfs door den doop niet ganschelijk te niet gedaan noch geheel uitgeroeid (oorspr. in den Walschen tekst van 1561: et n'est pas abolimesme par le baptesme, door de synode van 1566 vermeerderd met de woorden: ou desraciné du tout). Hoewel velen met Doedes [2]) deze woorden afkeuren, zijn zij toch volkomen correct en met de Heilige Schrift in overeenstemming. Immers leert deze in de boven aangehaalde plaatsen zeer duidelijk, dat de doop, wel te verstaan als teeken en zegel, den mensch wederbaart en vernieuwt, de kracht der

[1]) *Doedes,* Leer der Zaligheid bl. 326.
[2]) *Doedes,* Ned. Geloofsbel. bl. 173.

erfzonde in hem breekt, hem in nieuwigheid des levens doet wandelen, doch zoo, dat de zonde nog altijd in zijn vleesch blijft wonen en hem tegen zijn wil onder haar wet gevangen neemt. De erfsmet wordt dus wel ten deele en in beginsel, maar niet ganschelijk door den doop als sacrament te niet gedaan; ofschoon zij den geloovige niet meer verdoemt, blijft zij toch nog in hem tot aan den dood toe eene onzalige fontein van allerlei zonde. 3° De gemeenschap, niet alleen met Christus zelven, maar ook met de gemeente, die zijn lichaam is. De gedoopte wordt behouden van het verkeerd geslacht, afgezonderd van de wereld, Hand. 2 : 40, 41, tot een discipel van Jezus gemaakt, Matth. 28 : 19, Joh. 4 : 1, in zijne gemeente ingelijfd, 1 Cor. 12 : 13, en dus ook tot een wandel in oprechtheid, Gen. 17 : 1, en in nieuwigheid des levens, Rom. 6, tot belijdenis van Gods naam en tot onderhouding van Jezus' geboden verplicht, Matth. 28 : 19. Al deze weldaden zijn den gedoopte reeds geschonken vóór den doop in het woord des Evangelies; ze zijn zijnerzijds aangenomen door het geloof; maar nu worden zij hem in den doop nog beteekend en verzegeld. Het mag dus niet zoo worden voorgesteld, alsof in het geloof vóór den doop slechts enkele of in elk geval niet alle weldaden werden geschonken, en dat de ontbrekende dan nog in den doop worden verleend. Want het woord bevat alle beloften en het geloof neemt ze alle aan. Er is geen enkele genade, die niet door het woord en alleen door het sacrament wordt uitgedeeld. Ook de inlijving in het lichaam van Christus geschiedt door het geloof en ontvangt in den doop haar teeken en zegel. De doopsgenade bestaat en kan naar Schrift en Geref. belijdenis nergens anders in bestaan dan in declaratio en confirmatio [1]).

536. Tot zoover is er tusschen de Christelijke kerken in hoofdzaak overeenstemming in de leer des doops. Maar allerlei verschil openbaart zich, zoodra de kinderdoop ter sprake komt. Van het begin zijner invoering af tot op den huidigen dag toe wordt deze door een aanzienlijk deel der Christenheid verworpen, vooral op deze twee gronden, dat hij in de Schrift niet voorkomt en naar zijne oorspronkelijke instelling altijd geloof en bekeering onderstelt, welke in kinderen niet vallen of in elk geval niet geopenbaard en onderkend kunnen worden [2]). Inderdaad ontbreekt ook tot den tijd van Tertullianus toe alle rechtstreeksch en stellig getuigenis, dat de doop aan kinderen der geloovigen bediend

[1]) Heid. Catech. 66, 69, verg. voorts *Calvijn,* Inst. IV 15. *Martyr,* Loci Comm. bl. 435. *Polanus,* Synt. bl. 495. *Bullinger,* Huysboek 1612 fol. 254. *Ursinus,* Explic. Cat. qu. 69 v. enz.
[2]) *William Wall,* The history of Infant Baptism., 4 vol. new ed. Oxford 1836. *A. H. Newman,* A history of Antipaedobaptism from the rise of Paedobaptism to A. D. 1609. Philad. American Baptist Publication Society 1897. *Strong,* Syst. Theol. 534—538.

werd. Maar uit dit stilzwijgen mag toch niet te veel worden afgeleid. Het spreekt vanzelf, dat in de eerste en tweede eeuw, toen de Christelijke kerk zich snel in de wereld uitbreidde, de proselietendoop veel meer de aandacht trok dan de kinderdoop. Eerst was de bejaardendoop de gewone, telkens voorkomende doop; daarnaast kwam toen langzamerhand de kinderdoop op; en eindelijk, toen de kerk gevestigd en het eene na het andere volk gekerstend was, werd de kinderdoop regel en de proselietendoop, behalve in Heidenlanden, uitzondering. Als Tertullianus dan ook voor het eerst van den kinderdoop gewag maakt, bestrijdt hij hem wel is waar, maar niet op grond daarvan, dat hij eene nieuwigheid is en in den apostolischen tijd niet gebruikelijk, doch omdat zijne overtuiging in het algemeen deze is, dat de cunctatio baptismi utilior est. Si qui pondus intelligant baptismi, magis timebunt consecutionem quam dilationem [1]). In deze overtuiging stond Tertullianus niet alleen. Zoolang het Christendom zich nog in de dorpen, steden en landen, waar het gevestigd was, onder Heidenen uitbreiden kon en er dus altijd nog overgangen plaats hadden, waren velen van meening, dat men niet beter doen kon dan den doop zoo lang mogelijk uit te stellen, omdat men anders gevaar liep, om later weer in zonden te vallen en de in den doop ontvangen genade te verliezen. Maar Tertullianus was de eenige, die deze beschouwing ook bij de kinderen der geloovigen wilde laten gelden. De kerk, ook in Afrika, stoorde zich echter aan deze bestrijding niet, en ging met den kinderdoop voort; Origenes getuigt, dat de kinderdoop in zijne dagen algemeen in gebruik en van de apostelen afkomstig was; en Cyprianus verdedigt in overeenstemming met het in 256 te Carthago gehouden concilie, dat de kinderdoop niet eerst op den achtsten, maar reeds op den tweeden of derden dag na de geboorte moet worden bediend [2]). Zoodra de kinderdoop regel en de bejaardendoop uitzondering werd, moest natuurlijk zijne beteekenis nader in het licht gesteld en zijne rechtmatigheid tegenover allerlei bestrijders verdedigd worden. Dit geschiedde op verschillende manier.

1° Toen Augustinus tegenover de Pelagianen de erfzonde en dus ook de noodzakelijkheid van den doop voor kinderen verdedigde, moest hij zich rekenschap geven van het recht, dat kinderen hadden op den doop. Belijdende, dat de doop alleen voor geloovigen ingesteld was en toch erkennende, dat kinderen niet zelf gelooven konden, deed hij daarom een beroep op het geloof der ouders, die het kind ten doop presenteerden en in zijne plaats antwoordden. Pie recteque creditur, prodesse parvulo eorum fidem, a quibus consecrandus offertur [3]). Kinderen van

[1]) *Tertullianus*, de bapt. 18. Verg. ook reeds *Irenaeus*, adv. haer. II 22, 4.
[2]) *Höfling*, Das Sakr. d. Taufe I 104 v.
[3]) *Augustinus*, de lib. arb. III 23.

geloovigen moeten zelf onder de geloovigen gerekend worden, want zij gelooven fide parentum. Credit in altero, qui peccavit in altero [1]). En niet alleen het geloof der ouders, maar van heel de kerk komt hun ten goede: offeruntur quippe parvuli ad percipiendum spiritalem gratiam, non tam ab eis quorum gestantur manibus, quamvis et ab ipsis, si et ipsi boni fideles sunt, quam ab universa societate sanctorum atque fidelium [2]). Op dezen grond hebben de kinderen der geloovigen volgens Augustinus recht op den doop, en in dien doop worden zij zelven de vergeving der zonden en de wedergeboorte deelachtig, echter met dien verstande, quod baptizatur parvulus, si ad rationales annos veniens non crediderit, nec se ab illicitis concupiscentiis abstinuerit, nihil ei proderit quod parvus accepit [3]).

2° Zulk eene fides aliena kan echter het gemis van persoonlijk geloof bij het kind niet vergoeden en leidt daarom ongemerkt tot de leer van eene wedergeboorte door den doop. Het geloof der ouders of der kerk moge aan het kind recht geven, om gedoopt te worden, in het kind zelf is toch niets vereischt dan hoogstens eene van nature aanwezige capacitas passiva, een negatief obicem non ponere. Daarom ontvangt het kind, dat om zoo te zeggen door de gansche kerk met gebeden aan God opgedragen wordt, in den doop zelf de genade, die het behoeft. Maar die genade, welke het kind ontvangt, wordt dan weer zeer verschillend omschreven. Sommige scholastici zeiden, dat den kinderen bij den doop geene deugden werden ingestort noch actu noch habitu noch radice, maar dat deze hun later werden medegedeeld, wanneer zij opgroeiden, of ook, wanneer zij stierven, geschonken werden bij de scheiding der ziel van het lichaam; anderen meenden, dat de kinderen bij den doop de deugden ontvingen, hetzij secundum radicem of secundum habitum [4]). Trente stelde vast, dat de sacramenten des Nieuwen Testaments de genade in zich bevatten en allen mededeelen, die geen hindernis in den weg stellen, zoodat ook de kinderen in den doop de genade en de deugden ontvangen ex opere operato, en niet van te voren geloovigen

[1]) de verbis apost. sermo de bapt. parv. c. Pelag. c. 14.
[2]) ad. Bonif. ep. 25.
[3]) de pecc. mer. et rem. I 20, cf. Bibl. studii theol. Chrispin 1565 bl. 115—128, en voorts dezelfde voorstelling bij theologen van allerlei richting, *Lombardus*, e. a. op Sent. IV dist. 4. *Thomas*, S. Theol. III qu. 68 art. 9. *Bonaventura*, Brevil. VI 7. Catech. Rom. II 2 qu. 27. 30. *Bellarminus*, de bapt. I 10, 11. Luther bij *Köstlin* I 236, 352. II 88. *Calvijn*, C. R. VIII 483, 493. *Beza*, Tract. theol. III 345 en vele anderen, Oecolampadius, Zanchius, Perkins, Bucanus, Marlorat, Rivetus, Venema, Hartmann, cf. *M. Vitringa* VII 136. *Quenstedt*, Theol. IV 148. *C. Vitringa*, Observ. Sacrae II c. 6. *Kalchreuter*, Der stellvertretende Glaube und die Kindertaufe, Jahrb. f. d. Th. 1866 bl. 523—544.
[4]) Comm. op Sent. IV dist. 4. Bijv. *Bonaventura*, ib. pars 2 art. 2 qu. 2. *Thomas*, S. Theol. III qu. 69 art. 6.

zijn maar door den doop geloovigen worden[1]). De Lutherschen bestreden, dat de kinderen vóór den doop geloof hadden en eveneens, dat zij in aliena fide werden gedoopt, doch leerden, dat zij in den doop het geloof ontvingen, en wel niet habitu of potentia slechts, doch zelfs actu. Per baptismum et in baptismo Spiritus S. fidem veram, salvificam, vivificam *et actualem* accendit in infantibus, unde et infantes baptizati vere credunt[2]). Ook enkele Gereformeerde theologen, Pareus, Baronius, Forbesius à Corse, Davenant, Ward, de Brais in Saumur e. a. leerden, dat aan alle kinderen in den doop eene zekere genade van vergeving en wedergeboorte geschonken werd, welke, wanneer zij jong stierven, voldoende ter zaligheid was, maar anders hunnerzijds door persoonlijk geloof aanvaard en bevestigd moest worden[3]). En hiermede komt de leer der High Churchmen van een baptismal regeneration overeen.

3° Ook deze leer wordt door vele bezwaren gedrukt. De fides aliena, die eerst bij Augustinus e. a. nog als eene herinnering aan het volgens de Schrift voor den doop vereischte geloof gehandhaafd werd, wordt geheel overtollig, als de doop ex opere operato de genade mededeelt en in het kind niets anders dan eene capacitas passiva onderstelt. Wanneer kinderen dan reeds de genade des doops kunnen ontvangen, als zij geen obex in den weg stellen, verdient het aanbeveling ,om zooveel mogelijk kinderen, ook heidensche, te doopen, want zij zijn allen passief en dus allen vatbaar voor de ontvangst der genade; de Scotistische school verdedigde dit dan ook tegenover de Thomistische en bepaalde de practijk der Roomsche kerk[4]). Ten tweede wordt de doop van zijn Schriftuurlijk karakter beroofd, wijl hij losgemaakt wordt van het geloof en het woord, ophoudt teeken en zegel van Gods beloften te zijn, een zelfstandig, onafhankelijk, ex opere operato werkend genademiddel wordt en zelfs onder de genademiddelen de eerste en voornaamste plaats inneemt. En eindelijk worden de weldaden, welke de doop mededeelt, eenerzijds overdreven en andererzijds verzwakt. Want met het oog op de feiten, die Schrift en ervaring aan de hand doen, kan niemand volhouden, dat alle gedoopte kinderen later blijken geloovigen te zijn en zalig te worden. Zoo moet men dan aannemen, dat de weldaden, in den doop geschonken, verliesbaar zijn en later door persoonlijk geloof aanvaard moeten worden. Zij zijn genoegzaam ter zaligheid voor jongstervende, en ongenoegzaam voor opwassende kinderen, en plaatsen deze laatste in een twijfelachtigen

[1]) Conc. Trid. VII can. 6—8, de bapt. c. 13. 14. Verg. *Bellarminus*, de bapt. I 10—11.
[2]) *Quenstedt*, Theol. IV 147.
[3]) Verg. *Witsius*, de efficacia baptismi in infantibus, Misc. Sacra II 618. *Voetius*, Disp. II 409. *M. Vitringa*, Doctr. VII 72.
[4]) *Schwane*, D. G. III 621.

toestand tusschen geloovigen en ongeloovigen in[1]). De Gereformeerden keerden daarom tot de Schrift terug en namen bij de verdediging van den kinderdoop eenparig hun standpunt in het verbond der genade, dat naar Gods belofte niet alleen de geloovigen maar ook hun zaad omvatte. Niet wedergeboorte, geloof of bekeering, en veel minder ons vermoeden dienaangaande, maar alleen het verbond der genade gaf, beide bij volwassenen en bij kinderen, recht op den doop[2]). Dit verbond was de vaste, Schriftuurlijke, objectieve grond, waarop alle Gereformeerden gemeenschappelijk en zonder onderscheid het recht van den kinderdoop deden rusten; een anderen, dieperen, hechteren grond hadden zij niet. Maar de Anabaptisten voerden altijd nog een tweede bewijs tegen den kinderdoop aan; zij beweerden, niet alleen dat de kinderdoop in de Schrift niet voorkwam, maar ook, dat kinderen geen geloof en bekeering konden hebben of toonen en daarom ook niet gedoopt mochten worden. Daartegenover betoogden de Gereformeerden, dat kinderen wel niet, gelijk de Lutherschen aannamen, den actus fidei, maar toch zeer zeker den habitus fidei konden bezitten. Zij drukten zich zeer verschillend uit; men sprak van fides in semine, in radice, in inclinatione, in potentia, in habitu, in principio, in virtute interna Spiritus, van semen regenerationis enz.[3]). Maar in de zaak zelve was er volkomen overeenstemming. Alle Gereformeerden hielden op grond van de Schrift, Jer. 1 : 5, Luk. 1 : 5, en overeenkomstig de catholiciteit van de Christelijke religie tegenover de Anabaptisten staande, dat kinderkens evengoed als volwassenen door God in genade aangenomen, door zijn Geest wedergeboren en met het zaad des geloofs begiftigd konden worden. En hieraan hadden zij tegenover de Anabaptisten genoeg. De onderlinge verschillen, die zich voordeden, zoodra zij hunne beginselen gingen uitwerken en toepassen, traden bij deze gemeenschappelijke overtuiging op den achtergrond.

537. Het recht van den kinderdoop hangt uitsluitend daarvan af, hoe de Schrift de kinderen der geloovigen beschouwt en dus wil, dat wij ze beschouwen zullen. Als de Schrift over zulke kinderen op dezelfde wijze als over volwassen geloovigen spreekt, dan staat het recht en ook daarmede de plicht van den kinderdoop vast; want wij mogen aan kinderen niet onthouden wat wij aan volwassenen schenken. Bij den doop van kinderen is het dus niet geoorloofd, om minder, doch evenmin, om meer dan bij den doop van bejaarden te eischen. In het laatste geval zijn wij en moeten wij naar de Schrift er mede tevreden zijn, dat iemand

[1]) Ex. v. h. Ontw. v. Tol. VI 282—287. VII 493—495. *De Moor*, Comm. V 489. *Witsius* t. a. p.
[2]) *Calvijn*, Inst. IV 16, 23. 24.
[3]) Verg. *M. Vitringa*, Doctr. VII 134.

zijn geloof belijdt. Nooit zijn wij volkomen zeker, dat iemand geen huichelaar is en dus ongerechtigd het sacrament ontvangt; maar daarover komt ons het oordeel niet toe, de intimis non judicat ecclesia. Zoo is het ook bij den kinderdoop. Wie volstrekte zekerheid wil, kan nooit eenig sacrament uitdeelen. De vraag is alleen ,of de zekerheid, dat wij in de kinderen der geloovigen met geloovigen te doen hebben, dezelfde is als die, welke wij bezitten aangaande hen, die op volwassen leeftijd hun geloof belijden. Eene andere, sterkere zekerheid hebben wij niet noodig en mogen wij niet eischen. Zoo de vraag gesteld, geeft de Schrift een duidelijk antwoord.

1º Allereerst dient de bevreemding weggenomen, dat het Nieuwe Testament nergens met zooveel woorden van den kinderdoop spreekt. Dit feit is daaruit te verklaren, dat de doop van volwassenen in de dagen des Nieuwen Testaments de regel en de kinderdoop, zoo hij al voorkwam, uitzondering was. Het was de tijd, waarin de Christelijke kerk door overgang uit Jodendom en Heidendom gesticht en uitgebreid werd. En het was juist die overgang, die duidelijk in den doop afgebeeld werd. De bejaardendoop is daarom de oorspronkelijke doop; de kinderdoop is afgeleid; gene moet niet naar dezen, maar deze moet naar genen worden geconformeerd. Daarmede vervalt het recht van den kinderdoop niet, noch ook heeft te zijner handhaving naar Roomsche bewering de traditie van noode; want ook wat bij wettige gevolgtrekking uit de Schrift afgeleid wordt ,is even bondig als wat er uitdrukkelijk in vermeld staat. Zoo handelt de kerk ieder oogenblik in de bediening des woords, in de practijk des levens, in de ontwikkeling der leer; zij blijft nooit bij de letter staan, maar leidt uit de gegevens der Schrift onder de leiding des Heiligen Geestes gevolgtrekkingen en toepassingen af, die haar leven en ontwikkeling mogelijk maken en bevorderen. En zoo handelt zij ook, als zij van den bejaardendoop tot den kinderdoop overgaat. De Schrift geeft den algemeenen regel aan, wanneer de doop mag en moet worden toegepast, en de kerk past dezen regel concreet in het leven toe. Zij behoeft nergens te zeggen, dat kinderen mogen gedoopt worden; zij zegt genoeg, als zij kinderen beschouwt op dezelfde wijze als volwassenen, die tot belijdenis des geloofs zijn gekomen ,en nooit gewag maakt van eene doopsbediening aan zulke volwassenen, die uit Christenouders geboren waren.

2º In het Oude Testament werd de besnijdenis bediend aan kinderen van het mannelijk geslacht op den achtsten dag na hunne geboorte. Volgens Col. 2 : 11, 12 is deze besnijdenis vervangen door den doop. Immers de Colossers zijn, ofschoon Christenen uit de Heidenen, evengoed besneden als de Joden. Maar zij zijn besneden, niet met eene vleeschelijke, door handen verrichte besnijdenis, doch met zulk eene, welke bestaat in de uittrekking van het σωμα της σαρκος, van heel de

vleeschelijke, zondige natuur. En zij heeft plaats gehad in Christus, door middel en uit kracht van de besnijdenis, welke Christus zelf ten opzichte van de zonde in zijn dood heeft ondergaan, op het oogenblik toen zij in den doop met Christus begraven en opgewekt zijn. Door den dood van Christus heen, die eene volkomene aflegging en overwinning van de zonde was en dus de idee van de besnijdenis ten volle realiseerde, is die besnijdenis verouderd en in den doop tot hare antitypische vervulling gekomen. De doop is dus meer dan de besnijdenis, niet in wezen maar in graad; de besnijdenis wees naar den dood van Christus heen, de doop wijst ernaar terug; gene eindigt, deze begint met dien dood. Indien nu echter die besnijdenis reeds als teeken des verbonds aan kinderen mocht en moest worden bediend, dan geldt dit a fortiori van den doop, die niet armer, maar veel rijker aan genade is. Dat komt mede daarin uit, dat het sacrament des Ouden Verbonds alleen aan mannelijke, maar dat des Nieuwen Verbonds ook aan vrouwelijke personen wordt bediend; en ook de tegenstanders van den kinderdoop erkennen in dit opzicht de rijkere genade van den doop. De zonde draagt n.l. bij menschen het karakter van σαρξ; zij openbaart zich en werkt in het vleesch, vooral in de organen der voortplanting en toont daar hare macht. De besnijdenis stelt dat in het licht, evenals ook de onreinheid der vrouw na het baren. Maar Christus heeft door zijn dood, die de ware besnijdenis is, alle zonde weggenomen, ook die, welke aan de voortplanting kleeft; Hij heeft de vrouw in zelfstandige betrekking tot zichzelven gesteld; Hij doet haar even goed als den man in zijne genade deelen; in Hem is er geen man of vrouw; en daarom worden beiden in den doop met Christus begraven en tot een nieuw leven opgewekt. En eindelijk blijkt de rijkere genade van het sacrament des Nieuwen Verbonds ook nog daarin, dat de besnijdenis eerst op den achtsten dag na de geboorte mocht worden voltrokken, want de kinderen deelen zoolang nog in de onreinheid der moeder; maar nu, in de dagen des Nieuwen Testaments hebben de kinderen van hunne geboorte af recht op den doop, wijl zij van het eerste oogenblik van hun bestaan af deelen in de genade van Christus.

3º De besnijdenis is lang niet het eenige bewijs, dat het Oude Testament de kinderen beschouwt als deelgenooten des verbonds. Heel de verbondsidee brengt deze beschouwing mede. Daarin toch is het verbond van de verkiezing onderscheiden, dat het aantoont, hoe deze zich langs organischen en historischen weg realiseert. Het wordt nooit alleen met één enkel persoon gesloten, maar in dien enkele ook terstond met zijn zaad. Het omvat nooit den persoon des geloovigen alleen, in het afgetrokkene, maar dien persoon concreet, gelijk hij historisch bestaat en leeft, dus hem niet alleen, maar ook al wat zijns is; hem voor zijn persoon niet slechts, doch hem ook als vader of moeder, met zijn gezin,

met zijn geld en goed, met zijn invloed en macht enz.[1]). Bepaaldelijk worden de kinderen in hem gerekend. Er is eene gemeenschap van ouders en kinderen aan zonde en ellende. Maar er is daartegenover ook door God eene gemeenschap van ouders en kinderen aan genade en zegen gesteld. Kinderen zijn een zegen en een erfdeel des Heeren, Ps. 127 : 3. Zij worden altijd bij de ouders gerekend en met hen samengenomen; het gaat hun samen wel, Ex. 20 : 6, Deut. 1 : 36, 39, 4 : 40, 5 : 29; 12 : 25, 28. Zij dienen samen den Heere, Deut. 6 : 2, 30 : 2, 31 : 12, 13, Jos. 24 : 15, Jer. 32 : 39, Ezech. 37 : 25, Zach. 10 : 9; de daden en inzettingen Gods moeten door de ouders aan de kinderen worden overgeleverd, Ex. 10 : 2, 12 : 24, 26, Deut. 4 : 9, 10, 40, 6 : 7, 11 : 19, 29 : 29, Jos. 4 : 6, 21, 22 : 24—27; het verbond Gods met zijne weldaden en zegeningen zet zich voort van kind tot kind en van geslacht tot geslacht, Gen. 9 : 12, 17 : 7, 9, Ex. 3 : 15, 12 : 17, 16 : 32, Deut. 7 : 9, Ps. 105 : 8 enz. Genade is geen erfgoed, maar zij wordt toch in den regel uitgedeeld in de lijn der geslachten. Piorum infantibus primus ad salutem aditus est ipsa ex piis parentibus propagatio[2]).

4° Deze beschouwing gaat over in het Nieuwe Testament. Jezus treedt evenals Johannes met de prediking op: bekeert u en gelooft het Evangelie. Hij neemt den doop van Johannes over en verkondigt daarin, dat de Joden in weerwil van hunne besnijdenis bekeering en vergeving van noode hebben; de tegenstelling wordt langzamerhand zoo sterk, dat Jezus heel geen verwachting meer van zijn volk heeft en het volk Hem verwerpt en hangt aan het kruis. En toch desniettegenstaande blijft Hij de kinderen beschouwen als kinderen des verbonds, Matth. 18 : 2 v., 19 : 13 v., 21 : 15 v., Mark. 10 : 13 v., Luk. 9 : 48, 18 : 15. Hij roept ze tot zich, omhelst hen, legt hun de handen op, zegent ze, zegt dat hunner is het koninkrijk der hemelen, stelt hen aan de volwassenen ten voorbeeld, waarschuwt dezen, om hen niet te ergeren, zegt dat hunne engelen over hen waken, en ziet in hun Hosannageroep eene vervulling der profetie, dat God het spreken der kinderen tot een macht heeft gemaakt, waardoor zij, die Hem haten, tot zwijgen worden gebracht, en uit hun mond zich lof, *αἶνον* naar de LXX, heeft toebereid.

5° Van dezelfde gedachte gaan de apostelen uit. Het verbond der genade, met Israel opgericht, is wel gewijzigd, wat de bedeeling betreft, maar in wezen hetzelfde gebleven. De *ἐκκλησια* is in de plaats getreden van het Oudtestamentisch Israel, zij is het volk Gods en God is haar God en Vader, Matth. 1 : 21, Luk. 1 : 17, Hand. 3 : 25, Rom. 9 : 25, 26, 11 : 16—21, 2 Cor. 6 : 16—18, Gal. 3 : 14—29, Ef. 2 : 12, 13, Tit. 2 : 14, Hebr. 8 : 8—10, 1 Petr. 2 : 9, Openb. 21 : 3. Evenals in het Oude

[1]) Verg. deel III 212 v.
[2]) *Beza,* Resp. ad coll. Mompelg. II 103, bij *Gerhard,* Loci theol. XX 211.

Testament, zijn onder dat volk Gods ook de kinderen der geloovigen begrepen. Immers, de gemeente des Nieuwen Testaments is geen groep van individuën, maar een organisme, een lichaam, een tempel en is als zoodanig, als een volk, in de plaats van Israel getreden. Zij is als een wilde olijfboom, terwijl eenige takken zijn afgehouwen, op den stam van den tammen olijfboom geënt en alzoo zijn wortel en vettigheid deelachtig geworden, Rom. 11 : 16, 17. Daarom gaan soms gansche huisgezinnen tot het Christendom over. Het huisgezin zelf is eene instelling Gods, een organisch geheel, dat deelt in een gemeenschappelijken zegen of vloek. Jezus' discipelen brengen vrede aan het huis, dat zij binnengaan, Luk. 10 : 5, en Hij zegt zelf, dat, als Zacheus gelooft, zijnen huize zaligheid is geschied, Luk. 19 : 9. De apostelen leeren niet alleen in den tempel, maar verkondigen het Evangelie van Christus ook telkens in de huizen, Hand. 5 : 42, 20 : 20. Met het hoofd des gezins wordt heel het huisgezin zalig, Hand. 11 : 14, 16 : 31, en gansche huisgezinnen gelooven en worden gedoopt, Hand. 16 : 15, 34, 18 : 8, 1 Cor. 1 : 16. Hieruit is wel niet te bewijzen, dat de kinderdoop reeds door de apostelen is toegepast, maar uit het stilzwijgen is het tegendeel evenmin af te leiden; uit de vroege invoering van den kinderdoop, uit de algemeene erkenning, die hij terstond gevonden heeft, en uit het getuigenis van Origenes volgt de mogelijkheid en zelfs de waarschijnlijkheid, dat hij reeds was een apostolisch gebruik. Voorts zegt Petrus, dat de belofte des Ouden Verbonds, dat God de God der geloovigen en van hun zaad zou zijn, overgaat in de bedeeling des Nieuwen Testaments, Hand. 2 : 39. Wel geldt dit allereerst de Joden, en is er van de Heidenen eerst sprake in de woorden: en allen die daar verre zijn. Maar dit neemt niet weg, dat de Joden, die zich tot Christus bekeeren, niet alleen voor zichzelven, maar ook voor hunne kinderen de belofte des verbonds ontvangen; en de Heidenen, die tot het geloof komen, deelen in dezelfde voorrechten en staan volgens heel het Nieuwe Testament in geen enkel opzicht bij de geloovigen uit de Joden ten achteren. Volgens Paulus, 1 Cor. 7 : 14, zijn zelfs de kinderen uit een huisgezin, waarvan een der beide ouders geloovig is geworden, heilig. Als zulk een geval zich voordeed, moest n.l. de geloovige echtgenoot niet denken, dat hij het huweiijksleven met de wederhelft niet voortzetten mocht. Integendeel, door het geloof van den eenen echtgenoot wordt heel het huwelijk, wordt ook de andere echtgenoot geheiligd, *ἡγιασται.* En dit bewijst Paulus daarmede, dat immers de kinderen uit zulk een huwelijk niet *ἀκαθαρτα* maar *ἁγια* zijn. Dat stond dus vast, was algemeen aangenomen en kon daarom als argument dienst doen. Kinderen in een huisgezin, waarvan vader of moeder geloovig is, worden gerekend naar den geloovigen echtgenoot, zelfs al is deze de vrouw des huizes. De Christelijke belijdenis geeft in zulk een huis den toon aan; zij is de maatstaf, waarnaar heel het gezin be-

oordeeld moet worden; het geloof is het hoogere, dat over het lagere domineert. De heiligheid, van welke Paulus hier spreekt, is niet als eene subjectieve, inwendige, maar als eene objectieve, theocratische te denken, want anders waren de kinderen en de man niet door de geloovige moeder en vrouw, doch door zichzelven heilig. Ook denkt Paulus hier ganschelijk niet aan den kinderdoop, noch aan iets, dat als een grond daarvoor dienst moet doen. Maar het is er hem alleen om te doen, om aan te toonen, dat het Christelijk geloof de natuurlijke levensordeningen niet verbreekt maar bevestigt en heiligt, cf. vers 18—24. Voor den kinderdoop is deze plaats echter in zoover van belang, als zij leert, dat heel een gezin naar de belijdenis van den geloovigen echtgenoot gerekend wordt; de geloovige heeft de roeping, om niet alleen voor zichzelf, maar met alwat het zijne is en met heel zijn gezin den Heere te dienen. Daarom worden de kinderen der geloovigen door de apostelen ook als Christenkinderen in den Heere vermaand, Hand. 26 : 22, Ef. 6 : 1, Col. 3 : 20, 1 Joh. 2 : 13, 2 Tim. 3 : 15; ook kleinen kennen den Heere, Hebr. 8 : 11, Openb. 11 : 18, 19 : 5, en worden gesteld voor den troon, Openb. 20 : 5. Van eene neutrale opvoeding, die de kinderen op gevorderden leeftijd volkomen vrij en zelfstandig wil laten kiezen, weet de Heilige Schrift niets af[1]). De kinderen der geloovigen zijn geen Heidenen, zijn ook geen duivelskinderen, die nog, gelijk Roomschen en Lutherschen leeren, bij den doop moeten geëxorciseerd worden[2]); maar het zijn kinderen des verbonds, wien de belofte even goed als den volwassenen toekomt, zij zijn in het verbond begrepen en zijn heilig non natura, Job 14 : 4, Ps. 51 : 7, Joh. 3 : 6, Ef. 2 : 3, sed foederis privilegio[3]).

6° Dit alles klemt te meer, omdat de genade, vooral in de bedeeling des Nieuwen Testaments veel overvloediger is dan de zonde, Rom. 5 : 12—21. Indien de verwerping van den kinderdoop enkel en alleen daaruit voortkwam, dat hij niet met letterlijke woorden in de Schrift wordt geboden, zou zij met toegevendheid te beoordeelen zijn. Maar gewoonlijk hangt zij met geheel andere overwegingen saam en vloeit voort uit eene beperking der genade en uit eene miskenning van de catholiciteit van het Christendom. Immers stelt het Anabaptisme aan de genade, tenzij het de erfzonde ontkent en wedergeboorte voor kinderen onnoodig acht, een grens in den kinderlijken leeftijd, in het nog niet gekomen zijn tot jaren des onderscheids, dat is dus, in wetten en ordeningen, die door God zelven bij de schepping in de natuur zijn vastgesteld. Zulke perken kent echter de genade niet. Onder het Oude Testament moge zij in

[1]) Conc. Trid., de bapt. c. 14.
[2]) Verg. *Kawerau*, art. Exorcismus bei der Taufe, PRE³ V 695—700. *J. Dölger*, Der Exorcismus im altchr. Taufritual. Paderborn 1909.
[3]) Heid. Catech. vr. 74. Can. Dordr. I 17.

zekeren zin binnen het volk van Israel besloten zijn geweest; temidden van dat volk was zij zoo ruim mogelijk. En in het Nieuwe Testament is alle grens van volk en land, van geslacht en leeftijd, volkomen uitgewischt. In Christus is geen man of vrouw, geen Jood of Griek, geen kind of grijsaard, maar alleen een nieuw schepsel. De Vader heeft de wereld liefgehad; Christus is eene verzoening voor de geheele wereld en heeft ook voor kinderen zijn bloed vergoten; en de Heilige Geest, die Jezus ontvangen deed in Maria's schoot en reeds van het eerste oogenblik van hun bestaan af aan Jeremia en Johannes geschonken werd, verg. ook Ps. 22 : 10, 11, heeft toegang tot ieder hart en wordt daarin door geen leeftijd of jonkheid belemmerd. Kinderen kunnen daarom, gelijk zij zonder hun weten der verdoemenis in Adam deelachtig zijn, op diezelfde wijze weder in Christus tot genade aangenomen worden. Al kunnen zij niet actu gelooven, zij kunnen toch wedergeboren worden en daarin tevens het vermogen des geloofs ontvangen.

7° Door dit alles is het recht en dus ook de plicht van den kinderdoop overvloedig betoogd. Want als kinderen der geloovigen zoo te beschouwen zijn, als de Schrift ons leert, dan hebben zij naar de Goddelijke instelling van den doop aanspraak op dit sacrament, in dezelfde en zelfs in sterkere mate dan de volwassenen, die belijdenis doen. Volstrekte zekerheid is er toch in geen van beide gevallen te verkrijgen. Bij de bejaarden kunnen wij evenmin over het hart oordeelen als bij de kinderen. Er is voor ons, die aan het uitwendige gebonden zijn, altijd slechts mogelijk een oordeel der liefde. Naar dat oordeel houden wij hen, die belijdenis doen, voor geloovigen en deelen hun de sacramenten uit; en naar datzelfde oordeel rekenen wij de kinderen der geloovigen tot de geloovigen zelven, omdat zij met hunne ouders in het verbond der genade begrepen zijn. Zelfs is de waarschijnlijkheid, dat de gedoopten ware geloovigen zijn, bij de kinderen grooter dan bij de volwassenen. Want niet alleen sluipt in eene baptistische kerk de verzwakking van de beteekenis van den doop, de verwaarloozing der tucht en de doodende macht van de gewoonte even-goed in als in eene kerk, die den kinderdoop in practijk brengt; maar bijna de helft der menschen sterft weg, voordat zij tot de jaren des onderscheids zijn gekomen. Voor die allen ligt er in de Schrift, inzoover zij in het verbond der genade begrepen zijn, eene belofte des Heeren, welke zij niet met bewustheid en vrijwillig verwerpen kunnen. Indien zij vóór den tijd, waarop zij dat doen kunnen, sterven, mogen godzalige ouders aan hunne verkiezing en zaligheid niet twijfelen[1]). En zelfs bij die kinderen, die opwassen, mag en moet zoolang naar het oordeel der liefde, welke in de kerk van Christus heerschen moet, aan hun zaligheid worden geloofd, als het tegendeel niet duidelijk blijkt. Uit de kinderen

[1]) Can. Dordr. I 17. Verg. *Voetius*, Disp. II 408. 417. *M. Vitringa*, Doctr. II 51.

der geloovigen wordt toch voortdurend de gemeente, de vergadering der ware Christgeloovigen, gebouwd.

8° Daarbij mag echter nooit vergeten worden, dat dit zoowel bij volwassenen als bij kinderen een oordeel der liefde is. Het is geene onfeilbare uitspraak, die de zaligheid van elken gedoopte vaststelt, maar alleen een regel, waarnaar de Schrift gebiedt, dat wij in de practijk van het kerkelijk leven handelen zullen. Grond voor den doop is niet het vermoeden, dat iemand wedergeboren is en zelfs die wedergeboorte zelve niet, maar alleen het verbond Gods. Op de subjectieve opinie van den dienaar des woords over den geestelijken staat van den doopeling komt het ganschelijk niet aan; of hij al dan niet voor zichzelven overtuigd zij van de oprechtheid des geloofs bij den doopeling, hij heeft daarmede niet te rekenen, maar te handelen naar den geopenbaarden wil Gods en den regel van zijn woord. Maar bovendien het baat niets, de oogen te sluiten voor het feit, dat de doop menigmaal toebediend wordt aan zulken, die later blijken niet te wandelen in den weg des verbonds. Schrift en ervaring leeren beide, dat niet alles Israel is wat Israel heet, dat er kaf is onder het koren, dat er in het huis Gods niet alleen gouden en zilveren, maar ook aarden vaten zijn. Lang niet allen waren daarom wedergeboren, toen zij den doop ontvingen. Zelfs is het niet te bewijzen, dat de uitverkorenen altijd in hun jeugd, vóór den doop of zelfs vóór de geboorte, door den Heiligen Geest zijn wedergeboren; God is vrij in de uitdeeling zijner genade en kan de vrucht van den doop ook op veel later leeftijd doen genieten. Daarom blijft er ook in de Christelijke gemeente plaats voor de prediking van het Evangelie, van wedergeboorte, geloof en bekeering. De profeten, Johannes de Dooper en Jezus zijn daarmede opgetreden te midden van hun volk, dat toch het eigendom des Heeren was; en ook de apostelen hebben het woord niet slechts bediend, om het verborgen leven tot openbaring te brengen, maar het ook als een zaad der wedergeboorte en als een middel tot werking des geloofs gepredikt [1]).

9° Toch mag daarom het wezen van den doop niet afhankelijk gesteld worden van zijne uitwerking in het leven. Evenals het oprechte geloof blijft wat het naar de beschrijving van den Heidelbergschen Catechismus is, ook al vertoont de werkelijkheid er allerlei afwijkingen en misvormingen van, zoo ook is de doop en mag hij niet anders wezen dan wat de Schrift er van leert. De echte, wezenlijke, Christelijke doop is die, welke aan geloovigen toebediend wordt. Ofschoon de doop, evenals de uitwendige roeping, ook voor de ongeloovigen nog menigen zegen afwerpt, toch wordt zijne echte vrucht en volle kracht alleen door de geloovigen genoten. Objectief blijft de doop, evenals het woord, hetzelfde.

[1]) Verg. boven bl. 27—31 en voorts nog *A. M. Diermanse,* De uitverkoren kinderen wedergeboren. 's Grav. 1906.

Wie het woord, en zoo ook wie den doop in den geloove ontvangt, krijgt werkelijk deel aan de beloften, die God er mede verbonden heeft. God blijft zichzelf getrouw en schenkt de zaligheid aan een iegelijk, die gelooft. Doch het geloof is niet aller. Ten slotte wordt de vrucht van den doop alleen genoten door hen, die uitverkoren zijn en daarom op 's Heeren tijd ook komen tot het geloof. In die uitkomst moeten allen berusten, hetzij zij Roomsch of Protestant, Luthersch of Gereformeerd zijn. Sacramenta in solis electis efficiunt quod figurant, zeide Augustinus, en de scholastiek sprak het hem na [1]). De uitverkorenen hebben het gegrepen, maar de anderen zijn verhard geworden. De kinderen der belofte worden voor het zaad gerekend.

10° De weldaden van den doop zijn bij kinderen dezelfde als bij volwassenen, n.l. de vergeving der zonde, de wedergeboorte en de inlijving in de gemeente van Christus. En deze worden niet eerst in den doop geschonken, maar zijn reeds door het geloof het deel van hem, die overeenkomstig den wille Gods den doop ontvangt. De doop schenkt geen enkele weldaad ,welke niet in het woord reeds beloofd en door het geloof werd aangenomen, maar hij schenkt dezelfde weldaden als het woord slechts op eene andere wijze en in een anderen vorm, zoodat het geloof, naar de mate, welke God aan een iegelijk geschonken heeft, er door bevestigd en versterkt wordt. Ook voor kinderen gaat deze regel door. Want gelijk zij onbewust door den Heiligen Geest wedergeboren en met het geloofsvermogen begiftigd kunnen worden, zoo kunnen zij ook door dienzelfden Heiligen Geest buiten hun weten in dat geloofsvermogen versterkt worden. Er is hier, als op zoo menig terrein, eene geheimzinnige Wechselwirkung. Gelijk het licht en het oog elkander onderstellen en steunen, zoo geniet het geloof van het sacrament te meer, naarmate het sterker is en wordt er tevens in diezelfde mate door verzegeld en bekrachtigd. De sacramenten nemen daarom voor den geloovige, als hij opwast, niet langzamerhand in beteekenis af, maar winnen voortdurend voor hem aan waarde. Zij spreiden altijd schooner en heerlijker voor het oog des geloofs den rijkdom van Gods genade ten toon. Zij zijn voor ieder geloovige en voor heel de kerk een bewijs van ontvangen genade, een teeken van Gods trouw, een pleitgrond voor het gebed, een steunpilaar voor het geloof, een vermaning tot nieuwe gehoorzaamheid [2]).

[1]) Alzoo *Lombardus, Thomas, Bonaventura* op Sent. IV, en evenzoo *Calvijn,* op Ef. 5 : 26. Inst. IV 14, 9, 10. C. R. VII 694. *Beza,* Tract. III 124. *Voetius,* Disp. II 408. Westm. Conf. 28, 6. *M. Vitringa* VI 90. VII 378.

[2]) Verg. voorts over den kinderdoop: *Calvijn,* Inst. IV c. 16. *Ursinus,* Tract. theol. 1584 bl. 597—619. *Junius,* Theses Theol. 52. *J. Vossius,* Disput. XX de baptismo, disp. 13. *C. Vitringa,* Observ. Sacrae lib. II c. 6. *Turretinus,* Theol. El. XIX qu. 20. *De Moor,* V 476. *M. Vitringa* VII 99. *Martensen,* De Kinderdoop 1842. *Wormser,* De Kinderdoop 1853. *Pieters en Kreulen,* De Kinderdoop 1861. *Van Oosterzee,* Dogm. § 138. Kuyper, Heraut 652 v. enz.

538. Van dezen doop is Christus de bedienaar. En alleen als Hij doopt en met het teeken ook de beteekende zaak schenkt, is iemand waarlijk gedoopt. Maar bij de bediening van den doop maakt Christus van menschen gebruik, wien Hij de uitdeeling der verborgenheden Gods opdraagt. Onder het Oude Testament was de besnijdenis aan geen ambt gebonden; ieder Israeliet mocht ze voltrekken; gewoonlijk deed het de huisvader, Gen. 17 : 23, in geval van nood ook de moeder, Ex. 4 : 25, 1 Makk. 1 : 60, later gewoonlijk de arts en tegenwoordig meest een bijzonder daarvoor aangestelde mohel. Maar in het Nieuwe Testament wordt de doop alleen bediend door zulken, die in het ambt zijn gesteld, Johannes, Mark. 1 : 4, Jezus' discipelen, Joh. 4 : 2, de apostelen, Hand. 2 : 38, aan wie het Matth. 28 : 19 door Christus bepaaldelijk was opgedragen, Philippus, die in Jeruzalem diaken was, maar later als evangelist optrad, Hand. 21 : 8, en als zoodanig den doop bediende, Hand. 8 : 38, Ananias, die aan Paulus de handen oplegde en hem waarschijnlijk ook doopte, Hand. 9 : 17, 18, Paulus, die soms zelf doopte, maar overigens het doopen aan zijne medearbeiders overliet, wijl hij als apostel der Heidenen in de eerste plaats geroepen was tot verkondiging van het Evangelie, 1 Cor. 1 : 14—17, cf. Hand. 10 : 48. De bediening der sacramenten blijkt hieruit duidelijk, ondergeschikt te zijn aan de prediking van het woord, maar daarmede toch ten allen tijde verbonden te zijn geweest. Het sacrament volgt het woord, en daarom ging het recht, om de sacramenten te bedienen, van de apostelen en evangelisten vanzelf op de leeraars over, op die presbyters, die arbeidden in het woord en de leer. Toen deze leeraars later als bisschoppen werden beschouwd, die in ambt van de presbyters onderscheiden en boven hen verheven waren, werd de doopsbediening een recht van den bisschop geacht[1]). Maar de uitbreiding van de gemeenten en ook de meer en meer ingang vindende beschouwing, dat de doop ter zaligheid volstrekt noodzakelijk was, leidden er toe, dat de doop ook door presbyters, diakenen, parochi, en in geval van nood zelfs door ieder mensch, die zijn verstand heeft, bediend mocht worden. De Roomsche kerk erkent den doop, die door een ketter, ja zelfs dien, die door een ongeloovige, door een Jood of Heiden, bediend is, al is de vereischte intentio faciendi quod facit ecclesia hier moeilijk aan te wijzen, en behoudt zich daarin het recht, om op alle gedoopten het cogite intrare toe te passen; alleen het se ipsum baptizare erkent zij niet. Om zeker te gaan, heeft zij zelfs, indien er eenige twijfel bestaat of de doop bediend of juist bediend is, den conditioneelen doop ingevoerd, waarbij de dienaar zegt: si non baptizatus es, ego te baptizo etc.[2]).

[1]) *Tertullianus*, de bapt. c. 17.

[2]) *Suicerus* s. v. *βαπτισμος*. Comm. op Sent. IV dist. 5. *Thomas*, S. Theol. III qu. 67. Trid. VII de bapt. 4. Cat. Rom. II qu. 18, 23, 42. *Bellarminus*, de bapt. c. 7.

Ook andere kerken, zooals de Grieksche, de Luthersche enz. leeren de noodzakelijkheid van den doop en stonden daarom in geval van nood zijne bediening aan leeken toe. Maar ten slotte durven zij geen van alle de consequentie aan, dat iemand enkel en alleen daarom, dat hij geheel buiten zijne schuld ongedoopt stierf, verloren zou gaan; allen laten uitzonderingen toe, waarin een baptismus sanguinis of flaminis voldoet. Conversio cordis potest inesse non percepto baptismo, sed contempto baptismo non potest[1]). De Conf. Aug. zegt in den Latijnschen tekst wel van den doop, quod sit necessarius ad salutem, maar leert in den Duitschen tekst alleen, dass sie nöthig sei[2]). De Luthersche theologen ontzeggen de zaligheid niet aan kinderen, die buiten de schuld der ouders ongedoopt gestorven zijn[3]). En allen, die eene bijzondere genade door den doop laten meedeelen, erkennen, dat deze ook wel op andere wijze door God geschonken kan worden.

Daarom oordeelden de Gereformeerden ook anders. De doop was immers geen oorzaak maar teeken en zegel van de wedergeboorte, welke God schenkt vóór en zonder het sacrament; geen enkele weldaad werd door den doop verleend, die niet geschonken was door het woord en aangenomen door het geloof. Zoo kon dus de doop niet volstrekt noodzakelijk ter zaligheid zijn; niet de privatio baptismi op zichzelve, maar de contemptus baptismi maakt schuldig voor God. In Mark. 16 : 16 wordt daarom bij het tweede lid de doop weggelaten en in Joh. 3 : 5, welke plaats van de andere zijde algemeen van den doop wordt verstaan[4]), is volgens Calvijn enz. van doop geen sprake, al wordt er misschien ook aan den doop gedacht, want het water komt hier, evenals in Matth. 3 : 11 het vuur, als symbool van de werkzaamheid des Heiligen Geestes voor en wordt in vs 6 en 8 in het geheel niet meer genoemd. Daarom is er ook geen reden, om van het apostolisch gebruik af te wijken en de bediening des doops in gevallen van nood aan andere personen dan de leeraars der gemeente toe te staan[5]). In verband hiermede waren de Gereformeerden er ook op gesteld, dat de doop steeds bediend zou worden in het midden der gemeente. Hoewel in het Nieuwe Testament de doopsbediening plaats had overal, waar maar water was, Matth. 3 : 6, Joh. 3 : 23, Hand. 8 : 36, werd het toch weldra, toen de geloovigen eigen vergaderplaatsen kregen, gebruik, om ze in deze te doen plaats hebben[6]). Toch werd in gevallen van nood, in wintertijd, bij ziekten,

[1]) *Lombardus*, Sent. IV 4, 4.

[2]) Conf. Aug. art. 9.

[3]) *Quenstedt*, Theol. IV 164.

[4]) Conc. Trid. VII de bapt. c. 2. Catech. Rom. II 2 qu. 31.

[5]) *Calvijn*, Inst. IV 15, 20. *Bucanus*, Inst. 613. *Perkins*, Werken I 461. *Voetius*, Pol. Eccl. I 631. *M. Vitringa*, VII 75, 163. *De Moor*, V 435.

[6]) *Drews*, in PRE³ XIX 415.

voor vorsten en aanzienlijke personen eene uitzondering gemaakt en de doopsbediening in private woningen toegestaan. Dit is zeker met den algemeenen regel, die in de kerk gelden moet, in strijd. Al zijn er gevallen denkbaar, waarin de bediening des doops in de huizen mag plaats hebben; zij kunnen en mogen niet anders dan hooge uitzondering zijn, staan niet aan den dienaar des woords alleen, maar aan den ganschen kerkeraad ter beoordeeling, en eischen ook dan zelfs, dat de bediening niet plaats hebbe dan in bijzijn van den kerkeraad. Want het komt bij de uitdeeling van het sacrament niet aan op het gebouw, maar wel op de vergadering der gemeente. Het sacrament is een bestanddeel van den openbaren eeredienst, is een goed, dat door Christus aan zijne kerk is geschonken en moet daarom met het woord openlijk in de gemeente bediend worden. Immers is het sacrament steeds vereenigd met het woord; Christus zelf heeft de bediening van den doop verbonden met die van het woord, Matth. 28 : 19. Bij de planting der kerk onder eene niet Christelijke bevolking kan de doop uit den aard der zaak niet terstond in het midden van de vergadering der geloovigen plaats hebben. Maar zoodra deze er is, moeten bediening van woord en sacrament in haar worden overgebracht, want zij zijn een bestanddeel van den openbaren eeredienst en een goed der gemeente. Zoo werd in den apostolischen tijd het avondmaal in het midden der gemeente gevierd, 1 Cor. 11 : 20. En zoo behoort niet minder met den doop te geschieden, die immers juist de inlijving in Christus en zijne gemeente afbeeldt, 1 Cor. 12 : 13, en daarom het passendst in de openbare vergadering der geloovigen bediend wordt[1]).

Over den tijd, waarop de doop bediend moest worden, heerschte in de kerk geen gering verschil. De besnijdenis werd voltrokken op den achtsten dag; de doop werd in het Nieuwe Testament gewoonlijk terstond bediend, als iemand geloofde en belijdenis deed, Matth. 3 : 6, Hand. 2 : 41, 8 : 12, 36, 9 : 18, 10 : 47, 16 : 15, 33, 18 : 8. Maar toen in het vervolg allerlei personen zich bij de kerk wilden voegen, die met haar leer en leven ten eenenmale onbekend waren, kwam reeds in de tweede eeuw het catechumenaat op, dat allengs meer geregeld werd en volgens de synode van Elvira ± 300, twee jaren duren moest. Aan het einde daarvan werden de catechumenen, liefst op een der groote feestdagen, op plechtige wijze gedoopt en in de gemeente ingelijfd. Door de gedachte geleid, dat de doop alleen de verledene zonden vergaf, stelden velen zelfs den doop zoo lang mogelijk en tot op het sterfbed toe uit. Maar de meer en meer in gebruik komende kinderdoop en de leer van de volstrekte noodzakelijkheid van den doop dreven de kerk toch in

[1]) *Calvijn*, Inst. IV 15, 16. *Voetius*, Pol. Eccl. I 726—730. *De Moor* V 510—512. *M. Vitringa* VII 171. Syn. Dordr. sess. 163, 175, K. O. art. 56.

eene andere richting. Het werd gewoonte, niet om den doop zoo lang mogelijk uit te stellen, maar om hem zoo spoedig mogelijk na de geboorte te bedienen. Eerst pleitten velen er nog voor, dat de doop bediend zou worden in het derde of dertigste levensjaar; maar anderen zagen hem het liefst bediend op den achtsten of op den veertigsten dag na de geboorte; de synode van Carthago 252 onder voorzitterschap van Cyprianus bepaalde reeds, dat de kinderen zoo spoedig mogelijk, op den tweeden of derden dag na hunne geboorte, gedoopt moesten worden[1]), en dit werd spoedig algemeen gebruik en voor eene apostolische gewoonte aangezien[2]). De Grieksche kerk heeft geen bepaling over den tijd, maar stelt den doop toch gewoonlijk niet langer dan tot den achtsten dag uit en bedient hem in geval van nood ook reeds vroeger, zelfs terstond na de geboorte. De Roomsche kerk dringt er op aan, dat het kind zoo spoedig mogelijk na de geboorte gedoopt worde[3]). Met dezen algemeenen regel stemmen de Lutherschen[4]), en ook de Gereformeerden in. De prov. synode van Dordrecht 1574 art. 57 verklaarde zelfs, dat „de affectie der ouderen, die den doop haarder kinderen begeeren uit te stellen, ter tijd toe, dat de moeders zelve hare kinderen presenteren, ofte op de gevaders lange wagten, en is geen wettelyke oorzake om den doop uit te stellen." Maar geen andere synode nam deze uitspraak over. Ofschoon alle noodeloos uitstel afgekeurd en telkens op spoedige presentatie van het kind ten doop aangedrongen wordt, is het toch volstrekt de bedoeling van de kerkordeningen niet, om als zij alleen spreken van de vaders, de moeders uit te sluiten, maar om het stelsel van getuigen tegen te gaan en dezen niet de plaats der vaders te laten innemen[5]).

Het stelsel van doopgetuigen, ἀναδοχοι, sponsores, fidejussores, susceptores, compatres, commatres, patrini, matrinae, patres et matres spirituales, kwam op, toen de kinderdoop algemeen gebruik werd, en wordt reeds door Tertullianus vermeld[6]). Er waren nu personen van noode, die in plaats van het kind belijdenis deden en de gebruikelijke vragen beantwoordden; die als het ware als borgen, sponsores, voor het kind optraden, en beloofden, om het later op den grondslag van den doop Christelijk op te voeden. Zij waren de vertegenwoordigers der kerk, die immers zelve eigenlijk in haar geheel het kind ten doop houdt en het draagt met haar gebed. Nu lag het voor de hand, om de ouders als

[1]) *Cyprianus*, Ep. 59.
[2]) *Suicerus*, s. v. βαπτισμος en κλινικος. *Schwane*, D. G. I 378. II 755. *Moeller-Von Schubert*, Kirchengesch. I 338.
[3]) Conc. Trid. VII de bapt. c. 12. Catech. Rom. II 2 qu. 28.
[4]) *Gerhard*, Loci theol. XX 245.
[5]) *Bucanus*, Inst. 634. *Bullinger*, Huysboek 1612 bl. 249 v. Synopsis pur. theol. 44, 52. *Voetius*, Pol. eccl. I 724. *De Moor*, V 512. *M. Vitringa*, VII 176.
[6]) *Drews*, PRE³ XIX 447 v.

zulke sponsores bij den doop van het kind te laten optreden. En in den eersten tijd geschiedde dit ook alzoo. Maar langzamerhand werden vaderschap en peterschap naast elkander gesteld, evenals geboorte en wedergeboorte, natuurlijke en geestelijke verwantschap. Ouders waren vanzelf al verplicht tot Christelijke opvoeding van hun kind en schenen eene bijzondere gelofte daartoe niet meer op zich te kunnen nemen. Zij waren de natuurlijke ouders van het kind, doch het peterschap was eene gansch andere geestelijke verwantschap, en werd daarom allengs een impedimentum matrimonii tusschen de susceptores eener-, en den doopeling en zijne ouders anderzijds en ook tusschen hen zelven. Het concilie van Mainz 813 verbood dan ook reeds: nullus proprium filium vel filiam de fonte baptismatis suscipiat[1]). Maar deze zelfde Catechismus moest reeds klagen, dat deze dienst in de kerk zoo verwaarloosd was, ut nudum tantum hujus functionis nomen relictum sit. Lutherschen en Gereformeerden achtten dit stelsel van doopgetuigen volstrekt niet noodzakelijk, dewijl het in de Schrift niet voorgeschreven of vermeld was, maar hielden het toch gewoonlijk voor een adiaphoron, dat soms wel van eenig nut kon zijn[2]). Laatstgenoemden legden er vooral nadruk op, dat in de eerste plaats de *ouders* de vragen bij den doop zouden beantwoorden en als susceptores en sponsores voor hun kind zouden optreden, en eischten, dat als er getuigen werden genomen, deze van zuivere belijdenis en wandel zouden zijn[3]). Daar komt nog bij, dat in de Roomsche kerk de peters en meters dienst moeten doen, om het kind in de leer des geloofs te onderwijzen, wijl de pastoors, zooals de Catech. Rom. zegt[4]), er geen tijd voor hebben. Maar de Gereformeerde kerk voerde op voorgang van Calvijn de catechese der gedoopte jeugd in en droeg deze aan den leeraar op. Zoo is in eene goed ingerichte Gereformeerde kerk het stelsel van getuigen, dat overigens in een nudum nomen ontaardde, behalve in enkele bijzondere gevallen overbodig en onnoodig geworden en practisch ook zoo goed als verdwenen[5]).

Heel deze leer des doops, gelijk zij door de Gereformeerden ontwikkeld werd, stelt in het licht, hoe eng zij zich aansloten bij de Heilige Schrift.

[1]) Verg. Catech. Rom. II 2 qu. 20—24.

[2]) *Gerhard,* Loci theol. XX 267. *Buddeus,* Inst. theol. bl. 1071. Dordsche Kerkenorde art. 57. *Walaeus,* Synopsis pur. theol. 44, 54. *Bucanus,* Inst. theol. bl. 640. *Voetius,* Pol. Eccl. I 704. *De Moor,* Comm. V 509. *M. Vitringa,* Doctr. VII. 159.

[3]) *Calvijn,* Op. ed. Amst. IX 142. *Hooyer,* Oude Kerkenordeningen bl. 7, 11, 17, 46, 69, 105, 153, 205, 265, 314, 344, 456.

[4]) Catech. Rom. II 2 qu. 20.

[5]) Zie verder *Suicerus,* s. v. ἀναδοχοι. *Höfling,* Das Sakr. der Taufe II 4—20. *Drews,* PRE³ XIX 447—450. *J. Boehmer,* Eine Reform des Patenamts, Neue Kirchl. Zeits. 1906. *Olthuis,* De Doopspraktijk der Geref. Kerken in Nederland bl. 191 v.

Des te meer verdient het de aandacht, dat zij desniettemin of liever juist daarom in hunne erkenning en bediening van den doop alle sectarisme wisten te vermijden en eene echt-Christelijke ruimte van hart en breedte van opvatting bewaarden. In overeenstemming met de katholieke kerk in haar strijd tegen de Afrikaansche kerken leerden ook de Gereformeerden eenparig, dat de ketterdoop, mits bediend in den naam van God drieëenig, erkend moest worden; maar wijl zij de doopsformule niet magisch opvatten en den doop niet losmaakten van kerk en ambt, voegden zij er de nadere beperking aan toe, dat hij bediend moest zijn door een in eene Christelijke gemeente erkenden dienaar[1]). En van den doop sloten zij wel uit alle zaken en voorwerpen, alle doode, omgekomene of nog slechts ten deele geboren personen, alle monstra, alle kinderen ook van Heidensche ouders, die gevangen genomen waren[2]), maar zij lieten tot den doop toe alle kinderen, die na den dood hunner ouders of als vondelingen in Christelijke familiën waren opgenomen, die uit een onwettig huwelijk of uit excommunicati, schismatieken, ketters geboren waren, indien er maar eenige grond voor het vermoeden bestond, dat de lijn des verbonds niet geheel was afgebroken[3]). De Gereformeerden zijn eer van te ruime, dan van te enge erkenning en bediening des doops te beschuldigen. Maar daardoor hebben zij toch op uitnemende wijze de eenheid en catholiciteit der kerk van Christus op aarde gehandhaafd. Alle Christelijke kerken erkennen nog elkanders doop en spreken daarmede feitelijk uit, dat in haar alle nog zooveel waarheid aanwezig is, dat de mogelijkheid van zalig te worden niet is uitgesloten. Er is ééne belijdenis, op welke zij alle gebouwd, één geloof, dat zij alle deelachtig zijn. In weerwil van alle verschil en strijd, erkennen allen toch één Heer, één geloof, één doop.

§ 59. Het Avondmaal.

Aan de in § 57, 58 genoemde litteratuur zij hier nog toegevoegd: *Ebrard,* Das Dogma v. h. Ab. und seine Geschichte. 2 Bde. Frankfurt a. M. 1845—46. *Kahnis,* Die Lehre v. Ab. Leipzig 1851. *Lobstein,* La doctrine de la sainte cène.

[1]) *Voetius,* Pol. Eccl. I 631—645. *Turretinus,* Theol. El. XIX qu. 15. *De Moor,* Comm. V 443—453. Syn. Dordr. 1574 vr. 1574 vr. 10. Middelburg 1578 vr. 29. Dordr. 1618 sessie 162. Over den Ketterdoop zie men verder *Bonwetsch,* art. in PRE³ X 270—275. *G. van Goor,* De strijd over den Ketterdoop. Utrecht 1872.

[2]) Syn. Dordr. 1618 sessie 18, 19.

[3]) *Voetius,* Pol. Eccl. I 645—670. *De Moor,* Comm. V 500—509. *M. Vitringa,* Doctr. VII 95, 142—159. Zie verder *Kromsigt,* De doopspractijk in de oude Geref. kerk in Nederland, Troffel en Zwaard. 1905. *H. H. Kuyper,* Hamabdil, van de heiligheid van het genadeverbond, bl. 33 v. *H. J. Olthuis,* De doopspraktijk der Geref. kerken in Nederland 1568—1816. Utrecht 1908.

Lausanne 1890. *Wilberforce,* The doctrine of the holy eucharist 1854. *Pusey,* The doctrine of the real presence 1855. *Ch. Gore,* The body of Christ. An inquiry into the institution and doctrine of holy communion. London Murray 1901. *Gihr,* Das h. Messopfer[9]. Freiburg 1907. In de laatste twintig jaren is oorsprong en beteekenis van het avondmaal aan een nieuw onderzoek onderworpen, door *Lobstein, Weizsäcker, Harnack, Spitta, Jülicher, Heitmüller, Eichhorn, Wellhausen, Brandt,* verg. *E. Grafe,* Die neuesten Forschungen über die urchristl. Abendmahlsfeier, Zeits. f. Th. u. K. 1895 bl. 101—138. *Schaefer,* Das Herrenmahl nach Ursprung und Bedeutung, Neue kirchl. Zeits. 1903 bl. 472—485. *Wahlenberg,* Die bibl. Abendmahlsberichte und ihre neuere Kritik, Neue kirchl. Zeits. März April 1906. *K. G. Goetz,* Die heutige Abendmahlsfrage in ihrer gesch. Entw. Ein Versuch ihrer Lösung[2]. Leipzig 1907. *Goguel,* L' Eucharistie des origines à Justin Martyr. Paris 1910. Zie voorts nog *Cremer,* art. Abendmahl, Schriftlehre in PRE[3] I 32—38. *Loofs,* Ab. Kirchenlehre, ib. 38—68. *Rietschel,* Abendmahlsfeier in den Kirchen der Ref., ib. 68—76. *Drews,* art. Eucharistie, PRE[3] V 560—572. *Kattenbusch,* art. Messe, dogmengesch. PRE[3] XII 664—697. *Drews,* art. Messe, liturgisch. ib. 697—723. *Kattenbusch,* Transsubstantiation, PRE[3] XX 55—79 enz.

539. Bij den doop komt als tweede sacrament het avondmaal, dat onder het Oude Testament zijn voorbeeld in het pascha had. Evenals bij de Heidenen, Num. 25 : 2, waren ook bij Israel met de offers dikwerf maaltijden verbonden. Soms werden de offers op het brandofferaltaar geheel verbrand, maar bij andere werd slechts een gedeelte verbrand en het overige voor gebruik bewaard, hetzij door de priesters alleen bij het altaar, Lev. 2 : 3, 10, 6 : 16, 25—30, 7 : 1—10, 10 : 12, 13, ter verzoening, Lev. 10 : 17; hetzij door den dienstdoenden priester met zijne familie op eene reine plaats tot zijn onderhoud, Lev. 7 : 12—14, 31—34, 10 : 14; hetzij door den offeraar met zijne familie en gasten, mits levietisch rein en buiten het heiligdom, Lev. 7 : 19—21, Deut. 12 : 7, 12, 1 Sam. 9 : 13 v., 2 Sam. 6 : 19. De beteekenis dezer maaltijden was, dat God met zijn volk samenkwam en op grond van de gebrachte en aangenomen offerande in vreugde zich met zijn volk vereenigde. In dit heiligdom komt God tot de kinderen Israels en woont onder hen, Ex. 20 : 24, 29 : 42—46, 33 : 7, Num. 11 : 25, 12 : 5, 17 : 4, Deut. 31 : 15; Hij is de gastheer, die een deel der Hem gebrachte offerande afstaat en zijn volk ten maaltijd noodigt; wie eraan deelnam, trad met Hem in verbond. Het deelnemen aan de Heidensche offermaaltijden was daarom aan Israel verboden, Ex. 34 : 15; het was נצמד, een zich verbinden met, een zich aansluiten bij de valsche goden, Num. 25 : 3, 5, Ps. 106 : 28; de apostelen verboden ze later aan de Christenen, Hand. 15 : 29, 21 : 25, of waarschuwden er tegen om der zwakgeloovigen wil, 1 Cor. 8 : 1 v., 10 : 18 v. Als zulke vereenigingen van God met zijn volk en ook onderling, droegen deze maaltijden een karakter van blijdschap en vreugde

en gaven menigmaal wel aanleiding tot brasserijen en dronkenschappen, 1 Sam. 1 : 13, Jes. 28 : 8, Spr. 7 : 14, maar dienden andererzijds ook tot teekenen en onderpanden der hoogste vreugde in God, Deut. 27 : 7, Ps. 22 : 26 v., Jes. 25 : 6, 62 : 8, 9[1]).

Zulk een offermaaltijd had er vooral bij het pascha plaats. Vele Protestanten hielden tegenover Rome staande, dat het pascha daarin geheel en al opging[2]). Maar dit is ongetwijfeld onjuist; het pascha was allereerst een sacrificium en daarna een sacramentum. In Ex. 12 : 27, 34 : 25 heet het een זֶבַח voor den Heere; de handeling die ermede gepaard ging, heet עֲבֹדָה Ex. 12 : 26; en het vieren ervan wordt Num. 9 : 7 een brengen van een קָרְבָּן aan den Heere genoemd. Voorts moest de huisvader, nadat hij vier dagen vóór het feest, op den 10[en] Abib of Nisan, een éénjarig, mannelijk, volkomen lam had afgezonderd, dit op den 14[en] dier maand tusschen de twee avonden slachten en van het bloed met een bosje hyzop strijken aan de twee posten en den bovendorpel der huisdeur, Ex. 12 : 3 v. Dit bloed diende ter verzoening. Op zichzelf had Israel evengoed als de Egyptenaren den dood verdiend; maar het wordt toch niet als Egypte behandeld, doch door den Heere genadig uit den dood gered en uit het land der dienstbaarheid verlost. Daarvoor moest het bloed ten teeken zijn. Als de Heere dat bloed aan de huisdeur zag, was Hij verzoend, legde Hij zijn toorn af en ging sparend voorbij, (פסח, over iets heenschrijden, voorbijgaan, Jes. 31 : 5, vandaar פֶּסַח, πασχα), Ex. 12 : 13, 23, 27. Nog duidelijker blijkt het sacrificieel karakter van het pascha uit de wijze, waarop het later in Kanaän gevierd werd. Daar wordt het lam niet meer door den huisvader, maar door de Levieten geslacht, 2 Chron. 30 : 16, 35 : 11, Ezra 6 : 19; het bloed door de priesters op het altaar gesprengd, 2 Chron. 30 : 16, 35 : 11; de vetdeelen op het altaar verbrand, 2 Chron. 35 : 14; en de maaltijd bij het heiligdom gehouden, Deut. 16 : 2. Doch al is het pascha dus in de eerste plaats een offerande, het gaat daarin niet op, het wordt straks een maaltijd. Nadat het lam tusschen de twee avonden op den 14[en] Abib geslacht en zijn bloed aan de huisdeur gestreken of in later tijd op het altaar gesprengd was, moest het, zonder dat er een been aan gebroken werd, geheel, met hoofd, schenkels en ingewand aan het vuur gebraden en daarna in denzelfden nacht van den 14[en] Abib met ongezuurde brooden en bittere kruiden door allen, die in het huis waren, dus ook door de vrouwen, doch niet door onbesneden vreemdelingen, uitlanders of huurlingen, in haast, met omgorde lenden, geschoeide voeten en een staf in de hand, in huis of later bij het heiligdom gegeten en het overblijvende

[1]) *W. Robertson Smith,* Die Religion der Semiten 1899 bl. 206 v. *Orelli,* PRE[3] XIV 393.

[2]) *De Moor,* Comm. V 322. *Witsius,* Oec. foed. IV 9, 6.

met vuur verbrand worden, Ex. 12 : 1—28, 43—49, 13 : 3—9, 23 : 15, Lev. 23 : 5—14, Num. 9 : 10—14, 28 : 16—25, Deut. 16 : 1 v. Het pascha nam daardoor in den Israelitischen cultus eene geheel bijzondere plaats in; het was eene offerande maar ging daarna terstond in een maaltijd over; tot de zondoffers behoorde het niet, want het werd gegeten, noch ook tot de dankoffers, want aan den maaltijd ging verzoening vooraf. Het is trouwens ook bij eene bijzondere gelegenheid, vóór alle andere offers, door God ingesteld en draagt een eigen natuur; het is eene offerande ter verzoening en een maaltijd der gemeenschap met God en met elkander; het is sacrificium en sacramentum tegelijk[1]).

Het Nieuwe Testament kent aan dit pascha eene typische beteekenis toe, zoodat het niet alleen eene herinnering is aan de bevrijding uit Egypte, maar ook een teeken en onderpand van de verlossing uit het diensthuis der zonde en van de gemeenschap met God in den beloofden Messias. Jezus heeft hier zelf op gewezen, als Hij opzettelijk de instelling van het avondmaal met de viering van het pascha in verband heeft gebracht. Maar over de wijze, waarop Hij dat gedaan heeft, bestaat er geen klein verschil. Sommigen beroepen zich op de Synoptici en zeggen, dat Jezus op Donderdag den 14^{en} Nisan met zijne discipelen het eigenlijke pascha gebruikt en bij die gelegenheid het avondmaal heeft ingesteld. Anderen houden het met Johannes, 12 : 1, 13 : 1, 2, 29, 18 : 28, 19 : 14, 31, en beweren, dat Jezus op Donderdag den 13^{en} Nisan een gewonen maaltijd met zijne discipelen gehouden en daarbij hun de voeten gewasschen heeft, en dan op den 14^{en} Nisan, den eigenlijken dag des feestes, als het ware paaschlam gestorven is. Hetzij men nu de Synoptici naar Johannes of Johannes naar de Synoptici conformeere, of beiden onverzoend naast elkander laat staan; of ook, op grond van het getuigenis der Quartodecimanen in de tweede en derde eeuw, die voor hunne practijk, om het Christelijk paaschfeest in den avond van den 14^{en} Nisan te vieren, zich o. a. op den apostel Johannes beriepen, de echtheid van het vierde Evangelie ontkenne[2]); altijd is er in zoover overeenstemming, dat Jezus op Donderdagavond met zijne discipelen een maaltijd gehouden heeft, op Vrijdag gestorven en op Zondag opgestaan is. Al ware nu deze maaltijd niet het gewone pascha van 14 Nisan geweest, maar daags te voren, op Donderdag 13 Nisan gehouden;

[1]) *Orelli,* art. Passah in PRE^3 XIV 750—757. *W. J. Moulton,* art. Passover in *Hastings* D. B. III 684—692.

[2]) De quaestie is veel te ingewikkeld, om hier behandeld te worden. In den laatsten tijd werd ze o. a. besproken door *D. J. Veen,* In welk jaar en op welken dag en datum is Christus gestorven? Theol. Stud. 1905, bl. 429—438, afzonderlijk uitgegeven te Amersfoort 1907. *C. Mommert,* Zur Chronologie des Lebens Jesu. Leipzig 1902. *Westberg,* Die bibl. Chronologie nach Fl. Josephus und das Todesjahr Jesu. Leipzig 1910. *Gwilliam,* in *Hastings* DCG II 5—9.

dan zou er toch niets tegen zijn om aan te nemen, dat Jezus, die den volgenden dag sterven zou en dus het pascha niet op den gewonen tijd met de Joden eten kon, het daags te voren gebruikt en op deze wijze het avondmaal eraan verbonden had. Want dit laatste is boven allen twijfel verheven. Zoowel Paulus, 1 Cor. 10 : 16, 11 : 24, 25, als de Synoptici laten Jezus het avondmaal instellen in het nauwst verband met het pascha; aan den paaschdisch ontleent hij het brood en den wijn, die als teekenen en zegelen bij het avondmaal dienst moeten doen: terwijl Hij den doop terstond van Johannes overneemt, wacht Hij met de instelling van het avondmaal tot het laatste Paaschfeest en doet dan den bondsmaaltijd des Ouden Verbonds in dien des Nieuwen Testaments overgaan; en dit alles vindt bij Johannes geen tegenspraak, omdat hij van de instelling van het avondmaal ganschelijk zwijgt. En voorts is de datum van Jezus' sterfdag op 14 of op 15 Nisan volkomen onverschillig voor het feit, dat Jezus als het ware paaschlam gestorven is. Want niet alleen het Evangelie van Johannes laat dit uitkomen, 19 : 33, 36; maar ook Paulus zegt uitdrukkelijk in 1 Cor. 5 : 7, dat ons pascha, n.l. Christus, geslacht is en dat daarom de geloovigen den ouden zuurdeesem der zonde moeten uitzuiveren, en als ἄζυμοι, nieuwe schepselen, onvermengd met de ongerechtigheid, behooren te wandelen. En daarbij komt nog, dat het lam, dat ter slachting geleid wordt, Jes. 53 : 7, niet onwaarschijnlijk eene toespeling op het paaschlam bevat en zoo in het Nieuwe Testament op Christus wordt toegepast, Joh. 1 : 29, 36, Hand. 8 : 32, 1 Petr. 1 : 19, Openb. 5 : 6 enz. Gelijk de besnijdenis een voorbeeld was van den doop en door den dood van Christus heen in dien doop overging, zoo wees het pascha vooruit naar het avondmaal en werd daardoor naar het bevel van Christus vervangen. Terwijl echter het pascha nog in de eerste plaats een sacrificium was, heeft het avondmaal dit karakter geheel verloren. Immers heeft de offerande, die in het pascha gebracht werd, in den dood van Christus hare volkomen vervulling verkregen. En het is op grond dier eenmaal volbrachte en volkomene offerande, dat Christus de nieuwe bedeeling van het genadeverbond sticht en zijne discipelen noodigt en sterkt aan zijnen heiligen disch.

540. Nadat enkelen in vroeger tijd waren voorgegaan, is echter in de laatste jaren door Jülicher, Spitta, Mensinga, Brandt, Grafe e. a. de instelling van het avondmaal door Jezus zeer ernstig bestreden. Als gronden voeren zij aan, dat de woorden: doet dat tot mijne gedachtenis, bij Mattheus en Marcus ontbreken en alleen als een vrij toevoegsel van Paulus in 1 Cor. 11 : 24, 25 en Luk. 22 : 19 voorkomen; dat sommige handschriften, vooral D, in Luk. 22 : 19, 20 de woorden: το ὑπερ.... ἐκχυννομενον weglaten en dus van een gegeven worden van het lichaam

van Christus, van een doen tot zijne gedachtenis en van den beker der dankzegging niets weten; dat het Evangelie van Johannes er geene melding van maakt en de andere berichten onderling sterk afwijken; en vooral, dat Jezus brood en wijn niet met zijn dood in verbinding kon brengen, veel minder ze als teekenen van zijn lichaam en bloed te eten kon geven, wijl deze voorstellingen eerst konden opkomen, toen in de gemeente zich zekere beschouwing over den persoon en over den dood van Jezus gevormd had. Doch al deze argumenten zijn van weinig kracht. Immers is het een feit, dat in den tijd, toen het Evangelie van Johannes geschreven werd, het avondmaal algemeen in de Christelijke kerk gevierd werd; de verzwijging der instelling kan daarom in geen geval uit onkunde voortkomen. Evenzoo is het met Lukas; het ontbreken der bovengenoemde woorden in cap. 22 : 19, 20 kan niet onderstellen, dat men toentertijd dacht, dat er bij het laatste avondmaal niets anders gebeurd was dan hetgeen vervat is in deze woorden: *και λαβων αρτον ευχαριστησας εκλασεν και εδωκεν αυτοις λεγων τουτο εστιν το σωμα μου.* Want dan zou de handeling, die toen plaats greep, volkomen onbegrijpelijk zijn; de tekst in Codex D onderstelt, dat er bij die gelegenheid meer is geschied en gesproken, en is daarom òf corrupt òf in het gunstigst geval een onvolledig bericht van wat bij het laatste avondmaal geschied is. Van den tijd van Johannes en Lukas kunnen wij opklimmen tot dien van Paulus; en dan blijkt, dat deze apostel van de onderstelling uitgaat, dat de Christelijke kerk algemeen het avondmaal als eene instelling van Christus kent en viert; ja, hij zegt zelfs, dat hij hetgeen betrekking heeft op de instelling van het avondmaal van den Heere ontvangen en aan de Corinthiërs overgegeven heeft, *παρελαβον απο του κυριου*, 1 Cor. 11 : 23. De tijd, waarin Paulus dit onderricht niet *παρα* maar *απο του κυριου*, van de zijde des Heeren ontving, valt ongetwijfeld saam met dien van zijne bekeering, Hand. 9, en is alzoo slechts een paar jaren verwijderd van den laatsten nacht, waarin Christus zijn avondmaal ingesteld heeft. Daaruit volgt, dat reeds in de allereerste jaren na Jezus' dood de Christelijke gemeente eenparig met al de apostelen het avondmaal als eene instelling van Christus gekend heeft. Dit is meer dan voldoende, om de waarheid dier instelling boven allen redelijken twijfel te verheffen.

Een andere vraag is echter, hoe Christus dit avondmaal ingesteld en wat Hij ermede bedoeld heeft. En dan verdient het allereerst opmerking, dat Jezus zijn avondmaal bij gelegenheid van den paaschmaaltijd ingesteld heeft. De viering van het pascha was in Jezus' tijd met allerlei ceremoniën uitgebreid en geschiedde in het kort op de volgende wijze. Als het feest naderde, trokken duizenden bij duizenden Israelieten naar Jeruzalem heen, kochten daar een lam en lieten het in den namiddag van den 14en Nisan door de Levieten in het voorhof slachten; priesters stonden daarbij gereed, om het bloed in zilveren en gouden schalen op

te vangen, deze van den een aan den ander over te geven, en ze ten slotte ineens over het altaar uit te gieten. Middelerwijl werden, onder het zingen van het hallel door de Levieten, de dieren opgehangen, van de ingewanden ontdaan en de offerstukken door den priester in een vat naar het altaar gebracht. Daarna namen zij, die het lam ter slachting hadden aangeboden en wier getal gewoonlijk tusschen de tien en twintig man bedroeg, het geslachte mede naar eene private woning en braadden het aldaar, zonder er een been aan te mogen breken. De maaltijd zelf begon met het rondgaan van een beker en met dankzegging; dan werden bittere kruiden en een schotel moes op tafel gebracht en genuttigd en daarna het lam met ongezuurde koeken opgezet. Voordat hiervan gegeten werd, verhaalde de huisvader of later een voorlezer de geschiedenis van den uittocht, hieven de dischgenooten het eerste gedeelte, Ps. 113—114, van het hallel, Ps. 113—118, aan en ging de tweede beker rond. Daarna begon eerst de eigenlijke maaltijd. Na afloop daarvan werd de derde beker door den huisvader gezegend en met de dischgenooten uitgedronken. En het geheel werd dan besloten met het inschenken van den vierden beker, met het zingen van het tweede gedeelte van het hallel, Ps. 115—118, met de zegening van den vierden beker door den huisvader met de woorden van Ps. 118 : 26 en met de lediging daarvan door de aanzittende gasten. Deze vier bekers waren bij den maaltijd vereischt, maar soms ging nog een vijfde beker rond onder het zingen van Ps. 120—137 [1]).

Waarschijnlijk stelde Jezus nu het avondmaal in, nadat het paaschlam gegeten was, *μετα το δειπνησαι*, Luk. 22 : 20, bij den derden beker, den beker der dankzegging. Hij nam daarbij van het gewone brood en den gewonen wijn, die bij het pascha gebruikt waren, en bracht deze volgens het getuigenis van alle vier berichten, Matth. 26 : 26—29, Mark. 14 : 22—25, Luk. 22 : 19, 20, 1 Cor. 11 : 23—25 rechtstreeks met zijn dood in verband. Er is geen enkele reden, om dit in twijfel te trekken; Jezus wist en zag zijn dood vooruit en had de beteekenis daarvan reeds meermalen aan zijne discipelen verklaard. Bepaaldelijk vat Hij hier zijn dood als offerande op; zoo toch alleen zijn de woorden en handelingen te verklaren, die met de instelling van het avondmaal gepaard gaan. Het pascha was zoo even genuttigd, en dat pascha was de aanvang en grondslag geweest van het verbond, dat God met Israel oprichtte in de woestijn; immers deed het eerst, doordat het lam geslacht en zijn bloed vergoten en op het altaar gesprengd was, dienst als offerande der verzoening, en werd het daarna gebruikt tot een offermaal om te beteekenen de gemeenschap van God met zijn volk. Dit alles brengt Christus op

---

[1]) *Keil*, Arch. § 81. *Meyer* op Matth. 26 : 26. *Orelli*, art. Passah in PRE³ XIV 756.

zichzelf over; Hij is het ware paaschlam, dat door zijn dood, door de breking van zijn lichaam en door de vergieting van zijn bloed, de verzoening bewerkt bij God en den grondslag legt van een nieuw verbond. Jezus wijst dit duidelijk aan, door het avondmaal in te stellen bij gelegenheid van het pascha, door te dien einde zich te bedienen van het brood en den wijn van den paaschdisch, door het brood te nemen, te zegenen, ook, volgens alle vier berichten, cf. Hand. 2 : 42, te breken, en vooral ook door de woorden, die Hij daarbij uitsprak. Onder het breken en uitdeelen des broods zeide Hij: *τουτο ἐστιν το σωμα μου*, Matth. Mark. *τουτό ἐστιν το σωμα μου, το ὑπερ ὑμων δίδομενον*, Luk., of *τουτο μου ἐστιν το σωμα το ὑπερ ὑμων*, Paulus (*κλωμενον* ontbreekt in de voornaamste handschriften en wisselt in andere met *θρυπτομενον* en *δίδομενον* af). En bij het geven van den drinkbeker sprak Hij: *πιετε ἐξ αὐτου παντες, τουτο γαρ ἐστιν το αἱμα μου της διαθηκης το περι πολλων ἐκχυννομενον εις ἀφεσιν ἁμαρτιων*, Matth., *τουτο ἐστιν το αἱμα μου της διαθηκης το ἐκχυννομενον ὑπερ πολλων*, Mark., *τουτο το ποτηριον ἐν τῳ αἱματι μου το ὑπερ ὑμων ἐκχυννομενον*, Luk., *τουτο το ποτηριον ἡ καινη διαθηκη ἐν τῳ ἐμῳ αἱματι*, Paulus.

De afwijkende lezingen bewijzen genoegzaam, dat Jezus evenmin bij het avondmaal als bij den doop eene vaststaande, onveranderlijke formule heeft voorgeschreven; het is zelfs onmogelijk uit te maken, welke woorden letterlijk door Jezus zelven bij die gelegenheid zijn uitgesproken; Hij heeft niet bepaald, wat er bij het avondmaal gezegd moest worden maar Hij heeft omschreven, wat het avondmaal was en wezen moest. En dit is uit de vier berichten volkomen duidelijk. Jezus heeft het brood en den wijn van den paaschdisch verheven tot teekenen van zijn lichaam en bloed, en wel van dat lichaam en dat bloed, gelijk het straks in den dood als eene offerande der verzoening zou worden overgegeven. De bedenking, dat Jezus' lichaam toch aan het kruis niet aan stukken gebroken is gelijk het brood, en zijn bloed daar ook niet vergoten is als de wijn bij het avondmaal, en dat daarom deze beelden niet passen, is van weinig kracht. Jezus gaat immers van het pascha en van de Oud-Testamentische offerande uit, neemt de daarbij gebruikelijke handeling en terminologie over en past deze toe op zijn dood. Daarom voegen Lukas en Paulus aan de woorden: *τουτο ἐστιν το σωμα μου* de verklaring toe: *το ὑπερ ὑμων δίδομενον* of alleen *το ὑπερ ὑμων*. Hetzij Jezus deze woorden letterlijk zoo gesproken heeft of niet; in dien zin heeft Hij het toch bedoeld, als Hij in het brood een teeken van zijn lichaam aanwees. Het is een teeken van het lichaam van Jezus, gelijk het in den dood ter verzoening der zonden geofferd wordt. Vandaar ook, dat de beteekenis van het tweede teeken in alle vier berichten zooveel breeder omschreven wordt. In de offerande is de bloedstorting de hoofdzaak, Hebr. 9 : 22. Het bloed van Christus, waarvan de wijn een teeken is,

is offerbloed, bloed der verzoening, dat voor velen vergoten wordt, en daardoor aanvang en inwijding van een nieuw verbond. Gelijk pascha en oud verbond, zoo behooren avondmaal en nieuw verbond bij elkaar. De drinkbeker is daarom *το αἱμα μου της διαθηκης* of *ἡ καινη διαθηκη ἐν τῳ αἱματι μου*, d. w. z. bondsbloed, Ex. 24 : 8, hetwelk als offerbloed ter voltrekking van het verbond met God noodig en dienstig was, of het verbond zelf, dat door dat bloed, wijl bewerkende en medebrengende de vergeving der zonden, tot stand komt en daarin rust. De discipelen waren bedroefd, zagen tegen den dood van Christus op en begrepen hem niet; maar Jezus verklaart hun hier bij de instelling van het avondmaal, dat die dood hun nut is; daardoor komt toch die vergeving en dat verbond tot stand, welke in het Oude Testament werden afgeschaduwd en voorspeld; de tijd der belofte is voorbij, die der vervulling breekt aan: het oude is voorbijgegaan, ziet het is alles nieuw geworden.

Maar Jezus laat het hier niet bij. Hij geeft in de teekenen van brood en wijn niet alleen eene verklaring van zijn dood, maar Hij deelt die teekenen ook ter nuttiging aan zijne discipelen mede. Volgens Mattheus gebruikte Jezus uitdrukkelijk de woorden *λαβετε, φαγετε*, en *πιετε ἐξ αὐτου παντες;* en hoewel Marcus alleen het woord *λαβετε* vermeldt en Lukas en Paulus van al deze woorden geen gewag maken, toch staat op grond van alle berichten vast, dat Jezus het brood en den wijn niet alleen tot teekenen van zijn lichaam en bloed verhief, maar ze als zoodanig ook aan zijne discipelen uitreikte en te genieten gaf. Nadat het pascha gebruikt was, stelde Jezus een nieuwen maaltijd in, welks bestanddeelen brood en wijn waren, niet op en voor zichzelf, maar als teekenen van zijn gebroken lichaam en vergoten bloed. Er is hiertegen door Spitta ingebracht, dat het eten van het gedoode lichaam van Jezus en het drinken van zijn bloed „ebenso schaurige wie für ein israelitisches Bewustsein unverträgliche Gedanken" zijn. En men heeft daarom gemeend, dat, ook al heeft Jezus brood en wijn als teekenen van zijn lichaam en bloed aangeduid, Hij ze toch niet als zoodanig aan zijne discipelen heeft te genieten gegeven; dat Hij alleen verklaard heeft, wat er straks met Hem geschieden zou, maar niet, wat zijne discipelen ontvangen en genieten zouden; dat het eten van Jezus' lichaam en het drinken van zijn bloed op dat oogenblik, toen Jezus zelf aan tafel zat, niet mogelijk was; dat, indien dit genieten het eigenlijk karakter van het avondmaal was, het avondmaal dan later na Jezus' dood eene andere natuur had dan bij de instelling; en dat het zoo weinig op het nuttigen van brood en wijn als zulke teekenen aankomt, dat tot het midden der tweede eeuw toe, althans in de kerken van Rome en Efeze, het avondmaal niet met wijn, maar met water werd gevierd. Er ligt in deze tegenwerpingen een bestanddeel van waarheid. Al wees het Pascha in het Oude Testament naar Christus heen, het eten van het paaschlam was

toch geen eten van Christus' gebroken lichaam, gelijk het genieten van het brood in het avondmaal thans is. En het bloed werd wel bij de offeranden des Ouden Verbonds vergoten en gesprengd, maar het werd toch nooit gedronken. De voorstelling, dat Jezus' vleesch gegeten en zijn bloed gedronken moest worden, was dan ook voor de Joden zoo vreemd, dat zij er zich aan ergerden en Jezus verlieten, Joh. 6 : 52, 60, 66. De instelling van het avondmaal geschiedt wel in aansluiting bij de Oudtestamentische offervoorstellingen, maar gaat er toch ver boven uit. Het avondmaal is verwant aan, maar niet identisch met het pascha. Gelijk nieuw tot oud verbond, gelijk de offerande van Christus tot die des Ouden Testaments, zoo staat avondmaal tot pascha. Het pascha was een sacramentum op grond van een sacrificium, maar in beide deelen een schaduw en profetie van de goederen des Nieuwen Testaments. Nu echter is door Christus de waarachtige en volkomene offerande gebracht, en daarom is op grond van die offerande de gemeenschap met God in het avondmaal veel rijker en voller, dan zij in de dagen des Ouden Testaments wezen kon. Het avondmaal is een maaltijd, de wezenlijke maaltijd van God en zijn volk; een offermaal, het offermaal bij uitnemendheid, waar de gelooVigen Christus zelf genieten, gelijk Hij voor hen gestorven is. Dat drukt Jezus daardoor uit, dat Hij brood en wijn als teekenen van zijn gebroken lichaam en vergoten bloed aan zijne discipelen te genieten geeft. Hij geeft zich niet alleen *voor* de zijnen; Hij geeft zich ook *aan* de zijnen. Drinkbeker en brood in het avondmaal zijn κοινωνια του αἱματος και του σωματος του Χριστου, 1 Cor. 10 : 16.

De bovengenoemde tegenwerpingen hebben voorts nog in zooverre kracht, als zij duidelijk aantoonen, dat een kapernaïtisch eten en drinken van het lichaam en bloed van Christus ten eenenmale uitgesloten is. Het avondmaal, dat Christus zelf, terwijl Hij aan tafel zat, instelde, is hetzelfde als wat na zijn dood in de Christelijke kerk tot op den huidigen dag gevierd is. Brood en wijn hebben geen betrekking op den persoon van Christus zonder meer, maar bepaaldelijk op Christus als gekruisigde. Hij stelt daarin zijne offerande ons voor oogen, maar doet ons die ook genieten. En op dat genieten komt het in het avondmaal wel terdege aan. Jezus *gaf* de teekenen van brood en wijn; Hij hield ze niet in de hand, maar Hij deelde ze uit; Hij beval zijne discipelen, om ze te nemen en te eten; en Hij voegde er volgens Lukas (alleen bij het uitdeelen van het brood) en Paulus (ook bij het overgeven van den drinkbeker) de woorden aan toe: τουτο ποιειτε εἰς την ἐμην ἀναμνησιν. Dat deze woorden bij Mattheus en Markus ontbreken, bewijst in het minst niet, dat zij òf door Jezus niet gesproken òf in strijd met zijn bedoelen door Lukas en Paulus eraan toegevoegd zijn. Want in het eten en drinken van het brood en den wijn als teekenen van Jezus' gebroken lichaam en vergoten bloed ligt het doen tot zijne gedachtenis vanzelf opgesloten; het eerste

is zonder het laatste niet mogelijk. Deze woorden houden voorts niet in, dat het avondmaal slechts een herinneringsmaal is, maar zij drukken uit, dat heel het avondmaal, hetwelk in zijn wezen een offermaal is en eene gemeenschapsoefening met Christus, geschieden moet tot gedachtenis aan Hem. Zij omschrijven niet het wezen van het avondmaal maar onderstellen, dat Jezus straks afwezend zal zijn en schrijven voor, dat dan toch het avondmaal tot zijne gedachtenis, als eene voortdurende verkondiging van zijn dood, 1 Cor. 11 : 26, gevierd moet worden. Daarom staan er bij Paulus ook de woorden nog bij: zoo dikwijls als gij dit brood zult eten en dezen drinkbeker zult drinken, 1 Cor. 11 : 25, 26. Het avondmaal is door Christus ingesteld als een blijvend goed voor zijne gemeente; het is een weldaad, aan alle andere weldaden toegevoegd, om deze te beteekenen en te verzegelen. En blijven zal het tot de wederkomst van Christus. Zijn dood moet verkondigd worden, totdat Hij komt. Want het kruis is en blijft in deze bedeeling de oorzaak aller zegeningen, het middelpunt van de gedachtenis der gemeente. Jezus zelf zeide, dat Hij van nu aan, van de instelling en het gebruik van het avondmaal af, niet meer drinken zou van de vrucht des wijnstoks, totdat Hij hem met zijne discipelen nieuw zou drinken in het koninkrijk zijns Vaders, Matth. 26 : 29, Mark. 14 : 25, cf. Luk. 22 : 16, 18. Hij ging immers naar den hemel, om voor zijne discipelen plaats te bereiden. En eerst wanneer Hij wederkomt en zijne discipelen tot zich genomen zal hebben, zal Hij met hen aanzitten aan de bruiloftstafel des Lams en met hen drinken van den nieuwen wijn, dien het koninkrijk zijns Vaders in den nieuwen hemel en de nieuwe aarde opleveren zal. Voor dien tusschentijd heeft Hij het avondmaal ingesteld, tot eene gedachtenis aan zijn lijden, tot eene verkondiging van zijn dood, tot een middel zijner rijke genade[1]).

541. Dit avondmaal nam van den aanvang af in de Christelijke godsdienstoefeningen eene voorname plaats in. Het werd gewoonlijk in eene bijzondere samenkomst der gemeente op den dag des Heeren des avonds en in verbinding met een gewonen maaltijd gevierd. Van de wijze dezer viering is ons weinig bekend; alleen weten wij uit de Didache[2]), dat er eerst eene belijdenis van zonden plaats had, daarna over den beker en het brood afzonderlijk een dankgebed werd uitgesproken, dan de

[1]) Verg. de boven aangehaalde litteratuur en voorts nog *Rogaar*, Het avondmaal en zijne oorspronkelijke beteekenis, Gron. 1897. *Schultzen*, Das Abendmahl im N. T., Göttingen 1895. *Josephson*, Das H. Ab. und das N. T. Gütersloh 1895. *R. A. Hoffmann*, Die Abendmahlsgedanken Jesu Christi. Königsberg 1896. *Holtzheuer*, Das Ab. und die neuere Kritik. Berlin 1896. *Schaefer*, Das Herrenmahl nach Ursprung und Bedeutung mit Rücksicht auf die neuesten Forschungen, Gütersloh 1897 enz.

[2]) Didache 9, 10, 14.

maaltijd gehouden en het geheel met eene dankzegging besloten werd. Maar in de tweede eeuw kwam er allengs in heel de kerk scheiding tusschen de ἀγαπαι en de εὐχαριστια. De eerste gingen haar eigen weg en ontaardden al spoedig [1]); en de tweede werd in de morgengodsdienstoefening verlegd en met de bediening des woords in verbinding gebracht. Daarmede gingen verschillende veranderingen gepaard. De ééne godsdienstoefening werd spoedig in twee gedeelten gesplitst, waarvan het eerste, de bediening des woords, ook voor catechumenen, poenitenten en ongeloovigen openstond, het tweede, de viering van het avondmaal, alleen voor de gedoopten toegankelijk was. Dit laatste kreeg hoe langer hoe meer een mysterieus karakter; doop en avondmaal werden een μυστηριον, een sacramentum [2]), en door dezen naam alsmede door allerlei plechtigheden in een geheimzinnig donker gehuld. Geheel verkeerd is het daarom ook, om de opvattingen dier eerste tijden te interpreteeren naar de meeningen, die in het Westen later, en vooral in de 16e eeuw gekoesterd werden over de unio sacramentalis. De Schrift zeide, dat het brood het lichaam en de wijn het bloed van Christus is, en dit spraakgebruik werd overgenomen en door ieder op zijne wijze verstaan en uitgelegd. Eene officieele interpretatie ontbrak; strijd ontstond er niet over; en de vraag naar den aard dier vereeniging van teeken en beteekende zaak kwam niet op; eene realistische con- of transsubstantiatie lag even ver buiten het bewustzijn van dien tijd als eene uitsluitend symbolische of figuratieve beteekenis van het avondmaal. Symbool en zaak was voor het Oostersch denken veel inniger verbonden dan voor het Westersche; wij verstaan, zegt Harnack terecht, onder symbool eene zaak, die niet is, wat zij beduidt, maar toen verstond men veel meer onder symbool eene zaak, die op eene of andere wijze ook is, wat zij beduidt. Het stond van den aanvang af in de Christelijke kerk vast, dat brood en wijn het lichaam en bloed van Christus waren; maar de wijze, waarop zij zich beider vereeniging dachten, is niet klaar en daarom voor verschillende uitlegging vatbaar. Dat geldt van Ignatius, Justinus, Irenaeus en van vele andere schrijvers [3]).

Doch de ontwikkeling der avondmaalsleer werd vooral in verkeerde baan geleid door de toepassing der offeridee. In het Nieuwe Testament wordt wel de heiliging des lichaams, Rom. 12 : 1, het gebed, Hebr. 13 : 15, cf. Openb. 5 : 8, 8 : 3, de weldadigheid en mededeelzaamheid,

[1]) *Th. Zahn,* art. Agapen in PRE³ I 234—237. *J. F. Keating,* The agape and the Eucharist 1901. *E. Baumgartner,* Eucharistie und Agape im Urchristentum. Solothurn 1909. Laatstgenoemde tracht aan te toonen, dat de agapae in den oudsten Christ. tijd hoegenaamd niet in verband stonden met de eucharistie, maar wordt in de St. aus Maria-Laach 1910 bl. 323 terecht weersproken.

[2]) *Tertullianus,* adv. Marc. 4, 34.

[3]) Verg. *Loofs,* art. Abendmahl II Kirchenlehre in PRE³ I 38—44.

Hebr. 13 : 16, Phil. 4 : 18, maar nooit het avondmaal eene offerande genoemd. Nu was echter in den eersten tijd het avondmaal met een gewonen maaltijd verbonden [1]), en voor dien maaltijd brachten de meer gegoede gemeenteleden de noodige ingrediënten mede, brood, wijn, olie, melk, honig enz., die waarschijnlijk door de diakenen in ontvangst genomen, voor den bisschop op hoofd- en bijtafels (de latere zijaltaren) neergelegd, bij den maaltijd bediend en daarna tot onderhoud van de dienaren en tot ondersteuning der armen bestemd werden. Deze gaven kregen den naam van προσφοραι, oblationes, θυσιαι, sacrificia, offeranden, en werden door den bisschop met een dankgebed, εὐχαριστια, gezegend. Deze opvatting werd op heel het avondmaal overgedragen. Naar het dankgebed, dat over de gaven gesproken werd, heette weldra het avondmaal zelf en ook de beide avondmaalselementen εὐχαριστια en werd het ook spoedig opgevat als eene offerande, die door de gemeente Gode toegebracht werd, als eene θυσια καθαρα, zooals de Didache reeds met beroep op Mal. 1 : 11 zegt [2]).Dit was nu zoolang vrij onschuldig, als het avondmaal werkelijk als een maaltijd beschouwd en dankzegging in naam van de gansche gemeente gedaan werd; de inhoud der offerande was niet het lichaam en bloed van Christus, maar de door de gemeente saamgebrachte gaven, zoodat men in den eersten tijd dus alleen aan een dank-, hoegenaamd niet aan een zoenoffer dacht. Maar er lag toch een gevaarlijk element in, dat te zijner tijd verkeerd zou werken, vooral toen het door de clericale opvatting van het ambt versterkt werd. Reeds Clemens vergelijkt de episcopi en diaconi met de priesters en levieten des Ouden Testaments, omschrijft hun werkzaamheid als een προσφερειν τα δωρα της ἐπισκοπης en brengt hun εὐχαριστια met de Oudtestamentische θυσιαι in verband [3]). En toen avondmaal en agapae, de aanbieding van brood en wijn voor het avondmaal en de bijdragen voor het onderhoud der dienaren en de ondersteuning der behoeftigen uit elkander vielen, kreeg het avondmaal hoe langer hoe meer het karakter van eene offerande, die niet door de gemeente, maar door den bisschop werd gebracht, niet in hare aanbieding, maar in zijne dankzegging en wijding bestond, en niet op de gaven voor, maar op de elementen van het avondmaal betrekking had [4]). Deze opvatting van het avondmaal als eene offerande had nu weer invloed op de gedachte, welke men zich vormde van de unio sacramentalis, gelijk omgekeerd deze op gene. Naarmate de bisschop

[1]) Didache 9, 10. *Ignatius,* Philad. 4. Smyrn. 7, 8. *Justinus,* Apol. I 66.

[2]) Didache 14, 3. Verg. verder *Loofs,* t. a. p. bl. 44 v. *Drews,* art. Eucharistie in PRE³ V 560 v., en ook *Fr. Wieland,* Der vor-irenäische Opferbegriff. München Lentner 1909, die erkent, dat het oude offerbegrip op de dankzegging zag, maar daarom van modernisme verdacht werd.

[3]) *Clemens,* 1 Cor. 40—44.

[4]) *Justinus,* Dial. 41. 70. *Irenaeus,* adv. haer. IV 18, 5.

als priester, de dankzegging als wijding, het avondmaal als een offer beschouwd werd, moest ook de realistische vereeniging van brood en wijn met het lichaam en bloed van Christus zich te sterker aanbevelen. De symbolische, spiritualistische opvatting van Origenes, die in het wezen der zaak ook bij Eusebius Caes., Basilius, Gregorius Naz. e. a. gevonden wordt, maakte in verband met de Oostersche Christologie bij Cyrillus, Gregorius Nyss., Chrysostomus en Johannes Damascenus voor de realistische leer der μεταβολη, μεταποιησις of transformatie plaats, welke dan later weer in de leer der μετουσιωσις of transsubstantiatie overging [1]).

De ontwikkeling ging in het Westen veel langzamer, al leidde zij later tot een zelfde resultaat. Cyprianus stelde wel het sacrificiëel karakter van het avondmaal sterk op den voorgrond, maar zag daarin toch slechts eene imitatie van wat Christus in waarheid op Golgotha gedaan had [2]). En hoewel Augustinus telkens in de taal der Schrift het brood het lichaam en den wijn het bloed van Christus noemt, toch is er bij hem nog niets te vinden van de latere transsubstantiatie-theorie. Integendeel, Augustinus maakt zoo sterk mogelijk onderscheid tusschen verbum en elementum, accedit verbum ad elementum et fit sacramentum; brood en wijn worden daarom sacramentum genoemd, quia in eis aliud videtur, aliud intelligitur. Het teeken wordt wel dikwerf met den naam van de beteekende zaak genoemd, maar dat komt, wijl het er eene gelijkenis van vertoont. Si enim sacramenta quendam similitudinem earum rerum, quarum sacramenta sunt, non haberent, omnino sacramenta non essent. Ex hac autem similitudine plerumque etiam ipsarum rerum nomina accipiunt. Sicut ergo secundum quendam modum sacramentum corporis Christi corpus Christi est, sacramentum sanguinis Christi sanguis Christi est, ita sacramentum fidei fides est [3]). Brood en wijn zijn similitudines, signa, commemorationes van het lichaam en bloed van Christus; Dominus non dubitavit dicere: hoc est corpus meum, cum signum daret corporis sui [4]). Christus is lichamelijk ook niet meer bij ons, maar is opgevaren ten hemel; secundum praesentiam majestatis semper habemus Christum, secundum praesentiam carnis, recte dictum est discipulis: me autem non semper habebitis [5]). Als Augustinus het avondmaal dan ook menigmaal een

[1]) *Damascenus*, de fide orthod. IV 14. Conf. orthod. qu. 107. Conf. Dosith. decr. 17, verg. *Steitz*, Die Abendmahlslehre der gr. K. in ihrer gesch. Entw. Jahrb. f. d. Theol. 1864 bl. 409—481. 1865 bl. 64—152. 399—463. 1866 bl. 193—252. 1867 bl. 211—286. 1868 bl. 2—67. 649—700. *Kattenbusch*, Vergl. Konf. I 410 v. *Loofs*, art. Abendmahl in PRE³ I 44—57.

[2]) *Cyprianus*, Ep. 63, 2, 14.

[3]) *Augustinus*, Ep. 23 ad Bonif.

[4]) c. Adim. c. 12.

[5]) tract. 1 in Ev. Joann.

sacrificium noemt, verstaat hij daaronder niet, dat Christus andermaal in waarheid, zij het ook op onbloedige wijze, geofferd wordt; maar dan noemt hij het zoo, wijl het eene gedachtenis is van Christus' offerande aan het kruis. Hujus sacrificii caro et sanguis ante adventum Christi per victimarum similitudinem promittebatur; in passione Christi per ipsam veritatem reddebatur; post ascensum Christi per sacramentum memoriae celebratur [1]). Christus se ipsum obtulit holocaustum pro peccatis nostris et ejus sacrificii similitudinem celebrandam in suae passionis memoriam commendavit [2]). Of ook verstaat hij onder het lichaam van Christus, dat in het avondmaal geofferd wordt, de gemeente. Hoe is, zoo vraagt gij, het brood het lichaam van Christus? en hij antwoordt: corpus Christi si vis intelligere, apostolum audi dicentem fidelibus: vos estis corpus Christi et membra. Si ergo vos estis corpus Christi et membra, mysterium vestrum in mensa propositum est, mysterium Dei accipitis. En het brood is daar het teeken van, quia panis non fit de uno grano sed de multis [3]). Daarom wordt Augustinus ook niet moede, te verzekeren, dat het gebruik van het avondmaal op zichzelf niet voldoende is, dat het alleen voor de geloovigen ten zegen maar voor anderen ten verderve is, dat het ware eten van Christus' lichaam in het gelooven bestaat: crede et manducasti [4]). De leer van Augustinus hield door haar machtigen invloed nog langen tijd de volle ontwikkeling der realistische theorie tegen, en domineerde nog onder de karolingische theologen, maar werd in den strijd van Ratramnus tegen Paschasius Radbertus en later in dien van Berengarius tegen Lanfranc meer en meer teruggedrongen en eindelijk geheel en al door de metabolische theorie vervangen [5]). Het woord transsubstantiatie komt eerst in de twaalfde eeuw voor [6]), maar de zaak die er door uitgedrukt werd, stond reeds vroeger vast. Berengarius moest 1079 de formule onderteekenen, panem et vinum ... per mysterium sacrae orationis et verba nostri Redemptoris substantialiter converti in veram et propriam ac vivificatricem carnem et sanguinem Domini nostri J. C. etc. En het vierde Lateraanconcilie 1215 bepaalde, dat het lichaam en bloed van Christus in sacramento altaris sub speciebus

[1]) c. Faustum 20, 21.

[2]) 83 ku. qu. 61, de doctr. chr. III 16.

[3]) Serm. ad. infantes, cf. de civ. Dei 10, 6. 22, 10.

[4]) tract. 25 in Joann. Verg. Bibl. studii theol. apud J. Crispinum 1565 bl. 89—100. *Dorner*, Augustinus 263—276. *Loofs* in PRE³ I 61 v. *O. Blank*, Die Lehre des h. Augustin vom Sakramente der Eucharistie. Paderborn 1906.

[5]) *Loofs*, Dogmengesch.⁴ § 58. *Pijper*, Middeleeuwsch Christendom. 's Grav. 1907, (handelt bl. 1—25 vooral over de leer der transsubstantiatie bij Ratramnus, Berengarius enz.).

[6]) Langen tijd heeft men gemeend, dat het woord het eerst voorkwam bij Hildebert van Tours, maar dit is onjuist gebleken, *Loofs* Dogmengesch⁴. bl. 504 noot. *Kattenbusch*, art. Transsubstantiation in PRE³ XX 56 v.

panis et vini veraciter continentur, transsubstantiatis pane in corpus et vino in sanguinem potestate divina[1]). Dit dogma stelde aan den dialectischen geest der scholastiek een reeks van problemen over aard, tijd en duur der verandering, over de verhouding van substantie en accidentiën, over de wijze, waarop Christus tegenwoordig was in beide elementen en in elk gedeelte daarvan, over bewaring en aanbidding der hostie[2]) enz., en werd dan in de Roomsche kerk en theologie aldus geconcipiëerd:

De teekenen in dit sacrament zijn ongezuurd brood en met een weinig water vermengde wijn. Deze elementen worden door het woord der consecratie veranderd in het eigen lichaam en bloed van Christus. Toen de Heiland n.l. bij den laatsten maaltijd de woorden sprak: dit is mijn lichaam, dit is mijn bloed; toen heeft Hij niet alleen voor deze ééne maal brood en wijn in zijn lichaam en bloed doen veranderen, maar Hij heeft tegelijk daarin zijne discipelen tot priesters aangesteld en in de woorden, die Hij sprak, eene kracht gelegd tot verandering der substantie van brood en wijn. De bediening van de eucharistie is daarom het priesterlijk werk bij uitnemendheid en mag nooit door een ander dan door een geordend priester worden waargenomen. Als de priester de woorden der consecratie uitspreekt, verandert de substantie van brood en wijn in de substantie van het lichaam en bloed van Christus. De lichamelijke tegenwoordigheid van Christus in de eucharistie kan immers niet daardoor tot stand komen, dat Christus den hemel verlaat en in het sacrament gaat inwonen, want Christus is en blijft gezeten aan de rechterhand des Vaders; noch ook kan zij door schepping bewerkt worden, want dan ware het brood niet het eigen lichaam van Christus, niet hetzelfde, waarmede Hij uit Maria geboren en aan het kruis gestorven is; zij kan daarom alleen op die wijze geschieden, dat de substantie van brood en wijn in de substantie van Christus' lichaam en bloed overgaat, ongeveer gelijk de spijze, die wij nuttigen, omgezet wordt in een bestanddeel van ons lichaam. De accidentia van brood en wijn, n.l. de vorm, smaak, reuk, kleur en zelfs de voedende kracht, blijven wel na de consecratie, maar zij inhaereeren niet meer in een subject; de substantie, waarvan zij de eigenschappen waren, is weggenomen en door eene gansch andere vervangen, van welke zij geen eigenschappen zijn, maar die zij alleen door hun schijn bedekken voor het oog. Wijl nu Christus' lichaam en bloed niet van zijne menschelijke natuur en deze niet van zijne Godheid is af te scheiden, zoo is de gansche Christus in

[1]) *Denzinger,* Enchir. 298, 357.

[2]) Lombardus, Thomas, Bonaventura, Duns Scotus op Sent. IV dist. 8—13. *Thomas,* S. Theol. III qu. 73—83. c. Gent. IV 61—69. *Bonaventura,* Brevil. VI 9. Verg. *Schwane,* D. G. 628—661. *Harnack,* D. G. III 488—498. *Loofs,* Dogmengesch.[4] bl. 578 v.

ieder element en in elk gedeelte der beide elementen ten volle tegenwoordig. Daarom is het niet noodig, al is het ook niet ongeoorloofd en soms toe te staan, dat de eucharistie sub utraque specie genoten wordt, want in het kleine stukske brood is toch de gansche Christus aanwezig. En deze Christus is in de elementen aanwezig van het oogenblik der consecratie af tot den tijd toe dat zij verbruikt zijn, dus ook ante en extra omnem usum.

De eucharistie is daarom van alle andere sacramenten onderscheiden. Want deze worden alle door het gebruik voltrokken; de doop bijv. is dan eerst een sacrament, als de mensch er werkelijk door afgewasschen wordt. Maar dit is met de eucharistie niet het geval. De formule, die hierbij gesproken wordt, richt zich niet tot den ontvanger, maar richt zich tot het element en dient, om dit element in het lichaam en bloed van Christus te veranderen. Bij de eucharistie is dus het gebruik, de communie, secundair; het behoort tot de perfectio, maar niet tot de necessitas van het sacrament. Het sacrament der eucharistie bestaat wezenlijk in de consecratie zelve, in de daardoor teweeggebrachte transsubstantiatie, in de handeling van den priester, dat is in de offerande. De eucharistie is bij Rome niet alleen een sacramentum, zij is in de eerste plaats een sacrificium. Toen Christus de woorden sprak: dit is mijn lichaam, heeft Hij op datzelfde oogenblik zich Gode opgeofferd; en als Hij zeide: doet dat tot mijne gedachtenis, heeft Hij daarin verordend, dat zijne priesters deze offerande herhalen zouden van dag tot dag, Mal. 1 : 11. De offerande, die door den priester in de mis geschiedt, is dezelfde als die volbracht werd aan het kruis; zij is er niet slechts een beeld, symbool, herinnering van, maar zij is er volkomen identisch mede, zij is geheel dezelfde offerande, alleen met dit verschil, dat die aan het kruis eene bloedige en deze in de mis eene onbloedige offerande is. Immers is het ook dezelfde priester, die zich aan het kruis en die zich hier offert, want Christus zelf is het, die door middel van den priester zich Gode opoffert en daarom door zijn mond de woorden spreekt: dit is *mijn* lichaam. Daarom is het misoffer niet alleen een lof- en een dank-, maar ook een waarachtig zoenoffer, niet minder rijk in werking en vrucht dan de offerande aan het kruis. Terwijl de eucharistie als *sacrament* het geestelijk leven voedt, voor doodzonden bewaart, tijdelijke straffen kwijtscheldt, de geloovigen vereenigt en de toekomstige heerlijkheid waarborgt, bewerkt zij als *misoffer* de kwijtschelding van tijdelijke straffen en de genade der boete, niet alleen voor hen, die de mis bijwonen, maar ook voor de afwezigen; niet slechts voor de levenden, maar ook voor de boetenden in het vagevuur. De mis is het middelpunt van den Roomschen cultus, φρικτον μυστηριον, tremendum mysterium. En omdat de gansche Christus lichamelijk in de elementen van brood en wijn aanwezig is, moeten deze zorgvuldig bewaard, in een monstrans

aan het volk ter aanbidding voorgehouden, op het festum corporis Christi in plechtige processie rondgedragen worden, en kunnen ze ook aan kranken in hunne woning bediend en aan gestorvenen tot een viaticum medegegeven worden [1]).

542. De Reformatie verwierp eenstemmig de Roomsche leer van transsubstantiatie en misoffer, van asservatio, adoratio en circumgestio der hostie, van kelkonthouding en het gebruik der Latijnsche taal, maar zij ging in de positieve opvatting van het avondmaal spoedig uiteen. Luther leerde eerst, dat brood en wijn teekenen en onderpanden waren van de vergeving der zonden, welke door Christus' dood verworven was en door het geloof ontvangen werd. Maar spoedig kwam hij hierop terug en hield, vooral sedert 1524 tegen Carlstadt en Zwingli, op grond van de synecdochisch verklaarde instellingswoorden, staande, dat het lichaam van Christus overeenkomstig den wil en de almacht Gods en zijne eigene ubiquiteit reëel en substantiëel in, met en onder het avondmaal tegenwoordig was, gelijk zijne Goddelijke in de menschelijke natuur en gelijk de warmte in het ijzer, en daarom ook lichamelijk door onwaardigen, zij het ook tot hun eigen verderf, gegeten werd [2]). Deze leer ging over in de Luthersche belijdenisschriften [3]), en werd door de dogmatici breeder uitgewerkt [4]). Maar velen waren reeds in de eeuw der Hervorming van een gansch ander gevoelen. Op voorgang van Honius [5]), vatte Zwingli de woorden der instelling figuurlijk op en verklaarde het woordeke: is, door beteekent, evenals ieder telkens elders doet, bijv. Gen. 41 : 26, Joh. 10 : 9, 15 : 1. Brood en wijn in het avondmaal zijn dus teekenen van en herinneringen aan den dood van Christus, en de geloovigen, hierop vertrouwende, genieten in die teekenen het lichaam en bloed van Christus. Zwingli bestrijdt beslist de lichamelijke tegenwoordigheid van Christus in het avondmaal, maar hij ontkent daarmede volstrekt niet, dat Christus op geestelijke wijze tegenwoordig is voor het geloof. In-

[1]) Conc. Trid. 13, 21, 22. Catech. Rom. II 2 cap. 4. *Bellarminus*, de sacr. eucharistiae I. IV en de sacrificio missae, l. II in deel III van zijn Controversiae bl. 150—376. *Perrone*, Prael. Theol. Lovan. 1841 VI 136—364. *Möhler*, Symbolik § 34. *Jansen*, Prael. theol. dogm. III 408—596. *Oswald*, Die dogm. Lehre v. d. h. Sakr. der Kath. Kirche 2e Aufl. 1864 I 301—584. *C. Pesch*, Prael. dogm. VI 238—399. enz.

[2]) *Köstlin*, Luthers Theol. I 163 v. 290 v. II 116 v. 511 v. *Loofs*, Dogmengesch.[4] 807 v. *F. Graebke*, Die Konstruktion der Abendmahlslehre Luthers in ihrer Entw. dargestellt. Leipzig 1907.

[3]) *J. T. Müller*, Die symb. Bücher bl. 41, 164, 248, 320, 365, 499, 538, 645, 779.

[4]) *Gerhard*, Loci theol. XXI. *Quenstedt*, Theol. IV 176—255. *Hollaz*, Ex. theol. 1103—1141. *Schmid*, Dogm. d. ev. luth. Kirche § 55.

[5]) *De Hoop Scheffer*, Gesch. der Kerkhervorming I 86 v. *Clemen*, art. Honius in PRE[3] VIII 312.

tegendeel, Christus wordt wel terdege in het avondmaal genoten, gelijk Joh. 6 duidelijk leert, maar Christus is in het avondmaal niet anders tegenwoordig en wordt daarin niet anders genoten dan in het woord en door het geloof, dat is op geestelijke wijze. Dit genieten van Christus bestaat in niets anders dan in vertrouwen op zijn dood. Spiritualiter edere corpus Christi nihil est aliud quam spiritu ac mente niti misericordia et bonitate Dei per Christum. En wie zoo door het geloof Christus geniet en dan ten avondmaal komt, die geniet Hem daar ook sacramentaliter in de teekenen van brood en wijn. In het avondmaal belijden wij daarom ons geloof, spreken wij uit, wat wij door het geloof voortdurend aan Christus hebben en van Hem genieten; en wij doen dat tot Christus' gedachtenis, tot verkondiging van en dankzegging voor zijne weldaden [1]).

Weldra kwam er tusschen de Duitsche en Zwitsersche Reformatie scheuring en twist, die door het religiegesprek te Marburg en door de bemiddelende pogingen van Bucer van Gereformeerde en Melanchton van Luthersche zijde niet bijgelegd werd. Men verstond elkander niet; beiderzijds werd erkend, dat Christus waarachtig, met zijne Goddelijke en menschelijke natuur, met zijn eigen lichaam en bloed in het avondmaal aanwezig was en genoten werd, maar men hechtte aan deze „waarachtige" tegenwoordigheid eene verschillende beteekenis. Toen Calvijn optrad, was er reeds aan geen verzoening meer te denken, al nam hij ook met zijne leer van het avondmaal een standpunt tusschen en boven beide partijen in. Immers staat Calvijn beslist aan Zwingli's zijde, inzoover hij alle lichamelijke, plaatselijke, substantiëele tegenwoordigheid van Christus in de teekenen van brood en wijn ten eenenmale verwerpt; zulk eene tegenwoordigheid toch is in strijd met de natuur van een lichaam, met de waarachtige menschheid van Christus, met zijne hemelvaart, met den aard der gemeenschap, die tusschen Christus en de zijnen bestaat en van eene onnutte oralis manducatio hemelsbreed verschilt. Maar verder voelde Calvijn zich door Zwingli niet bevredigd; hij had vooral twee dingen op zijne avondmaalsleer tegen, 1° dat Zwingli de gave Gods in het avondmaal al te zeer laat terugtreden achter hetgeen de geloovigen daarin doen en dus het avondmaal eenzijdig opvat als eene belijdenisacte, en 2° dat hij in het eten van Christus' lichaam niet anders en hoogers ziet dan het gelooven in zijn naam, het vertrouwen op zijn dood. Daarom stelde Calvijn zich voorts aan den kant van Luther en zeide, dat Christus, ofschoon niet lichamelijk en plaatselijk, toch wel waarachtig en wezenlijk, met zijn ganschen persoon, ook met zijn lichaam en bloed, in het avondmaal tegenwoordig is en genoten wordt. Niet over

[1]) *Zwingli*, Op. II 1 bl. 426. II 2 bl. 1 v. III 239—326, 459. IV 51, 68. *Loofs*, Dogmengesch.[4] 797 v.

het feit, alleen over de wijze dier tegenwoordigheid bestaat er tusschen hem en Luther verschil. En het eten van Christus' lichaam in het avondmaal gaat in het gelooven, in het vertrouwen op zijn dood niet op. Het eten is niet met het gelooven één, al komt het altijd slechts door het gelooven tot stand, maar het is er veeleer de vrucht van evenals in Ef. 3 : 17 het inwonen van Christus in ons wel door het geloof geschiedt, maar toch van dat geloof onderscheiden is. Het was Calvijn blijkbaar te doen om de unio mystica, om de gemeenschap der geloovigen met den ganschen persoon van Christus. Deze komt wel niet voor het eerst door het avondmaal tot stand, want Christus is het brood onzer ziel reeds in het woord, maar ze wordt ons toch in het avondmaal „illustrius" geschonken en in de teekenen van brood en wijn verzegeld en bekrachtigd. In het avondmaal is er eene gemeenschap niet alleen aan de weldaden, maar ook aan den persoon van Christus, en wederom niet alleen aan zijne Goddelijke, maar ook aan zijne menschelijke natuur, aan zijn eigen lichaam en bloed; en deze gemeenschap wordt een eten genoemd. Dit bestaat dus niet in een lichamelijk neerdalen van Christus uit den hemel noch ook in eene mixtura vel transfusio carnis Christi cum anima nostra maar in eene verheffing onzer harten hemelwaart, in eene vereeniging met Christus door den Heiligen Geest, in eene communio aan zijn lichaam, tengevolge waarvan Christus spirat e carnis suae substantia vitam in animas nostras, imo propriam vitam in nos diffundit[1]). De voorstelling van Calvijn is niet in elk opzicht duidelijk, vooral niet wat de gemeenschap aan het eigen vleesch en bloed van Christus en het daaruit voortvloeiende leven betreft. Utenhove verzocht hem daarom niet ten onrechte, om, wanneer hij handelde over het avondmaal, van min of meer duistere uitdrukkingen zich te onthouden[2]). En zoo was er ook in de belijdenis en leer van de Gereformeerde kerken en theologen wel verschil van uitdrukking. Sommigen, zooals Bucer, zochten toenadering tot de Luthersche voorstelling en zeiden, dat het lichaam van Christus substantialiter, quoad substantiam, in het avondmaal tegenwoordig was[3]). Maar de hoofdgedachte van Calvijn, dat er in het avondmaal door den Heiligen

[1]) *Calvijn*, Inst. IV c. 17 en voorts C. R. 37, 461—524, 681—688 enz. cf. mijn opstel over Calvijns avondmaalsleer in de *Vrije Kerk* 1887 bl. 459—487.

[2]) *Pijper*, Jan Utenhove, Leiden 1883 bl. 40.

[3]) *M. Vitringa*, Doctr. VIII 265—299. Tot zulk eene bemiddelende groep wordt ook a Lasco gerekend door Dr *Kruske*, Johannes a Lasco und der Sakramentsstreit. Ein Beitrag zur Gesch. der Reformationszeit. Leipzig 1901. A Lasco stond inderdaad eerst meer onder den invloed van Zwingli en Butzer, maar naderde steeds meer Calvijn. Het ongunstig oordeel, door Kruske over hem uitgesproken, wordt daarom aanmerkelijk verzacht door *Karl Hein*, Die Sakramentslehre des Johannes a Lasco. Berlin 1904, evenals ook door *H. Dalton* in zijne Beiträge zur Gesch. d. ev. Kirche in Russland IV. Berlin 1905 (verg. *Tschackert*, Theol. Lit. Blatt. 18 Mai 1905).

Geest eene geestelijke gemeenschap geoefend wordt met den persoon en dus ook met het lichaam en bloed van Christus en dat de geloovigen daardoor gespijsd en gelaafd worden ten eeuwigen leven, is in verschillende Gereformeerde belijdenisschriften overgenomen[1]), en gemeengoed geworden van de Gereformeerde theologie[2]).

Toch kwam er al spoedig oppositie tegen deze Calvinistische leer van het avondmaal. De uitdrukking in de Conf. Gall. 36, dat Christus ons voedt en levend maakt de la substance de son corps et de son sang, wekte in de Zwitsersche kerken niet geringe bedenking. Zij wendden zich ten jare 1572 tot de nationale Synode in Frankrijk met verzoek om wijziging dezer woorden, maar vonden geen gehoor. Zoo bleef bij velen het bezwaar bestaan, en dit nam toe, toen Bossuet in zijne Exposition de la doctrine de l'église cath. sur les matières de controverse 1671 er sterkte in zocht voor de Roomsche leer van het avondmaal[3]). Langzamerhand won de Zwingliaansche opvatting weer veld, volgens welke het eten niets anders dan gelooven en de gemeenschap met Christus niets anders dan het aannemen zijner weldaden was[4]). De verslapping der tucht werkte deze veruitwendiging van het avondmaal in de hand en deed in de sacramenten slechts teekenen zien van een uitwendig verbond, waarop alle onergerlijk levenden recht en aanspraak hadden[5]). Zoo werd de weg gebaand voor het rationalisme, dat de gedachten van Socinianen, Remonstranten, Mennonieten enz.[6]) herhaalde en in het avondmaal niets hoogers zag dan een gedachtenismaaltijd, belijdenisacte, en zedelijk opvoedingsmiddel[7]). Door Schleiermacher, die niet alleen de leer van de Roomschen, maar ook die van de Socinianen enz. verwierp en die van Luther, Zwingli en Calvijn alle als rechtzinnig erkende, ontwaakte er echter een streven, om het avondmaal als objectief genademiddel te handhaven en er eene versterking aan toe te kennen van de levensgemeenschap met Christus. Dit geschiedde echter op zeer verschillende manieren. Sommigen gingen van het avondmaal als eene symbolische handeling en belijdenisacte uit, maar voegden er aan toe, dat de geloovigen daarin betuigden, dat zij Christus aannamen als voor

[1]) Conf. Tigur. Gall. 36. Belg. 35. Cat. Heid. 75—80. Scot. 21. II Helv. 21. Westm. 29.

[2]) *Beza*, Tract. Theol. I 30, 206, 211, 259. II 121. III 148. *Martyr*, Loci Comm. 445. *Zanchius*, Op. VII 387. VIII 517. *Junius*, Theses theol. disp. 52. *Ursinus*, Tract. theol. 359. *Polanus*, Synt. theol. VI 56. *Bucanus*, Instit. theol. 649 enz., cf. *M. Vitringa* VIII 1 bl. 266. *Heppe*, Dogm. 471.

[3]) *M. Vitringa*, Doctr. VIII 1 bl. 302 v.

[4]) Bijv. *Ostervald*, Verhandeling van den geopenb. godsdienst. 1742 bl. 385.

[5]) Aldus Swarte, van Eerde, Janssonius e. a., verg. *Ypey* en *Dermout*, Gesch. v. d. Ned. Herv. Kerk III 512.

[6]) Bij *M. Vitringa*, Doctr. VIII 2 bl. 1014 v.

[7]) *Wegscheider*, Inst. Theol. § 178—179.

zich gestorven[1]). Anderen vatten het op als eene handeling der kerk, maar die naar Gods bestel dienst doet, om langs ethischen en psychologischen weg het geloof aan de vergeving der zonden en de gemeenschap met God te versterken[2]). Vele Vermittelungstheologen verwierpen de Luthersche consubstantiatie en manducatio oralis, en naderden de leer van Calvijn, als zij zeiden, dat Christus op eene geestelijke wijze in het avondmaal tegenwoordig was, gelijk als in het woord, en zichzelf en zijne weldaden, (vergeving, leven, geestelijke kracht, zaligheid) aan den geloovige meedeelde[3]). De oud-Luthersche leer werd wederom voorgedragen door Scheibel, Rudelbach, Philippi[4]), en door de neo-Lutheranen nog aangevuld met de theosophische voorstelling, dat Christus door brood en wijn niet alleen de ziel, maar ook rechtstreeks het lichaam voedt, door de krankheden des lichaams te genezen en den nieuwen mensch der opstanding te versterken, die in het verborgene bij den doop is ingeplant[5]).

In de Engelsche kerk eindelijk nam sedert de Oxfordsche beweging de invloed van Roomsche leer, cultus en ritueel dermate toe, dat menigmaal de angstige vraag werd gedaan, of Rome Engeland herwinnen zal[6]). Met name leeren velen in de High-Church partij, dat de geconsacreerde elementen in het avondmaal waarachtig, zij het ook op mystische wijze, het lichaam en bloed van Christus zijn. Tengevolge van de gewichtige handeling der consecratie, welke Christus aan zijne apostelen en hunne wettige opvolgers (successia continua) toebetrouwd heeft, heeft er eene conversion of the whole substance plaats, zoodat het lichaam van Christus really, truly, substantially and locally in de elementen tegenwoordig is, zonder dat echter toch de elementen zelve veranderd zijn. Deze opvatting van the real presence of Christ in the holy eucharist leidt dan natuurlijk verder weer tot de voorstelling, dat het avondmaal eene commemoratieve offerande is voor de levenden en dooden tot vergeving der zonden, dat ook de ongeloovigen den in de

[1]) *Doedes,* Leer der Zaligheid § 144 v. *Id.,* Ned. Geloofsbel. bl. 502. *Id.,* Heid. Catech. 352.

[2]) *Lipsius,* Dogm. § 853. *Biedermann,* Chr. Dogm. § 927. *Pfleiderer,* Grundriss § 156.

[3]) *Kahnis,* Luth. Dogm. II 330. *Dorner,* Chr. Gl. II 848 v. *J. Müller,* Dogm. Abh. bl. 467 enz.

[4]) *Philippi,* Kirchl. Gl. V 2 bl. 260 v. *Von Oettingen,* Luth. Dogm. II 2 bl. 445 v.

[5]) *Martensen,* Dogm. § 265. *Thomasius,* Christi Person und Werk II[3] 327, 341. *Hofmann,* Schriftbeweis II 2 bl. 220. *Vilmar,* Dogm. II 245. *Rocholl,* Spiritualismus und Realismus, Neue kirchl. Zeits. 1898. Verg. Luther zelf bij *Köstlin* II 163. 516.

[6]) *R. F. Horton* and *Joseph Hocking,* Shall Rome reconquer England? London 1910. Verg. van Roomsche zijde *Joseph Blötzer,* Der Anglikanismus auf dem Wege nach Rom? St. aus Maria Laach 1904.

elementen tegenwoordigen Christus ontvangen, en dat deze Christus, zooals Hij in de elementen tegenwoordig is, voorwerp van aanbidding mag zijn[1]).

543. In de Schrift wordt het avondmaal aangeduid met de namen δειπνον κυριακον, 1 Cor. 11 : 20, τραπεζα κυριου, 1 Cor. 10 : 21, κλασις ἀρτου, Hand. 2 : 42, 20 : 7, ποτηριον του κυριου, 1 Cor. 11 : 27, ποτηριον της εὐλογιας, 1 Cor. 10 : 16. En de kerk voegde daaraan later nog vele andere toe, zooals ἀγαπη, omdat in den eersten tijd het avondmaal met een liefdemaaltijd verbonden was; εὐχαριστια, reeds bij Did. 9. Ign. Smyrn. 7. 8. Just. M. Apol. I 66, omdat de geloovigen aan het avondmaal God dankten voor de gaven zijner genade; εὐλογια, omdat over brood en wijn door dankzegging en lofprijzing Gods de zegen uitgesproken werd; συναξις, κοινωνια, wijl de geloovigen, aan het avondmaal samenkomende, gemeenschap oefenden met elkander; προσφορα, θυσια (ἁγια, πνευματικη, μυστικη, ἀναμακτος enz.), omdat de geloovigen de ingrediënten tot den maaltijd meebrachten en Gode offerden, of omdat het avondmaal een beeld en herinnering was van de offerande van Christus aan het kruis; en voorts nog δειπνον μυστικον, εὐωχια, ἐφοδιον, viaticum, λατρεια, λειτουργια, φρικτον μυστηριον, tremendum mysterium, sacramentum corporis et sanguinis Domini, sacramentum altaris, missa, ontleend aan de missio catechumenorum na afloop van het didactisch deel der godsdienstoefening enz. Hoewel Luther nog van sacramentum altaris bleef spreken[2]), gaven de Protestanten over het algemeen aan den naam sacra coena of coena Domini de voorkeur en hielden ook daarin vast, dat het avondmaal een wezenlijke maaltijd was. Sommige Roomsche theologen, zooals Maldonatus op Matth. 26 : 25, merkten daartegen wel op, dat de uitdrukking δειπνον κυριακον in 1 Cor. 11 : 20 niet op het avondmaal sloeg, maar op den maaltijd, die na het avondmaal gehouden en door de rijkere gemeenteleden aan de armere aangeboden werd[3]), doch het avondmaal werd niet vóór maar na den gewonen maaltijd gehouden, vs 21, en is onder de uitdrukking zoo niet alleen dan toch mede begrepen. Al ware dit echter niet het geval, dan zou daarmede de onjuistheid der benaming nog geenszins bewezen zijn. Want het avondmaal is toch naar luid van de Schrift een wezenlijke maaltijd. De verbinding met de agapae, de instelling bij gelegenheid van het paasch-

[1]) *Wilberforce,* The doctrine of the holy eucharist 1853. *Pusey,* On the presence of Christ in the holy eucharist. 1853. Verg. *Buddensieg* in PRE[3] XX 47 v. *Ryle,* Knots untied 1886 bl. 205 v. *Williams,* The crisis in the Church of England, Presb. and Ref. Rev. July 1899.

[2]) Art. Smalc. III 6. Catech. major 5.

[3]) Bij *M. Vitringa,* Doctr. VIII 10. Verg. hierbij ook het gevoelen van Jülicher, Spitta, Haupt, Drews, PRE[3] V 562 v.

maal, de bestanddeelen van brood en wijn, het eten en drinken daarvan — alles wijst er op, dat wij in het avondmaal met een wezenlijken maaltijd te doen hebben, en er dit karakter niet aan mogen ontnemen. Maar het is een δειπνον κυριακον, een maaltijd des Heeren. Jezus is er de insteller van, en volbracht ook daarin den wil des Vaders, welken te doen zijne spijze was. Het avondmaal is evenals de doop van Goddelijken oorsprong en moet dat zijn, om een sacrament te kunnen wezen; want God alleen is uitdeeler der genade en Hij alleen kan hare uitdeeling aan door Hem verordende middelen binden. En Jezus stelt dit avondmaal bepaald als middelaar in: Hij treedt erin op als profeet, die zijn dood verkondigt en verklaart; Hij handelt erin als priester, die zichzelven voor de zijnen overgegeven heeft aan het kruis; Hij komt erin voor als koning, die vrij over de verworvene genade beschikt en haar onder de teekenen van brood en wijn aan zijne discipelen te genieten geeft. En gelijk de insteller, zoo is Hij ook de gastheer en de bedienaar van het avondmaal; Hij neemt zelf het brood en den wijn, zegent ze en deelt ze aan zijne jongeren uit. En gastheer en bedienaar was Hij niet alleen, toen Hij lichamelijk met zijne discipelen aanzat, maar is en blijft Hij overal en altijd, waar *zijn* maaltijd gevierd wordt. Elk avondmaal, overeenkomstig zijne instelling bediend, is een δειπνον κυριακον. Want Christus is insteller niet alleen door voorbeeld, maar ook door voorschrift. Het is een maaltijd tot zijne gedachtenis, 1 Cor. 11 : 24, tot verkondiging van zijn dood, vers 26, tot gemeenschap aan het lichaam en bloed van Christus, 1 Cor. 10 : 16, 21, 11 : 27. In het avondmaal komt Christus met de gemeente en de gemeente met Christus samen, getuigenis afleggend van hunne geestelijke gemeenschap, cf. Openb. 3 : 20.

De dienaar, die brood en wijn zegent en uitdeelt, doet dit daarom in den naam van Christus en is slechts een instrument in zijne hand. Omdat Paulus in 1 Cor. 10 : 16 in den pluralis spreekt van hen, die den drinkbeker zegenen, en Tertullianus zegt, ubi ecclesiastici ordinis non est consessus, et offert et tingit sacerdos, qui est ibi solus; sed et ubi tres, ecclesia est, licet laici[1]), beweerden sommigen, zooals Grotius, Salmasius, Episcopius e. a., dat, indien een priester of leeraar ontbrak, het avondmaal ook door een gewoon lid der gemeente bediend mocht worden. Maar deze meening mist genoegzamen grond. In Matth. 28 : 19 wordt de bediening des doops tegelijk met die des woords aan de apostelen opgedragen; zij met de leeraars zijn uitdeelers der verborgenheden Gods, verkondigers van de mysteriën, die God in het Evangelie van Christus heeft geopenbaard, 1 Cor. 4 : 1; huisverzorgers Gods, die zijne genade hebben uit te deelen, 1 Cor. 9 : 17, Tit. 1 : 7. Ongetwijfeld is bij deze verborgenheden allereerst aan het woord des Evangelies te denken. Maar

[1]) *Tertullianus*, Exhort. ad cast. 7.

het sacrament volgt het woord en is altijd met het woord verbonden. De apostelen in Jeruzalem oefenden aldaar den dienst der gebeden en des woords, Hand. 6 : 4; bij de breking des broods, Hand. 20 : 7, 11 voert Paulus het woord; het uitspreken van dankzegging bij het avondmaal was een deel van de bediening des woords en alzoo aan den leeraar opgedragen, al wordt het evenals het breken des broods in 1 Cor. 10 : 16 als eene handeling der gemeente voorgesteld[1]). Volgens de Didache komt het εὐχαριστειν dan ook aan de profeten toe, volgens Ignatius aan den bisschop, volgens Justinus aan den προεστως, terwijl de diakenen daarbij hun dienst verleenden en brood en wijn aan de communicanten overgaven[2]). Deze eenige verbinding van de bediening des avondmaals met die van het woord bewijst, dat de dienaar optreedt in den naam van Christus en als huisverzorger en uitdeeler zijner verborgenheden werkzaam is. Het avondmaal is een maaltijd, waarvan Christus de gastheer is.

Voorts komt de idee van maaltijd bij het avondmaal zeer sterk uit in de spijze en drank, welke er bij uitgedeeld en genoten wordt. Evenmin als het water in den doop, zijn de teekenen van brood en wijn in het avondmaal naar willekeur of toeval gekozen. Bij de offeranden des Ouden Testaments waren vleesch en bloed de hoofdzaak, wijl zij typisch heenwezen naar de offerande van Christus aan het kruis. Maar het avondmaal is zelf geene offerande, doch eene gedachtenis van de offerande aan het kruis en drukt de gemeenschap der geloovigen aan die offerande uit. Daarom kiest Christus geen vleesch en bloed, maar brood en wijn tot spijze en drank in het avondmaal, om te kennen te geven, dat het geen offerande, maar een maaltijd is, een maaltijd op grond van, ter herinnering aan, ter gemeenschapsoefening met den gekruisten Christus. En daartoe zijn de teekenen van brood en wijn bij uitnemendheid geschikt; zij waren in het Oosten de gewone bestanddeelen van den maaltijd, zij zijn nog gemakkelijk overal en ten allen tijde te verkrijgen, zij zijn de voornaamste middelen tot versterking en verheuging van het hart des menschen, Ps. 104 : 15, en zijn een sprekend symbool van de gemeenschap der geloovigen met Christus en met elkander[3]). Daarbij is het onverschillig, of het brood uit tarwe, rogge of gerst bestaat en de wijn eene witte of roode kleur draagt; of het brood naar het gebruik der Grieksche kerk gezuurd of naar dat der Roomsche kerk ongezuurd genoten wordt; en of de wijn naar de leer der Armenische Christenen on-

[1]) *Sohm*, Kirchenrecht bl. 69.
[2]) Didache 10, 7. *Ignatius*, Smyrn. 8. *Justinus*, Apol. I 65. Verg. verder *Suicerus* s. v. διακονος en συναξις. *Voetius*, Pol. Eccl. I 746—751. *De Moor*, Comm. V 638—641. *M. Vitringa*, Doctr. VIII 1 bl. 327 v.
[3]) *M. Vitringa*, Doctr. VIII 1 bl. 43.

vermengd of naar de stellige uitspraak van Trente [1]) met water vermengd gebruikt wordt. Christus heeft van dit alles niets bepaald of voorgeschreven. Zelfs aarzelden de Gereformeerden niet te zeggen, dat, ingeval brood en wijn beslist ontbraken, ook eene andere spijze en drank, bijv. rijst of voedzame vruchten als teeken in het avondmaal gebruikt mochten worden [2]). Daarmede is echter willekeurige afwijking van de instelling van Christus nog niet geoorloofd verklaard. Evenals in dezen tijd waren er ook in de eerste eeuwen sommige Christenen (Tatianen, Severianen, Gnostieken, Manicheën, Aquarii), die uit ascetisch beginsel bij het avondmaal den wijn door water vervingen. Maar wij moeten niet wijzer zijn dan Christus, die uitdrukkelijk den wijn als teeken van zijn bloed verordend heeft, en wiens gebod in dezen door de Christelijke kerk ten allen tijde is opgevolgd [3]). Want de bewering van Harnack, dat de gewoonte, om bij het avondmaal water te gebruiken, in de eerste en tweede eeuw vrij algemeen was en nog in de vijfde eeuw bestreden moest worden, en dat ook Paulus zelf, sprekende van den drinkbeker, niet beslist aan een beker met wijn denkt, is voldoende door Zahn weerlegd [4]). Evenzoo is het gebruik der Roomsche en Luthersche Christenen af te keuren, om het brood toe te dienen in den vorm van een ouwel (oblie, oblata, wijl de geloovigen oudtijds zelf de benoodigdheden tot het avondmaal aanboden; hostie, hostia, wijl het brood een teeken is van de offerande van Christus). Want al is de quantiteit van het brood evenmin als de qualiteit bepaald, toch moet het karakter van een maaltijd behouden blijven en dit gaat bij het gebruik van een kleinen, ronden ouwel schier geheel teloor [5]).

Eindelijk doet ook de plaats en de tijd, waarin het avondmaal ingesteld en oudtijds gevierd werd, duidelijk uitkomen, dat het een wezenlijke maaltijd is. Immers stelde Jezus het avondmaal in bij gelegenheid, dat Hij met zijne discipelen aanlag aan den paaschdisch. En in den eersten tijd werd het avondmaal in verbinding met een gewonen maaltijd, Hand. 20 : 7, 11, 1 Cor. 11 : 21, in de openbare vergadering der gemeente, 1 Cor. 10 : 17, 11 : 18, 20, 21, 33, en dagelijks of althans elken rustdag, Hand. 2 : 46, 20 : 7, gevierd. Eerst langzamerhand werd het avondmaal van de agapae losgemaakt, uit de avond- naar de morgengodsdienstoefening verplaatst, buiten de vergadering der gemeente ook aan kranken en stervenden in hunne huizen bediend, als mis geheel en al buiten en

[1]) Conc. Trid. XX c. 7.
[2]) *Voetius*, Pol. Eccl. I 732, 738. *De Moor*, Comm. V 575. *M. Vitringa*, VIII 1 bl. 46.
[3]) *M. Vitringa*, Doctr. VII 1 bl. 71—78.
[4]) *Zahn*, Brot und Wein im Abendmahl der alten Kirche. Erlangen 1892. Verg. *W. Schmidt*, Christl. Dogm. II 465.
[5]) *Voetius*, Pol. Eccl. I 733. *M. Vitringa*, t. a. p. bl. 49.

zonder eene samenkomst der gemeente gevierd, en het gebruik van het avondmaal voor de geloovigen op drie, of op eene enkele maal des jaars als minimum vastgesteld [1]). Hoewel nu enkele Gereformeerden van oordeel waren, dat het avondmaal in zeer bijzondere gevallen ook wel aan kranken in hunne woning, maar dan toch in bijzijn van anderen, mocht bediend worden [2]), hielden zij toch algemeen de gedachte vast, dat het als een deel van den cultus publicus in de vergadering der gemeente thuis behoorde en niet privaat gevierd mocht worden. En al is de practijk sterker gebleken dan de leer en de viering van het avondmaal gewoonlijk tot zes of vier malen in het jaar beperkt [3]), toch was het oorspronkelijk de wensch van Calvijn, om het minstens eenmaal per maand te vieren [4]). Indien de doop als inlijving in de Christelijke kerk reeds in de openbare vergadering der geloovigen behoort plaats te hebben, dan geldt dit nog veel meer van het avondmaal, dat wezenlijk een δειπνον, συναξις, convivium is, en niet alleen eene gemeenschap met Christus, maar ook eene gemeenschap der geloovigen insluit.

Daarom concentreert zich de bepaling van het karakter van het avondmaal ten slotte geheel om de vraag, of het op een tafel dan wel op een altaar bediend moet worden. Jezus en zijne discipelen zaten aan eene tafel aan, toen zij het avondmaal gebruikten en ook de eerste Christenen wisten van een altaar niets. Maar langzamerhand ging het onderscheid tusschen de Oud- en de Nieuwtestamentische bedeeling teloor; de vergaderplaats werd veranderd in een tempel, de dienaar in een priester, het avondmaal in eene offerande, en de tafel in een altaar. In de Roomsche en Grieksche kerk wordt geheel de cultus door deze beschouwing beheerscht; de Anglikaansche kerk nam ze grootendeels over en neigt er thans hoe langer hoe meer heen; de Luthersche kerk behield het altaar en beschouwde het als een adiaphoron. Maar de Gereformeerden herstelden het schriftuurlijk denkbeeld van den maaltijd des Heeren ook in de tafel des avondmaals. Immers bestaat het onderscheid tusschen den cultus des Ouden en des Nieuwen Testaments daarin, dat tempel en altaar, priester en offerande niet meer op aarde doch in de hemelen zijn. Het Jeruzalem dat boven is, is ons aller moeder, Gal. 4 : 26; daar is Christus, de eeuwige Hoogepriester, voor ons ingegaan, Hebr. 6 : 20, nadat Hij door één offerande eene eeuwige verlossing had teweeggebracht, 9 : 12, om te verschijnen voor het aangezicht Gods

[1]) Conc. Trid. XIII can. 9.
[2]) *Calvijn* bij *Henry*, Leben Calvins II 210. *Voetius*, Pol. Eccl. I 764.
[3]) Syn. Dord. 1578 art. 73. Midd. 1581 art. 45. 's Grav. 1586 art. 56. Dordr. 1618 art. 53.
[4]) *Kampschulte*, Joh. Calvin I 460. A Lasco bij *H. Dalton*, Joh. a Lasco bl. 383. *Voetius*, Pol. Eccl. I 758—767. 801, 802. *De Moor*, Comm. V 660 v. 671 v. *M. Vitringa*, Doctr. VIII 1 bl. 406—414.

voor ons, 9 : 24; en daar hebben de Christenen hun heiligdom, in hetwelk zij met vrijmoedigheid ingaan in het bloed van Jezus, 4 : 16, 10 : 19, 12 : 22. Hier op aarde hebben wij slechts eene onderlinge bijeenkomst, waarin voor geene offerande plaats is, 10 : 25. Het eenig altaar der Christenen is het kruis, op hetwelk Christus zijne offerande heeft gebracht, 13 : 10, cf. 7 : 27, 10 : 10. Van dat altaar, dat is, van de daarop gebrachte offerande eten zij, als ze door het geloof gemeenschap hebben aan Christus en zijne weldaden. De geloovigen hebben geene andere offerande te brengen, dan offeranden des lofs, dat is de vrucht van lippen, die zijnen naam prijzen, 13 : 15. Het avondmaal is een offermaal, een maaltijd van de geloovigen met Christus op grond van zijne offerande, en daarom niet op een altaar, doch op een tafel te bedienen. Certissimum est, everti Christi crucem, simulac erigitur altare [1]).

544. Ofschoon het avondmaal dus een wezenlijke maaltijd is, heeft het als zoodanig toch eene eigene, geestelijke beteekenis en bestemming. Christus heeft het niet ingesteld, opdat het lichamelijk, maar opdat het geestelijk ons voeden zou. Voordat Hij brood en wijn uitdeelde, zegende Hij beide en zeide, dat het brood zijn lichaam, en de wijn zijn bloed was; als zoodanig, als zijn verbroken lichaam en vergoten bloed, moeten brood en wijn door zijne jongeren genomen en genoten worden. De materia sacramenti, de beteekende zaak in het avondmaal is dus het lichaam en bloed van Christus, gelijk het in zijn offerdood voor de gemeente gebroken en vergoten is tot vergeving der zonden, dat is de gekruiste en gestorven Christus met al de door zijn dood verworvene weldaden en zegeningen, ipse Christus cum omnibus suis beneficiis [2]). In de moreele, rationalistische opvatting van het avondmaal komt deze beteekenis niet tot haar recht. Immers 1° het avondmaal is ook wel een gedachtenismaaltijd, doch dit is het eerst op grond daarvan, dat Christus brood en wijn tot teekenen van zijn lichaam en zijn bloed heeft ingesteld. Het komt in de eerste plaats bij het avondmaal aan, niet op wat wij doen, maar op hetgeen God doet. Vóór alles is het avondmaal eene gave Gods, een weldaad van Christus, een middel voor zijne genade. Indien het avondmaal niets dan een gedachtenismaal en eene belijdenisacte ware, zou het ophouden een sacrament in eigenlijken zin te zijn; slechts zijdelings en indirect ware het dan, evenals het gebed, een middel der genade te noemen. Het avondmaal staat echter met woord en doop op ééne lijn en is dus allereerst, evenals deze, als een prediking en verzekering van Gods genade aan ons te beschouwen. 2° Christus verheft brood en wijn niet in het algemeen tot teekenen van zijn lichaam en bloed, maar Hij doet dit bepaald ten aanzien van dat brood en dien wijn, welke Hij in de hand houdt en aan zijne discipelen mededeelt. En Hij zegt niet, dat zij in dat brood en dien wijn zijn lichaam en bloed slechts hebben te zien, maar verklaart uitdrukkelijk, dat zij beide als zoodanig nemen, eten en drinken moeten. Hij maakt er een maaltijd van, waarin de discipelen zijn lichaam en bloed genieten en dus met Hem in de innigste gemeenschap treden. Die gemeenschap bestaat niet daarin alleen, dat zij samen aan ééne tafel aanzitten, maar zij eten van één brood en drinken van één wijn; ja de gastheer biedt onder teekenen van brood en wijn zijn eigen lichaam en bloed tot spijze en drank van hunne zielen aan. Dat is eene gemeenschap, welke die in een gedachtenismaal en belijdenisacte zeer verre overtreft. Zij is geene herinnering slechts aan, geene overdenking van Christus' weldaden, maar zij is een allerinnigst verband met Christus zelven, gelijk de spijze en drank zich vereenigt met ons lichaam. 3° In het avondmaal ontvangen wij wel geene andere en meerdere, maar toch ook geene mindere weldaden dan in het woord. Nu heeft Jezus, Joh. 6 : 47—58, uitdrukkelijk gezegd, dat wij in het woord en door het geloof zijn vleesch eten en zijn bloed drinken en alzoo het eeuwige leven ontvangen. Al is er nu in Joh. 6 niet rechtstreeks van het avondmaal sprake, toch mag en kan het dienen tot verklaring van dit tweede sacrament. Door het woord en het geloof krijgen wij zulk eene innige gemeenschap met Christus, met zijn lichaam en bloed, als er ontstaat tusschen de spijze en dien, die haar geniet. En dit is de leer niet alleen van Joh. 6, maar van heel de Schrift. Het woord schenkt in letterlijken zin die gemeenschap niet noch ook het geloof, maar God heeft zich verbonden, om dengene, die zijn woord gelooft, zijne gemeenschap in Christus en al de daaraan verbonden weldaden mede te deelen. Terecht merkte daarom Calvijn tegen Zwingli op, dat het eten van Christus' lichaam en het drinken van zijn bloed niet in het gelooven opgaat. Het gelooven is een middel, een middel zelfs dat tijdelijk is en eens in aanschouwen overgaat, maar de gemeenschap met Christus, die daardoor ontstaat, gaat veel dieper en duurt in eeuwigheid. Zij is eene unio mystica, die ons slechts eenigszins duidelijk is te maken onder de beelden van wijnstok en rank, hoofd en lichaam, bruidegom en bruid, hoeksteen en gebouw. En het is deze unio mystica, welke in het avondmaal beteekend en verzegeld wordt.

[1]) *Calvijn,* Inst. IV 18, 3. *Voetius,* Pol. Eccl. I 792. *De Moor,* Comm. V 659. *M. Vitringa,* Doctr. VIII 1 bl. 414. *Nik. Müller,* art. Altar in PRE³ I 391—404. *Dr Fr. Wieland,* Mensa und Confessio. Studiën über den Altar der altchrist. Liturgie I Der Altar der vorkonstantin. Kirche. München Lentner 1906, kwam door zijn onderzoek tot de conclusie, dat er eerst een tafel was, en dat het altaar in de Christ. kerk eerst ingevoerd werd onder invloed van de later met het avondmaal verbondene offeridee. Toen hij hierover aangevallen werd, verdedigde hij zich in: Die Schrift Mensa und Confessio und P. Emil Dorsch S. J. in Innsbrück. Eine Antwort. München 1908, en nog weer nader in: Der vorirenäische Opferbegriff. München 1909.

[2]) *Heppe,* Dogm. 466.

De Christelijke kerk heeft deze unio mystica zoo goed als eenparig in het avondmaal gehandhaafd; Grieksche en Roomsche, Luthersche en Gereformeerde Christenen zijn daarin met elkander eenstemmig, dat er in het avondmaal eene objectieve en reëele mededeeling plaats heeft van den persoon en de weldaden van Christus aan een iegelijk, die gelooft. Maar onderling verschillen zij zeer over de *wijze,* waarop de mededeeling geschiedt. De eerstgenoemden zijn niet tevreden, tenzij het lichaam en bloed van Christus ook physisch en locaal in de teekenen aanwezig zij en door den lichamelijken mond ontvangen en genoten worde. De Gereformeerden echter leeren, dat Christus in het avondmaal wel waarachtig en wezenlijk aan de geloovigen medegedeeld wordt, maar op eene geestelijke wijze en zoo, dat Hij alleen door den mond des geloofs ontvangen en genoten kan worden. En daarvoor levert de Schrift overvloedige bewijzen. 1° In de woorden τουτο ἐστι το σωμα μου kan het subject τουτο op niets anders slaan dan op het brood, hetwelk Jezus in de hand houdt. Het praedicaat is το σωμα μου, en duidt daarmede op het eigen lichaam van Christus, dat Hij uit Maria aangenomen en voor de zijnen in den dood heeft overgegeven. De copula is ἐστι, welke door Jezus in het Arameesch in het geheel niet is uitgesproken, maar in elk geval twee disparate begrippen, brood en lichaam, verbindt en dus geen copula van het werkelijk *zijn* kàn wezen. Zoo moet ἐστι hier dus significatieve, figuratieve beteekenis hebben, want disparatum de disparato non potest praedicari nisi figurate. De zin bevat een tropus, en deze ligt niet in het subject of in het praedicaat, maar gelijk Zwingli juist inzag, in de copula ἐστι, evenals dat in de Schrift zoo dikwerf het geval is, bijv. Gen. 17 : 13, 41 : 26, 27, Ex. 12 : 11, Ezech. 5 : 5, Luk. 12 : 1, Joh. 10 : 9, 15 : 1, enz. Gal. 4 : 24, 1 Cor. 10 : 4, Hebr. 10 : 20, Openb. 1 : 20 enz. En dat bij de instellingswoorden zulk een tropus moet aangenomen worden, wordt ten overvloede nog daaruit bewezen, dat Jezus volgens Lukas en Paulus bij het tweede teeken niet zegt: deze wijn, maar deze drinkbeker is het nieuwe testament in mijn bloed. Zelfs de Roomschen en Lutherschen zijn gedwongen, hier een tropus aan te nemen. 2° Wanneer het subject τουτο niet slaat op het natuurlijk brood en op den natuurlijken wijn, maar reeds op de substantie van Jezus' lichaam en bloed, welke onder den vorm of binnen in de teekenen van brood en wijn verborgen zijn, dan zijn brood en wijn reeds in Jezus 'lichaam en bloed veranderd of hebben zij deze reeds in zich opgenomen, voordat de woorden: dit is mijn lichaam, dit is mijn bloed, uitgesproken zijn, en verliezen zij al de kracht en waarde, welke Roomschen en Lutherschen eraan toekennen. Immers is de trans- of consubstantiatie dan niet door die woorden tot stand gekomen, maar reeds daaraan voorafgegaan; en de woorden, waarop zooveel nadruk valt, houden niets dan eene verklaring in van wat reeds bestaat en vroeger tot stand kwam. Moeilijk,

ja onmogelijk is dan te zeggen, wanneer en hoe de trans- of consubstantiatie tot stand kwam; want wel is er van voorafgaande zegening en dankzegging sprake, maar de inhoud daarvan is met geen enkel woord vermeld; wij weten volstrekt niet, wat Jezus daarin gezegd heeft en dus ook niet, wat wij moeten zeggen, om de trans- en consubstantiatie tot stand te doen komen. En bovendien, als Paulus 1 Cor. 10 : 16 zegt: de drinkbeker, dien wij zegenen, is gemeenschap aan het bloed van Christus, dan gaat hij van de veronderstelling uit, dat de drinkbeker wijn en geen bloed bevat, want anders konden wij hem niet zegenen, en dat hij als zoodanig, als wijn bevattende, door de zegening gemeenschap is aan Christus' bloed. 3° De woorden, die Jezus bij de instelling van het avondmaal gesproken heeft, zijn als geen vaststaande formule bedoeld. Dat blijkt daaruit, dat Mattheus, Markus, Lukas en Paulus ze in verschillende lezing weergeven en dat het liturgisch gebruik der Christelijke kerken onderling allerlei afwijking vertoont. Volgens de Grieksche kerk behoort de zoogenaamde epiklese, de aanroeping van den Heiligen Geest, wezenlijk tot de woorden der consecratie[1]), terwijl volgens Rome de transsubstantiatie tot stand komt door het uitspreken der woorden: hoc enim est corpus meum, waarbij het woordeke enim willekeurig is ingevoegd en de woorden: dat voor u verbroken wordt, willekeurig zijn weggelaten. Veel minder is nog te bewijzen, dat de woorden — onderstel, dat vaststond, welke bepaald te bezigen waren — eene consecratorische, operatieve, conversieve kracht bezitten. Want Jezus zegt niet: dit *wordt,* maar: dit *is* mijn lichaam en heeft dus reeds te voren het brood van het gemeene gebruik afgezonderd en door zegening en dankzegging voor een hooger doel bestemd. 4° Toen Jezus het avondmaal instelde, zat Hij lichamelijk met zijne discipelen aan den disch. Dezen konden daarom niet op de gedachte komen, dat zij met den lichamelijken mond Jezus' eigen lichaam en bloed genoten, en konden nog veel minder dat lichaam zelf eten en dat bloed drinken. Het baat niets, om met Philippi te zeggen, dat zij über das Mass ihres gewöhnlichen Verständnisses durch den erleuchtenden Geist emporgehoben wurden[2]), of met Hollaz, dat Jezus naturali modo aan tafel zat, maar sacramentaliter zich te eten gaf[3]). Want niet alleen staat hier niets van in de Schrift, maar de vraag loopt juist over de wijze, waarop Jezus bij het eerste avondmaal zijn lichaam en bloed te genieten gaf en mag niet met een petitio principii beantwoord worden. Indien de wijze, waarop Roomschen en Lutherschen met hunne trans- en consubstantiatie zich dit genieten van Jezus' lichaam en bloed voorstellen, door het eerste avondmaal uitgesloten of daarbij

[1]) *Schwane,* D. G. II 810. *Kattenbusch,* Vergl. Conf. I 413.
[2]) *Philippi,* Kirchl. Gl. V 2 bl. 451.
[3]) *Hollaz,* Ex. theol. bl. 1119.

niet anders dan door een beroep op een wonder of door allerlei uitvluchten, waarvoor de Schrift geen grond biedt, kan gehandhaafd worden. dan behoort zij door den Christen, die aan Gods woord zich onderwerpt, te worden losgelaten. En indien bij het eerste avondmaal geen trans- of consubstantiatie en geen manducatio oralis plaats had, dan mag zij ook niet aangenomen worden bij het avondmaal, dat de Christelijke kerk na Jezus' dood op zijn bevel en naar zijne instelling viert. 5° Evenzeer toch als met zijn lichamelijk aanzitten aan den disch, is de trans- en consubstantiatie thans met zijne lichamelijke hemelvaart en met zijn plaatselijk verblijf in den hemel in strijd. Indien toch brood en wijn bij het avondmaal in Jezus' lichaam en bloed veranderd worden of deze in zich opnemen, moet dat lichaam uit den hemel neerdalen of reeds, naar de Luthersche ubiquiteitsleer[1]), van te voren overal aanwezig zijn. In het laatste geval is er toch nog weer een acte noodig, waardoor de tegenwoordigheid van Christus' lichaam in het avondmaal op eene bijzondere wijze teweeggebracht wordt, want de ubiquiteit is daarvoor uiteraard niet voldoende; en daarom zeiden Luther, Brenz e. a., dat het nog iets anders is, wenn Gott da ist und wenn er *dir* da ist. Dann aber ist er *dir* da, wenn er sein Wort dazu tut und bindet sich damit an und spricht: hie sollst du mich finden[2]). Het woord bewerkt dus bij Rome en bij Luther eene zoodanige tegenwoordigheid van Christus' lichaam en bloed in het avondmaal, dat Hij niet alleen lichamelijk in den hemel, maar ook op aarde, in de teekenen van brood en wijn aanwezig is. En deze tegenwoordigheid van Christus in het avondmaal wordt bovendien dan nog zoo gedacht, dat Christus geheel, niet alleen naar zijne Goddelijke maar ook naar zijne menschelijke natuur, aanwezig is in elk avondmaal, waar en wanneer het gevierd wordt; dat Hij met zijne gansche Goddelijke en menschelijke natuur aanwezig is in elk teeken van het avondmaal, ja in elk deeltje van het brood en in elken druppel van den wijn, totus in tota hostia et in qualibet parte. Dit nu is eene eindelooze multiplicatie van Christus, die met de leer der Schrift over zijne menschelijke natuur, over zijne hemelvaart en over zijn verblijf in den hemel in lijnrechten strijd is. Want zeker is die menschelijke natuur bij de opstanding en de hemelvaart verheerlijkt, maar daarom niet van hare wezenlijke eigenschappen van eindigheid en beperktheid beroofd. Jezus stelt juist het avondmaal tot zijne gedachtenis in, omdat Hij heengaat en straks niet meer lichamelijk bij zijne jongeren zal zijn, gelijk Hij elders ook uitdrukkelijk verklaart, Matth. 26 : 11. En bij de hemelvaart voer Hij henen en werd Hij opgenomen, Hand. 1 : 9—11, in den hemel, die eene plaats is, Joh. 14 : 2, 4, 17 : 24, Hand. 7 : 56, Col. 3 : 1, Ef.

[1]) Verg. *Hunzinger*, art. Ubiquität in PRE³ XX 182—196.
[2]) Bij *Hunzinger*, t. a. p. bl. 188—189.

4 : 10, Hebr. 7 : 26, om daar te blijven tot zijne parousie, Hand. 1 : 11, Phil. 3 : 20, 1 Thess. 1 : 10, 4 : 16. 6° Al ware Christus echter in het avondmaal lichamelijk en plaatselijk tegenwoordig, men ziet niet in, waartoe dit noodig en dienstig is. Het nut der manducatio oralis is op geenerlei wijze aan te toonen[1]). Onderstel al, dat wij met den lichamelijken mond Jezus' eigen lichaam eten, wat bate hebben wij daarvan? Het komt toch in het avondmaal daarop aan, dat onze ziel, dat ons geestelijk leven gevoed en versterkt wordt. En dit kan uit den aard der zaak niet geschieden door het eten van Christus' lichaam met den lichamelijken mond; want wat wij daarmede eten, gaat deels in bestanddeelen van ons lichaam over en wordt deels uitgeworpen. Nieuwere theologen zijn daarom op de gedachte gekomen, dat de manducatio oralis van Christus' lichaam de kiem van een nieuw, van een opstandingslichaam in ons plantte. Maar deze voorstelling druischt geheel tegen de Schrift in en is vrucht van eene valsche theosophie. Toch, als deze vrucht niet aan het eten van Christus' lichaam verbonden is, is er geen andere aan te wijzen. De manducatio oralis is onnut en ijdel en in den grond, hoezeer men het bestrijde, kapernaïtisch. De Kapernaïeten konden zich geen ander eten van Jezus' vleesch voorstellen dan met den lichamelijken mond, Joh. 6 : 41, 52. En al nemen Roomschen en Lutherschen wel terdege een geestelijk eten van Jezus' lichaam aan, zij verbinden dit toch met, zij maken het toch afhankelijk van het lichamelijk eten, zonder de wijze van die verbinding of den aard dier afhankelijkheid ook maar eenigszins duidelijk te maken. Jezus bedoelde echter in de gansche rede, die Hij tegen de Kapernaïeten houdt, niet anders dan een geestelijk eten, een eten door het geloof en maakt van een lichamelijk eten met geen woord gewag.

545. Al de hiermede genoemde bezwaren gelden tegen Roomsche en Luthersche leer beide; tegen de eerste komen er dan nog de volgende bij. 7° De transsubstantiatie wordt door het getuigenis onzer zintuigen, door gezicht en tastzin, door reuk en smaak beslist weersproken. En onze zintuigen hebben hierbij recht van meespreken, omdat brood en wijn onder hun bereik vallen en door hen kunnen en mogen beoordeeld worden. Zij zijn ook, indien zij nauwkeurig waarnemen, hier evengoed als elders te vertrouwen, omdat anders het sceptisch nominalisme voor de deur staat en alle zekerheid des geloofs en der wetenschap verdwijnt. Ook Rome moet dan ook voor hunne getuigenis wijken, maar heeft erop gevonden, dat de substantia verandert en de accidentia dezelfde blijven. Hoe dit te denken zij, blijft onbeantwoord. Te Kana werd het water wijn, maar zoo dat substantie en accidentiën veranderden. Accidentiën

[1]) Verg. *Köstlin*, Luthers Theol. II 516.

kunnen ook niet van de substantie gescheiden en als in zichzelve rustend gedacht worden, want zij houden dan op accidentiën te zijn en worden zelve substanties. Bovendien, in het brood en den wijn van het avondmaal blijven alle accidentiën onveranderd, zoowel die door reuk en smaak als die door gezicht en tastzin worden waargenomen; zwaarte, vastheid, kleur, verderfelijkheid, voedingskracht enz., alles blijft; wat rest er dan voor de substantie nog, dat veranderen kan en veranderd is? 8° De transsubstantiatie strijdt met het tweetal teekenen, dat door Jezus bij het avondmaal verordend is. Hoewel ook vroeger soms bij bediening van het avondmaal in private woningen, aan kranken, aan gevangenen, aan anachoreten, aan virgines abstemiae, en in missis praesanctificatorum alleen het teeken des broods werd uitgereikt, en omgekeerd aan onmondigen, gelijk thans nog in de Grieksche kerk, alleen de wijn werd toebediend, kwam toch eerst sedert de twaalfde eeuw de gewoonte in zwang, om de kelk aan de leeken te onthouden, en verhief pas het concilie te Constanz 1415 deze gewoonte tot kerkelijke wet. In weerwil van de oppositie, die er door de Hussieten en de Hervormingsgezinden tegen gevoerd werd, hechtte ook het concilie te Trente aan de kelkonthouding hare goedkeuring en werd daartoe geleid gravibus et justis causis [1]). De synode noemt deze redenen niet op, maar ze zijn toch licht te bevroeden. Behalve door den tegenzin van sommigen, om met anderen uit één beker te drinken [2]), den afkeer van wijn, het gevaar van te storten en zoo het sacrament te onteeren enz., werd de Roomsche kerk tot deze kelkonthouding vooral bewogen door de zucht, om den priesterstand boven de leeken te verheffen, en door de overtuiging, dat elk teeken en elk deel daarvan in den ganschen Christus veranderd was [3]). De transsubstantiatie maakt een tweede teeken in het avondmaal geheel overbodig; in het brood alleen en zelfs in het kleinste stukske daarvan is reeds de gansche stof der genade vervat. Daardoor komt de Roomsche kerk met een rechtstreeksch gebod van Christus, Matth. 26 : 27 in strijd, waartegen haar beroep op de conjunctie ἤ in 1 Cor. 11 : 27 niets baat,

[1]) Conc. Trid. sess. XXI.

[2]) In den laatsten tijd is er in vele kerken eene beweging ontstaan, om den éénen beker in het avondmaal door vele bekers te vervangen. Zie bijv. *Fr. Spitta*, Die Kelchbewegung in Deutschland und die Reform der Abendmahlsfeier. Göttingen 1904. *Josephson*, Kelch oder Kelche? Die Studierstube 1904 bl. 222—246. Spitta beweert, dat de „Einzelkelch" oorspronkelijk in gebruik was, en dat eerst Paus Gregorius II 715—731 den gemeenschappelijken beker invoerde. Maar dit is wel onjuist, cf. Ist der Einzelkelch bei der Feier des h. Ab. eine neutest. Einrichtung? Hagen Rippel. (anoniem). *Dr. O. Roepke* en *Dr. E. Huss*, Het onderzoek over de mogelijkheid van het overbrengen van ziektekiemen door het gebruik van den gemeenschappelijken avondmaalsbeker. Rotterdam W. Nevens. *Meulenbelt*, Kerkelijke Opstellen. Nijmegen 1905 bl. 1—17.

[3]) *Oswald*, Die dogm. Lehre v. d. Sakr. I 501.

en tegelijk, naar haar eigen bekentenis, met de gewoonte der Christelijke kerk in de eerste eeuwen. Zij weet zich alleen te verdedigen met de bewering, dat zij macht bezit, om bij de uitdeeling der sacramenten te werk te gaan gelijk zij goedvindt [1]).

Omgekeerd is de instelling van het avondmaal onder twee teekenen een sterk bewijs, dat de transsubstantiatie niet de leer der Schrift is. Samen toch stellen zij ons den gekruisten Christus voor oogen en deelen Hem aan de geloovigen mede, niet op lichamelijke maar op geestelijke wijze, niet in en onder, maar tegelijk met de teekenen; zij vormen saam één sacrament, als beelden en onderpanden van het ééne geestelijk goed, de gemeenschap aan Christus en zijne weldaden. 9° De transsubstantiatie wordt eindelijk nog weerlegd door de afgodische practijken, die haar gevolgd zijn. Al is de mis voorbereid door de offer- en priesteridee, welke reeds vroeg met het avondmaal in verbinding werd gebracht, zij is toch wezenlijk gebouwd op de eerst in de Middeleeuwen uitgewerkte transsubstantiatieleer. En deze wordt evenzeer door de asservatio, adoratio en circumgestio ondersteld. Door de leer van de wezensverandering is het avondmaal in de mis overgegaan, en daardoor van zijn oorspronkelijk karakter geheel en al beroofd. Ofschoon de communio trots allerlei beperking is blijven bestaan, is toch de mis het middelpunt van den Roomschen cultus geworden. Zij is dan ook niets minder dan de volledigste uitwerking van de Roomsche gedachte, dat de kerk met haar priesterschap de middelares der zaligheid, de voortdurend op de aarde zich realiseerende Godmensch is. In de mis herhaalt Christus altijd door en telkens opnieuw zijne offerande aan het kruis; Hij offert zich daarin wezenlijk en waarachtig, zij het ook op onbloedige wijze, en bewerkt daardoor bij God, dat de vruchten van zijne offerande aan het kruis, die daar slechts gansch in het algemeen en in het afgetrokkene verworven zijn, nu toegepast worden [2]) aan allen, die in gemeenschap der kerk leven, hetzij op aarde hetzij in het vagevuur, hetzij zij bij de mis tegenwoordig of afwezig zijn, hetzij zij haar begeeren voor zichzelven of voor anderen, voor geestelijke of lichamelijke nooddruft, tot vergeving van zonden en tot voorkoming of afwending van krankheid en ongeval, droogte en overstrooming, oorlog en veepest enz. Dat heeft Rome van het avondmaal van onzen Heere Jezus Christus gemaakt! Aan gronden, die toch bij zulk een gewichtig leerstuk als de mis in overvloed aanwezig en onwankelbaar hecht zouden moeten zijn, ontbreekt het geheel en al. In Gen. 14 : 18, waar Melchizedek aan Abraham brood en wijn ter verkwikking aanbiedt, is met geen woord van offerande sprake, al volgt er ook terstond op, niet: want, maar: en hij (Melchi-

[1]) Conc. Trid. XXI c. 2.

[2]) Conc. Trid. XXII c. 1.

zedek) was een priester des allerhoogsten Gods. Mal. 1 : 11 handelt misschien niet eens van de toekomst; maar ook indien dit het geval is, beschrijft déze plaats in Oudtestamentische vormen, dat des Heeren naam groot zal zijn onder de Heidenen en dat Hem reukwerk en een rein offer (מִנְחָה offergave in het algemeen) gebracht zal worden; en deze vormen zijn in het Nieuwe Testament juist door het gebed en door de geestelijke offerande vervangen, Rom. 12 : 1. Bij de instelling van het avondmaal zeide Jezus wel: τουτο ποιειτε εἰς την ἐμην ἀναμνησιν, Luk. 22 : 19, maar dat Jezus daarbij het avondmaal als een offer instelde en de discipelen tot priesters verhief, is in deze woorden in het minst niet begrepen en wordt zeker daarmede niet bewezen, dat het Hebr. עשׂה en het Lat. facere wel eens in de beteekenis van offeren gebruikt wordt. In 1 Cor. 10 : 21 stelt Paulus de tafel des Heeren tegenover de tafel der duivelen; maar omdat de tafel der duivelen een altaar was, volgt daaruit nog in geenen deele, dat ook de tafel des Heeren een altaar is, waarop geofferd moet worden. Dit zijn de voornaamste en sterkste bewijzen, welke de Roomschen uit de Schrift voor hunne leer van de mis kunnen bijbrengen. En weinig sterker is hun beroep op de kerkvaders, want zij vergeten daarbij, dat dezen, op het avondmaal de offeridee toepassende, daaraan een gansch anderen zin hechtten dan Rome er later mede verbond.

Tegenover al deze schijnargumenten staat een reeks van bewijzen, die het onschriftuurlijk karakter van de mis in het helderste licht stellen. Aan de instelling en de in de apostolische kerk gebruikelijke viering van het avondmaal is alwat op de mis gelijkt ten eenenmale vreemd. De eeuwigheid van Christus' priesterschap, Hebr. 5 : 6, 7 : 17, 21—25, en de volkomenheid zijner kruisofferande, Hebr. 7 : 27, 9 : 12, 28, 10 : 10, 12, 14 maken eene, zij het ook onbloedige, herhaling van zijne zelfofferande overbodig en ongeoorloofd; alle weldaden der genade, vergeving, heiligmaking, verlossing, de gansche zaligheid, zijn verworven door de offerande aan het kruis en kunnen noch behoeven te worden aangevuld. Ja, wijl Christus eenmaal aan het kruis zich geofferd en in den dood heeft overgegeven, kan Hij dit zelfs voor de tweede maal niet meer doen, zijne offerande in den dood is voor geene herhaling vatbaar, Hebr. 9 : 26—28. Zijne priesterlijke werkzaamheid duurt wel in den hemel nog voort, maar bestaat toch niet in eenige zoenofferande, doch in zijne voorbede en verschijning voor Gods aangezicht ten gunste van zijn volk, Hebr. 7 : 25, 9 : 24; en in die voorbede en verschijning voor Gods aangezicht werkt de offerande, aan het kruis volbracht, altijd ten behoeve der zijnen door. Omdat Christus zelf in den hemel leeft, om voor de geloovigen te bidden en in die voorbede zijne offerande doorwerken laat, daarom is er voor de herhaling zijner offerande op aarde geen plaats. Zijn staat van verhooging, zijne verhevenheid boven alle

lijden, smart en dood, zijne koninklijke heerschappij als hoofd der gemeente zijn in lijnrechten strijd met een sacrificium propitiatorium en impetratorium, dat Hij nog op aarde iederen dag en op duizenden plaatsen te brengen zou hebben. Hoezeer Rome dan ook bewere, dat de onbloedige offerande de bloedige aan het kruis niet verzwakt maar werkzaam maakt, feitelijk is zij toch eene verloochening van de eenige offerande aan het kruis; want een offer, dat niets anders dan de vruchten van een ander offer genieten doet, is eene tastbare ongerijmdheid. Indien de offerande aan het kruis genoegzaam is, zijn andere overbodig; indien deze noodig zijn, is de eerste onvolkomen. En dit wordt bevestigd door de Roomsche practijk; de aandacht van den geloovige wordt van Christus en zijn kruis afgeleid en naar den priester en zijne mis heengeleid. Voor de minste genade is de Roomsche Christen van den priester en van de kerk afhankelijk. Hen kan hij geen oogenblik ontberen. In theorie wordt vastgehouden, dat Christus alle genade verworven heeft; maar in de practijk wordt de genade successief, bij stukjes en beetjes, door den priester toebedeeld. Het avondmaal is in de handen van Rome geworden tot een tremendum mysterium, dat de geloovigen in den staat der onmondigheid houdt, hen voor hun gansche leven en welzijn aan de hierarchische priesterschap bindt en hen in afgodische adoratie neerknielen doet voor een God van eigen maaksel [1]).

546. Beter nog dan de Lutherschen, hebben de Gereformeerden het avondmaal van de Roomsche inmengselen gezuiverd en in zijne oorspronkelijke beteekenis hersteld. Het avondmaal was naar de instelling van Christus een maaltijd, waarin brood en wijn gebruikt werden als spijze en drank tot versterking des lichaams, en bovenal als teekenen en zegelen dienst deden tot gemeenschapsoefening met den gekruisten Christus. Het is een gewone, natuurlijke maar tevens een buitengewone geestelijke maaltijd, waarin Christus de gastheer zijn eigen gekruiste lichaam en vergoten bloed tot voeding onzer zielen aanbiedt. Daarom is in dien maaltijd, welken Christus ingesteld heeft, alles belangrijk; niets erin is zonder beteekenis; alles heeft een diepen zin. Ten eerste zijn de teekenen van brood en wijn niet willekeurig gekozen, maar bij uitnemendheid geschikt, om ons een denkbeeld te geven van de geestelijke

[1]) Verg. tegen de leer van trans- en consubstantiatie: *Calvijn*, Inst. IV 18. *Beza*, Tract. theol. I 211 v. 507 v. III 148 v. *Martyr*, Loci Comm. IV c. 12. *Ursinus*, op Heid. Cat. 78—80 en Tract. theol. 359—596. *Chamier*, Panstr. Cath. IV 1, 6. *Amesius*, Bellarminus enervatus 1. IV. *Rivetus*, Op. III 339—376. *Turretinus*, Theol. El. XIX qu. 21. *M. Vitringa* VIII 769. *Hase*, Prot. Polemik[5] 488—535. *Pijper*, Middeleeuwsch Christendom. 's Grav. 1907: hoofdst. II bl. 26—60 over de Hostie-wonderen, hoofdst. III bl. 61—100 over het eerbetoon, aan de hostie geschonken.

spijze en drank, welke Christus in zijn dood voor onze zielen heeft bereid. Ten tweede zijn al de handelingen van beteekenis, welke Jezus bij de instelling van het avondmaal verricht. Hij neemt het brood en den wijn niet zooals eerst bij het pascha, uit de hand van anderen over, δεξαμενος, Luk. 22 : 17, maar Hij neemt ze zelf van den disch, λαβων, vs 19, ten bewijze dat Hij de gastheer is en de spijzen en den drank beschikt. Hij zegent (εὐλογησας, Matth. 26 : 26, Mark. 14 : 22, afwisselend bij den drinkbeker met εὐχαριστησας, Matth. 26 : 27, Mark. 14 : 23, terwijl Luk. 22 : 19, 20 en Paulus, 1 Cor. 11 : 24, 25 alleen εὐχαριστησας hebben) het brood en later evenzoo den drinkbeker; onder dien zegen is niet te verstaan, dat Christus over brood en wijn God een zegen vraagt, maar de verwisseling met εὐχαριστησας bewijst, dat Jezus God zegent, d. i. prijst en dankt voor de gaven, die door Hem geschonken zijn. De inhoud van die lofprijzing en dankzegging wordt niet vermeld, maar had zeker wel betrekking op de gaven der schepping, in brood en wijn vertegenwoordigd, en voorts vooral op de gaven der genade, die door den dood van Christus verworven zouden worden en in zijn lichaam en bloed aan de discipelen worden aangeboden. Door die dankzegging reeds werden brood en wijn van het gemeene gebruik afgezonderd en voor een hooger doel bestemd, en werden tevens de discipelen voorbereid voor een recht verstaan van de beteekenisvolle woorden: dit is mijn lichaam enz., die Jezus straks ter verklaring uitspreken zou. Voorts brak Jezus het brood, waarin de Gereformeerden terecht eene handeling zagen, welke wel niet tot de essentia, maar toch tot de integritas sacramenti behoorde; want niet alleen wordt dit breken in alle vier berichten vermeld, maar het gansche avondmaal wordt er naar genoemd, Hand. 2 : 42; gelijk het breken van het brood noodig is, om het voor de gasten genietbaar te maken, zoo moet Christus zijn lichaam in den dood geven, opdat het eene spijze voor onze zielen zij, Joh. 6 : 51, 12 : 23. Eindelijk deelt Jezus zelf het brood en den wijn aan zijne discipelen uit, opdat zij daarvan eten en drinken zouden; Hij doet het met de uitdrukkelijke woorden: λαβετε, φαγετε, πιετε ἐξ αὐτου παντες, die de Roomsche mis zonder communicanten ten sterkste veroordeelen; de communio behoort tot het wezen des avondmaals. Ten derde zijn de woorden belangrijk, welke Jezus bij het uitdeelen van brood en wijn uitspreekt; toen Hij het brood aan zijne discipelen gaf, zeide Hij: dit is mijn lichaam, dat voor u gegeven is Luk. 22 : 19; en bij het uitreiken van den drinkbeker sprak Hij: deze drinkbeker is mijn bondsbloed, of het nieuwe testament in mijn bloed, dat voor u of voor velen vergoten is tot vergeving der zonden. Dat deze woorden eene consecratorische, operatieve kracht bezitten, vindt in den tekst der berichten hoegenaamd geen steun. Maar nadat Jezus door de dankzegging brood en wijn van het gemeene gebruik afgezonderd, voor een hooger doel bestemd en zijne discipelen voorbereid had, sprak Hij de woorden: dit is mijn lichaam en bloed. Hij zegt niet: dit brood worde mijn lichaam; Hij gebiedt en beveelt niet, maar Hij verklaart en licht toe. Het is immers eene zinnebeeldige handeling, die Hij verricht; een geestelijke maaltijd, dien Hij instelt. En van dien maaltijd is zijn lichaam en bloed, gelijk het in den dood wordt overgegeven, de spijze en de drank. Al de teekenen, handelingen en woorden in het avondmaal zijn daarhenen gericht, dat zij ons geloof op de offerande van Jezus Christus aan het kruis, als op den eenigen grond onzer zaligheid, wijzen. Toch gaat daarom het avondmaal niet op in een maaltijd ter gedachtenis aan Christus en zijne weldaden. Onder de teekenen van brood en wijn geeft Jezus immers zijn eigen lichaam en bloed te genieten; de avondmaalsdisch brengt eene waarachtige gemeenschap tusschen Christus en de geloovigen tot stand, eene gemeenschap niet alleen aan de weldaden maar ook en vóór alles aan den persoon van Christus, zoowel naar zijne menschelijke als naar zijne Goddelijke natuur.

Over de realiteit dier gemeenschap is er tusschen Roomsche, Luthersche en Gereformeerde Christenen geen verschil; te dezen opzichte staan ze samen tegenover Zwingli geschaard. Maar wel verschillen zij onderling over den aard dier gemeenschap en over de wijze, waarop zij in het avondmaal genoten wordt. Roomschen en Lutherschen meenen, dat zij niet anders waarlijk en ten volle tot stand kan komen, tenzij zij Christus lichamelijk uit den hemel op aarde laten dalen en zijn lichaam en bloed, niet alleen geestelijk, maar ook met den lichamelijken mond eten en drinken. Daartegenover heeft Calvijn van den beginne af en altijd weer opnieuw er den nadruk op gelegd, dat de gemeenschap der geloovigen met Christus, ook naar zijne menschelijke natuur, geestelijk is van aard, en dat zij tot stand komt, niet doordat Christus lichamelijk naar beneden daalt, maar daardoor, dat wij geestelijk onze harten opwaarts naar den hemel verheffen, waar Jezus Christus is, onze voorspraak, ter rechterhand zijns hemelschen Vaders. En deze leer steunt op de Schrift en komt met den aard der Nieuwtestamentische bedeeling overeen. Want 1° de gemeenschap van Christus en de geloovigen is wel zoo innig en onverbreekbaar, dat zij schier in geen woorden uit te drukken en alleen onder beelden, zooals van hoofd en lichaam, wijnstok en rank, bruidegom en bruid, eenigermate te verduidelijken is. Maar zij is toch geene pantheïstische vermenging of vereenzelviging, geen overvloeiing der substantie, geene wezenseenheid als van de drie personen in de drieëenheid, geene personeele vereeniging als van de twee naturen in Christus. Christus en de geloovigen blijven onderscheiden; hun persoonlijkheid wordt gehandhaafd; de unio mystica is eene vereeniging van personen, zij het dan ook niet alleen naar hun wil en gezindheid, maar ook naar hun wezen en natuur. 2° Deze gemeenschap wordt bewerkt door den

Heiligen Geest, die in Christus als het hoofd en in de geloovigen als zijne leden woont. Een andere weg, om die gemeenschap deelachtig te worden, is er niet. Een physische vereeniging, gelijk trans- en consubstantiatie met de daaraan verbonden manducatio oralis tot stand wil doen komen, is geheel ijdel en onnut. Alleen de Heilige Geest, die de Geest Gods en de Geest van Christus is, kan menschen met Christus zoo vereenigen, dat zij aan zijn persoon en weldaden deel hebben en door geen dood of graf, door geen wereld of satan van Hem te scheiden zijn. En daarom is die gemeenschap ook altijd geestelijk van aard. Zij omvat ook wel de menschelijke natuur van Christus en de geloovigen naar hunne lichamen. Want Christus is als middelaar niet zonder zijne menschelijke natuur te denken en Hij kocht de geloovigen niet alleen naar hun ziel maar ook naar hun lichaam. Doch de vereeniging blijft geestelijk van aard, wijl zij niet anders dan door den Heiligen Geest tot stand komt. 3° De gemeenschap met Christus, die in het avondmaal versterkt wordt, is geene andere, dan die door het genademiddel des woords tot stand komt. Het sacrament voegt geen enkele genade toe aan die, welke in het woord aangeboden wordt; het versterkt en bevestigt alleen, wat uit het woord door het geloof is aangenomen. Wanneer Roomschen en Lutherschen dus inbrengen, dat de gemeenschap met Christus in het avondmaal volgens de Gereformeerde opvatting geene waarachtige gemeenschap is met het eigen lichaam en bloed van Christus, dan dient daartegen alleen te worden opgemerkt, dat de gemeenschap, in het avondmaal verzekerd, geen andere is noch zijn kan dan die door het woord. Volkomen op dezelfde wijze, als de mensch door het geloof Christus wordt ingelijfd, wordt hij ook in die gemeenschap door het avondmaal versterkt en bevestigd. Eene andere, hoogere gemeenschap is er niet. Wie het woord gelooft, wordt Christus' eigendom naar lijf en ziel; en wie het avondmaal in den geloove ontvangt, wordt daarvan vergewist en verzekerd. Het sacrament schenkt geene andere genade, maar schenkt dezelfde genade, tot versterking des geloofs, slechts op eene andere wijze. 4° Ook bij de Gereformeerden is Christus dus wel waarlijk en wezenlijk, met zijne Goddelijke en menschelijke natuur in het avondmaal tegenwoordig, doch op geene andere wijze dan Hij tegenwoordig is in het Evangelie. Hij is niet lichamelijk in brood en wijn besloten evenmin als in het verkondigde woord, maar wie het teeken geloovig aanneemt, ontvangt naar de ordinantie Gods waarachtig gemeenschap aan den ganschen Christus. Niet in en onder, maar met het teeken schenkt Christus de beteekende zaak, dat is, zichzelven met al zijne weldaden. Want terwijl bij Roomschen en Lutherschen de genade iets zakelijks en passiefs is, dat zelfs lichamelijk door den ongeloovige ontvangen wordt, is het bij de Gereformeerden de persoonlijke, levende Christus zelf, die in het avondmaal zich als geestelijke spijze aan de

geloovigen mededeelt[1]). Tegenwoordig is Hij dus volgens de Gereformeerden niet minder, maar veel sterker en waarachtiger dan volgens Rome en Luther, want Hij is tegenwoordig, niet physisch, locaal binnen de teekenen, maar geestelijk, als de handelende Christus zelf, in de harten der geloovigen. Aliud est praesentem Christi substantiam, ut nos vivificet, in pane sistere; aliud vivificam esse Christi carnem, quia ex ejus substantia vita in animas nostras profluit[2]).

5° Daarom is geloof voor de ontvangst van het sacrament onmisbaar vereischte. De waarheid van het sacrament hangt wel van dat geloof niet af. Want evenals bij het woord, heeft God bij het avondmaal zich verbonden, om Christus en zijne weldaden waarlijk te schenken aan een iegelijk, die gelooft. Maar de ongeloovige ontvangt uiteraard slechts het teeken, gelijk hij bij het woord alleen de klanken hoort en niet de zaak zelve, die erdoor aangeduid wordt, deelachtig wordt. Om aan de beloften en weldaden van woord en sacrament deel te krijgen, is daarom eene werking des Heiligen Geestes in het hart des menschen van noode; en het is juist deze werking des Geestes, die buiten en in het avondmaal de gemeenschap met Christus tot stand brengt en in stand houdt. 6° De weldaden, die in het avondmaal genoten worden, zijn hieruit gemakkelijk af te leiden. Op den voorgrond staat de versterking der gemeenschap met Christus. De geloovige is die gemeenschap reeds door het geloof deelachtig en ontvangt in het avondmaal geen andere, dan die hij door het geloof reeds geniet. Maar als Christus zelf door de hand des dienaars hem onder de teekenen van brood en wijn zijn lichaam te eten en zijn bloed te drinken geeft, dan wordt Hij door den Heiligen Geest in die gemeenschap versterkt en bevestigd, en altijd inniger naar lichaam en ziel met den ganschen Christus beide naar zijne Goddelijke en naar zijne menschelijke natuur vereenigd. Want manducatio corporis Christi nihil aliud est, quam arctissima cum Christo conjunctio[3]). Van den doop is daarbij het avondmaal hierin onderscheiden, dat de doop het sacrament is van de inlijving, het avondmaal het sacrament van de opwassing in de gemeenschap met Christus. Door den doop worden wij met Christus in zijnen dood begraven en in zijne opstanding opgewekt, en zijn wij dus passief; maar in het avondmaal treden wij zelf handelend op, eten het lichaam en drinken het bloed van Christus en worden alzoo door zijne gemeenschap gevoed ten eeuwigen leven[4]). Maar indien wij deel hebben aan den persoon van Christus, dan hebben wij het vanzelf ook

[1]) *J. Müller,* Dogm. Abh. bl. 458.
[2]) Calvijn bij *J. Müller* t. a. p. bl. 443. Verg. Conf. Angl. art. 28 en *Ryle,* Knots untied bl. 235—254.
[3]) *Junius,* Theses theol. 52, 7.
[4]) *Weber,* Taufe und Abendmahl als Symbole unserer doppelten Stellung zum Heilsgut, Zeits. f. Th. u. K. 1909 bl. 249—280.

aan al zijne weldaden. Onder deze wordt de vergeving der zonden in de Schrift in de eerste plaats en met den meesten nadruk genoemd. In het avondmaal geeft Christus zijn lichaam en bloed tot spijze onzer zielen, maar dat lichaam en bloed is zulk een spijze niet, quia est corporea substantia, quo modo esset cibus corporalis sed quatenus corpus Christi est datum pro mundi vita [1]). Daarom wordt lichaam en bloed afzonderlijk, ieder onder een eigen teeken, in het avondmaal voor oogen gesteld. Daarom zegt Christus uitdrukkelijk, dat zijn lichaam gegeven en zijn bloed vergoten wordt tot vergeving der zonden. Daarom wordt de beteekenis van het bloed in de instellingswoorden nog breeder toegelicht en verklaard dan die van het lichaam, want het is het bloed, dat op het altaar voor de zonden verzoening doet. Al is Christus thans dan ook verheerlijkt, de gemeenschap, die door het geloof tot stand komt en in het avondmaal versterkt wordt, is en blijft eene gemeenschap aan zijn gekruiste lichaam en aan zijn vergoten bloed. Op het standpunt der trans- en consubstantiatie is dit onmogelijk; daar treedt de gestorven Christus achter den verheerlijkten terug. Maar indien het eten van Christus' lichaam en het drinken van zijn bloed gelijk staat met intima nostri cum Christo conjunctio [2]), dan is deze en elke andere weldaad uitsluitend eene vrucht van den dood van Christus en worden wij daarom alleen uit Christus gevoed, wijl Hij voor ons gekruisigd is.

En onder de weldaden, die Christus door zijn dood verwierf, staat dan de vergeving der zonden bovenaan. Ook deze weldaad wordt in het avondmaal niet voor de eerste maal geschonken; want de Christen bezit haar reeds door het geloof en heeft daarvan in den doop het teeken en zegel ontvangen. Onjuist is het daarom, de verschillende genaden met Rome over de sacramenten zoo te verdeelen, dat telkens in ieder sacrament eene bijzondere groep van zonden vergeven en eene bijzondere genade geschonken wordt, want de vergeving, welke het woord, de doop en het avondmaal ons aanbiedt, is altijd dezelfde. De vergeving, welke in het avondmaal medegedeeld wordt, heeft daarom volstrekt niet alleen op culpae quotidianae, op peccata venialia betrekking [3]). Maar het is dezelfde volle, rijke weldaad van vergeving, welke in het woord wordt aangeboden, door het geloof wordt aangenomen en door het sacrament van doop en avondmaal beteekend en verzegeld wordt. Bij deze weldaad komt het duidelijk uit, dat het sacrament geen enkele nieuwe genade aan het woord toevoegt; het geeft dezelfde genade alleen, om onzer zwakheid wil, op eene andere wijze, opdat wij vastelijk gelooven en van allen twijfel genezen zouden worden. Bij deze weldaad der vergeving

[1]) *Junius*, t. a. p.
[2]) *Bucanus*, Inst. theol. bl. 677.
[3]) Conc. Trid. sess. XIII c. 2. XXII c. 1.

komt die van het eeuwige leven. Het avondmaal is een geestelijke maaltijd, waar Christus onze zielen voedt met zijn gekruist lichaam en vergoten bloed. Het eten en drinken daarvan dient tot versterking van het geestelijke, eeuwige leven, want wie het vleesch van den Zoon des menschen eet en zijn bloed drinkt, heeft het eeuwige leven en wordt opgewekt ten uitersten dage, Joh. 6 : 54. Duidelijk blijkt hieruit, dat het eeuwige leven eene weldaad is, die aan den ganschen mensch geschonken wordt, niet alleen naar zijne ziel, maar ook naar zijn lichaam. Ten onrechte is hieruit door sommigen afgeleid, dat er uit Christus' lichaam, dat in het avondmaal genoten wordt, eene rechtstreeksche werking op ons lichaam uitgaat, zoodat dit van allerlei krankheid en zwakte genezen en in beginsel tot een nieuw opstandingslichaam herschapen wordt. Het is te begrijpen, dat men vooral op Luthersch standpunt tot dit gevoelen kwam; want indien de manducatio oralis *deze* nuttigheid niet heeft, heeft zij in 't geheel geene waarde. Toch leert de Heilige Schrift dienaangaande niets. In 1 Cor. 11 : 30 zegt Paulus wel, dat er tengevolge van het schromelijk misbruik van het avondmaal in Corinthe vele krankheden en sterfgevallen voorkwamen; maar dit is duidelijk een κριμα, vers 29, eene straf, die God op dit misbruik van het avondmaal liet intreden, en bewijst hoegenaamd niet, dat gebruik of een geloovig gebruik van het avondmaal ook strekt tot genezing van de krankheden des lichaams. Bovendien, Joh. 6 mag wel gebezigd worden tot illustratie van het avondmaal, maar handelt er niet rechtstreeks over; en ook dit hoofdstuk leert alleen, dat wie door het geloof, ook zonder het avondmaal, Christus' vleesch eet en zijn bloed drinkt, het eeuwige leven heeft en opgewekt zal worden ten uitersten dage, cf. 6 : 40. Volstrekt dus niet door de manducatio oralis, maar in het algemeen door het geloof wordt de mensch het eeuwige leven en de hope der opstanding deelachtig. De Heilige Geest, die in de geloovigen woont, is het zekerste onderpand voor de opstanding des lichaams en den dag der verlossing, Rom. 8 : 11, Ef. 1 : 14, 4 : 30. Maar deze Geest van Christus bedient zich dan wel van het avondmaal, om den geloovige te versterken in de hope des eeuwigen levens en der zalige opstanding aan het einde der dagen. Denn wo die Seele genesen ist, da ist dem Leibe auch geholfen [1]). Praesentia corporis affert non modo indubitatam vitae aeternae fiduciam animis nostris, sed de carnis etiam nostrae immortalitate securos nos reddit, siquidem ab immortali ejus carne jam vivificatur et quodammodo ejus immortalitati communicat [2]). In dezen zin mag het avondmaal heeten φαρμακον ἀθανασιας [3]). Eindelijk strekt het avondmaal nog als gedachtenis-

[1]) Luther bij *J. Müller*, Dogm. Abh. bl. 419.
[2]) *Calvijn*, Inst. IV 17, 32. Verg. ook *Ebrard*, Dogm. v. h. Ab. II 460. *Philippi*, Kirchl. Gl. V 2 bl. 282 v. *J. Müller*, t. a. p. bl. 417.
[3]) *Ignatius*, Ef. 20.

viering en verkondiging van Christus' dood tot belijdenis van ons geloof tegenover de wereld en tot versterking van de gemeenschap der geloovigen onderling. In 1 Cor. 10 : 17 betoogt de apostel, dat het brood wel moet zijn gemeenschap aan het lichaam van Christus, want hoe konden anders de geloovigen, die op zichzelf beschouwd velen zijn, één zijn? Die eenheid komt alleen daardoor tot stand, dat zij in het ééne brood gemeenschap hebben aan het ééne lichaam van Christus. De geloovigen zijn één in Christus en daarom ook onderling. Gelijk uit vele graankorrels één brood gebakken wordt en uit vele beziën, saamgeperst zijnde, één wijn en drank vliet, zoo zijn allen, die door het waarachtig geloof Christus ingelijfd zijn, te zamen één lichaam; en dat belijden zij aan het avondmaal tegenover de wereld, die hunne eenheid niet kent.

547. Evenals de doop, is het avondmaal alleen voor de geloovigen ingesteld. Jezus gebruikte het alleen met zijne discipelen. Of Judas daarbij nog tegenwoordig was dan wel vóór de inzetting des avondmaals de zaal heeft verlaten, is niet met zekerheid te zeggen. Matth. 26 : 21—25, Mark. 14 : 18—21, Joh. 13 : 21—35 geven den indruk, dat Judas vóór dien tijd is heengegaan, maar Luk. 22 : 21—23 verhaalt de ontdekking van Judas als verrader na de instelling van het avondmaal in vers 19, 20. Het is echter mogelijk, dat Lukas zich hierbij niet aan de chronologische orde houdt. Hoe dit zij, dogmatisch belang heeft de vraag niet. Indien Judas het avondmaal gebruikte, dan zat hij aan als discipel van Jezus; dat was hij, zoo deed hij zich voor; wat hij innerlijk in zijn hart tegen Jezus overlegde, bleef voor zijne eigene rekening [1]). Evenzoo werd later het avondmaal uitsluitend in den kring der gemeente door de geloovigen gevierd, Hand. 2 : 42, 20 : 7. Ongeloovigen hadden wel toegang tot de vergadering der gemeente, waarin het woord werd bediend, 1 Cor. 14 : 22—24, maar waren uitgesloten van die, waarin de agapae werden gehouden en het avondmaal werd gevierd, 1 Cor. 11 : 18, 20, 33. Zoo bleef het ook, toen allengs in de tweede eeuw het avondmaal van de agapae werd losgemaakt en in dezelfde vergadering als de bediening des woords des morgens plaats had. Het eerste deel was voor allen toegankelijk, maar het tweede deel nam eerst een aanvang, als ongeloovigen, catechumenen, geëxcommuniceerden enz. verwijderd waren. In dit tweede gedeelte der godsdienstoefening werden de sacramenten bediend; en het was oude en algemeen verbreide gewoonte, dat zij, die na beëindiging van het catechumenaat gedoopt werden, terstond daarop het avondmaal ontvingen. Toen de kinderdoop in gebruik kwam, werd deze gewoonte ook bij de kinderen gevolgd en bovendien aangedrongen door de heerschende exegese van Joh. 6 : 53, volgens welke dit vers van het

[1]) *M. Vitringa,* Doctr. VIII 347.

avondmaal gold en dit sacrament dus even noodzakelijk ter zaligheid was als de doop [1]). In het Westen sleet echter deze gewoonte vooral sedert de twaalfde eeuw weer uit en werd zij allengs door verschillende synoden onnoodig verklaard [2]). Maar in de Grieksche en andere Oostersche kerken bleef ze bestaan en wordt nog heden ten dage aan pasgedoopte kinderen het avondmaal bediend in den vorm van een in wijn gedoopt stukske brood [3]). Maar de magische opvatting van het avondmaal had nog erger misbruiken ten gevolge. De oorspronkelijke eenvoud ging onder allerlei plechtige ceremoniën teloor. Niet alleen door zelfbeproeving, maar ook door vasten, wassching der handen, kleeding enz. moesten zich de communicanten voor het avondmaal voorbereiden. Het brood werd eerst met de bloote hand, later in een linnen doekje of een gouden bakje, en nog later, sedert de elfde eeuw, met den mond en in knielende houding bij het altaar van den priester aangenomen. Het geconsacreerde brood werd niet alleen genoten door de communicanten in de kerk, maar ook aan de kranken in hunne woning bediend, als een viaticum aan stervenden medegegeven en tot afwering van allerlei rampen en verkrijging van allerlei zegeningen en weldaden nuttig geacht. Niet alleen tot de levenden maar ook tot de dooden strekte de werking van het sacrament zich uit. Reeds van ouds bestond het gebruik, om ook voor gestorven verwanten op hun sterfdag offergaven te brengen en voor hunne ziel te bidden. En toen nu de leer van het vagevuur door Gregorius M. was vastgesteld, het avondmaal als eene offerande van het eigen lichaam en bloed van Christus werd opgevat en de deelneming der gemeente hoe langer hoe minder werd, toen stond het weldra vast, dat de mis niet alleen voor aan- of afwezige levenden, maar ook voor de gestorvenen in het vagevuur vermindering van boetedoeningen en tijdelijke straffen bewerken kon [4]).

Al deze verbasteringen maakten terugkeer tot de Heilige Schrift noodzakelijk, volgens welke het avondmaal een maaltijd is, zonder aanzittende gasten niet bestaanbaar, en uitsluitend voor geloovigen bestemd. Om zuiver te gaan en de Schrift te dezen opzichte ten volle tot haar recht te laten komen, stelden de Gereformeerden gewoonlijk twee vragen: 1° wie recht op het avondmaal hebben en ertoe moeten naderen, en 2° wie door de kerk tot het avondmaal moeten worden toegelaten of daarvan moeten geweerd worden [5]). De eerste vraag handelt over den plicht der communicanten, de tweede over den plicht der kerk en van

[1]) *G. Rietschel,* Kinderkommunion in PRE³ X 289—291.
[2]) Conc. Trid. XXI c. 4.
[3]) *M. Vitringa,* Doctr. VIII 368, 612.
[4]) *M. Vitringa,* Doctr. VIII 733. *Drews,* art. Messe, liturgisch in PRE³ XII 722 v., en *H. A. Köstlin,* art. Requiem, ib. XVI 665—669.
[5]) Heidelb. Catech. vr. 81, 82.

hare dienaren. Op de laatste vraag werd ten antwoord gegeven en kon het antwoord naar de Heilige Schrift niet anders luiden, dan dat de kerk van het avondmaal had te weren, allen die zich met hunne belijdenis en hun leven als ongeloovige en goddelooze menschen aanstellen. Het avondmaal is een goed der kerk, door Christus aan zijne gemeente gegeven en dus alleen te genieten door huisgenooten des geloofs. Ongedoopten, ongeloovigen, ketters, scheurmakers, openbare zondaren, geexcommuniceerden waren daardoor vanzelf buitengesloten. Maar het getal dergenen, die op het avondmaal recht hadden, werd nog veel meer beperkt. Ten eerste werd door de verwerping van mis en vagevuur ook de bediening van het avondmaal voor de gestorvenen afgeschaft. In de Schrift komt iets dergelijks dan ook met geen enkel woord voor. Wel spreekt Paulus 1 Cor. 15 : 29 van zulken, die zich ὑπερ των νεκρων lieten doopen. Maar ook al moest (wat echter volstrekt niet bewezen is[1]), deze plaats zoo worden verstaan, dat er in dien tijd Christenen waren, die zich ten nutte van ongedoopt gestorven vrienden lieten doopen, dan nog bedient de apostel zich van dit gebruik niet anders dan als een bewijs voor de opstanding en laat hij het zonder goed- of afkeuring staan. De kerk heeft den doop voor de dooden, die bij enkele secten in gebruik was, op het concilie te Carthago 397 beslist veroordeeld en kan er daarom geen argument aan ontleenen voor de bediening van het avondmaal ten nutte van gestorvenen. Ten tweede hadden vele Gereformeerden er bezwaar tegen, dat het avondmaal buiten de openbare vergadering der geloovigen in eene private woning aan kranken en stervenden zou worden bediend; aldus bijv. Musculus, Bullinger, Beza, Danaeus, Aretius enz., de Gereformeerde kerken van Frankrijk, Schotland, Nederland enz. En wel stonden anderen, zooals Calvijn, Oecolampadius, Martyr, Zanchius, de kerken van Engeland, Polen, Hongarije enz. dit soms toe. Maar ook dan beperkten zij het toch gewoonlijk zoo, dat er eene kleine vergadering van geloovigen bij tegenwoordig moest zijn en daardoor alle aanleiding tot superstitie voorkomen of vermeden werd[2]). Ten derde zijn ook de kinderen van het avondmaal uitgesloten. Trente veroordeelde alleen de noodzakelijkheid, maar niet de geoorloofdheid van het avondmaal voor kinderen. En op dat standpunt plaatste zich van de Gereformeerden ook Musculus in zijne Loci Communes[3]). Hij voerde daarvoor deze gronden aan, dat wie de beteekende zaak bezit ook recht heeft op het teeken; dat kinderen, die blijkens den doop de genade der wedergeboorte kunnen ontvangen, ook zonder bewustzijn in dat geestelijk leven gevoed kunnen worden; dat Christus de zaligmaker van heel zijne

[1]) *Cremer*, Wörterbuch[8] 156, en vele comm. op die plaats.
[2]) *Voetius*, Pol. Eccl. I 758. *M. Vitringa*, Doctr. VIII 356. *De Moor*, Comm. V 660.
[3]) t. a. p. bl. 471—473.

gemeente, ook van de kinderen is en hen allen spijst en drenkt met zijn lichaam en bloed; dat de vermaning tot zelfbeproeving 1 Cor. 11 : 26—29 niet als algemeene eisch door den apostel is bedoeld. Maar al deze gronden verliezen hun gewicht tegenover deze overwegingen: 1° in het Oude Testament was er een groot verschil tusschen besnijdenis en pascha. De besnijdenis was voor alle kinderen van het manlijk geslacht voorgeschreven, maar het pascha werd, niet terstond bij de instelling, maar later in Palestina bij den tempel te Jeruzalem gevierd; zeer jonge kinderen waren er dus vanzelf van uitgesloten. 2° Evenzoo is er een groot onderscheid tusschen doop en avondmaal. De doop is het sacrament der wedergeboorte, waarbij de mensch passief is; het avondmaal is het sacrament van de opwassing in de gemeenschap van Christus, van de opvoeding des geestelijken levens en onderstelt bewust, handelend optreden bij dien, die het ontvangt. 3° Christus stelde het avondmaal te midden zijner jongeren in, zeide tot hen allen: neemt, eet, drinkt, en onderstelt, dat zij het brood en den wijn uit zijne hand aannemen. En Paulus zegt, dat de gemeente te Corinthe samenkwam om te eten en geeft geen anderen indruk, dan dat alleen bewuste, volwassen personen aan het avondmaal deelnemen. 4° In 1 Cor. 11 : 26—29 stelt de apostel bepaald den eisch, dat men voor het avondmaal zichzelf beproeve, opdat men het lichaam des Heeren kunne onderscheiden en niet onwaardiglijk ete en drinke. Deze eisch is gansch algemeen gesteld, tot alle deelnemers aan het avondmaal gericht en sluit daarom vanzelf de kinderen uit. 5° Onthouding van het avondmaal aan de kinderen doet hen geene enkele weldaad van het verbond der genade derven. Dit ware wel het geval, wanneer hun de doop werd onthouden. Want dit kan niet doen dan wie meent, dat de kinderen buiten het verbond der genade staan. Maar met het avondmaal is het anders gesteld. Wie aan kinderen den doop en niet het avondmaal bedient, erkent, dat zij in het verbond en alle weldaden daarvan deelachtig zijn. Hij onthoudt hun slechts eene bijzondere *wijze*, waarop dezelfde weldaden beteekend en verzegeld worden, wijl deze aan hun leeftijd niet past. Het avondmaal geeft toch geene enkele weldaad, welke niet te voren reeds in het woord en den doop door het geloof werd geschonken.

Dit onderscheid tusschen doop en avondmaal maakte al spoedig eene voorbereiding voor de waardige ontvangst van het tweede sacrament noodzakelijk. In den apostolischen tijd, toen er in den regel slechts volwassenen gedoopt werden, was er zulk eene voorbereiding nog niet. Wie het woord des Evangelies hoorde en aannam, werd terstond gedoopt en tot het avondmaal toegelaten. Doch toen in de volgende eeuw de overgangen tot het Christendom talrijker maar ook minder betrouwbaar werden, kwam allengs het catechumenaat op, dat eerst voor den doop en later, na het algemeen worden van den kinderdoop, voor het avond-

maal moest voorbereiden. In de Roomsche kerk ging deze voorbereiding allengs geheel op in het sacrament van het vormsel, dat uit de oorspronkelijk met den doop verbonden handoplegging zich ontwikkelde en met eene zalving zich verbond. De Reformatie verwierp dit sacrament, wijl het in de Schrift geen grond had, en stelde er de catechese en de openbare belijdenis voor in de plaats. Daardoor werd de overgang gemaakt van den doop tot het avondmaal en de kerk tevens voor verbastering behoed. Calvijn wilde, dat, als een kind genoegzaam in den catechismus onderwezen was, het openbaar in de gemeente belijdenis van zijn geloof zou doen. A Lasco wenschte, dat kinderen, die veertien jaren oud geworden waren, belijdenis voor de gemeente zouden doen en den volgenden Zondag aan het avondmaal zouden gaan; maar wie slecht leefden, werden vermaand en eindelijk, bij gebleven hardnekkigheid, op achttien- of twintigjarigen leeftijd van de gemeente afgesneden. De Ned. kerkordeningen schrijven evenzoo een belijdenis voor den kerkeraad of in het midden der gemeente voor, en spreken soms nog van een voorafgaand onderzoek voor den kerkeraad[1]). Deze theorie loopt zuiver; de kinderen der geloovigen worden als geloovigen gedoopt, dan in de waarheid onderwezen, bij voldoend onderzoek en na openbare belijdenis tot het avondmaal toegelaten of bij onchristelijke leer of ongeregelden wandel na herhaalde vermaning uit de gemeente verwijderd. Naar deze leer is nog ons kerkelijk leven in te richten, al stuit zij ieder oogenblik op bezwaren der practijk[2]). Want piëtisme en rationalisme zijn altijd

[1]) *Höfling*, Das Sakr. der Taufe II 347 v. *Bachmann*, Die Gesch. der Einführung der Confirmation. Berlin 1852. *Caspari*, Die evang. Confirmation vornehmlich in der Luth. Kirche. Erlangen 1890. *Id.*, art. Konfirmation in PRE³ X 676—680. Verg. ook de art. Katechese en Katechismen und Katechismusunterricht, ib. bl. 121 v.

[2]) In Duitschland doen zich deze bezwaren tegenwoordig zeer sterk gevoelen. Gewoonlijk doen daar de kinderen op twaalfjarigen leeftijd belijdenis, maar hun kennis van de waarheid is dan in den regel nog zeer onvoldoende; hun belijdenis mist dan nog den noodigen ernst en neemt het karakter van een lesopzeggen aan; hun terstond op de confirmatie volgende deelneming aan het avondmaal wordt een sleur, die buiten het geloof des harten omgaat; in tal van gevallen worden ze later nooit meer in de kerk of aan het avondmaal gezien; en als ze kerkgaande leden blijven, kunnen ze toch niet actief, bij het beroepen van leeraren bijv., als volle, stemhebbende leden optreden. Feitelijk komt er dus eene hoe langer hoe grootere scheiding tusschen de leden der volkskerk en de communicanten. Vandaar dat er allerlei plannen tot reformatie zijn voorgesteld. Sommigen willen op den twaalfjarigen leeftijd nog alleen een kerkelijk-paedagogisch onderzoek behouden, en belijdenis en deelneming aan het avondmaal tot later leeftijd verschuiven (Stöcker). Anderen willen heel de confirmatie op later leeftijd brengen (Simons, Troeltsch), of dringen aan op vereenvoudiging van belijdenis en belofte (Teichmann, Ehlers, Kawerau), of accepteeren de scheiding tusschen doops- en avondmaalsgemeente (Burger), of pleiten voor afschaffing van de algemeenheid van doop en confirmatie (Caspari, H. Cremer) enz. Zie o. a. *Achelis*, Reform der Konfirmationspraxis, Theol. Rundschau 1901 bl. 353 v. 1904 bl. 212 v. *Dörries*, Zur Reform der Konfirmationsordnung, Zeits. f. Th. u. K. 1908 bl. 81—106. Hier te lande staat *H. H. Meulenbelt*, Kerkelijke Opstellen bl. 48—114, eene scheiding voor tusschen „aannemelingen", die na afloop van het catechetisch onderricht voor een onderzoek naar hun kennis slaagden, en „avondmaalgangers" of „communicanten", die na belijdenis van hun geloof tot het avondmaal werden toegelaten. Daarentegen stelde Paus Pius X ten vorigen jare in het decreet Quam singulari vast, dat de eerste communie in den regel niet meer op twaalf- of dertien-, maar op zevenjarigen leeftijd plaats moest hebben.

geneigd om te scheiden wat God heeft saamgevoegd en met minachting van het sacrament op persoonlijke bekeering of op kerkelijke aanneming of bevestiging den nadruk te leggen. Maar de regel des verbonds is deze, dat de kerk hare jeugdige leden, die als kinderen des verbonds geboren en door den doop haar ingelijfd zijn, opvoede tot zelfstandige, persoonlijke belijdenis en op dien grond hen toelate tot het avondmaal. Over het hart oordeelt zij niet en kan zij niet oordeelen. Terwijl zij dus eenerzijds van het avondmaal allen weert, die met belijdenis of leven zich als ongeloovige en goddelooze menschen aanstellen, laat zij aan de andere zijde nimmer van de ernstige prediking af, dat het avondmaal alleen is ingesteld voor hen, die zichzelven vanwege hunne zonden mishagen, nochtans vertrouwen, dat deze hun om Christus' wil vergeven zijn, en ook begeeren hoe langer hoe meer hun geloof te sterken en hun leven te beteren.

HOOFDSTUK XI.

Over de Laatste Dingen.

§ 60. De Tusschentoestand.

Edm. Spiess, Entwicklungsgesch. der Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode auf Grund vergl. Religionsforschung 1877. *L. Schneider,* Die Unsterblichkeitsidee im Glauben und in der Philos. der Völker[7] 1883. *Wiedemann,* Die Toten und ihre Reiche im Glauben der alten Aegypter[2]. *A. Jeremias,* Hölle u. Paradies bei den Babyl. (beide in: Der alte Orient, Leipzig Hinrichs). *Fr. Delitzsch,* Das Land ohne Heimkehr. Die Gedanken der Babyl. u. Assyr. über Tod und Jenseits. Stuttgart 1911. *E. Rohde,* Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube bei den Griechen[2] 1898. *Pfleiderer,* Religionsphilos. 1896 bl. 525 v. *Ch. d. l. Saussaye,* Lehrbuch der Religionsgesch.[3] passim.

Oehler, Schultz, Marti, Smend, Davidson in hunne Theologie van het O. T. *Bertholet,* die israel. Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode. Freiburg 1899. *John D. Davis,* The future life in Hebrew thought during the pre-Persian period (The Princeton Theol. Rev. April 1898). *S. Zandstra,* Sheol and pit in the Old Test. (ib. Oct. 1907). *G. Beer,* Der bibl. Hades, in de Theol. Abhandl., eine Festgabe für H. J. Holtzmann. Tübingen 1902 bl. 3—29. *Paul Torge,* Seelenglaube und Unsterblichkeitshoffnung im A. T. Leipzig 1909. *G. Dalman,* art. Hades in PRE[3] VII 295—299. *Weber,* Syst. d. altsyn. pal. Theol. § 73—75. *Weiss, Holtzmann, Stevens* e. a. in hunne werken over N. T. theologie.

Atzberger, Gesch. d. christl. Eschatologie innerhalb der vornic-Zeit. Freiburg 1896. *Niederhuber,* Die Eschatologie des h. Ambrosius. Paderborn 1907. Dogmenhist. werken van *Münscher-Von Coelln, Harnack, Seeberg, Schwane* enz. *Lombardus,* Sent. IV 21. *Thomas,* S. Theol. suppl. qu. 69. 74. app. qu. 2, 3. *Bonaventura,* Brevil. VII 2. 3. *Bellarminus,* de purgatorio, Controv. II 228—269. *Perrone,* Prael. theol. III 309 v. *Oswald,* Eschatologie[5]. Paderborn 1893. *Atzberger,* Die christl. Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung im A. u. N. T. Freiburg 1890. *Schell,* Kath. Dogm. III[2] bl. 721—798. *Pohle,* Dogm. III[4] 692 v. *Hettinger,* Apol. d. Christ. IV[7] 344 v.

Köstlin, Ein Beitrag zur Eschatol. der Reformatoren, Stud. u. Krit. 1876 bl. 128 v. *Id.,* Luthers Theol. II 564 v. *Calvijn,* de psychopannychia, C. R. XXXIII 177—232. *Gerhard,* Loc. XXVI tract. 1 de morte. *Quenstedt,* Theol. IV 534—576. *Walch,* de statu mortuorum atque resurgentium. Misc. Sacra II 272 v. *Junius,* Theses Theol. c. 55, 56. *Voetius,* de statu animae post mortem. Disp. V 533—538. *Burnet,* de statu mortuorum et resurgentium. Londini 1726. *Isaac Watts,* Die

toekomende wereld of redevoeringen over de vreugden en smerten der afgescheide zielen na de dood. *Amyraldus,* Verhandeling van den staat der geloovigen na de doodt. Utrecht 1680. *M. Vitringa,* Doctr. IV 55—109. *Splittgerber,* Tod, Fortleben und Auferstehung.[3] Halle 1879. *Rinck,* Vom Zustande nach dem Tode 1885. *H. Cremer,* Ueber denZustand nach dem Tode. Gütersloh 1883. *P. Paulsen,* Das Leben nach dem Tode 1901. *A. Stern,* Das Jenseits. Der Zustand der Verstorbenen bis zur Auferstehung nach der Lehre der Bibel und der Ergebnissen der Erfahrung[2], Gotha 1907. *Salmond,* The Christian doctrine of immortality, new ed. 1901. *E. E. Holmes,* Immortality. London 1908. *J. Paterson Smyth,* The Gospel of the hereafter[3]. London 1910.

548. Gelijk oorsprong en wezen, zoo is ook het einde der dingen ons onbekend. Op de vraag: waarheen, geeft de wetenschap evenmin een bevredigend antwoord als op die, vanwaar alle dingen zijn. En toch heeft de religie dringend behoefte, om iets te weten van de bestemming van den enkelen mensch, van menschheid en wereld. Alle volken hebben daarover dan ook eene of andere gedachte en alle godsdiensten bevatten eene soort van eschatologie. Wel zijn er nog, die beweren, dat het geloof aan de onsterfelijkheid der ziel oorspronkelijk volstrekt niet aan alle menschen eigen is en nog heden ten dage, bijv. bij de Weddas op Ceylon, bij de Indische Seelongs e. a. ontbreekt[1]). Op het standpunt der evolutie kan ook het geloof aan God, aan het zelfstandig bestaan der ziel en aan hare onsterfelijkheid geen oorspronkelijk bestanddeel der menschelijke natuur hebben uitgemaakt, maar moet het langzamerhand en toevallig door allerlei omstandigheden ontstaan en ontwikkeld zijn. Voorvadervereering, liefde tot afgestorven bloedverwanten, levenslust en de wensch tot levensverlenging, hoop op betere levensverhoudingen aan de andere zijde des grafs, vrees voor straf en hoop op belooning enz. zijn dan de oorzaken geweest, die het onsterfelijkheidsgeloof allengs hebben doen opkomen. Maar daartegenover getuigen de meeste en de beste beoefenaars van de geschiedenis der godsdiensten, dat het geloof aan de onsterfelijkheid bij alle volken voorkomt en een bestanddeel is ook van de laagste en ruwste godsdiensten. Wij treffen het overal en op iederen trap van ontwikkeling aan, waar geene wijsgeerige twijfelingen het ondermijnd of andere oorzaken het op den achtergrond gedrongen hebben, en overal is het ook met den godsdienst verbonden[2]). Men kan zelfs zeggen, dat dit geloof oorspronkelijk iets zeer natuurlijks was. Evenals de auteur van het paradijsverhaal in Genesis, zegt Tiele[3]), gaan de volken allen uit van de overtuiging, dat

[1]) *Büchner,* Kraft und Stoff 1 bl. 423. *Haeckel,* Die Welträthsel. Bonn 1899 bl. 223.

[2]) *Tiele,* Inl. tot de godsdienstwet., II[2] 101. *Peschel,* Völkerkunde[5] bl. 257.

[3]) *Tiele,* t. a. p. II 202.

de mensch van nature onsterfelijk is en dat niet de onsterfelijkheid bewezen, maar de dood moet verklaard worden. De dood schijnt iets tegennatuurlijks. Er moet wat gebeurd zijn, waardoor iets zoo onlogisch in de wereld kwam. De sagen van allerlei volken, verschillend in afkomst en ontwikkeling, drukken dat denkbeeld uit. Er was een tijd, dat er noch ziekte, noch dood was op aarde. De „eenvoudige natuurmensch" kan zelfs nog niet gelooven aan den dood, als hij hem ziet voor zijne oogen. Het is een slaap, zegt hij, een toestand van bewusteloosheid; de geest heeft het lichaam verlaten, maar kan nog terugkeeren. Daarom wacht hij nog eenige dagen, om te zien of dit niet geschieden zal. En als de geest van den doode niet terugkeert, houdt men het ervoor, dat hij slechts verdwenen is, om ergens, waar ook, in een ander lichaam in te gaan of met de bovenaardsche geesten te verkeeren. De vormen, waarin dit leven der ziel na den dood werd voorgesteld, waren zeer verschillend en werden dikwerf ook met elkander verbonden en vermengd. Nu eens dacht men, dat de zielen na den dood in de nabijheid van het graf bleven voortleven en tot haar bestaan de voortdurende verzorging der bloedverwanten behoefden, of ook in de onderwereld, in den hades, ver verwijderd van goden en menschen, een treurig, schimachtig leven leidden. Dan weder geloofde men, dat de zielen der afgestorvenen, evenals zij soms reeds vóór haar wonen in het menschelijk lichaam allerlei gedaanteverwisselingen hadden ondergaan, zoo ook na het verlaten daarvan nog een tijd lang in andere lichamen van dieren en menschen moesten vertoeven, om zich te louteren, de volmaaktheid te bereiken en in de Godheid of in een bewusteloos Nirvana op te gaan. Of ook werd geleerd, dat de zielen terstond na den dood in het Goddelijk gericht kwamen, en indien zij het goede gedaan hadden, over de gevaarlijke doodenbrug ingingen in het land der zaligen, waar zij leefden in gemeenschap der goden, of ook, indien zij het kwade hadden gedaan, neerstortten in eene plaats van eeuwige duisternis en pijniging.

De leer van de persoonlijke onsterfelijkheid ging uit de religie over in de philosophie. Nadat Pythagoras, Heraclitus en Empedocles reeds waren voorgegaan, trachtte vooral Plato zijn religieus geloof aan de onsterfelijkheid in den Phaedo met philosophische redeneeringen te staven. Zijne bewijzen komen hierop neer, dat de ziel, die de kennis der ideeën uit de herinnering put, reeds vóór haar wonen in het lichaam bestaan heeft en zoo ook na het verlaten van dat lichaam voortbestaan zal; dat zij door haar denkende beschouwing van de eeuwige ideeën aan het goddelijke wezen verwant en door hare beheersching van het lichaam en zijne begeerten als iets zelfstandigs en eenvoudigs verre boven het lichaam verheven is; en vooral, dat zij als principe des levens en met het leven identisch, niet als niet-levend en vergankelijk gedacht worden kan. Met deze leer over de onsterfelijkheid der ziel verbindt hij dan

allerlei voorstellingen over vóórbestaan, val, vereeniging met het lichaam, oordeel, zielsverhuizing, die voor een voornaam deel een mythisch karakter dragen en ook door Plato zelven zeker niet alle in wetenschappelijken zin bedoeld zijn. Hoewel andere wijsgeeren, zooals Democritus, Epicurus, Lucretius, de onsterfelijkheid der ziel bestreden of er zich, gelijk Aristoteles, niet beslist over uitspraken, had de leer van Plato op theologie en philosophie een verbazend grooten invloed. De mythische bestanddeelen van praeexistentie, metempsychose enz. vonden dikwerf bij sectarische richtingen ingang. En de theologie wijdde onder Plato's invloed aan de onsterfelijkheid der ziel veel grooter aandacht dan de Heilige Schrift. De leer van de natuurlijke onsterfelijkheid der ziel werd een articulus mixtus, welks waarheid nog meer uit de rede dan uit de openbaring werd betoogd [1]). Toch bleef er altijd eenig verschil. Het besef stierf nooit geheel en al uit, dat de Heilige Schrift aan leven en dood, behalve eene physische, ook steeds eene religieus-ethische beteekenis hecht. Leven is bij haar nooit alleen voortbestaan en dood is nimmer aan vernietiging gelijk, maar leven sluit in gemeenschap met God en dood is gemis van zijne genade en gunst. Vandaar dat de kerkvaders telkens zeggen, dat Christus gekomen is, om ons de ἀθανασια te schenken en het soms den schijn heeft, alsof zij de natuurlijke onsterfelijkheid der ziel loochenden. En daar kwam nog bij, dat men Plato's leer van de praeëxistentie, dat is van de ongeschapenheid der ziel bestrijden moest en om die reden soms bezwaar maakte, om de ziel van nature onsterfelijk te noemen, wijl God alleen onsterfelijk was door zichzelven en de ziel slechts onsterfelijk kon wezen door zijn wil [2]). Dit moet men in het oog houden bij het onderzoek, of er onder de kerkvaders ook voorstanders waren van de conditioneele onsterfelijkheid. Want al leerde ook een enkele, zooals Arnobius, eene vernietiging der booze zielen en al nam Tatianus aan, dat de ziel bij den dood met het lichaam stierf, om aan het einde der dagen weder op te staan, het geloof was toch algemeen, dat de ziel krachtens de door God haar geschonken natuur onsterfelijk was [3]). Ook in de wijsbegeerte behield Plato's leer van de onsterfelijkheid eene belangrijke plaats. Cartesius vatte geest en stof, ziel en lichaam op als twee gescheiden substantiën, die ieder haar eigen attribuut hadden, nl. denken en uitgebreidheid, ieder voor zichzelf konden bestaan en daarom niet anders dan mechanisch vereenigd konden zijn. Spinoza nam deze zelfde twee attributen aan, maar beschouwde ze als verschijningsvormen der ééne, eeuwige, oneindige

[1]) *Tertullianus*, de an. 22. *Origenes*, de princ. VI 36. *Irenaeus*, adv. haer. II 34 enz.

[2]) *Justinus*, Dial. 5. *Theophilus*, ad. Autol. II 27.

[3]) *Münscher—Von Coelln*, D. G. I 333 v. *Harnack*, D. G. I 449. *Jonker*, Theol. Stud. I 167 v. *Atzberger*, Gesch. d. christl. Eschat. bl. 118 v. 222 v. 338 v. 577 v.

substantie, als twee zijden van dezelfde zaak, die niet uit elkander kunnen vallen, maar altijd bij elkaar zijn als subject en object, als beeld en tegenbeeld, als idea en res. Voor de onsterfelijkheid was er in zijn stelsel geen plaats, en hij had er ook geen behoefte aan, want quamvis nesciremus, mentem nostram aeternam esse, pietatem et religionem et absolute omnia, quae ad animositatem et generositatem referri ostendimus in quarta parte, prima haberemus [1]). De wijsbegeerte der achttiende eeuw was echter Spinoza niet genegen; zij droeg een deïstisch karakter, vergenoegde zich met de trilogie van God ,deugd en onsterfelijkheid en achtte van deze drie de laatste nog de meeste. Op voorgang van Leibniz, Wolf, Mendelssohn e. a. werd hare waarheid met allerlei metaphysische, theologische, kosmische, moreele en historische bewijzen betoogd en met sentimenteele beschouwingen over een zalig herkennen en wederzien aan gene zijde des grafs aangedrongen [2]). De uitspraak van den dichter in Ps. 73 : 25 werd naar het woord van Strausz omgezet in deze andere: wenn ich nur mein Ich in Sicherheit habe, so frage ich nichts nach Gott und Welt. Aan die zekerheid werd echter door Kant een einde gemaakt, doordat hij de ongenoegzaamheid aantoonde van alle bewijzen, voor de onsterfelijkheid der ziel aangevoerd, en deze alleen aannemelijk achtte als postulaat der practische rede. Schleiermacher stelde tegenover de egoïstische wenschen van rationalisme zijn woord: wer nicht gelernt hat, mehr zu sein als er selbst, der verliert wenig, wenn er sich selbst verliert, en kende geen andere en hoogere onsterfelijkheid, dan om mitten in der Endlichkeit eins zu werden mit dem Unendlichen und ewig zu sein in jedem Augenblick [3]). En de idealistische philosophie van Fichte, Schelling, Hegel, liet voor de onsterfelijkheid der ziel in 't geheel geene plaats over, al aarzelde zij, om op dit punt haar intieme gedachte open uit te spreken. Het boek van Fr. Richter, Die Lehre von den letzten Dingen 1883, bracht echter de consequentie van Hegels stelsel aan het licht en baande, in weerwil van veler tegenspraak, den weg tot het materialisme, dat reeds luide door Feuerbach gepredikt en later door Vogt, Moleschott, Büchner, Haeckel e. a. met zoogenaamd natuurwetenschappelijke argumenten gesteund werd. Op velen hebben deze redeneeringen zooveel indruk gemaakt, dat zij de onsterfelijkheid der ziel geheel prijs geven [4]), hoogstens hare mogelijkheid betoogen en slechts van eene hope der onsterfelijkheid spreken [5]).

[1]) *Spinoza*, Eth. V 41.
[2]) Litteratuur bij *Bretschneider*, Syst. Entw. bl. 824.
[3]) *Schleiermacher*, Reden über die Religion II, cf. Chr. Gl. § 158, 1.
[4]) *Strausz*, Chr. Gl. II 738. *Id.*, Der alte und der neue Gl.[2] 123 v. *Schopenhauer*, Die Welt I 330. *Von Hartmann*, Religionsphil. II 232.
[5]) *Hoekstra*, De hoop der onsterfelijkheid 1867. *Rauwenhoff*, Wijsbeg. v. d. godsd. bl. 811.

Ook theologen hechten dikwerf aan de bewijzen voor de onsterfelijkheid der ziel slechts geringe of in het geheel geen waarde [1]). Maar tegenover hen staan altijd nog vele mannen van naam, die alle of sommige of althans een enkel van de bewijzen sterk genoeg achten, om daarop een vast geloof aan de onsterfelijkheid der ziel te bouwen [2]).

549. De bewijzen voor de onsterfelijkheid der ziel, aan historie en rede ontleend, geven geene afdoende zekerheid, maar zijn toch niet van belang ontbloot. In de eerste plaats is het al van beteekenis, dat het geloof aan de onsterfelijkheid bij alle volken, op iederen trap van ontwikkeling voorkomt. De consensus gentium is hier even sterk als bij het geloof aan God [3]). De verschillende overwegingen, waaruit men het geloof aan de onsterfelijkheid afgeleid heeft, zooals bijv. uit de vrees voor den dood en den dorst naar het leven, de ervaringen van droom en extase, het raadsel van den dood en de onmogelijkheid, om zich een absolute vernietiging van het denkend wezen des menschen voor te stellen, de vrees voor de straf en de hoop op belooning [4]), kunnen het geloof aan de onsterfelijkheid wel aposteriori steunen en bevestigen, maar zij geven geen bevredigende verklaring van zijn ontstaan. Ook waar dergelijke overwegingen ontbreken of waardeloos worden geacht, komt toch het geloof aan de onsterfelijkheid voor. De wensch, om voort te bestaan, is dikwerf bij vele menschen zwakker, dan die, dat met den dood aan het bestaan een einde kwame. De hoop op belooning verklaart het geloof niet bij hen, die alle zelfzucht afgestorven zijn en in de gemeenschap met God de hoogste zaligheid hebben gevonden. De gedachte aan vergelding is vreemd aan de voorstellingen van het voortbestaan als een schaduwachtig schimmenleven. Het raadsel van den dood doet niet, dan bij hooge uitzondering, tot de onsterfelijkheid van dieren en planten besluiten. En de ervaringen van droom en extase dooven het besef niet uit van het wezenlijk onderscheid, dat tusschen deze verschijnselen en het sterven bestaat. Veeleer hebben wij bij dit geloof aan de onsterfelijkheid der ziel evenals bij dat aan het bestaan van God met eene overtuiging te doen, die niet uit nadenken en redeneering verkregen is, maar aan alle reflectie voorafgaat en spontaan uit de menschelijke natuur opkomt. Het is vanzelf sprekend en natuurlijk en wordt overal aangetroffen, waar geen wijsgeerige twijfelingen het

[1]) *Vilmar*, Dogm. II 295. *Frank*, Chr. Wahrheit II 437 v.
[2]) *Weisse*, Philos. Dogm. § 955—972. *J. H. Fichte*, Die Idee der Persönl. u. d. indiv. Fortdauer 1834. *Göschel*, Von den Beweisen für die Unsterbl. der menschl. Seele 1835. *Kahnis*, Dogm. II 485 v. *Dorner*, Gl. II 916 v. *Doedes*, De Leer van God bl. 248 v. *Van Oosterzee*, Dogm. § 68 enz.
[3]) *Cicero*, Tusc. I 3.
[4]) Verg. *Runze*, art. Unsterblichkeit in PRE[3] XX 294 v.

ondermijnd hebben. Met het bewustzijn van het eigen, zelfstandig, individueel bestaan ontwaakt ook dat van den persoonlijken voortduur. Het zelfbewustzijn, niet het afgetrokken zelfbewustzijn, waarvan de psychologie handelt, maar het zelfbewustzijn van den mensch als persoonlijk, zelfstandig, redelijk, zedelijk, godsdienstig wezen sluit overal en altijd het geloof aan de onsterfelijkheid in, dat daarom ook geen bloote wensch of begeerte, geene conclusie uit praemissen is, maar een machtig, onuitroeibaar, tegen alle redeneering en bestrijding zich handhavend getuigenis der menschelijke natuur zelve. En de zoogenaamde bewijzen voor de onsterfelijkheid zijn niets anders dan verschillende pogingen, welke dit geloof in den weg der redeneering aanwendt, om zich bedenkende eenigermate rekenschap van zichzelf te geven, zonder dat het daarvan ooit in werkelijkheid afhangt of zichzelf afhankelijk maakt. Daarin ligt hun kracht en tegelijkertijd hun zwakheid; getuigenissen zijn het van, geen gronden voor het geloof; het weten blijft verre achter het gelooven terug.

Het *ontologisch* bewijs, dat uit de idee der onsterfelijkheid tot hare waarheid besluit, overbrugt, evenmin als het ontologisch bewijs voor het bestaan van God, de klove, die het denken scheidt van het zijn. Het formuleert alleen het besef, dat het geloof aan onsterfelijkheid bij den mensch geen willekeur of toeval is, maar met zijne natuur is gegeven en in zedelijken zin voor hem noodzakelijk is. De mensch ontleent de idee der onsterfelijkheid niet aan de wereld om hem heen, want deze predikt hem niets dan vergankelijkheid en dood; maar zij wordt hem opgedrongen door zijn eigen natuur. Gelijk God zich niet onbetuigd laat, maar tot ons spreekt uit al de werken zijner handen, zoo dringt zich aan den mensch uit zijn eigen wezen de overtuiging op, dat hij niet vergaat als de dieren des velds. En dat beoogt het ontologisch bewijs aan te toonen; het overschrijdt de grens van het denken tot het zijn niet, maar het geeft uiting aan de algemeenheid, de noodzakelijkheid en de aprioriteit van het onsterfelijkheidsgeloof. Een stap verder gaat het *metaphysisch* bewijs, dat uit de natuur der ziel tot hare onsterfelijkheid concludeert. Het kan dit echter doen en doet het op verschillende wijzen. Men kan er op wijzen, dat de ziel als principe des levens en met het leven identisch, onaantastbaar is voor den dood; of dat zij blijkens de eenheid van het zelfbewustzijn, eene ondeelbare, eenvoudige eenheid vormt, alle samenstelling mist en daarom voor geene ontbinding vatbaar is; of dat zij, onder alle wisselingen van de stof en alle veranderingen van het lichaam, wederom blijkens het zelfbewustzijn steeds met zichzelf identisch blijft en dus een van het lichaam onafhankelijk, zelfstandig bestaan en leven geniet; en langs deze verschillende wegen kan men dan trachten te komen tot het besluit, dat de ziel onsterfelijk is. Maar er zijn tegen dit argument zeer ernstige bezwaren ingebracht. Al is de ziel ook een actief, levend principe, zij is toch nooit met het

leven zelf identisch. God alleen is het leven zelf; Hij alleen is onsterfelijk, 1 Tim. 6 : 16. Indien de ziel blijft voortbestaan, kan dat alleen geschieden door Gods alomtegenwoordige en almachtige kracht. De ziel is een schepsel, en dus beperkt, eindig, relatief, nooit van alle passiviteit en samenstelling, van alle verandering en wisseling vrij. Trouwens wij zien het voor onze oogen, dat zij verandert, toeneemt of afneemt in kennis en kracht, afhankelijk is van het lichaam en allerlei invloeden ondergaat. En de subjectieve eenheid en identiteit van het ik bewijst volstrekt niet de objectieve eenheid en eenvoudigheid der ziel of zou, indien zij deze bewees, ook de onsterfelijkheid van planten of althans van dieren bewijzen, gelijk deze dan ook consequent door Leibniz, Bonnet, Bilderdijk e. a. aangenomen werd. Tegenover deze bedenkingen staat nu weer het onwedersprekelijk feit, dat het leven uit mechanische stofwisseling niet is te verklaren en op een eigen principe terugwijst. Omne vivum ex vivo is nog heden ten dage het laatste woord der wetenschap. En wat van het leven in het algemeen geldt, geldt in nog sterkere mate van het bewuste leven; de primitiefste gewaarwording is reeds door eene ondempbare klove van elke zenuwtrilling gescheiden. Wij treden daarmede eene gansch nieuwe, hoogere wereld in, die wezenlijk verschilt van die der zinnelijke, tastbare, weeg- en meetbare dingen. Dat het leven en zoo ook het bewuste leven aan de zinnelijke wereld gebonden en met haar ten nauwste vereenigd is, was reeds lang bekend en is waarlijk geen ontdekking der nieuwere wetenschap te noemen. Maar dat het in de zinnelijke wereld zijn oorzaak heeft, is wel menigmaal beweerd, doch tot dusver door niemand bewezen. Het metaphysisch bewijs houdt zijne waarde, voor zoover het uit de eigensoortige psychische verschijnselen tot een van de stof onderscheiden, zelfstandig, geestelijk principe besluit.

Toch blijft dan nog altijd het bezwaar bestaan, dat op dezelfde wijze bij planten of althans bij dieren geredeneerd en geconcludeerd worden kan, en dat hunne onsterfelijkheid toch niet aannemelijk is. Daarom moet aan het metaphysisch vervolgens het *anthropologisch* bewijs worden toegevoegd, dat uit het eigenaardige van het psychisch leven van den mensch tot een van dieren en planten onderscheiden geestelijk bestaan besluit. De ziel van het dier, ofschoon ook eenvoudig en zelfstandig tegenover de wisseling der stof, is op het zinnelijke gericht; zij is beperkt binnen het eindige; zij leeft in het tegenwoordige; zij is zoo gebonden aan het lichaam, dat zij daarbuiten niet kan bestaan. Maar de mensch heeft niet alleen gewaarwording en waarneming, maar ook verstand en rede; door het denken gaat hij boven de zinnelijke, stoffelijke, eindige wereld uit; hij verheft zich tot het ideale, het logische, tot het ware, goede en schoone, dat met de oogen niet gezien en met de handen niet getast worden kan; hij zoekt een duurzaam eeuwig geluk, een hoogste

goed, dat deze wereld hem niet schenken kan, en is door dit alles burger en inwoner van een ander, hooger rijk dan dat der natuur. Het redelijk, zedelijk, godsdienstig bewustzijn van den mensch duidt op een psychisch bestaan, dat boven de zienlijke wereld uitgaat; wat krachtens zijne natuur het eeuwige zoekt, moet voor de eeuwigheid bestemd zijn. Daarbij komt nog het *moreele* en het *vergeldingsbewijs*, dat de disharmonie aantoont, die er in dit leven tusschen ethos en physis bestaat en daaruit tot een ander leven besluit, waarin beide verzoend zijn. Men brenge hiertegen niet in, dat dit bewijs op egoïsme berust en dat de deugd haar loon en de zonde haar straf in zichzelve draagt[1]). Want dit wisten de vromen van alle eeuwen wel, dat God om zichzelf gediend worden moest en niet om eenig loon[2]). Maar desniettemin hielden zij staande, dat zij, indien zij alleen in dit leven op Christus waren hopende, de ellendigste van alle menschen zouden zijn, 1 Cor. 15 : 17, 19, 30, 32. Want er is hier volstrekt niet de bevrediging van een zelfzuchtig verlangen in het spel, maar er is hiermede niet minder gemoeid dan de heerschappij en de triumf van het recht. De vraag, die aan het moreele bewijs ten grondslag ligt, is deze: zal aan het einde het goede of het kwade, God of Satan, Christus of Antichrist het winnen? De historie geeft daarop geen afdoend antwoord. Van het standpunt van het Diesseits is er geen bevredigende verklaring der wereld mogelijk; dan is er maar al te veel grond voor pessimistische vertwijfeling. En daarom eischt het rechtsgevoel, hetwelk de rechtvaardige God zelf diep in des menschen hart heeft geplant, dat er rechtsherstel kome aan het einde der dagen, dat er harmonie zij tusschen deugd en geluk, tusschen zonde en straf, dat de waarheid het eeuwiglijk winne van de leugen en het licht van de duisternis. Al is terecht gezegd, dat le néant fut toujours l'horizon des mauvaises consciences, zelfs zij, die van een leven na dit leven niets goeds te hopen hebben, worden door hun rechtsbesef van de noodzakelijkheid van dit rechtsherstel overtuigd. Indien het recht niet zegepraalt aan het einde, dan is er geen recht. En indien God ten slotte niet blijkt, de overwinnaar van Satan te zijn, is het leven de moeite van het leven niet waard. Niet een egoïstische wensch, maar een diep rechtsgevoel, de dorst naar harmonie, verlangen naar de volkomene verheerlijking Gods, in wien heiligheid en zaligheid één zijn, komt in het moreele bewijs tot uiting. Zelfs de kunst profeteert van zulk eene toekomst, als zij het ideaal in zichtbare gestalte ons voorstelt. Al deze bewijzen, en in nog sterker mate die, welke aan 's menschen volmakingsvatbaarheid, aan zijne zedelijke persoonlijkheid, aan de vele onbewoonde sterren, aan de spiritistische verschijningen enz. worden ontleend, zijn geene bewijzen

[1]) *Spinoza*, Eth. V 41, 42. *Strausz*, Gl. II 706 v.
[2]) Bijv. *Calvijn*, Inst. III 2, 26. 16, 2.

in dien zin, dat zij alle tegenspraak tot zwijgen brengen, maar zij zijn toch getuigenissen en aanduidingen, dat het onsterfelijkheidsgeloof gansch natuurlijk en spontaan uit de menschelijke natuur zelve opkomt. Wie het ontkent en bestrijdt, doet zijne eigene natuur geweld aan. Der Gedanke an die Unsterblichkeit ist schon der erste Akt der Unsterblichkeit[1]).

550. Hoeveel waarde deze indicaties ook hebben mogen, welke natuur en geschiedenis ons bieden voor het geloof aan de onsterfelijkheid der ziel, de Schrift neemt ten opzichte van deze leer een standpunt in, dat bij de eerste kennisneming niet anders dan bevreemden kan. De onsterfelijkheid der ziel schijnt van de grootste beteekenis te zijn voor godsdienst en leven; en de Schrift maakt er nooit met even zoovele woorden gewag van; zij kondigt haar nooit als eene Goddelijke openbaring af en stelt haar nergens op den voorgrond; en nog veel minder stelt zij ooit eenige poging in het werk, om hare waarheid te betoogen of deze tegenover hare tegensprekers te handhaven. Het is daarom te verklaren, dat er vroeger en later velen beweerd hebben, dat de leer van de onsterfelijkheid der ziel in het Oude Testament, of althans in de oudste boeken daarvan in het geheel niet voorkwam en eerst van buiten af onder Israel werd ingevoerd[2]). Maar langzamerhand is men hiervan

[1]) Von Baer bij *Splittgerber*, Tod, Fortleben und Auferstehung[2] 1879 bl. 93. Over de onsterfelijkheid handelen verder o. a.: *Steude*, Die Unsterblichkeitsbeweise, Bew. d. Gl. 1903, 1904. *Kneib*, Die Unst. der Seele. Wien 1900. *Riemann*, Was wissen wir über die Unsterbl. d. Seele. Magdeburg 1900. *Keyserling*, Unsterblichkeit. München 1907. *Steinmann*, Der relig. Unsterblichkeitsglaube. Leipzig 1908. *Heinzelmann*, Der Begriff der Seele und die Idee der Unsterbl. bei W. Wundt. Tübingen 1910. The proof of life after death. A collection of opinions as to a future life bij some of the worlds most eminent scientists and thinkers. Compiled and edited by *Robert J. Thompson*. London 1907. *Henry Frank*, Modern Light on immortality. London 1910. *Mackay*, Personal immortality in the light of recent science, North Am. Rev. June 1907 bl. 387—393. Art. van *Josiah Royce* in Hibbert J. July 1907, *Lodge*, Jan. April 1908. *Eucken*, July 1908. *Jankelevitch*, La mort et l'immortalité d'après les données de la biologie, Revue philos. 1910 n. 4. *Bruining*, Het voortbestaan der menschelijke persoonlijkheid na den dood. Assen 1904. Spiritistische bewijzen voor de onsterfelijkheid worden aangevoerd door *Fred. W. H. Meyers*, Human Personality and its survival of bodily death 1903. *Lodge*, The survival of man, Hibbert J. April 1910. *Hesselink*, Wetenschap en Onsterfelijkheid. Middelburg 1904. *H. N. Fremery*, Wat gebeurt er met ons als wij sterven? Bussum 1910.
[2]) *Stade*, Gesch. d. Volkes Israel I 387—427. *Id.*, Ueber die altt. Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode 1877. *Schwally*, Das Leben nach dem Tode nach den Vorstellungen des alten Israel usw. Giessen 1892. *Oort*, De doodenvereering bij de Israelieten, Theol. Tijdschrift 1881, bl. 358—363. *Matthes*, Rouw en doodenvereering bij Israel, T.T.T. 1905 bl. 1—30. *Id.*, Twee Israel. rouwbedrijven, ib. 1910 bl. 145—169.

toch teruggekeerd, en tegenwoordig erkent men algemeen, dat Israel evenals alle volken wel terdege aan een voortbestaan na den dood heeft geloofd. Zelfs hebben in den laatsten tijd velen trachten te betoogen, dat oudtijds onder Israel evenals bij de andere volken de dooden vereerd werden, en dus ongetwijfeld gedacht werden te bestaan. De bewijzen daarvoor ontleenden zij aan het bij een sterfgeval gebruikelijke ritueel, zooals het inscheuren van kleederen en dragen van rouwgewaad, het bedekken van gelaat en hoofd, het afleggen van sieraden, bijzondere haardracht en zelfverminking, het werpen met stof en asch, het niet wasschen en zalven, het vasten en maaltijd houden, het aanheffen van klaagzangen en het brengen van offers, al welke gebruiken niet anders dan uit vroegere doodenvereering verklaarbaar zouden zijn [1]). Maar Schwally moet zelf erkennen, dass in der Zeit, als Israel in die Geschichte eintritt, die animistische Naturreligion im Princip bereits überwunden ist [2]). En tegen zijne afleiding van de rouwgebruiken uit een oorspronkelijk animisme, hebben anderen zulke ernstige bezwaren in het midden gebracht, dat de hypothese van een oorspronkelijken doodencultus bij Israel eerst door andere en nieuwe bewijzen aannemelijk kan worden gemaakt. Toch is het duidelijk, dat er in Israel een groot onderscheid was tusschen den volksgodsdienst, die allerlei bijgeloovige en afgodische bestanddeelen bevatte, en den dienst van Jhvh, die door Mozes en zijne volgelingen voorgestaan werd. Het Jahvisme heeft dien volksgodsdienst eensdeels tegengestaan, verboden en uitgeroeid, maar heeft anderzijds ook verschillende godsdienstige voorstellingen en gebruiken, die op zichzelf niet verkeerd waren, stil laten bestaan of overgenomen en gesanctioneerd [3]).

Bij zijne openbaring aan Israel heeft God zich aangesloten bij de historische omstandigheden, onder welke het leefde; de genade deed de natuur niet teniet, maar heeft ze vernieuwd en geheiligd. Zoo is het ook gegaan met het volksgeloof aan het voortbestaan na den dood. Reeds de gewoonte van het begraven en de groote beteekenis, die daaraan gehecht werd, is van dat geloof een bewijs. Verbranding der lijken was in Israel niet inheemsch; zij had alleen plaats na voltrokken doodstraf, Gen. 38 : 24, Lev. 20 : 14, 21 : 9, Jos. 7 : 15; uit 1 Sam. 31 : 12 en Am. 6 : 10 laat zich niets afleiden, wijl de tekst misschien gecorrumpeerd is of anders slechts van op zichzelf staande gevallen bericht; en

[1]) *Joh. Frey,* Tod, Seelenglaube und Seelenkult im alten Israel. Leipzig 1898. *Carl Grüneisen,* Der Ahnenkultus und die Urreligion Israels. Halle 1900. *Meusel,* War die vorjahw. Religion Israels Ahnenkultus? Neue kirchl. Zeits. 1905 bl. 484 v. *Sidney Zandstra,* The theory of ancestor worship among the Hebrews, The Princeton Theol. Rev. April 1907.

[2]) *Schwally,* t. a. p. bl. 75.

[3]) *Wildeboer,* Jahvedienst en volksreligie in Israel 1898.

2 Chron. 16 : 14, 21 : 19, Jer. 34 : 5 handelen alleen van het verbranden van welriekende specerijen bij het begraven. Begrafenis werd echter op hoogen prijs gesteld en wordt daarom telkens in het Oude Testament afzonderlijk vermeld; onbegraven te blijven, was een groote schande, 1 Sam. 17 : 44, 46, 1 Kon. 14 : 11, 13, 16 : 4, 2 Kon. 9 : 10, Ps. 79 : 3, Pred. 6 : 3, Jes. 14 : 19, 20, Jer. 7 : 33, 8 : 1, 9 : 22, 16 : 6, 25 : 33, Ezech. 29 : 5. Een gestorvene behoort niet meer in het land der levenden; zijn onbegraven lijk wekt afschuw op; het vergoten bloed roept om wraak, Gen. 4 : 13, 37 : 26, Job 16 : 18, Jes. 26 : 21, Ezech. 24 : 7, wijl het bloed de zetel der ziel is, Lev. 17 : 11; en daarom moet het gestorvene bedekt, verborgen, aan het oog onttrokken worden. Door den dood komen alle zielen in het doodenrijk, in den Scheol, שְׁאוֹל, een woord, dat van onzekere afleiding is en volgens sommigen komt van שׁאל, vragen, eischen, of ook invorderen, tot beslissing brengen, volgens anderen van שׁעל, שׁול, slap zijn, naar beneden hangen, zinken [1]). Deze Scheol bevindt zich in de diepte der aarde, zoodat men erin nederdaalt, Num. 16 : 30, Ps. 30 : 4, 10, 55 : 16, Jes. 38 : 18, behoort tot de onderste plaatsen der aarde, Ps. 63 : 10, Ezech. 26 : 20, 31 : 14, 32 : 18, ligt nog beneden de wateren en de grondvesten der bergen, Deut. 32 : 22, Job 26 : 5, Jes. 14 : 15, en wordt daarom meermalen door het attribuut תַּחְתִּית, onderste, versterkt, Deut. 32 : 22, Ps. 86 : 13, 88 : 7. Daarom staat de Scheol ook met het graf of den kuil, קֶבֶר of בּוֹר, in nauw verband; beide zijn niet identisch, want gestorvenen, die niet begraven zijn, bevinden zich toch in den Scheol, Gen. 37 : 33, 35, Num. 16 : 32; maar evenals lichaam en ziel den éénen mensch vormen en ook na den dood nog in eenige wederkeerige relatie gedacht worden, zoo zijn graf en Scheol niet los van elkander te denken. Beide behooren tot de onderste plaatsen der aarde, worden voorgesteld als de woning der dooden, en wisselen met elkander herhaaldelijk af; de Scheol is het ééne groote graf, dat alle graven der gestorvenen omvat; het rijk der dooden, de onderwereld, en daarom ten onrechte in onze Statenvertaling dikwerf door *hel* overgezet. De Scheol toch is de plaats, waar alle gestorvenen zonder uitzondering saamkomen, 1 Kon. 2 : 2, Job 3 : 13 v., 30 : 23, Ps. 89 : 49, Jes. 14 : 9 v., Ezech. 32 : 18, Hab. 2 : 5, en waaruit terugkeer niet dan alleen door een wonder mogelijk is, 1 Kon. 17 : 22, 2 Kon. 4 : 34, 13 : 21; het doodenrijk is als het ware eene stad, die van gegrendelde poorten is voorzien, Ps. 9 : 14, 107 : 18, Job 17 : 16 (tot de grendels der onderwereld daalt mijne hope af), 38 : 17, Jes. 38 : 10, Matth. 16 : 18, en door haar macht, Ps. 49 : 16, 89 : 49, Hos. 13 : 14, alle menschen als in een kerker gevangen houdt, Jes. 24 : 22. De Scheol

[1]) *Delitzsch,* Neuer Comm. über die Genesis 444. *Atzberger,* Christl. Eschat. 24.

is een eeuwig huis, Pred. 12 : 5; de vijanden van Israel, die er in nedergestort zijn, kunnen niet wederopstaan, Jes. 26 : 14; wie in het graf daalt, komt niet weder op, Job 7 : 9, 10, 14 : 7—12, 16 : 22. Lijnrecht staat dit doodenrijk daarom tegen het land der levenden over, Job 28 : 13, Spr. 15 : 24, Ezech. 26 : 20, 32 : 23 v. Wel worden de gestorvenen als bestaande en levende gedacht; zij worden dikwerf zoo voorgesteld en beschreven, als zij hier op aarde zich vertoonden, en worden daarom ook door elkander herkend, en bij de ontmoeting ontroerd, 1 Sam. 18 : 14, Jes. 14 : 9 v., Ezech. 32 : 18 v. Ook is er sprake van binnenste, diep naar binnen gelegen kameren in den Scheol, Spr. 7 : 27, Ezech. 32 : 23, en bestaat er in zoover onder de gestorvenen onderscheid, als elk tot zijne vaderen, Gen. 15 : 15, Richt. 2 : 10, of tot zijn volk, Gen. 25 : 8, 17, 35 : 29, 49 : 29, verzameld wordt, en de onbesnedenen bij elkander worden gelegd, Ezech. 32 : 19. Maar overigens wordt de Scheol altijd van zijne negatieve zijde, in tegenstelling met de aarde als het land der levenden, beschreven. Hij is het gebied der duisternis en der doodsschaduw, Job 10 : 21, 22, Ps. 88 : 13, 143 : 3, de plaats des verderfs, ja het verderf zelf, אֲבַדּוֹן, Job 26 : 6, 28 : 22, 31 : 12, Ps. 88 : 12, Spr. 27 : 20, zonder ordeningen, d. i. zonder vaste omtrekken en klare onderscheidingen, Job 10 : 22, een land der rust, der stilte, der vergetelheid, Job 3 : 13, 17, 18, Ps. 115 : 17, waar God en menschen niet meer te zien zijn, Jes. 38 : 11, God niet meer geprezen en gedankt, Ps. 6 : 6, 115 : 17, zijne deugden niet meer verkondigd, Ps. 88 : 6, 12, 13, Jes. 38 : 18, 19, en zijne wonderen niet meer aanschouwd worden, Ps. 88 : 11, 13, waar de dooden niet met al weten, geen werk meer doen, geen berekening meer maken, geen wijsheid en wetenschap meer bezitten en hoegenaamd geen deel meer hebben aan alwat onder de zon geschiedt, Pred. 9 : 5, 6, 10. Zij zijn רְפָאִים, van het adjectief רָפֶה, slap, Job 26 : 5, Spr. 2 : 18, 9 : 18, 21 : 6, Ps. 88 : 11, Jes .14 : 9, verzwakt, Jes. 14 : 10, zonder kracht, Ps. 88 : 5.

Heel deze voorstelling van den Scheol is gevormd van uit het standpunt van dit aardsche bestaan, en geldt slechts in tegenstelling met den rijkdom van leven, welken de mensch hier op aarde geniet. Dan is het sterven inderdaad eene verbreking van alle aardsche banden, een doodzijn voor het rijke leven op aarde, een rusten, een slapen, een stil-zijn, een niet-zijn in betrekking tot de dingen aan deze zijde des grafs. De toestand in den Scheol is geene vernietiging van het bestaan, maar toch eene vreeselijke levensvermindering, eene berooving van alwat in dit leven de vreugde des levens uitmaakt. Voor eene beschouwing ,die alleen het lichaam sterven laat en zich troost met de onsterfelijkheid der ziel, is in het Oude Testament geen plaats. De gansche mensch sterft, als bij den dood de geest, Ps. 146 : 4, Pred. 12 : 7, of de ziel, Gen. 35 : 18, 2 Sam. 1 : 9, 1 Kon. 17 : 21, Jona 4 : 3, uit den mensch uitgaat. Niet

alleen zijn lichaam, maar ook zijne ziel verkeert in den staat des doods en behoort der onderwereld toe; daarom kan er ook van een sterven der ziel gesproken worden, Gen. 37 : 21, Num. 23 : 10, Deut. 22 : 20, Richt. 16 : 30, Job 36 : 14, Ps. 78 : 50, en van verontreiniging door aanraking van de ziel van een doode, d. i. van een lijk, Lev. 19 : 28, 21 : 11, 22 : 4, Num. 5 : 2, 6 : 6, 9 : 6, 7, 10, Deut. 14 : 1, Hagg. 2 : 13. Gelijk de gansche mensch in den weg der gehoorzaamheid voor het leven bestemd was, zoo vervalt hij ook door zijne overtreding geheel, naar ziel en lichaam beide, aan den dood, Gen. 2 : 17. Deze gedachte moest diep ingeprent worden in het bewustzijn der menschheid; en het werd ook in de oudheid door alle volken beseft, dat de dood eene straf is, dat hij iets onnatuurlijks is, met het wezen en de bestemming des menschen in strijd. De openbaring, welke God aan Israel gaf, sluit zich daarbij dan ook aan; zij laat haar bestaan en neemt haar over, gelijk zij zoovele gebruiken en ceremoniën overneemt (offerande, priesterschap, besnijdenis enz.); alleen reinigt zij haar van de onreine elementen, die er zich bij de volken allengs mede verbonden hadden, zooals de zelfverminking, Lev. 19 : 28, 21 : 5, Deut. 14 : 1, en het dooden vragen, Lev. 19 : 31, 20 : 6, 27, Deut. 18 : 10, 11. Maar de openbaring doet nog iets anders en meer. Zij handhaaft en versterkt niet alleen de tegenstelling, die er tusschen het leven en den dood bestaat, maar zij brengt in dit leven zelf eene nog scherpere tegenstelling aan. Dit leven toch is het ware leven niet, omdat het een zondig, onrein, door lijden gekweld en voor den dood bestemd leven is. Het wordt eerst leven in waren zin en krijgt eerst een wezenlijken levensinhoud door den dienst van Jhvh en in de gemeenschap met God. Geheel in overeenstemming met de toenmalige bedeeling des genadeverbonds en met de verkiezing van Israel tot volk van God, denkt het Oude Testament het verband tusschen godsvrucht en leven zoo, dat gene in een lang leven op aarde haar vrucht en haar loon ontvangt, Ex. 20 : 12, Deut. 5 : 16, 29, 6 : 2, 11 : 9, 22 : 7, 30 : 16, 32 : 47 enz. In de algemeen bekende, natuurlijke tegenstelling van leven en dood weeft zich eene andere, zedelijke, geestelijke tegenstelling in, die n.l. tusschen een leven in den dienst der zonde en een leven in de vreeze des Heeren. Aan het kwade is de dood, aan het goede is het leven verbonden, Deut. 30 : 15. Zij, die met geweld de wijsgeerige leer van de onsterfelijkheid der ziel in het Oude Testament hebben willen vinden, hebben de openbaring Gods aan Israel niet verstaan en Westersche ideeën ingelegd in de religie van het Oostersche volk. Veelmeer naar waarheid zegt Pfleiderer: was man oft für eine Schwäche der prophetischen Jahvereligion Israels gehalten hat (n.l. dat het Jenseits er zoo geringe plaats in bekleedt), ist in Wahrheit ihre auszeichnende Stärke gewesen; der lebendige Gott, der in geschichtlichen Thaten sich offenbart, hat nichts gemein mit den Schatten

des Scheol [1]). De God van Israel is niet een God der dooden, maar der levenden.

Daarom richtte de verwachting van het vrome Israel zich schier uitsluitend op de aardsche toekomst des volks, op de verwerkelijking van het Godsrijk. De vraag naar de toekomst van de individueele personen in den Scheol trad daarbij geheel op den achtergrond. God, volk en land waren onlosmakelijk met elkander verbonden, en de individuën waren in dat verbond opgenomen en werden daarnaar gerekend. Eerst als Israel na de ballingschap eene godsdienstige gemeente wordt en de religie zich individualiseert, dan dringt de vraag naar ieders toekomstig lot zich op den voorgrond; de geestelijke tegenstelling, welke de openbaring in de natuurlijke ingeweven had, werkte door; de onderscheiding van rechtvaardigen en goddeloozen verving hoe langer hoe meer die van Israel en de volken, en zette zich voort ook aan de overzijde des grafs. De gegevens daarvoor waren trouwens ook reeds in de openbaring van vroeger tijd aanwezig. De mensch, die God dient, blijft leven, Gen. 2 : 17; aan de onderhouding zijner geboden is het leven verbonden, Lev. 18 : 5, Deut. 30 : 20; zijn woord is het leven, Deut. 8 : 3, 32 : 47. In de Spreuken wordt onder leven wel dikwerf lengte van dagen verstaan, 2 : 18, 3 : 16, 10 : 30; maar opmerkelijk is toch, dat zij dood en Scheol meestal alleen in verband brengen met de goddeloozen, 2 : 18, 5 : 5, 7 : 27, 9 : 18, en daartegen het leven schier uitsluitend aan de rechtvaardigen toekennen. De wijsheid, de gerechtigheid, de vreeze des Heeren is de weg ten leven, 8 : 35, 36, 11 : 19, 12 : 28, 13 : 14, 14 : 27, 19 : 23; de goddelooze wordt omgestooten, als hem ongeluk treft, maar de rechtvaardige behoudt ook in zijn dood nog vertrouwen en troost, 14 : 32. Zalig is hij, die Jhvh tot zijn God heeft, Deut. 33 : 29, Ps. 1 : 1, 2 : 12, 32 : 1, 2, 33 : 12, 34 : 9 enz., ook in de zwaarste tegenspoeden, Ps. 73 : 25—28, Hab. 3 : 17—19; daarentegen komen de goddeloozen om en nemen een einde, ook al genieten zij tijdelijk nog zooveel voorspoed, Ps. 73 : 18—20. Van dit standpunt uit verwachten de vromen niet alleen bevrijding van druk en tegenspoed in den tijd, maar dringen zij met het oog des geloofs ook menigmaal door tot de overzijde des grafs en verwachten een zalig leven in de gemeenschap met God. De plaatsen, die hiervoor gewoonlijk bijgebracht worden, Gen. 49 : 18, Job 14 : 13—15, 16 : 16—21, 19 : 25—27, Ps. 16 : 9—11, 17 : 15, 49 : 16, 73 : 23—26, 139 : 18 zijn van onzekere uitlegging, en slaan volgens velen alleen op tijdelijke redding van den dood. Maar al zou dit ook het geval zijn, heel het Oude Testament leert, dat God Schepper is van hemel en aarde, dat zijne macht geen grenzen kent en dat Hij ook volstrekte heerschappij bezit over leven en dood. Het is God de Heere, die den mensch het leven

[1]) *Pfleiderer,* Religionsphilos. 616.

heeft geschonken, Gen. 1 : 26, 2 : 7, en nog iederen mensch, gelijk alwat bestaat, schept en onderhoudt, Job 32 : 8, 33 : 4, 34 : 14, Ps. 104 : 29, Pred. 12 : 7. Hij verbindt vrijmachtig aan zijne wet het leven en bepaalt op hare overtreding den dood, Gen. 2 : 17, Lev. 18 : 5, Deut. 30 : 20, 32 : 47. Hij woont in den hemel, maar is ook met zijn Geest in den Scheol tegenwoordig, Ps. 139 : 7, 8. Scheol en abaddon liggen naakt en open voor den Heere uitgebreid, evenals de harten der menschen-kinderen, Job 26 : 6, 38 : 17, Spr. 15 : 11. De Heere doodt, behoudt in het leven en maakt levend, doet in den Scheol nederdalen en daaruit weder opkomen, Deut. 32 : 39, 1 Sam. 2 : 6, 2 Kon. 5 : 7. Hij heeft uitwegen voor den dood, kan bevrijden, als de dood reeds dreigt, Ps. 68 : 21, Jes. 38 : 5, Jer. 15 : 20, Dan. 3 : 26, enz., kan Henoch en Elia zonder den dood tot zich nemen, Gen. 5 : 24, 2 Kon. 2 : 11, en gestorvenen in het leven terug doen keeren, 1 Kon. 17 : 22, 2 Kon. 4 : 34, 13 : 21. Hij kan den dood te niet doen en door opwekking van de dooden over diens macht volkomen triumfeeren, Job 14 : 13—15, 19 : 25—27, Hos. 6 : 2, 13 : 14, Jes. 25 : 8, 26 : 19, Ezech. 37 : 11, 12, Dan. 12 : 2.

551. Deze leer des Ouden Testaments ging in de latere Joodsche litteratuur wel niet geheel verloren, maar zij werd toch door allerlei uitheemsche elementen gewijzigd en uitgebreid. In het algemeen komen de geschriften dezer periode daarin overeen, dat zij den godsdienst meer individualistisch opvatten, onder den invloed van de idee der vergelding reeds terstond bij den dood eene voorloopige scheiding laten intreden tusschen rechtvaardigen en goddeloozen, en van de verschillende plaatsen, waar dezen zich ophouden, eene meer uitgewerkte beschrijving geven. Toch zijn zij duidelijk in twee groepen, eene Palestijnsche en eene Alexandrijnsche, in te deelen. De eerstgenoemde, waartoe vooral de apocriefe geschriften van de Makkabeën, Baruch, 4 Ezra, Henoch, het Testament der twaalf patriarchen enz. behooren, schrijven aan den tusschentoestand slechts een voorloopig karakter toe. Wel nemen ook zij reeds vreemde bestanddeelen op en leeren een zekere scheiding tusschen rechtvaardigen en goddeloozen terstond bij den dood. De Apocalypse van Henoch bijv. plaatst den Scheol in het westen, beschrijft hem als door stroomen doorsneden en omgeven, en onderscheidt er vier afdeelingen in, twee voor de goeden en twee voor de boozen, 17 : 5, 6, 22 : 2 v.; bovendien neemt zij nog een paradijs aan, dat hoog boven en aan de einden der aarde gelegen is en terstond bij hun sterven de verblijfplaats werd van Henoch en Elia, 12 : 1, 87 : 3, 89 : 52 en het ook worden zal voor allen, die in hunne wegen wandelen, 71 : 16, 17. Maar het zwaartepunt ligt toch bij al de schrijvers dezer groep in de universeele eschatologie, in de komst van den Messias en de oprichting van het Godsrijk aan het einde der dagen. Tot zoolang worden de zielen der

afgestorvenen in den hades, zij het ook in verschillende afdeelingen en in voorloopig onderscheiden lot, bewaard als in ταμιεια, promptuaria animarum, Apoc. Baruch 21 : 23, 4 Ezr. 4 : 35, 5 : 37; rustende en slapende wachten zij het laatste oordeel af, 4 Ezr. 7 : 32—35, Apoc. Baruch 21 : 24, 23 : 4, 30 : 2. Maar de geschriften van de tweede groep, zooals de spreuken van Jezus Sirach, het boek der Wijsheid, Philo, Flavius Josephus enz., leggen juist op de individueele eschatologie nadruk en laten daarbij de komst van den Messias, de opstanding, het eindgericht en het Godsrijk op aarde geheel in de schaduw treden of spreken er zelfs met geen woord van. Hoofddogma is de onsterfelijkheid der ziel, die volgens Philo praeëxistent was, van wege haar val tijdelijk in den kerker van het lichaam werd opgesloten en al naarmate van haar gedrag na den dood in andere lichamen verhuist, of in elk geval terstond na het sterven de definitieve beslissing van haar lot ontvangt, Sir. 1 : 12, 7 : 17, 18 : 24, 41 : 12, Wijsh. 1 : 8, 9, 3 : 1—10, en naar den heiligen hemel of naar den donkeren hades gaat [1]). Ten tijde van Christus kruisten daarom bij het volk van Israël allerlei eschatologische denkbeelden dooreen. De Farizeën geloofden aan een voortbestaan en eene voorloopige vergelding na den dood, maar hielden daarbij vast de verwachting van den Messias, van de opstanding der dooden, zoo niet van alle menschen dan toch van de rechtvaardigen, en de oprichting van het Godsrijk op aarde. De Sadduceën loochenden de opstanding, Matth. 22 : 23, Mark. 12 : 18, Luk. 20 : 27, Hand. 23 : 8, en volgens Josephus [2]), ook de vergelding na den dood en de onsterfelijkheid. De Esseners namen aan, dat het lichaam sterfelijk, maar de ziel onsterfelijk was. De zielen woonden oorspronkelijk in den fijnsten aether, maar werden door zinlijken lust bevangen en in lichamen geplaatst, waaruit zij dan weer door den dood worden bevrijd. De goede zielen ontvangen een zalig leven aan gene zijde van den oceaan in eene plaats, die door geen regen, sneeuw of hitte wordt geplaagd, maar de slechte moeten in een duister, koud oord altijddurende pijnen lijden [3]).

Op het voetspoor van wet en profeten, wijdt het Nieuwe Testament veel meer aandacht aan de algemeene dan aan de bijzondere eschatologie. Toch is het onjuist, zoowel om met Episcopius en anderen [4]) te beweren,

[1]) *Josephus*, Bell. Jud. III 8, 5.
[2]) *Josephus*, Bell. Jud. II 8, 14. Antiq. XVIII 1, 4.
[3]) *Josephus*, Bell. Jud. II 8, 11, en verg. verder over de eschatologie bij de Joden, *Gröbler*, Die Ansichten über Unsterbl. u. Auferst. in der jüd. Lit. der beiden letzten Jahrh. v. Chr., Stud. u. Krit. 1879 bl. 651—700. *Wünsche*, Die Vorst. v. Zustande nach dem Tode nach Apokr., Talmud und Kirchenvätern, Jahrb. f. prot. Theol. 1880 bl. 355—383, 435—523. *Schwally*, Das Leben nach dem Tode bl. 131—192. *Atzberger*, Christl. Eschatologie bl. 96—156 enz.
[4]) *Episcopius*, Op. II 2 bl. 455. *Limborch*, Theol. Christ. VI 10, 4. *Oertel*, Hades bl. 4—6. *Schleiermacher*, Chr. Gl. § 159, 2. *Hofmann*, Schriftbeweis III 462.

dat de Schrift over den tusschentoestand zoo goed als niets zegt of althans geene voor ons geldende leer bevat, als om met Kliefoth [1]) het er voor te houden, dat het Nieuwe Testament daarover waarschijnlijk alles zegt, wat erover te zeggen valt. Immers ontbreekt het niet aan uitspraken, die over den tusschentoestand zooveel licht verspreiden, als ons in en voor dit leven van noode is. Sterker nog dan het Oude, doet het Nieuwe Testament uitkomen, dat de dood een gevolg en straf der zonde is, Rom. 5 : 12, 6 : 23, 8 : 10, 1 Cor. 15 : 21; en die dood strekt zich tot alle menschen uit, 1 Cor. 15 : 22, Hebr. 9 : 27; slechts een enkele, als Henoch, is weggenomen, opdat hij den dood niet zien zoude, Hebr. 11 : 5; en ook zij, die de parousie van Christus beleven, worden ineens veranderd zonder tusschenkomst van den dood, 1 Cor. 15 : 51, 1 Thess. 4 : 14—17, cf. Joh. 21 : 22, 23, zoodat Christus oordeelen zal niet alleen de dooden, maar ook de levenden, Hand. 10 : 42, 2 Tim. 4 : 1, 1 Petr. 4 : 5. Maar die dood is het einde des menschen niet; de ziel kan niet gedood worden, Matth. 10 : 28, het lichaam wordt eens weder opgewekt, Joh. 5 : 28, 29, Hand. 23 : 6, Openb. 20 : 12, 13, en de geloovigen zijn zelfs een eeuwig leven deelachtig, dat niet sterven kan, Joh. 3 : 36, 11 : 25. Alle gestorvenen bevinden zich tot de opstanding toe ook volgens het Nieuwe Testament in den hades, die het rijk der dooden is. In Matth. 11 : 22, Luk. 10 : 15 geeft de καταβασις εως ᾅδου te kennen, dat het trotsche Kapernaum ten diepste vernederd zal worden. In Matth. 16 : 18 belooft Jezus aan zijne gemeente, dat de πυλαι ᾅδου over haar geene macht zullen hebben, dat de dood over haar niet triumfeeren zal. Volgens Luk. 16 : 23 wordt de arme Lazarus door de engelen gedragen in Abrahams schoot en komt de rijke man terstond door den dood en de begrafenis in den hades; waarbij hades nog niet hetzelfde is als plaats der pijniging, wijl deze eerst aangeduid wordt door de nadere bijvoeging: ὑπαρχων ἐν βασανοις. Ook Jezus is, zoolang Hij in den staat des doods verkeerde, in den hades geweest, al werd Hij niet door hem gehouden, Hand. 2 : 27, 31; Hij daalde immers neder εἰς τα κατωτερα της γης, Ef. 4 : 9. En zoo zijn alle gestorvenen καταχθονιοι, Phil. 2 : 10; niet alleen de goddeloozen, maar ook de geloovigen bevinden zich na den dood in den hades, zij zijn νεκροι ἐν Χριστῳ, 1 Thess. 4 : 16, cf. 1 Cor. 15 : 18, 23; bij de opstanding geven de zee, de dood en de hades al de dooden weer, die in hen waren, opdat zij geoordeeld worden naar hunne werken, Openb. 20 : 13; de hades volgt met en na den dood, zoodat de dood altijd eene verplaatsing in den hades teweegbrengt, Openb. 6 : 8. Deze opvatting, dat ook de geloovigen volgens de Schrift van den dood tot de opstanding toe in den hades zijn, wordt versterkt door de uitdrukking ἀναστασις ἐκ νεκρων, Matth. 17 : 9, Mark. 6 : 14, Luk. 16 : 30, Joh. 20 : 9 enz.,

[1]) *Kliefoth*, Eschatologie bl. 37.

ἐκ των νεκρων, Ef. 5 : 14, dat is, niet uit den dood, maar uit de dooden, uit het rijk der afgestorvenen.

Dit gemeenschappelijk zich bevinden in den staat des doods sluit echter niet uit, dat het lot van geloovigen en ongeloovigen daar reeds zeer onderscheiden is. Ook het Oude Testament sprak deze gedachte al uit, maar veel klaarder treedt zij ons in het Nieuwe Testament tegemoet. Volgens de gelijkenis in Luk. 16 wordt de arme Lazarus door de engelen gedragen in Abrahams schoot, waarmede te kennen gegeven wordt, dat Lazarus in den hemel, waar immers de engelen wonen, in de nabijheid van en in de gemeenschap met Abraham de zaligheid geniet, cf. Matth. 8 : 11. Aan een zijner medekruiselingen belooft Jezus, dat hij heden met Hem in het paradijs zal zijn, Luk. 23 : 43. Het woord paradijs is van Perzischen oorsprong en duidt in het algemeen een tuin, een lusthof aan, Neh. 2 : 8, Pred. 2 : 5, Hoogl. 4 : 13; de LXX bezigde het als vertaling van den hof in Gen. 2 : 8—15; de Joden gaven er de plaats mede te kennen, waar God aan de rechtvaardigen na hun dood zijne gemeenschap schenkt [1]). Ongetwijfeld is ook volgens het Nieuwe Testament het paradijs, evenals de schoot Abrahams, in den hemel te denken; kort nadat Jezus aan den moordenaar beloofd had, dat hij heden met Hem in het paradijs zou zijn, beval Hij zijn geest in de handen zijns Vaders, Luk. 23 : 46; in 2 Cor. 12 : 2, 4 wisselt het paradijs met den derden hemel af; in Openb. 2 : 7, 22 : 2 duidt het de plaats aan, waar in de toekomst God onder zijn volk wonen zal. Daarmede in overeenstemming leert het Evangelie van Johannes, dat de geloovigen, die hier op aarde reeds het beginsel des eeuwigen levens hebben en aan het gericht Gods zijn ontkomen, 3 : 15—21, 5 : 24, eene gemeenschap met Christus deelachtig zijn, die noch door zijn heengaan, 12 : 32, 14 : 23, noch door den dood, 11 : 25, 26 wordt verbroken, en eens in een eeuwig bijeenzijn voltooid wordt, 6 : 39, 14 : 3, 19, 16 : 16, 17 : 24. Stervende bidt Stephanus, dat de Heere Jezus zijnen geest bij zich in den hemel opneme, Hand. 7 : 59. Paulus weet dat de geloovige een leven deelachtig is, hetwelk boven den dood verheven is, Rom. 8 : 10, en dat niets, ook geen dood, hem scheiden kan van de liefde Gods in Christus, 8 : 38, 14 : 8, 1 Thess. 5 : 10; ofschoon hij nog een tijd lang in het vleesch moet blijven om der gemeenten wil, verlangt hij toch ontbonden te worden en met Christus te zijn, Phil. 1 : 23, 2 Cor. 5 : 8. Volgens Openb. 6 : 8, 7 : 9, bevinden zich de zielen der martelaren bij Christus onder het voor den troon Gods in den tempel des hemels staande brandofferaltaar, cf. 2 : 7, 10, 17, 26, 3 : 4, 5, 12, 31, 8 : 3, 9 : 13, 14 : 13, 15 : 2, 16 : 17, en ook Hebr. 11 : 10, 16, 12 : 23. En evenals de geloovigen reeds terstond na

[1]) *Weber,* Syst. der altsyn. pal. Theol. bl. 330. *Salmond,* art. in *Hastings* D. B. III 668—672.

den dood bij Christus in den hemel eene voorloopige zaligheid genieten, zoo komen de ongeloovigen, zoodra zij gestorven zijn, in eene plaats der pijniging. De rijke man was in de pijn, toen hij in den hades zijne oogen ophief, Luk. 16 : 23. De ongeloovigen, die Christus verwerpen, blijven onder den toorn Gods en zijn reeds op aarde geoordeeld, Joh. 3 : 18, 36, en hebben terstond na den dood met alle menschen een oordeel te wachten, Hebr. 9 : 27. Maar toch is deze plaats der pijniging nog niet met de γεεννα of de λιμνη του πυρος identisch, want de gehenna is de plaats van het onuitblusschelijke en eeuwige vuur, dat den duivelen bereid is, Mark. 9 : 43, 47, 48, Matth. 18 : 8, 25 : 4, 46, en de poel des vuurs is nog niet de tegenwoordige, maar wel de toekomstige strafplaats van het wereldrijk en den valschen profeet, Openb. 19 : 20, van Satan, Openb. 20 : 10 en van alle goddeloozen, Openb. 21 : 8, cf. 2 Petr. 2 : 17, Jud. 13. Veeleer worden zij allen nu in eene φυλακη, 1 Petr. 3 : 19, of in den ἀβυσσος, Luk. 8 : 31, cf. Matth. 8 : 29, Rom. 10 : 7, Openb. 9 : 1, 2, 11, 11 : 7, 17 : 8, 20 : 1, 3 voor het laatste oordeel en den poel des vuurs bewaard, 2 Petr. 2 : 17, Jud. 6, 13. Dit onderscheid in den tusschentoestand der goeden en der boozen strijdt niet daarmede, dat zij allen te zamen zich in den hades bevinden, want alle gestorvenen zijn als zoodanig καταχθονιοι, behooren vóór de opstanding nog tot het rijk der dooden, en worden eerst door die opstanding volkomen, naar ziel en lichaam beide, van de heerschappij des doods bevrijd, 1 Cor. 15 : 52—55, Openb. 20 : 14.

552. In den eersten tijd bepaalde de Christelijke theologie zich tot deze eenvoudige gegevens der Heilige Schrift. De apostolische vaders hebben nog geene leer over den tusschentoestand en zijn in het algemeen van oordeel, dat de vromen bij het sterven terstond de hemelsche zaligheid en de goddeloozen de helsche straf deelachtig worden. Burnet en anderen na hem, zooals Blondel, Ernesti, Baumgarten-Crusius enz. trachtten wel aan te toonen, dat de oudste Christelijke schrijvers de eigenlijke zaligheid der geloovigen eerst na het wereldgericht een aanvang lieten nemen, maar zij konden daarvoor geen afdoende bewijzen bijbrengen [1]). Eerst toen de parousie van Christus niet zoo spoedig kwam, als aanvankelijk algemeen verwacht werd, en verschillende ketters de leer der laatste dingen misvormden of bestreden, begon men over den tusschentoestand meer opzettelijk na te denken. Het Ebionitisme trachtte de nationale voorrechten van Israel tot nadeel van het Christelijk universalisme vast te houden en was daarom over het algemeen chiliastisch gezind; het Gnosticisme verwierp krachtens zijn dualistisch beginsel heel de Christelijke eschatologie en had geene andere verwachting dan de bevrijding des geestes van de materie, en zijne terstond bij den dood

[1]) Verg. *Atzberger,* Gesch. d. Christl. Eschat. usw. bl. 75—99.

plaats hebbende opname in het Goddelijk pleroma. De Christelijke theologie werd daardoor genoodzaakt, zich helderder rekenschap te geven van het karakter van den tusschentoestand en van zijn verband, zoowel met dit leven als met den eindtoestand na het laatste oordeel. Justinus zeide reeds, dat de zielen der vromen na den dood in eene betere en die der onrechtvaardigen in eene slechtere plaats vertoefden, om den tijd van het gericht af te wachten, en veroordeelde het als eene onchristelijke leer, dat er geene opstanding der dooden is en dat de zielen terstond bij den dood in den hemel worden opgenomen. Volgens Irenaeus komen de zielen der vromen bij den dood niet terstond in hemel, paradijs of stad Gods, welke na het laatste oordeel drie onderscheidene woonplaatsen der rechtvaardigen zullen zijn, maar in eene onzichtbare, door God bepaalde plaats, waar zij de opstanding en de daarna volgende aanschouwing Gods afwachten, want Christus vertoefde ook eerst drie dagen daar, waar de dooden waren, in inferioribus terrae, om zijne heilige dooden eruit te verlossen, en werd, na alzoo de lex mortuorum vervuld te hebben, opgewekt en in den hemel opgenomen. Daar, in de schaduw des doods, in den hades, ontvangt ieder mensch dignam habitationem, etiam ante judicium, de vrome waarschijnlijk in den schoot Abrahams, die dus eene afdeeling van den hades is. Dezelfde voorstelling van verschillende receptacula in den hades, waar de gestorvenen de eindbeslissing ten jongsten dage afwachten, treffen wij ook aan bij Hippolytus, Tertullianus, Novatianus, Commodianus, Victorinus, Lactantius, Hilarius, Ambrosius, Cyrillus, en ook nog bij Augustinus[1]). Maar naarmate de parousie van Christus terugweek in een ver verschiet, viel het te moeilijker, om de oude voorstelling van den hades te handhaven en het verblijf aldaar voor een korten, voorloopigen, min of meer neutralen toestand te houden. Voor de martelaren maakte men reeds vroeg eene uitzondering; dezen waren volgens Irenaeus, Tertullianus e. a. terstond na hun dood den hemel ingegaan en tot de aanschouwing Gods toegelaten. De hadesvaart van Christus werd in verband daarmede zoo geduid, dat zij de geloovigen, die vóór Christus' offerande gestorven waren, uit den limbus patrum had bevrijd en naar den hemel had overgebracht. En de leer van de noodzakelijkheid en de verdienstelijkheid der goede werken, die meer en meer in de kerk indrong, leidde vanzelf tot de gedachte, dat zij, die heel hun leven in bijzonderen zin Gode hadden gewijd, nu ook bij hun dood terstond de hemelsche zaligheid waardig waren. Zoo werd de hades allengs van zijne bewoners beroofd. Wel bleven nog de ongeloovigen over, maar dit had juist ten gevolge, dat de hades hoe langer hoe meer als strafplaats beschouwd en met den

[1]) *Atzberger,* t. a. p. bl. 275 v. 301 v. *Niederhuber,* Die Eschatol. d. h. Ambrosius bl. 58 v. *Schwane* D. G. II 585.

tartarus of de gehenna vereenzelvigd werd. Van de Christenen konden alleen zij nog een tijd lang in den hades vertoeven, die het hier op aarde niet zoover in heiligmaking hadden gebracht, dat zij bij hun sterven onverwijld de hemelsche heerlijkheid konden ingaan.

Daarmede werd allengs de gedachte van een louteringsvuur in verband gebracht, die het eerst door Origenes werd uitgesproken. Volgens hem waren alle straffen geneesmiddelen, φαρμακα, en heel de hades, de gehenna inbegrepen, eene plaats der reiniging[1]), en bepaaldelijk werden de zonden verteerd en de menschen gereinigd door het πυρ καθαρσιον, dat aan het einde van deze bedeeling de wereld in vlam zetten zou[2]). Op het voetspoor van Origenes namen daarom de Grieksche theologen later aan, dat de zielen van vele afgestorvenen nog wel smarten moesten lijden en daarvan alleen door de voorbeden en offeranden der levenden konden worden verlost[3]), maar zij hielden toch bezwaar tegen een bijzonder reinigingsvuur, gelijk de Westersche kerk dat leerde; eerst op het concilie te Florence deed men op dit punt eenige concessie[4]). In het Westen daarentegen werd het reinigingsvuur, waarvan Origenes gesproken had, uit het eindgericht naar den tusschentoestand overgebracht. Augustinus zeide soms, dat na de algemeene opstanding of bij het laatste oordeel nog eenige poenae purgatoriae werden opgelegd[5]). Maar toch laat hij de ontwikkeling van het Godsrijk gewoonlijk met het laatste oordeel sluiten, en acht het daarom niet onmogelijk, nonnullos fideles per ignem quendam purgatorium, quanto magis minusve bona pereuntia dilexerunt, tanto tardius citiusve salvari[6]). Caesarius van Arles en Gregorius Magnus werkten dit zoo uit, dat bepaaldelijk de peccata venialia hier of hiernamaals konden worden geboet. En toen met deze leer de reeds door Tertullianus[7]) vermelde kerkelijke practijk, om voor de gestorvenen voorbeden en offeranden te doen, in verband werd gebracht, was het dogma van het vagevuur voltooid. De scholastiek gaf er breeder ontwikkeling aan[8]), het concilie te Florence 1439 en te Trente stelde het vast[9]), en de latere theologie gaf er voor het godsdienstig

[1]) *Origenes,* c. Cels. III 75, VI 25. 26.
[2]) t. a. p. VI 12, 13, 21, 64 V 15, 16. Verg. *G. Anrich,* Clemens und Origenes als Begründer der Lehre vom Fegfeuer (Theol. Abhandl. Eine Festgabe zum 17 Mai 1902 H. J. Holtzmann dargebracht. Tübingen 1902 bl. 97—120). *Rud. Hofmann,* art. Fegfeuer in PRE³ V 788—792.
[3]) Conf. orthod. qu. 64—68.
[4]) *Münscher—von Coelln,* D. G. II 313. *Schwane,* D. G. II 587. III 486. *Kattenbusch,* Vergl. Conf. I 327.
[5]) *Augustinus,* de civ. XX 25. XXI 24.
[6]) Enchir. 69.
[7]) *Tertullianus,* de monog. 10, 11. de exhort. cast. 11.
[8]) Zie de boven deze § aangehaalde werken van Lombardus enz.
[9]) Conc. Trid. VI can. 30. XXII c. 2 can. 3. XXV.

en kerkelijk leven eene steeds grootere beteekenis aan. Volgens de Roomsche leer komen de zielen der verdoemden terstond in de hel (gehenna, abyssus, infernus), waar zij met de onreine geesten in een eeuwig en onuitblusschelijk vuur gepijnigd worden. De zielen dergenen, die na ontvangst van den doop niet meer door de zonde besmet zijn of van die smet hier of hiernamaals gereinigd zijn, worden onverwijld in den hemel opgenomen en aanschouwen daar het aangezicht Gods, zij het ook naar gelang van hunne verdiensten in onderscheidene mate van volmaaktheid [1]). Door de nederdaling van Christus ter helle zijn ook de zielen der heiligen, die vóór dien tijd gestorven waren, uit den limbus patrum (schoot Abrahams) naar den hemel overgebracht. Ongedoopt stervende kinderen, over wier lot reeds door de kerkvaders nu eens zachter dan harder geoordeeld werd, worden naar den infernus verwezen, waar echter de straffen zeer ongelijk zijn, en komen volgens de meest gewone voorstelling in eene bijzondere afdeeling (limbus infantum), waar zij alleen eene aeterna poena damni, maar niet eene poena sensus lijden [2]). Maar zij, die, na in den doop of ook wederom in de boete de heiligmakende genade ontvangen te hebben, aan peccata venialia zich schuldig maken en de daarvoor bepaalde tijdelijke straffen in dit leven niet hebben kunnen voldoen, zijn niet zuiver genoeg, om terstond te worden toegelaten tot de zalige aanschouwing van God in den hemel; zij komen in eene plaats tusschen hemel en hel in, niet om nieuwe deugden en verdiensten te verwerven, maar om de hindernissen op te ruimen, welke aan hare intrede in den hemel in den weg liggen. Daartoe worden zij in het eerste moment na het sterven door een acte van berouw, per actum peccato veniali contrariae dispositionis, van de schuld der vergefelijke zonden bevrijd en hebben zij vervolgens nog de tijdelijke straffen te dragen, die ook na vergeving op die zonden gesteld blijven. Het purgatorium (vagevuur van vagen, vegen d. i. reinigen, zuiveren) is daarom geen plaats der bekeering, der beproeving, der heiliging, maar eene strafplaats, in welke het meestal stoffelijk gedachte vuur dienst doet, om idealiter, door de voorstelling van de smart, reinigend op de „arme zielen" in te werken. Bovendien kan de kerk krachtens de gemeenschap der heiligen deze lijdende zielen ter hulp komen en haar straf verzachten en verkorten door voorbeden, misoffers, goede werken en aflaten. Wel weet niemand, welke zielen bepaald in het vagevuur komen, hoelang zij er blijven moeten en onder welke voorwaarden harerzijds de gebeden en offeranden der levenden haar ten goede komen; maar deze onzekerheid doet aan den cultus der gestorvenen geen schade. Want hoe langer hoe meer geldt als regel, dat op enkele uitzonderingen na, zooals martelaars en bijzondere heiligen, de groote massa der geloovigen eerst in het vagevuur komt. In elk geval zijn zij de levenden, die ook door dat purgatorium heen naar den hemel moeten gaan, ver vooruit; arme zielen eenerzijds, zijn zij toch, van een anderen kant beschouwd, gebenedijde zielen, die met de engelen en de zaligen door de levenden in nood om hulp worden aangeroepen [1]).

[1]) *Denzinger,* Enchir. n. 870, 875.
[2]) *Lombardus* e. a. op Sent. II dist. 33. *Thomas,* S. Theol. suppl. qu. 69 art. 4.

553. De Reformatie zag in dit vagevuur eene beperking van de verdiensten van Christus en leerde krachtens haar beginsel van de rechtvaardiging uit het geloof alleen, dat de mensch terstond na een judicium particulare in agone mortis inging in de zaligheid des hemels of in het verderf der hel. Luther zelf stelde den tusschentoestand der vromen nog dikwerf als een slaap voor, waarin zij rustig en stil de toekomst des Heeren verbeidden [2]), maar latere Luthersche theologen wischten het onderscheid van tusschentoestand en eindtoestand schier geheel uit en zeiden, dat de zielen der vromen terstond na den dood eene plena et essentialis beatitudo genoten en die der goddeloozen terstond eene perfecta ac consummata damnatio ontvingen [3]). In hoofdzaak was dat nu ook wel het gevoelen der Gereformeerden [4]). Maar gewoonlijk lieten zij toch beter dan de Lutherschen het verschil uitkomen, dat in den toestand der gestorvenen vóór en na den jongsten dag bestond. Calvijn zeide in zijn geschrift over de psychopannychie, dat schoot Abrahams niet anders wilde zeggen, dan dat de zielen der vromen na den dood vollen vrede zullen genieten, dat haar dan echter nog tot den opstandingsdag toe iets blijft ontbreken, n.l. summa et perfecta Dei gloria, ad quam semper aspirant, en dat onze zaligheid dus altijd in cursu bleef usque ad diem illum, qui omnem cursum claudit et terminabit [5]). Anderen gingen nog verder en namen een bepaalden tusschentoestand aan. Lud. Cappellus zeide, dat de zielen der vromen na den dood in een toestand kwamen, die wel zalig heeten kon in vergelijking met dien hier op aarde, maar

[1]) Catech. Rom. I c. 6 qu. 3. Verg. verder over het vagevuur de boven aangehaalde werken en voorts nog *Möhler,* Symbolik § 23. *Faure,* Die Tröstungen des Fegfeuers. Nach den Schriften der Kirchenlehrer u. d. Offenbarungen der Heiligen 1901. *F. Schmid,* Der Fegfeuer nach kath. Lehre. Brixen 1904. *M. Landau,* Hölle und Fegfeuer in Volksglaube, Dichtung und Kirchenlehre. Heidelberg 1910.
[2]) *Köstlin,* Luthers Theol. II 568.
[3]) *Gerhard,* Loc. Theol. XXVI 160, 191. *Quenstedt,* Theol. IV 540, 567. *Schmid,* Dogm. d. ev. luth. K. § 63.
[4]) Catech. Heidelb. 57, 58. Ned. Gel. 37. Helv. II 26. Westm. c. 32. *Junius,* Theses Theol. 55, 56. *Voetius,* Disp. V 533—539.
[5]) Corpus Ref. XXXIII 177—232. Inst. III 25, 6. Verg. voorts ook nog *Walaeus,* Synopsis pur. theol. 40, 17. *Witsius,* Oec. foed. III 14, 33. *Heidegger,* Corpus theol. 28, 38.

die longe diversus was van die zaligheid, welke na de opstanding een aanvang nam; immers bestond de tusschentoestand bijna geheel in spe atque expectatione futurae gloriae, non vero in ipsa gloriae fruitione. En evenzoo kwamen de zielen der goddeloozen na den dood in een toestand, waarin zij de vastbepaalde toekomstige straf in angst en vreeze afwachtten, maar toch die straf zelve nog niet leden, want expectatio supplicii non est ipsum supplicium. En zoo dachten in hoofdzaak ook William Sherlock, Thomas Burnet en vele andere Engelsche theologen, en onder de Lutherschen Calixtus, Hornejus, Zeltner en anderen [1]). Zelfs keerden sedert de vorige eeuw in de Protestantsche theologie al die gedachten terug, welke vroeger door Heidenen en Christenen, door philosofen en theologen over den tusschentoestand waren uitgesproken. De leer van het Roomsche purgatorium werd weer opgenomen door vele mystici en pietisten, zooals Böhme, Antoinette Bourignon, Poiret, Dippel, Petersen, Arnold, Schermer enz. [2]), en voorts door Leibniz, Lessing, J. F. von Meyer, en vele anderen [3]). In navolging van enkele oud-Christelijke schrijvers, leerden de Socinianen, dat, gelijk de lichamen tot de aarde, zoo de zielen tot God terugkeerden en bij Hem tot de opstanding toe een bestaan leidden zonder waarneming of gedachte, zonder lust of onlust [4]). Nauw daarmede verwant was de leer van een zieleslaap, welke vroeger reeds door enkele ketters, later door de Anabaptisten werd voorgestaan en in de achttiende eeuw weer bij Artobe, Heyn, Sulzer [5]), en voorts bij Fries, Ulrici, de Irvingianen enz. ingang vond. Door anderen werd deze leer van de psychopannychie zoo gewijzigd, dat de zielen wel een inwendig bewustzijn behielden, maar van het verkeer met de buitenwereld waren afgesloten [6]). Anderen vermeden deze leer van den zieleslaap door aan te nemen, dat de zielen bij de aflegging van het stoffelijk omhulsel den organischen grondvorm van het lichaam behielden, of ook, dat zij na den dood een nieuw, uit allerfijnste stof samengesteld lichaam ontvingen, waardoor zij met de buitenwereld in

[1]) Verg. *M. Vitringa,* Doctrina IV, 63—69.
[2]) *M. Vitringa,* t. a. p. bl. 81, 82.
[3]) *Leibniz,* Syst. der Theol. 1825 bl. 340. *Lessing,* in zijne Erz. des Menschengeschlechts. *J. F. von Meyer,* Blätter f. höhere Wahrheit VI 233. *Jung-Stilling,* Theorie der Geisterkunde § 211. *Lange,* Dogm. II 1250 v. *Rothe,* Theol. Ethik § 793—795. *Martensen,* Dogm. § 276, 277. *Dorner,* Chr. Gl. II 952 v. *Van Oosterzee,* Dogm. § 142 enz. Vooral Anglikaansche theologen voelen voor de leer van het vagevuur veel sympathie, verg. *Walter Wash,* The secret history of the Oxford movement pop. ed. bl. 281 v.
[4]) *Fock,* Der Socin. bl. 714 v.
[5]) Verg. *Bretschneider,* Dogm. II 395.
[6]) *Episcopius,* Op. II 2 bl. 455. *Limborch,* Theol. Christ. VI 10, 8. *J. Müller,* Lehre v. d. Sünde II 402—408. *Martensen,* Dogm. § 276. *Ebrard,* Dogm. § 570. *Dorner,* Chr. Gl. II 952 v. *Frank,* Chr. Wahrheit II 460.

gemeenschap konden blijven [1]). Zelfs zijn er niet weinigen, die tot de oude leer der zielsverhuizing zijn teruggekeerd en haar in dezen vorm hebben aangeprezen, dat de zielen door voortgezette overgangen uit het eene in het andere menschelijke lichaam allengs de volmaaktheid deelachtig worden [2]). De idee van ontwikkeling is tegenwoordig zoo de allesbeheerschende, dat zij ook op den toestand aan de overzijde des grafs wordt toegepast. De leer van den limbus patrum werd wederom overgenomen door Martensen, Delitzsch, Vilmar enz. [3]), en de meening, dat er in den tusschentoestand nog prediking van het Evangelie en mogelijkheid van bekeering is, is een lievelingsdenkbeeld der nieuwere theologie [4]). Zelfs vatten velen het Jenseits als eene voortgaande loutering op, waarvan het resultaat is, dat sommigen mogelijk eeuwig verloren gaan (hypothetisch universalisme), of dat degenen, die in het kwade volharden, ten slotte vernietigd worden (conditioneele onsterfelijkheid) of dat aan het einde allen behouden worden (apocatastasis) [5]).

554. De geschiedenis van den tusschentoestand bewijst, dat het den theoloog en den mensch in het algemeen moeite kost, om zich te houden binnen de grenzen der Heilige Schrift en niet wijs te zijn boven hetgeen men behoort wijs te zijn. De gegevens, welke de Heilige Schrift over den tusschentoestand bevat, zijn genoegzaam voor het leven, maar laten vele

[1]) Aldus Paracelsus, Helmont, Böhme, Oetinger, Ph. M. Hahn, Swedenborg, Priestley, Schott, Jean Paul, verg. *Bretschneider,* Dogm. II 396, en voorts *Rothe,* Ethik § 111 v. 793 v. *Delitzsch,* Bibl. Psych. bl. 426 v. *Splittgerber,* Tod, Fortleben und Auferstehung[3] bl. 45 v. enz.
[2]) De leer van de zielsverhuizing, μετεμψυχωσις, μετενσωματωσις, παλιγγενεσια, reincarnatio, was van ouds een van de grondpijlers van den Hindoegodsdienst, *Speyer,* De Ind. theosophie bl. 86 v., werd volgens Herodotus ook door de Egyptenaren omhelsd, en vond later ingang bij Pythagoras, Empedocles, Plato, de Stoïci, de Neoplatonici, de Farizeën, de Kabbalisten, de Gnostici, de Manicheën, in later tijd wederom bij Nolanus, Helmont, Dippel, Edelmann (verg. over dezen allen *M. Vitringa,* Doctr. IV 86—96), Lessing, Schlosser, Ungern-Sternberg, Schopenhauer (*Flink,* Schopenhauers Seelenwanderungslehre und ihre Quellen. Bern 1906) enz. Verg. verder *Burger,* De Plat. leer der zielsverhuizing. Amersfoort 1877. *Carl Andresen,* Die Lehre v. d. Wiedergeburt auf theist. Grundlage[2] 1899. *Bertholet,* Seelenwanderung. Halle 1904. *J. Baumann,* Unsterblichkeit und Seelenwanderung. Ein Vereinigungspunkt morgenl. und abendl. Weltansicht. Leipzig 1909 enz.
[3]) *Martensen,* Dogm. § 277. *Delitzsch,* Bibl. Psych. 407 v. *Vilmar,* Dogm. II 290. *Splittgerber,* t. a. p. bl. 110 v. *Cremer,* Ueber den Zustand nach dem Tode 1883 bl. 9 v.
[4]) *Lange,* Dogm. II 1250 v. *Rothe,* Theol. Ethik § 786, 797. *Delitzsch,* t. a. p. bl. 413. *Kliefoth,* Eschatologie bl. 97—113. *Doedes,* Ned. Gel. bl. 521. *Van Oosterzee,* Dogm. § 142 enz.
[5]) Verg. de later volgende § over de voleinding der eeuwen.

vragen, die er kunnen oprijzen in het nieuwsgierig verstand, onbeantwoord. Indien men deze toch wil oplossen, kan men niet anders dan den weg van gissingen betreden, en loopt men gevaar, om het Goddelijk getuigenis door vindingen van menschelijke wijsheid teniet te doen. Reeds terstond komt dit uit bij het spreken over den dood en de onsterfelijkheid. De wijsbegeerte handelt hierover op eene gansche andere wijze dan de Heilige Schrift. Gene acht den dood iets natuurlijks en meent aan de onsterfelijkheid, dat is aan het voortbestaan der ziel, genoeg te hebben. Maar de Schrift oordeelt gansch anders. De dood is niet natuurlijk, maar heeft zijne oorzaak in de overtreding van Gods gebod, Gen. 2 : 17, in den duivel, inzoover deze door zijne verleiding den mensch vallen en sterven deed, Joh. 8 : 44, in de zonde zelve, wijl zij ontbindend inwerkt op heel het menschelijk leven en als het ware den dood uit zichzelve voortbrengt, Jak. 1 : 15, in het oordeel Gods, wijl Hij de zonde met den dood bezoldigt, Rom. 6 : 23. En die dood is in de Schrift nooit met vernietiging, met niet-zijn identisch, maar bestaat altijd in verbreking der harmonie, in afsnijding van de verschillende levensverhoudingen, waarin een schepsel overeenkomstig zijne natuur geplaatst is, in terugkeer tot het elementaire, chaotische zijn, dat aan den ganschen kosmos, althans logisch, ten grondslag ligt. Volgens Herbert Spencer bestaat leven in voortdurende aanpassing van in- aan uitwendige verhoudingen. Al is met deze bepaling het wezen des levens geenszins verklaard, toch is het waar, dat het leven te rijker is, naarmate de verhoudingen, waarin het tot zijne omgeving staat, meerder in aantal en gezonder van nature zijn. Het hoogste schepsel is daarom de mensch; krachtens zijne schepping staat hij met natuur en menschenwereld, zienlijke en onzienlijke dingen, hemel en aarde, God en engelen in verband. En hij leeft, indien hij en naarmate hij tot deze gansche omgeving in de rechte, door God gewilde verhouding staat[1]). Dood is daarom in zijn wezen en in zijn ganschen omvang verstoring, verbreking van al deze verhoudingen, waarin de mensch oorspronkelijk gestaan heeft en nog steeds behoort te staan. Zijne oorzaak is daarom geen andere en kan geen andere zijn dan de zonde, dat is verstoring der rechte verhouding tot en verbreking der levensgemeenschap met God. De zonde heeft den dood in dezen zin niet maar ten gevolge doch valt er mede samen; zonde is dood, dood in geestelijken zin; wie de zonde doet, staat daarmede in hetzelfde oogenblik tegen God over, is dood voor God en Goddelijke dingen, heeft aan de kennis zijner wegen geen lust, wendt zich in vijandschap en haat van Hem af. En wijl deze verhouding tot God, dit geschapen zijn naar zijn beeld en gelijkenis, geen donum superadditum is maar tot 's menschen wezen behoort en een centraal

[1]) *Drummond,* Das Naturgesetz in der Geisteswelt bl. 121 v.

karakter draagt, moet de verstoring van deze verhouding verwoestend inwerken op alle andere verhoudingen, waarin de mensch tot zichzelven, tot zijne medemenschen, tot de natuur, tot de engelen, tot de gansche schepping staat. De zonde had eigenlijk naar haar aard, op hetzelfde oogenblik, dat zij bedreven werd, den vollen, ganschen dood ten gevolge moeten hebben, Gen. 2 : 17, terugkeer van heel den kosmos tot zijn chaotisch bestaan.

Maar God is tusschen beide getreden en heeft de macht der zonde en des doods verbroken. Wel ligt, gelijk Schelling zeide, aan al het bestaande een irrationeele rest ten grondslag. Alwat aan zichzelf wordt overgelaten, gaat tot ontbinding over. De natuur, die niet gecultiveerd wordt, verwildert; de mensch, die niet opgevoed wordt, ontaardt; het volk, dat buiten de beschaving komt te staan, verbastert. Van nature staat alles in en buiten den mensch in vijandschap tegen elkander over, maar God is met zijne genade tusschen beide getreden, eerst met zijne algemeene genade, om de macht van zonde en dood te beteugelen, dan met zijne bijzondere genade, om ze te breken en te overwinnen. De lichamelijke dood wordt niet alleen uitgesteld, en door allerlei maatregelen eene menschelijke existentie en ontwikkeling mogelijk gemaakt; maar Christus behaalt door zijn kruis principiëel over zonde en dood de overwinning en brengt het leven en de onsterfelijkheid aan het licht, Rom. 5 : 12 v., 1 Cor. 15 : 45, Hebr. 2 : 14, 2 Tim. 1 : 10, Openb. 1 : 18, 20 : 14, zoodat wie in Hem gelooft het eeuwige leven heeft en niet sterven zal in der eeuwigheid, Joh. 3 : 36, 5 : 24, 8 : 51, 52, 11 : 25. Dit leven nu is het en deze onsterfelijkheid, welke in de Heilige Schrift op den voorgrond treedt. De onsterfelijkheid in wijsgeerigen zin, het voortbestaan der ziel na den dood, heeft bij haar eene ondergeschikte waarde; zij ontkent haar niet, maar zij leert ze ook niet opzettelijk en is allerminst, gelijk het deïsme meende, daartoe gegeven, dat zij ons deze onsterfelijkheid als eene der gewichtigste godsdienstige waarheden bekend maken zou. Immers is deze waarheid den mensch genoegzaam van nature bekend. Wat de Schrift ons had te leeren, was dit, dat naakt bestaan, louter zijn zonder meer nog geen leven is, gelijk het bij menschen hoort en aan menschen past. Dat is het niet aan deze, en dat is het nog veel minder aan de overzijde des grafs. Hier op aarde staat het leven van den mensch, ook van dengene, die de gemeenschap Gods mist, nog in velerlei verhoudingen en ontvangt daardoor eenigen inhoud en waarde. Maar als dit alles wegvalt en al deze banden verbroken worden, dan zinkt het leven tot een arm, ledig, inhoudloos, schaduwachtig bestaan terug. Van deze zijde vat het Oude Testament het Jenseits gewoonlijk in het oog. Sterven is een uittreden uit dit leven, een verbreken van *alle* banden met *deze* wereld; de dood is in betrekking tot het leven dezerzijds een niet-zijn, een rusten, een slapen, in één woord een volkomen

dood-zijn voor het gansche rijke, vreugdevolle leven op aarde. De dooden hebben geen deel meer voor eeuwig aan alwat onder de zon geschiedt, Pred. 9 : 5, 6. In het begrip van den Scheol staat de negatie van dit aardsche leven en werken op den voorgrond en vormt er, zoo niet het eenige, dan toch het voornaamste bestanddeel van. Of er nu in den Scheol voor dit volkomen afgebroken aardsche leven een ander in de plaats komt en de gestorvenen aldaar naar eene andere zijde in nieuwe verhoudingen treden, wordt in het Oude Testament slechts enkele malen uitgesproken, als het geloofsoog der vromen door de schaduwen des doods heendringt tot het eeuwige leven in de gemeenschap met God. Genoeg was het op het standpunt der Oudtestamentische openbaring, dat de groote gedachte werd ingeprent in het menschelijk bewustzijn, dat het waarachtige leven alleen gevonden wordt in de gemeenschap met God. De angst der hel bleef evengoed als de vreugde des hemels voor den geloovige van den ouden dag in nevelen gehuld. Eerst toen Christus gestorven en opgestaan was, werd het leven in onverderfelijkheid aan het licht gebracht. Christus heeft niet de onsterfelijkheid in wijsgeerigen zin, het voortbestaan der zielen na den dood, verworven of geopenbaard. Maar Hij heeft het door de zonde uitgemergelde en ontledigde leven van den mensch hier en hiernamaals weer met den positieven inhoud van Gods gemeenschap, met vrede en vreugde en zaligheid gevuld. De dood is geen dood meer voor wie in Christus Jezus is, doch een doorgang tot het eeuwige leven, en het graf eene geheiligde rustplaats tot den morgen der opstanding.

555. Wie deze leer der Schrift over de onsterfelijkheid uit het oog verliest, komt tot allerlei dwalingen. Wij kunnen ons toch van een zuiveren geest, van zijn bestaan en leven en werkzaamheid geene voorstelling maken. Van God, die louter geest is, vermogen wij niet anders te spreken dan op anthropomorphistische wijze, waarin trouwens de Schrift zelve ons voorgaat. De engelen zijn geestelijke wezens, maar worden menschelijk voorgesteld en nemen bij verschijning dikwerf menschelijke lichamen aan. En menschen zijn niet alleen lichamelijke wezens, maar alle hunne werkzaamheden zijn aan het lichaam gebonden en van het lichaam afhankelijk; niet alleen de vegetatieve en animale, maar ook de intellectueele werkzaamheden van denken en willen. Al zijn de hersenen niet de oorzaak van het hooger ken- en begeervermogen, zij zijn er toch de drager en het orgaan van; elke storing in de hersens heeft eene abnormale werking van de anima rationalis ten gevolge. Wijl het lichaam geen kerker der ziel is, maar tot het wezen van den mensch behoort, kunnen wij van het leven en werken eener van het lichaam gescheidene ziel geene voorstelling vormen en zijn daarom licht tot vermoedens en gissingen geneigd. Drie hypothesen zijn er daarom in hoofdzaak uitgedacht, om het bestaan der zielen na den dood eenigszins begrijpelijk te maken.

Ten eerste hebben velen onder de Heidenen en ook onder de Christenen gemeend, dat de zielen, na van het lichaam gescheiden te zijn, niet anders dan een slapend leven konden leiden. Inderdaad is de verandering, die bij den dood intreedt, van buitengewone beteekenis. Heel de inhoud van ons zieleleven toch is aan de buitenwereld ontleend, alle kennis begint met de zinnelijke waarneming, heel onze denkvorm is stoffelijk; zelfs van de geestelijke dingen spreken wij in woorden, die oorspronkelijk eene zinlijke beteekenis hadden. Als de dood nu, gelijk de Schrift leert, eene plotselinge, gewelddadige, algeheele en volstrekte breuke met de diesseitige wereld is, dan schijnt er werkelijk geene andere mogelijkheid te bestaan, dan dat de ziel voor de buitenwereld volkomen gesloten wordt, al haar inhoud verliest en als het ware in zichzelve terugzinkt. In den slaap trekt de ziel zich ook uit de buitenwereld terug en breekt het verkeer met haar af; maar zij doet dit bij den slaap toch slechts in betrekkelijken zin, daar zij in verband met het lichaam blijft staan en het rijke leven behoudt, dat zij uit de wereld zich verworven heeft; zelfs blijft zij daar, zij het ook op verwarde wijze, in den droom mede werkzaam. En niettemin, welk eene verandering brengt de slaap reeds in het menschelijk leven aan; ken- en begeervermogen staken hunne werkzaamheid; het bewustzijn staat stil; alle gewaarwording en waarneming houdt op; slechts het vegetatieve leven zet zijn geregelden arbeid voort. Hoeveel te meer zal dan alle werkzaamheid der ziel ophouden, wanneer de dood intreedt en alle banden met deze wereld ten eenenmale verbreekt! Alles schijnt er dus voor te pleiten, dat de zielen na den dood in een slapenden, bewusteloozen toestand verkeeren. En de Heilige Schrift is er, naar zich oppervlakkig laat aanzien, zooverre van af, dat zij deze leer van den zieleslaap veroordeelt, dat zij veeleer haar aanprijst en begunstigt. Immers noemt zij niet alleen in het Oude, maar ook in het Nieuwe Testament het sterven meermalen een slapen, Deut. 31 : 16, Jer. 51 : 39, 57, Dan. 12 : 2, Matth. 9 : 24, Joh. 11 : 11, 1 Cor. 7 : 39, 11 : 30, 15 : 6, 18, 20, 51, 1 Thess. 4 : 13—15, 2 Petr. 3 : 4 enz.; de Scheol is een land der stilte, der rust, der vergetelheid, waar geen deel meer is voor eeuwig aan alwat onder de zon geschiedt. Jezus spreekt van den nacht des doods, waarin niemand werken kan, Joh. 9 : 4; en nergens maakt de Schrift er eenig gewag van, dat de uit den dood in het leven teruggekeerden, zooals Lazarus e. a., iets verhaald hebben van hetgeen zij in den tusschentoestand gezien of gehoord hebben.

Toch zijn al deze redeneeringen niet in staat, om de leer der psychopannychie te bewijzen. Want 1° is het duidelijk, dat de afhankelijkheid der ziel van het lichaam toch hare zelfstandigheid niet uitsluit. De buitenwereld moge de aanleiding zijn voor het ontwaken van ons zelfbewust-

zijn en de eerste bron onzer kennis; het denken moge aan de hersens gebonden zijn en daarin zijn zetel en orgaan hebben; het is onbewezen en onbewijsbaar, dat het psychische leven van den mensch in de physische verschijnselen zijn bron en oorsprong vindt. Het denken en kennen zijn werkzaamheden der ziel; niet het oor hoort en het oog ziet, maar het is het psychische Ik van den mensch, dat hoort door het oor en ziet door het oog; het lichaam is een instrument van den geest. Daarom is er ook niets ongerijmds in om te denken, dat de ziel desnoods zonder het lichaam hare werkzaamheden voortzetten kan. Trouwens, wie aan den geest als zoodanig het bewuste leven zou willen ontzeggen, zou ertoe moeten komen, om bewustzijn en wil ook bij God en de engelen onmogelijk te achten. Want al spreken wij van God op menschelijke wijze en al stellen wij ons de engelen dikwerf lichamelijk voor, zij zijn toch in zichzelven geest en niettemin bewustzijn en wil deelachtig. 2° De Schrift leert zoo duidelijk mogelijk, dat de dood eene totale breuke is met dit gansche aardsche leven en in zoover een slapen, een rusten, een stilzwijgen is. De toestand des doods is een slaap, de gestorvene slaapt, omdat het verkeer met de diesseitige wereld opgehouden heeft; maar nergens zegt de Schrift, dat de ziel van den gestorvene slaapt; integendeel stelt zij deze altijd na den dood als meer of minder bewust voor; en als de openbaring voortgaat, treedt het hoe langer hoe duidelijker in het licht, dat, terwijl in den dood alle relaties tot deze wereld worden afgesneden, er terstond daarvoor andere verhoudingen tot eene andere wereld in de plaats treden. De groote gedachte der Schrift, dat aan den dienst des Heeren het leven en aan zijne verwerping de dood verbonden is, werpt haar schijnsel ook over de andere zijde des grafs. Terwijl de rijke man terstond na zijn dood in de pijn verkeert, wordt de arme Lazarus gedragen in Abrahams schoot, Luk. 16 : 23. En al de geloovigen, die immers hier reeds op aarde een eeuwig leven deelachtig zijn, verliezen dit niet door den dood, Joh. 11 : 25, 26, maar genieten het na den dood veel rijker en zaliger in de gemeenschap met Christus, Luk. 23 : 43, Hand. 7 : 59, 2 Cor. 5 : 8, Phil. 1 : 23, Openb. 6 : 8, 7 : 9. Het inwonen in het lichaam is juist een uitwonen van den Heere, en het sterven dus de weg tot eene nadere en nauwere gemeenschap met Christus. 3° Daarbij behoeft het niet te verwonderen, dat de door opstanding in het leven teruggekeerden niets vermelden van wat zij aan gene zijde des grafs hebben gezien en gehoord. Want afgezien van de mogelijkheid, dat zij wel het een en ander hebben medegedeeld, hetwelk in de Schrift niet is opgeteekend, is het allerwaarschijnlijkst, dat zij ons niets hebben mogen en kunnen berichten van hunne ervaringen aan de overzijde des grafs. Wij hebben aan Mozes en de profeten genoeg, Luk. 16 : 29; en Paulus kon, nadat hij opgetrokken was geweest in den derden hemel, niets anders zeggen, dan dat hij onuitsprekelijke woorden

had gehoord, welke het een mensch niet geoorloofd is te spreken [1]).

556. Anderen zijn van meening, dat de zielen na den dood eene nieuwe lichamelijkheid ontvangen en daardoor weer met de buitenwereld in gemeenschap kunnen treden. Voor dit gevoelen beroept men zich daarop, dat van het leven en de werkzaamheid der ziel zonder lichaam geen voorstelling te vormen is, en voorts op die plaatsen der Schrift, welke aan de zielen der gestorvenen eene zekere lichamelijkheid schijnen toe te kennen. De bewoners van het doodenrijk worden juist zoo beschreven, als zij er op aarde hebben uitgezien. Samuel wordt voorgesteld als een oud man met een mantel bekleed, 1 Sam. 28 : 14; de koningen der Heidenen zitten op tronen en gaan den koning van Babel tegemoet, Jes. 14 : 9; de Heidenen liggen er als onbesnedenen neer, Ezech. 31 : 18, 32 : 19 v. Jezus spreekt bij de gestorvenen nog van oogen en vingers en tong, Luk. 16 : 23, 24. Paulus verwacht, dat, zoo het aardsche huis des tabernakels gebroken wordt, hij een gebouw van God hebben zal en niet ontkleed maar overkleed zal worden, 2 Cor. 5 : 1—4. En Johannes zag eene groote schare, staande voor den troon en het Lam, bekleed met lange, witte kleederen en met palmtakken in hunne handen, Openb. 6 : 11, 7 : 9. Maar 1° is uit deze spreekwijze der Heilige Schrift niets af te leiden voor de lichamelijkheid der zielen na den dood. Want zij kan van God en de engelen, van de zielen in het doodenrijk, van de vreugde in den hemel en de smart in de hel niet anders spreken dan in menschelijke taal, onder beelden, die aan aardsche toestanden en verhoudingen zijn ontleend. Maar daarnaast verklaart zij toch duidelijk en beslist, dat God geest is en dat de engelen geesten zijn, en geeft daarmede den regel aan de hand, waarnaar al deze anthropomorphe spreekwijzen moeten worden opgevat. En zoo doet zij ook in betrekking tot de gestorvenen. Zij kan van hen niet anders spreken dan als van menschen van vleesch en bloed, maar zegt daarnaast, dat zij, terwijl hun lichaam rust in het graf, zielen, geesten zijn, Pred. 12 : 7, Ezech. 37 : 5, Luk. 23 : 46, Hand. 7 : 59, Hebr. 12 : 23, 1 Petr. 3 : 19, Openb. 6 : 9, 20 : 4. Aan deze duidelijke uitspraken hebben wij ons te houden. Wie desniettemin aan de zielen een soort lichaam toeschrijft, moet er ook toe komen, om met de theosophen God en de engelen in zekeren zin lichamelijk voor te stellen. 2° De sterkste plaats, die voor

[1]) Verg. voorts tegen de leer van den zieleslaap: *Tertullianus*, de an. 58. *Calvijn*, Psychopannychia, C. R. 33, 177—232. *Bullinger*, Huisboek, Dec. 4 serm. 10. *Cloppenburg*, Op. II 413—417. *Voetius*, Disp. I 832—835. *Witsius*, Oec. foed. III 14, 18—22. *De Moor* VI 594—602. *M. Vitringa* IV 82—86. *Gerhard*, Loc. XXVI 293. *Delitzsch*, Bibl. Psych.[2] 419. *Splittgerber*, Tod, Fortleben und Auferstehung[3] 102. *Rinck*, Vom Zustande nach dem Tode 1885 bl. 19. *Kliefoth*, Christl. Eschatologie 1886 bl. 66. *Atzberger*, Die christl. Eschatol. 212.

eene „Zwischenleiblichkeit" der zielen spreekt, is 2 Cor. 5 : 1—4. Maar ook deze tekst verliest bij gezonde uitlegging al zijne bewijskracht. Want over de hoofdgedachte, welke Paulus hier uitspreekt, is geen verschil; de apostel weet, dat hij, wanneer zijn aardsche lichaam ontbonden wordt, een gebouw uit God heeft; maar hij zucht toch en is bezwaard in dit lichaam, wijl hij opziet tegen den dood, en zou daarom liever wenschen, niet van dit lichaam ontkleed, maar in eens naar ziel en lichaam tegelijk door de hemelsche woonstede overkleed te worden, opdat het sterfelijke door het leven verslonden werd. Al is dit echter ook zijn liefste wensch, hij weet, dat hij na verbreking van dit aardsche lichaam, al is het ook dat hij van het lichaam ontkleed wordt (de lezing in vers 3 εἴ γε καὶ ἐκδυσαμενοι verdient m. i. boven εἴπερ of εἴ γε καὶ ἐνδυσαμενοι de voorkeur), toch daarom niet naakt bevonden zal worden, maar bij den Heere zal inwonen, vers 1, 3, 8. Indien dit echter de hoofdgedachte is, dan kan bij de woonstede uit God niet aan het opstandingslichaam en nog veel minder aan een tusschenlichaam gedacht worden. Want Paulus verlangt juist, om zonder te sterven, terwijl hij het aardsche lichaam behoudt, met die woonstede uit God overkleed te worden; het opstandingslichaam nu staat niet naast het aardsche lichaam en wordt er niet over heen aangetrokken maar komt door Gods machtwoord eruit voort of gaat er bij degenen, die levend overblijven, door verandering in over, 1 Cor. 45 : 42, 51; en van een tusschenlichaam is er nog veel minder sprake, wijl Paulus dan niet minder dan drie lichamen kennen zou, die het een over het ander achtereenvolgens zouden worden aangetrokken. Holtzmann zegt daarom terecht: von einem Zwischenleib redet man am besten gar nich mehr. Paulus kennt zwei, nicht drei σωματα [1]), die echter dan ook niet dualistisch na en naast elkander te stellen zijn. Om deze reden kan de οἰκοδομη ἐκ θεου niets anders zijn dan de als een plaats en tegelijk als een kleed gedachte hemelsche heerlijkheid, het eeuwige licht, waarin God zelf woont, 1 Tim. 6 : 16, hetwelk uit God, zonder handen gemaakt, uit en in den hemel is, en waarin de geloovigen bij het sterven of bij de opstanding worden overgezet, cf. Col. 1 : 12, Joh. 14 : 2, 17 : 24. Eindelijk 3° is de lichamelijkheid, welke men aan de zielen na den dood toeschrijft, een begrip, waarbij zich niets bepaalds laat denken en waarover de meeningen dan ook zeer verre uiteenloopen. Delitzsch neemt op zijn trichotomisch standpunt aan, dat de ziel dezen dienst van het tusschenlichaam voor den geest vervult. De ziel staat bij hem tusschen geest en stof in; zij is het uit den geest afgeleide levensbeginsel van het lichaam, de lichamelijke, uitwendige bekleeding van den geest en toch ook weer de onstoffelijke, inwendige zijde van het lichaam. Güder leert, dat de kracht, die ons aardsche lichaam organiseerde, behouden blijft

[1]) *Holtzmann,* Neut. Theol. II 199.

en aan de overzijde des grafs uit de daar aanwezige elementen een nieuw lichaam vormt. Splittgerber zegt, dat de organische grondvorm van het lichaam met de ziel medegaat en haar in den tusschentoestand eene onvolkomene, voorloopige lichamelijkheid geeft. Rinck is van meening, dat het Nervenleib, een fijn, inwendig lichaam, dat de drager van het zieleleven is, de ziel na den dood vergezelt en bij de wedergeborenen door den Geest Gods overkleed en door de bestraling van het verheerlijkt lichaam van Christus tot een Zwischenleib gevormd wordt, terwijl het bij de goddeloozen meer en meer van zonde en duisternis doortrokken wordt enz. Maar wat men er ook van zegge, het blijft er even onduidelijk om. Wij kennen niets anders dan geest en stof; eene immaterielle Leiblichkeit is eene tegenstrijdigheid, die te kwader ure uit de theosophie in de Christelijke theologie is overgebracht en het valsche dualisme van geest en stof, van thesis en antithesis vergeefs door eene ondenkbare synthesis tracht te verzoenen.

557. In de derde plaats zijn er velen, die meenen, dat de zielen na den dood nog in eenig verband tot het aardsche leven blijven staan. Bij vele volken heerschte de gedachte, dat de zielen na den dood in de nabijheid van het graf bleven, en ook de Joden meenden, dat zij nog een tijd lang na het sterven om het lijk bleven zweven en verklaarden daaruit, dat de tooveres te Endor den geest van Samuel nog oproepen kon [1]). Wijd verbreid was het gebruik, om den gestorvene voedsel, wapenen, bezittingen, soms zelfs ook zijne vrouwen en slaven in het graf mede te geven; en gewoonlijk werd deze vereering der gestorvenen niet tot den dag der begrafenis of den rouwtijd beperkt, maar ook daarna voortgezet en in den gewonen, privaten of publieken, cultus opgenomen. Vereerd werden niet alleen de dooden in het algemeen, maar ook de gestorven bloedverwanten, de ouders en voorouders; de vaders en hoofden van den stam; de heroën van het volk; de vorsten en koningen des lands, soms reeds bij hun leven; en in het Buddhisme en den Islam ook de heiligen. De cultus bestond daarin, dat men hun graven onderhield, hun lijken verzorgde (bijv. door balseming), van tijd tot tijd bloemen en spijzen op hun graf nederlegde, aan hun beelden en reliquieën hulde bewees, maaltijden en spelen te hunner eere aanrichtte, gebeden tot hen opzond en hun offeranden bracht. Tusschen de vereering van deze gestorven menschen en van de goden maakte men daarbij dikwerf, zooals in Perzië, Indië, Griekenland wel onderscheid, maar niettemin was de doodencultus een voornaam bestanddeel van den godsdienst. Met hunne vereering bedoelde men ten deele, om hun zelf ter hulpe te komen, maar vooral ook, om het onheil, dat zij stichten konden, af te weren en hun

[1]) *Weber,* Syst. d. altsyn. pal. Theol. bl. 324.

zegen en bijstand, hetzij op gewone, hetzij op buitengewone wijze, door orakels en wonderen, zich te verzekeren [1]). Alle deze elementen drongen reeds van de tweede eeuw af ook in den Christelijken cultus door. Gelijk in het Buddhisme de monniken en in den Islam de mystici, zoo werden in de Christelijke kerk de martelaren spoedig voorwerp van godsdienstige vereering; op de plaats, waar zij gestorven op hunne reliquieën bijgezet waren, werden altaren, kapellen, kerken gebouwd; daar kwamen vooral op de sterfdagen (dies natales) der martelaren, de geloovigen samen, om hunne nagedachtenis te vieren door vigiliën en psalmgezang, door het lezen der acta martyrum en het aanhooren van eene prediking te hunner eere en vooral ook door het celebreeren der heilige eucharistie. En na de vierde eeuw breidde deze cultus van Maria, de engelen, de patriarchen, de profeten en de martelaars ook tot bisschoppen, monniken, kluizenaars, confessores, virgines en tot allerlei heiligen en tot hunne reliquieën en beelden zich uit [2]); en in weerwil van alle verzet zoowel in als buiten de Roomsche kerk, heeft zij zich niet alleen tot op dezen dag toe staande gehouden, maar neemt zij nog altijd op schrikbarende wijze toe en dringt de aanbidding van den éénen waarachtigen God en van Jezus Christus, dien Hij gezonden heeft, hoe langer hoe meer op den achtergrond.

Rome viert in dezen cultus op practische wijze de gemeenschap der heiligen. De ééne Christelijke kerk heeft drie afdeelingen, de ecclesia triumphans in den hemel, de ecclesia patiens in het vagevuur, en de ecclesia militans op aarde. Het aandeel, dat de ecclesia patiens in deze gemeenschap neemt, bestaat daarin, dat de zaligen in den hemel met hunne voorbeden de arme zielen in het vagevuur te hulp komen; dat de kerk op aarde de straffen dier zielen door gebeden, aalmoezen, goede werken, aflaten en vooral door het misoffer verzacht en verkort; en eindelijk ook nog daarin, dat de zielen in het vagevuur, die in elk geval de meeste leden der strijdende kerk ver vooruit zijn, en daarom aangeroepen mogen worden, de geloovigen op aarde door hare voorbeden helpen en sterken. Dit laatste element, hoewel ook reeds in de gemeenschap met de ecclesia patiens hoe langer hoe breeder plaats innemend, vormt toch het hoofdbestanddeel van de gemeenschap der strijdende met de triumfeerende kerk. De zaligen in den hemel zijn, evenals de engelen, de volmaakte, bovennatuurlijke heiligheid deelachtig; en daarom zijn zij objecten van aanbidding en vereering. In die heiligheid deelen zij niet allen in dezelfde mate; evenals de engelen, vormen zij eene geestelijke hierarchie; bovenaan staat Maria en na haar volgen de patriarchen, de profeten, de apostelen, de martelaren, de confessores enz. Het is eene

[1]) *Ch. d. l. Saussaye,* Lehrb. d. Religionsgesch. I 79—87.
[2]) *Schwane,* D. G. I 389 v. II 620 v.

dalende reeks, maar in allen blinkt iets van de Goddelijke deugden uit. En daarin deelt dan ook alwat met de heiligen in eenig verband heeft gestaan of nog staat, hun lichaam, ledematen, kleederen, woning, beeltenis enz. En in dezelfde mate, als iets dichter bij God staat en meer zijne heiligheid deelachtig is, is het voorwerp van godsdienstige vereering. Ook in deze is er dus allerlei verschil. Er is latria, die alleen Gode toekomt; de menschelijke natuur van Christus en al hare leden, bijv. het heilige hart, is wel niet per se en propter se, maar toch in se voorwerp van latria; Maria heeft aanspraak op hyperdulia; de heiligen op dulia; hun reliquieën op cultus religiosus relativus enz.; tot sunt species adorationis, quot sunt species excellentiae, adoratio est diversa diversitate excellentiae [1]). De vereering der heiligen bestaat over het algemeen in gebeden, vasten, waken, feestdagen, gaven, bedevaarten, processies enz., en heeft ten doel, om door hunne voorbeden de gunst van God te verwerven en een of andere weldaad van Hem te verkrijgen. Maar deze vereering en voorbede is niet alleen generaal, doch ook particulier; er zijn bepaalde heiligen voor bepaalde volken, familiën, personen, en er zijn bijzondere heiligen voor de onderscheidene nooden en behoeften. De heilige George is de schutspatroon van Engeland, Jakobus van Spanje, Stephanus van Hongarije; de schilders vereeren den heiligen Lukas, de timmerlieden Jozef, de schoenmakers Crispinus; de heilige Sebastiaan helpt vooral in pest, Ottilia bij oogziekte, Antonius in geval men iets verloren heeft; zelfs dieren hebben hun beschermheilige, de ganzen worden bijzonder door den heiligen Gallus en de schapen door den heiligen Wendelinus bewaard enz. [2]). Vele van deze voorstellingen zijn telkens ook in de Protestantsche theologie teruggekeerd. De Lutherschen gaven toe, dat de engelen en ook de heiligen bidden pro ecclesia universa in genere [3]). Evenals Hugo Grotius reeds vroeger in zijn Votum pro pace de aanroeping der heiligen verdedigd had, zoo nam Leibniz later deze en zelfs de vereering van beelden en reliquieën in bescherming [4]). Het ritualisme in Engeland ging denzelfden kant uit [5]). Vele theologen

[1]) Verg. deel II 429 v. III 262, 303.
[2]) Verg. Conc. Trid. XXV. Catech. Rom. III 2 qu. 4—14. *Lombardus* e. a. op Sent. IV dist. 45. *Thomas,* S. Theol. II 2 qu. 83 art. 11. Suppl. qu. 71, 72. *Bellarminus,* de ecclesia triumphante sive de gloria et cultu sanctorum, Controv. II 269—368 enz. Voor de geschiedenis zie men: Die Anfänge des Heiligenkults in der Christl. Kirche von *Ernst Lucius,* herausgeg. von *G. Anrich.* Tübingen 1904. *Charles R. Morey,* The beginnings of Saint worship, The Princeton Theol. Rev. April 1908. *Fr. Pfister,* Der Reliquienkult im Altertum. I Das Objekt des Reliquienkultus. Giessen 1909. *M. v. Wulf,* Ueber Heilige und Heiligenverehrung in den ersten christl. Jahrh. Leipzig 1910. *Bonwetsch,* art. Heiligenverehrung in PRE³ VII 554—559. *Hauck,* art. Reliquien ib. XVI 630—634.
[3]) Apol. Conf. 21. Art. Smalc. II 2.
[4]) *Leibniz,* Syst. d. Theol. 1825 bl. 116—195.
[5]) *Ryle,* Knots untied bl. 491 v.

nemen aan, dat er na den dood een zeker verband tusschen de ziel en het lichaam blijft bestaan [1]), dat de zielen nog eenig verkeer met de aarde onderhouden, van de gewichtigste gebeurtenissen kennis dragen, voor ons bidden en zegenend op ons nederzien [2]). In de achttiende eeuw meenden velen, zooals Swedenborg, Jung-Stilling, Oberlin in direct verkeer met de afgestorven geesten te staan [3]). De mogelijkheid van zulke verschijningen werd ook door mannen als Kant, Lessing, Jung-Stilling, J. H. Fichte enz. erkend, en het spiritisme, dat sedert 1848 opkwam, tracht zich opzettelijk in rapport met de geestenwereld te stellen en meent langs dien weg allerlei openbaringen te kunnen ontvangen [4]).

558. Om nu met het laatste te beginnen, verdient het 1° de aandacht, dat bijgeloovige practijken bij alle volken voorkomen, ook bij die, met welke Israel in aanraking kwam, zooals Egyptenaren, Gen. 41 : 8, Ex. 7 : 11, de Kananieten, Deut. 18 : 9, 14, de Babyloniërs, Dan. 1 : 20, 2 : 2 enz. Ook onder Israel drongen ze door en werden menigmaal druk beoefend, 1 Sam. 28 : 9, 2 Kon. 21 : 6, Jes. 2 : 6. Tot deze practijken behoorde ook het vragen der dooden, en zij, die zich daarmede bezig hielden, heetten אוֹבוֹת of יִדְּעֹנִים. Het woord אוֹב geeft eerst te kennen den waarzeggenden geest, die in iemand woont, Lev. 20 : 27, dien iemand bezit, 1 Sam. 28 : 7, 8, die door iemand ondervraagd wordt, 1 Sam. 28 : 8, door wien iemand een doode doet opkomen, 1 Sam. 28 : 9, en die, gelijk men zich van de dooden voorstelde, op fluisterende, geheimzinnige wijze orakels verkondigt, Jes. 8 : 19, 19 : 3, 29 : 4; en duidt dan vervolgens den waarzegger zelven aan, 1 Sam. 28 : 3, 9, 2 Kon. 21 : 6, 2 Chron. 33 : 6, LXX ἐγγαστρομυθος, buikspreker. Het andere woord ידעונים, wetenden, wijzen, is maar eene nadere bepaling van אובות, en duidde eerst de waarzeggende personen aan en daarna den waarzeggenden geest die in hen was, Lev. 19 : 31, 20 : 6, 27, Jes. 19 : 3. Dit waarzeggen kon geschieden op velerlei wijze, o. a. ook door het vragen van dooden, Deut. 18 : 11 [5]). Maar wet en profetie verklaarden zich daar beslist tegen, en riepen het volk tot den Heere, tot zijn openbaring en getuigenis terug, Ex. 22 : 18, Lev. 19 : 26, 31, 20 : 6, 27, Deut. 18 : 11, 1 Sam. 28 : 19, Jes. 8 : 19, 47 : 9—15, Jer. 27 : 9, 29 : 8, Micha 3 : 7, 5 : 11, Neh. 3 : 4, Mal. 3 : 5; en het Nieuwe Testament drukt daarop zijn zegel, Luk. 16 : 29, Hand. 8 : 9 v., 13 : 6 v., 19 : 13 v.,

[1]) *Beck*, Seelenlehre bl. 40 v. *Delitzsch*, Bibl. Psych. bl. 444 v.
[2]) *Splittgerber*, Tod, Fortleben und Auferstehung[3] 157 v.
[3]) Zie vooral *J. C. Wötzel*, Meiner Gattin wirkliche Erscheinung nach ihrem Tode. Chemniz 1804.
[4]) Verg. *Zöckler*, art. Spiritismus in PRE[3] XVIII 654—666.
[5]) *Stade*, Gesch. d. Volkes Israel I 443 v. *Schwally*, Das Leben nach dem Tode bl. 69 v.

Gal. 5 : 20, Ef. 5 : 11, Openb. 9 : 21, 21 : 8, 22 : 15. Zelfs is het 2° onbewijsbaar, dat de Heilige Schrift de mogelijkheid van het oproepen en verschijnen der gestorvenen aanneemt. Wel hebben er soms door Gods wondere macht doodenopwekkingen plaats, en erkent de Schrift daemonische krachten en werkingen, die menschelijk vermogen te boven gaan, Deut. 13 : 1, 2, Matth. 24 : 24, 2 Thess. 2 : 9, Openb. 13 : 13—15. Maar nergens leert zij de mogelijkheid of de werkelijkheid van eene doodenverschijning. De eenige plaats, welke hiertegen aangevoerd kan worden, is 1 Sam. 28, waar Saul tot de tooveres te Endor de toevlucht neemt; want de verschijning van Mozes en Elia met Christus op den berg der verheerlijking Matth. 17, Luk. 9, is zonder menschelijke bemiddeling door God alleen bewerkt. Maar al is de rationalistische verklaring te verwerpen, welke in deze geschiedenis niets anders ziet dan eene opzettelijke bedriegerij van de vrouw; eene objectieve, reëele verschijning van Samuel is evenmin aan te nemen. Want Saul ziet Samuel niet, vers 14; de vrouw ziet hem wel, maar verkeert in hypnotischen toestand, vers 12, en zij ziet hem, gelijk hij er bij zijn leven uitzag, als een oud man en in een profetenmantel gehuld, vers 14. De schrik der vrouw, vers 12, had dan ook zijne oorzaak niet daarin, dat zij tegen hare verwachting in Samuel werkelijk zag, maar hierin, dat zij, Samuel ziende, in haar hypnotischen toestand ook terstond Saul den koning herkende en voor hem vreesde. Nadat Saul onder den indruk gebracht is, dat een onderaardsch, geestelijk wezen, אלהים, uit de aarde opgekomen en Samuel zelf verschenen was, spreekt deze uit en door de vrouw tot Saul en kondigt hem het oordeel aan. Er is niets in 1 Sam. 28, wat boven de bekende verschijnselen van hypnotisme en somnambulisme uitgaat en niet op dezelfde wijze te verklaren is. 3° Daar zijn er echter velen, die juist uit de verschijnselen van hypnotisme, somnambulisme, spiritisme enz. tot de werking van geesten meenen te moeten besluiten. Maar deze hypothese schijnt vooralsnog volstrekt niet gerechtvaardigd. Afgezien van de vele bedriegerijen, die op dit gebied hebben plaats gehad, is hetgeen van verschijning en werking der geesten verhaald wordt zoo kinderachtig en nietsbeteekenend, dat de bemoeienis der geestenwereld er volstrekt niet voor aangenomen behoeft te worden. Daarmede wordt niet ontkend, dat er allerlei verschijnselen zich voordoen, die nog niet verklaard zijn; maar deze zijn alle van dien aard (zooals bijv. het plotseling kennen en spreken van vreemde talen, clairvoyance, hypnose, suggestie, secondsight, voorgevoel, wetenschap van hetgeen op hetzelfde oogenblik elders gebeurt, telepathie enz.), dat zij door de hypothese der geestenverschijning hoegenaamd niet duidelijker worden. Wanneer wij daarbij nog bedenken, dat de mensch bij zijne waarnemingen gebonden is aan en beperkt is binnen een bepaald aantal aethertrillingen, zoodat eenige wijziging daarin hem een gansch ander beeld der wereld zou

vertoonen en hij zelf een diep en rijk zieleleven bezit, dat in het zelfbewustzijn maar zeer ten deele tot verschijning komt, dan ligt er binnen de grenzen van het Diesseits voor het occultisme nog zulk een uitgestrekt terrein open, dat wij vooreerst tot de inwerking der geestenwereld nog geen toevlucht behoeven te nemen [1]).

Voorts gaat 4° heel de Schrift van de gedachte uit, dat de dood eene totale breuke is met het leven aan deze zijde des grafs. Wel behouden de gestorvenen herinnering aan hetgeen hier op aarde met hen gebeurd is. De rijke man en de arme Lazarus weten, wie en wat zij hier geweest zijn en in welke omgeving zij geleefd hebben, Luk. 16. In het laatste gericht zijn de menschen zich bewust van wat zij op aarde gedaan hebben, Matth. 7 : 22. De werken volgen hen na, die in den Heere gestorven zijn, Openb. 14 : 13. Wat wij hier op aarde gedaan hebben, wordt ons zedelijk eigendom en gaat met ons mede in den dood. Ook is er geen twijfel aan, dat de gestorvenen herkennen, die zij op aarde gekend hebben; de onderaardsche bewoners begroeten spottend den koning van Babel, Jes. 14; de machtige helden spreken uit het midden van den Scheol Egypte's vorst en volk toe, Ezech. 32; de rijke man kent Lazarus, Luk. 16. De vrienden, die wij hier door weldoen ons verwerven, ontvangen ons eens met vreugde in de eeuwige tabernakelen, Luk. 16 : 9. Maar overigens stelt de Schrift het altijd zoo voor, dat de gemeenschap met deze aarde bij den dood totaal verbroken wordt. De gestorvenen hebben geen deel meer in alles, wat onder de zon geschiedt, Pred. 9 : 5, 6, 10. Of hunne kinderen tot eere komen of in armoede vervallen, zij weten het niet, Job 14 : 21. Abraham weet niet van de kinderen Israels en Jakob kent hen niet, en daarom roepen zij tot den Heere, die immers hun Vader is, Jes. 63 : 16. Van een verkeer der gestorvenen met de levenden is nergens sprake; zij behooren tot een ander rijk, dat van de aarde totaal gescheiden is. Ook Hebr. 11 : 1 leert niet, dat de wolke van getuigen ons ziet en gadeslaat in onzen strijd. Want de μαρτυρες daar zijn geen ooggetuigen van onzen strijd maar geloofsgetuigen, die dienen tot onze bemoediging. 5° Daarom is er ook voor aanroeping en vereering der heiligen geene plaats. Op zichzelf is er niets vreemds of onbehoorlijks in de gedachte, dat engelen en zaligen voor de menschen op aarde voorbede doen; eene belangstelling in de geschiedenis der strijdende kerk, eene generale voorbede werd ook menigmaal door de Protestanten wel aangenomen. Maar des te opmerkelijker is het, dat de Schrift, die van voorbede der menschen op aarde zoo dikwerf gewag maakt en ze bepaald aanbeveelt en voorschrijft, Matth. 6 : 9 v., Rom.

[1]) Verg. het art. van *Zöckler* in PRE³, en voorts o. a. *Kirchner*, Der Spiritismus, die Narrheit unseres Zeitalters. Berlin Habel 1883. *Ed. v. Hartmann*, Der Spiritismus. Leipzig Friedrich 1885. *Id.*, Die Geisterhypothese des Spiritismus und seine Phantome, ib. 1891.

15 : 30, Ef. 6 : 18, 19, Col. 1 : 2, 3, 1 Tim. 2 : 2, en bovendien leert, dat God anderen dikwerf spaart om der uitverkorenen wil en op hunne voorbede, Gen. 18 : 23 v., Ex. 32 : 11 v., Num. 14 : 13 v., Ezech. 14 : 14, 20, Matth. 24 : 22 enz., van eene voorbede der engelen en der zaligen voor de op aarde levenden nooit met een enkel woord spreekt. Ten aanzien van de voorbede der engelen is dit reeds vroeger bewezen [1]), en van de voorbede der zaligen geven de Roomschen het zelven toe, dat zij in de Schrift niet voorkomt [2]); alleen 2 Makk. 15 : 12—14 maakt melding van een voorbede van Onias en Jeremia voor hun volk in een droomgezicht aan Judas en bewijst alleen, dat de Joden in dien tijd van de voorbede der zalige afgestorvenen overtuigd waren.

Nog minder grond is er 6° voor de aanroeping en vereering der heiligen. De Heilige Schrift zegt wel, dat de geloovigen op aarde elkanders voorbede mogen inroepen, Num. 21 : 7, Jer. 42 : 2, 1 Thess. 5 : 25, maar gewaagt nergens van een verzoek tot de afgestorvenen om hunne voorbede; en engelen en menschen weren uitdrukkelijk alle godsdienstige vereering van zich af, die alleen Gode toekomt, Deut. 6 : 13, 10 : 20, Matth. 4 : 10, Hand. 14 : 10, Col. 2 : 18, 19, Openb. 19 : 10, 22 : 9. Ook van de vereering der reliquieën is geen sprake; al verricht God er soms wonderen door, 2 Kon. 13 : 21, Matth. 9 : 21, Luk. 6 : 19, Hand. 5 : 15, 19 : 12, zij mogen niet zijn voorwerp van vereering, Deut. 34 : 6, 2 Kon. 18 : 4, 2 Cor. 5 : 16. Oswald rekent de invocatie en veneratie der heiligen dan ook tot de „Traditionsdogmen". Ook al wordt eene generale voorbede der heiligen voor de geloovigen op aarde toegegeven, dan volgt daaruit nog in het minst niet, dat zij daartoe mogen aangeroepen en vereerd worden. Want wel is een verzoek om iemands voorbede op zichzelf volstrekt niet ongeoorloofd, en heeft dan ook telkens onder de geloovigen plaats. Maar zulk een verzoek onderstelt steeds een of ander middel van verkeer, en moet mondeling of schriftelijk kunnen worden overgebracht. En dat juist ontbreekt hier en is ook met de leer der Schrift over den toestand der afgestorvenen in lijnrechten strijd. Rome durft daarom ook niet zeggen, dat de aanroeping en vereering der heiligen geboden en noodzakelijk is, maar spreekt alleen uit, bonum atque utile esse, suppliciter eos invocare [3]). De theologie weet hoegenaamd niet duidelijk te maken, hoe de heiligen van onze gebeden kennis bekomen, en draagt allerlei gissingen voor. Sommigen meenen, dat zij door de engelen, die hier telkens op aarde komen, worden medegedeeld, of dat de heiligen evenals de engelen zich wondersnel verplaatsen kunnen en quodam modo ubique zijn; anderen zijn van oordeel,

[1]) Deel II 429 v.
[2]) Bijv. *Oswald*, Eschatologie² bl. 132.
[3]) Conc. Trid. XXV.

dat de heiligen door God zelven van den inhoud onzer gebeden in kennis worden gesteld, of alle dingen, die zij noodig hebben te weten, in het Goddelijk bewustzijn aanschouwen; en ook zijn er, die zeggen, dat het niet noodig is, dat zij alles weten, mits zij maar gansch in het algemeen van onze behoeften kennis dragen, of ook, dat wij over de wijze, waarop zij van onze gebeden kennis bekomen, ons niet hebben te bekommeren [1]). Daarbij komt nog, dat de Roomschen volstrekt niet met zekerheid weten, wie van de afgestorvenen in den hemel zijn en tot de volmaakte heiligen behooren. De vromen des Ouden Testaments verkeerden eerst in den limbus patrum en werden wel door Christus in den hemel overgebracht, maar staan toch te ver van ons af, om veel door ons te worden aangeroepen [2]). Van enkele vromen in het Nieuwe Testament, zooals Maria, de apostelen, en ook van de latere martelaren neemt Rome wel aan, dat zij in den hemel zijn opgenomen. Maar dat zijn enkelen, en vergissing is hierbij niet uitgesloten. In vroegere tijden was het de stem des volks, die aan een gestorvene het praedicaat der heiligheid toekende; en daarbij kwam het voor, dat mannen, die dit praedicaat bezaten, het weder verloren, gelijk bijv. Clemens Alexandrinus door Benedictus XIV. Om deze dwalingen te voorkomen, is daarom sedert Alexander III en Innocentius III de kerkelijke verklaring van iemands heiligheid, dat is de canonisatie, een recht geworden van den apostolischen stoel [3]). Echter is het hierbij wederom eene vraag, of de paus in deze canonisatie onfeilbaar is al dan niet. En al moge dit ook het geval zijn, uit den aard der zaak maakt de paus er een spaarzaam gebruik van. Verreweg de meeste heiligen worden aangeroepen en vereerd, zonder dat men nauwkeurig weet, of zij in den hemel dan wel in het vagevuur vertoeven. Men moet zich daarom met eene zedelijke overtuiging tevreden stellen, voorts bedenken, dat eene mogelijke vergissing geen schadelijke gevolgen meebrengt, en veiligheidshalve de aanroeping ook maar tot de „arme zielen" in het vagevuur uitstrekken, gelijk in de practijk steeds meer en meer geschiedt [4]).

De aanroeping der heiligen is 7° bij Rome volstrekt niet alleen meer een verzoek om hunne voorbede (ora pro nobis), maar is allengs overgegaan in eene adoratie en veneratie; de heiligen zijn object van een cultus religiosus, zij het ook, dat deze geen latria, maar dulia heet. Nu is er geen twijfel aan, dat wij aan de engelen en zaligen eerbiedige hulde zouden moeten bewijzen, indien wij hen ontmoetten en eenig verkeer met hen hadden. Maar juist dit laatste komt niet voor. En daarom loopt

[1]) *Thomas,* S. Theol. II qu. 83 art. 4. Suppl. qu. 72 art. 1. *Oswald,* t. a. p. bl. 139.
[2]) *Oswald,* t. a. p. bl. 132, 167.
[3]) *Bonwetsch,* art. in PRE³ X 17—18.
[4]) *Oswald,* t. a. p. bl. 148, 174.

alle aanroeping der engelen en der zaligen op eene godsdienstige vereering uit, die door den naam van dulia niet goedgemaakt wordt. Op den weg, dien Rome met deze vereering van het schepsel bewandelt, is er geen stilstand. De heiligheid wordt door Rome gedacht als een donum superadditum, als iets substantiëels, dat aan alle schepselen in verschillende mate kan medegedeeld worden, en in diezelfde mate dan godsdienstig vereerd mag worden. Voorzoover een persoon of zaak deel hebben aan de Goddelijke heiligheid, hebben zij aanspraak op een cultus religiosus. Allereerst deelen daarin dus Maria, de apostelen, de martelaren, de heiligen, maar voorts allen en alles, wat met dezen in aanraking geweest is of nog met hen in betrekking staat, dus ook reliquieën, beelden, woonplaatsen enz. Naar dit beginsel kan alle schepsel godsdienstig vereerd worden, quod et quatenus respectum habeat ad Deum, tot zelfs de handen der soldaten, die Jezus grepen, en de lippen van Judas, die Hem kusten, toe [1]). In elk geval is niet in te zien, waarom de heiligen, die op aarde zijn, niet reeds door de Roomsche Christenen aangeroepen en vereerd worden, en onder hen dan vooral de paus, die de heilige bij uitnemendheid is. Es spricht an sich nichts dagegen, dass auch die Heiligkeit auf Erden religiös venerirt werde. Wäre man also von der Gottseligkeit einer Person vollkommen überzeugt, so durfte sie an sich wohl eine Verehrung geniessen, wie sie den Heiligen im Himmel zukommt. In einzelnen Fällen mag es privatim geschehen sein und geschieht vielleicht noch [2]). Wat er door Oswald nog tegen aangevoerd wordt, is aan de utiliteit ontleend en doet zien, dat de vereering der levende heiligen, bepaaldelijk van den paus, bij Rome slechts eene quaestie is van tijd. De gemeenschap der heiligen ontaardt in eene onderlinge veneratie, die den middelaar Gods en der menschen op den achtergrond dringt.

559. Tot dusverre was er alleen sprake van, of de afgestorvenen nog in eenig rechtstreeksch verkeer met de aarde staan; thans komt de vraag aan de orde, of de Heilige Schrift ons iets leert van de nieuwe verhoudingen en toestanden, in welke de gestorvenen zich bevinden aan gene zijde des grafs. Veel is het niet, wat de Schrift ons daarover bericht. Toch zijn reeds in het Oude Testament de lijnen aanwezig, die doorgetrokken, leiden tot een onderscheid in den toestand van rechtvaardigen en goddeloozen na den dood. De vreeze des Heeren is de weg ten leven, maar de goddeloozen komen om en nemen een einde. En volgens het Nieuwe Testament komt de rijke man terstond in eene plaats der pijniging, welke echter nog niet met de gehenna of den abyssus

[1]) *Voetius,* Disp. III 880, 896.
[2]) *Oswald,* t. a. p. bl. 157.

identisch is. Waar deze plaats te zoeken is, wordt in de Schrift niet vermeld. Wel wordt de Scheol, de hades, de gehenna, de abyssus altijd voorgesteld als beneden ons zich bevindende. Maar dit kan en mag toch niet in topographischen zin worden verstaan. Want de begrippen boven en beneden zijn, locaal genomen, zeer relatief en hebben in dit verband slechts eene ethische beteekenis; wij plaatsen het rijk der duisternis vanzelf lijnrecht tegenover dat des lichts en zoeken volgens eene natuurlijke symboliek het eerste beneden en het tweede boven ons. Alle bepaling van de strafplaats der gestorvenen, in de aarde, onder de aarde, in de zee, in de zon, in de lucht of op eene der planeten is niets meer dan eene gissing. Alleen kan gezegd worden, dat het Jenseits niet alleen een toestand maar ook eene plaats is, want zielen mogen niet circumscriptive in tijd en ruimte zijn, zij zijn toch nog veel minder eeuwig en alomtegenwoordig en moeten ergens zijn en ook eene successie van tijdsmomenten hebben. Overigens is het meer in overeenstemming met de weinige gegevens, welke de Schrift ons biedt, om van alle bepaling van de strafplaats der dooden af te zien; μη ζητωμεν που ἐστι, ἀλλα πως αὐτην φυγοιμεν (Chrysostomus). Even weinig weten wij van den toestand af, waarin de ongeloovigen en goddeloozen zich bevinden na den dood tot het laatste gericht toe. Alleen kunnen wij met zekerheid zeggen, dat, wanneer de toorn Gods hier reeds op de ongeloovigen blijft, deze na den dood terstond veel zwaarder moet gevoeld worden, wijl alle afleiding van het aardsche leven ontbreekt en het naakte bestaan met niets dan het bewustzijn en het gevoel van dien toorn gevuld wordt. De vraag is echter opgeworpen, of er voor dezulken, die hier op aarde het Evangelie niet of slechts zeer gebrekkig hebben gehoord, aan de overzijde des grafs nog niet eene gelegenheid zal bestaan, om zich te bekeeren en te gelooven in Christus. De eersten, die in de Christelijke kerk daarop een toestemmend antwoord gaven, waren Clemens en Origenes. Zij leidden uit 1 Petr. 3 : 18, 19 af, dat Christus en ook de apostelen aan de gestorvenen in den hades, die er vatbaar voor waren, het Evangelie hadden verkondigd. Hoewel dit gevoelen nu door Augustinus en anderen weerlegd en de nederdaling van Christus ter helle gewoonlijk anders opgevat werd, keerde het toch telkens terug en vond het vooral in de vorige eeuw, waarin men een helder besef kreeg van de groote menigte en de snelle toename der niet-Christenen, bij zeer velen ingang. Inderdaad is het een feit van de grootste beteekenis, dat er millioenen menschen geweest zijn en nog zijn, die van den weg der zaligheid in Christus nooit eenige kennis hebben gedragen en dus ook nooit in de gelegenheid zijn gesteld, om Hem met een geloovig hart aan te nemen of met beslistheid van wil te verwerpen. Tot de ongeloovigen in engeren zin zijn dezen niet te rekenen, en de Schrift zegt zelve, dat zij naar een anderen maatstaf beoordeeld worden dan Joden en Christenen, Matth.

10 : 15, 11 : 20—24, Luk. 10 : 12—25, 12 : 47, 48, Joh. 15 : 22, 24, Rom. 2 : 12, 2 Petr. 2 : 20—22.

Toch volgt daaruit niet, dat er ook eene prediking des Evangelies is of moet zijn aan de overzijde des grafs. Want 1° de Schrift spreekt daarvan met geen enkel woord. Vele plaatsen die er wel eens voor bijgebracht zijn, zooals Matth. 12 : 40, Joh. 20 : 17, Hand. 2 : 24, 27, 31, 13 : 29, 30, 34—37, 1 Tim. 3 : 16, hebben niet de minste kracht van bewijs en handelen volstrekt niet van eene prediking van Christus in de hel. Ook Ezech. 16 : 53—63 opent hierop geen uitzicht; er wordt daar door den Heere beloofd, dat Hij Jeruzalem, in weerwil van de gruwelen, die zij bedreven heeft en die erger zijn dan die van hare zusters, Sodom en Samaria, toch in het einde weder herstellen en in genade aannemen zal. Om echter alle valsch vertrouwen op Gods belofte en alle zelfverheffing bij Israel weg te nemen, wordt er bijgevoegd, dat de Heere niet alleen de gevangenis van Jeruzalem, maar ook die van Sodom en Samaria wenden zal, vs. 53, zoodat ook deze terugkeeren zullen tot haren vorigen staat. Hieruit hebben sommigen besloten tot eene mogelijkheid van bekeering in den tusschentoestand; want Sodom en hare zusteren, d. i. de andere steden in het Siddimdal, waren in Ezechiëls dagen allen reeds lang verdelgd en konden dus niet in haren vorigen staat hersteld en door God in genade aangenomen worden, indien hare vroegere inwoners niet in den Scheol door de prediking van het woord Gods tot bekeering kwamen. Maar deze gedachte ligt verre buiten den tekst. De Heere belooft hier alleen, dat Hij Jeruzalem in weerwil van haar hoererij toch weer in genade aannemen zal; en dat niet alleen, maar ook Sodom en Samaria, die bepaald, blijkens vs 61, typen zijn van al de heidensche volken, zullen in haar vorigen staat worden hersteld, d. w. z. de toekomst zal deze zijn, dat Jeruzalem hersteld en de heidensche steden haar onderworpen zullen wezen. Van eene prediking en bekeering in den Scheol en van eene opstanding en terugkeer der vroegere bewoners is geen sprake. 2° De eenige plaatsen, waarop men zich voor eene prediking van het Evangelie in den hades met schijn van recht beroepen kan, zijn 1 Petr. 3 : 19—21 en 4 : 6. Maar ook deze teksten bevatten niet, wat men er in lezen wil. Ook al zou daar sprake zijn van eene prediking, welke Christus na zijne opstanding tot de tijdgenooten van Noach in den hades hield, dan zou alleen dit feit daarmede vaststaan, maar geenszins recht geven tot de leer, dat er in den hades eene voortdurende verkondiging van het Evangelie plaats had aan allen, die het op aarde niet hebben gehoord. Want immers de tijdgenooten van Noach waren juist niet zoodanige menschen, die het woord Gods nimmer tijdens hun leven op aarde hadden gehoord; zij hadden het woord van Noach, den prediker der gerechtigheid in moedwillige boosheid versmaad en waren der stemme des Heeren in

volle bewustheid ongehoorzaam geweest. Met hen was het dus een gansch bijzonder geval, dat tot geene verdere conclusiën recht geeft; de aoristus ἐκηρυξεν wijst ook aan, dat deze prediking door Christus maar eenmaal is geschied. Voorts kan deze prediking geene verkondiging van het Evangelie tot zaligheid zijn geweest, want als men bedenkt, hoe streng de Schrift steeds over alle goddeloozen oordeelt en hoe zij het geslacht der menschen tijdens Noach altijd beschrijft als overgegeven tot alle boosheid en ongerechtigheid, dan wordt de gedachte ongerijmd, dat Christus juist aan hen in onderscheiding van zoovele anderen het Evangelie der zaligheid zou hebben verkondigd. Hoogstens kan er dan sprake zijn van eene plechtige bekendmaking van zijn triumf aan de bewoners der onderwereld, gelijk de oude Lutherschen den tekst verklaarden. Bovendien is er aan zulk eene voortdurende prediking van het Evangelie in den hades allerlei moeilijkheid verbonden. Volgens 1 Petr. 3 : 18, 19 heeft Christus, bepaaldelijk nadat Hij levendgemaakt en opgestaan was, die prediking gehouden. Is Hij dan met zijn lichaam plaatselijk naar den hades gegaan? Wanneer heeft Hij dat gedaan? Hoelang heeft Hij er vertoefd? En laat dit alles nu mogelijk zijn, hoe onwaarschijnlijk het op zichzelf al zij, wie brengt die prediking dan in den hades na dien tijd en nu altijd door? Is er dan ook eene kerk in de onderwereld? Is daar eene zending, eene roeping, eene ordening? Zijn het menschen of engelen, zijn het apostelen of andere dienaren des woords, die na hun dood daar het Evangelie verkondigen? De leer van eene Missionsanstalt in den hades komt op allerlei manier met de Schrift in strijd.

Maar zij vindt ook, gelijk vroeger reeds werd aangetoond [1]), in 1 Petr. 3 : 18—22 hoegenaamd geen steun. Er wordt daar alleen gezegd, dat Christus na zijne opstanding, levendgemaakt zijnde als Geest, naar den hemel is gegaan en door deze zijne hemelvaart aan de geesten in de gevangenis gepredikt en de engelen, machten en krachten aan zich onderdanig gemaakt heeft. Evenmin is er in 1 Petr. 4 : 6 van zulk een prediking des Evangelies in den hades sprake. Reeds de aoristus εὐηγγελισθη doet denken, niet aan eene voortdurende prediking, maar aan een bepaald feit. Die verkondiging van het Evangelie had eenmaal plaats, en wel met het doel, dat zij, die haar hoorden, naar der menschen wijze in het vleesch geoordeeld zouden worden, d. i. sterven zouden, maar naar de wijze Gods in den geest leven zouden. De prediking van het Evangelie ging dus aan het sterven vooraf; de νεκροι zijn zij, die nu dood zijn, maar die bij hun leven het Evangelie hoorden. De reden, waarom Petrus deze menschen νεκροι noemt, ligt in het voorgaande vers. Daar werd gezegd, dat Christus gereed staat, om te oordeelen de levenden en de dooden. Welnu, evenals aan de levenden thans, zoo werd vroeger aan hen, die

[1]) Deel III 408, 479 v.

thans dood zijn, het Evangelie verkondigd, opdat zij, ja nog wel sterven zouden in het vleesch, maar toch nu reeds in den geest bij God leven zouden. 3° Met deze bezwaren, aan de Schrift ontleend, valt reeds geheel de leer van de prediking van het Evangelie in den tusschentoestand. Want indien de Schrift ze niet behelst, staat het der Christelijke theologie niet vrij, haar desniettemin voor te dragen. Maar er zijn toch ook nog vele andere bedenkingen. Aangenomen, dat het Evangelie in den hades nog gepredikt wordt, gaat die prediking uit tot allen zonder onderscheid? Gewoonlijk zegt men van neen en laat het alleen brengen tot diegenen, die het hier op aarde niet leerden kennen. Dit is nu niet alleen met hunne exegese van 1 Petr. 3 : 18—22 in strijd, want *indien* daar sprake is van eene Evangelieprediking van Christus in den hades, dan heeft deze juist plaats tot zulken, die het Evangelie door Noach wel hadden gehoord, maar ook doet het dan vanzelf de vraag oprijzen, of het leven hier op aarde voor die prediking van het Evangelie in den hades totaal onverschillig is. Ook hierop durft men begrijpelijkerwijze in den regel geen ontkennend antwoord geven, want dan ware dit leven geheel zonder waarde of beteekenis. Daarom zegt men gewoonlijk met Clemens en Origenes, dat het Evangelie in den tusschentoestand alleen gebracht wordt aan zulken, die vatbaar voor bekeering zijn, die zich hier op aarde door hunne houding tegenover de vocatio realis voor het geloovig aannemen van het Evangelie hebben geprepareerd [1]). Feitelijk wordt daarmede het zwaartepunt toch weer in dit leven verlegd en brengt de Evangelieverkondiging in den hades slechts aan het licht, wat hier op aarde reeds in de harten verborgen was. Dat is, de beslissing over zaligheid en verderf staat niet bij het Evangelie, maar bij de vocatio realis, bij de wet. En dit is in het wezen der zaak hetzelfde gevoelen, dat ook door de Pelagianen, de Socinianen, de Deïsten enz. omhelsd werd, n.l. dat er drie wegen tot zaligheid zijn, de lex naturae, de lex Mosaica en de lex Christi. 4° Daarbij komt nog, dat de leer van eene Evangelieprediking in den hades van allerlei onjuiste onderstellingen uitgaat. Er ligt n.l. aan ten grondslag, dat het Gods bedoeling is, om alle menschen te zaligen; dat de prediking van het Evangelie volstrekt universeel moet zijn; dat alle menschen persoonlijk en individueel voor de keuze vóór of tegen het Evangelie moeten geplaatst worden; dat de beslissing bij die keuze staat in de macht van den mensch; dat erf- en dadelijke zonden niet genoegzaam zijn om te verdoemen, maar dat alleen het besliste ongeloof ten opzichte van het Evangelie het eeuwig verderf waardig maakt enz. Al deze onderstellingen zijn in strijd met besliste uitspraken der Schrift en maken de leer van de Evangelieprediking in den tusschentoestand onaannemelijk. En als dan ten slotte gevraagd wordt, of het

[1]) Bijv. *Ebrard*, Dogm. § 576.

niet hard is te gelooven, dat allen, die hier op aarde geheel buiten hun schuld het Evangelie niet hoorden, verloren gaan, dan dient daarop ten antwoord: *a.* dat in deze hoogernstige zaak niet ons gevoel maar Gods woord beslist; *b.* dat de leer van eene Evangelieprediking aan de gestorvenen deze hardheid in het minst niet verzacht, wijl zij alleen ten goede komt aan hen, die zich hier op aarde reeds voldoende voor het geloof hadden toebereid; *c.* dat zij de hardheid nog toenemen doet, wijl zij aan het belang van de millioenen kinderkens, die jong sterven, niet denkt en hen feitelijk buiten de mogelijkheid plaatst, om zalig te worden; en *d.* dat zij niet rekent met de vrijmacht en de almacht Gods, welke ook behouden kan zonder de uitwendige prediking des woords, alleen door de inwendige roeping en de wedergeboorte des Heiligen Geestes.

560. De toestand der gestorven geloovigen, die hier op aarde nog niet de volmaakte heiligheid hebben bereikt, wordt door Rome gedacht als eene reiniging der zielen door de straffe des vuurs. Het denkbeeld van zulk een louteringstoestand is van heidenschen oorsprong en kwam vooral in twee vormen voor. De leer der zielsverhuizing, die bij de Indiërs, de Egyptenaren, de Grieken, de Joden enz. wordt aangetroffen, houdt in, dat de ziel, voordat zij in het menschelijk lichaam kwam, reeds in andere lichamen heeft gewoond en ook, nadat zij het menschelijk lichaam verlaten heeft, in nieuwe organismen ingaat, om zich te louteren en eindelijk de volmaaktheid te bereiken. Deze leer is echter te zeer met de Schrift in strijd, dan dat zij ooit binnen de grenzen van het Christendom anders dan bij enkele secten en individueele personen instemming verwerven kon. Immers gaat zij uit van de gedachte, dat de zielen prae-existent zijn, oorspronkelijk geen lichaam bezaten en indifferent tegenover alle lichamen staan. Voorts strijdt zij met de leer der verlossing, die door Christus volbracht is en beschouwt de reiniging en volmaking als het eigen werk van den mensch. En eindelijk maakt zij in het geheel niet duidelijk, hoe de zielen, door telkens in andere lichamen over te gaan, van de zonden bevrijd en tot de heiligheid opgeleid zouden kunnen worden [1]). Meer invloed op de Christelijke theologie had de andere voorstelling, dat de zielen na den dood nog een tijd lang door allerlei straffen gereinigd moeten worden, om eerst daarna deel aan de hoogste zaligheid te verkrijgen. In het Parzisme vinden wij het geloof, dat er na de algemeene opstanding eene driedaagsche loutering volgt in vloeiend metaal,

[1]) Verg. *De Moor,* Comm. II 1081. *M. Vitringa* IV 87—97. *Bretschneider,* Syst. Entw. 846. *Spiess,* Entwicklungsgesch. der Vorst. v. Zustande nach dem Tode 31, 558. *J. F. von Meyer,* Blätter für höhere Wahrheit 1830 I 244—299. *Gennrich,* Die Lehre von der Wiedergeburt 1907. bl. 275—355. *R. Falke,* Gibt es eine Seelenwanderung? Halle 1904. *Traub,* Seelenwanderung, Der Geisteskampf der Gegenwart 1909 bl. 285—303.

welke voor de goeden zacht, maar voor de boozen zeer pijnlijk is [1]). De Joden leerden, dat alleen de volmaakt rechtvaardigen terstond naar den hemel gingen; de anderen werden naar Gehinnom verwezen, dat volgens sommigen voor alle menschen, maar in elk geval voor de Joden een purgatorium was [2]). Sedert Origenes drong deze voorstelling ook onder de Christenen door en leidde daar tot de leer van het Roomsche vagevuur of van eene door vele Protestanten aangenomene louteringsperiode. Bij het eerste hooren heeft deze gedachte veel aantrekkelijks. De geloovigen toch zijn in het moment van hun sterven allen nog met zonde behept; zelfs de allerheiligsten bezitten nog maar een klein beginsel der volmaakte gehoorzaamheid. Deze zonde, welke den geloovigen aankleeft, zetelt voorts niet in het lichaam, maar in de ziel, welke daarom in den hemel niet kan ingaan, tenzij zij vooraf van de schuld der zonde bevrijd en ook van haar smet volkomen gereinigd zij. Het laat zich moeilijk denken, hoe deze reiniging door of bij den dood plotseling tot stand kan komen. Want niet alleen gaat de heiligmaking in dit leven langzaam voort, maar op elk gebied zien wij geen plotselinge overgangen, doch geleidelijken wasdom en ontwikkeling. Alles pleit er dus voor, dat de zielen der geloovigen na den dood eene loutering moeten ondergaan, om daarna eerst in den hemel opgenomen en tot de aanschouwing Gods toegelaten te worden.

Doch welke menschelijke redeneering zulk een vagevuur ook aanbevele, het eerste en op zichzelf reeds afdoende bezwaar is dat de Schrift er nergens van spreekt. Wel halen de Roomschen eenige teksten aan, maar geen van alle bewijst den dienst, die ervan verlangd wordt. Matth. 5 : 22 spreekt met geen woord van een purgatorium, maar wel van de gehenna. Bij de φυλακη in Matth. 5 : 25 aan het vagevuur te denken, is willekeur; veeleer is zij een beeld van de gehenna want wie erin komt, is vooraf door den rechter veroordeeld en heeft nooit gelegenheid meer, om de schuld af te doen en de gevangenis te verlaten; het ἐως in vers 26 geeft een onbereikbaren termijn aan, cf. 18 : 30, 34. In Matth. 12 : 32 zegt Jezus, dat de lastering tegen den Heiligen Geest noch in deze noch in de toekomende eeuw vergeven zal worden. De woorden: noch in de toekomende eeuw, dienen alleen, om de onvergefelijkheid van de lastering tegen den Heiligen Geest te versterken en behoeven daarom geenszins te onderstellen, dat sommige zonden ook na dit leven nog vergeven kunnen worden. Maar ook al ware dit zoo, dan zou deze tekst toch nog niets voor de leer van het vagevuur bewijzen, want hier is van vergeving der zonde sprake, terwijl het vagevuur juist geene plek is voor vergeving, maar alleen een oord voor afbetaling van tijdelijke straffen; en de tekst

[1]) *Ch. de la Saussaye,* Religionsgesch. II 51.
[2]) *Weber,* System bl. 327.

spreekt van vergeving in de toekomende eeuw, dat is de tijd na de parousie, terwijl het vagevuur valt vóór die parousie en met het laatste gericht ophoudt te bestaan. Volgens 1 Cor. 3 : 12—15 zal het werk van de dienaren der gemeente in den dag van Christus' parousie de proef moeten doorstaan; wie op het fundament Christus goud, zilver, kostelijke steenen zal gebouwd hebben, d. i. wie in zijn ambt en dienst goed, deugdelijk werk verricht heeft, die zal wel in zijn werk beproefd worden, maar wijl dat werk bestand blijkt tegen het vuur des gerichts, zal hij loon ontvangen; wie daarentegen op het fundament hout, stroo, stoppelen gebouwd heeft, welke tegen het vuur niet bestand zijn, die zal gestraft worden, zijn loon verliezen, al is het ook, dat hijzelf door het vuur des gerichts heen behouden wordt. Inderdaad wordt hier dus gesproken van een ignus revelatorius, vers 13, een ignis probatorius, vers 13, en een ignis exarsorius, vers 15; maar Paulus stelt zoo het vuur des gerichts voor in de toekomst van Christus en heeft daarom juist voor een vagevuur geen plaats, dat thans de geloovigen reinigen en vóór het laatste gericht eindigen zou. Andere teksten zijn er niet, waarop Rome zich voor de leer van het purgatorium, al ware het alleen met eenigen schijn van recht, beroepen kan. Slechts ééne plaats in de apocriefe boeken des Ouden Testaments n.l. 2 Makk. 12 : 42—46 leert, dat de Joden van dien tijd offeranden en gebeden voor de in zonden gestorvenen noodig en goed achtten, hetgeen trouwens ook van elders bekend is. Maar des te meer verdient het de opmerkzaamheid, dat dit onder de Joden bestaande volksgeloof noch in het Oude, noch in het Nieuwe Testament vermeld en veel minder goedgekeurd wordt.

2° De leer van het vagevuur hangt ten nauwste saam met die over de rechtvaardigmaking. Rome verstaat daaronder de instorting der bovennatuurlijke, heiligmakende genade, welke dan den mensch in staat stelt, om goede werken te doen en daardoor het eeuwige leven te verdienen. Deze genade is echter voor vermeerdering en vermindering vatbaar; wie door doodzonde ze verliest en dan sterft, is verloren, wie het door het houden van praecepta en consilia in de ure des stervens tot de volmaaktheid bracht, gaat terstond den hemel binnen; maar wie de schuld en de tijdelijke straf voor eene vergefelijke zonde nog heeft te voldoen of wie, na de door eene doodzonde verloren gratia infusa in de boete te hebben terugontvangen, toch bij zijn dood nog achterstallig was in het afbetalen der tijdelijke straffen, wordt naar het vagevuur verwezen en blijft daar, totdat hij den laatsten penning heeft betaald. De rechtvaardigmaking, de heiligmaking, de heerlijkmaking is bij Rome het werk van den mensch zelf, zij het ook op grond van de hem ingestorte bovennatuurlijke genade; als hij deze ontvangen heeft, moet hij zichzelf het eeuwige leven en de zalige aanschouwing Gods in den hemel naar een meritum ex condigno waardig maken; en indien hij het dus hier op aarde

zoover niet brengt, moet hij, evenals de Heidenen zich dit voorstelden, het aangevangen werk hiernamaals voortzetten zoolang, totdat hij de volmaaktheid heeft bereikt. Maar de Reformatie leerde uit de Schrift weer kennen de rechtvaardigmaking des zondaars door het geloof en moest daarom komen tot de verwerping van het louteringsvuur. Christus heeft alles volbracht, niet alleen de straf gedragen, maar ook door zijne wetsonderhouding voor ons het eeuwige leven verworven. En al die weldaden, welke Christus door zijn lijden en sterven verworven heeft en die in Hem gansch volmaakt gereed liggen, worden terstond het deel van iemand, als hij in waarheid gelooft. Wie gelooft, *heeft* het eeuwige leven. In de rechtvaardigmaking wordt den mensch niet alleen toegerekend de verdienste van Christus' lijdelijke, maar ook van zijne dadelijke gehoorzaamheid. Hij ontvangt in die weldaad niet alleen de vergeving, de straffeloosheid, en komt er niet door in den stand van Adam vóór den val, die met de hem geschonken kracht de wet onderhouden en het eeuwige leven verdienen moest. Maar hij heeft ook op grond van Christus' volmaakte gehoorzaamheid terstond recht op het eeuwige leven; de heilige werken, die Christus heeft volbracht, worden hem toegekend; hij heeft door wetsvolbrenging niet het eeuwige leven te verdienen, maar doet goede werken uit het beginsel des eeuwigen levens, dat hem reeds in het geloof is geschonken. De heiligmaking is hier dus geen zelfvoorbereiding voor den hemel, geene zelfvolmaking, maar niets anders dan de ontplooiing in den geloovige van wat hij in Christus reeds heeft, een wandelen in de goede werken, welke God in Christus voorbereid heeft, Ef. 2 : 10. God behoeft dus niet te wachten op eenige meerdere goede werken, eer hij den geloovige in den hemel opnemen kan, want in Christus is die hemel terstond geopend voor een iegelijk, die gelooft. Wie gelooft, die heeft vergeving en eeuwig leven, die is „rijp" voor den hemel, en behoeft noch hier noch hiernamaals door een purgatorium heen. Zelfs het lijden, dat hij hier op aarde menigmaal nog en zelfs ten gevolge der zonde te dragen heeft, is geen straf, geen boete, geen afbetaling van een eisch der wet, maar eene vaderlijke kastijding, die tot zijne opvoeding dient.

3° De eenige vraag op reformatorisch standpunt is dus deze: wanneer komt de geloovige in het volle bezit van de hem geschonken weldaden van Christus? Wie gelooft, ontvangt deze terstond in juridischen zin; hij heeft in Christus recht op alle goederen des verbonds, op de gansche zaligheid. Maar deze wordt op aarde toch nog niet in zijn volle bezit gesteld; wanneer heeft dit dan plaats, wanneer houdt de geloovige op een pelgrim te zijn en komt hij in het vaderland aan? Daarop heeft de Schrift maar één antwoord: bij den dood. Nergens stelt zij ons de vromen voor, als nog na den dood door straf of lijden der zonde gekweld. Altijd spreken de vromen hunne zekere verwachting uit, dat met den dood het

einde van hun pelgrimsbaan en de ingang in het eeuwige, zalige leven des hemels bereikt is, Ps. 73 : 23, 24, Luk. 23 : 43, Hand. 7 : 59, 2 Cor. 5 : 1, Phil. 1 : 23, 2 Tim. 4 : 7. Na den dood is er geene heiligmaking meer, maar treedt er een toestand van heiligheid in, waarin de geesten der volmaakte rechtvaardigen, Hebr. 12 : 23, bekleed zijn met lange, witte kleederen en staan voor den troon en voor het Lam, Openb. 7 : 2, 14. Van den bescheiden De Saci van Port-Royal wordt verhaald, dat hij altijd stond in de vreeze Gods en daarom niet op eene onmiddellijke zaligheid na den dood durfde hopen maar stervende uitriep: o bienheureux purgatoire! Maar zulk een gemoedstoestand is aan de vromen des Ouden en Nieuwen Verbonds geheel vreemd en is alleen daaruit te verklaren, dat iemand, ziende op zichzelven, geen oog heeft op het volbrachte werk van Christus.

4° Op welke wijze de toestand van heiligheid terstond bij den dood van den geloovige intreedt, is natuurlijk niet te begrijpen noch duidelijk te beschrijven. Ook de wedergeboorte en heiligmaking, welke hier op aarde door den Heiligen Geest gewerkt wordt, is eene geheimenis. Maar zonder twijfel doet de dood als een middel dienst. Niet in den zin van het platonisch dualisme, als ware de bevrijding van het lichaam zonder meer reeds de heiligmaking der ziel, want de zonde heeft haar zetel juist in de ziel. Noch ook in den zin van het sentimenteele rationalisme, dat den mensch door den dood, als een bode des vredes, tot een engel laat worden, want de dood is op zichzelf eene openbaring van Gods toorn en eene bezoldiging der zonde. Maar wel naar de meening der Heilige Schrift, die in den dood voor den geloovige een afsterven van de zonde ziet. Immers, alle kastijding dient den geloovigen tot hun nut, opdat zij de Goddelijke heiligheid deelachtig worden, Hebr. 12 : 10. Wie evenals Christus om der zonde wil aan het vleesch lijdt, die houdt op van de zonde, 1 Petr. 4 : 1. Maar dit geldt vooral van den dood. De ethische dood, d. i. het sterven in gemeenschap met Christus aan de zonde, heeft ten gevolge, dat iemand van de zonde gerechtvaardigd en der zonde dood is en voortaan Gode leeft in Christus, Rom. 6 : 6—11, 8 : 10, 1 Petr. 2 : 24. En deze ethische dood voleindt zich in den physischen dood, Rom. 7 : 24, 2 Cor. 5 : 1, Phil. 1 : 21, 23. De dood is eene geweldige verandering, eene verbreking van alle banden met dit aardsche leven, en een intreden in een nieuwe wereld met gansch andere verhoudingen en toestanden. Er is niets vreemds in, dat God, gelijk van alle lijden, zoo van den dood zich bedient, om de ziel van den geloovige te heiligen en van alle smet der zonde te reinigen [1]). Hiertegen geldt niet als bezwaar, dat zulk eene heiliging mechanisch is en met een sprong geschiedt, want de dood is de grootste sprong, dien iemand maken kan,

[1]) Catech. Westm. qu. 85.

eene plotselinge verplaatsing van den geloovige in de tegenwoordigheid van Christus, en daardoor eene algeheele verderving van den uitwendigen en eene totale vernieuwing van den inwendigen mensch.

Daarbij komt 5°, dat de leer van het vagevuur deze heiliging van den geloovige hoegenaamd niet begrijpelijker maakt. Want vooreerst moet ook de Roomsche theologie aan den dood nog eene soortgelijke critische beteekenis toekennen als de Protestantsche. Het vagevuur toch is geene plaats, waar nog zonden vergeven worden, maar alleen een oord, waar overgebleven tijdelijke straffen kunnen afbetaald worden. Wie dus peccata venialia begaan heeft en daarvoor in dit leven geene vergeving ontving, moet deze in den dood deelachtig worden; en zoo leeren de Roomsche theologen dan ook, dat de in vergefelijke zonden stervende ziel terstond in den dood vergeving der schuld ontvangt, om dan in het vagevuur de daarvoor bepaalde tijdelijke straffen te voldoen. Vervolgens is niet in te zien, op welke wijze het purgatorium de heiliging der zielen bewerkt. Afgezien daarvan, dat het vagevuur door de Roomschen meest beschreven wordt als een materiëel vuur, dat daarom niet dan idealiter op de ziel inwerken kan, rijst vanzelf de vraag, hoe pijn zonder meer heiligen kan. Dat ware wel mogelijk, indien door middel van die pijniging berouw, verootmoediging, bekeering, geloof, liefde enz. in de ziel mocht gewerkt worden. Maar dat mag op Roomsch standpunt niet aangenomen worden. Want het purgatorium is geen Missionsanstalt, geen bekeeringsinstituut, geen school ter heiligmaking, maar eene strafplaats, waar alleen tijdelijke straffen afbetaald worden. De arme zielen kunnen dus eenerzijds niet meer zondigen en nieuwe schuld op zich laden, en andererzijds kunnen zij zich ook niet verbeteren, want alle verbetering sluit bij Rome verdienste in en in het vagevuur kan niet meer verdiend worden. Van den toestand der arme zielen in het vagevuur is dus geen goede voorstelling te vormen. Indien zij nog te denken zijn als meer of minder door de zonde besmet, dan is het op Roomsch standpunt niet te begrijpen, dat zij niet nog zondigen en zelfs de ontvangene genade wederom geheel verliezen kunnen. Is dit uitgesloten, dan zijn de zielen in zichzelve rein en heilig en hebben zij alleen nog enkele tijdelijke straffen te dragen, welke zij op aarde niet konden voldoen, waarbij het dan weer onbegrijpelijk is, dat volmaakte rechtvaardigen nog tijdelijk buiten den hemel gesloten en aan de pijniging van het vagevuur kunnen worden overgegeven. En in beide gevallen blijft het een raadsel, hoe het vagevuur een ignis purgatorius kan zijn; het is niets anders dan een ignis vindicativus. Oswald zegt terecht, dat dit louterend karakter van het vagevuur tot de quaestiones difficiliores behoort! [1]) Eindelijk zijn er nog verschillende vragen, waarop de leer van het vagevuur het antwoord schuldig

[1]) *Oswald*, t. a. p. bl. 116.

blijft. De vromen des Ouden Testaments gingen volgens het Roomsche geloof naar den limbus patrum; is deze limbus als een purgatorium te denken, of was voor hen geen vagevuur noodig? En hoe worden zij gelouterd, die korten tijd vóór de parousie sterven en daarom niet meer in het vagevuur kunnen komen, wijl dit met het einde dezer wereld ophoudt te bestaan? De zielen van de in vroeger eeuwen gestorvenen hebben het veel zwaarder te verantwoorden, dan die later in het vagevuur komen, want de mogelijke duur van de pijniging in het purgatorium wordt hoe langer hoe korter. Hoe is dit op Roomsch standpunt overeen te brengen met de gerechtigheid Gods en met de louteringsbehoefte der zielen? Indien men zegt, dat naarmate het einde der wereld nadert, de heiliging te meer in het lijden van den tegenwoordigen tijd en in den dood verlegd wordt, dan ondermijnt men de leer van het vagevuur op bedenkelijke wijze en nadert men het standpunt, dat de Reformatie tegenover dit Roomsche leerstuk innam.

Indien de leer van het vagevuur onhoudbaar is, dan vervalt daarmede 6⁰ ook vanzelf alle offerande en gebed voor de afgestorvenen. Vereering der dooden door offers en gebeden was bij de Heidenen gewoon. Voorbede voor de afgestorvenen kwam later onder de Joden in gebruik, 2 Makk. 12 : 40—45, en bleef dit tot den huidigen dag [1]). In de Christelijke kerk kwam spoedig de gewoonte op, om de gestorvenen pax, lux, refrigerium toe te wenschen en hunner in de gebeden en bij de avondmaalsviering te gedenken. In den eersten tijd had dit plaats ten aanzien van alle in den Heere gestorvenen zonder onderscheid en werden deze oblationes en sacrificia alleen gevierd ob commemorationes eorum. Maar langzamerhand werd er onderscheid gemaakt tusschen die zielen, welke terstond in den hemel werden opgenomen, en andere, die nog een tijd lang in het purgatorium vertoeven moesten. De gemeenschap met de eerste werd daarop allengs geoefend door aanroeping en vereering, die met de tweede door voorbeden, goede werken, aflaten en zielsmissen [2]), enz. In den oud-katholieken zin, als bede tot God, dat Hij de zaligheid der in Christus ontslapenen vermeerderen en hunne gebeden voor de levenden aannemen mocht, en tevens als gedachtenisviering van en gemeenschapsoefening met de afgestorvenen, werd de voorbede voor de dooden ook goedgekeurd door de Grieken, de Lutherschen, Grotius, door vele Anglikanen en nieuwere theologen [3]). Maar de Gereformeerden

[1]) *Schwally*, Das Leben nach dem Tode bl. 188—190.
[2]) Conc. Trid. XXII c. 2, 3. XXV. *Bellarminus*, de purgat. II 15—18. *Perrone*, Prael. VI 289 VIII 29. *Simar*, Dogm. 900 enz.
[3]) Verg. *M. Vitringa*, Doctr. IV 79, 80. VIII 509, 515. *Franz*, Das Gebet für die Todten in seinem Zusammenhange mit Kultus und Lehre nach den Schriften des h. Aug. Nordhausen 1857. *K. M. Leibbrand*, Das Gebet für die Todten in der evang. Kirche. Stuttgart 1864.

verwierpen die voorbede voor de afgestorvenen, wijl hun lot onveranderlijk beslist was [1]). In Oud of Nieuw Testament is er dan ook met geen woord van zulk een voorbede sprake. De eenige plaats, waarop men zich beroepen kan, is 1 Cor. 15 : 29, waar Paulus melding maakt van zulken, die zich lieten doopen ὑπερ νεκρων. Er is hier echter niet uit af te leiden, dat zulk een doop door de levenden ondergaan werd, opdat hij den gestorvenen ten goede zou komen. Want er is geen enkel bewijs, dat zoodanig gebruik in den tijd van Paulus of later voorkwam. Wel melden Tertullianus e. a., dat deze gewoonte bij de volgelingen van Cerinthus en Marcion gevonden werd, maar ten eerste is de juistheid van dit bericht volstrekt niet boven allen twijfel verheven, en ten andere zou er uit volgen, dat het een kettersch gebruik was, hetwelk in de Christelijke kerk nooit bestaan heeft of ingang vond. Wie den tekst wilde laten gelden als bewijs voor het recht, om voor dooden te bidden, zou allereerst beginnen moeten, om levenden ten behoeve van gestorvenen te doopen. Paulus zegt echter ook niet, dat de levenden zich voor de dooden lieten doopen, opdat die doop den gestorvenen ten goede zou komen. De dooden worden door Paulus voorgesteld als het motief, waarom de levenden zich lieten doopen. Omdat zij, die in Christus ontslapen waren, zouden opstaan, daarom lieten hunnentwege, hunshalve de levende geloovigen zich doopen. De apostel spreekt geen andere gedachte uit dan deze, dat de doop het geloof aan de opstanding van Christus en de geloovigen onderstelt; neem de opstanding weg en de doop wordt eene ijdele ceremonie. De voorbede voor de afgestorvenen vindt daarom niet den minsten grond in de Schrift, gelijk trouwens Tertullianus reeds erkende. Want nadat hij de cor. mil. c. 3 gesproken had van verschillende kerkelijke gebruiken en daarbij ook van offeranden voor afgestorvenen, voegde hij er in c. 4 aan toe: harum et aliarum ejusmodi disciplinarum, si legem expostules scripturarum, nullam invenies; traditio tibi praetenditur austrix, consuetudo confirmatrix, et fides observatrix [2]). Omdat er geen praeceptum Patris is, moet men zich vergenoegen met de institutio matris, d. i. de kerk, die alzoo weder naast en boven Gods woord komt te staan. Wijl alzoo de voorbede der afgestorvenen voor de Schrift niet kan bestaan, komt de vraag naar hare nuttigheid en troost niet meer te pas. Toch zijn ook deze moeilijk aanwijsbaar. Want al schijnt het schoon, dat levenden door hunne voorbeden de afgestorvenen helpen kunnen en kunnen goedmaken, wat zij misschien tegenover hen tijdens hun leven hebben misdreven; feitelijk leidt deze kerkelijke practijk de Christelijke vroomheid in een gansch verkeerd spoor. Zij doet het voorkomen, alsof in strijd met Matth. 8 : 22 zorg voor de dooden van hooger

[1]) *Suicerus* s. v. ταφη. *De Moor*, Comm. V 30—32.
[2]) Verg. ook *Bellarminus*, de missa II c. 7. *Oswald*, t. a. p. bl. 95.

waarde is dan liefde tot de levenden; zij schrijft aan eigen werken en gebeden eene verdienstelijke, satisfactorische kracht toe, welke haar werking zelfs oefent aan de overzijde des grafs en daar den gestorvenen ten goede kan komen; zij is gebouwd op en bevorderlijk aan de leer van het vagevuur, welke eenerzijds, vooral bij de rijken, de zorgeloosheid voedt en ter andere zijde de onzekerheid der geloovigen bestendigt; zij verzwakt in het Christelijk bewustzijn het geloof aan de genoegzaamheid der offerande en voorbede van Christus [1]).

561. Al is er voor eene vereering der heiligen en eene voorbede voor de afgestorvenen geen plaats, er is en blijft toch eene onverbrekelijke gemeenschap tusschen de strijdende kerk op aarde en de triumfeerende in den hemel. De geloovigen op aarde zijn, toen zij Christen werden, toegetreden tot het hemelsche Jeruzalem, dat boven en aller moeder is; tot de vele duizenden van engelen, die aldaar God dienen en loven; tot de gemeente der eerstgeborenen, d. i. van de vromen des Ouden Verbonds, die in de hemelen opgeschreven zijn en daar het burgerrecht hebben ontvangen; tot de geesten der rechtvaardigen, d. i. van de Christenen, die reeds ontslapen zijn en de volmaaktheid, de voleindiging, hebben bereikt; tot Christus, den middelaar des Nieuwen Testaments en tot God, den rechter van alle schepselen, Hebr. 12 : 22—24. Deze gemeenschap sluit niet in, dat er een rechtstreeksch verkeer moet bestaan tusschen de leden der strijdende en der triumfeerende kerk; want ofschoon dit ook ontbreekt tusschen de verschillende menschen en volken in de onderscheidene tijden en plaatsen, is toch de menschheid een organisme, uit éénen bloede gesproten. De persoonlijke omgang, dien elk geloovige hier op aarde heeft, is tot weinige personen beperkt, maar desniettemin is hij lid van de ééne, heilige, algemeene, Christelijke kerk. De eenheid, die alle geloovigen, zoowel de gestorvenen als de levenden, saam verbindt, ligt in Christus, en door Hem in de gemeenschap met denzelfden Vader, in het bezit van denzelfden Geest, in het deelgenootschap aan dezelfde goederen des verbonds. De liefde, die blijft, ook als geloof en hope verdwijnen, houdt alle geloovigen met Christus en onderling verbonden. En die liefde uit zich onzerzijds daarin, dat wij de heiligen, die ons voorgegaan zijn, met eerbied gedenken, dat wij waardiglijk van hen spreken, dat wij hen navolgen in geloof en goede werken, en door hun

[1]) Verg. tegen het purgatorium: *Calvijn,* Inst. III 5. *Polanus,* Synt. Theol. VII 25. *Chamier,* Panstr. Cath. T. III lib. 26. *Amesius,* Bellarminus enervatus, T. II lib. 5. *Voetius,* Disp. II 1240. *Forbesius a Corse,* Instruct. hist. theol. lib. XIII. *Gerhard,* Loc. XXVI 181 v. *Quenstedt,* Theol. IV 555. *Kliefoth,* Eschatologie 82 v. *Charles H. H. Wright,* The intermediate state and prayers for the dead examined in the light of Scripture and ancient Jewish and Christian literature, London Nisbet 1900.

voorbeeld aangespoord met lijdzaamheid loopen de loopbaan, die ons voorgesteld is, dat wij één met hen ons gevoelen en leven in de verwachting, van tot hen te gaan, dat wij met hen en alle schepselen den naam des Heeren grootmaken. Onder de vormen, waarin de gemeenschap van de strijdende met de triumfeerende kerk zich openbaart, neemt de hope des wederziens eene breede plaats in. Er is door het rationalisme daarvan schrikkelijk misbruik gemaakt; het scheen, alsof de zaligheid des hemels niet in de gemeenschap met Christus maar in de sentimenteele genieting van elkanders bijzijn gelegen was. Maar desniettemin ligt er eene goede, ware gedachte in. De hope op het wederzien aan de overzijde des grafs is volkomen natuurlijk, echt menschelijk en ook in overeenstemming met de Heilige Schrift. Want deze leert geen naakte onsterfelijkheid van schimachtige zielen, maar eeuwig leven van individueele menschen. Wedergeboorte wischt de individualiteit, de persoonlijkheid, het karakter niet uit, maar heiligt ze en stelt ze in dienst van Gods naam. De gemeente is de nieuwe menschheid, welke allerlei schakeering en onderscheid in zich draagt en in de eenheid de rijkste verscheidenheid openbaart. De vreugde des hemels ligt daarom wel allereerst in de gemeenschap met Christus, maar vervolgens toch ook in de gemeenschap der zaligen onderling. En evenmin als deze op aarde, schoon zij hier altijd gebrekkig is, inbreuk maakt op de gemeenschap der geloovigen met Christus, maar deze veeleer bevestigt en verrijkt, alzoo is het ook in den hemel. Het hoogste, wat Paulus wenschte, was ontbonden te zijn en met Christus te wezen, Phil. 1 : 23, 1 Thess. 4 : 17. Maar Jezus stelt zelf de vreugde des hemels voor onder het beeld van een maaltijd, waar allen aanzitten met Abraham, Izak en Jakob, Matth. 8 : 11, cf. Luk. 13 : 28. De hope op het wederzien is daarom op zichzelve niet verkeerd, indien zij maar ondergeschikt blijft aan het verlangen naar de gemeenschap van Christus. En andererzijds is het ook geen ongerijmde gedachte, dat de zaligen in den hemel verlangen naar de geloovigen, die op aarde zijn. Immers behouden zij de herinnering aan de personen en toestanden, die zij op aarde gekend hebben, Luk. 16 : 27—31. De zielen onder het altaar roepen om wraak over het vergoten bloed, Openb. 6 : 10. De bruid, d. i. de gansche gemeente zoowel in den hemel als op aarde, bidt om de komst van den Heere Jezus, Openb. 22 : 17. Al geeft de Schrift ons geen recht te gelooven, dat de zaligen in den hemel alles weten, wat hier op aarde gebeurt, toch is het waarschijnlijk, dat zij van de strijdende kerk op aarde minstens evenveel weten als deze van hen. En dat weinige, gevoegd bij de kennis, die zij uit de herinnering bezitten en die misschien telkens door mededeelingen van engelen en pas ontslapenen uitgebreid wordt, is genoegzaam, om hen steeds met belangstelling te doen denken aan deze aarde en aan de machtige worsteling, die hier gestreden wordt. Daarbij komt nog, dat

de toestand der zaligen in den hemel, hoe heerlijk ook, toch om verschillende redenen nog een voorloopig karakter draagt. Immers zijn zij thans alleen in den hemel en tot dien hemel beperkt, en nog niet in het bezit der aarde, wier erfenis hun met die des hemels toegezegd is. Voorts zijn zij verstoken van het lichaam, en dit lichaamloos bestaan is niet, gelijk het dualisme meenen moet, eene winst maar een verlies, geen vermeerdering maar vermindering van zijn, wijl het lichaam tot het wezen van den mensch behoort. En eindelijk kan het deel niet volmaakt zijn zonder het geheel; eerst in de gemeenschap van al de heiligen wordt de volheid van Christus' liefde gekend, Ef. 3 : 18; de eene groep van geloovigen kan zonder de andere de voleindiging niet bereiken, Hebr. 11 : 40. Daarom is er bij de zaligen in den hemel ook nog plaats voor geloof en hope, voor verlangen en gebed, Openb. 6 : 10, 22 : 17. Evenals de geloovigen op aarde, strekken zij zich uit naar de wederkomst van Christus, de opstanding der dooden en de wederoprichting aller dingen. Dan eerst is het einde bereikt, 1 Cor. 15 : 24. Deze gedachte staat in de Schrift zoozeer op den voorgrond, dat de tusschentoestand tot eene korte spanne tijds inkrimpt, die bij het eindgericht in het geheel niet in aanmerking komt. Nergens wordt gezegd, dat ook hetgeen door de gestorvenen in dien tusschentoestand wordt verricht, in den laatsten dag voor den rechterstoel van Christus geoordeeld zal worden. Het oordeel gaat uitsluitend over wat in het lichaam geschied is, hetzij goed hetzij kwaad, 2 Cor. 5 : 10; het judicium universale is in zoover met het judicium particulare identisch. Daaruit is echter nog niet met Kliefoth af te leiden, dat de zielen na den dood buiten tijd en ruimte leven en van alle ontwikkeling of vooruitgang verstoken zijn[1]). Want al is er zeker geene ontwikkeling, gelijk die op aarde, en al is er nog veel minder aan eene mogelijke verandering ten goede of ten kwade te denken, toch is een waarachtig bestaan en leven der zielen zonder activiteit niet mogelijk, tenzij men ze in bewusteloozen slaap verzonken acht. Want de gestorvenen blijven eindige en beperkte wezens en kunnen niet anders bestaan dan in ruimte en tijd. De afmetingen der ruimte en de berekeningen van den tijd zijn zonder twijfel aan gene zijde des grafs geheel andere dan hier op aarde, waar mijlen en uren onze maatstaf zijn. Maar ook de zielen, die daar wonen, worden niet eeuwig en alomtegenwoordig als God; zij moeten, evenals de engelen, een ubi definitivum hebben, kunnen niet op twee plaatsen tegelijk zijn en zijn altijd ergens op eene bepaalde plaats, in het paradijs, in den hemel enz. En evenzoo zijn zij niet boven allen tijdvorm, dat is boven alle successie van oogenblikken verheven, want zij hebben een verleden, dat zij zich herinneren, een heden, waarin zij leven, en eene toekomst, die zij tegemoet gaan. De rijke

[1]) *Kliefoth,* Eschatologie bl. 61—66.

man weet, dat zijne broeders nog leven, Luk. 16 : 28; de zielen onder het altaar zien uit naar den dag der wrake, Openb. 6 : 10; de bruid verlangt naar de komst van Christus, Openb. 22 : 17; zij, die uit de verdrukking gekomen zijn, dienen God dag en nacht, Openb. 7 : 15; en die het beest hebben aangebeden, hebben geen rust dag en nacht, Openb. 14 : 11.

Indien nu de zielen in eenigen vorm van ruimte en tijd bestaan, kunnen zij ook niet zonder alle werkzaamheid gedacht worden. Wel zegt Jezus, dat in den nacht des doods niemand werken kan, Joh. 9 : 4, en wordt de hemelsche zaligheid dikwerf in de Schrift als een rusten voorgesteld, Hebr. 4 : 9, Openb. 14 : 13. Maar evenmin als het met elkander strijdt, dat God rust van zijn scheppingswerk, Gen. 2 : 2, en toch altijd werkt, Joh. 5 : 17, of dat Christus zijn werk op aarde had volbracht, Joh. 17 : 4, en toch in den hemel plaats voor de zijnen bereidt, Joh. 14 : 3; evenmin sluit het een het ander uit, dat de geloovigen rusten van hunne werken en toch God dienen in zijnen tempel. Hun werk op aarde is af, maar daarom hebben zij in den hemel nog wel andere werken te doen. De Schrift leert dit duidelijk. Die in den Heere ontslapen zijn, zijn bij Jezus, Phil. 1 : 23, staan voor den troon Gods en van het Lam, Openb. 7 : 9, 15, roepen en bidden, loven en dienen, Openb. 6 : 10, 7 : 10, 15, 22 : 17. Trouwens, als zij bewustheid hebben en God, Christus, de engelen, elkander kennen, dan oefenen zij daarmede vanzelf werkzaamheden uit van verstand en van wil, nemen toe in kennis en worden bevestigd in liefde. Als Paulus zeggen kan, dat de geloovigen op aarde, door de heerlijkheid des Heeren in den spiegel van zijn woord te aanschouwen, naar zijn beeld in gedaante veranderd worden van heerlijkheid tot heerlijkheid, 2 Cor. 3 : 18; hoeveel te meer zal dat dan het geval zijn, als zij toegelaten worden tot zijne onmiddellijke tegenwoordigheid en Hem zien van aangezicht tot aangezicht? Verandering van staat is er niet; er is ook geene ontwikkeling in aardschen zin; zelfs geene heiligmaking, gelijk in de strijdende kerk, want de heiligheid zelve is aller deel. Maar gelijk Adam vóór den val en Christus als mensch, schoon volkomen heilig, toch toenemen konden in genade en wijsheid, zoo is er in den hemel eene voortgaande bevestiging van staat, een altijd meer gelijkvormig worden den beelde des Zoons, een nimmer eindigend opwassen in de kennis en liefde van God. En daarbij heeft ieder zijn eigen taak en plaats. De Roomschen nemen aan, dat de vromen des Ouden Testaments na hun dood in den limbus patrum vertoefden en daaruit eerst door Christus bij zijne nederdaling ter helle werden bevrijd; en tevens meenen zij, dat de ongedoopt stervende kinderen noch in de hel noch in den hemel, maar in een afzonderlijk receptaculum, den limbus infantum, worden opgenomen. Maar voor geen van beide receptacula is er grond in de Schrift. Wel spreekt het van zelf, dat wie de eenheid des genade-

verbonds uit het oog verliest en de weldaden, door Christus verworven, opvat als eene nieuwe substantie, die vroeger niet bestond, de vromen des Ouden Testaments in den limbus patrum moet laten wachten op deze verwerving en mededeeling van Christus' weldaden. Maar wie de eenheid des verbonds erkent, en de weldaden van Christus opvat als de goede gunste Gods, die met het oog op Christus reeds vóór zijn lijden en sterven kon worden uitgedeeld, die heeft aan geen limbus patrum behoefte. De weg naar de hemelsche zaligheid was onder het Oude dezelfde als onder het Nieuwe Testament, al is er ook verschil in het licht, waarbij de geloovigen toen en nu wandelen. En evenzoo is er aan de overzijde des grafs geen plaats voor een limbus infantum; want de kinderen des verbonds, gedoopt of ongedoopt, gaan stervende ten hemel in; en over het lot der andere is ons zoo weinig geopenbaard, dat wij het best doen van een stellig oordeel ons te onthouden [1]). Maar toch ligt er in den limbus patrum en infantum deze ware gedachte, dat er verschillende graden zijn zoowel in de straf der goddeloozen als in de zaligheid der vromen. Er is onderscheid van rang en werkzaamheid in de wereld der engelen. Er is verscheidenheid onder alle schepselen en het rijkst onder de menschen. Er is verschil van plaats en taak in de gemeente van Christus; aan ieder der geloovigen wordt hier op aarde een eigen gave geschonken, een eigen taak opgedragen. En bij den dood volgen ieders werken dengene na, die in den Heere ontslaapt. Zonder twijfel wordt deze verscheidenheid in den hemel niet uitgewischt, maar integendeel van al het zondige gereinigd en op het rijkst vermenigvuldigd, 19 : 17—19. Toch ontneemt dit verschil in graad niets aan de zaligheid, welke elk naar zijne mate geniet. Want allen wonen in bij denzelfden Heere, 2 Cor. 5 : 8, zijn opgenomen in denzelfden hemel, Openb. 7 : 9, genieten dezelfde rust, Hebr. 4 : 9, en vinden hun vreugde in denzelfden dienst van God, Openb. 7 : 15.

---

§ 61. De wederkomst van Christus.

Litteratuur over de Messiaansche verwachtingen in het Oude Test. en het Jodendom werd reeds genoemd deel III 214—224. De eschatologie van het N. T. wordt besproken in de werken van *Weiss, Beyschlag, Holtzmann, Stevens* enz. over N. T. theologie, maar was ook menigmaal voorwerp van speciaal onderzoek, zie bijv. *Haupt,* Die eschatol. Aussagen Jesu in den synopt. Evang. Berlin 1895. *Spitta,* Die grosse eschatol. Rede Jesu, Stud. u. Krit. 1909 bl. 348—401. *Dobschütz,* Zur Eschatologie der Evang., ib. 1911 bl. 1—20. *J. Knabenhauer,* Jesus und die Erwartung des Weltendes, Stimmen aus Maria Laach 1908 bl. 487—497. *Kabisch,* Die Eschatologie des Paulus in ihrem Zusammenhange mit dem Gesammtbegriff des Paulinismus. Göttingen 1893. *Teichmann,* die Paulin. Voraussetzungen von Auferstehung und Gericht und ihre Beziehung zur jüd. Apokalyptik. Freiburg 1896. *T. G. Darling,* The Apostle Paul and the second Advent, The Princeton Theol. Review April 1904 bl. 197—214. *G. Vos,* The Pauline eschatology and chiliasm, The Princeton Theol. Rev. Jan. 1911. *Titius,* Die Neut. Lehre von der Seligkeit im Reiche Gottes und ihre Bedeutung für die Gegenwart 1895—1900. *Atzberger,* Die christl. Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung im A. u. N. T. Freiburg 1890. *Fr. Tillmann,* Die Wiederkunft Christi nach den Paulin. Briefen. Freiburg Herder 1909. Art. Eschatology in *Hastings,* D. B. en D. C. G.

Voor de geschiedenis der Christ. eschatologie zie men de werken, boven § 60 aangehaald. Ze werd met alle daarin voorkomende speciale onderwerpen: voorteekenen, antichrist, wederkomst van Christus, opstanding, gericht, wereldvernieuwing, hemel, hel enz. min of meer uitvoerig behandeld door *Damascenus,* de fide orthod. IV 26, 27. *Augustinus,* de civ. Dei l. XX—XXII. *Lombardus,* e. a. op Sent. IV 43—50. *Thomas,* c. Gent. III 1—63. IV 79—97. S. Theol. suppl. qu. 75—99. app. qu. 1. *Bonaventura,* Brevil. VII 4—7. *Heinrich—Gutberlet,* Dogm. X 2e Abth. Münster 1904. *C. Pesch,* Prael. dogm. IX² Friburg 1902. *Pohle,* Dogm. III⁴ 655 v. *Oswald,* Eschatologie⁵, Paderborn 1893 enz. Voorts door *Luther,* bij Köstlin II. *Gerhard,* Loc. XXVI tract. 2—6. *Quenstedt,* Theol. IV 576—660. *Hollaz,* Ex. bl. 1235—1276. *Calvijn,* Inst. III 24. 25. *Polanus,* Synt. Theol. VI c. 59—75. Synopsis pur. theol. disp. 51. 52. *Turretinus,* Theol. El. loc. XX. *Marck,* Exspectatio gloriae futurae Jesu Christi. L. B. 1730. *De Moor,* Comm. VI 586—736. *M. Vitringa,* Doctr. IV 1—215 enz. In den nieuweren tijd, behalve in de dogmatische handboeken, speciaal door *F. Richter,* Die Lehre v. d. letzten Dingen. Breslau 1843, '44. *Luthardt,* Die Lehre v. d. letzten Dingen³ 1885. *Kliefoth,* Christl. Eschatologie. Leipzig 1886. *Briët,* De eschatologie of leer der laatste dingen volgens de Schriften des N. V. Tiel 1857, '58.

562. Gelijk het den mensch gezet is, om eenmaal te sterven, zoo moet er ook eens een einde komen aan de geschiedenis der wereld. Niet alleen de religie, ook de wetenschap was daarvan ten allen tijde overtuigd. Enkelen, zooals Aristoteles in de oudheid en Czolbe, Friedrich Mohr e. a. in den nieuweren tijd, hebben wel gemeend, dat deze wereld eeuwig was en geen begin noch einde had. Maar de onhoudbaarheid dezer meening wordt thans algemeen toegestemd; er zijn vele overwegingen, die den eindigen duur der wereld boven allen twijfel verheffen. De omdraaiingssnelheid der aarde neemt volgens berekening minstens ééne seconde in 600,000 jaren af; hoe weinig dit ook zij, het brengt na billioenen van jaren toch op aarde een omkeer in de verhouding van dag en nacht teweeg, welke aan alle leven een einde maakt. Voorts wordt de rotatie

[1]) *B. B. Warfield,* The development of the doctrine of infant salvation, in zijn Two Studies in the history of doctrine, New-York 1897.

der aarde voortdurend door den invloed van ebbe en vloed vertraagd, wijl deze de deelen der aarde verplaatst en den voorraad kinetische energie vermindert; de aarde nadert daarom steeds de zon en moet eindelijk in haar verdwijnen. Vervolgens is de ruimte, waarin de planeten zich bewegen, niet volstrekt ledig, maar met aether of verdunde lucht gevuld, die, hoe zwak dan ook, de beweging tegenhoudt, de omdraaiingssnelheid vermindert, de baan der planeten doet inkrimpen en ze alzoo steeds meer in de nabijheid der zon doet komen. Verder kan ook de zon niet altijd duren; hetzij zij hare warmte produceere door invallende meteorieten of door voortdurende inkrimping of door chemische werkingen, zij verbruikt die warmte allengs, verkleint haar omvang, trekt zich saam en gaat haar einde te gemoet; volgens Thompson zou de middellijn der zon jaarlijks 35 meter afnemen en zou zij, daar zij reeds 20 millioen jaren geschenen had, nog slechts een tien millioen jaren kunnen bestaan. Kinetische energie toch kan zich wel in warmte omzetten, maar warmte niet meer in kinetische energie, tenzij zij uitstroome op een kouder lichaam. Als de temperatuur dus eens overal gelijk zal zijn, houdt de omzetting van warmte op en is het einde der dingen bereikt. De vraag is dus maar, wie van beide, de zon of de aarde, het het langst uithouden zal; indien de zon, dan wordt de aarde ten slotte door haar verslonden en eindigt alles met verbranding; indien de aarde, dan houdt eens alle warmte op en gaat het leven onder in den dood der verstijving [1]). Daarbij komen nog allerlei andere gronden voor de eindigheid der wereld; het water der aarde moet wegens zijne chemische verwantschap met de mineralen steeds afnemen; water en zuurstof worden almeer aan vaste stoffen verbonden; de producten der aarde, steenkolen, hout, turf, voedingsmiddelen, verminderen; de aarde, hoe rijk ook, raakt eenmaal uitgeput, en dit te spoediger, naarmate het menschelijk geslacht toeneemt en het gevaar van overbevolking dreigt. Voor eene optimistische verwachting aangaande de toekomst is er daarom op het standpunt der wetenschap volstrekt geen plaats. Toch hebben velen zich daaraan overgegeven en van een gestadigen vooruitgang en een toekomstig paradijs der menschheid in het Diesseits gedroomd. Humanisten en materialisten

[1]) De wet der entropie, volgens welke arbeid wel volledig in warmte, maar warmte nooit meer geheel in arbeid omgezet kan worden, en die, door Clausius op het heelal toegepast, tot een toestand leidt, waarin het tot verandering van warmte in arbeid noodzakelijke temperatuurverschil verdwenen is, is meermalen gebruikt als een bewijs voor het einde, dus ook voor het begin der wereld, en dan verder zelfs als een bewijs voor het bestaan van God, *L. Dressel,* Der Gottesbeweis auf Grund der Entropiesatzes, St. a. M. Laach 1909 bl. 150—160. *K. Isenkrahe,* Energie, Entropie,Weltanfang, Weltende. Trier Lintz 1910. Maar *B. Bavink,* Das Entropiegesetz und die Endlichkeit der Welt, Der Geisteskampf der Gegenwart 1910 bl. 260—267 bestrijdt de kracht van dat bewijs. Verg. ook art. Entropie in *Meyers* Konversationslex.

wedijveren met elkandér in het koesteren van dergelijke illusiën, achten door het principe der kosmische evolutie hunne broodprofetieën gewaarborgd en oordeelen, dat door de vermeerdering van ideale goederen, zooals wetenschap, kunst, zedelijkheid, of door den vooruitgang in stoffelijke welvaart, door overvloed van voedsel en deksel en kleeding, het geluk der menschheid eenmaal ten volle bereikt worden zal. Kant, Lessing, Herder, Fichte, Schelling enz., achtten eene toekomst aanstaande, waarin het ethische Godsrijk allen omvatten, de Aufklärung aller deel en de humaniteit het beginsel van aller leven zou zijn. Zelfs Darwin spreekt aan het slot van zijn boek over het Ontstaan der soorten en in het laatste hoofdstuk van zijne Afstamming des menschen de hope uit, dat de mensch, die van zijn dierlijken oorsprong thans reeds zoo hoog is opgeklommen, eene nog hooger bestemming in eene verwijderde toekomst tegemoet gaat. In die toekomst zal volgens Pierson [1]), het huwelijk door de edelsten niet meer worden begeerd, maar zal de man met de vrouw als met zijn zuster verkeeren en de wellust niet meer de dood van den levenslust zijn, of zal volgens anderen het huwelijk bij een hoogbeschaafd volk mettertijd den vorm van een dubbelhuwelijk aannemen en twee vrienden gezamenlijk twee vrouwen huwen. Nog buitensporiger zijn de verwachtingen van de socialisten, deze chiliasten van het ongeloof, die meenen, dat in den toekomststaat naar hun model alle zonde en strijd verdwenen en een onbezorgd, tevreden leven aller voorrecht zal zijn. Maar, gelijk gezegd is, veel grond bestaat er voor zulke verwachtingen niet. En al zou er ook een tijd van meerdere welvaart en grooter geluk voor de menschheid aanbreken, wat zou het voordeel daarvan zijn, als toch alle ontwikkeling, gelijk de wetenschap leert, ten slotte moest ondergaan in den dood? Fr. von Hellwald weet aan het slot van zijne Kulturgeschichte op de vraag, waartoe alles geweest is, waartoe ook de mensch met zijn worstelen en streven, zijne beschaving en ontwikkeling bestaan heeft, niet het minste antwoord te geven. En Otto Henne-Am Rhyn eindigt zijne Kulturgeschichte met de voorspelling, dat heel de menschheid met haar cultuur eens spoorloos verdwijnen zal; einst wird Alles, was wir gethan, nirgends mehr aufzufinden sein; en hij kan zich daartegenover alleen troosten met de gedachte, dat het nog langen tijd duren zal, eer het zoover is [2]). Wie zonder God en zonder Christus leeft, en alles van het Diesseits, van immanente, kosmische krachten verwachten moet, is ook zonder hope in de wereld. Zelfs de cultuur is niet eindeloos te denken. Milliarden van jaren kunnen in het verleden of in de toekomst der wereld wel willekeurig aangenomen, maar niet concreet, gevuld met

[1]) *Pierson,* Eene Levensbeschouwing bl. 269.

[2]) *Th. Ziegler,* Sittl. Sein und sittl. Werden bl. 141 zegt: was das letzte Ende, das Ziel der Geschichte selbst sei, ich weiss es nicht und keiner von uns weiss es.

geschiedenis, gedacht worden. Als bijv. de menschheid eens duizend millioen jaren oud werd, zou een leerboek over de wereldgeschiedenis, dat eene eeuw op tien bladzijden afhandelde, niet minder dan tweehonderdduizend deelen vormen, elk deel gerekend op vijfhonderd bladzijden, of nog twintigduizend deelen, indien aan elke eeuw slechts ééne bladzijde, of nog vijfhonderd deelen, indien aan elke eeuw niet meer dan één regel gewijd werd. En zoo zou het zijn met al wat den inhoud onzer cultuur vormt. De mensch en de menschheid zijn eindig, en daarom is ook hunne beschaving niet eindeloos te denken. Een oneindige tijd is zoowel voor de aarde als voor ons geslacht eene ongerijmdheid, die nog tastbaarder is dan de dwaasheid van de millioenen van jaren, uit heidensche mythologieën ons bekend. Op het standpunt der wetenschap is er veel meer grond, om het pessimisme van Schopenhauer en Ed. von Hartmann aan te nemen, dat de verlossing der wereld stelt in de bestrijding van den alogischen wil door de logische voorstelling, in de absolute Willensverneinung, dat is in de vernietiging der wereld zelve. Maar ook dan is er niet de minste waarborg, dat de absolute wil niet tot een ander wereldproces overgaat en tot in het oneindige toe altijd weer van voren aan begint. Vele Grieksche wijsgeeren hielden het ervoor, dat aan deze wereld vele andere voorafgegaan waren en op haar vele andere zouden volgen; zelfs waren de Pythagoreërs en de Stoicijnen van oordeel, dat alles precies zoo terugkeeren zou, als het op deze wereld bestond en in vroegere bestaan had; en ook thans zijn velen tot dergelijke gevoelens teruggekeerd[1]), ofschoon Windelband het terecht eene pijnlijke gedachte noemt, dat in der periodischen Wiederkehr aller Dingen auch die Persönlichkeit mit allem ihrem Thun und Leiden wiederkehren soll[2]).

563. De religie heeft zich nooit met deze idee van eene eindelooze ontwikkeling of van een algeheelen ondergang der wereld verzoend. Verschillende redenen hielden haar van het overnemen dezer wijsgeerige theorieën terug. Immers is het voor geen tegenspraak vatbaar, dat al dergelijke voorstellingen aan de waarde der persoonlijkheid tekort doen en deze opofferen aan het geheel. Voorts miskennen zij de beteekenis van het godsdienstig-zedelijk leven en stellen dit verre beneden de cultuur. En eindelijk bouwen zij voor het heden en voor de toekomst alleen op

[1]) Bijv. *Haeckel*, Die Welträthsel 1899 bl. 430, en vooral ook *Nietzsche*.
[2]) *Windelband*, Geschichte und Naturwissenschaft. Strassburg 1900 bl. 22. Verg. verder over het einde der wereld: *Lange*, Gesch. d. Mater.[4] 552 v. *Pesch*, Die grossen Welträthsel II[2] 325 v. *Mühlhäusser*, Die Zukunft der Menschheit. Heilbron 1881. *Reiff*, Die Zukunft der Welt.[2] Bazel 1875, *Fürer*, Weltende und Endgericht. Gütersloh 1896. *Siebeck*, Religionsphilos. 1893 bl. 399—427 enz. Zie ook mijne Wijsbeg. van de Openbaring bl. 232—272.

de krachten, die in den kosmos immanent zijn en rekenen hoegenaamd niet met eene Goddelijke macht, die de wereld bestuurt en haar ten slotte door rechtstreeksche ingrijping beantwoorden doet aan het door haar gestelde doel. Alle godsdiensten hebben daarom eene andere verwachting voor de toekomst. Zij kennen alle in meer of minder duidelijke mate een strijd van het goede en kwade; alle koesteren zij de hope van de zegepraal van het goede, waarbij de deugdzamen beloond en de goddeloozen gestraft worden; en meestal achten zij die toekomst ook niet anders bereikbaar dan door eene openbaring van bovennatuurlijke krachten[1]). In de Perzische religie werd zelfs aan het einde der derde wereldperiode de verschijning van den derden zoon van Zarathustra, Saoshyant, verwacht, die een duizendjarig vrederijk inleiden en het verlossingswerk van zijn vader voltooien zou[2]). En onder de Mohammedanen kwam naast het geloof aan de wederkomst van Jezus ook langzamerhand de verwachting van een Mahdi op, die de geloovigen weder in den gouden tijd van de „vier rechtvaardige Khalifs" terugvoeren zou[3]). Bij Israel werd de verwachting aangaande de toekomst gebouwd op den grondslag van het verbond, dat God met Abraham en zijn zaad had opgericht. Dit verbond toch draagt een eeuwig karakter en wordt door 's menschen ontrouw niet teniet gedaan. Reeds in de wet betuigt God herhaaldelijk aan het volk van Israel, dat Hij, wanneer het zijn verbond overtreedt, het met de zwaarste straffen bezoeken, maar zich daarna toch weer zijner ontfermen zal. Als Israel om zijne zonden onder de volken verstrooid en zijn land verwoest zal zijn, dan zal de Heere in dien tijd door het aannemen van andere volken Israel tot jaloerschheid verwekken en daarna het bekeeren en terugvoeren in zijn land, het zegenen met allerlei geestelijke en stoffelijke zegeningen en wrake doen over al zijne vijanden, Lev. 26, Deut. 4 : 23—31, 30 : 1—10, 32 : 15—43. Na de belofte aan Davids huis, dat het bestendig en zijn stoel vast zou zijn tot in eeuwigheid, 2 Sam. 7 : 16, 23 : 5, 1 Chron. 17 : 14, krijgt in de verwachting aangaande Israels toekomst dit element hoe langer hoe meer beteekenis, dat de bekeering en het herstel van Israel niet anders zal tot stand komen dan door den gezalfden koning uit Davids geslacht. In de profetie worden deze gedachten breeder ontwikkeld en nemen zij, ondanks de eigenaardigheid, die zij bij elk der profeten dragen, steeds vaster vormen aan.

[1]) Zie reeds deel III 215 v. en voorts *Pfanner*, Theol. gentilis c. 18—20. *R. Schneider*, Christl. Klänge bl. 250 v. 292 v. *Lüken*, Traditionen des Menschengeschlechts 1869 bl. 407 v. *Kuyper* in de artikelen over de Voleinding, Heraut n. 1732 v.
[2]) Edv. Lehmann in *Ch. de la Saussaye's* Religionsgesch. II[3] 225.
[3]) *C. Snouck Hurgronje*, Der Mahdi. Separatabdruck von der Revue Coloniale Internationale 1885.

In de verwachting, welke het Oude Testament koestert aangaande de toekomst van het volk Gods, zijn de volgende momenten duidelijk te onderscheiden. Alle profeten verkondigen 1° aan Israel en Juda *een dag des gerichts en der straf*. De יום יהוה, dat is, de tijd, waarin de Heere zich over zijn volk ontfermen en zich aan zijne vijanden wreken zal, werd door de profeten gansch anders dan door het volk opgevat. Het volk misbruikte deze verwachting en dacht, dat Jhvh het, afgezien van zijn geestelijken toestand, tegen alle gevaar beschermen zou, Am. 5 : 18, 6 : 13, Jer. 29, Ezech. 33 : 23 v. Maar de profeten zeiden, dat de dag des Heeren ook voor Israel een dag des gerichts zou zijn; het volk zou in ballingschap gaan en zijn land aan de verwoesting worden prijs gegeven, Am. 2 : 4 v., 5 : 16, 18, 27, 6 : 14 enz., Hos. 1 : 6, 2 : 11, 3 : 4, 8 : 13, 9 : 3, 6, 10 : 6, 11 : 5, 13 : 12, 14 : 1, Joël 2 : 1 v., Mich. 3 : 12, 4 : 10, 7 : 13, Zef. 1 : 1—18, Hab. 1 : 5—11, Jes. 2 : 11 v., 5 : 5 v., 7 : 18, Jer. 1 : 11—16 enz. Maar toch, die straf is 2° *tijdelijk*. Er komt een einde aan na vele dagen, Hos. 3 : 3, na enkele dagen, dat is na een korten tijd, 6 : 2, na zeventig jaren, Jer. 25 : 12, 29 : 10, na driehonderd en negentig jaren voor Israel en veertig jaren voor Juda, Ezech. 4 : 4 v. God kastijdt zijn volk met mate, Jes. 27 : 7 v., Jer. 30 : 11, Hij verlaat het slechts voor een kleinen tijd; zijn toorn is klein, maar zijne goedertierenheid is eeuwig, Jes. 54 : 7, 8. Hij heeft zijn volk lief met eene eeuwige liefde, en zal zich daarom weder ontfermen, Micha 7 : 19, Jer. 31 : 3, 20. Hij kan zijn volk niet verderven, al schudt Hij het ook als in eene zeef, Am. 9 : 8, 9. Zijn berouw is in Hem ontstoken, Hos. 11 : 8. Hij gedenkt zijn verbond, Ezech. 16 : 60. Hij zal zijn volk verlossen, niet om Israels wil, maar om zijns naams wil, om zijn roem onder de Heidenen, Deut. 32 : 27, Jes. 43 : 25, 48 : 9, Ezech. 36 : 22. Aan het einde van den straftijd zendt God 3° den *Messias* uit Davids huis. Obadja spreekt nog in het algemeen van heilanden, die de op Zion ontkomende gemeente beschermen, vers 17, 21, cf. Jer. 23 : 4, 33 : 17, 20, 21, 22, 26. Amos zegt, dat God na het gericht over Israel de vervallen hut van David weer oprichten zal, 9 : 11. Hosea verwacht, dat de kinderen Israels zich bekeeren zullen en den Heere zoeken en ook David hunnen koning, 1 : 11, 3 : 5, cf. Jer. 30 : 9, Ezech. 34 : 23, 24, 37 : 22—24. Micha profeteert, dat Israel niet eerder uit de macht der vijanden verlost zal worden, voordat uit het Davidisch koningshuis te Bethlehem de Heerscher geboren zal zijn, 5 : 1, 2. Dat Hij niet uit Jeruzalem maar, evenals David zelf, uit Bethlehem zal voortkomen, bewijst, dat het Davidisch koningshuis den troon verloren heeft en tot een staat van nederheid vervallen is. Jesaja zegt dan ook, dat er een rijsje zal voortkomen uit den afgehouwen tronk van Isaï, 11 : 1, 2, en Ezechiël drukt dezelfde gedachte aldus uit, dat de Heere van den oppersten tak des hoogen ceders een klein, teeder takje nemen zal, 17 : 22. God zal hem

als eene spruite aan Davids huis doen uitspruiten, Jes. 4 : 2, Jer. 23 : 5, 6, 33 : 14—17, zoodat hij daarnaar ook den naam van Spruite draagt, Zach. 3 : 8, 6 : 12. In Israels lijdenstijd geboren, zal deze Davidide opgroeien in armoedige omstandigheden, Jes. 7 : 14—17; Hij is een koning, maar rechtvaardig, zachtmoedig, nederig en daarom rijdende op het veulen eener ezelin, Zach. 9 : 9; met de koninklijke verbindt hij de profetische, Deut. 18 : 15, Jes. 11 : 2, 40—66, Mal. 4 : 5 en de priesterlijke waardigheid, Jes. 53, Jer. 30 : 21, Zach. 3, 6 : 13, Ps. 110; het rijk, dat Hij komt stichten, is een rijk van gerechtigheid en vrede, Jes. 11, 40—66, Micha 5 : 9, Ps. 72, 110; Hij is en verwerft zelf de gerechtigheid en het heil voor zijn volk, Jes. 11, 42, 53, Jer. 23 : 5, 6, Ps. 72 enz. Zijne verschijning heeft daarom niet eerst plaats na den dag des gerichts, maar gaat daaraan vooraf; Juda wordt eerst verlost, als God aan David eene spruite schenken zal, Jes. 9 : 1—16, 11 : 1 v. Jer. 23 : 5, 6, 33 : 14—17.

Tot de weldaden 4°, die door dezen Gezalfde aan zijn volk geschonken zullen worden, behoort allereerst de *terugkeer* uit het land der ballingschap. Land, volk, koning en God behooren bijeen; het herstel van Israel begint daarom met terugkeer uit de ballingschap, Am. 9 : 14, Hos. 11 : 11, Micha 4 : 6, Joël 3 : 1, Jes. 11 : 11, Jer. 3 : 18, Ezech. 11 : 17 enz. Die terugkeer zal volgens de schildering van Jesaja buitengewoon heerlijk zijn; de wildernis zal bloeien als eene roos, bergen zullen geslecht en dalen gevuld worden; er zal een gebaande weg zijn, waarop ook de blinde niet dwalen kan, 35 : 1—9, 41 : 17—20, 42 : 15, 16, 43 : 19, 20 enz. In dien terugkeer zal zoowel Israel als Juda deelen, Am. 9 : 9—15, Hos. 1 : 11, 14 : 2—9, Jes. 11 : 13, Jer. 3 : 6, 18, 31 : 27, 32 : 37—40, Ezech. 37 : 17, 47 : 13,21, 48 : 1—7, 23—29. Maar aan deze verwachting beantwoordde de terugkeer uit de Babylonische gevangenschap slechts zeer ten deele. De na-exilische profeten zien daarom in dien terugkeer slechts een begin van de vervulling der beloften, maken hunne verwachting los van een terugkeer uit de ballingschap, en spreken, behalve Zach. 8 : 13, niet meer van de tien stammen; de teruggekeerden beschouwden zich als de vertegenwoordiging van het gansche Israel, Ezra 6 : 17. Trouwens vatten al de profeten 5° den terugkeer uit de ballingschap tevens in ethischen zin, als eene *bekeering* van Israel, op. Vergadering uit de volken en besnijdenis des harten gaan saam, Deut. 30 : 3—6. Lang niet allen zullen terugkeeren en zich bekeeren tot den Heere; velen, de meesten, zullen in het gericht, dat de dag van Jhvh ook over Israel brengen zal, omkomen. De Heere zal het huis Jakobs wel niet ganschelijk verderven, maar Hij zal het toch schudden als in een zeef en de zondaars doen sterven door het zwaard, Am. 9 : 8—10. Als de Heere Israel en Juda wederbrengt, zal Hij hen eerst in de woestijn leiden en daar met hen richten en de goddeloozen uitzuiveren, Hos. 2 : 13.

Ezech. 20 : 34 v. Vele mannen zullen dan vallen, zoodat zeven vrouwen éénen man zullen aangrijpen, Jes. 3 : 25—4 : 1. De verdelging is vastelijk besloten, slechts een overblijfsel zal wederkeeren, Jes. 4 : 13, 6 : 13, 7 : 3, 10 : 21, 11 : 11. De Heere zal de kinderen Israels dorschen en dan één bij één oplezen, Jes. 27 : 12. Hij zal de hoogmoedigen verdoen, maar een arm en ellendig volk doen overblijven, Zeph. 3 : 12, en zijn werk in het leven behouden, Hab. 3 : 2. Eén uit eene stad en twee uit een geslacht zullen wedergebracht, Jer. 3 : 14, twee deelen zullen uitgeroeid, maar het derde deel zal gelouterd worden, Zach. 13 : 8, 9. Doch deze overgeblevenen zullen dan den Heere tot een heilig volk zijn, dat Hij zich ondertrouwt in eeuwigheid, Hos. 1 : 10, 12, 2 : 15, 18, 22, Jes. 4 : 3, 4, 11 : 9. De Heere vergeeft hun alle ongerechtigheid, wascht hen van al hunne onreinheid, geeft hun een nieuw hart, stort zijnen Geest op allen uit, doet alle afgoderij en tooverij uit haar midden verdwijnen, en richt een nieuw verbond met hen op, Micha 5 : 11—14, Joël 2 : 28, Jes. 44 : 21—23, 43 : 25, Jer. 31 : 31, Ezech. 11 : 19, 36 : 25—28, 37 : 14, Zach. 13 : 2 enz. Een onreine zal er onder hen niet meer zijn, Jes. 52 : 1, 11, 12; allen zijn zij rechtvaardigen, Jes. 60 : 21, die, door God geleerd, Hem kennen, op zijn naam vertrouwen en geen onrecht doen of leugen spreken, Jes. 54 : 13, Jer. 31 : 31, Zeph. 3 : 12, 13. Alles zal er heilig zijn, tot zelfs de bellen der paarden toe, Zach. 14 : 20, 21. Want de heerlijkheid des Heeren is over hen opgegaan, Zach. 2 : 5, Jes. 60 : 1, en God zelf woont onder hen, Ob. 21, Joël 3 : 17, Hos. 2 : 22, Zach. 2 : 10, 8 : 8 enz. Deze geestelijke weldaden sluiten 6° voor de Oudtestamentische profetie de verwachting in van *het herstel van tempel en eeredienst.* Volgens Obadja zal er op Sion ontkoming zijn; daar wonen de heilanden, die Israel beschermen en zijne vijanden richten zullen, vers 17, 21. Joël profeteert, dat de Heere wonen zal op Sion, zijnen heiligen berg, en dat Jeruzalem eene heiligheid zal zijn, die niet meer voor vreemden toegankelijk en eeuwig van duur zal zijn, 3 : 17, 20. Amos verwacht, dat de steden van Palestina herbouwd en bewoond en Israel er nimmermeer uit verdreven zal worden, 9 : 14, 15. Micha verkondigt, dat, al zal Sion ook als een akker geploegd en Jeruzalem tot een steenhoop worden, 3 : 12, toch de berg van het huis des Heeren vastgesteld zal zijn op den top der bergen, dat uit Sion de wet zal uitgaan en des Heeren woord uit Jeruzalem, en dat de Heere op Sion wonen zal, 4 : 1, 2, 7 : 11. Dezelfde gedachte wordt door Jesaja uitgesproken, 2 : 2, die er voorts nog aan toevoegt, dat Sion en Jeruzalem, koningschap en priesterschap, tempel en altaar, offeranden en feestdagen hersteld zullen worden, 28 : 16, 30 : 19, 33 : 5, 35 : 10, 52 : 1, 56 : 6, 7, 60 : 7, 61 : 6, 66 : 20—23. Evenzoo verwacht Jeremia, dat Jeruzalem herbouwd, des Heeren troon aldaar gevestigd, en de eeredienst in den tempel vernieuwd zal worden, 3 : 16, 17, 30 : 18, 31 : 38, 33 : 18, 21. Haggaï voorspelt, dat de heerlijkheid van den tweeden tempel grooter zal zijn dan die van den eersten, 2 : 6—10, en Zacharia verkondigt, dat Jeruzalem herbouwd en uitgebreid, dat priesterschap en tempel vernieuwd zal worden en dat God in Jeruzalem te midden van zijn volk wonen zal, 1 : 17, 2 : 1—5, 3 : 1—8, 6 : 9—15, 8 : 3 v. Maar door geen der profeten wordt dit beeld der toekomst zoo minutieus uitgewerkt als door Ezechiël. Nadat hij in hoofdst. 34—37 gezegd heeft, dat Israel en Juda weder door den Heere vergaderd, als één volk onder den eenigen herder uit Davids huis Hem ten eigendom aangenomen en met een nieuw hart en een nieuwen geest begiftigd zal worden, en dan in hoofdstuk 38 en 39 voorspeld heeft, dat Israel, in zijn land teruggekeerd, nog een laatsten aanval van Gog en Magog heeft te doorstaan, geeft hij in hoofdstuk 40—48 eene uitgewerkte teekening van het Palestina der toekomst. Het land aan de westzijde van den Jordaan zal door evenwijdige lijnen verdeeld worden in bijna gelijke strooken. De bovenste zeven worden bewoond door de stammen Dan, Aser, Naftali, Manasse, Efraïm, Ruben, Juda, en de benedenste vijf door Benjamin, Simeon, Issaschar, Zebulon en Gad. Tusschen deze bovenste en benedenste deelen des lands wordt een strook lands afgezonderd voor den Heere. In het midden van deze 25000 el breede en lange strook ligt een hooge berg; en daarop is de met de heerlijkheid des Heeren vervulde tempel gebouwd, die 500 el in het vierkant bedraagt en door eene ruimte van 500 el aan elke zijde is omringd. Daaromheen ontvangen de priesters, die allen zonen Zadoks moeten zijn, in het zuiden en de Levieten in het noorden hun woonplaats van 25000 el lengte en 10000 el breedte, terwijl in het oosten en westen een gedeelte van de heilige strook toegewezen wordt aan den vorst. De stad Jeruzalem is van den tempel gescheiden en ligt ten zuiden van het land, dat den priesters is toegewezen, in eene vlakte van 25000 el lengte en 5000 el breedte. Aan elke zijde van de stad bevinden zich in den muur drie poorten, naar het getal der stammen Israels. Op de groote feesten komt heel Israel naar den tempel om te offeren, maar aan de Heidenen is de toegang tot den tempel verboden. Indien Israel zoo naar Gods inzettingen leeft, zal het rijken zegen genieten; van onder den dorpel der tempeldeur stroomt eene beek, die voortdurend zich verdiept, het land vruchtbaar en zelfs het water der doode zee gezond maakt; en aan hare oevers staat geboomte, welks vruchten tot spijze en welks bladeren tot genezing dienen[1]).

Bij deze geestelijke weldaden komen 7° allerlei *stoffelijke zegeningen.* Israel zal onder den vredevorst uit Davids huis in veiligheid wonen. Oorlog zal er niet meer zijn: boog en zwaard worden verbroken, Hos.

[1]) Verg. tot recht verstand van dit beeld der toekomst *A. B. Davidson,* The Theol. of the Old Test. bl. 343 v.

2 : 17, paarden en wagenen verdaan, vestingen vernield, Micha 5 : 9, 19, zwaarden tot spaden en spiesen tot sikkelen geslagen, en allen zullen neerzitten onder hun wijnstok en vijgeboom, Jes. 2 : 4, Micha 4 : 3, 4, want het koninkrijk is des Heeren en Hij is hunne sterkte, Ob. 21, Joël 3 : 16, 17. Het land zal eene buitengewone vruchtbaarheid ontvangen, zoodat de bergen van zoeten wijn druipen en de heuvelen van melk vlieten; eene fontein, uitgaande uit het huis des Heeren zal het dorre land bevochtigen en de woestijn in een Eden herscheppen; het boos gedierte zal verdreven zijn, vijanden zullen den oogst niet meer rooven, en alle geboomte, te rechter tijd door malschen regen verkwikt, zal overvloedig vruchten dragen, Am. 9 : 13, 14, Hos. 2 : 17, 20, 21, 14 : 6, Joël 3 : 18, Jes. 32 : 15—20, 51 : 3, 60 : 17, 18, 62 : 8, 9, 65 : 9, 22, Jer. 31 : 6, 12—14, Ezech. 34 : 14, 25, 26, 29, 36 : 29, 47 : 1—12, Zach. 8 : 12, 14 : 8, 10. Er zal zelfs een groote omkeer in de heele natuur plaats hebben; de dieren ontvangen een anderen aard, Jes. 11 : 6—8, 65 : 25, hemel en aarde worden vernieuwd en de vorige dingen niet meer gedacht, Jes. 34 : 4, 51 : 6, 65 : 17, 66 : 22; zon en maan worden veranderd, het licht der maan wordt als der zon en het licht der zon wordt zevenvoudig versterkt, Jes. 30 : 26; ja zon en maan houden op, het wordt een eenige dag, want de Heere zal zijn tot een eeuwig licht, Jes. 60 : 19, 20, Zach. 14 : 6, 7. En ook in de menschenwereld zal de verandering groot zijn. Als Israel vergaderd zal zijn, zal Palestina van menschen deunen, Mich. 2 : 12, 13; het zaad der kinderen Israels zal zijn als het zand der zee, en vooral zal dat van Davids huis en van de levieten vermenigvuldigd worden, Hos. 1 : 10, Jes. 9 : 2, Jer. 3 : 16, 33 : 22. Vanwege de veelheid der menschen en der beesten zal Jeruzalem niet te meten zijn en dorpsgewijze bewoond moeten worden, Zach. 2 : 1—4. Deze wonderbare vermeerdering heeft verschillende oorzaken. Vele Israelieten zullen, als een gedeelte reeds teruggebracht is, naar Jeruzalem komen en in den zegen Israels willen deelen, Zach. 2 : 4—9, 8 : 7, 8, Jer. 3 : 14, 16, 18; ja, als de boden des Heeren dien zegen onder de Heidenen bekend maken, zullen dezen de onder hen nog wonende Israelieten in wagenen en draagstoelen, met paarden, muildieren en snelle loopers naar Jeruzalem brengen, Jes. 66 : 19, 20. Voorts zullen ook de gestorven Israelieten in die zegeningen deelen. Heel Israel kan gezegd worden, uit den dood in het leven te zijn wedergebracht, Hos. 6 : 2, 13 : 14, Jes. 25 : 8, Ezech. 37 : 1—14, maar bepaaldelijk verkondigen Jesaja, 26 : 19 en Daniël, 12 : 2, dat ook de verslagen Israelieten zullen opstaan en althans voor een deel ten eeuwigen leven zullen ontwaken. En eindelijk zullen ook alle burgers van het Godsrijk een hoogen ouderdom bereiken. Er zal daar niet meer zijn een zuigeling van slechts weinige dagen, noch een oud man, die zijne dagen niet vol maakt, want wie sterft als een knaap zal honderd jaar oud worden, en de zondaar, die honderd jaren oud sterft, zal geacht worden,

om zijne zonde door een vloek getroffen en daarom zoo vroeg gestorven te zijn, Jes. 65 : 20, cf. Zach. 8 : 4, 5. Ook zal er geen ziekte meer wezen en geen rouw en gekrijt, 25 : 8, 30 : 19, 65 : 19, ja de Heere zal den dood vernietigen en verslinden tot overwinning, 25 : 8.

Eindelijk 8° zullen in dien zegen van het Godsrijk ook de *Heidenen* deelen. Door heel de Oudtestamentische profetie loopt de gedachte, dat God het bloed zijner knechten aan zijne vijanden wreken zal. Aan verschillende volken, Philistea, Tyrus, Moab, Ammon, Edom, Assur, Babel, kondigen daarom de profeten Gods oordeelen aan. Doch die oordeelen strekken toch niet tot verderf maar tot behoud van de Heidenen; in Abrahams zaad worden alle volken der aarde gezegend. Wel treedt bij den eenen profeet meer de politieke zijde van deze onderwerping der Heidenen onder Israel op den voorgrond, en bij een ander de godsdienstige, geestelijke zijde. Maar allen verwachten toch, dat de heerschappij van den Messias zich tot alle volken uitbreiden zal, cf. Ps. 2, 21, 24, 45, 46, 47, 48, 68, 72, 86, 89, 96, 98 enz. Israel zal de Heidenen erfelijk bezitten, Am. 9 : 12, Ob. 17—21; zij zullen wel geoordeeld worden, Joël 3 : 2—15, maar alwie den naam des Heeren zal aanroepen, zal behouden worden, want op Zion is ontkoming, 2 : 32. De Heerscher uit Bethlehem zal groot zijn tot aan de einden der aarde en Israel tegen zijne vijanden beschermen, Mich. 5 : 3 v., maar de Heidenen zullen toch naar Zion gaan, om des Heeren wegen te leeren, 4 : 1, 2. Nadat de Heere alle goden der volken verdelgd heeft, Zef. 2 : 4—11, 3 : 8, zullen de eilanden der heidenen zich voor Hem buigen, en zal Hij allen volken reine lippen geven, om zijnen naam aan te roepen, 2 : 11, 3 : 9. Ethiopië zal den Heere geschenken brengen in Zion, Jes. 18 : 7, Egyptenaren en Assyriërs zullen Hem dienen, 19 : 18—25, Tyrus zal haar loon den Heere afstaan, 23 : 15—18, en allen volken zal Hij op Zion een vetten maaltijd bereiden, 25 : 6—10; ja de Knecht des Heeren zal ook tot een licht der Heidenen zijn, de heerlijkheid des Heeren door zijne boden ook onder de volken der aarde bekend maken, en ook door dezen gediend worden; het huis des Heeren zal een bedehuis zijn voor alle volken; allen zullen daar offers brengen, den Heere aanbidden en naar zijnen naam zich noemen, en Israels kudde weiden en zijne akkers bouwen, terwijl de Israelieten zich als priesters geheel aan den dienst van Jhvh wijden kunnen, 40—66 passim. Als Israel hersteld en Jeruzalem des Heeren troon zal zijn, zullen aldaar alle Heidenen om den naam des Heeren vergaderd worden, zich in den Heere zegenen en in Hem zich beroemen, Jer. 3 : 17, 4 : 2, 16 : 19—21, 33 : 9. Alle volken zullen aan het eind erkennen, dat de Heere God is, Ezech. 16 : 61, 17 : 24, 25 : 5 v., 26 : 6, 28 : 22, 29 : 6, 30 : 8 v. Alle Heidenen zullen hunne kostbaarheden naar Jeruzalem brengen en het huis des Heeren met heerlijkheid vervullen, Hagg. 2 : 7—10. Zij zullen komen en zeggen: laat ons heen-

gaan, om te smeeken het aangezicht des Heeren; en tien mannen zullen de slip van een Joodschen man grijpen en met hem willen gaan, omdat God met hem is, Zach. 2 : 11, 8 : 20—23, 14 : 16—19. Het volk der heiligen ontvangt de heerschappij over alle natiën der aarde, Dan. 7 : 14, 27.

564. Deze Messiaansche verwachtingen des OudenTestaments dragen, gelijk ieder terstond inziet, een zeer eigenaardig karakter; zij bepalen zich tot eene toekomstige zaligheid op aarde. In het Oude Testament moge een enkele maal de geloovige zijne hope uitspreken, dat hij na zijn dood in eeuwige heerlijkheid zal worden opgenomen, deze verwachting is individueel en staat op zichzelve; doorgaans richt het oog der profetie zich naar die toekomst heen, waarin het volk Israels onder den koning uit Davids huis veilig in Palestina wonen en over alle natiën der aarde heerschen zal. Van eene opneming der geloovigen aan het einde der tijden in den hemel der heerlijkheid is geen sprake; de zaligheid wordt niet in den hemel, maar op aarde verwacht. In verband daarmede kent de Oudtestamentische profetie slechts ééne komst van den Messias. Wel weet zij, dat de Gezalfde uit Davids huis geboren zal worden, als dit huis tot verval gekomen is, en dat Hij aan het lijden van zijn volk deel zal hebben, ja dat Hij als knecht des Heeren voor zijn volk lijden en zijne ongerechtigheden dragen zal; Hij zal een gansch ander koning zijn dan de vorsten der aarde, nederig, zachtmoedig, recht doende, zijn volk beschermende; Hij zal niet alleen koning, maar tevens profeet en priester zijn. Maar de Oudtestamentische profetie scheidt in het leven van den Messias den staat der vernedering en den staat der verhooging nimmer van één; zij vat beide in één beeld saam; zij onderscheidt geen eerste en tweede komst en stelt de laatste, die ten gerichte is, niet geruimen tijd na de eerste, welke ter behoudenis strekt. Het is ééne komst, waarbij de Messias aan zijn volk de gerechtigheid en de zaligheid schenkt en het tot heerschappij brengt over alle volken der aarde. Het rijk, dat Hij komt stichten, is daarom ook het voltooide Godsrijk. Zelf zal Hij wel als koning over zijn volk regeeren, maar Hij is dan toch niets meer dan een theocratisch koning, die niet eigenmachtig heerscht, doch in volstrekten zin Gods regeering verwezenlijkt. De Oudtestamentische profetie maakt geen temporeel onderscheid tusschen eene Christus- en eene Godsregeering; zij verwacht niet, dat de Messias uit Davids huis, na tijdelijk geregeerd te hebben, zijn koninkrijk Gode overdraagt; zij houdt de toekomst, welke zij schildert in het Messiaansche rijk, niet voor een tusschentoestand, die aan het einde voor eene Godsregeering in den hemel plaats moet maken; zij beschouwt het Messiaansche rijk als den eindtoestand en laat duidelijk het gericht over de vijanden, het afslaan van den laatsten aanval, de verandering der natuur, de opstanding uit

de dooden aan de stichting en bevestiging van dit rijk voorafgaan. En dit rijk wordt door de profeten geschetst in verven en kleuren, onder vormen en beelden, welke alle ontleend zijn aan de historische omstandigheden, onder welke zij leefden. Palestina zal hernomen, Jeruzalem herbouwd, de tempel met zijn offerdienst hersteld, Edom en Moab en Ammon, Assur en Babel onderworpen, aan alle burgers een lang leven, een rustig nederzitten onder wijnstok en vijgeboom geschonken worden; het beeld der toekomst is door en door Oudtestamentisch, het is geheel en al historisch en nationaal bepaald. Maar in die aardsche, zinnelijke vormen legt de profetie een eeuwigen inhoud; de schaal wordt drager van eene onvergankelijke kern, die ook in het Oude Testament er soms door henenbreekt. Terugkeer uit de ballingschap en waarachtige bekeering vallen samen; de religieuze en de politieke zijde van Israels overwinning over de vijanden zijn ten nauwste verbonden; de Messias is een aardsch vorst, maar ook een eeuwig koning, een koning der gerechtigheid, een eeuwig vader voor zijn volk, een vredevorst, een priesterkoning; de vijanden worden aan Israel onderworpen, maar erkennen daarin, dat de Heere God is en dienen Hem in zijnen tempel; deze tempel met zijn priesterschap en offerdienst zijn het zichtbaar bewijs, dat alle burgers des rijks met een nieuw hart en een nieuwen geest den Heere dienen en wandelen in zijne wegen; en de buitengewone vruchtbaarheid des lands onderstelt eene gansche verandering der natuur, de schepping van een nieuwen hemel en een nieuwe aarde, waarin gerechtigheid woont.

Het latere Jodendom bracht in deze Oudtestamentische verwachtingen allerlei wijzigingen aan. Van zijne politieke heerschappij beroofd en onder de volken verstrooid, begon het meer en meer rekening te houden met het toekomstig lot der individuen en breidde zijn gezichtskring tot de menschheid en tot heel de wereld uit. Israel zou wel eenmaal op grond van zijne eigene, wettische gerechtigheid door den Messias tot eene politieke heerschappij over alle volken gebracht worden; maar dit Messiaansche rijk droeg een voorloopig, tijdelijk karakter en zou aan het einde plaats maken voor een rijk Gods, voor eene zaligheid der rechtvaardigen in den hemel, welke door de opstanding aller menschen en door het algemeene wereldgericht werd ingeleid. De politieke en de religieuze zijde, welke in het profetische beeld der toekomst ten nauwste vereenigd waren, werden op die wijze uiteengerukt. Israel verwachtte in Jezus' dagen een zinnelijk, aardsch Messiasrijk, welks toestand in de vormen en beelden der Oudtestamentische profetie beschreven werd. Maar deze beelden en vormen werden nu in letterlijken zin opgevat; de schaal werd met de kern, de zaak met het beeld, het wezen met den vorm verwisseld; het Messiaansche rijk werd eene politieke heerschappij van Israel over de volken, eene periode van uitwendigen voorspoed en bloei. En aan het einde daarvan had eerst na de algemeene opstanding het

wereldgericht plaats, waarbij een ieder geoordeeld werd naar zijne werken en òf de zaligheid in den hemel tot loon òf de pijniging in de gehenna tot straf voor zijne daden ontving. Op die wijze ontstond de leer van het Chiliasme. Wel blijft een groot gedeelte der Joodsche apocriefe litteratuur nog bij de Oudtestamentische verwachtingen staan. Maar dikwerf, vooral in de Apoc. van Baruch en in het vierde boek van Ezra, komt toch de voorstelling voor, dat de heerlijkheid van het Messiaansche rijk de laatste en de hoogste niet is, maar na een bepaalden tijd, die menigmaal berekend en in den Talmud bijv. op 400 of op 1000 jaren gesteld wordt, voor de hemelsche zaligheid van het Godsrijk plaats maken zal. Het Chiliasme is dus niet van Christelijken, maar van Joodschen en voorts ook van Perzischen oorsprong[1]). Het berust altijd op een compromis tusschen de verwachtingen van eene aardsche en van eene hemelsche zaligheid en tracht de Oudtestamentische profetie in dien zin tot haar recht te laten komen, dat het door haar een aardsch Messiasrijk voorspeld acht, hetwelk na een bestemden tijd door het Godsrijk vervangen zal worden. De sterkte van het Chiliasme schijnt nu wel het Oude Testament te zijn, maar feitelijk is dit niet zoo; het Oude Testament is beslist niet chiliastisch, het teekent in het Messiasrijk het voltooide Godsrijk, dat zonder einde is en eeuwig duurt, Dan. 2 : 44, en dat door gericht, opstanding en wereldvernieuwing voorafgegaan wordt. Desniettemin vond het bij de Joden en ook bij vele Christenen geloof en kwam telkens weer op, als de wereld hare Godevijandige macht ontwikkelde en de kerk deed lijden onder vervolging en druk. In den oudsten tijd treffen wij het aan bij Cerinthus, in het testament der XII patriarchen, bij de Ebionieten, bij Barnabas, Papias, Irenaeus, Hippolytus, Apollinaris, Commodianus, Lactantius, Victorinus. Maar het Montanisme maande tot voorzichtigheid; Gnostieken, Alexandrijnsche theologen en vooral ook Augustinus bestreden het ten sterkste, en de veranderde toestand der kerk, die de wereldmacht overwonnen had en zichzelve hoe langer hoe meer voor het Godsrijk op aarde hield, deed het langzamerhand geheel uitsterven. Bij vernieuwing kwam het op vóór en tijdens de Reformatie, toen velen Rome als de valsche hoer en den paus als den antichrist gingen beschouwen; het herleefde bij de Wederdoopers, de Davidjoristen, de Socinianen, en stierf sedert niet meer uit, ofschoon de officiëele kerken het verwierpen. De politieke beroeringen, de godsdienstoorlogen, de vervolgingen, de sectarische bewegingen schonken er telkens nieuw leven aan. In Bohemen werd het gepredikt door Paul Felgenhauer en Comenius; in Duitschland door Jakob Böhme, Ezechiel Meth, Gichtel, Petersen,

[1]) Verg. de boven reeds aangehaalde litteratuur en voorts nog voor de geschiedenis van het Chiliasme *Semisch*, art. in PRE³ III 805—817 en *G. E. Post*, art. Millennium in *Hastings* D. B. III 370—373 en de daar aangeh. litteratuur.

Horche, Spener, J. Lange, S. König; in Engeland door Joh. Archer, Newton, Joseph Mede, Jane Leade en vele Independenten; in Nederland door Labadie, Ant. Bourignon, Poiret enz. Zelfs Gereformeerde theologen neigden tot een gematigd Chiliasme, zooals Piscator, Alsted, Jurieu, Burnet, Whiston, Serarius, Coccejus, Groenewegen, Jac. Alting, d'Outrein, Vitringa, Brakel, Jungius, Mommers e. a.[1]). In de 18e en 19e eeuw vond het onder den druk der maatschappelijke en staatkundige revolutiën niet alleen ingang bij de Swedenborgianen, de Darbysten, de Irvingianen, de Mormonen, de Adventisten enz., maar werd het na de realistische richting, ingeslagen door Bengel, Oetinger, Ph. M. Hahn, J. M. Hahn, Hasenkamp, Menken, Jung-Stilling, J. F. von Meyer enz., ook omhelsd door vele theologen in de kerken der Reformatie[2]).

De grondgedachten van het Chiliasme zijn vrijwel bij allen dezelfde; zij komen hierop neer, dat er eene tweeërlei wederkomst van Christus en eene dubbele opstanding te onderscheiden valt; dat Christus bij zijne eerste wederkomst de antichristelijke macht overwinnen, den Satan binden, de gestorven geloovigen opwekken, de gemeente, inzonderheid de gemeente van het bekeerde en naar Palestina teruggebrachte Israel rondom zich vergaderen, van uit die gemeente over de wereld heerschen en voor zijn volk een tijdperk van geestelijken bloei en stoffelijke welvaart zal doen aanbreken; en dat Hij aan het einde van dien tijd nog eenmaal wederkomen zal, om alle menschen uit den dood op te wekken, voor zijn richterstoel te oordeelen en hun eeuwig lot te bepalen. Maar deze grondgedachten laten toch allerlei wijzigingen toe. De aanvang van het duizendjarig rijk werd verschillend bepaald; op voorgang van den

[1]) Verg. *H. Brinck*, Toetssteen der waarheid en meeningen 1691 bl. 656 v. *Voetius*, Disp. II 1266—1272. *Maresius*, Syst. Theol. VIII 38. *De Moor*, Comm. VI 155 enz.

[2]) Bijv. *Rothe*, Theol. Ethik § 586 v. *Hofmann*, Weiss. u. Erf. II 372 v. *Lange*, Dogm. II 1271 v. *Martensen*, Dogm. § 280. *Van Oosterzee*, Dogm. § 146 enz. Uit de vele werken over het Chiliasme zij hier slechts genoemd: *Bogue*, Redevoeringen over het duizendj. rijk. Gron. 1825. *Guers*, Israels toekomst en herstel, benevens eene schets van het duizendj. rijk. Amst. 1863. *John Cumming*, De groote verdrukking. Amst. 1861. *Id.*, De verlossing nabij, 1862. *Id.*, De duizendj. rust 1863. *Id.*, Beschouwingen over het duizendj. rijk 1866. *J. A. Seiss*, De komende Christus. Verklaring van de Openb. v. Joh. Brussel 1892. In den jongsten tijd verschenen nog o. a. *F. von Beuningen*, Dein Reich komme. Riga 1901 (de Schrijver stelt de komst van Christus in 1933), en *Ch. T. Russell* in Amerika, Millennial Dawn, in het Duitsch vertaald onder den titel: Millenniumstages-Anbruch, in sieben Bänden, eine wahre und einfache Theologie, Wachtturm Bibel und Traktat-Gesellschaft Elberfeld. Volgens Russell doorleeft de menschheid drie perioden. In de eerste, vóór den zondvloed, stond ze onder de heerschappij van de engelen. In de tweede, van den zondvloed tot het duizendjarig rijk, staat ze onder de macht van satan, zoodat slechts weinigen behouden worden. In de derde periode, welke in 1914 aanvangt, zal ze door Christus geregeerd worden duizend jaren lang; daarna volgt de vernieuwing der aarde.

brief van Barnabas leerden vele kerkvaders en later ook de Coccejanen, dat het beginnen zou met het zevende millennium der wereld; de Fifthmonarchmen lieten het aanvangen na den val van het vierde wereldrijk; Hippolytus stelde zijn begin in het jaar 500, Groenewegen in 1700, Whiston in 1715 en later in 1766, Jurieu in 1785, Bengel in 1836, Stilling in 1816 enz. De duur werd bepaald op 400 (4 Ezra) of 500 (Evang. van Nicodemus) of duizend (Talmud enz.) of tweemaal duizend (Bengel) of slechts 7 (Darby) of ook een onbepaald aantal jaren, zoodat het getal in Openb. 20 : 2, 3 symbolisch opgevat wordt (Rothe, Martensen, Lange enz.). Enkelen meenen, dat er vóór de oprichting van het duizendjarig rijk geene wederkomst van Christus (Kurtz), of althans geene zichtbare wederkomst (Darby), of eene slechts voor de geloovigen zichtbare wederkomst (Irving) zal plaats hebben, en dat er geene opstanding der geloovigen vóór het millennium behoort aangenomen te worden (Bengel). Velen gelooven wel, dat Christus na zijne eerste wederkomst op aarde blijft, maar anderen zijn van meening, dat Hij slechts even verschijnt, om zijn rijk op te richten en daarna weder in den hemel zich terugtrekt. De regeering van Christus in het millennium geschiedt volgens Piscator, Alsted enz. van uit den hemel. In die heerschappij deelen dan de opgestane martelaren, die of in den hemel worden opgenomen (Piscator) of op aarde achterblijven (Alsted), of al de opgestane geloovigen, die hier op aarde blijven (Justinus, Irenaeus enz.) of die Christus bij zijne verschijning in de wolken tegemoet gevoerd worden in de lucht (Irving), of vooral het volk Israel. Want doorgaans verwachten de chiliasten eene volksbekeering van Israel, en de meesten stellen zich voor, dat het bekeerde Israel naar Palestina zal teruggebracht worden en daar de voornaamste burgers van het duizendjarig rijk zullen zijn (Jurieu, Oetinger, Hofmann, Auberlen enz.). Als men een blijven van Christus op aarde na zijne eerste wederkomst aanneemt, bepaalt men gewoonlijk het herbouwde Jeruzalem als zijne woonplaats, hoewel de Montanisten indertijd aan Pepuza en de Mormonen thans aan het Zoutzeedal denken. Herstel van tempel en altaar, van priesterschap en offerande werd in den regel als al te duidelijk met het Nieuwe Testament in strijd verworpen, maar vond toch verdediging bij de Ebionieten en in den nieuweren tijd bij Serarius, Oetinger, Hess e. a. Van karakter en toestand van het duizendjarig rijk maakt men zich zeer verschillende voorstellingen. Soms wordt het beschreven als een rijk van zinnelijke genietingen (Cerinthus, Ebionieten enz.); dan weer wordt het meer geestelijk opgevat, en alle genot van spijze en drank, alle huwelijk en voortplanting eruit verwijderd (Burnet, Lavater, Rothe, Ebrard). Meestentijd wordt het millennium beschouwd als een overgangstoestand tusschen het Diesseits en het Jenseits; het is een rijk, waarin de geloovigen voor de aanschouwing Gods worden voorbereid (Irenaeus); waarin zij rust en vrede genieten, zonder nog geheel van de zonde verlost en boven den dood verheven te zijn; waarin de natuur (Irenaeus) en ook de menschen (Lactantius) buitengewoon vruchtbaar zullen zijn; en waarin naar eene later geliefkoosde gedachte de gemeente vooral haar zendingswerk aan de menschheid volbrengen zal (Lavater, Ebrard, Auberlen enz.). Al deze wijzigingen formuleeren even zoovele bezwaren tegen het Chiliasme; reeds voor de profetie van het Oude Testament, waarop het zich bij voorkeur beroept, kan het niet bestaan. Want behalve dat, gelijk boven reeds gezegd is, het Oude Testament in het Messiaansche rijk geen voorloopigen, tijdelijken toestand, maar het eindresultaat der wereldgeschiedenis ziet, maakt het Chiliasme in de verklaring der profetie aan de grootste willekeur zich schuldig. Het verdubbelt de wederkomst van Christus en de opstanding der dooden, zonder dat het Oude Testament daar iets van weet. Het mist alle regel en methode bij de uitlegging en maakt willekeurig halt, naar de subjectieve meening van den interpreet. De profeten verkondigen allen even luide en even krachtig, niet alleen de bekeering van Israel en van de volken, maar ook den terugkeer naar Palestina, den herbouw van Jeruzalem, het herstel van tempel, priesterschap en offerdienst enz. En het is niets dan willekeur, den eenen trek van dit beeld letterlijk en den anderen geestelijk op te vatten. Het is één beeld der toekomst, dat de profetie ons teekent. En dit beeld is òf letterlijk te nemen, gelijk het zich geeft, maar dan breekt men met het Christendom en valt in het Jodendom terug; òf er is van dit beeld eene gansch andere verklaring te geven, dan het Chiliasme beproeft. Zulk eene verklaring wordt door de Schrift zelve aan de hand gedaan en moet door ons aan haar worden ontleend.

565. Reeds in het Oude Testament zijn er vele aanwijzingen voor eene andere en betere verklaring, dan het Chiliasme van de profetische verwachtingen biedt. Zelfs de moderne geschiedbeschouwing van Israel erkent, dat het Jahvisme der profeten door zijn zedelijk karakter zich onderscheidt van de natuurgodsdiensten en allengs aan de godsdienstige wetten en gebruiken onder Israel eene geestelijke beteekenis heeft geschonken. De ware besnijdenis is die des harten, Deut. 10 : 16, 30 : 6, Jer. 4 : 4; de offeranden, die Gode aangenaam zijn, zijn een gebroken hart en een verslagen geest, 1 Sam. 15 : 22, Ps. 40 : 7, 50 : 8 v., 51 : 19, Hos. 6 : 6, Am. 5 : 21 v., Micha 6 : 6 v., Jes. 1 : 11 v., Jer. 6 : 20, 7 : 21 v. enz.; het ware vasten is het losmaken van de strikken der goddeloosheid, Jes. 58 : 3 v., Jer. 14 : 12; voor een groot deel is de strijd der profeten tegen den uitwendigen, eigengerechtigen cultus van het volk gericht. Het wezen van de bedeeling der toekomst bestaat dan ook daarin, dat de Heere een nieuw verbond met zijn volk zal oprichten, dat Hij hun een nieuw hart zal schenken en daarin zijne wet zal schrijven en dat Hij

op allen zijnen Geest zal uitstorten, zoodat zij Hem liefhebben met hun gansche hart en in zijne wegen wandelen, Deut. 30 : 6, Jer. 31 : 32, 32 : 38 v., Ezech. 11 : 19, 36 : 26, Joël 2 : 28, Zach. 12 : 10. En wel wordt nu die toekomst geschilderd in beelden, aan de historische omstandigheden ontleend, zoodat Zion en Jeruzalem, tempel en altaar, offerande en priesterschap daarin eene groote plaats blijven innemen. Maar 1° bedenke men, dat ook wij hetzelfde doen en van God en Goddelijke zaken, van geestelijke en hemelsche dingen niet anders kunnen spreken dan in aardsche, zinnelijke vormen. De Oudtestamentische eeredienst is door God ook daartoe ingesteld, opdat wij niet in eigengemaakte, maar in door Hemzelf ons gegeven, juiste beelden van de hemelsche dingen naar waarheid zouden kunnen spreken. Het Nieuwe Testament neemt daarom ook dit spraakgebruik over en gewaagt in het toekomstige Godsrijk van Zion en Jeruzalem, van tempel en altaar, van profeten en priesters; het aardsche is een beeld van het hemelsche. Alles Vergängliche ist nur ein Gleichniss. Men vergete 2° niet, dat alle profetie poëzie is, die naar haar eigen natuur verklaard moet worden. De fout van de vroeger heerschende exegese bestond niet in hare vergeestelijking zonder meer, maar wel daarin, dat zij alle tot illustratie dienende détails in een geestelijken zin wilde omzetten en daarbij, evenals bij de gelijkenissen van Jezus, de hoofdgedachte dikwerf uit het oog verloor. Als er bijv. gezegd wordt, dat de Heere een rijsje verwekken zal uit den afgehouwen tronk van Isaï, dat Hij den berg Zions verheffen zal op den top der bergen, dat Hij van de verbannenen één uit eene stad en twee uit een geslacht zal wederbrengen, dat Hij rein water op allen sprengen en hen van hunne zonden reinigen zal, dat Hij de bergen van zoeten wijn zal doen druipen en de heuvelen zal doen vlieten van melk enz., dan gevoelt elk, dat hij hierin met eene poëtische beschrijving te doen heeft, die niet letterlijk kan of mag worden opgevat. De realistische verklaring komt hier met zichzelve in strijd en miskent het karakter der profetie. Ook is het 3° onjuist, dat de profeten zelf het onderscheid van zaak en beeld zich volstrekt niet bewust zouden geweest zijn. Niet alleen zijn de bovengenoemde poëtische omschrijvingen zonder twijfel door de profeten als beeld opgevat, maar met de namen voor Sodom, Gomorra, Edom, Moab, Philistea, Egypte, Assur, Babel duiden zij meermalen de macht der Heidenwereld aan, die eens aan Israel onderworpen zal worden en in zijne zegeningen zal deelen, Ob. 16, 17, Jes. 34 : 5, Ezech. 16 : 46 v., Dan. 2, 7 v., Zach. 14 : 21. Zion is dikwerf de naam voor het volk, voor de gemeente Gods, Jes. 49 : 14, 50 : 1, 51 : 3, 52 : 1, 54 : 1. En al kan de Oudtestamentische profetie zich het toekomstige Godsrijk niet voorstellen zonder tempel en offerande, toch gaat zij telkens boven alle nationale en aardsche verhoudingen uit en verkondigt zij, dat er geen ark des verbonds meer wezen zal, wijl heel Jeruzalem Gods troon is, Jer. 3 : 16,

17, dat het rijk van den Messias eeuwig zal zijn en de gansche wereld omvatten, Ps. 2 : 8, 72 : 8, 17, Dan. 2 : 44, dat alle inwoners profeten en priesters zullen zijn, Jes. 54 : 13, 61 : 6, Jer. 31 : 31, dat alle onreinheid en zonde, alle krankheid en dood er gebannen zal zijn, 25 : 8, 33 : 24, 52 : 1, 11, Zach. 14 : 20, 21, Ps. 104 : 35, dat het gesticht zal worden in een nieuwen hemel en op eene nieuwe aarde, en geen zon of maan meer noodig zal hebben, Jes. 60 : 19, 20, 65 : 17, 66 : 22. Zelfs het realistische toekomstbeeld van Ezechiël bevat elementen, die eene symbolische verklaring noodzakelijk maken; de gelijke deelen, die aan alle stammen, schoon zeer onderscheiden in getalsterkte, worden toegewezen; de afgepaste strooken, die voor priesters, levieten en vorst bestemd zijn; de scheiding van tempel en stad, de hooge ligging van den tempel op een berg en de beek, die van onder den dorpel van de oostelijke tempeldeur naar de doode zee stroomt; en ten slotte de kunstmatige ineenzetting en de practische onuitvoerbaarheid, zij verzetten zich tegen een zoo genaamd realistische uitlegging. Eindelijk 4° is het bij de exegese des Ouden Testaments de vraag niet, of de profeten zich geheel of ten deele bewust waren van het symbolisch karakter hunner voorspellingen, want zelfs in het woord van klassieke schrijvers ligt meer, dan zijzelven erbij gedacht of ermede bedoeld hebben. Maar wel is het de vraag, wat de Geest van Christus, die in hen was, ermede betuigen en openbaren wilde. Dat nu wordt uitgemaakt door het Nieuwe Testament, dat de voltooiing, de vervulling en daarom de verklaring van het Oude is, want in de vrucht wordt de natuur van den boom openbaar. Zelfs de moderne critiek erkent, dat niet het Jodendom, maar het Christendom de volle verwezenlijking is van de religie der profeten.

Hierover kan toch geen twijfel bestaan, dat het Nieuwe Testament zichzelf beschouwt als de geestelijke en dus als de volkomene en waarachtige vervulling van het Oude Testament. Het vergeestelijken van het Oude Testament, mits in goeden zin verstaan, is niet een uitvindsel van de Christelijke theologie, maar heeft in het Nieuwe Testament zelf een aanvang genomen. Het vergeestelijkte Oude Testament, dat is, het Oude Testament van zijn tijdelijken, zinnelijken vorm ontdaan, is het Nieuwe Testament. De eigenaardigheid van de oude bedeeling was juist, dat het verbond der genade onder aanschouwelijke beelden voorgesteld en in nationale, zinnelijke vormen ingekleed werd. Zonde werd gesymboliseerd in de levietische onreinheid. Verzoening kwam tot stand door de offerande van een geslacht dier. Reiniging werd afgeschaduwd in lichamelijke wasschingen. Gemeenschap met God was gebonden aan het opgaan naar Jeruzalem. Behoefte aan Gods gunst en nabijheid uitte zich in een verlangen naar zijne voorhoven. Het eeuwige leven werd gedacht als een lang leven op aarde enz. Al het geestelijke, hemelsche en eeuwige werd overeenkomstig de vatbaarheid van Israel, dat als kind onder de tucht

der wet was gesteld, in aardsche schaduwen gehuld. Ofschoon de groote massa des volks dikwerf bij die uitwendige vormen staan bleef, evenals vele Christenen in het sacrament aan het teeken blijven hangen, drongen de vrome Israelieten met hunne harten wel tot de geestelijke kern door, die in de schaal verborgen was, maar toch zagen ook zij dat geestelijke niet anders dan in schaduw en beeld. Daarom zegt het Nieuwe Testament, dat het Oude was σκια των μελλοντων, το δε σωμα Χριστου, Col. 2 : 17, ὑποδειγμα και σκια των ἐπουρανιων, Hebr. 8 : 5. De schaduw is het lichaam niet, maar wijst toch heen naar het lichaam, en valt weg, als dit zelf gekomen is. Het Nieuwe Testament is de waarheid, het wezen, de kern, de eigenlijke inhoud van het Oude Testament; Vetus Test. in Novo patet, Novum Test. in Vetere latet. Daarom is er in het Nieuwe Testament zoo telkens van de waarheid sprake. Tegenover de wet, die door Mozes is gegeven, staat de waarheid, die in Jezus Christus geworden is, Joh. 1 : 14, 17. Hij is de waarheid, Joh. 14 : 6; de Geest, dien Hij uitzond, is de Geest der waarheid, Joh. 16 : 13, 1 Joh. 5 : 6; het woord Gods, dat Hij predikte, is het woord der waarheid, Joh. 17 : 17; het onder het Oude Testament beloofde en afgeschaduwde heilsgoed is in Christus als eeuwige, waarachtige realiteit voor allen openbaar geworden; alle beloften Gods zijn in Hem ja en amen, 2 Cor. 1 : 20; het Oude Testament is niet afgeschaft, maar is in de nieuwe bedeeling tot zijne vervulling gekomen en komt daarin nog altijd door tot vervulling, tot op de parousie van Christus toe. Christus is daarom de ware profeet, priester en koning; de echte knecht des Heeren, het ware zoenoffer, Rom. 3 : 25, de ware besnijdenis, Col. 2 : 11, het ware pascha, 1 Cor. 5 : 7, de waarachtige offerande, Ef. 5 : 2, en zijne gemeente is het ware zaad Abrahams, het ware Israel, het ware volk Gods, Matth. 1 : 21, Luk. 1 : 17, Rom. 9 : 25, 26, 2 Cor. 6 : 16—18, Gal. 3 : 29, Tit. 2 : 14, Hebr. 8 : 8—10, Jak. 1 : 1, 18, 1 Petr. 2 : 9, Openb. 21 : 3, 12, de ware tempel Gods, 1 Cor. 3 : 16, 2 Cor. 6 : 16, Ef. 2 : 22, 2 Thess. 2 : 4, Hebr. 8 : 2, het ware Zion en Jeruzalem, Gal. 4 : 26, Hebr. 12 : 22, Openb. 3 : 12, 21 : 2, 10; haar geestelijke offerande is de ware godsdienst, Joh. 4 : 24, Rom. 12 : 1, Phil. 3 : 3, 4 : 18[1]). Alle begrippen des Ouden Testaments leggen hun uitwendige, nationaal-Israelitische beteekenis af en worden in hun geestelijken, eeuwigen zin openbaar; het Semitische behoeft niet meer door ons, gelijk Bunsen wilde, in het Japhetische te worden overgezet; het Nieuwe Testament zelf heeft aan de particularistische ideeën des Ouden Testaments eene universalistische, kosmische beteekenis gegeven. Geheel verkeerd is dus de beschouwing van het Chiliasme, volgens welke het Nieuwe Testament met de gemeente uit de Heidenen een intermezzo is, een zijweg, die door God is ingeslagen, omdat Israel zijn Messias ver-

[1]) Verg. deel III 205.

wierp, zoodat de eigenlijke voortzetting en vervulling des Ouden Testaments eerst bij de tweede komst van Christus een aanvang zou nemen. Veeleer is het omgekeerde waar. Niet het Nieuwe, maar het Oude Testament is een tusschenbedrijf. Het verbond met Israel is tijdelijk, de wet is tusschen de belofte aan Abraham en hare vervulling in Christus ingeschoven, opdat zij de misdaad vermeerderen en als een tuchtmeester tot Christus opleiden zou, Rom. 5 : 20, Gal. 3 : 19. Daarom gaat Paulus altijd tot Abraham terug, Rom. 4 : 11 v., Gal. 3 : 6 v., en knoopt aan de belofte, die tot hem is geschied, zijn Evangelie vast. Abraham is de vader van de geloovigen, van alle geloovigen, niet alleen uit de Joden, maar ook uit de Heidenen, Rom. 4 : 11; de kinderen der belofte zijn zijn zaad, Rom. 9 : 6—8; de zegening van Abraham komt in Christus tot de Heidenen, Gal. 3 : 14; wie van Christus zijn, zijn Abrahams zaad en naar de beloftenis erfgenamen, Gal. 3 : 29. Het volk van Israel is in de dagen des Ouden Testaments tijdelijk verkoren, opdat het heil straks in de volheid des tijds aan heel de wereld ten goede zou komen. Israel is niet verkoren tot schade, maar ten bate der volken. De belofte aan Adam en Noach had van haar eerste begin af eene universalistische strekking en heeft deze, na haar tijdelijke, wettische gedaante onder Israel te hebben afgelegd, in Christus ten volle voor alle natiën geopenbaard. Het voorhangsel is gescheurd, de scheidsmuur is gevallen, het handschrift der wet is aan het kruis genageld; en nu zijn de geloovigen uit de Heidenen met die uit de Joden medeërfgenamen, medeburgers der heiligen, huisgenooten Gods, nabij geworden in Christus, en op hetzelfde fundament van apostelen en profeten gebouwd, Ef. 1 : 9—11, 2 : 11—22. Het Nieuwe Testament is daarom geen intermezzo of tusschenbedrijf, geen zijweg en afbuiging van de lijn des Ouden Verbonds, maar het lang te voren beoogde doel, de directe voortzetting, de waarachtige vervulling van het Oude Testament. Het Chiliasme, anders oordeelende, komt met het Christendom zelf in conflict. Principiëel beschouwd, is het met het Judaisme één en moet er toe komen, om aan het Christendom, aan den historischen persoon van Christus, aan zijn lijden en sterven, eene tijdelijke, voorbijgaande waarde toe te kennen en de eigenlijke zaligheid eerst te verwachten van Christus' tweede komst, van zijne verschijning in heerlijkheid. Evenals het Judaisme, maakt het het geestelijke aan het stoffelijke, het ethische aan het physische ondergeschikt, stijft de Joden in hun vleeschelijke gezindheid, verontschuldigt hunne verwerping van den Messias, verzwaart het deksel, dat op hun aangezicht ligt bij het lezen des Ouden Testaments, en bevordert de inbeelding, dat de vleeschelijke afstammeling van Abraham nog als zoodanig een prerogatief zal hebben in het koninkrijk der hemelen. De Schrift echter zegt, dat de ware lezing en verklaring van het Oude Testament te vinden is bij hem, die tot den Heere Christus is bekeerd, 2 Cor.

3 : 14—16, dat die een Jood is, die het in het verborgene is en de besnijdenis des harten deelachtig, Rom. 2 : 29, dat er in Christus geen man of vrouw, geen Jood of Griek is, maar dat zij allen één zijn in Christus Jezus, 1 Cor. 12 : 13, Gal. 3 : 28, Col. 3 : 11. De Jood, die Christen wordt, was niet maar werd door zijn geloof een kind van Abraham, Gal. 3 : 29[1]).

566. Ofschoon hiermede in het algemeen het resultaat reeds vaststaat, dat het Nieuwe Testament antichiliastisch is[2]), moet dit toch nog in bijzonderheden nader worden aangetoond. Het Chiliasme sluit de verwachting in, dat er tegen de wederkomst van Christus eene volksbekeering van Israel zal plaats hebben, dat de Joden dan naar Palestina terug zullen keeren, en vandaar uit onder Christus over de volken heerschen zullen. Daarbij is er onder de chiliasten verschil over, of de bekeering aan den terugkeer of deze aan gene zal voorafgaan[3]). Wijl het moeilijk te denken is, dat de verstrooide Joden eerst successief bekeerd worden en dan samen het plan opvatten, om naar Palestina te gaan, meenen sommigen, dat de Joden eerst langzamerhand naar Kanaän terugkeeren en daar dan later gezamenlijk tot Christus zullen bekeerd worden, of trachten anderen beide gevoelens zoo te vereenigen, dat er eerst een groot deel van de Joden naar Palestina trekken, en dat dezen, na eerst stad en tempel en eeredienst hersteld te hebben en daarna tot Christus bekeerd te zijn, langzamerhand door hunne andere volksgenooten gevolgd worden. En zij wijzen erop, dat deze verwachting aanvankelijk reeds vervuld wordt. Er zijn reeds duizenden Joden in Palestina; de Oostersche quaestie gaat hare oplossing tegemoet, want Turkije dankt zijn bestaan alleen aan den onderlingen naijver der groote mogendheden; en wordt Turkije eenmaal vernietigd, dan is er alle kans, dat Palestina toegewezen wordt aan de Joden, aan wie het rechtmatig toekomt; voorts werkt er in vele Joden, gelijk uit het in den laatsten tijd opgetreden Zionisme blijkt, een verlangen, om naar Palestina terug te keeren en daar een zelfstandig rijk te vormen; en eindelijk maakt de groote verbetering

[1]) Verg. tegen het Chiliasme o. a. *Augustinus*, de civ. Dei XX c. 6—9. *Luther* bij *Köstlin* II 564 v. *Gerhard*, Loc. XXIX c. 7. *Quenstedt*, Theol. IV 649. *Calvijn*, Inst. III 25, 5. *Walaeus*, Op. I 537—554. *Voetius*, Disp. II 1248—1272. *Turretinus*, Theol. El. XX qu. 3. *De Moor*, Comm. VI 149—162. *Hengstenberg* in zijn comm. op de Openb. v. Joh. *Keil* op Ezechiel 1868 bl. 495 v. *Kliefoth*, Eschatologie 1886 bl. 147 v. *Philippi*, Kirchl. Gl. VI 214 v. *Hodge*, Syst. Theol. III 805—812, 861—866. *Warfield*, The Millennium and the Apocalypse, The Princeton Theol. Rev. Oct. 1904 bl. 599—617. *G. Vos*, The Pauline Eschatology and Chiliasm, ib. Jan. 1911 bl. 26—60. *Kuyper*, Heraut 981—1003. *H. Hoekstra*, Het Chiliasme. Kampen 1903.

[2]) Aldus *Kuenen*, Profeten II 271.

[3]) Bijv. *Guers*, Israels toekomst en herstel bl. 171.

der verkeersmiddelen, die men reeds in Nah. 2 : 3, 4, Jes. 11 : 16, 66 : 20 voorspeld acht, zulk een terugkeer ook eenvoudig en gemakkelijk.

Hoe men nu ook oordeele over deze politieke combinatiën, het Nieuwe Testament biedt aan zulk eene verwachting niet den minsten steun. Toen de volheid des tijds gekomen was, stonden de Joden, als volk beschouwd, met de Heidenen op ééne lijn; zij waren samen verdoemelijk voor God, omdat zij eene eigene gerechtigheid uit de wet zochten op te richten en de gerechtigheid, die uit het geloof is, verwierpen, Rom. 3 : 21. Daarom zond God Johannes tot hen met den doop der bekeering en liet het hun daarin aanzeggen, dat zij, schoon besneden zijnde en proselieten doopende, zelven schuldig en onrein stonden voor zijn aangezicht en evengoed als de Heidenen de wedergeboorte en de bekeering van noode hadden, om in te gaan in het koninkrijk der hemelen. Door den doop zonderde Johannes de ware Israelieten reeds van de massa des volks af. En Jezus ging op dit voetspoor voort; Hij nam den doop van Johannes over en liet hem bedienen door zijne discipelen. Wel trad Hij evenals Johannes aanvankelijk op met de prediking, dat het koninkrijk Gods nabij was gekomen. Maar Hij vatte dat koninkrijk gansch anders dan zijne tijdgenooten op; Hij verstond er niet onder eene politieke, maar eene religieus-ethische heerschappij en leerde, dat geen vleeschelijke afstamming uit Abraham, maar alleen wedergeboorte uit water en Geest den toegang tot dat koninkrijk der hemelen ontsloot. Daardoor vergaderde Hij allengs rondom zich eene schare van discipelen, die zich onderscheidde en afzonderde van het volk der Joden. En dezen waren de ware ἐκκλησια, het echte volk Gods, gelijk Israel dat had behooren te zijn maar nu in zijne verwerping van den Messias betoonde niet te wezen. Deze scheiding tusschen het volk der Joden en de Nieuwtestamentische ἐκκλησια werd hoe langer hoe scherper. Wel waren er velen, die in Christus geloofden, maar het volk, geleid door de Farizeën en Schriftgeleerden, verwierp Hem. Ofschoon voor sommigen tot eene opstanding, was Hij voor velen tot een val en tot een teeken, dat weersproken werd, Luk. 2 : 34. Hij kwam tot het zijne, maar de zijnen hebben Hem niet aangenomen, Joh. 1 : 11. Jezus zegt zelf, dat een profeet niet geëerd is in zijn vaderland, Matth. 13 : 17. Telkens ervaart Hij, dat de Joden niet tot Hem komen willen, Joh. 5 : 37—47, 6 : 64; Hij getuigt, dat zij in hunne zonden zullen sterven, 8 : 21, dat zij kinderen des duivels zijn, 8 : 44, planten, niet door den Vader geplant, Matth. 15 : 13, 14, en ziet in hun ongeloof geen toevallige, onvoorziene omstandigheid, maar vervulling der profetie, Matth. 13 : 13 v., Joh. 12 : 37 v. Doch niet alleen heeft Jezus van de Joden in het heden niets te hopen, ook in de toekomst verwacht Hij niets voor hen. Integendeel Hij kondigt de geheele verwoesting van stad en tempel aan, zoodat er geen steen op den ander zal gelaten worden, Joh. 2 : 18—21, Matth. 22 : 7,

23 : 37—39, 24 : 1 v., Mark. 13, Luk. 21 : 6 v. Bij zijn intocht in Jeruzalem weent Hij over de stad, Luk. 19 : 41—44. Des Maandags vóór zijn dood vloekt hij op den weg naar Bethanië den vijgeboom, die daarin, dat hij nog geen vruchten maar wel reeds bladeren had, een beeld was van het schijnvrome, eigenrechtige Israel, en sprak, dat niemand eenige vrucht meer van hem eten zou in der eeuwigheid, Mark. 11 : 12—14. Bij zijn kruisgang beveelt Hij de vrouwen, niet over Hem maar over Jeruzalem te weenen, Luk. 23 : 28. Zelfs predikt Hij, dat de zaligheid, door Israel verworpen, het deel der Heidenen zal worden. Het koninkrijk Gods zal Israel ontnomen en aan een ander volk gegeven worden, dat zijne vruchten voortbrengt, Matth. 21 : 43; de wijngaard wordt aan andere landlieden verhuurd, Matth. 21 : 41; tot de bruiloft worden geroepen degenen, die op de uitgangen der wegen zijn, Matth. 22 : 9; de verloren zoon gaat vóór den oudsten zoon, Luk. 15. En zoo zegt Hij, dat velen zullen komen van Oosten en Westen en met Abraham, Izak en Jakob zullen aanzitten in het koninkrijk der hemelen, Matth. 8 : 10—12; dat Hij nog andere schapen heeft, die van dezen stal niet zijn, Joh. 10 : 16; en verblijdt er zich over, dat, als eenige Grieken Hem begeeren te zien, Hij nu als een tarwegraan in de aarde vallen en sterven en alzoo veel vrucht dragen zal, Joh. 12 : 24. Na zijne opstanding beveelt Hij dan ook aan zijne discipelen, om het Evangelie te prediken aan alle volken, Matth. 28 : 19. Hetzelfde oordeel over Israel treffen wij bij de apostelen aan. Wel moeten zij als Jezus' getuigen van Jeruzalem uit hun arbeid beginnen, maar dan hem voortzetten tot aan het uiterste der aarde, Hand. 1 : 8. Petrus brengt daarom het Evangelie terstond aan de Joden, Hand. 2 : 14, 3 : 19, 5 : 31, doch ziet in een gezicht, dat voortaan niemand onrein is, maar dat Gode aangenaam is een iegelijk, die Hem vreest, uit wat volk hij ook voortkome, Hand. 10 : 35, 43. Paulus begint zijne prediking altijd eerst bij de Joden, maar keert zich, als dezen het verwerpen, tot de Heidenen, Hand. 13 : 46, 18 : 6, 28 : 25—28. Eerst den Jood, maar ook den Griek, is de regel, dien hij op zijne zendingsreizen in acht neemt, Rom. 1 : 16, 1 Cor. 1 : 21—24. Immers, Joden en Heidenen zijn beide verdoemelijk voor God en hebben hetzelfde Evangelie van noode, Rom. 3 : 19 v. Er is slechts voor allen één weg tot de zaligheid, n.l. het geloof, gelijk dat reeds vóór de wet door Abraham geoefend en hem tot gerechtigheid gerekend werd, Rom. 4, Gal. 3. Wie van de Joden Christus verwerpen, zijn geen ware, echte Joden, Rom. 2 : 28, 29; zij zijn niet de besnijding, maar de versnijding, Phil. 3 : 2, zij zijn ongeregelden, ijdelheidssprekers, verleiders van zinnen, wien men den mond moet stoppen, Tit. 1 : 10, 11; zij hebben den Heere Jezus en hunne eigene profeten gedood, zij vervolgen de geloovigen, zij behagen God niet en zijn allen menschen tegen, zij verhinderen de apostelen, om tot de Heidenen te spreken, en maken de mate hunner zonden vol, zoodat

de toorn over hen tot zijn uiterste grens gekomen is en thans zich over hen ontlaadt, 1 Thess. 2 : 14—16. De Joden, die de gemeente van Smyrna lasteren, zeggen wel, dat zij Joden zijn, maar zij zijn het niet, zij zijn veel meer eene synagoge des satans, Openb. 2 : 9, 3 : 9. Echte Joden, ware kinderen Abrahams zijn zij, die in Christus gelooven, Rom. 9 : 8, Gal. 3 : 29 enz. Zoo oordeelt het Nieuwe Testament over de Joden; de gemeente der geloovigen heeft in alle opzichten het nationale, vleeschelijke Israel vervangen; het Oude Testament is in het Nieuwe vervuld [1]).

567. Slechts enkele plaatsen schijnen met deze doorgaande leer der Schrift in strijd te zijn en iets anders in te houden. De eerste plaats is Matth. 23 : 37—39, Luk. 13 : 33—35, waar Jezus tot de inwoners van Jeruzalem zegt, dat hun huis woest gelaten zal worden, en dat zij Hem niet zullen zien, totdat zij zullen zeggen: gezegend is Hij, die komt in den naam des Heeren. Hier spreekt Jezus inderdaad de verwachting uit, dat de Joden Hem eenmaal, n.l. bij zijne wederkomst, als Messias erkennen zullen. Wanneer nu van elders een duizendjarig rijk en eene daarmede samenvallende bekeering van Israel vaststond, zou deze plaats daarnaar verklaard kunnen worden. Maar wijl dit niet het geval is, ook niet in Openb. 20, gelijk later blijken zal, kan hier alleen gedacht worden aan de Messias-erkenning der Joden bij Christus' wederkomst ten oordeel. En zoolang, zegt Jezus uitdrukkelijk, zal Jeruzalem woest gelaten worden; een herbouw van stad en tempel wordt dus in elk geval door Jezus vóór zijne wederkomst niet verwacht. Ten tweede komt Luk. 21 : 24 in aanmerking, waar Jezus zegt, dat Jeruzalem van de Heidenen vertreden zal worden, totdat de tijden der Heidenen vervuld zullen zijn. De conjunctie ἄχρι οὗ sluit nog niet in, dat bij het aanbreken van den daardoor aangeduiden termijn het tegenovergestelde, n.l. het herbouwd en bewoond worden van Jeruzalem door de Joden plaats hebben zal. Maar ook al ware dit zoo, dan zegt Jezus daarmede nog niet, dat aan de vertreding van Jeruzalem een einde zal komen vóór zijn parousie, want Hij gaat terstond na het oordeel over Jeruzalem te hebben uitgesproken, tot de bespreking van de teekenen vóór en bij zijne wederkomst over, Luk. 21 : 25 v.; de tijden der Heidenen duren tot zijne wederkomst voort. Wederom, indien het Nieuwe Testament eene tweevoudige wederkomst van Christus leerde, zou deze plaats in overeenstemming daarmede kunnen worden uitgelegd, maar het zal straks duidelijk worden, dat daarvoor geen grond in het Nieuwe Testament aanwezig is. De derde tekst, die hier ter sprake komt, is Hand. 3 : 19—21. Daar ver-

[1]) Verg. *Harnack*, Die Mission u. die Ausbreitung des Christ. in den ersten drei Jahrh.[2] bl. 37 v.

maant Petrus de Joden tot bekeering, opdat hunne zonden uitgewischt worden en opdat καιροι ἀναψυξεως, tijdpunten van verkwikking, mogen komen van de zijde van het aangezicht des Heeren en Hij, n.l. God, den voor u (de Joden) bestemden Christus Jezus zenden zal, welken de hemel moet opnemen tot de tijden van de wederoprichting aller dingen. Sommigen meenen, dat de tijden der verkwikking, waarvan hier gesproken wordt, dan zullen aanbreken, wanneer het Joodsche volk bekeerd wordt en alle dingen weer naar hun oorspronkelijke bestemming in het duizendjarig rijk worden opgericht, en dat zij dan duren zullen tot de wederkomst van Jezus toe. Maar tegen deze uitlegging bestaat groot bezwaar. De χρονοι ἀποκαταστασεως παντων zijn moeilijk te verstaan van de herstelling der natuurlijke en zedelijke verhoudingen, die door de chiliasten in het millennium verwacht wordt, want er staat duidelijk, dat deze tijden het eindpunt zijn van het verblijf van Jezus in den hemel; tot zoo lang vertoeft Jezus dus aan 's Vaders rechterhand, en wijl de Schrift slechts ééne wederkomst van Christus kent, vallen de tijden van de wederoprichting aller dingen met de voleindiging der wereld saam; bovendien is ἀποκαταστασις παντων veel te sterke uitdrukking voor dat herstel van het Joodsche rijk, dat het Chiliasme verwacht. De tijden der verkwikking zijn daarom niet identisch met, maar gaan aan de tijden van de wederoprichting aller dingen vooraf. Want Petrus geeft een tweeledig doel aan van de bekeering der Joden, opdat tijden van verkwikking voor hen aanbreken en opdat God hun den voor hen bestemden Christus zenden moge. De tijden der verkwikking vallen vóór de wederkomst van Christus en slaan dan òf op den geestelijken vrede, die het gevolg is van bekeering en vergeving der zonden, òf op bepaalde toekomstige tijden van Goddelijken zegen en gunst. Het laatste is het waarschijnlijkste, omdat de tijden der verkwikking niet onmiddellijk met de uitwissching der zonden, maar met de zending van Christus in verband worden gebracht. En de gedachte, welke Petrus hier uitspreekt, is dan deze: bekeert u, o Joden, tot uitwissching uwer zonden, opdat er ook voor u als volk, die Christus overgeleverd, verloochend en gedood hebt, vs. 13—15, tijden van verkwikking van Gods aangezicht mogen aanbreken en God daarna van den hemel zenden moge dien Christus, die in de eerste plaats voor u bestemd en daarom ook het eerst tot u gekomen is, vs. 26, om ook u ten heil alle dingen weder op te richten. Of zulke tijden ooit voor de Joden zullen aanbreken, zegt Petrus niet; dat hangt af van hunne bekeering, en of deze te wachten is, wordt hier met geen woord vermeld.

De laatste plaats is Rom. 11 : 11—32. In Rom. 9—11 behandelt Paulus het ontzaglijk probleem, hoe Gods belofte aan Israel te rijmen is met de verwerping van het Evangelie door de overgroote meerderheid van Israel. De apostel geeft daarop in de eerste plaats ten antwoord, dat de belofte Gods niet het vleeschelijk, maar het geestelijk zaad van Abraham

geldt en werkt dit in den breede uit, Rom. 9 en 10. En ten tweede merkt hij op, dat God ook onder Israel nog altijd zijne uitverkorenen heeft, en dus dat volk niet verstooten heeft; hij zelf is daarvoor ten bewijs en velen met hem; hoe velen er ook verhard en verblind zijn, de uitverkorenen hebben de zaligheid toch verkregen, er is steeds een overblijfsel naar de verkiezing der genade, Rom. 11 : 1—10. Maar deze verharding, die over het grootste gedeelte van Israel gekomen is, is toch Gods einddoel niet; veeleer is zij in zijne hand een middel, om de zaligheid tot de Heidenen te brengen, opdat dezen, die zaligheid in geloof aannemende, op hun beurt Israel weder tot jaloerschheid mogen verwekken, 11 : 11—15. Na de geloovigen uit de Heidenen vermaand te hebben, om zich hierop niet te verheffen, vs. 16—24, werkt Paulus deze gedachte nog nader uit en zegt, dat over een deel van Israel de verharding gekomen is, totdat het pleroma der Heidenen, het volle getal der uit hun midden voor de zaligheid bestemden, vervuld zal zijn. En op die wijze zal gansch Israel naar Gods belofte zalig worden. De ongeloovige Joden zijn dus nu wel door God gehaat in betrekking tot het Evangelie, opdat de door hen verworpene zaligheid tot de Heidenen zou komen; maar naar de verkiezing zijn zij beminden om der vaderen wil, want Gods beloften zijn onberouwelijk. Zooals het dus met de Heidenen is gegaan, zal het ook met de verharde Joden gaan; de Heidenen waren eerst ongehoorzaam en zijn nu ontfermd geworden, en zoo ook zijn de Joden nu ongehoorzaam, opdat zij door de barmhartigheid, aan de Heidenen bewezen, ook barmhartigheid ontvangen mogen. Want God heeft allen, Heidenen en Joden, onder de zonde besloten, opdat Hij hun allen barmhartig zou zijn, vs. 25—32.

De meeste uitleggers meenen, dat de vraag, of God zijn volk verstooten heeft, 11 : 1, niet ten volle daarmede beantwoord is, dat God onder Israel altijd zijne uitverkorenen houdt, die successief in den loop der eeuwen worden toegebracht, 11 : 1—10, en zij oordeelen daarom, dat al hetgeen in hoofdstuk 11 volgt, niet maar eene nadere explicatie, doch eene aanvulling van het in vs 1—10 gegeven antwoord is, een nieuw antwoord, dat eerst ten volle de bedenking ontzenuwt, alsof God zijn volk verstooten zou hebben. Onder πας Ισραηλ in vs 26 verstaan zij daarom het volksgeheel van Israel, dat in de laatste dagen bekeerd zal worden. Maar hoe algemeen deze verklaring ook zij, er bestaan gewichtige bezwaren tegen. *a.* Indien het de bedoeling van den apostel ware, om in 11 : 25—32 een nieuw, aanvullend antwoord te geven, zou hij zijne redeneering aan het einde met haar begin en uitgangspunt in strijd brengen. Immers heeft hij 9 : 6 v. gezegd, dat de beloften Gods niet uitgevallen zijn, omdat zij het geestelijk zaad van Abraham gelden, en in dit geestelijk zaad nog altijd door hare vervulling erlangen, 11 : 1—10. Apriori is het zeer onwaarschijnlijk, dat Paulus later op

deze redeneering teruggekomen zou zijn en haar in dezen zin zou aangevuld en verbeterd hebben, dat de beloften Gods in deze zaliging van het geestelijk Israel niet ten volle tot hare vervulling komen, maar dan eerst volledig verwezenlijkt worden, wanneer in den laatsten tijd eene volksbekeering van Israel plaats heeft. *b.* In elk geval is er in hoofdstuk 9 : 1—10 : 11 met geen enkel woord van zulk eene verwachting voor het volk van Israel sprake, en er is geen enkele uitdrukking, die haar vermoeden doet en voorbereidt. En ook hoofdst. 11 : 11—24 bevat nog niets, wat op zoodanige verwachting heenwijst. Wel wordt 11 : 11—15 in dien zin door velen opgevat. Doch ook al zijn deze woorden niet hypothetisch, als een element in de redeneering maar als beschrijving van een feit te verstaan, dan behelzen zij toch alleen deze gedachte: het verwerpen van Christus door Israel is voor de Heidenen een groot gewin geweest, want daardoor is de door Christus' dood tot stand gekomene verzoening het deel der Heidenen geworden; een veel grooter gewin zal dan de aanneming van Israel door God voor de Heidenen zijn, want als Israel zijn pleroma, zijn volle getal van uitverkorenen, zal bereikt hebben, en ook het pleroma der Heidenen ingegaan is, dan zal dat het leven uit de dooden, de opstanding uit de dooden van de nieuwe menschheid ten gevolge hebben. Aan Israels ἥττωμα dankt middellijkerwijze de Heidenwereld haar verzoening, aan Israels πλήρωμα dankt zij eens haar leven uit de dooden. *c.* Indien Paulus in 11 : 25 een nieuw feit wilde mededeelen, bevreemdt de wijze ten zeerste, waarop hij dit doet. Hij zegt toch niet: *en dan, daarna,* n.l. nadat de volheid der Heidenen is ingegaan, zal gansch Israel, maar: καὶ οὕτως πας Ισρακλ σωθησεται, en *op die wijze* zal gansch Israel zalig worden. Dat kan niet anders beteekenen dan: op die wijze, als in de vorige verzen beschreven is. Vlak vooraf, in vers 24, heeft Paulus gezegd, dat de verharding altijd maar *voor een deel,* ἀπο μερους over Israel gekomen is. De geloovigen uit de Heidenen konden wel gaan denken, evenals Israel vroeger, dat zij alleen het uitverkoren volk van God waren, en dat Israel geheel verworpen was. Maar Paulus zegt, dat dit niet zoo is. Neen, Israel is niet als zoodanig verworpen; er is onder hen altijd een overblijfsel naar de verkiezing der genade; er zijn wel eenige takken afgebroken, waarvoor de wilde olijfboom van de Heidenwereld in de plaats is gekomen, maar de stam van den tammen olijfboom is toch bewaard; terwijl het pleroma uit de Heidenen ingaat, wordt ook het pleroma uit Israel toegebracht; en op die wijze wordt gansch Israel zalig. *d.* Dit feit, n.l. dat de verharding maar *voor een deel* over Israel gekomen is, noemt Paulus een μυστηριον, 11 : 25. Elders noemt hij zoo dikwerf het feit, dat de Heidenen thans medeërfgenamen en medeburgers der heiligen en huisgenooten Gods zijn, en hier duidt hij met hetzelfde woord het feit aan, dat de Joden slechts voor een deel verhard zijn en

dat God vele uitverkorenen voortdurend uit hen tot zijne gemeente toebrengt. Want die *gedeeltelijke* verharding zal duren, totdat het pleroma der Heidenen zal ingegaan zijn. Nooit, tot aan het einde der tijden toe, zal God zijn oude volk ganschelijk verwerpen; altijd zal naast een deel uit de Heidenwereld ook een deel uit Israel tot het geloof in Christus worden gebracht. De Heidenen, maar ook de Joden hadden zoo gansch anders verdiend. Doch dit is het groote mysterium, dat God rijk is in barmhartigheid, dat Hij uit alle volk, ook uit het volk der Joden, dat Hem verwierp, zijne uitverkorenen vergadert, dat Hij allen onder de zonde besloot, opdat Hij allen barmhartig zou zijn. Dat mysterium brengt den apostel in verrukking en doet hem bewonderend de diepte van Gods wijsheid en kennis aanbidden, 11 : 33—36. *e.* Πας Ισρακλ in 11 : 25 is dus niet het volk van Israel, dat aan de einden der dagen in massa bekeerd zal worden; het is ook niet de gemeente uit Joden en Heidenen saam, maar het is het pleroma, dat in den loop der eeuwen uit Israel toegebracht wordt. Israel blijft als volk, zoo voorspelt Paulus, naast de Heidenen bestaan; het zal niet ondergaan noch van de aarde verdwijnen; het blijft tot het einde der eeuwen, levert zijn pleroma voor het Godsrijk evengoed als de Heidenen, en behoudt voor dat Godsrijk zijn bijzondere taak en plaats; uit *alle* volken en natiën en tongen wordt de gemeente Gods vergaderd. *f.* Hoe groot dat pleroma uit Israel zijn zal, berekent Paulus niet. Het is best mogelijk, dat het getal der uitverkorenen uit Israel in de laatste tijden veel grooter zal zijn, dan het in Paulus' of in latere of in onze dagen was; er is geen enkele reden, om dit te ontkennen; veeleer doet de verbreiding van het Evangelie onder alle volken verwachten, dat zoowel uit Israel als uit de Heidenen een steeds grooter aantal zalig zal worden. Maar dat bedoelt Paulus niet te zeggen: hij telt niet, maar hij weegt. Uit de Heidenwereld zal het volle pleroma komen, en ook uit Israel, en dat pleroma zal πας Ισρακλ zijn. In dat pleroma wordt gansch Israel behouden, zooals in de gemeente in haar geheel de gansche menschheid wordt gered. *g.* Eene andere bekeering van Israel, dan op de door Paulus aangegeven wijze laat zich ook moeilijk denken. Wat toch is eene volksbekeering, en hoe en wanneer zal zij bij Israel plaats hebben? Er is natuurlijk niets tegen, veeleer pleit het feit van het voortbestaan van het volk Israels in verband met de profetie ervoor, dat er ook uit Israel nog een zeer groot getal tot het geloof in Christus worden gebracht; maar hoe groot dit getal ook zij, het blijft een overblijfsel naar de verkiezing der genade. Ook de sterkste chiliast zal toch niet denken, dat eenmaal aan het einde alle Joden zonder uitzondering zullen worden bekeerd. En ook al nam hij dat aan, meenende, dat zoo alleen Rom. 11 : 25 ten volle vervuld werd, dan zou zulk eene volksbekeering aan het einde toch nog niet ten goede komen aan de millioenen Joden, die door de eeuwen heen tot op den eindtijd toe in

ongeloof en verharding zijn weggestorven. Indien men werkelijk meent, dat Gods belofte aan Israel dan alleen waarlijk vervuld wordt, wanneer niet een ἐκλογη uit het volk maar het volk zelf toegebracht wordt, dan komt men met de geschiedenis in conflict. Altijd, alle eeuwen door, ook in de dagen des Ouden Testaments, toen het nationale Israel Gods volk was, was het slechts een klein deel des volks, dat in waarheid God diende en vreesde. En zoo is het niet alleen bij de Joden, maar zoo is het ook bij de Heidenen. Altijd is het een overblijfsel naar de verkiezing der genade, dat uit de Christenvolken de zaligheid in Christus deelachtig wordt. Bovendien blijft er voor zulk eene volksbekeering van Israel als de chiliasten verwachten, in Paulus' schets van de toekomst geen plaats over. Hij zegt toch uitdrukkelijk, dat de verharding over een deel van Israel gekomen is, *totdat* het pleroma der Heidenen is ingegaan, en dat niet *daarna* maar dat *op die wijze* gansch Israel zalig wordt, Rom. 11 : 25, 26. De verharding over een deel van Israel duurt dus zoolang, totdat het pleroma uit de Heidenwereld toegebracht is, en volgens de chiliasten moet dan daarna de volksbekeering van Israel vallen. Maar ligt er dan nog eene tijdruimte tusschen het ingaan van het pleroma der Heidenwereld en het einde der eeuwen? Zoo ja, zijn er in dien tijd dan ook nog Heidensche volken, en wordt er uit hen geen enkele meer bekeerd? Het ingaan van het pleroma der Heidenen laat zich niet denken als tijdelijk voorafgaande aan het zalig worden van gansch Israel. Rom. 11 : 26 noemt geen nieuw feit, dat *na* het ingaan van de volheid der Heidenen plaats grijpt. Maar het ingaan van de volheid der Heidenen en het zalig worden van gansch Israel loopen parallel, omdat de verharding maar voor een deel over Israel gekomen is. Ten slotte merke men nog op, dat, al zou Paulus aan het einde ook eene volksbekeering van Israel verwachten, hij toch met geen woord melding maakt van een terugkeer der Joden naar Palestina, van een herbouw van stad en tempel, van eene zichtbare Christusregeering; in zijn toekomstbeeld is voor dat alles geen plaats [1]).

568. Bij het bespreken van de verwachtingen, welke het Nieuwe Testament in de toekomst koestert ten aanzien van het volk Israel, werd nog in het midden gelaten, of het Nieuwe Testament misschien op andere

[1]) Verg. over de bekeering der Joden, behalve de commentaren op Rom. 11, *Voetius*, Disp. II 124 v. *Witsius*, Oec. foed. IV 15, 20—32. *De Moor*, VI 127—130. *Hodge*, Syst. Theol. III 805. *Kliefoth*, Eschatologie 147 enz. Overigens denke men over het getal Joden, dat in den loop der tijden en ook in deze eeuw tot het Christendom bekeerd wordt, niet te gering. Percentsgewijze is het grooter dan dat van de Heidenen; Pastor le Roy berekende het getal Joden, dat in de 19e eeuw Christen werd, op ruim 220.000, Der Geisteskampf der Gegenwart 1911 bl. 112.

plaatsen dan de daar ter sprake gebrachte een tusschenstaat leert tusschen deze bedeeling en de voleinding der eeuwen. Indien dit, zoo werd erkend, het geval was, dan konden Matth. 23 : 37—39, Luk. 21 : 24 en Hand. 3 : 19—21, ofschoon zij op zichzelve tot het aannemen van zulk een overgangstijd volstrekt geen aanleiding gaven, toch in dien geest worden opgevat en verklaard. Thans komt daarom de vraag aan de orde, of er volgens Jezus en de apostelen voor de gemeente een tijd van macht en heerlijkheid te wachten is, welke aan de algemeene opstanding en het wereldgericht voorafgaat. Indien dit zoo ware, zouden wij daarvan duidelijk melding verwachten in de eschatologische rede, welke Jezus in de laatste dagen van zijn leven tot zijne jongeren hield, Matth. 24, Mark. 13, Luk. 21. Maar er is daarin geen woord, zelfs geen zinspeling op zulk een rijk vervat. De chiliasten trachten hun millennium wel op de eene of andere plaats in deze rede in te lasschen, en zeggen bijv., dat de eerste komst van Christus in Matth. 24 : 27 en de tweede komst in vers 30 vermeld wordt, maar deze exegese mist toch allen grond. In zijne eschatologische rede geeft Jezus antwoord op twee vragen, die zijne discipelen Hem doen, n.l. wanneer de dingen geschieden zullen, die Hij aangaande Jeruzalem gesproken heeft, n.l. dat er van den tempel geen steen op den ander gelaten zal worden, en welk het teeken zal zijn van zijne toekomst en van de voleinding der wereld. Jezus beantwoordt eerst de eerste vraag, en wel zoo, dat Hij eerst handelt over de voorteekenen, Mark. 13 : 1—8, cf. Matth. 24 : 1—8, Luk. 21 : 5—11, daarna over het lot der jongeren, Mark. 13 : 9—13, cf. Matth. 24 : 9—14, Luk. 21 : 12—18, en eindelijk over de catastrophe in Judea, Mark. 13 : 14—23, cf. Matth. 24 : 15—26, Luk. 21 : 20—24. De tweede vraag naar de parousie van Jezus en de voleindiging der wereld wordt beantwoord in Mark. 13 : 24—31, cf. Matth. 24 : 29—35, Luk. 21 : 25—33; en daarbij sluit Jezus zijne parousie terstond bij de verwoesting van Jeruzalem aan; in den val dezer stad ziet Hij de aankondiging en de voorbereiding van de voleinding der wereld; Matth. 24 : 29 εὐθεως, Mark. 13 : 24 ἐν ἐκειναις ταις ἡμεραις. Hij zegt zelfs, dat dit geslacht geenszins zal voorbijgaan, totdat alle deze dingen geschied zullen zijn, Matth. 24 : 34, Mark. 13 : 30, Luk. 21 : 32. Hoe nu deze verwachting van zijne spoedige, terstond na de verwoesting van Jeruzalem volgende parousie bij Jezus ook te verstaan zij (waarover straks nader); in elk geval blijkt duidelijk, dat er in deze rede geen plaats is voor een duizendjarig rijk. Jezus somt eerst, Mark. 13 : 1—8, eenige algemeene voorteekenen op, waaraan de discipelen zien kunnen, dat alles saam, n.l. de verwoesting van Jeruzalem en het einde der wereld nadert; en deze signa communia zijn: het opstaan van valsche Christussen, oorlogen en geruchten van oorlogen, beroering en opstand der volken met aardbeving, hongersnood enz., voorts de prediking van het Evangelie in de

geheele wereld tot een getuigenis allen volken, Mark. 13 : 10, en eindelijk, als voorspel van het einddrama, hetgeen voorvalt in Judea en Jeruzalem, Mark. 13 : 14—23. Daarna volgen de aan de parousie onmiddellijk voorafgaande voorteekenen, de signa propria, n.l. verduistering van zon en maan, nedervallen der sterren, beweging van de krachten in de hemelen, Mark. 13 : 24, 25. Met de parousie van Christus is dan onmiddellijk het gericht, de scheiding van goeden en boozen, de voleinding der wereld verbonden, Mark. 13 : 26, 27. Daarmede komt overeen, wat Jezus zegt in Matth. 13 : 37—43 en 47—50; het saam opgroeien van onkruid en tarwe, en het saambrengen van allerlei soorten van visschen duurt voort tot de voleinding der eeuwen, tot den tijd van den oogst en van het wereldgericht toe. Jezus kent maar twee aeonen, de tegenwoordige en de toekomende. In de tegenwoordige eeuw hebben zijne discipelen niet anders dan verdrukking en vervolging te wachten en moeten zij alles om zijnentwil verlaten. Nergens voorspelt Jezus aan zijne jongeren eene heerlijke toekomst op aarde vóór de voleinding der wereld; integendeel, zooals het Hem gegaan is, zal het ook zijne gemeente gaan; een discipel is niet boven zijn meester en een dienstknecht niet boven zijn heer; eerst in de toekomende eeuw ontvangen zijne jongeren alles met het eeuwige leven terug, Matth. 5 : 3—12, 8 : 19, 20, 10 : 16—42, 16 : 24—27, 19 : 27—30, Joh. 16 : 2, 33, 17 : 14, 15 enz. Als dan ook de jongeren in Hand. 1 : 6 aan Jezus vragen, of Hij in dezen tijd aan Israel het koninkrijk weder oprichten zal, dan ontkent Hij niet, maar geeft stilzwijgend toe, dat dit eens geschieden zal; doch Hij zegt, dat de Vader de tijden of gelegenheden daarvoor in zijne eigene macht gesteld heeft, en dat de discipelen in dezen tijd de roeping hebben, om als zijne getuigen op te treden van Jeruzalem uit tot aan het uiterste der aarde. In dezen zelfden geest spreekt heel het Nieuwe Testament, dat van uit het standpunt der kruisgemeente geschreven is. De geloovigen, die niet vele wijzen en machtigen en edelen zijn, 1 Cor. 1 : 27, hebben hier op aarde niets dan lijden en verdrukking te wachten, Rom. 8 : 36, Phil. 1 : 29, zij zijn gasten en vreemdelingen, Hebr. 11 : 13, hun burgerschap is in de hemelen, Phil. 3 : 20, zij merken niet aan de dingen, die men ziet, 2 Cor. 4 : 18, maar bedenken de dingen, die boven zijn, Col. 3 : 2, zij hebben hier geene blijvende stad, maar zoeken de toekomende, Hebr. 13 : 14. Toch zijn zij in hope zalig, Rom. 8 : 24, en weten, dat, indien zij met Christus lijden, zij ook met Hem zullen verheerlijkt worden, Rom. 6 : 8, 8 : 17, Col. 3 : 4. Daarom strekken zij zich met heel het zuchtend schepsel reikhalzend uit naar de toekomst van Christus en naar de openbaring van de heerlijkheid der kinderen Gods, Rom. 8 : 19, 1 Cor. 15 : 48 v. enz., tegen welke heerlijkheid het lijden van den tegenwoordigen tijd niet opweegt, Rom. 8 : 18, 2 Cor. 4 : 17. Nergens straalt in het Nieuwe Testament eenige hope door, dat de gemeente van Christus

nog eenmaal hier op aarde tot macht en heerschappij zal komen. Het hoogste, dat zij zich voor te stellen heeft, is, dat zij onder de koningen en allen die in hoogheid zijn een gerust en stil leven leiden moge in alle godzaligheid en eerbaarheid, Rom. 13 : 1 v., 1 Tim. 2 : 2. En daarom beveelt het Nieuwe Testament niet in de eerste plaats die deugden aan, welke tot overwinning der wereld in staat stellen, maar noemt, ofschoon alle valsch ascetisme vermijdende, Rom. 14 : 14, 1 Tim. 4 : 4, 5, Tit. 1 : 15, als vruchten des Geestes de deugden van liefde, blijdschap, vrede, lankmoedigheid, goedertierenheid, goedheid, geloof, zachtmoedigheid, matigheid, Gal. 5 : 22, Ef. 4 : 32, 1 Thess. 5 : 14 v., 1 Petr. 3 : 8 v., 2 Petr. 1 : 5—7, 1 Joh. 2 : 15 enz.

Zelfs is het de doorgaande verwachting des Nieuwen Testaments, dat, naarmate het Evangelie des kruises zich verbreidt, ook de vijandschap der wereld openbaar wordt. Christus is bestemd, om voor velen tot eene opstanding, maar ook voor velen tot een val te zijn en hunne vijandige overleggingen tot openbaring te brengen; Hij is tot eene crisis in de wereld gekomen, opdat degenen, die niet zien, zien mogen en die zien, blind worden, Matth. 21 : 44, Luk. 2 : 34, Joh. 3 : 19—21, 9 : 39, Rom. 9 : 32, 33, 1 Cor. 1 : 23, 2 Cor. 2 : 16, Hebr. 4 : 12, 1 Petr. 2 : 7, 8. In de laatste tijden, in de dagen, die aan de wederkomst van Christus voorafgaan, zal de goddeloosheid der menschen tot eene schrikbarende hoogte stijgen; de dagen van Noach keeren terug; wellust, zingenot, losbandigheid, geldzucht, ongeloof, hoogmoed, spotternij, lastering zullen op schrikkelijke wijze uitbreken, Matth. 24 : 37 v., Luk. 17 : 26 v., 2 Tim. 3 : 1, 2 Petr. 3 : 3, Jud. 18; ook onder de belijders zal de afval groot zijn; de verleiding zal zoo machtig worden, dat zij zelfs, indien het mogelijk ware, de uitverkorenen ten val zou brengen; de liefde zal bij velen verkoelen en de waakzaamheid zoo afnemen, dat de wijze met de dwaze maagden in slaap vallen; het zal zulk een algemeene afval worden, dat Jezus de vraag kan doen, of de Zoon des menschen bij zijne komst nog geloof op aarde vinden zal, Matth. 24 : 24, 44 v., 25 : 1 v., Luk. 18 : 8, 1 Tim. 4 : 1. Het boek der Openbaring van Johannes stemt daarmede overeen. De brieven aan de zeven gemeenten behandelen wel concrete toestanden, gelijk zij toenmaals in die kerken bestonden en zijn wel allereerst aan die gemeenten gericht, om ze tot waakzaamheid aan te sporen en voor te bereiden op de aanstaande vervolgingen en de wederkomst van Christus. Maar zij hebben toch duidelijk eene veel verdere strekking. Het zevental, dat in de Openbaring steeds zoo groote beteekenis heeft, wijst daar reeds op; het is het getal der volkomenheid en doet de zeven gemeenten, die uit vele gemeenten in Klein-Azië hier zijn uitgelezen, voorkomen als typen van de gansche Christelijke kerk. De brieven, door Johannes aan haar gericht, hebben niet eerst afzonderlijk bestaan, en zijn niet elk voor zich eerst aan de respectieve gemeenten

verzonden, maar zij behooren bijeen, zijn te zamen opgesteld en bij elkander gevoegd, en zijn aan de gansche kerk gericht; alwie ooren heeft, hoore wat de Geest tot al de gemeenten zegt. Maar al hebben de brieven dus ongetwijfeld eene beteekenis, die zich veel verder uitstrekt dan tot de zeven met name genoemde, toenmaals in Klein-Azië bestaande gemeenten, toch is deze niet hierin gelegen, dat zij opeenvolgende perioden in de historie van Jezus' gemeente zouden beschrijven en een klein compendium der gansche kerkgeschiedenis zouden zijn. Maar zij teekenen kerkelijke toestanden, die toenmaals aanwezig waren en die tevens typisch zijn voor de gansche kerk van Christus, die dus telkens in de kerk zich kunnen voordoen en die vooral terugkeeren zullen aan het einde der dagen. Want het is duidelijk, dat zij allen geschreven zijn onder den indruk van de aanstaande vervolging en de spoedige wederkomst van Christus. Alle bevatten zij eene heenwijzing naar de parousie, en sporen met het oog daarop de gemeenten tot waakzaamheid en getrouwheid aan. Zij dienen, om de Christenheid, die meer en meer der wereld gelijkvormig werd, tot de eerste liefde terug te roepen, uit de onverschilligheid te doen opwaken, en met het oog op de kroon, die haar wacht, aan te gorden tot den strijd en met onbezweken trouw te doen volharden tot den dood. Want de dag des Heeren nadert; nadat Johannes eerst de toestanden beschreven heeft, die er in zijn tijd, en later, vooral tegen het wereldeinde, in de kerk van Christus bestaan, gaat hij er toe over, om te vermelden, wat daarna geschieden zal, 4 : 1. Het boek van Gods raadsbesluit over het einde der dingen wordt in den hemel door het Lam geopend, hoofdst. 4 en 5, en in het bijzonder datgene door een engel aan Johannes vertoond, wat betrekking heeft op den allerlaatsten tijd, hoofdst. 10, en alle volken der aarde aangaat, 10 : 11. Beurtelings verplaatst Johannes ons nu op aarde en in den hemel. In den hemel, daar is reeds alles beslist en bepaald, daar wordt reeds eere gebracht aan God en het Lam, als ware de strijd reeds gestreden en de overwinning behaald, hoofdst. 4 en 5; daar zijn de zielen der martelaren reeds in lange witte kleederen gekleed en wachten nog op de vervulling van hun getal, 6 : 9—11; daar ziet Johannes reeds proleptisch de gansche schare der verlosten staande voor den troon, 7 : 9—19; daar zijn de gebeden der heiligen door God reeds verhoord, 8 : 1—4; daar zijn reeds, ook proleptisch, opgenomen de 144000, die verzegeld waren, 7 : 1—8, als eerstelingen de anderen voorgaan, 14 : 1—5, en over het beest en zijn beeld de overwinning hebben behaald, 15 : 1—4; daar brengt de gansche schare der verlosten reeds heerlijkheid en eere aan God, wijl de bruiloft des Lams is gekomen, 19 : 1—8. De gemeente op aarde behoeft dus niet bang te zijn voor de gerichten, waarmede God aan het einde de wereld bezoekt. De 144000 dienstknechten Gods uit alle geslachten der kinderen Israels worden van te voren verzegeld, 7 : 1—8;

de tempel en het altaar en degenen, die daarin aanbidden, worden niet aan de Heidenen overgegeven en de twee getuigen, die aldaar geprofeteerd hebben, worden wel gedood maar ook opgewekt en in den hemel opgenomen, 11 : 1—12, en de Christelijke gemeente, schoon om Christus' wil door Satan vervolgd, vindt in de woestijn eene schuilplaats, 12 : 1—14. In beginsel is de strijd reeds beslist. Want Christus is in den hemel opgenomen, 12 : 5; en Satan is door Michael en zijne engelen overwonnen en uit den hemel op aarde geworpen, 12 : 7—11. Thans heeft hij op aarde nog slechts een kleinen tijd, 12 : 12. Maar dien tijd maakt hij zich ten nutte. Hij veroorzaakt het opkomen van het beest uit de zee of den afgrond, 13 : 1, 11 : 7, 17 : 8, en geeft er macht en heerlijkheid aan. Dit beest is het Romeinsche keizerrijk, 13 : 1—10, wordt door een ander beest, het beest van de aarde, dat is, den valschen profeet, de valsche religie, den antichrist, gesteund, 13 : 11—18, realiseert zich ten volle in één persoon, die zelf daarom het beest heeten kan, 13 : 3, 12, 18, 17 : 8, 10, 11, en heeft zijn centrum in de stad Babylon, dat is Rome, de groote hoer, welke over alle volken heerscht, hoofdst. 17 en 18. Maar al deze machtsontwikkeling is ijdel. Door de ontsluiting der zeven zegelen, door het blazen der zeven bazuinen, door het uitgieten der zeven fiolen openbaart God zijn toorn, bezoekt Hij natuur en menschheid met zijne oordeelen, en bereidt Hij het eindgericht voor. Eerst valt Babel, hoofdst. 18. Dan verschijnt Christus, 19 : 11—16, overwint het beest uit de zee en het beest van de aarde, 19—21, en straks ook den Satan, 20 : 1—3.

569. Nu is het zeer bevreemdend, dat deze laatste overwinning over Satan in twee tempo's geschiedt. Eerst wordt hij voor duizend jaren gebonden en in den afgrond geworpen, en daarna verleidt hij opnieuw de volken, voert krijg tegen de gemeente en wordt dan voorgoed overwonnen en geworpen in den poel van vuur en sulfer, 20 : 1—10. De voorstanders van het Chiliasme vinden, behalve in het Oude Testament, in deze pericoop hun sterksten steun en de tegenstanders zijn er niet in geringe mate verlegen mede en hebben er al hun exegetische kunst aan beproefd. De gedachte, dat er na de overwinning van het wereldrijk nog een laatste aanval van de volken moest afgeslagen worden, is ongetwijfeld door Johannes aan Ezechiël ontleend. Deze profeet verwacht, dat Israël, nadat het in zijn land zal zijn wedergekeerd en daar zeker wonen zal, nog eenmaal aangevallen zal worden door Gog van het land Magog, vorst van Rosch, Meschech en Tubal, dat is door het volk der Scythen, in verbinding met allerlei andere volken uit het noorden, oosten en zuiden. De aanval eindigt echter daarmede, dat God zelf deze volken op de bergen Israels in zijn toorn verdelgen zal, c. 38 en 39. In hoofdst. 38 : 17 zegt de Heere, dat Hij van die volken reeds vroeger door den dienst zijner profeten gesproken heeft. En inderdaad verkondigden reeds

vroegere profeten, dat niet alleen die historische volken, in wier midden Israel leefde en met wie het in aanraking kwam, maar ook alle veraf wonende Heidenen door den Heere in zijnen dag gericht zouden worden, Joël 2 : 32, 3 : 2, 11 v., Micha 4 : 5, 11, 5 : 6—8, Jes. 25 : 5—8, 26 : 21, Jer. 12 : 14—16, 30 : 23, 24. Zeer duidelijk komt soortgelijke profetie bij Zacharia voor, die in hoofdst. 12—14 schetst, hoe tegen den dag des Heeren Jeruzalem door de volken belegerd, en deze dan door den Heere gericht zullen worden. En Daniël ziet niet alleen in Antiochus Epiphanes de belichaming van het Gode vijandige wereldrijk, maar verwacht ook, dat deze Gode vijandige macht nog eenmaal zich verheffen en alzoo voor het gericht rijp worden zal, 11 : 40 v. Tweeërlei was dus de verwachting der profetie, eerst van eene overwinning van het volk Gods over de volken, in wier midden het woonde, en daarna van eene zegepraal over de volken, die tot dusver nog niet verschenen waren op het tooneel der wereldgeschiedenis. Deze dubbele verwachting ging over in de apocriefe literatuur [1]), en ook in het Nieuwe Testament. Natuurlijk staat de eerste verwachting op den voorgrond. De verschijning van Christus roept het antichristelijk beginsel wakker. Jezus spreekt van ψευδοπροφηται en ψευδοχριστοι, die zich stellen zullen tegenover Hem en zijn rijk, Matth. 7 : 15, 24 : 5, 24, Mark. 13 : 21, 22, Luk. 17 : 23. Om het ongeduld der Thessalonicensen bij hunne verwachting van Jezus' spoedige wederkomst te temperen, wijst Paulus er in 2 Thess. 2 op, dat die dag van Christus niet aanbreekt, tenzij eerst kome de apostasie en geopenbaard worde de mensch der zonde. Deze kan nu nog niet komen, wijl er iets is, wat hem wederhoudt. Wel is thans ook reeds werkzaam το μυστηριον της ἀνομιας, maar toch kan de mensch der zonde niet komen, voordat hij, die hem wederhoudt, uit het midden weggedaan zij. Daarna eerst zal de ἀνομος geopenbaard, maar ook aanstonds door Jezus teniet gedaan worden. De Apocalypse ziet de antichristelijke macht belichaamd in het beest uit de zee, dat is het Romeinsche rijk, hetwelk de stad Rome tot centrum en een bepaalden keizer tot hoofd heeft, en daarbenevens in het beest van de aarde, dat is, de valsche profetie, welke tot huldiging van het wereldrijk en zijn keizer verleidt. Dezen tegenstander van Christus noemt Johannes in zijne brieven dan het eerst met den naam van ἀντιχριστος, in 1 Joh. 2 : 18 waarschijnlijk zelfs zonder artikel; en hij ziet zijn wezen gerealiseerd in hen, die de komst van Christus in het vleesch principiëel loochenen, 1 Joh. 2 : 22, 4 : 2, 3, 2 Joh. 7. De voorstellingen van den antichrist zijn in de Schrift dus verschillend. Daniël ziet zijn type in Antiochus Epiphanes; Jezus maakt het antichristelijk beginsel los uit de Oudtestamentische tegenstelling van Israel en de volken en ziet het belichaamd in vele valsche Christussen en vele valsche profeten, die op-

[1]) *Schürer*, Gesch. d. jüd. Volkes II³ 532, 551.

staan zullen na en tegen Hem; Paulus laat den mensch der zonde opkomen uit eene algemeene apostasie en noemt hem den ἀνομος en den ἀντικειμενος, n.l. van Christus, maar teekent hem ook, met trekken aan Daniël ontleend, als dengene, die zich verheft boven alles, wat God heet en wat door menschen vereerd wordt, zoodat hij in Gods tempel als een God zich nederzet en als een God zich vertoont. Johannes in zijne brieven acht den antichrist gekomen in de ketters zijner dagen. En de Apocalypse ziet zijne macht zich ontwikkelen in het wereldrijk, dat door de valsche profetie wordt gesteund. Daaruit blijkt, dat bij den antichrist niet uitsluitend aan één persoon of aan eene groep van personen, bijv. de ketters der eerste eeuwen, het Romeinsche rijk, Nero, de Joden, Mohammed, den paus, Napoleon enz., gedacht moet worden. De Schrift leert duidelijk, dat de antichristelijke macht hare geschiedenis heeft, in verschillende tijden op verschillende wijzen zich openbaart en ten slotte zich volledig ontwikkelt in een algemeenen afval en verbreking van alle natuurlijke en zedelijke banden, die thans nog zulk eene apostasie tegenhouden, en zich dan belichaamt in een wereldrijk, dat de valsche kerk in dienst neemt en in de vergoding van het hoofd van dat rijk zichzelf apotheoseert. Aan deze antichristelijke macht in haar hoogste en laatste ontwikkeling, maakt dan Christus zelf door zijne verschijning een einde [1]).

Maar daarmede is nog niet de volledige overwinning behaald. Het antichristelijk beginsel kan uiteraard alleen optreden onder die natiën, die het Evangelie gekend en ten slotte in bewuste en opzettelijke vijandschap verworpen hebben. Maar er zijn altijd geweest, er zijn nog en er zullen tot het einde der dagen volken zijn, die, als afgesneden takken, buiten de geschiedenis en de cultuur der menschheid staan. Wel zegt Jezus, Matth. 24 : 14, dat het einde eerst komt, nadat het Evangelie in heel de bewoonde wereld gepredikt is tot een getuigenis allen volken. Maar deze profetie sluit toch niet in, dat het Christendom eens onder alle volken de heerschende godsdienst zal zijn, of dat het aan ieder mensch, hoofd voor hoofd, bekend zal wezen; want de historie leert, dat millioenen menschen en tal van volken, ook in de eeuwen na Christus' komst op aarde, weggestorven zijn, zonder eenige kennis van het Evangelie te hebben gehad. Maar Jezus' woord houdt alleen in, dat de prediking van het Evangelie tot alle volken doordringen zal en bepaalt geenszins nauwkeurig de mate, waarin, noch de grens, tot welke dit geschieden zal. De profetie vervult zich ook niet in eens, maar successief door den loop der eeuwen heen, zoodat vele volken, die eertijds in het licht des Evangelies wandelden, later daarvan weer beroofd zijn geworden. Terwijl in deze eeuw het Evangelie onder de Heidenen zich ver-

[1]) Verg. art. van *Sieffert*, in PRE³ I 577—584 en *James* art. Man of sin in *Hastings* D. B. III 226—228 met de daar aangehaalde litt.

breidt, neemt onder de Christenvolken de afval hand over hand toe. En daarom is het meer dan waarschijnlijk dat tegen den tijd van de parousie wederom vele volken op aarde van de kennis van Christus verstoken zullen zijn. En met dit feit rekent het twintigste hoofdstuk van Johannes' Openbaring. Omdat daar sprake is van eene duizendjarige binding van Satan en van een gedurende dien tijd leven en heerschen der martelaren met Christus, hebben velen gemeend, dat hier klaar en onwedersprekelijk het zoogenaamde duizendjarig rijk werd geleerd. Maar feitelijk is dit een verklaren van Openb. 20, niet naar de analogie der Schrift, maar naar de analogie der apocriefe litteratuur. Openb. 20 bevat op zichzelf niets van alwat tot het wezen van het chiliastisch geloof behoort.

Immers, 1° er wordt met geen enkel woord melding gemaakt van eene bekeering en een terugkeer der Joden, van een herbouw der stad Jeruzalem, van een herstel van tempel en eeredienst, van eene aanvankelijke vernieuwing der aarde. Veeleer is dit alles buitengesloten. Want ook al zouden de 144000 in hoofdst. 7 van het pleroma uit Israel te verstaan en van die in 14 : 1 onderscheiden zijn, dan ware daarmede toch niets anders en niets meer bedoeld, dan dat ook vele Christenen uit de Joden in de groote verdrukking zullen staande blijven en onder de schare voor Gods troon een eigen plaats zullen innemen; maar er wordt volstrekt niet gezegd, dat zij opstaan en in Jeruzalem wonen zullen. De Christenen zijn de echte Joden, en de Joden, die zich verharden in hun ongeloof, zijn eene synagoge des Satans, 2 : 9. Al heet misschien het aardsche Jeruzalem nog eene enkele maal de heilige stad en de tempel aldaar de tempel Gods, 11 : 1, 2, toch wordt dat Jeruzalem in geestelijken zin Sodom en Egypte genoemd, 11 : 8; het echte Jeruzalem is boven, 3 : 12, 21 : 2, 10, en daar is ook de tempel Gods, 3 : 12, 7 : 15, 11 : 19 enz., en de ark, 11 : 16 en het altaar, 6 : 9, 8 : 3, 5, 9 : 13, 14 : 18, 16 : 7. En dat Jeruzalem daalt niet reeds in Openb. 20, maar eerst in Openb. 21 op aarde neer. 2° Het leven en heerschen der in de groote verdrukking trouw gebleven geloovigen heeft niet op aarde, maar in den hemel plaats. Van de aarde is met geen woord sprake. Johannes ziet den engel, die Satan bindt, uit den hemel opkomen, 20 : 1; de tronen, die hij aanschouwt, 20 : 4, bevinden zich in den hemel, 4 : 4, 11 : 16; en de zielen der martelaren worden door Johannes hier, 20 : 4, evenals overal elders in den hemel gezien, 6 : 9, 7 : 9, 14, 15, 11 : 12, 14 : 1—5, 18 : 20, 19 : 1—8. De geloovigen *zijn* reeds op aarde door Christus Gode tot koningen en priesters gemaakt, 1 : 6; zij *zijn* dit in den hemel, 5 : 10, en verwachten, dat zij het eenmaal ook op aarde zullen zijn, 5 : 10, maar deze verwachting wordt eerst in het nieuwe Jeruzalem, dat van boven neerdaalt, vervuld; dan zullen zij koningen zijn in der eeuwigheid, 22 : 5. Thans echter, in den hemel, is hun koningschap tijdelijk, het duurt

duizend jaren. 3° Ook weet Johannes niet van eene eerste lichamelijke opstanding, die aan het duizendjarig rijk vooraf zou gaan, en eene tweede, die daarop volgen zou. Nergens wordt in de Schrift zulk eene eerste opstanding geleerd. Wel is er sprake van eene geestelijke opstanding uit de zonde, Joh. 5 : 25, 26, Rom. 6 : 4 enz. Ook is er eene ἀναστασις ἐκ νεκρων, die op enkele gevallen ziet, zooals de opstanding van Christus, 1 Petr. 1 : 3, cf. Hand. 26 : 23, 1 Cor. 15 : 23, of alleen op de geloovigen betrekking heeft, Luk. 20 : 35, 36, Hand. 4 : 2, maar in dit geval volstrekt niet temporeel door een duizendjarig rijk van de algemeene ἀναστασις νεκρων onderscheiden is, Matth. 22 : 31, Joh. 5 : 28, 29, Hand. 24 : 15, 1 Cor. 15 : 13, 42. Wel heeft men dit in 1 Cor. 15 : 20—28 en 1 Thess. 4 : 13—18 meenen te vinden, maar ten onrechte. In 1 Cor. 15 : 20—28 handelt Paulus zeer zeker alleen van de opstanding der geloovigen, terwijl hij van die der goddeloozen hier in het geheel niet spreekt en niet behoeft te spreken; maar van die opstanding der geloovigen zegt hij duidelijk, dat zij plaats hebben zal bij de parousie van Christus en dat daarna het einde zal zijn, waarin Hij het koninkrijk den Vader overgeeft, vers 23, 24. Men zou uit deze plaats op zichzelve wel kunnen afleiden, dat er geene opstanding der goddeloozen volgens Paulus is, maar onmogelijk, dat deze door een duizendjarig rijk van die der geloovigen gescheiden is. Want op de opstanding der geloovigen volgt terstond het einde en de overgave van het koninkrijk, omdat alle vijanden overwonnen zijn, en de laatste vijand, dat is de dood, te niet gedaan is. Evenmin staat er iets van zulk eene eerste, lichamelijke opstanding der geloovigen in 1 Thess. 4 : 13—18. In Thessalonica maakte men zich ongerust over het lot dergenen, die in Christus gestorven waren. Van welken aard die ongerustheid was, weten wij niet. De chiliasten meenen, dat de Thessalonicensen niet twijfelden aan de opstanding en het eeuwig leven der in Christus ontslapenen, maar dat zij aan twee opstandingen geloofden, eene vóór en eene na het duizendjarig rijk, en nu bezorgd waren, dat de reeds gestorven geloovigen eerst bij de tweede opstanding zouden opstaan en dus geen deel zouden hebben aan de heerlijkheid van het duizendjarig rijk. Maar deze meening is ver gezocht en vindt hoegenaamd geen steun in den tekst; indien er eene eerste opstanding der geloovigen was, zou men juist verwachten, dat de gemeente in Thessalonica zich niet bezorgd maakte over het lot der gestorvenen, want dezen zouden dan immers juist in het voorrecht dier eerste opstanding deelen. En indien men antwoordt, dat men dat juist in Thessalonica niet wist, dat er eene eerste opstanding der geloovigen was, dan had de apostel hun dat eenvoudig met een paar woorden kunnen zeggen. Maar dat doet hij in het geheel niet; hij spreekt niet van eene eerste en eene tweede opstanding; hij betoogt alleen, dat de geloovigen, die bij Jezus' komst nog levend overgebleven zijn, niets zullen

vóór hebben bij hen, die reeds vroeger in Christus ontslapen zijn. Waarin de Thessalonicensen meenden, dat de laatsten bij de eersten zouden achterstaan, is ons onbekend. Maar dit doet er ook niet toe; het feit staat vast, dat men zoo in Thessalonica oordeelde. En daartegenover zegt Paulus nu, dat dit niet het geval is, want God zal de ontslapen geloovigen door middel van Jezus, die hen opwekken zal, terstond met Hem (met Jezus) doen zijn in zijne toekomst, zoodat Hij hen als het ware meebrengt, en de levend overgebleven geloovigen zullen hen volstrekt niet vooruit zijn, want de opstanding der dooden gaat vooraf, en daarna worden alle geloovigen, zoowel de opgestane als de veranderde geloovigen, tezamen opgenomen in de wolken, den Heere tegemoet. De tekst bevat dus niets van eene eerste en eene tweede opstanding.

Indien nu nergens in de Schrift zulk eene tweeërlei opstanding voorkomt, zal men wèl doen, ze niet al te spoedig in Openb. 20 te vinden. En werkelijk komt ze daar ook niet voor. Er staat daar in vers 4 en 5 alleen dit, dat de zielen der in de groote verdrukking trouw gebleven geloovigen als koningen met Christus duizend jaren leven en heerschen en dat dit de eerste opstanding is. Johannes zegt duidelijk, dat hij de zielen, τας ψυχας, van de martelaren zag, cf. 6 : 9, en maakt van opstanding hunner lichamen geen melding. Hij zegt voorts, dat de zielen, niet opstonden of opgewekt werden of in het leven ingingen, maar dat zij ***leefden*** en dat zij terstond als koningen met Christus leefden en heerschten duizend jaren. Hij spreekt verder van de overige dooden, οἱ λοιποι των νεκρων, en onderstelt dus, dat de geloovigen, wier zielen hij in den hemel zag, ook nog in zekeren zin tot de dooden behooren, maar toch leefden en heerschten; daartegenover zegt Hij van de overige dooden niet, gelijk in de Statenvertaling staat, dat zij niet weder levend werden, maar dat zij ***niet*** leefden, οὐκ ἐζησαν. En hij voegt er eindelijk met nadruk aan toe, dat dit leven en heerschen van de zielen der getrouw gebleven geloovigen in tegenstelling met het niet-leven der overige dooden de eerste opstanding is. Men voelt als het ware de tegenstelling: dàt is niet de eerste opstanding, die door sommigen, ook reeds in Johannes' dagen aangenomen werd, alsof er eene lichamelijke opstanding der geloovigen aan het duizendjarig rijk vooraf zou gaan; maar de eerste opstanding bestaat in het leven en heerschen der getrouw gebleven geloovigen in den hemel met Christus. De geloovigen, aan wie Johannes schrijft en die straks de verdrukking tegemoet gaan, moeten niet denken, dat zij eerst zalig zullen worden aan het einde der dagen. Neen, zalig zijn de dooden, die in den Heere sterven *van nu aan*, ἀπαρτι 14 : 13; zij ontvangen terstond rust van hun moeiten; zij worden aanstonds bij hun sterven gekroond; zij leven en heerschen met Christus in den hemel van het eerste oogenblik na hun dood af; en daarom kunnen zij gemoedigd de verdrukking tegengaan, de kroon des levens ligt voor hen

gereed, 2 : 10. Johannes herhaalt hier, 20 : 4, 5, in het kort, wat hij vroeger aan de zeven gemeenten geschreven heeft. De beloften, welke daar aan de geloovigen, indien zij volhardden tot het einde, gegeven werden, kwamen alle hierop neer, dat wie overwint, gekroond zou worden. Wie overwint, ontvangt te eten van den boom des levens, 2 : 17, van het verborgen manna, 2 : 17, krijgt macht over de Heidenen, 2 : 26, ontvangt de morgenster, 2 : 28, wordt bekleed met witte kleederen, 3 : 5, wordt gemaakt tot een pilaar in Gods tempel, 3 : 12, houdt het avondmaal met Jezus, 3 : 20. In één woord, die overwint, Ik zal hem geven met mij te zitten in mijn troon, 2 : 21. Wat Johannes eerst in de belofte zag, ziet hij thans in hoofdst. 20 in de vervulling; zij, die trouw blijven tot den dood, leven en heerschen terstond met Christus in zijnen troon in den hemel; en *dat* is de *eerste* opstanding. Maar Johannes voegt er nog iets aan toe, en bevestigt daarmede de boven gegeven verklaring. Hij zegt namelijk: zalig en heilig is hij, die deel heeft in de eerste opstanding; over hem heeft de tweede dood geen macht, maar zij zullen priesters Gods en Christi zijn, en met Hem heerschen de duizend jaren. De tweede dood is volgens 20 : 14 niets anders dan het geworpen worden in den poel des vuurs. Wat nu het lot der in vers 5 genoemde overige dooden moge zijn, in elk geval zijn de getrouw gebleven geloovigen, die met Christus leven en heerschen, voor dien tweeden dood gevrijwaard. Zij hebben reeds de kroon des levens, en eten reeds van het manna des levens, en behoeven dus voor het later volgend gericht niet te vreezen; wie overwint, zal van den tweeden dood, die bij het eindgericht intreedt, niet beschadigd worden, 2 : 11. Indien Johannes de eerste opstanding in chiliastischen zin verstond, als eene lichamelijke opstanding der geloovigen vóór het duizendjarig rijk, dan had hij zulk eene vertroosting aan de geloovigen niet behoeven te geven. Hij had kunnen volstaan met te zeggen, dat zij nog vóór het duizendjarig rijk zouden opstaan. Maar neen, de geloovigen blijven nog tot het eindgericht toe in zekeren zin tot de dooden behooren; doch geen nood, indien zij volharden tot het einde, dan worden zij terstond gekroond en kunnen, ook al heerscht de *eerste* dood nog over hunne lichamen, door den *tweeden* dood niet beschadigd worden.

570. Tegen deze verklaring kan men echter inbrengen, dat Johannes toch duidelijk spreekt van eene duizendjarige heerschappij der geloovigen met Christus, zij het ook in den hemel, en dat hij deze plaatst na de wederkomst van Christus, 19 : 11—16 en den val van het wereldrijk en van den valschen profeet, 19 : 20. Toch weegt deze bedenking niet zoo zwaar als het lijkt. Want 1° de plaatsing van het visioen in Openb. 20 na dat in hoofdst. 19 beslist op zichzelf hoegenaamd nog niet over de chronologische volgorde. In het algemeen kan de kunst van het woord,

in onderscheiding bijv. van de schilderkunst, datgene wat gelijktijdig plaats heeft, slechts successief, het een na het ander, verhalen. De Schrift maakt hierop geene uitzondering en verhaalt dikwerf na elkaar, wat in de werkelijkheid naast elkaar voorkomt. Bij de profeten gebeurt het menigmaal, dat zij successief zien en beschrijven, wat gelijktijdig of ook zelfs in eene gansch andere orde plaats grijpt of plaats grijpen zal. Vooral is dat, gelijk meer en meer erkend wordt, in het boek der Openbaring het geval. De brieven aan de zeven gemeenten zijn geene beschrijvingen van in diezelfde orde op elkander volgende kerkelijke toestanden. De zeven zegelen, de zeven bazuinen en de zeven fiolen vormen geen chronologische reeks, maar loopen parallel en voeren ons telkens tot aan het einde, tot de laatste worsteling van de antichristelijke macht. En zoo is er op zichzelf niets tegen om aan te nemen, dat hetgeen in Openb. 20 verhaald wordt evenwijdig loopt met de gebeurtenissen der vroegere hoofdstukken. 2° Erkend dient te worden, dat Johannes bij het wereldrijk, dat hij teekent, denkt aan het Romeinsche imperium. De profetie, in het Oude en ook in het Nieuwe Testament beweegt zich niet hoog in de lucht, maar staat op historischen bodem en ziet in concrete machten, in wier midden zij leeft, de worsteling belichaamd van het wereldrijk tegen het rijk van God. Het boek Daniël bijv. loopt tot Antiochus Epiphanes toe en ziet in hem de personificatie der vijandschap tegen God en zijn volk. En zoo ook ontleent Johannes trekken voor zijn wereldrijk aan het Romeinsche keizerrijk zijner dagen. Ofschoon alwat te voren geschreven is, ook tot onze leering geschreven is, zoo is toch de Openbaring van Johannes in de eerste plaats een troostboek voor de kruisgemeente van zijn tijd, om haar aan te sporen tot volharding in den strijd en om haar te bemoedigen door het gezicht van de kroon, die haar wacht. Indien Johannes voor zichzelven gemeend heeft, dat in het Romeinsche keizerrijk de allerlaatste ontwikkeling van het wereldrijk was opgetreden en dat Christus binnen enkele jaren komen zou, om daaraan een einde te maken, dan zou daarin niets ongewoons te vinden zijn, niets dat in strijd ware met den geest der profetie. Wij zijn niet aan Johannes' persoonlijke meening, maar aan het woord zijner profetie gebonden; en de profetie, die haar licht over de geschiedenis werpt, wordt op haar beurt ook door de historie verklaard en onthuld. 3° Indien Johannes werkelijk voor zichzelven geloofd heeft, dat het Romeinsche keizerrijk binnen enkele jaren door de verschijning van Christus te niet gedaan zou worden, dan heeft hij in elk geval gemeend, dat de geschiedenis der wereld daarmede nog niet was afgeloopen, want in dat geval ware er voor de heerschappij van de geloovigen met Christus in den hemel daarnaast geen plaats en moest deze eerst na dien tijd aanvangen. Maar deze zeitgeschichtliche opvatting geeft, hoeveel waars zij ook moge bevatten, niet de volledige gedachte van Johannes' Openbaring weer. Want

duidelijk blijkt, dat in hoofdst. 19 de geschiedenis der wereld haar einde heeft bereikt. Babel is gevallen, hoofdst. 18, God heerscht als koning, 19 : 6, de bruiloft des Lams is gekomen, 19 : 7—9, Christus is verschenen, 19 : 11—16, de laatste strijd van alle koningen der aarde en van hunne heirlegers is gestreden, 19 : 17—19, het wereldrijk en de valsche profeet zijn vernietigd en geworpen in den poel des vuurs, die als de tweede dood eerst geopend wordt na het gericht, 19 : 20 cf. 20 : 14, en de overigen werden gedood, 19 : 21. Het 19e hoofdstuk loopt dus duidelijk door tot datzelfde wereldeinde, dat in 20 : 10—15 geteekend wordt. Er is geen stof meer voor het vervolg der wereldgeschiedenis. De zeitgeschichtliche exegese laat de herkomst der volken, die in 20 : 3, 8 optreden, onverklaard of komt anders met 19 : 17—21 in strijd. Gelijk echter de brieven aan de zeven gemeenten en evenzoo de zeven zegelen, bazuinen en fiolen allereerst zien op de toestanden en gebeurtenissen in Johannes' dagen doch dan eene verdere strekking hebben voor de kerk aller eeuwen en voor heel de geschiedenis der wereld, zoo geldt ook van het wereldrijk, in de Openbaring geteekend, dat het zijn type heeft in het Romeinsche keizerrijk der eerste eeuwen maar daarin toch nog niet zijn volle realiseering ontvangt. Het verheft zich telkens weer en moet altijd opnieuw bezwijken voor de verschijning van Christus, totdat het eindelijk zijn uiterste krachten inspant, zich in eene laatste reusachtige worsteling uitput en dan voorgoed door de komst van Christus vernietigd wordt. 4° Indien deze opvatting juist is, bedoelt het visioen van Joh. 20 niet, ons te verhalen, wat in chronologische orde na het in Openb. 19 gebeurde voorvallen zal, maar heeft het eene zelfstandige plaats en bericht ons, wat met het voorafgaande parallel loopt. Er is n.l. tweeërlei uiteinde van de geschiedenis der wereld te verhalen, een van de historische volken, waaronder het Christendom optreedt, en een ander van de wilde volken, die, gelijk Openb. 20 : 8 zoo duidelijk zegt, in de vier hoeken der aarde wonen, en dus buiten het centrum van de geschiedenis en de cultuur der menschheid hebben geleefd. Onder gene kon alleen het wereldrijk en de valsche profetie optreden, want het antichristendom onderstelt de bekendheid met het Evangelie; deze brengen het alleen tot een woesten aanval op de gemeente van Christus. Maar het is toch dezelfde Satan, die ginds en hier werkt. Telkens als hij onder de cultuurdragende volken teruggedrongen en verslagen wordt, organiseert hij in de wilde volken een nieuw instrument tot den strijd tegen Christus. Eerst is hij uit den hemel geworpen; daarna werkt hij op aarde en richt er tegen Christus zijn wereldrijk op; en eindelijk laat hij de wilde volken verschijnen op de breedte der aarde, om den laatsten strijd tegen Christus te strijden. Maar dit alles niet in tijdrekenkundigen doch in logischen, geestelijken zin. 5° De duizend jaren zijn een symbolisch getal, gelijk thans algemeen erkend wordt; zij staan tegenover

de weinige dagen, gedurende welke de getrouw gebleven geloovigen hier op aarde verdrukt en vervolgd zijn geworden, 12 : 14, maar ook tegenover de voltooide heerlijkheid, die eeuwig is, 22 : 5. Zij zijn eene aanduiding van de heilige, zalige rust der gestorven geloovigen in den hemel bij Christus en tevens van het verlangen, waarmede zij uitzien naar den dag der wrake van hun bloed, 6 : 9, terwijl op aarde de strijd van wereldrijk en volkerenwereld tegen Christus nog voortduurt. En als Johannes dan in Openb. 20 : 1—9 de geschiedenis der wilde volken verhaald heeft tot dat einde toe, waarop ook die der cultuurdragende volken in 19 : 17—21 is uitgeloopen, dan wordt de draad van beide visioenen opgenomen en het allerlaatste einde der gansche wereldgeschiedenis verhaald. Daar in 19 : 21, werden de menschen gedood door het zwaard van Christus; hier in 20 : 9, worden zij verteerd door vuur uit den hemel. Maar nadat wereldrijk, valsche profeet en Satan veroordeeld en in den poel geworpen zijn, 19 : 20, 20 : 10, staan alle dooden op en worden geoordeeld naar hunne werken, 20 : 11—15.

De dusver ontwikkelde leer der Schrift stelt duidelijk in het licht, dat de gang en de uitkomst der wereldgeschiedenis eene gansch andere is, dan menschen haar gewoonlijk zich voorstellen. Indien ergens, dan geldt het bovenal ten aanzien van het einde der dingen, dat Gods wegen hooger dan onze wegen zijn, en zijne gedachten hooger dan onze gedachten. Het koninkrijk Gods, ofschoon gelijk aan een mostaardzaad en een zuurdeesem en een zaad, dat uitspruit en lang wordt buiten weten en toedoen des menschen, Matth. 13 : 31, 33, Mark. 4 : 27, bereikt toch zijne voltooiing niet in den weg van geleidelijke ontwikkeling of van een ethisch proces. Veeleer loopt de geschiedenis der menschheid, zoowel bij de cultuurdragende als bij de cultuurlooze volken, volgens het onwraakbaar getuigenis der Schrift uit op eene algemeene apostasie en op eene ontzettende laatste worsteling van alle satanische machten tegen God en zijn rijk. Maar dan is ook het einde daar; de wereld heeft in den tijd en met de macht, haar door God geschonken, niet anders gedaan dan, evenals in de dagen van Noach, zich rijp gemaakt voor het gericht; op het hoogtepunt van haar macht, stort zij plotseling bij de verschijning van Christus ineen. Eene catastrophe, eene ingrijpende daad Gods maakt ten slotte aan de heerschappij van Satan hier op aarde een einde en brengt de voltooiing van het onbewegelijk koninkrijk der hemelen tot stand. Gelijk bij den geloovige de volmaaktheid niet vrucht is van eene langzaam voortgaande heiligmaking, maar terstond na het sterven bij hem intreedt, zoo ook komt de volmaking van menschheid en wereld niet langzamerhand, maar plotseling door de verschijning van Christus tot stand. Bepaaldelijk is het Christus, die door den Vader aangewezen is, om aan de geschiedenis van menschheid en wereld een einde te maken. En Hij is daartoe aangewezen, omdat Hij de Zaligmaker, de volkomene

Zaligmaker is. De arbeid, dien Hij op aarde volbracht, is maar een stuk van het groote werk der verlossing, dat Hij op zich genomen heeft; en de tijd, dien Hij hier doorbracht, is maar een klein gedeelte van de eeuwen, over wie Hij als Heer en Koning aangesteld is. Van eeuwigheid gezalfd door den Vader, is Hij zijne profetische, priesterlijke en koninklijke werkzaamheid terstond beginnen uit te oefenen, nadat de zonde in de wereld gekomen was; Hij zette die werkzaamheid voort door al de wentelende eeuwen heen; en Hij zal ze eenmaal voltooien aan het einde der tijden. Wat Hij op aarde door zijn lijden en sterven verwierf, dat past Hij van uit den hemel door de kracht van zijn woord en de werking zijns Geestes toe; en wat Hij alzoo toegepast heeft, dat handhaaft en beschermt Hij tegen alle aanvallen van Satan, om het eens aan het einde, gansch volkomen, zonder vlek of rimpel, voor te stellen aan zijnen Vader, die in de hemelen is. De wederkomst van Christus ten oordeele is daarom niet een willekeurig toevoegsel, dat van zijn voorafgaand werk losgemaakt en op zichzelf gesteld kan worden; maar zij vormt van dat werk een noodzakelijk, onmisbaar bestanddeel, zij brengt dat werk tot zijne voltooiing en zet er de kroon op; zij is de laatste en hoogste trap in den staat zijner verhooging. Omdat Christus de Zaligmaker der wereld is, komt Hij eenmaal weder als haar Rechter; de κρισις, welke Hij door zijne eerste komst teweeg bracht, voleindt Hij bij zijne tweede komst; de Vader gaf Hem macht, om κριστν ποιειν, wijl Hij Zoon des menschen is, Joh. 5 : 27. De eschatologie wortelt daarom in de Christologie en is zelve Christologie, leer van den eindelijken, volkomen triumf van Christus en van zijn rijk over al zijne vijanden. Zelfs kunnen wij met de Schrift nog verder teruggaan. De Zoon is niet alleen vanwege de zonde mediator reconciliationis, maar ook afgezien van de zonde mediator unionis tusschen God en zijn schepsel. Hij is niet alleen de causa exemplaris, maar ook de causa finalis van de schepping; de wereld heeft in den Zoon haar grondslag en voorbeeld en daarom heeft zij in Hem ook haar doel; zij is door Hem en ook tot Hem geschapen, Col. 1 : 16. Omdat de schepping zijn werk is, kan en mag zij geen buit van Satan blijven; de *Zoon* is Hoofd, Heer en Erfgenaam aller dingen. Saamgevat in den Zoon, onder Hem als Hoofd vergaderd, keeren de schepselen weer tot den Vader, de fontein aller goeden, terug. De tweede komst van Christus wordt dus door zijn eerste geëischt; zij is in deze begrepen, vloeit er te harer tijd noodzakelijk uit voort, brengt ze tot haar volle uitwerking en voltooiing en werd daarom door de Oudtestamentische profetie met de eerste komst in één beeld saamgevat. En niet slechts hangt de tweede komst met de eerste idealiter en logisch saam, maar er bestaat tusschen beide ook een reëel verband. Gelijk het Oude Testament een voortdurend komen van God tot zijn volk was, totdat Hij in Christus lichamelijk onder hen wonen ging; zoo ook is de bedeeling des Nieuwen Testaments een altijd door

komen van Christus tot zijn erfdeel, om het eindelijk voor goed in zijn bezit te nemen. Christus is niet alleen degene, die in de dagen des Ouden Testaments komen zou en in de volheid des tijds gekomen is; maar Hij is ook de komende, ὁ ἐρχομενος, en degene, die komen zal, ὁ ἐρχομενος ἠξει, Hebr. 10 : 37, cf. Openb. 1 : 4, 8 enz. De tweede komst van Christus is het complement der eerste.

571. Dit ideëele en reëele verband van Christus' eerste en tweede komst verklaart ook de wijze, waarop in het Nieuwe Testament over den tijd zijner parousie gesproken wordt. Eene gansche reeks van plaatsen stelt deze parousie zeer nabij. Jezus knoopt de profetie van de voleinding der eeuwen onmiddellijk vast aan die van de verwoesting van Jeruzalem, Matth. 24 : 29 c. parall. Paulus acht het mogelijk, dat hij en zijne medegeloovigen de parousie van Christus nog beleven zullen, 1 Thess. 4 : 15, 1 Cor. 15 : 51. En alle apostelen zeggen, dat zij zijn in den laatsten tijd, dat de toekomst des Heeren nabij is, en ontleenen daaraan een drangrede tot waakzaamheid, Rom. 13 : 11, 1 Cor. 10 : 11, Hebr. 3 : 14, 6 : 11, 10 : 25, 37, Jak. 5 : 7—9, 1 Petr. 1 : 6, 20, 4 : 17, 5 : 10, 1 Joh. 2 : 18, Openb. 1 : 3, 3 : 11, 20, 22 : 7, 10, 12, 20. Er is in de opvatting van deze Nieuwtestamentische verwachting aangaande de spoedige wederkomst van Christus zoowel aan de eene als aan de andere zijde gedwaald. Het Nieuwe Testament bevat volstrekt geen leer over den tijd van Christus' wederkomst. Het stelt in geenen deele vast, dat die wederkomst nog vóór of onmiddellijk na de verwoesting van Jeruzalem plaats hebben zal. Wel is dit door velen uit Matth. 10 : 23, 16 : 28, 24 : 34, 26 : 64 c. parall. afgeleid, maar ten onrechte. Want het is voor geen redelijken twijfel vatbaar, dat Jezus van zijn komen in verschillenden zin heeft gesproken. In Joh. 14 : 18—24, cf. 16 : 16—24 spreekt Hij tot zijne discipelen van zijn komen in den Geest na den Pinksterdag of volgens andere uitleggers van zijn komen na de opstanding, wanneer Hij weder voor een kleinen tijd aan zijne jongeren verschijnen zal. In Matth. 26 : 64 bevestigde Jezus voor den hoogen raad niet alleen zijn Messiasschap met een eed, maar zeide Hij ook, dat Hij hen hiervan overtuigen zou, doordat zij Hem van nu aan, ἀπαρτι zouden zien zitten aan de rechterhand van Gods kracht en zouden zien komen op de wolken des hemels. Van een dergelijk komen in zijne heerlijkheid is ook elders sprake. Matth. 16 : 28, cf. Mark. 9 : 1, Luk. 9 : 27, verheft dit boven alle bedenking. Jezus zegt daar, dat sommigen van zijne omstanders den dood niet zullen smaken, totdat zij den Zoon des menschen hebben zien komen in zijn koninkrijk. Vlak vooraf had hij vermaand, om vooral op redding der ziel bedacht te zijn; en Hij drong deze vermaning aan met te zeggen, dat de Zoon des menschen komen zou, met Goddelijke heerlijkheid bekleed, en dan ieder naar zijne

werken zou vergelden. Maar zóó lang, voegt Hij er in vs. 38 als het ware verklarend aan toe, zal dit zelfs niet duren, want nog voordat al zijne omstanders gestorven zijn, komt de Zoon des menschen reeds in zijn koninkrijk, ἐν τῃ βασιλειᾳ αὐτου, dat is, met de koninklijke macht en waardigheid, welke de Vader Hem geven zal. Door zijne opstanding en hemelvaart toch wordt Christus van den Vader tot Hoofd, Koning, Heer aangesteld, Hand. 2 : 33, 5 : 31; en van dat oogenblik af komt Hij voortdurend in zijne koninklijke waardigheid, naarmate zijn koninkrijk op aarde gesticht en uitgebreid wordt. En daarom wordt in Mark. 9 : 1 en Luk. 9 : 27 de uitdrukking alzoo verklaard, dat velen den dood niet smaken zullen, totdat zij het koninkrijk Gods hebben gezien of hebben zien komen in kracht. Op dezelfde wijze is Matth. 10 : 23 te verklaren: de discipelen zouden hunne rondreis door de steden Israels niet volbracht hebben, totdat de Zoon des menschen komen zou; ofschoon het komen hier in het geheel niet nader verklaard wordt, kan toch onmogelijk de parousie bedoeld zijn, wijl Jezus dan met zichzelf in tegenspraak zou komen; in Matth. 24 laat Hij zijne parousie in elk geval volgen op de verwoesting van Jeruzalem. Hoe lang zij na deze ontzettende gebeurtenis plaats hebben zou, wordt door Jezus niet gezegd. Wel bindt Hij ze in zijne profetie onmiddellijk aan den val van Jeruzalem vast; de vertaling van εὐϑεως in Matth. 24 : 29 door *plotseling* in plaats van door *terstond* brengt daarin geen verandering, want er staat duidelijk bij, dat de teekenen der parousie een aanvang zullen nemen εὐϑεως na de verdrukking dier dagen, in die dagen, na die verdrukking, Mark. 13 : 24, cf. Luk. 21 : 25—27.

Dit wordt bevestigd door Matth. 24 : 34, cf. Mark. 13 : 29, Luk. 21 : 32, waar Jezus zegt, dat dit geslacht niet zal voorbijgaan, totdat al deze dingen gesehied zijn. De woorden ἡ γενεα αὐτη kunnen niet verstaan worden van het volk der Joden, maar slaan ongetwijfeld op het toen levend geslacht. Daarentegen is het duidelijk, dat de woorden παντα ταυτα niet de parousie zelve insluiten, maar alleen doelen op de teekenen, die haar voorafgaan en aankondigen. Immers, nadat Jezus de verwoesting van Jeruzalem en de voorteekenen en zijne wederkomst en zelfs de bijeenvergadering zijner uitverkorenen door de engelen voorspeld en dus zijne eschatologische rede eigenlijk geëindigd heeft, gaat Hij in vers 32 er toe over, om haar practisch toe te passen en zegt Hij, dat, evenals het uitspruiten der bladeren bij den vijgeboom den zomer aankondigt, zoo ook παντα ταυτα voorteekenen daarvan zijn, dat het einde nabij is of dat de Messias nabij is voor de deur. Hier slaat παντα ταυτα zonder eenigen twijfel op de voorteekenen der parousie, niet op deze zelve, want anders ware het ongerijmd om te zeggen, dat wanneer παντα ταυτα geschieden zullen, het einde eerst nabij is. In vers 34 hebben de woorden παντα ταυτα denzelfden zin; en Jezus zegt dus niet, dat zijne parousie

nog binnen den tijd van het thans levend geslacht zal plaats hebben, maar dat hare voorteekenen en aankondigingen, gelijk die in de verwoesting van Jeruzalem en de daarbij plaats hebbende gebeurtenissen te zien zouden zijn, nog in den tijd van het thans levend geslacht een aanvang zouden nemen. En daarvan is Jezus zoo zeker, dat Hij zegt, dat hemel en aarde wel zullen voorbijgaan, maar dat zijne woorden geenszins zullen voorbijgaan. Doch overigens onthoudt Jezus zich van alle nadere tijdsbepaling. Het is Hem niet te doen, om zijne discipelen het juiste tijdstip van zijne parousie te doen weten, maar om hen tot waakzaamheid aan te sporen. En daarom zegt Hij niet, wanneer Hij komen zal, maar wat de teekenen der tijden zijn, die zijne komst aankondigen. Het letten op de teekenen der tijden is voor Jezus' discipelen plicht; het berekenen van den juisten tijd zijner komst is hun verboden en ook onmogelijk. Het eerste eischt, dat Jezus zijn licht late vallen op de gebeurtenissen, die plaats zullen hebben; en zoo doet Hij dan ook, evenals vóór Hem al de profeten en na Hem al zijne apostelen gedaan hebben. Daarom zegt Hij ook niet, dat er tusschen de verwoesting van Jeruzalem en zijne parousie nog vele eeuwen verloopen zouden; dat zou de vermaning tot waakzaamheid terstond weder krachteloos hebben gemaakt. Evenals de profetie ten allen tijde doet, kondigt Jezus in de gebeurtenissen van zijn tijd de nadering van het einde aan. En de apostelen volgden zijn voorbeeld en teekenen ons in de ketterij en leugen, in de oordeelen en gerichten, in Jeruzalems val en Rome's imperium de voorboden van Christus' wederkomst en de aanvankelijke vervulling zijner profetie. Want alle geloovigen behooren ten allen tijde zoo te leven, alsof de komst van Christus aanstaande ware. Die Nähe der Parusie ist gewissermassen nur ein anderer Ausdruck für die absolute Gewissheit derselben [1]). Maar daarom is ook het tweede, dat is, het berekenen van het juiste tijdstip der parousie, den Christenen niet betamend. Immers heeft Jezus dit met opzet gansch onbeslist gelaten. Zijn komst zal plotseling, onverwacht, verrassend wezen, evenals die van een dief in den nacht, Matth. 24 : 43, Luk. 12 : 39, cf. als een valstrik, Luk. 21 : 35. Er moeten vele dingen geschieden, eer het einde daar is, Matth. 24 : 6. Het Evangelie moet in de geheele wereld gepredikt zijn, Matth. 24 : 14. De bruidegom vertoeft en de heer der dienstknechten vertrok buitenslands voor een langen tijd, Matth. 25 : 5, 13, 19. Onkruid en tarwe moeten samen opgroeien tot den dag des oogstes, Matth. 13 : 30. Het mostaardzaad moet tot een boom worden ,en de zuurdeesem alles doorzuren, Matth. 13 : 32, 33.. Ja, Jezus zegt uitdrukkelijk, bij gelegenheid dat Hij over zijne parousie handelt, dat de dag en de ure van zijne komst aan niemand, aan engelen noch menschen, ja, zelfs niet aan den Zoon bekend is, Mark. 13 : 32,

[1]) Baldensperger bij *Holtzmann*, Neut. Theol. I 312.

en getuigt nog na zijne opstanding, dat de Vader de tijden en gelegenheden voor de oprichting van zijn koninkrijk in zijne macht heeft gesteld, Hand. 1 : 7. En desgelijks spreken al de apostelen; Christus komt als een dief in den nacht ,1 Thess. 5 : 1, 2, 2 Petr. 3 : 10, Openb. 3 : 3, 16 : 15; Hij verschijnt niet, dan nadat eerst de antichrist gekomen zij, 2 Thess. 2 : 2 v.; de opstanding heeft plaats in eene vaste orde, eerst van Christus, daarna die van de geloovigen in zijne toekomst, 1 Cor. 15 : 23; en die toekomst toeft, wijl de Heere een anderen maatstaf voor den tijd heeft dan wij en in zijne lankmoedigheid wil, dat allen tot bekeering komen, 2 Petr. 3 : 8, 9 .

Even sober als over den tijd spreekt de Heilige Schrift over de wijze van Jezus' wederkomst. De tweede komst van Christus wordt in het Nieuwe Testament dikwerf aangeduid met den naam van παρουσια, hetzij absoluut, Matth. 24 : 3 ,hetzij nader omschreven als παρουσια του υἱου του ἀνθρωπου of παρουσια του κυριου ἡμων Ιησου Χριστου, Matth. 24 : 27, 37, 39, 1 Thess. 3 : 13, 4 : 15, 5 : 23, enz., of παρουσια της του θεου ἡμερας, 2 Petr. 3 : 12. Het woord sluit eigenlijk niet het begrip van wederkomst in, maar duidt aan, dat Jezus, na een tijd lang afwezig en verborgen te zijn geweest, Hand. 3 : 21, Col. 3 : 3, 4, en daarna op nieuw gekomen te zijn, Matth. 16 : 27, 24 : 30 enz., cf. Luk. 19 : 12, 15, weder aanwezig en tegenwoordig zal zijn en dan aanwezig zal blijven. Daarom wisselt het ook af met ἐπιφανεια, Matth. 24 : 30, 1 Tim. 6 : 14, Tit. 2 : 13, ἀποκαλυψις, Luk. 17 : 30, 1 Cor. 1 : 7, 2 Thess. 1 : 7, 1 Petr. 1 : 7, 13, φανερωσις, Col. 3 : 4, 1 Petr. 5 : 4, 1 Joh. 2 : 28; in 2 Thess. 2 : 8 wordt zelfs gesproken van ἡ ἐπιφανεια της παρουσιας αὐτου. Deze parousie is een werk Gods, in zoover deze zijnen Christus zenden zal en daarvoor de tijden en gelegenheden bepaalt, Hand. 1 : 7, 3 : 20, 1 Tim. 6 : 14—16, maar zij is ook eene daad van Christus zelven ,als Zoon des menschen, wien door den Vader het oordeel gegeven is en die als koning heerschen moet, totdat alle vijanden onder zijne voeten gelegd zijn, Joh. 5 : 27, 1 Cor. 15 : 25. Wijl Hij bij zijn heengaan van de aarde opgenomen is in den hemel, komt Hij bij zijne parousie van den hemel weer, Phil. 3 : 20, 1 Thess. 1 : 10, Openb. 19 : 11; en gelijk eene wolk Hem bij zijne hemelvaart opnam en verbergde voor het oog zijner discipelen, Hand. 1 : 9, zoo wordt Hij in Oudtestamentische taal ook beschreven als wederkeerende op de wolken des hemels, die als een zegewagen Hem heendragen naar deze aarde, Matth. 24 : 30, 26 : 64, Mark. 13 : 26, 14 : 62, Luk. 21 : 27, Openb. 1 : 7, 14 : 14. Immers keert Hij niet weer in dienstknechtsgestalte, maar met groote kracht en met zijne en zijns Vaders heerlijkheid, Matth. 16 : 27, 24 : 30, Mark. 8 : 38, 13 : 26, Luk. 22 : 27, Col. 3 : 3, 4, 2 Thess. 1 : 9, 10, Tit. 2 : 13, als een Koning der koningen en Heer der heeren, Openb. 17 : 14, 19 : 11—16, omgeven door zijne engelen, Matth. 16 : 27, 25 : 31, Mark. 8 : 38, Luk. 9 : 26,

2 Thess. 1 : 7, Openb. 19 : 14, door zijne heiligen, onder wie misschien ook de reeds gezaligden begrepen zijn, 1 Thess. 3 : 13, 2 Thess. 1 : 10, Jud. 14. Ofschoon zijne parousie vanwege het onverwachte met het inbreken van een dief in den nacht overeenkomt, zal zij toch voor alle menschen over de gansche aarde zichtbaar zijn, aan een bliksem gelijk wezen, die van de eene zijde des hemels licht tot de andere, Matth. 24 : 27, Luk. 17 : 24, Openb. 1 : 7, en aangekondigd worden door de stem van een archangel en de bazuin der engelen, Matth. 24 : 31, 1 Cor. 15 : 52, 1 Thess. 4 : 16. In verband met hunne leer van de hemelvaart, zeiden de Lutherschen, dat de wederkomst van Christus aan geene successie van oogenblikken was onderworpen, maar in niets anders bestond dan in de plotselinge zichtbaarwording van het eenmaal bij de verhooging onzichtbaar en alomtegenwoordig geworden lichaam van Christus. Hoewel men over het algemeen erkende, dat de wederkomst van Christus visibilis en localis was, verstond men daaronder toch alleen, dat de menschelijke natuur van Christus door eene singularis Dei dispositio voor het speciale doel des gerichts een tijd lang op eene bepaalde plaats zichtbaar werd, zonder dat zij daarmede hare tegenwoordigheid op andere plaatsen varen liet[1]). Maar de Gereformeerden schreven aan de wederkomst van Christus een lichamelijk, plaatselijk, tijdelijk karakter toe; zij erkenden zelfs, dat die wederkomst, ook al zou zij zeer plotseling zijn, toch successiva was, aan eene successie van oogenblikken onderworpen; ook op den hoogsten trap van hare verhooging, bij de wederkomst ten oordeele, bleef Christus zijne waarachtig menschelijke natuur behouden[2]).

---

§ 62. De voleinding der eeuwen.

Voor de litteratuur zij verwezen naar de beide vorige paragrafen en naar de speciale onderwerpen: opstanding, gericht enz. in deze paragraaf.

572. Met de verschijning van Christus op de wolken begint de יום יהוה, ἡ ἡμερα του κυριου ἡμων Ιησου Χριστου, Matth. 24 : 36 v., Luk. 17 : 24 v.,

[1]) *Gerhard*, Loc. XXVIII de extr. jud. n. 35. *Quenstedt*, Theol. IV 614. *Hollaz*, Ex. 1249.

[2]) Verg. over de wederkomst van Christus in het algemeen, behalve de reeds boven aangehaalde werken, ook nog: *Thomas*, S. Theol. III qu. 59 art. 2 Suppl. qu. 90 art. 1, 2. *Oswald*, Eschat. 234 v. *Jansen*, Prael. III 1038. *Atzberger*, Die christl. Eschat. 300 v. *Simar*, Dogm. § 166. *Gerhard*, Loc. XXVIII de extr. jud. c. 3. *Quenstedt*, Theol. 649. *Hollaz*, Ex. 1249. *Polanus*, Synt. VI c. 65. *Voetius*, Disp. II 51 v. *Marck*, Exspect. Jesu Chr. I c. 1—24. *M. Vitringa*, IV 160. *Kliefoth*, Eschat. 228 v. enz. *Grosheide*, De verwachting der toekomst van Jezus Christus. Amsterdam 1907.

21 : 34, Hand. 17 : 30, 1 Cor. 1 : 8, 5 : 5 enz. De Schrift wil daarmede geenszins te kennen geven, dat alwat tot de laatste dingen behoort, wederkomst, opstanding, gericht enz., in eene tijdruimte van twaalf of vierentwintig uren afloopt. Onder het Oude Testament was de dag des Heeren die tijd, waarin God op wonderbaar heerlijke wijze als koning tot zijn volk zou komen, om het van al zijne vijanden te verlossen en het bij zich in Jeruzalem in vrede en veiligheid te doen wonen. Met dat komen Gods trad het groote keerpunt in, waarbij de oude tijd in den nieuwen overging en alle toestanden en verhoudingen in natuur en menschenwereld gansch en al veranderen zouden. Later werd dit door de Joden zoo voorgesteld, dat met den dag des Heeren de tegenwoordige wereldtijd, עולם הזה, overging in den toekomstigen, עולם הבא, die dan dikwerf nog weer nader in de drie geslachten of in de 40 of 100 of 600 of 1000 of 2000 of 7000 jaren durende dagen van den Messias, ימות המשיח, en de daarna intredende eeuwigheid, עולם הבא of עתיד הבא onderscheiden werd[1]). Volgens het Nieuwe Testament heeft met de eerste komst van Christus het laatste gedeelte van den αἰων οὐτος een aanvang genomen, zoodat wij nu leven in de laatste dagen of in de laatste ure, 1 Cor. 10 : 11, Hebr. 1 : 1, 19 : 26, 1 Joh. 2 : 18, en treedt met zijne tweede komst de αἰων μελλων in, Matth. 19 : 28, Mark. 10 : 30, Luk. 18 : 30, 20 : 35, 1 Cor. 15 : 23, Hebr. 2 : 5 enz. En deze αἰων μελλων begint met de ἡμερα του κυριου, dat is de tijd, waarin Christus verschijnt, de dooden opwekt, het oordeel velt en de wereld vernieuwt. Deze tijd wordt in het Nieuwe Testament nergens voorgesteld als lang te zullen duren; Paulus zegt 1 Cor. 15 : 52, dat de verandering der levend overgeblevenen en de opstanding der gestorven geloovigen in een punt des tijds, in een oogenblik plaats hebben zal, cf. 1 Thess. 4 : 15—17; opstanding en laatste oordeel worden ten nauwste, als tot ééne acte, verbonden, Luk. 14 : 14, 2 Cor. 4 : 14, Openb. 20 : 11—13; en het oordeel wordt op een dag, Matth. 10 : 15, 11 : 22 enz., ja zelfs op eene ure gesteld, Openb. 14 : 7. Maar deze laatste bepaling bewijst, dat de Schrift er niet aan denkt, om al de gebeurtenissen in de parousie van Christus, precies binnen eene ruimte van vierentwintig uren of van zestig minuten te beperken; ὡρα, oorspr. jaargetijde, duidt dikwerf een veel langeren tijd dan een uur van zestig minuten aan, Matth. 26 : 45, Joh. 4 : 21, 5 : 25, 16 : 2, 32, Rom. 13 : 11, 1 Joh. 2 : 18. De gebeurtenissen, welke in de parousie van Christus moeten plaats grijpen, zijn ook zoo omvangrijk, dat zij zeker een geruimen tijd in beslag nemen. De uitvindingen van deze eeuw hebben voor het onderling verkeer, voor de oefening van gemeenschap, voor het hooren en zien van wat in groote verte geschiedt, de afstanden tot een minimum doen inkrimpen; en ze zijn waarschijnlijk nog maar

[1]) *Weber*, Syst. 354.

aanvang en profetie van wat in volgende eeuwen ontdekt worden zal. Maar hoezeer met dit alles ook bij de leer der laatste dingen rekening behoort gehouden te worden; toch zijn verschijning van Christus, zoodat allen Hem zien, opstanding van alle dooden en verandering der levend overgeblevenen, oordeelvelling over alle menschen naar al hunne werken, verbranding en vernieuwing der wereld zulke ontzettende gebeurtenissen, dat zij niet anders dan in zeker tijdsverloop plaats kunnen hebben.

De eerste gebeurtenis, die op de verschijning van Christus volgt, is de opstanding der dooden. Deze is niet het resultaat van eene ontwikkeling der lichamen in het algemeen, of in het bijzonder van het in de geloovigen door wedergeboorte en sacrament ingeplante opstandingslichaam, maar de uitwerking van eene almachtige, scheppende daad Gods, Matth. 22 : 29, 1 Cor. 6 : 14, 15 : 38, 2 Cor. 1 : 9. Bepaaldelijk oefent de Vader dit werk uit door den Zoon, wien Hij gegeven heeft het leven te hebben in zichzelven, Joh. 5 : 28, 6 : 29, 40, 44, 1 Cor. 6 : 14, 2 Cor. 4 : 14, 1 Thess. 4 :14, die de opstanding en het leven, de eerstgeborene uit de dooden is, Joh. 11 : 25, Hand. 16 : 23, 1 Cor. 15 : 20, Col. 1 : 18, Openb. 1 : 5, en daarom de opstanding der zijnen noodzakelijk tot stand moet doen komen, Joh. 6 : 39, 40, 1 Cor. 15 : 20—23, 47—49. De Schrift leert zonder twijfel eene algemeene opstanding, eene opstanding van geloovigen niet alleen maar ook van ongeloovigen en van alle menschen, Dan. 12 : 2, Matth. 5 : 29, 30, 10 : 28, Joh. 5 : 29, Hand. 24 : 15, Openb. 20 : 12, 13, en zij schrijft ook deze aan Christus toe, Joh. 5 : 29. Maar zij spreekt over deze algemeene opstanding toch zeer zelden, wijl zij tot Christus in een gansch ander verband staat dan de opstanding der geloovigen. De opstanding der dooden in het algemeen is toch niet dan zijdelings eene vrucht van het werk van Christus; zij is alleen noodzakelijk geworden, omdat de tijdelijke dood is ingetreden; en deze is van den eeuwigen dood gescheiden geworden, omdat God met zijne genade tusschenbeide kwam. De straf op de zonde was oorspronkelijk de dood, de dood in zijn vollen omvang en zwaarte. Maar omdat God uit het gevallen menschelijk geslacht zich eene gemeente ten eeuwigen leven verkoren had, stelde Hij terstond bij Adam en Eva den tijdelijken dood reeds uit, liet Hij hen zich voortplanten van geslacht tot geslacht en verwijst eerst aan het einde der eeuwen hen, die zijn wet en Evangelie ongehoorzaam zijn, naar het eeuwig verderf. De algemeene opstanding dient dus alleen, om de ter wille van de genade in Christus tusschen beide gekomen, tijdelijke verbreking van den band tusschen ziel en lichaam bij alle menschen te herstellen en hen allen als *menschen,* naar ziel en lichaam samen, voor Gods rechterstoel te plaatsen en hen uit zijnen mond het oordeel te doen vernemen. Ook deze algemeene opstanding brengt de Vader door Christus tot stand, omdat Hij niet alleen het leven maar ook het oordeel aan den Zoon heeft gegeven en dit

oordeel den ganschen mensch moet treffen, naar ziel en lichaam beide, Joh. 5 : 27—29. De opstanding der dooden in het algemeen is dus in de eerste plaats eene richterlijke daad Gods. Maar deze daad is voor de geloovigen vol van rijke vertroosting. En daarom staat in de Schrift de opstanding der gemeente allerwege op den voorgrond, zoozeer zelfs, dat de opstanding van alle menschen soms geheel ter zijde gelaten en verzwegen wordt, Job 19 : 25—27, Ps. 73 : 23—26, Hos. 6 : 2, 13 : 14, Jes. 26 : 19, 20, Ezech. 37, Mark. 12 : 25, 1 Cor. 15, 1 Thess. 4 : 16, Phil. 3 : 11. Deze opstanding is de eigenlijke, ware opstanding en is rechtstreeks door Christus verworven, want zij is niet maar eene hereeniging van ziel en lichaam, doch eene levendmaking, eene vernieuwing, een terstond naar ziel en lichaam beide in gemeenschap treden met Christus, een herschapen worden naar Gods evenbeeld, Rom. 8 : 11, 29, Phil. 3 : 21. Daarom laat Paulus de opstanding der geloovigen samenvallen met de verandering der levend overgeblevenen; de laatsten hebben bij de eersten niets voor, want het opstaan gaat aan het veranderd worden vooraf, en samen worden zij dan den Heere tegemoet gevoerd in de lucht, 1 Cor. 15 : 51, 52, 2 Cor. 5 : 2, 4, 1 Thess. 4 : 15—17.

Bij deze opstanding blijft de identiteit van het opstandingslichaam met het gestorven lichaam bewaard. Bij de opwekkingen, die in Oud en Nieuw Testament plaats vinden, wordt het gestorven lichaam met nieuw leven bezield. Jezus staat op met datzelfde lichaam, waarin Hij geleden heeft aan het kruis en dat neergelegd was in het graf van Jozef van Arimathea. Toen Jezus stierf, werden vele lichamen der heiligen opgewekt en gingen uit hunne graven, Matth. 27 : 52. In de opstanding ten jongsten dage zullen allen, die in de graven zijn, Jezus' stem hooren en uitgaan, Joh. 5 : 28, 29; uit de graven, uit de zee, uit den dood en den hades keeren de dooden naar de aarde terug, Openb. 20 : 13. En Paulus leert, dat het opstandingslichaam voortkomt uit het lichaam, dat gestorven is, gelijk God uit het gezaaide graan een ander verwekt, 1 Cor. 15 : 36 v. Deze identiteit van het opstandingslichaam met het lichaam, dat bij den dood werd afgelegd, is in de Christelijke religie van groote beteekenis. Want ten eerste staat zij daarmede lijnrecht over tegen alle dualistische leer, volgens welke het lichaam slechts eene toevallige woonplaats of zelfs een kerker van de ziel is. Het wezen van den mensch bestaat juist in de allernauwste vereeniging van ziel en lichaam tot ééne persoonlijkheid. De ziel behoort van nature bij het lichaam en het lichaam bij de ziel; zelfs heeft elke ziel, ofschoon zij zich niet zelve het lichaam schept, toch haar eigen lichaam. In de identiteit van het lichaam wordt evengoed als in die van de ziel de continuïteit van het individueele, menschelijke wezen gehandhaafd. En ten andere is de verlossing door Christus geen tweede, nieuwe schepping maar eene herschepping. Veel eenvoudiger ware het geweest, als God heel de gevallen wereld ver-

nietigd en door eene gansch nieuwe vervangen had. Maar het was zijn welbehagen, om de gevallen wereld weder op te richten, en dezelfde menschheid, die gezondigd had, van de zonde te bevrijden. Deze bevrijding bestaat daarin, dat Christus zijne gemeente van alle zonde en van alle gevolgen der zonde verlost, en dus ook volkomen doet triumfeeren over den dood. Dat is de laatste vijand, die teniet gedaan moet worden. En daarin komt de macht van Christus uit, dat Hij niet alleen aan de zijnen het eeuwige leven geeft, maar hen dientengevolge ook opwekt ten uitersten dage. De wedergeboorte uit water en Geest voltooit zich in de wedergeboorte aller dingen, Matth. 19 : 28. De geestelijke verlossing van de zonde wordt eerst voleindigd in de lichamelijke verlossing aan het einde der dagen. Christus is een volkomen Zaligmaker; gelijk Hij eerst verscheen, om het koninkrijk der hemelen op te richten in de harten der geloovigen, zoo komt Hij eenmaal weer, om het eene zichtbare gedaante te geven en zijne absolute macht over zonde en dood onwedersprekelijk voor aller schepselen oog tot openbaring en erkenning te brengen. Leiblichkeit ist das Ende der Wege Gottes. De zorg voor de dooden staat hiermede in rechtstreeksch verband. Lijkverbranding is niet daarom te verwerpen, wijl zij aan Gods almacht paal en perk zou stellen en de opstanding onmogelijk zou maken. Maar zij is toch van heidenschen oorsprong, was onder Israel en bij de Christenvolken nooit in gebruik en strijdt met de Christelijke zede. Daarentegen is begraving veel meer in overeenstemming met Schrift en belijdenis, historie en liturgie, met de leer van het beeld Gods, dat ook in het lichaam uitkomt, en van den dood als eene straf der zonde, met den aan de dooden verschuldigden eerbied en de opstanding ten jongsten dage. De Christen conserveert de lijken niet kunstmatig, gelijk de Egyptenaren; hij vernielt ze ook niet mechanisch, zooals thans velen begeeren, maar hij vertrouwt ze aan den schoot der aarde toe, en laat ze rusten tot den opstandingsdag [1]).

De Christelijke kerk en theologie hield dan ook de identiteit van het opstandingslichaam met het gestorven lichaam ten strengste vast. Zelfs sloeg zij dikwerf tot een ander uiterste over en beleed niet alleen eene opstanding des *vleesches,* maar leerde soms, dat de totalitas materiae, welke bij een lichaam behoord had, in de opstanding door God uit alle hoeken der aarde saamvergaderd en in dezelfde wijze en mate als weleer tot de verschillende deelen des lichaams teruggeleid werd [2]). Maar deze voorstelling stuit op onoverkomelijke bezwaren. Want 1° leidt zij tot allerlei spitsvondige en curieuze onderzoekingen, die voor de leer der opstanding van geen waarde zijn. De vraag wordt dan, of haren en

[1]) *Kuyper,* Ons Program bl. 802 v. *Sartorius,* Die Leichenverbrennung innerhalb der Christl. Kirche. Basel 1886. *Groenen,* Lijkverbranding. Utrecht 1910.
[2]) *Irenaeus,* adv. haer. V 12, 13. *Augustinus,* Enchir. 26. de civ. XX 4. 13 v. *Thomas,* S. Theol. III qu. 75—86 enz.

nagels, bloed en gal, semen en urina, intestina en genitalia zullen opstaan en uit dezelfde, in getal en soort gelijke, atomen zullen gevormd worden als waaruit zij hier in de lichamen bestonden. Met gebrekkige menschen, die een of meer ledematen misten, en met kinderen, die jong en soms al vóór de geboorte stierven, kwam men door deze voorstelling in niet geringe verlegenheid; men moest toch, of men wilde of niet, in al deze en soortgelijke gevallen tot de onderstelling de toevlucht nemen, dat de opstandingslichamen aangevuld werden door bestanddeelen, die er vroeger niet toe behoorden. De opstanding kan alzoo niet bestaan in terugkeer en levendmaking van de totalitas materiae. 2° De physiologie leert, dat het menschelijk lichaam evenals alle organismen aan voortdurende stofwisseling onderhevig is, zoodat na zeven jaren geen enkel stofdeeltje meer aanwezig is van die, welke vóór dien tijd de substantie van het lichaam vormden. De stoffen, waaruit onze lichamen bestaan, zooals zuur-, water-, stikstof enz., zijn dezelfde in soort, als die in andere schepselen rondom ons voorkomen, maar zij wisselen onophoudelijk; en deze wisseling bewijst afdoende, dat de identiteit der lichamen niet daarin gelegen kan zijn, dat zij steeds uit dezelfde stoffen in getal bestaan. Het is genoeg, dat zij bestaan uit dezelfde stoffen in soort. 3° Dit wordt versterkt door de velerlei metamorphosen, welke de natuur in al hare rijken te aanschouwen geeft. Door inwerking van lucht, water enz. gaan planten over in turf en steenkool, koolstof in diamant, klei in keisteen en gesteente in vruchtbare aarde. In planten- en dierenrijk is er binnen de grenzen der soorten eene eindelooze varieteit. En elk organisme ondergaat in den tijd van zijn bestaan eene reeks van veranderingen; de made wordt eene vlieg, elke larve gaat uit den onontwikkelden toestand in een meer ontwikkelden over, het embryo doorloopt verschillende phasen en komt dan tot een exuterinaal bestaan, de rups wordt een pop en daarna een vlinder enz. Wat onder al deze gedaanteverwisselingen hetzelfde blijft, weten wij niet. Stof en vorm veranderen, er schijnt in heel het organisme niets stabiels te zijn; en toch blijft de identiteit gehandhaafd, die daarom van de grove stofmassa, van hare wisseling en quantiteit onafhankelijk is.

573. Indien wij deze gegevens in verband brengen met hetgeen de Schrift ons over de opstanding leert, zien wij ons den weg geopend, om zoowel de substantiëele eenheid als ook het qualitatieve onderscheid tusschen het tegenwoordig en het toekomstig lichaam te handhaven. De Schrift toch leert in strikten zin geene opstanding des vleesches, maar des lichaams. Uit de opwekkingen, waarvan zij ons bericht, en uit de opstanding van Christus is wel wat het wezen, maar niet wat den vorm en de wijze betreft, tot de opstanding der dooden in het laatste der dagen te besluiten. Want bij al die opwekkingen bestond het lichaam nog in zijn geheel, en het lichaam van Christus werd zelfs aan geen

verderving overgegeven, Hand. 2 : 31. Maar de lichamen dergenen, die opstaan in de parousie, zijn in hunne bestanddeelen ontbonden en op allerlei wijze verstrooid en in andere schepselen overgegaan. Van vleesch kan daarbij in eigenlijken zin geen sprake meer zijn, want vleesch is altijd bezield; wat ophoudt bezield en levend te zijn, houdt daarmede ook op, vleesch te wezen en keert tot stof weder, Gen. 3 : 19. Wel kan Job, gesteld zelfs, dat deze vertaling de juiste is, zeggen, dat hij uit zijn vleesch God aanschouwen zal, 19 : 26, en kan Jezus na zijne opstanding getuigen, dat een geest geen vleesch en beenen heeft, gelijk Hij had, Luk. 24 : 39. Maar dit levert toch geen afdoend bewijs voor de opstanding des vleesches in den strikten zin van dit woord. Want het vleesch, waaruit Jobs lichaam bestond, was inderdaad het substraat voor het lichaam der opstanding, maar vormde daarom nog niet de substantie ervan. En Jezus stond met datzelfde lichaam op, waarin Hij gestorven was en dat zelfs geen verderving had gezien, en verkeerde bovendien tot aan zijne hemelvaart toe in een overgangstoestand, zoodat Hij ook nog spijze nuttigen kon. Zeer duidelijk leert Paulus toch, dat vleesch en bloed, wijl der verderfelijkheid onderworpen, de onverderfelijkheid in het koninkrijk der hemelen niet beërven kunnen. Geheel ten onrechte is hieruit door Holsten, Holtzmann e. a. afgeleid, dat volgens Paulus het gestorven lichaam in het geheel niet opstaat en dat de eigenlijke opstanding al bij het sterven plaats heeft. Want de apostel belijdt uitdrukkelijk zijn geloof aan de lichamelijke opstanding en verdedigt haar tegen degenen, die haar in de gemeente van Corinthe zoowel bij Jezus als bij de geloovigen ontkenden. En ook is hij wel terdege van meening, dat hetzelfde lichaam, dat in het graf wordt neergelegd, in de opstanding opgewekt wordt. Maar tevens betoogt hij, dat de opstanding geen restauratie, doch eene reformatie is. Het lichaam staat op, doch niet als vleesch en bloed, zwak, verderfelijk, sterfelijk, doch als een lichaam, dat met onverderfelijkheid en heerlijkheid is bekleed. Het uit vleesch en bloed bestaande lichaam is wel het zaad, waaruit het opstandingslichaam voortkomt, 1 Cor. 15 : 35—38; maar desniettemin is er tusschen beide een groot onderscheid. Reeds op aarde is er veel verschil in vleesch bij de organische wezens, en in lichaam bij de anorganische schepselen, vers 39—41. En evenzoo is er een belangrijk onderscheid tusschen het tegenwoordig en het toekomstig lichaam, gelijk ook de tegenstelling van Adam en Christus bewijst, vers 42—49. Het eerste is een σωμα ψυχικον, bestaande uit door ψυχη bezield, aan verandering onderworpen vleesch en bloed; maar het laatste is een σωμα πνευματικον, het is wel een waarachtig σωμα, doch het wordt niet meer door de ψυχη doch door het πνευμα beheerscht; het bestaat niet meer uit vleesch en bloed, het is boven het geslachtsleven, Matth. 22 : 30, boven de behoefte aan spijze en drank verheven, 1 Cor. 6 : 13, en daarin zelfs onderscheiden van het lichaam, dat de mensch bezat vóór den val; het is onsterfelijk, onverderfelijk, vergeestelijkt, verheerlijkt, 1 Cor. 15 : 42 v., Phil. 3 : 21. Ook volgens Paulus is daarom de identiteit van het opstandingslichaam met het aan den schoot der aarde toebetrouwde lichaam onafhankelijk van de stofmassa en hare voortdurende wisseling. Alle organismen en zoo ook de menschelijke lichamen bestaan wel steeds uit dezelfde stoffen in soort maar niet in getal. En zoo ook is het voor het opstandingslichaam volstrekt niet noodig, dat het juist uit diezelfde atomen in getal bestaat, als waaruit het bestond, toen het in het graf werd gelegd. Maar wel is het voor de identiteit een vereischte, dat in het opstandingslichaam diezelfde organisatie en vorm, datzelfde schema en type bewaard wordt, welke hier het lichaam stempelen tot het eigen lichaam van een bepaald persoon. Onder de gedaanteverwisselingen, waaraan alle schepselen onderworpen zijn, blijft hunne identiteit en continuiteit bewaard. Het lichaam des menschen moge na den dood vergaan en naar zijne stofmassa in allerlei andere organismen worden omgezet, er blijft op aarde iets van over, dat het substraat van het opstandingslichaam uitmaakt. Wat dat is, weten wij niet en kunnen wij nimmer uitvinden. Maar het bevreemdende daarvan verdwijnt, zoodra wij bedenken, dat de allerlaatste bestanddeelen der dingen ons volkomen onbekend zijn. Elk kleinste atoom is nog weer voor ontleding vatbaar; de chemische analyse zet zich eindeloos voort, maar bereikt nooit het volstrekt eenvoudige zijn. En toch moet er bij alle organismen en zoo ook bij het menschelijk lichaam iets zijn, dat in de steeds voortgaande gedaanteverwisseling zijne identiteit behoudt. Wat ongerijmds is er dan in, om aan te nemen, dat zulk een „organische grondvorm", zulk een „schema der individualiteit" ook na den dood van het menschelijk lichaam overblijft, om als zaad te dienen voor het lichaam der opstanding? Want dit staat volgens de Schrift vast, dat het lichaam der opstanding niet door de zaligen uit den hemel meegebracht of uit geestelijke, hemelsche elementen gevormd wordt. Het lichaam der opstanding komt niet uit den hemel maar uit de aarde; het is geen eigengevormd product van pneuma of psyche, maar komt op uit het lichaam, dat bij den dood in het graf werd gelegd; en het is daarom niet geestelijk in dien zin, dat het pneuma tot zijne substantie zou hebben, maar het is en blijft stoffelijk, al is die stof niet meer tot verderfelijk vleesch en bloed, maar tot een verheerlijkt lichaam georganiseerd[1]).

[1]) *Tertullianus*, de resurrectione carnis. *Augustinus*, de civ. XXII c. 12—20. Enchir. 84—93. *Lombardus*, IV dist. 43. *Thomas*, suppl. qu. 82—97. *Oswald*, Eschat. 262 v. *Gerhard*, Loc. XXVI tract. 2. *Quenstedt*, Theol. IV 576—605. *Polanus*, Synt. VI c. 66. Synopsis pur. theol., disp. 51. *Mastricht*, Theol. VIII 4, 6. *Turretinus*, Theol. El. XX qu. 1—3. *Marck*, Exspect. J. C. II c. 1—18. *M. Vitringa*, IV 109—156. *Kliefoth*, Eschat. 248 v. *Splittgerber*, Tod, Fortleben und Auferstehung[3] 1879. *Nitzsch*, Ev. Dogm. 614 v. Art. Auferstehung in PRE[3] enz.

574. Na de opstanding volgt het gericht, dat in het Oude Testament voorgesteld wordt als eene overwinning door den Messias van alle vijanden Israels, maar in het Nieuwe Testament meer geestelijk beschreven wordt als een richterlijk werk van Christus, waarbij Hij alle menschen oordeelt en vonnist overeenkomstig de wet, door God hun gegeven. Jezus toch is de eerste maal op aarde gekomen, niet om de wereld te veroordeelen doch om haar te behouden. Joh. 3 : 17, 12 : 47; maar toch heeft Hij terstond bij zijne verschijning eene κρισις in het leven geroepen, die tot gevolg en tot doel heeft, dat degenen, die niet zien, zien mogen en die zien, blind worden, 3 : 19, 20, 9 : 39. Jezus houdt voortdurend als Zoon des menschen gericht, als Hij aan degenen, die gelooven, reeds hier op aarde het eeuwige leven schenkt en op hen, die niet gelooven, den toorn Gods laat rusten, 3 : 36, 5 : 32—27. Er is dus ongetwijfeld een inwendig, geestelijk oordeel; eene crisis, die zich voltrekt van geslacht tot geslacht; een immanent, diesseitig gericht, dat in de gewetens der menschen gespannen wordt. Geloof en ongeloof brengen reeds hier op aarde hun vrucht en hun loon mede; gelijk het geloof gevolgd wordt door rechtvaardigmaking en vrede bij God, zoo leidt het ongeloof tot voortgaande verduistering en verharding en tot overgave aan allerlei ongerechtigheid. Ja zelfs buiten de tegenstelling van geloof en ongeloof dragen deugd en ondeugd elk hare eigene vruchten; het goede en het kwade heeft ook in het natuurlijk leven zijn eigen loon, niet alleen in de ontschuldiging of beschuldiging van het geweten, maar ook in den uitwendigen voor- of tegenspoed, die er dikwerf mede verbonden zijn. Schrift en geschiedenis leeren het bovendien als om strijd, dat zegen en vloek, ontferming en toorn, gunstbewijzen en gerichten elkander afwisselen in het leven der menschen en der volken. Er ligt eene groote waarheid in het woord van den dichter: die Weltgeschichte is das Weltgericht.

Maar toch is in deze spreuk de waarheid met de leugen vermengd. Zij is niet theïstisch maar pantheïstisch gedacht, en ondermijnt alle gericht, in plaats dat zij het bevestigt en hoog houdt. Immers, indien de wereldgeschiedenis *het* wereldgericht is, houdt zij ten eenenmale op een gericht te zijn en wordt zij een natuurproces, dat om de ontzaglijke tegenstelling van goed en kwaad in het geheel zich niet bekommert en deze tot den verborgen schuilhoek van het geweten, en ook daar nog maar voor een tijd, terugdringt. Er is dan immers geen God meer, die de natuurorde aan de zedelijke orde dienstbaar kan maken, maar er is niets anders dan eene natuurmacht, die heel de physische wereld beheerscht en straks ook dat beperkte terrein, dat aanvankelijk voor de zedelijke heerschappij van het goede nog werd ingeruimd, inkrimpt en verdwijnen doet. Want het goede is geen macht, die tegen de natuur bestand is, indien het zijn steun niet heeft in een almachtig God, die

Schepper is van natuur en zedelijke orde beide. Wel brengt het pantheïsme hiertegen altijd weder in, dat het goede toch om zichzelf en niet uit hoop op loon of uit vrees voor straf gedaan moet worden. Maar het verlangen der ziel naar den triomf van het goede, naar de zegepraal van het recht, heeft hoegenaamd niets gemeen met den zelfzuchtigen wensch naar aardsch geluk en zinnelijke bevrediging. Integendeel, hoezeer de Schrift ermede rekent, dat de mensch een zinnelijk wezen is, en hem een loon voorspiegelt, groot in de hemelen; dat loon is altijd aan de eere van Gods naam ondergeschikt en met de goede werken, waarin de geloovigen wandelen, door Christus verworven. Het zijn juist de vromen, die reikhalzend naar dien dag uitzien, waarin God zijn naam voor het oog van alle schepselen verheerlijkt en in hunne zaak de zijne over allen tegenstand doet triumfeeren. En dit verlangen wordt te sterker, naarmate het bloed, dat om wrake roept, in breeder en dieper stroom over de aarde vloeit, naarmate het onrecht zegeviert, de goddeloosheid toeneemt, de leugen triumfeert en Satans rijk zich uitbreidt en tegen het rijk der gerechtigheid zich verheft. Heel de geschiedenis roept om een wereldgericht; het gansche schepsel zucht er naar; alle volken getuigen ervan; de martelaren in den hemel roepen erom met groote stem; de gemeente bidt om de komst van Christus; en Christus zelf, die de Alpha en de Omega is, zegt: Zie, Ik kom haastelijk en mijn loon is met mij, om een iegelijk te vergelden naar zijn werk. Hoezeer de Schrift dus, vooral in het Evangelie van Johannes, een geestelijk, in de geschiedenis doorloopend gericht erkent, zij spreekt toch allerwege ook van een eindgericht, dat het rijk van Christus triumfeeren doet over alle ongerechtigheid. De wereldgeschiedenis moge een wereldgericht zijn; *het* wereldgericht heeft plaats aan het einde der dagen, als Christus komt om te oordeelen de levenden en de dooden.

Meermalen schrijft de Heilige Schrift daarbij aan den Vader het oordeel toe, Matth. 18 : 35, 2 Thess. 1 : 5, Hebr. 12 : 23, Jak. 4 : 12, 1 Petr. 1 : 17, 2 : 23, Op. 20 : 11, 12; maar Hij oefent dit werk toch uit door Christus, wien Hij al het oordeel gegeven, dien Hij tot Rechter aangesteld heeft, Joh. 5 : 22, 27, Hand. 10 : 42, 17 : 31, Rom. 14 : 9, en die daarom eenmaal alle menschen voor zijn rechterstoel dagen en naar hunne werken oordeelen zal, Matth. 25 : 32, Rom. 14 : 9—13, 2 Cor. 5 : 10, 2 Tim. 4 : 1, 8, 1 Petr. 4 : 5, Openb. 19 : 11—21. Christus is immers de Zoon des menschen, die door zijne verschijning reeds eene crisis teweegbracht, die haar voortzet in de geschiedenis en aan het einde der dagen voltooit. De verhouding tot Hem bepaalt des menschen eeuwig wel of wee; in het gericht over levenden en dooden viert Hij zijn hoogsten triomf en bereikt Hij de voleinding van zijn rijk en de volkomen onderwerping van al zijne vijanden. Daarom is de hoofdvraag bij het laatste oordeel ook die naar geloof of ongeloof. Geloof in Christus is toch het

werk Gods bij uitnemendheid, Joh. 6 : 29, 1 Joh. 3 : 23. Wie gelooft, komt niet in het gericht, Joh. 5 : 24, en wie niet gelooft, is alreede geoordeeld en blijft onder Gods toorn, Joh. 3 : 18, 36. Maatstaf in het eindgericht is dus in de eerste plaats het Evangelie, Joh. 12 : 48. Maar dat Evangelie staat niet tegenover en is zelfs niet los te denken van de wet; de eisch tot geloof is immers zelf reeds in de wet gegrond, en het Evangelie is de herstelling en vervulling der wet. Daarom komen bij het eindgericht ook al de werken in aanmerking, welke door de menschen volbracht en in de boeken voor Gods aangezicht opgeteekend zijn, Pred. 12 : 14, 2 Cor. 5 : 10, Ef. 6 : 8, 1 Petr. 1 : 17, Openb. 20 : 12, 22 : 12. Die werken toch zijn uitingen en vruchten van het levensbeginsel, dat binnen in het hart woont, Matth. 7 : 17, 12 : 33, Luk. 6 : 44, en omvatten alles wat door den mensch, niet in den tusschentoestand, maar in zijn lichaam geschied is, niet alleen de daden, Matth. 25 : 35 v., Mark. 9 : 41, 42, Luk. 6 : 35, 14 : 13, 14, 1 Cor. 3 : 8, 1 Thess. 4 : 6 enz., maar ook de woorden, Matth. 12 : 36, en de verborgen raadslagen des harten, Rom. 2 : 16, 1 Cor. 4 : 5; want er blijft niets verborgen en alles wordt openbaar, Matth. 6 : 4, 6, 18, 10 : 26, Ef. 5 : 11—14, 1 Tim. 5 : 24, 25. Norma is dus in het eindgericht het gansche woord Gods, naar zijne beide deelen: wet en Evangelie. Maar daarbij zegt de Schrift toch duidelijk, dat rekening gehouden zal worden met de mate der openbaring, welke iemand ten deel is gevallen. Die den wil des Heeren kenden en niet deden, zullen met vele slagen geslagen worden, Luk. 12 : 47. Het zal Tyrus en Sidon in den dag des oordeels verdragelijker zijn dan Jeruzalem en Kapernaum, Matth. 10 : 15, 11 : 22, 24, Mark. 6 : 11, Luk. 10 : 12, 14, Hebr. 2 : 3. Wie het Evangelie niet hoorden, worden ook niet naar het Evangelie maar naar de wet geoordeeld; en de Heidenen, die de Mozaïsche wet niet kenden maar zondigden tegen de wet, die hun van nature bekend is, komen ook om zonder die Mozaïsche wet, terwijl de Joden juist door deze geoordeeld worden, Rom. 2 : 12. Hoewel de Schrift het oordeel laat gaan over alle menschen zonder uitzondering, Matth. 25 : 32, Hand. 17 : 31, Rom. 2 : 6, 14 : 10, 2 Cor. 5 : 10, 2 Tim. 4 : 1, Openb. 20 : 12, maakt zij daarbij toch onderscheid tusschen die natiën, welke het Evangelie gekend en ten slotte het anti-christendom hebben voortgebracht, en die andere volken, welke nooit van Christus hebben gehoord en daarom voor de eerste maal bij zijne parousie van Hem vernemen, terwijl zij voorts nog bijzonder spreekt van het oordeel over de kwade engelen, en van de plaats, welke de goede engelen en de geloovigen in het eindgericht innemen.

Zeker kost het moeite, om van dat gericht zich eenige heldere voorstelling te vormen. Het draagt zonder twijfel niet uitsluitend een inwendig en geestelijk karakter, zoodat het alleen zou plaats hebben in het geweten van den mensch; maar het is bepaald een gericht, dat ook uitwendig

ten aanschouwen van alle schepselen voltrokken wordt. Beeld en zaak mogen nog zoo ineenvloeien, de verschijning van Christus, de opstanding en evenzoo alwat van het gericht wordt verhaald, is te realistisch geteekend, dan dat het vrij zou staan, om alles te vergeestelijken. Doch dan is voor het houden van dit gericht ook een plaats en eenige ruimte van tijd van noode. En de Schrift geeft ons aanleiding om te denken, dat het een successief verloop heeft. De engelen vergezellen Christus bij zijne komst op de wolken, om hem in de uitvoering van het vonnis behulpzaam te zijn; zij vergaderen de rechtvaardigen, scheiden de boozen van hen af en drijven hen van voor zijn aangezicht weg, Matth. 13 : 30, 49, 24 : 31. Bovendien is Hij omringd door de gezaligden, 1 Thess. 3 : 13, 4 : 16, 2 Thess. 1 : 10, Jud. 14, Openb. 17 : 14, 19 : 14. Nadat dan de opstanding der gestorven en de verandering der levend overgebleven geloovigen heeft plaats gehad, worden dezen saam opgenomen in de wolken, den Heere tegemoet, in de lucht, 1 Thess. 4 : 17. Niet onmogelijk is het, dat, evenals bij Christus opstanding en hemelvaart uiteenvielen en zelfs door veertig dagen van elkander gescheiden waren, zoo ook de opstanding of verandering van de geloovigen aan het einde der dagen nog niet in eens die volle heerlijkheid hun toevoegt, welke na de wereldvernieuwing in den nieuwen hemel of op de nieuwe aarde hun deel zal zijn. Maar hoe dit zij, de opstanding of verandering sluit voor de geloovigen, evenals voor Christus, de rechtvaardiging in. Wel zegt de Schrift, dat alle menschen zonder onderscheid, dus ook de geloovigen, voor den rechterstoel van Christus moeten verschijnen. Maar zij getuigt tevens, dat wie gelooft niet geoordeeld wordt en niet in het gericht komt, want hij heeft reeds het eeuwige leven, Joh. 3 : 18, 5 : 24; dat de gestorven geloovigen reeds in den hemel bij Christus zijn en met lange, witte kleederen zijn gekleed, 2 Cor. 5 : 8, Phil. 1 : 23, Openb. 6 : 11, 7 : 9, 14; en dat Christus komt om verheerlijkt te worden in zijne heiligen en bewonderd te worden in allen die gelooven, 2 Thess. 1 : 10. Voordat Christus het vonnis uitspreekt over de kwade engelen, over de antichristelijke wereld en over de cultuurlooze volken, heeft Hij de schapen reeds aan zijne rechterhand gesteld en is Hij door zijne engelen en zijne heiligen omstuwd. Dit blijkt ook uit 1 Cor. 6 : 2, 4, waar Paulus uitdrukkelijk zegt, dat de heiligen de wereld en de engelen zullen oordeelen. Want deze uitspraak mag niet verzwakt worden tot een goedkeuren door de geloovigen van het oordeel, dat Christus over wereld en engelen velt, maar duidt bepaald blijkens het verband aan, dat de heiligen deel zullen nemen aan het oordeel over de wereld en engelen. Trouwens beloofde Jezus reeds aan zijne twaalf discipelen, dat zij met Hem zitten zouden op twaalf tronen, oordeelende de twaalf geslachten Israels, Matth. 19 : 28, Luk. 22 : 30, en Johannes zag rondom den troon Gods tronen in den hemel, bezet door de ouderlingen der gemeente, Openb. 4 : 4, 11 : 16,

20 : 4, 6. Christus toch en zijne gemeente zijn één; wat wereld en engelen tegen haar hebben misdaan, dat rekent Hij, als ware het tegen Hem geschied, Matth. 25 : 40, 45, Mark. 9 : 41, 42. Zelfs tot de goede engelen breidt dit oordeel van Christus en zijne gemeente zich uit, 1 Cor. 6 : 4, want de engelen zijn gedienstige geesten, die tot den dienst uitgezonden worden om dergenen wil, die de zaligheid beërven zullen en daarom in het toekomstig Godsrijk eene plaats erlangen naar den dienst, welken zij in betrekking tot Christus en zijne gemeente hebben verricht. In het visioen van Johannes trekt daarom Christus, door zijne heirlegers omringd, de antichristelijke macht tegemoet, Openb. 19 : 11—21; de triumfeerende kerk heeft deel aan zijne koninklijke heerschappij, Openb. 20 : 4—6 ,en maakt ten slotte met Christus aan allen tegenstand een einde, als Hij de volken oordeelt, die in de vier hoeken der aarde wonen, Openb. 20 : 7—10[1]).

575. De plaats, waarheen de goddeloozen na het gericht verwezen worden, draagt in het Nieuwe Testament den naam van gehenna. Het Hebreeuwsch גֵּי הִנֹּם was oorspronkelijk de naam van het dal van Hinnom, dat ten zuidoosten van Jeruzalem lag en volgens Jos. 15 : 8, 18 : 16 de grensscheiding tusschen twee stammen vormde. Onder Achaz en Manasse werd dit dal een plaats voor den cultus van Moloch, te wiens eere kinderen werden geslacht en verbrand, 2 Kon. 16 : 3, 21 : 6, 2 Chr. 28 : 3, 33 : 6, Jer. 32 : 34, 35. Daarom werd deze plaats onder Josia verwoest en door de priesters onrein verklaard, 2 Kon. 23 : 10. Jeremia profeteerde, dat hier een vreeselijk bloedbad voor de Israelieten aangericht en de naam van het dal Tofeth in dien van moorddal veranderd zou worden, Jer. 7 : 32, 19 : 6. En het apocriefe boek Henoch uitte de verwachting, dat in dit dal de goddeloozen verzameld zouden worden tot het gericht. Om deze reden werd later de naam Gehinnom overgedragen op de strafplaats der goddeloozen na den dood. Volgens anderen echter had deze overdracht eene andere oorzaak. Nadat het dal van Hinnom door Josia verwoest was, werd het volgens de latere Joden gebruikt voor het nederwerpen en verbranden van allerlei onreinigheid. Evenals Gan Eden de plaats aanduidde, waar na den dood de rechtvaardigen vertoefden, werd Gehinnom de naam van het oord, waarheen de onreinen en goddeloozen werden verwezen, om er straf te lijden in het eeuwige vuur. Vuur was trouwens al van ouds een openbaring en

[1]) Verg. over het laatste oordeel: *Lombardus,* Sent. 43 v. *Thomas,* Suppl. qu. 88—90. *Oswald,* Eschat. 334 v. *Atzberger,* Die christl. Eschat. 356—370. *Gerhard,* Loc. XXVIII. *Quenstedt,* Theol. IV 605—634. *Polanus,* Synt. VI c. 69. Synopsis pur. theol., disp. 51. *Mastricht,* Theol. VIII 4, 7. *Turretinus,* Theol. XX qu. 6. *Marck,* Exspect. J. C. l. III c. 1—18. *De Moor,* VI 706—718. *Kliefoth,* Eschat. 236 v. 275 v. Art. Gericht in PRE³ enz.

symbool van den toorn en de grimmigheid des Heeren. Israels God is een verterend vuur, een eeuwige gloed, Deut. 4 : 24, 9 : 3, Jes. 33 : 14; Hij sprak tot de kinderen Israels uit het midden des vuurs, Deut. 4 : 12, 33, 5 : 4, 22 —26, 9 : 10, 10 : 4, cf. Ex. 3 : 2; zijn toorn is een brandend vuur, uitgaande uit zijn neus, Ps. 18 : 9, 79 : 5, 89 : 47, Jer. 4 : 4; vuur, uitgaande van het aangezicht des Heeren, verteert de offerande, Lev. 9 : 24; door vuur verdelgt Hij Nadab en Abihu, Lev. 10 : 2, de murmureerders des volks, Num. 11 : 1, Ps. 106 : 18, de Korachieten, Num. 16 : 35, de benden, die tegen Elia worden afgezonden, 2 Kon. 1 : 10 v.; en in vuur komt Hij eenmaal, om recht te doen op aarde en de goddeloozen te straffen, Deut. 32 : 22, Ps. 11 : 6, 83 : 15, 97 : 3, 140 : 11, Jes. 30 : 33, 31 : 9, 66 : 15, 16, 24, Jer. 4 : 4, 15 : 14, 17 : 4, Am. 1 : 4 v., Joël 2 : 30; en dat vuur brandt tot in den benedensten Scheol, Deut. 32 : 22, het wordt nimmer uitgebluscht, Jes. 66 : 24, en brandt eeuwig, Jer. 17 : 4. Deze voorstelling ging over in het Nieuwe Testament. Gehenna is de strafplaats der goddeloozen na den oordeelsdag, onderscheiden van ἅδης, φυλακη, ἀβυσσος, maar identisch met de καμινος του πυρος, Matth. 13 : 42, 50 en de λιμνη του πυρος, Openb. 19 : 20, 20 : 10, 14, 15, 21 : 8. Het is de plaats, bestemd voor het beest uit den afgrond en voor den valschen profeet, Openb. 19 : 20, voor Satan en zijne engelen, Openb. 20 : 10, voor dood en hades, Openb. 20 : 14, en voor alle goddeloozen, Openb. 20 : 15, 21 : 8. En dezen worden er allen ingeworpen na de opstanding, Matth. 5 : 29, 30, 10 : 28, en na het eindgericht, Openb. 19 : 20, 20 : 10, 14, 15, 21 : 8, terwijl vóór dien tijd de hades, de gevangenis, φυλακη, 1 Petr. 3 : 19, Openb. 20 : 7, of de abyssus hun verblijfplaats zijn, en de straffe van het eeuwige vuur of de donkerheid der duisternis nog voor hen bewaard wordt, Matth. 8 : 29, 25 : 41, 46, 2 Petr. 2 : 17, Jud. 13. In die gehenna toch brandt het eeuwige, onuitblusschelijke vuur, Matth. 18 : 8, Mark. 9 : 43, 44, 48, knaagt de worm, die niet sterft, Mark. 9 : 44, 48, en is er eene eeuwige pijniging, Matth. 25 : 46, 2 Thess. 1 : 9, Openb. 14 : 11; het is een γεεννα of καμινος του πυρος, Matth. 5 : 22, 13 : 42, 50, 18 : 9, en tevens eene plaats der uiterste en buitenste duisternis, Matth. 8 : 12, 22 : 13, 25 : 30, 2 Petr. 2 : 17, Jud. 13, cf. Deut. 5 : 22, Ps. 97 : 2, 3, buiten gelegen, Openb. 22 : 15, in de diepte, zoodat men erin geworpen wordt, Matth. 5 : 29, 30, Openb. 19 : 20, 20 : 10, 14, 15, ver van de bruiloftstafel des Lams, Matth. 8 : 11, 12, 22 : 13, ver van de gemeenschap met God en met Christus, Matth. 7 : 23, 25 : 41, Luk. 13 : 27, 28, 2 Thess. 1 : 9, in het gezelschap van Satan en zijne engelen, Matth. 25 : 41, Openb. 20 : 10, 15. De toorn Gods openbaart zich daar in al zijne verschrikkelijkheid, Rom. 2 : 5—8, 9 : 22, 1 Thess. 1 : 10, Hebr. 10 : 31, Openb. 6 : 16, 17, zoodat de gehenna niet alleen een oord is van gemis, maar ook van smart en pijn, beide naar ziel en naar lichaam, eene plaats van κολασις, Matth. 25 : 46,

Openb. 14 : 10, 11, van κλαυθμος en βρυγμος των ὀδοντων, Matth. 8 : 12, 13 : 42 enz., van θλιψις en στενοχωρια, Rom. 2 : 9, 2 Thess. 1 : 6, van ἀπωλεια, Matth. 7 : 13, Rom. 9 : 22, Phil. 1 : 28, 3 : 19, 2 Petr. 3 : 7, Openb. 17 : 8, 11, van φθορα, Gal. 6 : 8, ὀλεθρος, 1 Thess. 5 : 3, 2 Thess. 1 : 9, 1 Tim. 6 : 9; de gehenna is het gebied van den tweeden dood, Openb. 2 : 11, 20 : 6, 14, 15, 21 : 8.

Op dezen vasten grond der Schrift werd in de Christelijke kerk de leer van de eeuwigheid der helsche straf gebouwd; en theologie en prediking, poezie en schilderkunst wedijverden menigmaal met elkaar in plastische beschrijving en realistische teekening van de pijnen, welke daar naar lichaam en ziel in het eeuwige vuur werden geleden. Maar van tijd tot tijd werden er toch bezwaren tegen deze leer ingebracht. En sedert de Aufklärung in de achttiende eeuw eene zachtere beoordeeling van zonde en misdaad deed opkomen, de pijnbanken afschafte, de straffen matigde en allerwege een gevoel van humaniteit ontwaken deed, kwam er ook een gansch andere beschouwing over de straffen der hel en werden deze door velen òf gewijzigd voorgesteld òf ganschelijk verworpen. De gronden, waarop de eeuwigheid der helsche straf bestreden wordt, komen dan altijd hierop neer: *a.* eeuwige straf strijdt met de goedheid, de liefde, de barmhartigheid Gods en maakt Hem tot een tiran, die behagen schept in plagen en pijnigen en zich lof bereidt uit het eeuwig gekerm van millioenen ongelukkige schepselen. *b.* Eeuwige straf strijdt met de rechtvaardigheid Gods, wijl zij geen verband houdt met en niet evenredig is aan de zonde, die, hoe schrikkelijk ook, toch een beperkt, eindig karakter draagt. Het is niet te denken, dat God, die de volmaakte liefde en de hoogste gerechtigheid is, een menschenkind, ook al had het duizend jaren gezondigd, straffen zal met een eeuwigdurende pijniging. *c.* Zulk eene eeuwige straf is ook onvoorstelbaar en ondenkbaar. De Schrift spreekt van vuur en worm en duisternis, maar dit zijn alle beelden; letterlijk opgevat, zouden zij elkander uitsluiten. Doch afgezien daarvan, wat is de waarde eener eeuwige straf, die geen ander doel heeft dan om den zondaar eeuwig te pijnigen? Wat nuttigheid heeft zij voor hem, die haar ondergaat, dewijl zij waar berouw uiteraard uitsluiten moet en hem steeds doet voortgaan met zondigen? Wat eere brengt zij toe aan Gods naam, als zij de zonde niet overwint en vernietigt, maar bestendigt en eeuwig doet voortduren? En hoe is het mogelijk, dat de verlorenen onder zulk eene eeuwige straf zich voortdurend verharden, zonder ooit tot inkeer te komen en zich voor God te verootmoedigen? *d.* De Schrift leert dan ook geen eeuwige, eindelooze straf in de hel. Wel spreekt zij van eeuwige pijn enz., maar eeuwig heeft daar evenals elders niet de beteekenis van eindeloos, doch duidt een tijdduur aan, waarvan de grens zich aan de waarneming of berekening onttrekt; αἰωνιος is, wat boven een langeren of korteren αἰων uitgaat. Dit wordt

nog daardoor versterkt, dat αἰωνιος, in bonam partem van de goederen des heils, bijv. van het leven gebruikt, vooral eene innerlijke qualiteit aanduidt, waardoor al deze heilsgoederen worden voorgesteld als boven de vergankelijkheid verheven. Daartegenover wordt de toestand der verlorenen als ἀπωλεια, φθορα, ὀλεθρος, θανατος aangeduid, hetgeen er op wijst, dat zij zoo niet eeuwig kunnen blijven bestaan maar of ten eenenmale vernietigd of eens geheel en al hersteld worden. *e.* Voor het laatste biedt de Schrift hope, als zij leert, dat Christus eene verzoening is voor de zonden der gansche wereld, 1 Joh. 2 : 2, Col. 1 : 19, 20, en dat God in dien weg aller zaligheid wil, 1 Tim. 2 : 4, 4 : 10. Gelijk alle menschen in Adam sterven, zoo worden zij ook allen in Christus levend gemaakt, 1 Cor. 15 : 22, Rom. 5 : 18. Thans vergadert God alle dingen onder Christus als hoofd bijeen, Ef. 1 : 10, opdat eens alle knie voor Christus zich buige, Phil. 2 : 10, en God alles in allen moge wezen, 1 Cor. 15 : 28. God heeft allen onder de zonde besloten, opdat Hij allen barmhartig zou zijn, Rom. 11 : 32.

Op deze overwegingen worden dan aangaande het uiteinde der goddeloozen, indien wij afzien van het pantheïsme en materialisme, dat alle onsterfelijkheid en eeuwigheid loochent, de volgende drie hypothesen gebouwd. Ten eerste zijn er, die leeren, dat er eene mogelijkheid van bekeering open blijft, niet alleen in den tusschentoestand tot op het eindgericht toe[1]), maar ook daarna nog en tot in alle eeuwigheid. Of er dus eene hel en eene eeuwige straf is, hangt geheel van den mensch en van zijn vrijen wil af. Indien hij zich voortdurend tegen de roepstem tot bekeering verzet, wikkelt hij zich steeds vaster en dieper in de zonde in en verlengt zijne straf. Wijl echter de prediking van geloof en bekeering nooit ophoudt en de wil des menschen steeds vrij blijft, wordt eene eeuwige straf in de hel zeer onwaarschijnlijk en vleit men zich liever met de hope, dat ten slotte allen tot bekeering komen en in het eeuwige leven ingaan. Eeuwige pijn in de Schrift beteekent dus alleen, dat zij, die zoo laat zich bekeeren, altijd de herinnering aan hun hardnekkig verzet blijven behouden en bij hen, die in dit leven het Evangelie geloofden, eeuwig zullen achterstaan. Dit hypothetisch universalisme komt dus op eene voortdurende loutering neer en is eene hernieuwing van de leer der zielsverhuizing. Het verschil is in hoofdzaak alleen, dat de metempsychose deze loutering laat plaats vinden in het Diesseits, terwijl het hypothetisch universalisme haar in het Jenseits stelt. Deze leer vond vooral in de achttiende eeuw bij de Rationalisten ingang, maar wordt ook thans door vele theologen verdedigd[2]). Vanzelf leidt

[1]) Verg. boven bl. 606 v.

[2]) *Wegscheider*, Instit. § 200. *Bretschneider*, Dogm. II 468 v. 581 v. *Reinhard*, Dogm. 706 v. *Lange*, Posit. Dogm. § 131. *Dorner*, Gl. II 972. *Nitzsch*, Ev. Dogm.

dit gevoelen van eene voortgaande bekeering en loutering tot de leer van de zoogenaamde universalisten, die meenen, dat aan het einde alle schepselen de zaligheid en de heerlijkheid deelachtig zullen worden. Wat daar gewenscht en gehoopt wordt, wordt hier zeker verwacht en als dogma verkondigd. De leer van den terugkeer aller dingen in God komt reeds voor in de Indische en Grieksche philosophie, ging vandaar over in Gnosticisme en Neoplatonisme en werd dan het eerst in de Christelijke theologie voorgedragen door Origenes. Deze spreekt wel herhaaldelijk van eene eeuwige straf in de hel, maar ziet daarin toch slechts eene practische leer, die voor de onontwikkelden noodig is doch door de gnostici geheel anders opgevat wordt. Volgens Origenes toch zijn alle geesten oorspronkelijk door God gelijk geschapen, doch de daden van den vrijen wil brengen ongelijkheid en veroorzaken, dat de zielen der menschen ter loutering in eene stoffelijke wereld verplaatst en aan lichamen verbonden worden. Doch deze loutering zet ook na den dood en na het eindgericht zich voort, totdat uit en door de grootst mogelijke verscheidenheid de gelijkheid weer te voorschijn treedt en alle geesten weder tot God terugkeeren in dienzelfden toestand, waarin zij oorspronkelijk bij Hem verkeerden. Wijl echter de vrije wil altijd dezelfde blijft, kan hij evengoed als van het kwade tot het goede, zoo weder van het goede tot het kwade terugkeeren, en is er dus eene voortdurende wisseling van afval en wederbrenging aller dingen, eene eindelooze schepping en vernietiging der stoffelijke wereld[1]). Deze gedachte van de wederherstelling aller dingen vond in de oudheid weerklank bij Gregorius Naz., Gregorius Nyss., Didymus, Diodorus van Tarsus, Theodorus van Mopsuestia e. a.[1]), in de Middeleeuwen bij Scotus Erigena, Amalrik van Bena en de broeders en zusters van den vrijen geest, na de Hervorming bij Denck en vele Wederdoopers, bij Jane Leade, J. W. Petersen, Ludwig Gerhard, F. C. Oetinger, Michael Hahn, Jung-Stilling, Swedenborg enz., en in den nieuweren tijd bij Schleiermacher en vele anderen[2]). Veel grooter instemming vond echter nog een derde gevoelen, dat onder den naam van conditioneele onsterfelijkheid bekend staat. Hoewel de vroegere theologie zeer dikwerf van de onsterfelijkheid sprak in geestelijken zin, als eene gave, door Christus verworven ,toch dacht daarom schier niemand eraan, om de natuurlijke onsterfelijkheid der ziel te loochenen. Het eerst leerden de Socinianen onder den invloed van hun abstract supernaturalisme, dat de zielen niet van nature onsterfelijk waren, maar dit eerst werden in geval van gehoorzaamheid door eene gave Gods. Daaruit volgde, dat de goddeloozen en de duivelen krachtens eene natuurlijke vergankelijkheid eenmaal moesten ophouden te bestaan. Socinus sprak dit nog niet zoo duidelijk uit, maar zijne volgelingen leerden zonder omwegen, dat de tweede dood in vernietiging bestond; en deze had dan volgens Crell, Schmalz e. a. niet bij of spoedig na den dood, doch eerst na de algemeene opstanding en het wereldgericht plaats[3]). Van de Socinianen werd deze leer overgenomen door Locke, Warburton, Whiston, Dodwell, Walter e. a., en in de vorige eeuw door Rothe en Weisse[4]). Vooral echter begon zij opgang te maken en aanhangers te vinden, sedert zij in 1875 verdedigd werd door Edward White in zijn Life in Christ, a study of the Scripture doctrine on the nature of man, the object of the divine incarnation and the conditions of human immortality[5]). Dit boek bracht vele pennen in beweging en lokte niet alleen ernstige bestrijding, doch ook velerlei betuiging van instemming uit. Tegenwoordig vindt het conditionalisme in alle landen talrijke verdedigers[6]).

624. *W. Schmidt,* Christl. Dogm. II 517. *Saussaye,* mijne Theol. van Ch. de la S. 71—75. *H. Ernst,* Geloof en Vrijheid 1886 blz. 407—444. *J. A. Cramer,* Het Evangelie en de eeuwige straf, Theol. Stud. 1902 bl. 241—266. Voorts in Engeland de voorstanders van de zoogenaamde future (second) probation of van de wider hope, zooals *Robertson, Maurice,* Theol. Essays 1853 bl. 442: the word eternal and the punishment of the wicked. *Thomas de Quincey,* On the supposed scriptural expression for eternity 1852. *Tennyson,* In Memoriam. *Farrar,* Eternal Hope 1878 en Mercy and Judgment 1881 met de door deze beide werken te voorschijn geroepen litteratuur, zie The wider hope, essays and strictures on the doctrine and literature of future punishment by numerous writers, lay and clerical, London Unwin 1890. In Amerika de verdedigers van de Andover position, ingenomen door de vijf professoren van Andover College, Churchhill, Harris, Hincks, Tucker en Egb. C. Smith, die van verschillende artikelen der belijdenis afweken, ook van dat aangaande de eeuwige straf, cf. Andover Review April 1890 bl. 434 enz. Hierbij kan ook nog gevoegd worden het oordeel van hen, die de gegevens der H. Schrift te onzeker vinden, om er eene vaste conclusie op te bouwen en die daarom van eene besliste uitspraak in eene of andere richting zich onthouden, *Orr,* The Christian view of God and the world bl. 397. *Girgensohn,* Zwölf Reden über die Christl. Religion. München 1906 bl. 376.

[1]) *Atzberger,* Gesch. d. Christl. Eschat. 1896 bl. 366—456.

[2]) *Schleiermacher,* Chr. Gl. § 117—120. Anhang § 163. *Schweizer,* Gl. II 577 v. 591, 604. *Schoeberlein,* Prinzip u. System d. Dogm. bl. 679. *Riemann,* Die Lehre v. d. Apokatastasis². Magdeburg 1897. *O. Schrader,* Die Lehre v. n. Apokatastasis. Berlin Frölich 1901. *Hastie,* The Theol. of the Reformed Church 1904 bl. 277 v. *Scholten,* Initia bl. 268 v. *W. Francken,* Geloof en Vrijheid 1886. *J. C. Eykman,* Algem. of cond. onsterfelijkheid, Theol. Stud. 1908 bl. 359—380. Verg. *Köstlin,* art. Apokatastasis in PRE³ I 616—622.

[3]) *Fock,* Der Socin. bl. 714 v.

[4]) *Rothe,* Theol. Ethik § 470—472. *Weisse,* Ueber die philos. Bedeutung der Christl. Eschat., Theol. Stud. u. Krit. 1836. Philos. Dogm. § 970.

[5]) Third edition, revised and enlarged. London Elliot Stock 1878.

[6]) Bijv. *Row,* Future Retribution 1887. *Stokes,* Conditional Immortality. *S. D. Mc. Connell,* The evolution of immortality. Macmillan 1901. *Schultz,* Voraussetzungen der Christl. Lehre v. d. Unsterblichkeit 1861. *H. Plitt,* Evang. Glaubenslehre 1863 II 413. *Lemme,* Endlosigkeit der Verdammnis und allgemeine

576. Indien bij de leer van de eeuwige straf het menschelijk gevoel te beslissen had, zou zij zeker moeilijk te handhaven zijn en thans ook maar weinig verdedigers vinden. Dankbaar dient het te worden erkend, dat sedert de achttiende eeuw de idee der humaniteit en het gevoel van sympathie krachtig ontwaakt zijn en aan de wreedheid, die vroeger vooral ook op het gebied van het strafrecht heerschte, een einde hebben gemaakt. Niemand kan er echter blind voor zijn, dat ook deze humanitaire beschouwing hare eenzijdigheden en gevaren medebrengt. De machtige omkeer, die plaats gegrepen heeft, laat zich in dezen éénen zin beschrijven, dat, terwijl vroeger de krankzinnigen als misdadigers werden behandeld, thans de misdadigers als krankzinnigen beschouwd worden. Voorheen werd in elke abnormaliteit schuld gezien; thans worden alle begrippen van schuld, misdaad, verantwoordelijkheid, toerekenbaarheid enz. van hunne realiteit beroofd[1]). Het besef van recht en gerechtigheid, van wetsovertreding en schuld wordt op bedenkelijke wijze verzwakt, naarmate de maatstaf van al deze dingen niet in God, maar in den mensch en in de maatschappij wordt verlegd. Daarmede gaat allengs alle zekerheid en veiligheid teloor. Want als het belang der maatschappij den doorslag geeft, dan wordt niet alleen elke grens tusschen goed en kwaad uitgewischt, maar loopt ook het recht gevaar, aan de macht te worden opgeofferd. Het is u nut, dat één mensch voor het volk sterve en niet heel het volk verloren ga, Joh. 11 : 50, wordt dan de taal der hoogste rechtspleging. En hetzelfde menschelijk gevoel, dat eerst voor de humanitaire behandeling van den misdadiger pleitte, ontziet zich niet, om straks den marteldood van den onschuldige te eischen; het hosanna maakt voor het kruis hem plaats; de vox populi, die dikwerf ten onrechte als eene vox Dei wordt geëerd, schrikt voor geen gruwelen terug; en terwijl de rechtvaardige er nog mede rekent, hoe het zijn vee te moede is, is zelfs het ingewand, het hart, het gemoed van den goddelooze nog wreed, Spr. 12 : 10. Op het menschelijk gevoel valt daarom weinig te bouwen; dat mag en kan bij de bepaling van recht en wet de beslissing niet geven; zelfs als de schijn er tegen is, is het toch oneindig veel beter, in de hand des Heeren, dan in die van menschen te vallen,

Wiederbringung. Berlin Runge (voordracht, geh. 12 Aug. 1898). *P. Paulsen,* Das Leben nach dem Tode. Stuttgart 1901. *Wobbermin,* Theol. u. Metaph. Berlin 1901 bl. 159, 201, 205. *Charles Byse,* L'immortalité conditionelle ou la vie en Christ. Paris 1880 (vertaling van het Eng. werk van White). *Pétavel-Olliff,* Le problème de l'immortalité. Paris 1891. *Decoppet,* Les grands problèmes de l' au-delà. Paris 1906. *P. Vallotton,* La vie après la mort. Paris 1906. *Paul Stapfer,* Questions esthétiques et religieuses. Paris 1906 bl. 178, 205. *Jonker,* De leer der cond. onsterf., Theol. Stud. I. *M. v. E.* De cond. onsterf. St. v. Waarheid en Vrede Juli 1907. *G. Posthumus Meyjes,* Lezing voor Excelsior 9 Maart 1911.

[1]) Verg. deel III 143 v.

1 Chron. 21 : 13. En dit geldt ook bij de leer van de eeuwige straffen in de hel.

Want 1° verdient het opmerking, dat deze leer, hoezeer zij in kerk en theologie dikwerf veel te realistisch is uitgewerkt, toch in de Schrift is gegrond. En niemand spreekt er in de Schrift vaker en breedvoeriger over dan onze Heere Jezus Christus, wien niemand diepte van menschelijk gevoel en medelijden ontzeggen kan, en die de zachtmoedigste en nederigste was onder alle kinderen der menschen. Het is de hoogste liefde, die met de zwaarste straffen dreigt. Tegenover de zaligheid van het eeuwige leven, welke Hij voor de zijnen verwierf, staat de rampzaligheid van het eeuwig verderf, dat Hij den goddeloozen aankondigt. Beide waren in het Oude Testament in schaduwen gehuld en werden onder beelden voorgesteld. Maar in het Nieuwe Testament is het Christus, die het vergezicht opent zoowel in de diepten van de buitenste duisternis als in de woningen van het eeuwige licht. 2° Dat de straf in deze plaats der buitenste duisternis eene eeuwige is, valt met de Schrift in de hand niet te betwijfelen. Wel is waar, geeft αἰωνιος (van αἰων, Hebr. עולם, d. i. tijdduur, levensduur, levensloop, menschenleeftijd, onbepaald lange tijd in verleden of toekomst; de tegenwoordige wereldtijd, αἰων οὐτος; de toekomende eeuw, αἰων μελλων) zeer dikwijls een tijdduur te kennen, die wel menschelijke berekening te boven gaat, maar volstrekt niet eindeloos of eeuwig is. Dikwerf wordt het ook in het Nieuwe Testament nog gebruikt van den ganschen tot op de verschijning van Christus toe voorbijgeganen wereldtijd, waarin de raad Gods door de profeten verkondigd werd, maar toch niet ten volle geopenbaard was, Luk. 1 : 70, Hand. 3 : 21, Rom. 16 : 25, Col. 1 : 26, 2 Tim. 1 : 9, Tit. 1 : 2. Doch het woord αἰωνιος dient in het Nieuwe Testament vooral, om de onvergankelijke, boven alle bederf en verderf verheven natuur van de door Christus verworvene heilsweldaden aan te duiden, en wordt dan inzonderheid zeer dikwerf met ζωη verbonden; het eeuwige leven, dat Christus schenkt aan een iegelijk, die gelooft, heeft zijn begin reeds hier op aarde, maar wordt toch eerst in de toekomst volkomen openbaar; het behoort wezenlijk tot den αἰων μελλων, Luk. 18 : 30, is onverderfelijk, Joh. 11 : 25, 26, en heet eeuwig, evenals de οἰκοδομη ἐκ θεου, 2 Cor. 5 : 1, de σωτηρια, Hebr. 5 : 9, de λυτρωσιϛ, 9 : 12, de κληρονομια, 9 : 15, de δοξα, 2 Tim. 2 : 10, de βασιλεια, 2 Petr. 1 : 11, evenals God, Christus, de Heilige Geest ook eeuwig worden genoemd, Rom. 16 : 26, Hebr. 9 : 14, 13 : 8 enz. Daartegenover wordt gezegd, dat de straf der goddeloozen bestaan zal in το πυρ το αἰωνιον, Matth. 18 : 8, 25 : 41, Jud. 7, κολασιϛ αἰωνιος, Matth. 25 : 46, ὀλεθρος αἰωνιος, 2 Thess. 1 : 9, κρισιϛ αἰωνιος, Mark. 3 : 29. Evenals het eeuwige leven, wordt door deze omschrijving de eeuwige straf voorgesteld als te behooren tot den αἰων μελλων, waarin geen verandering van staat meer mogelijk is. Nergens duidt de

Schrift met eenig woord aan of laat zij zelfs de mogelijkheid open, dat er aan den toestand, die daar intreedt, nog een einde komen kan. En positief spreekt zij uit, dat het vuur daar onuitblusschelijk is, Matth. 3 : 12, dat de worm niet sterft, Mark. 9 : 44, dat de rook der pijniging opgaat in alle eeuwigheid, Openb. 14 : 11, en voortduurt dag en nacht in alle eeuwigheid, 20 : 10, en dat zij als eeuwige pijn staat tegenover het eeuwige leven der rechtvaardigen, Matth. 25 : 46. Onbevangen exegese kan hier niet anders vinden dan eene eeuwige, nimmer eindigende straf. 3° De toestand der verlorenen wordt beschreven als ἀπωλεια, Matth. 7 : 13, φθορα, Gal. 6 : 8, ὀλεθρος, 2 Thess. 1 : 9, θανατος, Openb. 2 : 11 enz., in overeenstemming daarmede, dat in Oud en Nieuw Testament menigmaal gezegd wordt, dat de goddeloozen verdelgd, uitgeroeid, verwoest, verdorven, verdaan, buitengeworpen, afgesneden, als kaf verbrand zullen worden enz. De voorstanders van de conditioneele onsterfelijkheid verstaan al deze uitdrukkingen in den zin van eene volkomen vernietiging[1]). Maar deze opvatting mist allen grond. Leven beteekent in de Schrift nooit puur bestaan, en dood is nooit hetzelfde als vernietiging. Van den tijdelijken, lichamelijken dood kunnen ook de conditionalisten dit niet ontkennen; zij nemen meest als de Socinianen aan, dat de goddeloozen ook na den dood nog blijven voortbestaan, hetzij om eerst na opstanding en eindgericht door God vernietigd te worden, hetzij om langzamerhand weg te sterven en ten slotte ook physisch te gronde te gaan. Het laatste is zoowel wijsgeerig als Schriftuurlijk eene onmogelijke gedachte. Zonde toch is geene substantie, geene materia, maar forma, die een zijn onderstelt en dat zijnde niet vernietigt doch in eene verkeerde, van God afgewende richting stuurt. En de lichamelijke dood is niet bloot een natuurlijk gevolg doch eene positieve, door God bedreigde en voltrokken straf op de zonde. In dien dood vernietigt God den mensch niet, maar scheidt Hij ziel en lichaam tijdelijk vaneen, om beide in stand te houden en bij de opstanding weder te vereenigen. De Schrift leert duidelijk en onwedersprekelijk de onsterfelijkheid van den mensch. Het conditionalisme verwart het ethische met het physische zijn, als het in de ἀπωλεια, die de straf der zonde is, eene vernietiging van de substantie des menschen ziet. En evenals God in den eersten dood den mensch niet vernietigt, zoo doet Hij dit ook niet in den tweeden dood. Immers wordt deze in de Schrift ook omschreven als pijniging, Matth. 25 : 46, weening en knersing der tanden, Matth. 8 : 12, verdrukking en benauwdheid, Rom. 2 : 9, onuitblusschelijk vuur, Matth. 18 : 8, nooit stervende worm, Mark. 9 : 44 enz., welke uitdrukkingen alle het bestaan der verlorenen onderstellen. Maar hun toestand kan toch ἀπωλεια, φθορα, ὀλεθρος, θανατος heeten, wijl zij in zedelijken, geestelijken

[1]) *White* t. a. p. 358—390.

zin geheel te gronde zijn gegaan en in volstrekten zin die levensvolheid missen, welke den geloovigen door Christus geschonken wordt. Zoo heet de verloren zoon νεκρος en ἀπολωλος, Luk. 15 : 24, 32, de Efeziërs in hun vroegeren toestand νεκροι in hun zonden en misdaden, Ef. 2 : 1, 4 : 18, die van Sardes νεκροι, Openb. 3 : 1 enz., zonder dat iemand hierbij aan hun niet-bestaan denkt.

Aan eene zelfde miskenning van het ethisch karakter der zonde maken 4° de voorstanders van de apokatastasis zich schuldig. Het woord is aan Hand. 3 : 21 ontleend maar houdt daar, gelijk thans iedereen erkent, volstrekt niet in, wat er thans mede bedoeld wordt. De Schrift leert nergens, dat eenmaal alle menschen en zelfs alle duivelen zalig zullen worden. Wel spreekt zij dikwerf zeer universalistisch, omdat het werk van Christus intensief van oneindige waarde is en aan de geheele wereld en menschheid in haar organisch bestaan ten goede komt. Maar zij sluit beslist uit, dat alle individuën onder de menschen of ook zelfs de duivelen eenmaal burgers zouden worden in het koninkrijk Gods. Ten allen tijde is de leer van de wederbrenging aller dingen dan ook slechts door enkele personen geleerd en zelfs heden ten dage vindt onder de theologen nog eer het conditionalisme dan de apokatastasis voorspraak. Feitelijk is deze leer ook niet van Christelijken doch van heidenschen oorsprong, en draagt zij geen Schriftuurlijk doch een wijsgeerig karakter. Het is het pantheïsme, dat er aan ten grondslag ligt en alle dingen, gelijk zij uit God voortkomen, zoo ook successief tot Hem terugkeeren doet. God is hier geen Wetgever en Rechter, die eenmaal de wereld in rechtmatigheid oordeelen zal, maar eene onbewuste, immanente kracht, die alles voortstuwt tot het einde en eens alles tot zich herneemt. De zonde is hier geen ανομια, maar een noodzakelijk moment in de wereldontwikkeling. En de verlossing in Christus is geen juridisch herstel en geen ethische vernieuwing, maar een physisch proces, dat alles beheerscht. 5° Om de eeuwige straf te billijken is daarom vóór alle dingen noodig, dat men met de Schrift de onkreukbare rechtvaardigheid Gods en het diep zondig karakter der zonde erkenne. Zonde is geen zwakheid, geen gebrek, geen tijdelijke en allengs verdwijnende onvolkomenheid, maar zij is naar haar oorsprong en wezen ἀνομια, overtreding van de wet, opstand en vijandschap tegen God, negatie van zijn recht, van zijn gezag, zelfs van zijn bestaan. Wel is de zonde eindig in dien zin, dat zij door een eindig schepsel in een eindigen tijd wordt volbracht, maar Augustinus heeft reeds terecht opgemerkt, dat niet de tijdduur, waarin de zonde gepleegd wordt, maar haar innerlijke aard de maatstaf is van hare straf. Een uur van onbedachtzaamheid kan maken, dat men jaren schreit. Op zonden van een enkel oogenblik volgt heel een leven van schande en straf. Wie een misdaad begaat, wordt soms gestraft met den dood en door de aardsche overheid in een onherstelbaren toe-

stand overgebracht. Zoo doet God ook; want wat op aarde de doodstraf is, is de straf der hel in het eindgericht. Hij beoordeelt en straft de zonde naar haar innerlijke qualiteit. En dan is de zonde oneindig in dien zin, dat zij begaan wordt tegen de hoogste Majesteit, die een absoluut recht op onze liefde en onze vereering heeft. God is onze gehoorzaamheid en toewijding waardig op absolute, oneindige wijze; de wet, waarin Hij eischt, is daarom absoluut verbindend, hare verbindbaarheid oneindig groot; en de overtreding van die wet is dus, intensief beschouwd, een absoluut, een oneindig kwaad. Bovendien komt hier niet zoozeer de diuturnitas peccandi in aanmerking, als wel de voluntas peccantis, quae hujusmodi est ut semper vellet peccare si posset[1]). Wie de zonde doet, is een dienstknecht der zonde, en wil en kan niet anders dan zondigen. Het ligt waarlijk niet aan hem, als hij buiten de gelegenheid wordt gesteld, om op den zondigen weg voort te gaan; naar zijne innerlijke begeerte zou hij niet anders willen, dan eeuwig blijven leven, om eeuwig te kunnen zondigen. Wie zou dan, lettende op deze zondige natuur van de zonde durven zeggen, dat God onrechtvaardig is, als Hij haar niet alleen met tijdelijke, doch ook met eeuwige straffen bezoekt? 6° Gemeenlijk wordt dit argument, aan de rechtvaardigheid Gods ontleend, dan ook slechts schuchter en aarzelend aangevoerd. Des te meer wordt de eeuwige straf in strijd geacht met de goedheid en de liefde Gods. Indien zij echter niet met de rechtvaardigheid Gods in strijd is, dan is zij dit ook niet en kan het zelfs niet zijn met zijne goedheid. Er is hier geen keus. Indien de eeuwige straf onrechtvaardig is, dan is zij daarmede geoordeeld en behoeft de goedheid Gods er niet meer bij te pas gebracht te worden. Indien zij echter beantwoordt aan Gods rechtvaardigheid, dan blijft de goedheid Gods daarbij ongedeerd; wat rechtvaardig is, is ook goed. Het argument, aan Gods goedheid tegen de eeuwige straf ontleend, brengt dus op het voetspoor van Marcion heimelijk een conflict tusschen Gods gerechtigheid en zijne goedheid en offert de eerste aan de laatste op. Eene goedheid echter, die de rechtvaardigheid te niet doet, is geen ware, wezenlijke goedheid meer. Zij is niets anders dan menschelijke zwakheid en weekheid, en, op God overgebracht, een verzinsel van het menschelijk brein, op geenerlei wijze beantwoordend aan den levendigen waarachtigen God, die zich in de Schrift en ook in de natuur heeft geopenbaard. Want indien de eeuwige straf met Gods goedheid onbestaanbaar is, dan is het ook de tijdelijke straf. Doch deze is een feit, dat door niemand kan worden ontkend. De menschheid vergaat onder Gods toorn en door zijne verbolgenheid wordt zij verschrikt. Wie kan het lijden der wereld rijmen met Gods goedheid en liefde? Toch moet het er mede overeen te brengen zijn,

[1]) *Augustinus*, de civ. Dei XXI 11.

want het bestaat. Indien nu het bestaan van het ontzettende lijden in deze wereld ons niet mag doen twijfelen aan Gods goedheid, dan mag ook de eeuwige straf ons niet leiden tot hare loochening. Als deze wereld bestaanbaar is met Gods liefde, gelijk zij is en moet zijn, dan is het ook de hel. Want buiten de Heilige Schrift is er geen sterker bewijs voor het bestaan der hel, dan het bestaan dezer wereld, aan wier ellende de trekken van het beeld der hel zijn ontleend[1]).

7° Bovendien bestaat er voor den mensch, die de eeuwige straf bestrijdt, groot gevaar, om tegenover God den schijnheilige te spelen. Hij doet zich voor als de liefderijke, die in goedheid en medelijden den Vader van onzen Heere Jezus Christus zeer verre overtreft. Dat neemt niet weg, dat diezelfde mensch, zoodra *zijne* eer wordt aangerand, in woede ontsteekt en zijn beleediger alle kwaads toewenscht in dit en het toekomende leven. Nijd, haat, toorn, wraakgierigheid komen op in het hart van iederen mensch tegen elk, die hem in den weg staat. Wij zoeken onze eigene eer, maar om de eer van God bekommeren wij ons niet; wij komen op voor ons eigen recht, maar het recht van God laten wij met voeten treden. Dat is toch waarlijk een afdoend bewijs, dat de mensch niet de geschikte beoordeelaar is van de woorden en de handelingen Gods. En toch, ook in dat opkomen voor eigen recht en eere ligt iets goeds. Hoe verkeerd de mensch het ook toepasse, er ligt toch in, dat recht en eere boven goed en leven gaan. Er sluimert ook in den zondaar nog een diep rechts- en eeregevoel. En als dat aangerand wordt, ontwaakt het en onderdrukt het alle medelijden. Als het in een strijd tusschen twee menschen of tusschen twee volken gaat om het recht, dan bidt elk van ganscher harte, dat God het recht doe triumfeeren en de schenders ervan met zijn oordeel treffe. Alle menschen beseffen nog iets van het fiat justitia, pereat mundus, en billijken het, dat het recht triumfeere ten koste van duizenden menschenlevens. Om het recht gaat het ook in den oordeelsdag, en niet om een of ander privaat recht, maar om *het* recht bij uitnemendheid, om het recht in zijne gansche beteekenis en in zijn vollen omvang, om de gerechtigheid Gods, om God zelven als God te prijzen in der eeuwigheid. 8° Er is dan ook geen twijfel aan, of God zal zich in den oordeelsdag, ook als Hij de eeuwige straf over de zondaren uitspreekt, voor het oog van alle schepselen ten volle rechtvaardigen. Thans kennen wij ten deele en kennen ook de schrikkelijkheid der zonde slechts ten deele. Maar als wij hier bij het hooren van sommige gruwelen de zwaarste straf reeds niet zwaar genoeg achten, wat zal het dan zijn, als wij aan het einde der dagen een inzicht ontvangen in de diepten der ongerechtigheid? En daarbij zijn wij hier op aarde altijd

[1]) *Aug. Strindberg*, Totentanz[3] bl. 45: Glaubst du nicht daran (an die Hölle), wo du mitten in ihr bist?

eenzijdig; rechtsbesef en medelijden komen telkens in conflict; wij zijn òf te zacht òf veel te streng in ons oordeel. Maar alzoo is het niet en kan het niet zijn bij den Heere onzen God. In Christus heeft Hij zijne volle liefde geopenbaard, en die liefde is daarom zoo groot, wijl zij eene verlossing heeft geschonken van den toekomenden toorn en van het eeuwig verderf. De bestrijders van de eeuwige straf doen niet alleen aan de doemwaardigheid der zonde, aan de strengheid van het Goddelijk recht tekort; zij maken ook inbreuk op de grootte van Gods liefde en van de verlossing, die in Christus is. Indien het niet gegaan had om de redding van een eeuwig verderf, ware de prijs van het bloed van Gods eigen Zoon veel te duur geweest. De hemel, dien Hij door zijn zoendood ons verwierf, onderstelt eene hel, waarvan Hij ons bevrijdde. Het eeuwige leven, dat Hij ons schonk, onderstelt een eeuwigen dood, waarvan Hij ons verlost heeft. De gunst en het welbehagen Gods waarin Hij ons eeuwig doet deelen, onderstellen een toorn, onder welken wij anders eeuwig hadden moeten verzinken. En daarom zal deze Christus ook eenmaal het gericht houden en het oordeel uitspreken. Een mensch, een waarachtig, volkomen mensch, die weet wat in den mensch is, die de zachtmoedigste aller menschen is, zal de rechter der menschen zijn, zoo rechtvaardig, dat allen het zullen erkennen en alle knie voor Hem zich buigen en alle tong belijden zal, dat Christus de Heer is, tot heerlijkheid Gods des Vaders. God zal aan het eind, zoo niet gewillig, dan onwillig door alle schepselen als God worden erkend. 9° Dit moet ons genoeg zijn. Onderzoekingen over de ligging en grootte der hel, over de hoedanigheid van vuur en worm, over den psychischen en den physischen toestand der verlorenen leiden tot geen resultaat, omdat de Schrift er het zwijgen over bewaart. Alleen dit weten wij nog, dat de straf der hel eerst een aanvang neemt na den oordeelsdag, dat zij steeds gedreigd wordt aan degenen, die de waarheid Gods hardnekkig tegenstaan, aan de vreesachtigen en ongeloovigen en gruwelijken en doodslagers en hoereerders en toovenaars en afgodendienaars en leugenaars, Openb. 21 : 8, en dat zij ook dan nog verschilt naar de mate van ieders ongerechtigheid. Nergens leert de Schrift, dat er dan nog plaats voor bekeering en vergeving is. De toevoeging in Matth. 12 : 32: noch in deze eeuw noch in de toekomende, strekt niet, om de vergefelijkheid der zonde tegen den Zoon des menschen ook nog in de toekomende eeuw, maar om de volstrekte onvergefelijkheid der zonde tegen den Heiligen Geest in het licht te stellen. Straf is in haar wezen handhaving der gerechtigheid en dient bepaaldelijk na het oordeel, niet om te louteren, maar om een iegelijk te vergelden naar zijn werk. Toch leert de Schrift zeer duidelijk, dat er in die straf graden zijn; de poena damni is gelijk, maar de poena sensus verschilt; een ieder ontvangt naar zijne werken, Matth. 10 : 15, 11 : 24, 23 : 14, 24 : 51, Luk. 10 : 12, 14, 12 : 46, 47,

2 Cor. 5 : 10 enz. En daarin spreekt zich nog iets van Gods barmhartigheid uit [1]). Alle zonde staat absoluut tegen de gerechtigheid over, maar toch rekent God bij de straf met het relatief verschil, dat tusschen de zonden bestaat; er is eindelooze verscheidenheid ook aan de overzijde des grafs [2]). Gods gerechtigheid betoont zich in de eeuwige straf toch altijd zóó, dat zijne goedheid en liefde ongeschonden blijven en nooit rechtmatig kunnen worden aangeklaagd. Ook in de hel geldt het woord, dat Hij de menschen niet van harte plaagt, Klaagl. 3 : 33; de smart, die Hij toezendt, is geen voorwerp van zijne of van der zaligen verlustiging, maar een middel tot verheerlijking van zijne deugden en dus door dit einddoel in hare zwaarte en hare mate bepaald [3]).

577. Na het eindgericht volgt de vernieuwing der wereld. Sommigen hebben deze met Thomas [4]) wel vóór het laatste oordeel geplaatst, maar de gewone voorstelling is toch deze, dat zij daarop volgt en dan eerst intreedt, als de goddeloozen reeds van de aarde verbannen zijn. Ongetwijfeld komt deze orde ook het meest met die in de Heilige Schrift overeen. In het Oude Testament wordt de dag des Heeren wel door allerlei schrikkelijke teekenen voorafgegaan en heeft het gericht over de volken onder allerlei ontzettende gebeurtenissen plaats, maar de nieuwe

[1]) Verg. deel II 348, 351.

[2]) *Augustinus*, Enchir. 110 zeide: poenas damnatorum certis temporum intervallis aliquatenus mitigari. Verg. ook Lombardus, Thomas, Bonaventura op Sent. IV 46. Opmerkelijk is ook, dat Ambrosius en Hieronymus onderscheid maken tusschen impii (infideles, niet-Christenen) en peccatores (Christenen, die als zondaren leven en sterven), en de eeuwige straf in de hel tot eerstgenoemden beperken. Zoo wordt althans beweerd door *Niederhuber*, Die Eschatol. d. h. Ambrosius bl. 120. 248 v.

[3]) Zie verder *Augustinus*, Enchir. 110—113, de civ. XXI. *Lombardus*, Sent. IV dist. 46—50. *Thomas*, S. Theol. suppl. qu. 97—99. *Dante*, De Hel. *Petavius*, Theol. IV de angelis III c. 4—8. *Sachs*, Die ewige Dauer der Höllenstrafen. Paderborn 1882. *Joseph Bautz*, Die Hölle. Im Anschluss an die Scholastik dargestellt². Mainz 1905. *Stufler*, Die Heiligkeit Gottes und der ewige Tod, kwam tegen Schell op, die de mogelijkheid eener apokatastasis aannam. *Kiefl* nam zijne verdediging op zich: Hermann Schell und die Ewigkeit der Höllenstrafe. Passau 1904, en ontving toen repliek van *Stufler*, Die Verteidigung Schells durch Prof. Kiefl. Innsbrück Rauch 1905. *A. M. Weisz*, Die relig. Gefahr bl. 277, 353. Het Protestantisme koesterde over de eeuwige straf dezelfde gedachte, zie kortheidshalve *De Moor*, Comm. III 354—358. *M. Vitringa*, Doctr. IV 175 II 305, 320. In den nieuweren tijd vindt het denkbeeld, dat het hiernamaals toch niet voor ieder mensch een toestand van gelukzaligheid meebrengt, soms meerdere waardeering, op grond van het absoluut karakter der zedewet of op grond van de wet der vergelding (het karma), die de gevolgen der zonde onvermijdelijk maakt, verg. mijn Wijsbeg. der Openb. bl. 271. Over de gedachten der Heidenen ten aanzien van loon en straf aan gene zijde des grafs, zie *Hettinger*, Apol. d. Christ. IV 320 v.

[4]) *Thomas*, S. Theol. suppl. qu. 74 art. 7.

aarde met hare buitengewone vruchtbaarheid neemt dan eerst een aanvang, als de overwinning over de vijanden behaald en het volk Israels in zijn land wedergekeerd en hersteld is. Evenzoo gaan volgens het Nieuwe Testament aan den dag des gerichts vele teekenen vooraf, zooals verduistering van zon en maan en sterren, beweging van de krachten des hemels enz., Matth. 24 : 29, maar de verbranding der aarde heeft toch eerst in den dag des Heeren plaats, 2 Petr. 3 : 10, en daarna komt dan de nieuwe hemel en de nieuwe aarde, in welke gerechtigheid woont, 2 Petr. 3 : 13. Als het oordeel voltrokken is, ziet Johannes het nieuwe Jeruzalem neerdalen van God uit den hemel, Openb. 21 : 1 v. Bij deze verwachting eener wereldvernieuwing neemt de Schrift een standpunt tusschen twee uitersten in. Eenerzijds is door velen, zooals Plato, Aristoteles, Xenophanes, Philo, Maimonides, Averroes, Nolanus, Peyrère, Edelmann, Czolbe enz. beweerd, dat deze wereld eeuwig in hare tegenwoordige gedaante zou voortbestaan. En anderzijds waren Origenes, de Lutherschen, de Mennonieten, de Socinianen, Vorstius, de Remonstranten en ook enkele Gereformeerden, zooals Beza, Rivetus, Junius, Wollebius, Prideaux van meening, dat zij niet slechts in gedaante veranderd doch in substantie vernietigd en door eene gansch nieuwe wereld vervangen zou worden [1]).

Doch geen van deze beide gevoelens vindt steun in de Schrift. De Oud-testamentische profetie verwacht eene buitengewone verandering in heel de natuur, maar leert toch geen vernietiging van de tegenwoordige wereld. De plaatsen, waarin men deze laatste geleerd acht, Ps. 102 : 27, Jes. 34 : 4, 51 : 6, 16, 65 : 17, 66 : 22, beschrijven de verandering, welke na den dag des Heeren intreden zal, wel in zeer sterke bewoordingen, maar houden toch geen vernietiging van de wereldsubstantie in. Vooreerst toch is de beschrijving, welke daar gegeven wordt, veel te beeldrijk, dan dat er eene letterlijke reductio ad nihilum van heel de wereld uit afgeleid zou kunnen worden. Voorts wordt het vergaan, אבד, van hemel en aarde, Ps. 102 : 27, dat op zichzelf reeds nooit eene volstrekte vernietiging der substantie te kennen geeft, daardoor verklaard, dat zij als een kleed verouderen, als een gewaad veranderen, als een blad afvallen, als rook verdwijnen zullen, Ps. 102 : 27, Jes. 34 : 4, 51 : 6. En eindelijk geeft het woord scheppen, ברא, dat van den nieuwen hemel en de nieuwe aarde gebezigd wordt, Jes. 65 : 17, volstrekt niet altijd een voortbrengen uit niets te kennen, maar duidt het dikwerf zulk een werkzaamheid Gods aan, waardoor Hij uit het oude iets nieuws te voorschijn doet komen, Jes. 41 : 20, 43 : 7, 54 : 16, 57 : 19; daarom wisselt het ook af met planten, gronden, maken, Jes. 51 : 16, 66 : 22, en kan de Heere in Jes. 51 : 16 zeggen, dat Hij die nieuwe

[1]) *M. Vitringa,* Doctr. IV 194—200.

schepping daarmede begint, dat Hij zijn woord in Israels mond legt en het dekt met de schaduw zijner hand. Het Nieuwe Testament verkondigt op dezelfde wijze, dat hemel en aarde zullen voorbijgaan, Matth. 5 : 18, 24 : 35, 2 Petr. 3 : 10, 1 Joh. 2 : 17, Openb. 21 : 1, dat zij zullen vergaan, en verouden als een kleed, Hebr. 1 : 11, ontbonden, 2 Petr. 3 : 11, verbrand, 2 Petr. 3 : 10,veranderd worden, Hebr. 1 : 12. Maar deze uitdrukkingen sluiten geen van alle eene vernietiging der substantie in. Immers leert Petrus uitdrukkelijk, dat de oude aarde, die door scheiding der wateren ontstond, door het water van den zondvloed vergaan is, 2 Petr. 3 : 6, en dat de tegenwoordige wereld evenzoo, ofschoon krachtens Gods belofte niet meer door water, toch door vuur zal vergaan. Aan eene vernietiging van de substantie bij het vergaan der tegenwoordige wereld valt dus evenmin te denken als bij de verderving der vroegere wereld in den zondvloed; vuur verbrandt, reinigt, zuivert maar vernietigt niet. De tegenstelling in 1 Joh. 2 : 17: die den wil Gods doet, blijft in der eeuwigheid, leert, dat met de woorden: de wereld gaat voorbij met hare begeerlijkheid, niet bedoeld is eene vernietiging van de substantie der wereld, maar eene verdwijning der wereld in haar door de zonde verwoeste gedaante. Paulus zegt daarom ook zeer duidelijk, dat de gedaante, το σχημα, van deze wereld voorbijgaat, 1 Cor. 7 : 31. Trouwens komt zulk een wereldvernieuwing alleen overeen met wat de Schrift over de verlossing leert. Deze is immers nooit eene tweede, nieuwe schepping, maar eene herschepping van het bestaande. Daarin bestaat juist Gods eer, dat Hij dezelfde menschheid, dezelfde wereld, denzelfden hemel en dezelfde aarde verlost en vernieuwt, welke door de zonden verdorven en verontreinigd waren. Zooals een mensch in Christus een nieuw schepsel is, bij wien het oude voorbijgegaan en alles nieuw is geworden, 2 Cor. 5 : 17, zoo gaat ook deze wereld in haar tegenwoordige gedaante voorbij, om op het machtwoord Gods uit haar schoot aan eene nieuwe wereld het aanzijn te geven. Gelijk bij den enkelen mensch, zoo heeft er aan het einde der dagen ook bij de wereld eene wedergeboorte plaats, Matth. 19 : 28, die geene physische schepping, maar eene geestelijke vernieuwing is [1]).

Deze vernieuwing der zienlijke wereld stelt de eenzijdigheid van het spiritualisme in het licht, dat de toekomstige zaligheid tot den hemel beperkt. Bij de Oudtestamentische profetie is er geen twijfel mogelijk, dat zij de zaligheid als eene aardsche beschrijft; zij verwacht, dat het volk Gods na den grooten dag in veiligheid en vrede onder den gezalfden koning uit Davids huis in Palestina wonen en door de heidensche

[1]) Verg. *Thomas,* S. Theol. Suppl. qu. 74 art. 1 en qu. 91. *Atzberger,* Die christl. Eschat. 372 v. *Gomarus,* Op. I 131—133. 416. *Spanheim,* Dubia Evang. III 670—712. *Turretinus,* Th. El. XX qu. 5. *De Moor,* Comm. VI 733—736. *M. Vitringa,* Doctr. IV 186—215. *Kliefoth,* Eschat. bl. 297 v.

natiën omringd en gediend worden zal. Er ligt waarheid in de woorden van Delitzsch op Jes. 66 : 24: Das ist ja eben der Unterschied des Alten und Neuen Testaments, dass das Alte Testament das Jenseits verdiesseitigt, das Neue Testament das Diesseits verjenseitigt; dass das Alte Testament das Jenseits in den Gesichtskreis des Diesseits herabzieht, das Neue Testament das Diesseits in das Jenseits emporhebt. Maar toch doen zij de Nieuwtestamentische verwachting van de toekomstige zaligheid niet geheel tot haar recht komen. Er ligt in het Nieuwe Testament ongetwijfeld eene vergeestelijking der Oudtestamentische profetie; wijl Jezus' komst in eene eerste en tweede uiteenvalt, wordt eerst het koninkrijk Gods in geestelijken zin in het hart geplant; en de goederen van dat rijk zijn alle inwendig en onzienlijk, vergeving, vrede, gerechtigheid, eeuwig leven. Dienovereenkomstig wordt het wezen van de toekomstige zaligheid ook meer geestelijk opgevat, vooral door Paulus en Johannes, als een altijd bij den Heere zijn, Joh. 12 : 26, 14 : 3, 17 : 24, 2 Cor. 5 : 8, Phil. 1 : 23, 1 Thess. 4 : 17, 5 : 10, 1 Joh. 3 : 2. Maar toch wordt die zaligheid daarmede niet binnen den hemel opgesloten [1]). Dat dit niet het geval kan zijn, blijkt principieel reeds daaruit, dat het Nieuwe Testament de vleeschwording des Woords en de lichamelijke opstanding van Christus leert, aan het einde der dagen zijne lichamelijke wederkomst verwacht en terstond daarna de lichamelijke opstanding van alle menschen en inzonderheid die van de geloovigen, laat plaats hebben. Dit alles werpt het spiritualisme omver, dat, indien het aan zijn beginsel trouw bleef, evenals Origenes na den oordeelsdag niets dan geesten in een ongeschapen hemel mocht laten overblijven. De Schrift leert echter gansch anders. Volgens haar bestaat de wereld uit hemel en aarde, de mensch uit ziel en lichaam, en heeft dienovereenkomstig ook het koninkrijk Gods eene geestelijke, verborgene en eene uitwendige, zienlijke zijde. Terwijl Jezus de eerste maal gekomen is, om dat koninkrijk in geestelijken zin te stichten, keert Hij aan het einde der dagen weder, om er ook eene zichtbare gestalte aan te geven. De reformatie gaat van binnen naar buiten; de wedergeboorte der menschen voltooit zich in de wedergeboorte der schepping; het Godsrijk is dan eerst ten volle gerealiseerd, als het ook zichtbaar over de aarde uitgebreid is. Zoo verstonden het ook de jongeren, als zij aan Jezus na zijne opstanding vraagden, of Hij nu aan Israel het koninkrijk weder oprichten zou. En Jezus ontkent in zijn antwoord op die vraag niet, dat Hij eenmaal zulk een koninkrijk oprichten zal, maar zegt alleen, dat de tijden daarvoor door den Vader zijn vastgesteld en dat zijne jongeren thans de roeping hebben, om in de kracht

[1]) Zooals *H. Bois* meent, La terre et le ciel, Foi et Vie, 15 Aout—1 Oct. 1906, omdat le terme ciel fait moins courir le danger de matérialiser la vie future, bl. 585.

des Heiligen Geestes zijne getuigen te zijn tot aan het uiterste der aarde, Hand. 1 : 6—8. Elders getuigt Hij uitdrukkelijk, dat de zachtmoedigen de aarde zullen beërven, Matth. 5 : 5, en stelt Hij de toekomstige zaligheid als een maaltijd voor, waar men aanzit met Abraham, Izak en Jakob, Matth. 8 : 11, spijze en drank geniet, Luk. 22 : 30, eet van het nieuwe, volmaakte pascha, Luk. 22 : 16, en drinkt van de vrucht van den nieuwen wijnstok, Matth. 26 : 29. Wel is in deze bedeeling, tot de parousie toe, het oog der geloovigen naar boven, naar den hemel gericht. Daar is hun schat, Matth. 6 : 20, 19 : 21; daar is Jezus, die hun leven is, gezeten aan de rechterhand Gods, Joh. 14 : 3, 17 : 24, Col. 3 : 1—3; daar is hun burgerschap, terwijl zij hier vreemdelingen zijn, Phil. 3 : 20, Hebr. 11 : 13—16; daar wordt voor hen de erfenis bewaard, Hebr. 10 : 34, 1 Petr. 1 : 4. Maar die erfenis is bestemd, om geopenbaard te worden. Christus komt eenmaal zichtbaar weer, en doet dan in zijne heerlijkheid de gansche gemeente, ja heel de wereld deelen. De geloovigen worden niet alleen naar zijn beeld veranderd, Joh. 17 : 24, Rom. 8 : 17, 18, 28, Phil. 3 : 21, Col. 3 : 4, 1 Joh. 3 : 2, maar de gansche schepping zal van de dienstbaarheid des verderfs worden vrijgemaakt tot de vrijheid der heerlijkheid der kinderen Gods, Rom. 8 : 21; aarde en hemel worden zoo vernieuwd, dat er de gerechtigheid in woont, 2 Petr. 3 : 13, Openb. 21 : 1; het hemelsch Jeruzalem, dat thans boven is en het voorbeeld van het aardsche Jeruzalem was, daalt dan op aarde neer, Gal. 4 : 26, Hebr. 11 : 10, 13—16, 12 : 22, 13 : 14, Openb. 3 : 12, 21 : 2 v. Dit nieuwe Jeruzalem is niet met de gemeente identisch, al kan het ook overdrachtelijk de bruid des Lams heeten, Openb. 21 : 2, 9, want Hebr. 12 : 22, 23 maakt zeer duidelijk onderscheid tusschen het hemelsche Jeruzalem en de gemeente der eerstgeborenen (vromen des Ouden Testaments) en der volmaakte rechtvaardigen (ontslapen Christenen). Het hemelsch Jeruzalem is eene stad, door God zelven gebouwd, Hebr. 11 : 10; zij is de stad des levenden Gods, omdat God niet alleen haar bouwmeester is, maar er ook zelf in woont, Openb. 21 : 3; de engelen zijn daarin de dienaren en vormen den hofstoet van den grooten Koning, Hebr. 12 : 22; de zaligen zijn daarin de burgers, Openb. 21 : 27, 22 : 3, 4. De beschrijving, welke Johannes van dat Jeruzalem geeft, Openb. 21 en 22, mag zeker evenmin als zijne voorafgaande visioenen letterlijk worden opgevat; dit wordt reeds daardoor uitgesloten, dat Johannes haar voorstelt als een kubus, waarvan lengte, breedte en hoogte gelijk zijn, n.l. 12000 stadiën, d. i. 300 Duitsche mijlen, terwijl de hoogte van den muur toch maar 144 el is, Openb. 21 : 15—17. Johannes bedoelt met zijne beschrijving geen teekening van de stad, maar hij geeft gedachten en vertolkt die in beelden, wijl de heerlijkheid van het Godsrijk op geen andere wijze tot ons bewustzijn te brengen is. En die beelden ontleent hij aan het paradijs met zijn rivier en levensboom, Openb. 21 : 6,

22 : 1, 2, aan het aardsche Jeruzalem met zijn poorten en straten, Openb. 21 : 12 v., aan den tempel met zijn heilige der heiligen, waarin God zelf woonde, Openb. 21 : 3, 22, aan heel het rijk der natuur met al zijne schatten van goud en edele gesteenten, Openb. 21 : 11, 18—21. Maar al zijn het gedachten, welke op die wijze door beelden vertolkt worden, die gedachten zijn toch geen inbeeldingen of verdichtselen doch diesseitige beschrijvingen van jenseitige realiteiten. Alwat waarachtig is, alwat edel is, alwat rechtvaardig is, alwat rein is, alwat liefelijk is, alwat welluidt, in de gansche schepping, in hemel en aarde, wordt in de toekomstige Godsstad saamgebracht, maar vernieuwd, herschapen, tot zijne hoogste heerlijkheid opgevoerd. De substantie ervoor is in deze schepping aanwezig. Gelijk de rups zich ontwikkelt tot vlinder, gelijk koolstof zich omzet tot diamant, gelijk het tarwegraan, stervend in de aarde, een ander voortbrengt, gelijk de gansche natuur in de lente herleeft en in feestdos zich tooit, gelijk de gemeente gevormd wordt uit Adams gevallen geslacht, gelijk het opstandingslichaam opgewekt wordt uit het lichaam, dat gestorven en in de aarde begraven is; zoo komt ook eenmaal door de herscheppende macht van Christus uit de door vuur gelouterde elementen van deze wereld de nieuwe hemel en aarde te voorschijn, stralend in onvergankelijke heerlijkheid en van de δουλεια της φθορας voor eeuwig bevrijd. Heerlijker dan deze schoone aarde, heerlijker dan het aardsche Jeruzalem, heerlijker zelfs dan het paradijs zal de heerlijkheid van het nieuwe Jeruzalem zijn, waarvan God zelf de kunstenaar en de bouwmeester is. De status gloriae zal geen loutere restauratie zijn van den oorspronkelijken status naturae, maar eene reformatie, die, dank zij de macht van Christus, alle ὑλη tot εἰδος, alle potentia tot actus doet overgaan en heel de schepping voor Gods aangezicht zal stellen, stralend in onverwelkelijke pracht en bloeiend in de lente eener eeuwige jeugd. Substantiëel gaat er niets verloren. Buiten zijn wel de honden en de toovenaars en de hoereerders en de doodslagers en de afgodendienaars en een iegelijk, die de leugen liefheeft of doet, Openb. 22 : 15. Maar in den nieuwen hemel en de nieuwe aarde wordt de wereld hersteld; in de gemeente wordt het menschelijk geslacht behouden; in die gemeente, die uit alle natiën en talen en tongen door Christus gekocht en vergaderd is, Openb. 5 : 9 enz., behouden alle de volken, ook Israel, elk zijne onderscheidene plaats en roeping, Matth. 8 : 11, Rom. 11 : 25, Openb. 21 : 24, 22 : 2; en alle die volken brengen in het nieuwe Jeruzalem saam, alwat zij elk naar zijn onderscheiden aard van God ontvangen hebben aan heerlijkheid en eere, Openb. 21 : 24, 26.

578. De zegeningen, waarin de gezaligden deelen, zijn daarom niet alleen geestelijk, maar ook stoffelijk of lichamelijk van aard. Zoo verkeerd als het is, om de laatste met de heidensche volken en ook met

sommige chiliasten tot het hoofdbestanddeel der toekomstige zaligheid te maken, zoo eenzijdig is het ook, om ze op stoische wijze onverschillig te rekenen of ook van de zaligheid ten eenenmale uit te sluiten. De Schrift houdt het geestelijke en het natuurlijke steeds in nauw verband; wijl de wereld uit hemel en aarde en de mensch uit ziel en lichaam bestaat, behooren heiligheid en heerlijkheid, deugd en geluk, zedelijke en natuurlijke wereldorde ook ten slotte harmonisch verbonden te zijn. De zaligen zullen daarom niet alleen vrij zijn van alle zonde, maar ook van alle gevolgen der zonde, van onwetendheid en dwaling, Joh. 6 : 45, van den dood, Luk. 20 : 36, 1 Cor. 15 : 26, Openb. 2 : 11, 20 : 6, 14, van armoede en krankheid, smart en vreeze, honger en dorst, koude en hitte, Matth. 5 : 4, Luk. 6 : 21, Openb. 7 : 16, 17, 21 : 4, van alle zwakheid, oneer en verderf, 1 Cor. 15 : 42 enz. Maar de geestelijke zegeningen zijn toch de voornaamste en zijn ontelbaar vele: heiligheid, Openb. 3 : 4, 5, 7 : 14, 19 : 8, 21 : 27, zaligheid, Rom. 13 : 11, 1 Thess. 5 : 9, Hebr. 1 : 14, 5 : 9, heerlijkheid, Luk. 24 : 36, Rom. 2 : 10, 8 : 18, 21, aanneming tot kinderen, Rom. 8 : 23, eeuwig leven, Matth. 19 : 16, 29 enz., aanschouwing van en gelijkvormigheid aan God en Christus, Matth. 5 : 8, Joh. 17 : 24, Rom. 8 : 29, 1 Cor. 13 : 12, 2 Cor. 3 : 18, Phil. 3 : 21, 1 Joh. 3 : 2, Openb. 22 : 4, gemeenschap met en dienen en prijzen van God en Christus, Joh. 17 : 24, 2 Cor. 5 : 8, Phil. 1 : 23, Openb. 4 : 10, 5 : 9, 13, 7 : 10, 15, 21 : 3, 22 : 3 enz. Omdat al deze weldaden in beginsel reeds op aarde aan de geloovigen worden geschonken, zooals bijv. de aanneming tot kinderen, Rom. 9 : 4, 8 : 15, Gal. 4 : 5, Ef. 1 : 5, en het eeuwige leven, Joh. 3 : 15, 16, 36 enz., hebben velen de zaligheid, welke Christus schenkt, uitsluitend als eene tegenwoordige opgevat, die alleen in den weg van een ethisch proces zich hoe langer hoe meer realiseert[1]). Ook Ritschl en vele zijner aanhangers leggen eenzijdig den nadruk op de diesseitige Weltstellung des Menschen, houden de zedelijke vrijheid, welke de Christen in het geloof tegenover de wereld ontvangt, voor de voornaamste weldaad, en spreken weinig of niet van de eeuwige zaligheid, welke Christus in de toekomst den zijnen bereidt[2]).

Tegenover het abstracte supranaturalisme der Grieksche en Roomsche kerk, dat de zaligheid uitsluitend transcendent opvat en dus hier op aarde het Christelijk levensideaal in den monnik belichaamd acht, verdedigt deze beschouwing eene belangrijke waarheid. De Reformatie heeft, teruggaande tot de Schrift, deze supranaturalistische en ascetische levensopvatting principiëel overwonnen. Wie gelooft, heeft op datzelfde oogenblik vergeving van zonden en eeuwig leven; hij is een kind van God, dat den Vader dient, niet als knecht uit hoop op loon, maar als een

---

[1]) *Pfleiderer*, Grundriss § 177. *Biedermann*, Dogm. § 974 v. *Scholten*, Initia c. 7.
[2]) *Ritschl*, Rechtf. u. Vers. III² 459 v. 484 v. 534 v. 600 v.

zoon, die uit liefde en dankbaarheid den wil des Vaders volbrengt; en hij volbrengt dien wil, niet door uit de wereld weg te vluchten, maar door trouw te zijn in de roeping, welke hem hier op aarde toebetrouwd is. Het leven voor den hemel vormt daarom geen tegenstelling met het leven in het midden der wereld; juist in die wereld bewaart Christus zijne discipelen van den Booze. De nieuwe hemel en aarde wordt immers opgebouwd uit de elementen der wereld, die thans bestaat, en de gemeente is de herstelde menschheid onder Christus als Hoofd. Hoezeer echter de zaligheid in zekeren zin reeds het deel is van de geloovigen op aarde, zij is dat toch maar in beginsel en niet in volle werkelijkheid. De geloovigen zijn in hope zalig, Rom. 8 : 24; Jezus spreekt de armen van geest enz. zalig, omdat hunner het koninkrijk der hemelen is, dat in de toekomst op aarde gesticht worden zal, Matth. 5 : 3—10. De geloovigen zijn kinderen Gods en verwachten toch nog de volle verwezenlijking van dat kindschap, Matth. 5 : 9, Rom. 8 : 23. Zij hebben het eeuwige leven, en moeten het toch nog bij de opstanding ontvangen, ook volgens Johannes, 5 : 20—29, 6 : 40, 44, 54. Beide is dus waar, dat het koninkrijk der hemelen er is en dat het toch nog komt. En deze dubbele waarheid bepaalt heel het karakter van den staat der heerlijkheid. Gelijk de nieuwe hemel en aarde gevormd wordt uit de elementen dezer wereld en de gemeente eene herschepping is van het in Adam gevallen menschelijk geslacht, zoo is ook het leven der zaligen hiernamaals te denken als in analogie met het leven der geloovigen hier op aarde. Het bestaat eenerzijds niet in eene visio Dei in Roomschen zin, waartoe de menschelijke natuur slechts door een donum superadditum kan opgeheven worden, en het is aan de andere zijde ook niet eene langzame en geleidelijke ontwikkeling van het Christelijk leven, dat hier reeds op aarde door de geloovigen geleid wordt. Het is een echt natuurlijk leven, maar door de genade tot zijne hoogste heerlijkheid en in zijne rijkste schoonheid ontvouwd; de materia blijft, doch de forma verschilt. De religie, dat is de gemeenschap met God, neemt er daarom de eerste, de centrale plaats in. Maar die gemeenschap zal rijker, dieper, zaliger zijn, dan zij hier op aarde ooit was of wezen kon, want zij zal door geen zonde verstoord, door geen afstand verbroken, door geen natuur of Schrift bemiddeld zijn. Nu zien wij in den spiegel van Gods openbaring slechts zijn beeld; dan zien wij aangezicht tot aangezicht, en kennen, gelijk wij gekend zijn. Visio, comprehensio, fruitio Dei maken het wezen der toekomstige zaligheid uit. De zaligen zien God, wel niet met lichamelijke oogen, maar toch op eene wijze, die alle openbaring in deze bedeeling door middel van natuur en van Schrift zeer verre te boven gaat; en dienovereenkomstig zullen zij Hem allen kennen, schoon elk naar de mate zijner bevatting, met eene kennis, die in de kennis Gods haar beeld en gelijkenis heeft, rechtstreeks, onmiddellijk, zuiver en rein. Zij

ontvangen en bezitten dan alles, wat zij hier slechts in hope hebben verwacht. En alzoo God aanschouwende en God bezittende, genieten zij God en zijn in zijne gemeenschap zalig; zalig naar ziel en naar lichaam, in verstand en in wil. In de theologie was er verschil over, of de zaligheid hiernamaals formaliter zetelde in het verstand of in den wil, en dus in kennis of in liefde bestond. Thomas zeide het eerste [1]), en Duns Scotus beweerde het laatste [2]). Maar Bonaventura vereenigde beide en merkte op, dat de fruitio Dei niet alleen eene vrucht was van de cognitio Dei, maar ook van den amor Dei en in beider vereeniging en samenwerking haar oorzaak had [3]).

579. De zaligheid der gemeenschap met God wordt genoten in en verhoogd door de gemeenschap der heiligen. Reeds op aarde is deze gemeenschap eene heerlijke weldaad des geloofs. Wie om Jezus' wil huis of broeders of zusters of vader of moeder of vrouw of kinderen of akkers verlaten hebben, ontvangen reeds in dit leven met de vervolgingen huizen en broeders en zusters en moeders en kinderen en akkers terug, Mark. 10 : 29, 30, want allen, die den wil des Vaders doen, zijn Jezus' broeder en zuster en moeder, Matth. 12 : 50. De geloovigen komen door den Middelaar des Nieuwen Testaments in gemeenschap, niet alleen met de strijdende kerk op aarde, maar ook met de triumfeerende kerk in den hemel, de gemeente der eerstgeborenen, de geesten der volmaakte rechtvaardigen, zelfs met de vele duizenden der engelen, Hebr. 12 : 22—24. Maar deze gemeenschap, ofschoon in beginsel reeds op aarde bestaande, zal toch onvergelijkelijk veel rijker en heerlijker zijn, wanneer alle scheidsmuren van afstamming en taal, van tijd en ruimte geslecht, alle zonde en dwaling uitgebannen en alle uitverkorenen in het nieuwe Jeruzalem saamgebracht zullen zijn. Dan zal het gebed van Jezus ten volle worden verhoord, dat al zijne schapen ééne kudde vormen onder éénen Herder, Joh. 10 : 16, 17 : 21. Alle heiligen zullen dan te zamen ten volle begrijpen, welke de breedte en lengte en diepte en hoogte zij van de liefde van Christus, Ef. 3 : 18; zij zullen saam vervuld worden tot al de volheid Gods, Ef. 3 : 19, Col. 2 : 2, 10, want Christus, dien God vervult, Col. 1 : 19, vervult op zijne beurt de gemeente met zichzelven en maakt ze tot zijn pleroma, Ef. 1 : 23, 4 : 10. En aanzittende met Abraham, Izak en Jakob aan éénen disch, Matth. 8 : 11, heffen zij uit éénen mond het loflied aan tot eere van God en van het Lam, Openb. 4 : 11, 5 : 12 enz. Van de gemeente op aarde zegt de Schrift menigmaal, dat zij een klein kuddeke vormt, Matth. 7 : 14, 22 : 14, Luk. 12 : 32, 13 : 23, hetgeen

[1]) *Thomas*, S. Theol. I 2 qu. 3 art. 4.
[2]) *Duns Scotus*, Sent. IV dist. 49 qu. 4.
[3]) *Bonaventura*, Sent. IV dist. 49 p. 1 art. unic. qu. 4. 5. Verg. *Voetius*, Disp. II 1217—1239.

door de historie tot op den huidigen dag bevestigd wordt. En zelfs tegen het einde der dagen, als het Evangelie onder alle volken gepredikt zal zijn, zal de afval toenemen en het getal der getrouwen gering zijn; reeds de profetie des Ouden Testaments verkondigde, dat slechts een overblijfsel van Israel zich tot den Heere bekeeren en behouden zou worden, en het Nieuwe Testament koestert evenzoo de verwachting, dat degenen, die volharden tot den einde toe, weinigen zullen zijn, Matth. 24 : 13, 25 : 1 v., Luk. 18 : 8. Maar aan de andere zijde spreekt de Schrift dikwerf toch zeer universalistisch. Het verbond der genade wordt in Adam aan heel de menschheid bekend gemaakt, Gen. 3 : 15. Het verbond der natuur, dat na den zondvloed gesloten wordt, omvat alle schepselen, Gen. 9 : 9, 10. In Abraham worden alle geslachten der aarde gezegend, Gen. 12 : 3. De verlossing, welke eens aan Israel geschonken zal worden, komt allen Heidenen ten goede. Jezus zegt, dat Hij zijne ziel zal geven tot een rantsoen voor *velen,* Matth. 20 : 28, en dat *velen* zullen komen van Oosten en Westen en zullen aanzitten met Abraham, Izak en Jakob in het koninkrijk der hemelen, Matth. 8 : 11. De genade, die in Hem is verschenen, is veel meer overvloedig dan de overtreding van Adam; zij komt over alle menschen tot rechtvaardigmaking des levens, Rom. 5 : 12—20, 1 Cor. 15 : 22. In deze bedeeling worden alle dingen in den hemel en op de aarde onder Christus tot één vergaderd, Ef. 1 : 10. En eens aan het einde, zal alle knie voor Christus zich buigen en alle tong Hem als den Heer belijden, Phil. 2 : 10, 11. Dan zal eene groote schare, welke niemand tellen kan, staan voor den troon en het Lam. Openb. 7 : 9, 19 : 1, 6. Het zijn volkeren, die zalig worden, en in het licht van het nieuwe Jeruzalem wandelen, Openb. 21 : 24, 26, 22 : 2. En God zal dan in allen alles zijn, 1 Cor. 15 : 28.

In aansluiting bij en met beroep op deze laatste reeks teksten hebben velen de hope gekoesterd, dat ten slotte, zoo niet alle schepselen, dan toch alle menschen en, indien ook dit niet het geval mocht zijn, dan toch verreweg de meeste menschen zalig zouden worden; de hel zou in het geheel niet bestaan of slechts een kleine uithoek zijn in het heelal. Zij grondden deze hunne verwachting òf op de mogelijkheid, om ook zalig te worden door de werken der wet (Pelagianen, Socinianen, Deïsten enz.), òf op de gelegenheid, om ook na den dood in den tusschentoestand of zelfs na den oordeelsdag het Evangelie te hooren en in den geloove aan te nemen (Universalisten). Deze gevoelens zijn vroeger reeds besproken en behoeven dus thans niet meer aan de Schrift getoetst te worden [1]). Maar ook onder hen, die de belijdenis vasthouden, dat niemand tot den Vader komt dan door Christus en dat er maar één naam onder den hemel ter zaligheid gegeven is, Joh. 14 : 6, Hand. 4 : 12,

[1]) Verg. boven bl. 687 v.

zijn er altijd enkelen geweest, die aan de mogelijkheid der zaligheid in dit leven buiten de prediking van het Evangelie hebben geloofd. Zij leerden alzoo ten aanzien van de kinderen des verbonds, van al de jongstervende kinderen binnen en buiten de grenzen des Christendoms, van idioten, krankzinnigen, doofstommen, die feitelijk van de prediking des Evangelies verstoken waren, en ook van sommige of van vele Heidenen, die in hun helder inzicht en deugdzaam leven bewijzen gaven van eene waarachtige godsvrucht. Sommige kerkvaders namen eene werkzaamheid van den Logos in de Heidenwereld aan [1]). Augustinus geloofde, dat er van den beginne af aan niet alleen onder Israel, maar ook onder andere volken altijd enkelen waren geweest, die in den Logos geloofden en naar zijne geboden vroom en rechtvaardig leefden [2]). Abaelard beweerde, dat ook Heidenen de zaligheid konden deelachtig worden [3]). Volgens Strausz sprak Luther eenmaal den wensch uit, dat God ook mannen als Cicero en Seneca genadig mocht zijn, en wilde Melanchton in het midden laten, of Hij soms langs een bijzonderen weg aan Solon, Themistocles e. a. eenige kennis van de vergeving in Christus had medegedeeld [4]). Zwingli sprak beslister en geloofde, dat God ook onder de Heidenen zijne uitverkorenen had [5]). Maar anderen lieten alleen de mogelijkheid open en durfden niet meer dan hopen en wenschen [6]). Dit gevoelen bleef echter altijd het gevoelen van enkelen; de kerken lieten er zich in hare confessies niet over uit en de meeste theologen kwamen er tegen op [7]). Iets gunstiger oordeelde men over de zaligheid der jongstervende kinderen. De Roomschen leeren, dat alle Christenkinderen, die, voto of re gedoopt,

[1]) Verg. deel I 290 v.

[2]) *Augustinus,* Ep. 102. de civ. Dei XVIII 47 en andere plaatsen bij *Reuter,* Aug. Studien 1887 bl. 90 v.

[3]) Bij *Münscher–Von Coelln,* D. G. II 147.

[4]) *Strausz,* Chr. Gl. I 271.

[5]) *Zwingli,* Christ. fid. expos., Op. IV 65. In de achttiende eeuw vond de leer, dat ook Heidenen zalig konden worden, vele voorstanders, bijv. *Leibniz,* bij *Pichler,* Die Theol. des Leibniz I 360 v. *Eberhard,* Neue Apologie des Sokrates oder Untersuchung der Lehre von der Seligkeit der Heiden 1772 enz. verg. *Bretschneider,* Syst. Entw. bl. 679. Hier te lande gaf de uit het Fransch vertaalde philosophische roman Bélisaire van *Jean François Marmontel,* uitgekomen in het jaar 1766, aanleiding tot een heftigen twist over de vraag, of de deugd, door een Socrates, Titus, Antoninus enz. beoefend, hen tot de hemelsche zaligheid kon leiden. Ds. Petrus Hofstede bestreed dit, maar de Remonstr. predikant Nozeman verdedigde het, *Ypey,* Gesch. d. Chr. Kerk in de achtt. eeuw III 166 v. *Ypey* en *Dermout,* Gesch. d. Ned. Herv. Kerk III 539. En vooral de dissertatie van *Dr. de Bie* over P. Hofstede.

[6]) Zoo bijv. *a Lasco,* bij *Kuyper,* Heraut 1047. *Zanchius,* bij *Shedd,* Dogm. Theol. I 436 II 704. *Bilderdijk,* Brieven V 81. *Kuyper* Heraut 594, 1047. *Shedd,* Dogm. Theol. t. a. p. *Ebrard,* Das Dogma v. h. Ab. II 77. Zie voor het gevoelen der Roomschen *Pohle,* Dogm. II[4] 414—433.

[7]) Litt. bij *M. Vitringa,* Doctr. I 29.

sterven, zalig worden en alle andere vroegstervende kinderen in den limbus infantum eene poena damni, niet sensus, lijden [1]). De Lutherschen oordeelen ten aanzien van de Christenkinderen als de Roomschen en laten de anderen aan Gods oordeel over [2]). De Gereformeerden neigden ertoe, om te gelooven, dat alle in het verbond der genade geboren en dan vóór de jaren des onderscheids door den dood weggenomen kinderen de hemelsche zaligheid deelachtig worden [3]), hoewel velen ook hier tusschen verkoren en verworpen kinderen onderscheid maakten en niet aan elk dezer kinderen individueel met zekerheid de zaligheid durfden toekennen [4]). Wat de vroegstervende kinderen buiten het verbond betreft, oordeelden sommigen vrij mild; Junius vermoedde liever uit liefde, dat zij behouden dan dat zij verloren waren [5]), en Voetius zeide: of zij verloren zijn dan of sommigen onder hen uitverkoren zijn en vóór hun sterven wedergeboren worden, nolim egare, affirmare non possum [6]).

Met de Schrift in de hand kunnen wij, zoowel in betrekking tot de zaligheid der Heidenen als tot die der vroegstervende kinderen, niet verder komen, dan dat wij van een beslist en stellig oordeel in positieven of negatieven zin ons onthouden. Alleen verdient het opmerking, dat de Gereformeerde theologie bij deze ernstige vragen in veel gunstiger conditie verkeert dan eenige andere. Want alle andere kerken kunnen hierbij dan alleen een zachter oordeel koesteren, wanneer zij op hare leer van de volstrekte noodzakelijkheid der genademiddelen terugkomen of op die van de verdoemelijkheid der zonde inbreuk maken. Maar de Gereformeerden wilden ten eerste de mate der genade niet vaststellen, waarmede een mensch ook onder vele dwalingen en zonden nog aan God verbonden kan zijn noch den graad der kennis bepalen, die tot zaligheid onmisbaar noodig is [7]). En ten andere hielden zij staande, dat de middelen der genade niet absoluut noodzakelijk waren tot de zaligheid en dat God ook buiten woord en sacramenten kon wederbaren ten eeuwigen leven [8]). In de tweede Helv. Confessie, art. 1 luidt het: agnoscimus Deum illuminare posse homines, etiam sine externo ministerio, quos et quando velit; id quod ejus potentiae est. En de Westminstersche belijdenis spreekt in cap. X § 3 uit, dat uitverkoren kinderen, die in hun

[1]) *Lombardus* e. a. op Sent. II dist. 33.
[2]) *Gerhard,* Loc. XVI § 169. *Buddeus,* Inst. theol. V 1, 6.
[3]) Can. Dordr. I 7. *Voetius,* Disp. II 417.
[4]) *Martyr,* Loci Comm. bl. 76, 436 en zoo Beza, Pareus, Zanchius, Perkins e.a.
[5]) *Junius,* Op. II 333.
[6]) *Voetius,* Disp. II 413. Verdere litt. bij *M. Vitringa,* Doctr. II 51, 52, en verg. vooral *B. Warfield,* The development of the doctrine of infant salvation in: Two studies in the history of doctrine. New-York 1897 bl. 143—299.
[7]) *Voetius,* Disp. II 537, 538, 781. *Witsius,* Apost. Geloof II 2 en 15. *Spanheim,* Op. III 1291.
[8]) *Calvijn,* Inst. IV 16, 19.

kindsheid sterven, wedergeboren en behouden worden door den Geest van Christus, qui quando et ubi et quo sibi placuerit modo operatur, en dat dit ook geldt van de overige uitverkorenen, quotquot externae vocationis per ministerium verbi sunt incapaces. Reuter zegt daarom terecht, als hij de leer van Augustinus op dit punt heeft uiteengezet: In der That es lässt sich das Paradoxon rechtfertigen, gerade die *partikularistische* Prädestinationslehre habe jene *universalistisch* klingenden Phrasen ermöglicht [1]). In de Gereformeerde theologie komen zelfs de bovenaangehaalde universalistische teksten der Schrift het best en het schoonst tot haar recht. Want universalistisch in dien zin, dat alle menschen of zelfs alle schepselen worden behouden, zijn die teksten zeker niet bedoeld en ook door geene enkele Christelijke kerk opgevat. Alle belijden zonder uitzondering, dat er niet alleen een hemel, maar ook eene hel is. Hoogstens is er dus verschil over het getal dergenen, die zalig worden en die verloren gaan. Daarover valt echter niet te twisten, want dat getal is alleen Gode bekend. Op de vraag: Heere, zijn er ook weinigen, die zalig worden, gaf Jezus alleen ten antwoord: strijdt om in te gaan door de enge poort, want velen zullen zoeken in te gaan en zullen niet kunnen, Luk. 13 : 24. Dit alleen is rechtstreeks voor ons van belang; het getal der uitverkorenen behoeft ons niet bekend te zijn. Maar in elk geval staat vast, dat het getal der uitverkorenen in de Gereformeerde theologie om geene enkele reden en in geen enkel opzicht kleiner behoeft gedacht te worden, dan in eenige andere theologie. Als het er op aankomt, is de Gereformeerde belijdenis ruimer van hart en breeder van blik, dan eenige andere Christelijke confessie. Zij vindt de laatste, diepste oorzaak der zaligheid alleen in Gods welbehagen, in zijne eeuwige ontferming, in zijne ondoorgrondelijke barmhartigheid, in den onnaspeurlijken rijkdom zijner almachtige en vrije genade. Welke vastere, breedere grondslag zou daarnaast voor de zaligheid van een schuldig en verloren menschengeslacht te vinden zijn? Laten velen dan afvallen, hoe ontroerend dit zij, in Christus wordt toch de gemeente, de menschheid, de wereld behouden. Het organisme der schepping wordt hersteld. De goddeloozen worden van de aarde verdaan, Ps. 104 : 35, zij worden buitengeworpen, Joh. 12 : 31, 15 : 6, Openb. 22 : 15. Maar onder Christus worden alle dingen, in den hemel en op de aarde, vergaderd tot één, Ef. 1 : 10. Alle dingen zijn door Hem en tot Hem geschapen, Col. 1 : 16.

580. De gemeenschap met God, die in de gemeenschap der heiligen genoten wordt, sluit zeker in de toekomende eeuw evenmin als in deze bedeeling alle handeling en alle werkzaamheid uit. De Christelijke theologie heeft hier in den regel wel weinig aandacht aan gewijd en meest

[1]) *Reuter,* August. Studien bl. 92.

van de hemelsche zaligheid als een kennen en genieten van God gesproken. En dit is zonder twijfel ook de kern en het middelpunt, de bron en de kracht van het eeuwige leven. Ook biedt de Schrift weinig gegevens, om ons van de werkzaamheid der gezaligden eene heldere voorstelling te vormen. Zij beschrijft de zaligheid meer als een rusten van den aardschen arbeid dan als het volbrengen van eene nieuwe werkzaamheid, Hebr. 4 : 9, Openb. 14 : 13. Maar toch is de rust, die in het nieuwe Jeruzalem genoten wordt, evenmin bij God, Joh. 5 : 17, als bij zijne kinderen, als een zalig niets-doen te denken. De Heilige Schrift zegt zelve, dat het eeuwige leven bestaat in een kennen en dienen, in een loven en prijzen van God, Joh. 17 : 3, Openb. 4 : 11, 5 : 8 enz. Zijne kinderen blijven ook zijne knechten, die Hem dienen dag en nacht, Openb. 22 : 3. Zij zijn profeten, priesters en koningen, die op de aarde heerschen in alle eeuwigheid, Openb. 1 : 6, 5 : 10, 22 : 5. Naarmate zij op aarde over weinig getrouw zijn geweest, worden zij in het koninkrijk Gods over veel gezet, Matth. 24 : 47, 25 : 21, 23. Ieder behoudt zijn eigen persoonlijkheid, want van allen, die ingaan in het nieuwe Jeruzalem, zijn de namen geschreven in het boek des levens des Lams, Openb. 20 : 15, 27, en elk ontvangt een eigen, nieuwen naam, Jes. 62 : 2, 65 : 15, Openb. 2 : 17, 3 : 12, cf. 21 : 12, 14. De dooden, die in den Heere sterven, rusten van hunne moeiten, maar worden elk door zijn eigen werken gevolgd, Openb. 14 : 13. Geslachten, volken, natiën dragen het hunne tot verrijking des levens in het nieuwe Jeruzalem bij, Openb. 5 : 9, 7 : 9, 21 : 24, 26. Wat hier gezaaid wordt, wordt in de eeuwigheid gemaaid, Matth. 25 : 24, 26, 1 Cor. 15 : 42 v., 2 Cor. 9 : 6, Gal. 6 : 7, 8. De groote verscheidenheid, die in allerlei opzicht onder de menschen bestaat, wordt in de eeuwigheid niet vernietigd, maar van al het zondige gereinigd en aan de gemeenschap met God en met elkander dienstbaar gemaakt. En gelijk de natuurlijke verscheidenheid in de gemeente op aarde nog met de geestelijke verscheidenheid vermeerderd wordt, 1 Cor. 12 : 7 v., zoo neemt dit natuurlijk en geestelijk verschil in den hemel nog weer daardoor toe, dat er onderscheidene graden van heerlijkheid zijn.

Uit oppositie tegen de verdienstelijkheid der goede werken hebben sommige Gereformeerden[1]), evenals in de vierde eeuw reeds Jovinianus en later sommige Socinianen en thans nog Gerlach, alle onderscheid in de heerlijkheid hiernamaals geloochend. En het is ook waar, dat aan alle geloovigen dezelfde weldaden in de toekomst van Christus worden beloofd; zij ontvangen allen hetzelfde eeuwige leven, dezelfde woonplaats in het nieuwe Jeruzalem, dezelfde gemeenschap met God, dezelfde zaligheid enz. Maar desniettemin stelt de Schrift het buiten allen twijfel,

[1]) Bijv. *Martyr*, Loci Comm. III 17, 8, en zoo ook Camero, Tilenus, Spanheim e. a.

dat er in die eenheid en gelijkheid eene zeer groote afwisseling en verscheidenheid is. Zelfs de gelijkenis, Matth. 20 : 1—16, waarop men zich menigmaal voor het tegendeel beroept, pleit voor zulk een onderscheid; want Jezus wil met die gelijkenis leeren, dat velen, die naar eigen en anderer meening lang en zwaar hebben gearbeid, in het toekomstig Messiasrijk volstrekt niet zullen achterstaan bij degenen, die veel korter tijd in den wijnberg zijn werkzaam geweest; de laatsten halen de eersten in, want velen zijn wel geroepen en arbeiden in den dienst van het koninkrijk Gods, maar weinigen zijn er, die daarvoor hiernamaals eene bijzondere onderscheiding genieten en eene uitgelezene plaats ontvangen. Veel duidelijker wordt zulk een gradueel verschil in de heerlijkheid op andere plaatsen in de Schrift geleerd, vooral daar, waar sprake is van een loon, dat een iegelijk geschonken zal worden naar zijne werken. Dat loon wordt thans in de hemelen bewaard, Matth. 5 : 12, 6 : 1 v., Luk. 6 : 23, 1 Tim. 6 : 19, Hebr. 10 : 34—37, en wordt eerst in het openbaar uitgedeeld bij de parousie, Matth. 6 : 4, 6, 18, 24 : 47, 2 Thess. 1 : 7, 1 Petr. 4 : 13. Het wordt dan geschonken als vergoeding voor hetgeen de discipelen van Jezus hier op aarde om zijnentwil verloochend en geleden hebben, Matth. 5 : 10 v., 19 : 29, Luk. 6 : 21 v., Rom. 8 : 17, 18, 2 Cor. 4 : 17, 2 Thess. 1 : 7, Hebr. 10 : 34, 1 Petr. 4 : 13, en verder ook als vergelding voor de goede werken, die zij hebben verricht, zooals bijv. voor goede besteding der talenten, Matth. 25 : 15 v., Luk. 19 : 13 v., voor vijandsliefde en belangelooze milddadigheid, Luk. 6 : 35, voor verzorging der armen, Matth. 6 : 1, voor bidden en vasten, Matth. 6 : 6, 18, voor het dienen der broederen, Matth. 10 : 40—42, voor trouwen dienst in het rijk Gods, Matth. 24 : 44—47, 1 Cor. 3 : 8 enz. Dat loon zal in verband staan met en evenredig zijn aan de werken, Matth. 16 : 27, 19 : 29, 25 : 21, 23, Luk. 6 : 38, 19 : 17, 19, Rom. 2 : 6, 1 Cor. 3 : 8, 2 Cor. 4 : 17, 5 : 10, 9 : 6, Gal. 6 : 8, 9, Hebr. 11 : 26, Openb. 2 : 23, 11 : 18, 20 : 12, 22 : 12. De zaligheid is wel voor allen dezelfde, maar er is verschil in glans en heerlijkheid, Dan. 12 : 3, 1 Cor. 15 : 41; er zijn in het Vaderhuis, dat alle kinderen opneemt, vele woningen, Joh. 14 : 2; en de gemeenten ontvangen alle naar de mate van hare getrouwheid en toewijding, van den Koning der kerk een eigen sieraad en kroon, Openb. 1—3.

De Roomschen hebben op deze uitspraken der Schrift de leer van de verdienstelijkheid der goede werken gebouwd, en het recht op bijzondere belooningen in den hemel, die naar Ex. 25 : 25 aureolae genoemd en aan de allen ten deel vallende corona aurea toegevoegd worden, vooral aan de martelaren, de coelibatairen en de leeraars toegekend[1]). Maar dit misbruik neemt de waarheid niet weg, dat er onderscheid in de heer-

[1]) *Thomas*, S. Theol. III qu. 96. *Bonaventura*, Brevil. VII 7.

lijkheid is naar gelang van de werken, die door de geloovigen hier op aarde verricht zijn. Er is geen loon, waarop de mensch van nature aanspraak zou kunnen maken, want de wet Gods is absoluut verplichtend en laat den eisch tot volbrenging niet afhangen van de vrije keuze van den mensch. Indien deze daarom de gansche wet heeft volbracht, past hem toch niet anders te zeggen, dan dat hij een onnutte dienstknecht is, die maar gedaan heeft wat hij schuldig was te doen, Luk. 17 : 10. Alle aanspraak op loon kan daarom alleen voortvloeien uit een verbond, uit eene vrijmachtige en genadige beschikking Gods, en is daarom een *gegeven* recht. Zoo was het in het werkverbond en zoo is het nog veel meer in het genadeverbond [1]). Want Christus heeft alles volbracht, niet alleen de straf geleden, maar ook door het volbrengen der wet het eeuwige leven verworven. De eeuwige zaligheid, en heerlijkheid, welke Hij ontving, was voor Hem het loon op zijne volmaakte gehoorzaamheid. Maar als Hij deze zijne gerechtigheid door het geloof den zijnen schenkt en daaraan het eeuwige leven verbindt, dan zijn beide, zoowel die geschonken gerechtigheid als de toekomstige zaligheid, gaven van zijne genade, welke alle verdienste van de zijde der geloovigen ten eenenmale uitsluit. De geloovigen zijn immers Gods maaksel, geschapen in Christus Jezus tot goede werken, welke God voorbereid heeft, opdat zij in dezelve zouden wandelen, Ef. 2 : 10. Het wordt hun uit genade gegeven in de zaak van Christus, niet alleen in Hem te gelooven maar ook voor Hem te lijden, Phil. 1 : 29, Hand. 5 : 41. Niet alleen in de gave van het eeuwige leven aan een iegelijk, die gelooft, maar ook in de uitdeeling van eene verschillende mate van heerlijkheid aan wie uit dat geloof goede werken hebben voortgebracht, kroont God zijn eigen werk.

Doch dat doet Hij dan ook, opdat er, gelijk hier, zoo hiernamaals in de gemeente eene rijke verscheidenheid zijn zou en in die verscheidenheid de heerlijkheid zijner deugden uitkomen zou. Door die verscheidenheid toch neemt het leven der gemeenschap met God, met de engelen, en van de zaligen onderling in diepte en in innigheid toe. In die gemeenschap heeft elk, gelijk in de gemeente hier op aarde, Rom. 12 : 4—8, 1 Cor. 12, in verband met zijn persoon en karakter, een eigen plaats en taak. Van de werkzaamheid der zaligen mogen wij ons geene klare voorstelling kunnen vormen, de Schrift leert toch, dat het profetisch, priesterlijk en koninklijk ambt, hetwelk de mensch oorspronkelijk bezat, in hen door Christus ten volle hersteld is. De dienst van God, de onderlinge gemeenschap en de bewoning van den nieuwen hemel en de nieuwe aarde bieden ongetwijfeld voor de uitoefening van deze ambten overvloedige gelegenheid, ook al is de vorm en wijze ervan ons onbekend. Maar dat werken is een rusten en genieten tevens. Het onderscheid van dag en nacht, van

[1]) Verg. deel II 531, en boven bl. 251.

sabbat en werkdagen heeft opgehouden; de tijd is doordrongen van de eeuwigheid Gods; de ruimte is vol van zijne tegenwoordigheid; het eeuwige worden is gehuwd met het onveranderlijke zijn. Zelfs de tegenstelling van hemel en aarde is verdwenen. Want alwat in den hemel en op aarde is, is tot één vergaderd onder Christus als Hoofd, Ef. 1 : 10. Alle schepselen zijn en leven en bewegen zich in God, die alles in allen is, die in den spiegel zijner werken al zijne deugden weerkaatst en daarin zichzelven verheerlijkt [1]).

[1]) Verg. over de hemelsche zaligheid: *Augustinus,* de civ. XXII c. 29. 30. *Lombardus,* Sent. IV dist. 49. *Thomas,* suppl. qu. 92—96. *Bonaventura,* Brevil. VII c. 7. *Oswald,* Eschat. 38—57. *Atzberger,* Die christ. Eschat. 238 v. *O. Ritschl,* Luthers Seligkeitsvorstellung in ihrer Entstehung und Bedeutung, Christl. Welt 1889 bl. 874—880. *Gerhard,* Loc. XXXI. *Quenstedt,* Theol. I 550—560. *Polanus,* Synt. VI c. 72—75. *Walaeus,* Synopsis pur. theol., disp. 52. *Mastricht,* Theol. VIII 4, 10. *Turretinus,* Theol. El. XX qu. 8—13. *Marck,* Exspect. J. C. III c. 8. 10. 11. *De Moor,* Comm. VI 718—733. *M. Vitringa,* Doctr. IV 179. *Kliefoth,* Eschat. 311 v. *Kähler,* art. Ewiges Leben in PRE³ XI 330—334. Seligkeit ib. XVIII 179—184 enz.

REGISTER VAN TEKSTEN

DIE MIN OF MEER VERKLAARD WORDEN. [1])

Gen. 1 : 1—3, II 380 v.
Gen. 1 : 2, II 437 v., 439, 441, 449, 459, III 48 v.
Gen. 2 : 17, III 139.
Gen. 3, III 3, 11 v., 59, 87, 107.
Gen. 3 : 9—13, III 178.
Gen. 3 : 14—15, III 178.
Gen. 3 : 16, III 178.
Gen. 3 : 17—24, III 178.
Gen. 3 : 22, III 7.
Gen. 6 : 2, II 417.
Gen. 15 : 6, IV 80.
Gen. 18, II 229 v.
Exodus 6 : 3, II 115.
Deut. 32 : 8, II 428.
Jozua 10 : 12, 13, II 446.
1 Sam. 28, IV 601.
2 Kon. 20 : 9, II 446.
Job 33 : 23, II 429.
Ps. 2 : 7, II 240 v.
Spreuken 8, II 239 v.
Jes. 53 : 11, IV 191.
Ezech. 16 : 53—63, IV 607.
Ezech. 40—48, IV 631, 641.
Daniël 7 : 13, III 226.
Daniël 10 : 13, 20, II 428.
Daniël 12 : 3, IV 191.
Hosea 6 : 7, II 526.
Micha 5 : 1, II 240.
Haggaï 2 : 8, III 217.

Matth. 1 : 16, III 268 v.
Matth. 3 : 11, IV 477.
Matth. 5 : 22, III 135.
Matth. 5 : 38—42, III 141.
Matth. 11 : 22, IV 581.
Matth. 12 : 32, IV 611.
Matth. 16 : 18, IV 320, 345, 581.
Matth. 16 : 19, IV 151.
Matth. 16 : 28, IV 668.
Matth. 18 : 10, II 428.
Matth. 19 : 28, IV 23, 43.
Matth. 20 : 28, III 386 v.
Matth. 23 : 37—39, IV 647.
Matth. 24, IV 653.
Matth. 24 : 14, IV 659.
Matth. 24 : 34, IV 669.
Matth. 26 : 39—42, III 375 v.
Matth. 27 : 46, III 377.
Matth. 28 : 19, II 235; IV 490.
Luk 21 : 24, IV 647.
Luk. 22 : 32, IV 345 v.
Luk. 23 : 34, III 462.
Joh. 1 : 12, 13, IV 22.
Joh. 3 : 3—8, IV 17.
Joh. 3 : 5, IV 511.
Joh. 6, IV 543.
Joh. 7 : 39, III 493.
Joh. 14 : 28, II 242.
Joh. 20 : 22, 23, III 495.
Joh. 21 : 15—17, IV 346.
Hand. 2 : 39, IV 505.

[1]) De registers zijn samengesteld door mijn broeder Ds. C. B. Bavinck te Rotterdam, wien ik voor zijn nauwkeurigen arbeid hier openlijk mijn hartelijken dank betuig.

Hand. 3 : 19—21, IV 647 v.
Hand. 19 : 1—7, IV 477.
Hand. 19 : 2, III 494.
Rom. 1 : 3, III 426.
Rom. 3 : 25, 26, III 319, 353, 355; IV 166 v., 192.
Rom. 4 : 25, IV 99, 200.
Rom. 5 : 12—21, II 526; III 59 v., 109 v.; IV 193 v.
Rom. 7 : 7—26, III 57 v., 125; IV 247 v.
Rom. 9 : 9—21, II 307, 308.
Rom. 11 : 11—32, IV 648 v.
1 Cor. 3 : 12—15, IV 612.
1 Cor. 6 : 11, IV 191.
1 Cor. 7 : 14, IV 505.
1 Cor. 9 : 9, II 566.
1 Cor. 15, IV 678 v.
1 Cor. 15 : 20—28, IV 661.
1 Cor. 15 : 21, III 59 v.
1 Cor. 15 : 29, IV 560, 617 v.
1 Cor.15 : 45—49, II 525 v.; III 45.
2 Cor. 3 : 17, III 428, 492 v.
2 Cor. 5 : 1—4, IV 596.
2 Cor. 5 : 19, IV 201.
2 Cor. 7 : 10, IV 118.
Ef. 1 : 10, III 469.
Ef. 2 : 3, III 56.
Ef. 4 : 24, II 492.
Ef. 5 : 26, IV 495.
Filipp. 2 : 7, 8, III 399.
Filipp. 3 : 9, IV 194.
Coloss. 1 : 20, III 469.
Coloss. 2 : 11, 12, IV 502 v.
Coloss. 3 : 3, IV 66.
Coloss. 3 : 10, II 492.
1 Thess. 4 : 13—18, IV 661.
1 Tim. 2 : 4, III 451, 452.
1 Tim. 5 : 17, 18, IV 326.
2 Tim. 3 : 16, I 363, 395, 408.
Titus 3 : 5, IV 20.
Hebr. 1 : 3, II 241.
Hebr. 5 : 7, III 375 v.
Hebr. 12 : 17, IV 116 N 2.
Hebr. 12 : 22—24, IV 618.
Jak. 1 : 18, IV 18.
1 Petr. 1 : 3, 23, 25, IV 19, 54.
1 Petr. 3 : 18—22, III 403, 479; IV 606, 608 v.
1 Petr. 3 : 21, IV 481.
1 Petr. 4 : 6, IV 607, 608.
2 Petr. 1 : 21, I 398 v.
1 Joh. 5 : 7, II 236.
Openb. 8 : 3, II 429.
Openb. 20, IV 657 v.
Openb. 21 en 22, IV 701 v.
Openb. 22 : 11, IV 191.

REGISTER VAN NAMEN.

A

Abaelard, P.; over het dogma der theopneustie, I 377 — de almacht Gods, II 217 — het werk van Christus III 325.
Agobard van Lyon; over de inspiratie, I 377.
Agricola; III 529.
Albertus Magnus; I 121.
Alcuinus; I 117, 118.
Althaus; over den doop, IV 488 N. 4.
Alting, Jac.; over den duur van Christus' plaatsbekleedend lijden, III 364, 366.
Ambrosius; I 111.
Amesius; III 533.
Amyraldus, P.; I 161, II 330.
Anselmus; I 120, over de voldoening van Christus, III 324 v., 363, 382 v., 446.
Apollinaris; over den persoon van Christus, I 104, III 280, 297.
Appelius; I 164.
Aristoteles; over de ἀρχαί, I 182, 193, 197 — de wegen tot zekerheid, I 542, II 30 — het begrip van het Hoogste Wezen, II 123 v., 126, 161, 179, 198, 553 — oorsprong en wezen der zonde, III 16 v.
Arius; over de Drieënheid, II 255 — over de menschwording van Christus, III 279 v., 297. Zie ook Arianisme.
Arminius; over de praedestinatie, II 329 — den eisch van gehoorzaamheid na den val, III 207.
Arnold, M.; I 175.
Athanasius; I 104, II 251 v., 281.
Augustinus; zijn beteekenis voor Kerk en Theologie, I 73, 112 v. — over 's menschen kennis, I 113, 202, II 34 — de waarde en ongenoegzaamheid van de algemeene openbaring Gods en de philos., I 113, 273, 283, 290 — de wonderen, I 343 — oorsprong en gezag der H. Schrift, I 374 v. — de Kerk als motief des geloofs aan de H. Schrift, I 425 — de al- of niet noodzakelijkheid der H. Schrift, I 436 — het geloof, I 535, 540 — de noodzakelijkheid der gratia interna, I 584 v. — geloof en weten (Theologie), I 578 — God, I 114, II 10, 21, 24, 70, 90, 124, 176 — de eigenschappen Gods, II 96 v. — de alomtegenwoordigheid Gods, II 137 — de eenvoudigheid Gods, II 145 — den tijd, II 132 — Gods voorwetenschap en 's menschen vrijheid, II 165, 166 v. — invloed van Plato en het Neoplaton. op hem, II 34, 171 v. 225 — zijn ideeënleer, II 171 v., 388 v. — over het zijn Gods en dat der schepselen, II 176 — God als summum bonum, II 179 v. — Gods macht en wil, II 217 v. — de Drieëenheid, II 253 v., 270, 283 v., 285, 290, 291 v. — zonde en genade, II 311 v., 322 v., 342, 345, III 505 v., 512 v. — de wereld, I 114, II 400 v., 569 v. — de kennis der engelen, II 419 — de dagen van het scheppingsverhaal, II 460, 461 — den staat der rechtheid, II 528 — den oorsprong der ziel, II 542 N. 7 — de erfzonde, III 71 v., 76, 122 v., — het privatief karakter der zonde, III 117 v. — Christus' werk, III 324 — de particuliere voldoening, III 451 v. — de vraag, of de vereeniging van de beide naturen in Christus een eeuwigdurende is, III 480 N. 1 — de zekerheid des geloofs, IV 212 v. — afval en volharding, IV 253 — de kerk, IV 266 — de sacramenten, IV 443 — den doop, IV 483 — den kinderdoop, IV 498 v. — het avondmaal, IV 515 v. — den tusschentoestand, IV 585 — de zaligheid der Heidenen, IV 707.

Augustinus Steuchus Eugubinus; over de alomtegenwoordigheid Gods, II 135 — de plaats van het paradijs, II 488.
Aureolus Petrus; I 121.

B

Baader, Franz von; I 130.
Bajus; I 128.
Balfour; I 174.
Barclay, R.; I 163.
Barrow, Is.; III 456 N. 5.
Basilius; over het aannemen van verschillende eigenschappen in God, II 95 v.
Baudissin; over de heiligheid Gods, II 184.
Bautain; I 131.
Baxter, Rich.; III 456 N. 5.
Beck, J. T.; I 39, 144.
Bekker, Balthasar; over de engelen, II 405.
Bellarminus; over de erfzonde, III 75 — de justitia imputata, IV 196 v. — de kerk, IV 286 v. — de kenteekenen der kerk, 291 v.
Bengel; over de wedergeboorte, IV 34.
Bensdorp; over de oorspronkelijke gerechtigheid, II 513 N. 3.
Bernoulli; I 11 v.
Berthelot; I 231.
Biedermann; als dogmaticus, I 41, 141, 230, 485 v., II 136.
Boethius; I 116.
Böhl; over het beeld Gods, II 493.
Böhme; over de Drieëenheid, II 260 — schepping, val, enz. III 28 — het werk van Christus III 328.
Bonald; I 131.
Bonaventura; als dogmaticus I 76 — over de H. Schrift, I 376 — de kennisse Gods, II 35.
Bonfrerius; over de inspiratie, I 379, 398 v.
Bossuet; I 129.
Boston, Th.; I 166.
Bourignon; over het werk van Christus, III 328.
Bouvier; I 171.
Bovon; I 171.
Brahé, J. J.; I 164, III 532.
Bretschneider; I 138.
Briggs, Ch.; I 178.
Bruining, Dr. A.; I 485, 490 v. — over de Roomsche leer van het donum superadditum, II 515 N. 1.
Bullinger; I 154.
Burmannus; II 206.
Bushnell, Hor.; I 177, III 342.
Butzer; zijn invloed op Calvijn, II 326 N. 4.

C

Caird, E. en J.; I 175.
Calixtus; I 79, 136.
Calovius; over het object der Theol., I 10.
Calvijn; zijn Institutie, I 78 — zijn beteekenis voor de Geref. Dogmatiek, I 152 v. — verschil met Bullinger, I 154 — over natuurl. en bovennat. openb., I 276, 479 — de inspiratie, I 384 — het getuigenis des Heiligen Geestes, I 552 v. — de natuurl. Godskennis, II 37 — de namen Gods, II 71 — de almacht Gods, II 218 — de praedestinatie, II 319 v., 324 v., 346 — het decretum horribile, II 357 — de erfzonde, III 76 v. — de heilsorde, III 519 v., 522 v., 586 v., IV 132 v. — zijn bekeering, III 522 — zijn doopsbeschouwing, IV 28 vgl. ook N. 2 — over het geloof, IV 87 v., 105 v. — de rechtvaardigmaking, IV 182 v. — als ethicus, IV 227 v., 251 — over de kerk, IV 273 — als vader van de presbyteriale kerkregeering, IV 369 v. — over kerk en staat, IV 388 — de kerkelijke tucht, IV 390 — natuur en genade, IV 417 — de sacramenten, IV 447 v. — het avondmaal, IV 533 v. — den tusschentoestand, IV 587.
Camero; I 161, IV 44, 56.
Campbell, R. J.; over Christus, III 283, 343.
Campbell, Dr. J. Mac Leod; over de verzoening van Christus, III 342, 390 N. 4, 458.
Canisius; I 127.
Canus Melchior; zijn Loci Theologici, I 3, 76, 125, 126 — over den laatsten grond des geloofs, I 550 v.
Capellus; I 161 — over den tusschentoestand, IV 587 v.
Cartesius als philosoof; I 187, III 538 v. — over de aangeboren begrippen, II 31 — bestreden door Voetius, II 38 — over God als causa sui, II 127.

Cassiodorus; I 116.
Catharinus; over de erfzonde, III 73.
Celsus; zijn bestrijding van de Schrift, I 386.
Channing, W. E.; I 177.
Chemnitz, M.; I 135.
Chrismann; over de inspiratie der H. Schrift, I 379 v.
Cicero; over de aangeboren begrippen, II 31 — zijn ontkenning van de praescientia Gods, II 164, 340.
Clemens Alexandrinus; I 72.
Clemens Romanus; over de H. Schrift, I 373.
Coccejus; zijn Theologie enz., I 81, 160, III 190 v. — over de alomtegenwoordigheid Gods, II 136 — het beeld Gods, II 511.
Comrie, Al.; I 164, III 532 — over de verkiezing van Christus en de gemeente, II 327, 348, III 260 — geloof en rechtvaardigmaking, IV 90 v., 108, 184, 185 N. 1, 199, 200, 201, 203.
Coornhert D.; over de natuurlijke goedheid des menschen, III 64.
Court, Ant.; I 165.
Crell; zijn loochening van de alomtegenwoordigheid Gods, II 135, 151.
Cremer, H.; over het begrip van het Absolute, II 86; den doop IV 488 N. 4.
Cyprianus; over het primaat van Rome IV 335 v.
Cyrillus; over de vereeniging der twee naturen in Christus, III 287.

D

Dale, R. W.; over de verzoening van Christus, III 342.
Damascenus, Joh.; I 73, 107; als voorstander der beeldenvereering I 107 — over de kennisse Gods, II 10, 77, 99.
Darby, J.; IV 276.
Darmesteter, J.; over de verhouding van Parzisme en Judaisme II 404.
Darwin Ch.; I 243, II 473 v. III 162, IV 625. Zie ook Darwinisme.
Darwin, G. H.; over het ontstaan der wereld, II 449 v., 466 N. 3.
Daub; over engelen en duivelen, II 407.
Daubanton; over de voortplanting van het menschelijk geslacht, II 541 N. 4, 543 N. 1, 544 v.
Delage, Yves; over herediteit enz., III 93.
Delitzsch, Franz; zijn trichotomisme en leer over het tusschenlichaam na den dood, II 517 N. 1, IV 596 — over de wedergeboorte IV 35.
Delitzsch, Friedrich; over de openbaring, I 265 — den naam Jehova, II 113 — de plaats van het paradijs, II 489.
Denifle; over Luther, IV 177.
Dickinson John; I 177.
Dieckmann; III 578 N. 1.
Diestel; over de heiligheid Gods, II 185.
Dionysius, Areopagita (Pseudo), I 106 — over de kennisse Gods, II 10, 77, 99, 101 — de schepping, II 372 v. — de hierarchie in hemel en op aarde, II 413.
Dippel, J. C.; over het lijden en sterven van Christus, III 328 v.
Doedes; zijn onderscheiding van drieërlei dogmatiek, I 32 — over gelooven op gezag, I 430; gelooven en weten, I 511 — de verdediging van het Christendom, I 480 — zijn leer van God, II 89 — zijn bestrijding van de schepping als een werk van de drie personen, II 385 v. — over den doop, IV 496.
Dorner; als Vermittelungstheoloog, I 41, 487 v. — de onveranderlijkheid Gods, II 126 v. — over de eigenschappen Gods en hare indeeling, II 103 — zijn Christologie, III 286 — over de rechtvaardigmaking, IV 181.
Dreyer, O.; I 8.
Drews, Arthur; zijn bestrijding van de volmaaktheid en algenoegzaamheid Gods, II 179 — over Christus en de verlossing, III 334, 335.
Driessen; over het geloof, IV 93 N. 4.
Drummond, Henry; I 173, 174.
Duns Scotus, Joh.; I 121 v. — over de kennisse Gods, II 12 — het wezen Gods, II 82, 88 — den wil Gods, II 204 v. — de menschwording van Christus en de voldoening, II 205 v., III 325, 391.
Durand de St. Portiano; I 121.

E

Ebrard; karakter zijner dogmatiek, I 493 — over wedergeboorte en bekeering, IV 41 N. 2.
Eck, Dr. Joh.; I 124.
Edgar, R. Mc. Ch.; over de methode der dogmatiek I 70.

Edwards, Jon. Sr.; I 176, II 330 — over de erfzonde, III 78, 88 — de onmacht des menschen ten goede, III 102 — de affekten, IV 141 — als prediker, IV 143 v.
Edwards, Jon. Jr.; I 176.
Emmons, Nath.; I 177.
Erasmus; I 38.
Erastus; IV 390, 391.
Erigena, Joh. Scotus; I 118 — over God, II 10, 99, 383 — de schepping, II 373, 383.
Erskine, R. en Eb.; I 166, III 457 v.
Erskine, Thomas; over het werk van Christus, III 343.
Eucken; over oorsprong en wezen van religie en Christendom, I 245 v., IV 32 v.
Eunomius; over God en onze kennis van Hem, II 21, 94, 145, 255.
Eutyches; over de vereeniging der beide naturen in Christus, I 105, III 287, 290 v.

F

Farrar, F. W.; I 173.
Fechner; over den dood, III 166 N. 4.
Feuerbach; over religie (theologie) en philosophie, I 228 v., II 17.
Fichte, J. G.; I 187, III 544 v., IV 31 — over religie en zedelijkheid, zedelijke wereldorde, I 232 — de openbaring, I 261 v. — de Godsidee, II 15, 19, 83 — Christus en zijne beteekenis voor ons, III 239, 546 — den weg des heils, III 544 v.
Finney; zijn prediking van de bekeering, IV 144 v.
Flacius; over de erfzonde, III 76, IV 47 N. 2.
Fox, G.; I 163.
Frank; zijn Theologie, I 493 v. — over den doop, IV 488 N. 4.
Frohschammer, J.; I 130.
Frommel Gaston; over de vergeving en hare voorwaarden, III 357 N. 1.

G

Gerretsen; over den val des menschen, III 11 N. 4 — Rom. 7, III 58 N. 1.
Gilbert Porretanus; over God, II 88, 94.
Gomarus; over het geloof (toevluchtnemend en verzekerd), IV 91.
Gore, Ch.; over val en erfzonde, III 11.
Gottschalk; I 118, II 313 v., III 452.
Gregorius Magnus; I 116 v.
Gregorius van Nazianz; over den persoon en de Godheid des Heiligen Geestes, II 277 v., 286 v.
Gregorius van Nyssa; I 106 — over de eigenschappen Gods, II 95 v. — de Drieëenheid, II 265 v.
Grétillat; I 169, 171.
Greydanus; over de erfzonde, III 80 N. 1.
Groe, van der; over het geloof, IV 93 N. 4.
Groenewegen, H. Y.; over dogma en dogmatiek, I 4, 8, 12, 66 v., 219 v., 226 v.
Gross; over de collegia pietatis naast de streng wetenschappelijke colleges, I 26.
Grotius, Hugo; over de voldoening van Christus, III 332, 381.
Grützmacher, R. H.; I 143.
Gunkel; over de openbaring, I 265 v.
Günther, A.; I 130 — over de bewijsbaarheid der Triniteit, II 295 v.

H

Häckel; zijn boek „die Welträthsel" I, 231 — zijn bestrijding der openbaring, I 266, 267 — zijn pantheistisch monisme, II 379, 476.
Halesius, Alexander; als scholastiek theoloog, I 121 — over het donum superadditum, II 500.
Hamelius; over de inspiratie, I 378.
Hamilton, W. Sir; over de kenbaarheid Gods, II 18.
Haneberg, Dan.; over de inspiratie, I 379.
Häring; over den grond des geloofs, I 518 v., Christus' Godheid, III 244.
Harnack, A.; over dogma en dogmengeschiedenis, I 7 v., 91 v., 98, 110 N. 1, 149, 573, 574 v., het eigenaardige der Grieksche Theol., I 110 N. 1, canon des N. T., strijd met Zahn I 370, openbaring en Christendom, I 91 v., 263, 519, 574, III 246 v., 339.
Hartmann, Ed. von; over het onbewuste, II 54, 55, 152, 160 v., 200 v. — Christus en de verlossing, III 334, 335, 543 v.

Hartog, den, Dr. A. H.; over 's menschen val, III 11.
Hase, Karl; I 139.
Hastie W.; over de Geref. Theol. en hare grondbeginselen, I 174.
Hatch, Edw.; over de Christelijke dogmata en dogmen-geschiedenis, I 174, 572.
Hattem, Pontiaan van; zijn antinomianisme, IV 142, 184 N. 1, 198 v.
Hayd, Prof.; over den laatsten grond des geloofs, I 550.
Hegel; zijn systeem en invloed op Theol. en Dogm., I 7, 141 v., 187, 227 v., 264, 484, 487, II 198, 291, vgl. verder de afzonderlijke onderwerpen — zijn school, I 141 v., 227 v., 484 v., — zijn intellectualistische opvatting van de religie en de verhouding van deze tot de philosophie, I 40, 227 v., 487 v. over de openbaring, I 263 v. — de kennisse Gods, II 16, 21, 73 — de bewijzen van Gods bestaan, II 51, — God, II 84, 130, 136, 148 de Drieëenheid, II 261 v., 286, 291 — het ontstaan der wereld en hare verhouding tot God, II 198, 374, 376, 383, III 29 — het Jodendom, III 191 — Christus' verzoening en verlossing, III 240, 334, 548 v. — de Kerk, IV 275.
Hengstenberg; over de rechtvaardigmaking, IV 181, 209 N. 1.
Herbert van Cherbury; I 163, over de natuurlijke religie, I 277 — over de openbaring, I 350.
Hermes; I 130.
Herrmann; over grond en inhoud des geloofs, I 43, 516, 530; III 244, 600, IV 52, Seins- en Werturteile I 146 v., metaphysica en religie I 516, wedergeb. en rechtv. IV 36, 45.
Hieronymus; I 112, zijn beperking van Gods alwetendheid, II 163, 560.
Hilarius Pictaviensis; I 112, over het lijden van Christus, III 296.
Hippolytus; I 99.
Hodge, Ch.; I 178 v. — over de methode der Dogmatiek, I 70.
Hoekstra, S.; over den grond des geloofs, I 510.
Hofmann, J. C. K. von; I 39 v., 493 v. — over het werk van Christus, III 336 N. 3, 367.
Holden; over de inspiratie, I 379 v.
Holtius; I 164, III 532.
Honert, J. v. d.; over geloof en rechtvaardiging, III 533, IV 201.
Hopkins, Sam.; I 176.
Huss, Joh.; I 124 v.

I

Ihmels; over den grond des geloofs, I 499 v.
Irenaeus; zijn beteekenis als Kerkvader, I 99 v., 101 v., II 249 v. — over God, II 81 — de Drieëenheid, II 249 v. — Christus' werk, III 323 — de heilsorde, III 502 — het primaat van Rome, IV 334 — den tusschentoestand, IV 584.
Isidorus Hispalensis; I 73, 117.

J

Jacobi; I 139, 238 — over de openbaring, I 261 — de bewijzen van Gods bestaan, II 51, 62.
James, William; over de eigenschappen Gods, II 89 N. 5 — zijn Pragmatisme, III 593 v., vgl. ook Religionspsychologie.
Jones, J. Cynddylan; over de zonde van Adam en in verband daarmede over rechtvaardigmaking en wedergeboorte, III 88.
Joris, David; over de Drieëenheid, II 260.
Justinus Martyr; I 98 N. 2, II 246 v. — over Christus' Godheid en de Drieëenheid, II 246 v. — de schepping uit een ongevormde stof, II 372 — Christus' werk, III 323 — de heilsorde, III 502 — den tusschentoestand, IV 584.

K

Kaftan, Julius; over de dogmatiek, I 13 v., 29 v., 44 v., 146, 263, 391 v. — zijn leer van God, II 86 — zijn leer van Christus, III 244 v. — van het werk van Christus, III 338 v., 599 v. — de toepassing des heils, III 599 v. IV 37.
Kaftan, Theodor; I 143 v.
Kähler, M.; I 499 v.

Kant, Immanuel; I 10 v., 187, 507 v., 526 v., 544 — over zedelijkheid en religie, I 34, 40, 232 — zijn beteekenis voor de Theol. en Dogm., I 138 v., 510 v. — over de kennis Gods, II 15 v., 19, 83 — de aangeboren vormen, II 32 — de Drieëenheid, II 261 — de antinomie in het wereldbegrip, II 391 — den oorsprong der zonde en den Hang zum Bösen, III 50 v., 104, 541, IV 31 — Jodendom en Christendom, III 191 — Christus, III 239 v. — de verlossing en hoe ze tot stand komt, III 540 v., IV 31 — de Kerk, IV 275 — de onsterfelijkheid der ziel, IV 568.
Karg, (Parsimonius); zijn ontkenning van de obedientia activa, III 329, 364.
Keckermann, B.; zijn systeem der Theologie, I 80 v.
Kleman, David; over de orde des heils, III 533, IV 11.
Kleutgen; I 132.
Kohlbrugge, H. F.; over de ontvangenis van den Heiligen Geest, III 277 N. 1 — over het beeld Gods, vleeschwording en voldoening, III 277 N. 1, 336 N. 3, 390 — over rechtvaardigmaking en heiligmaking, IV 239 N. 2.
König, Ed.; over de profetische visioenen en de inwendige openb., I 304 v. — het geloof, IV 96 N. 3.
Kuenen; I 167, over de leer der engelen in het Oude Testament, II 404.
Kurtz; over het scheppingsverhaal, II 453.
Kuyper, A.; over de rechtvaardigmaking, IV 200 N. 5 — over den doop IV 489.

L

Labadie; IV 275.
Lactantius; zijn Divinarum Institutionum libri, I 73.
Ladenburg; over het Christendom, I 231.
Lagarde; over de scheiding van vrije godsdienstwetenschap en kerkelijke theologie, I 26, 480.
Lamennais; I 131.
Lampe; over de generatie des Zoons, II 259 — het geloof, IV 93 N. 4.
Lasco, Joh. à; over het avondmaal, IV 534 N. 3.
Leenhof, Fred. van; IV 142.
Leibniz; over de wonderen in het wereldplan Gods, I 344 — openbaring en rede, I 479 — het aangeboren zijn van de noodzakelijke en algemeene waarheden, II 31 v. — de tegenwoordige wereld als de best mogelijke, II 207, 395, 403 — het bestaan der engelen, II 405, 407 v.
Leontius, van Byzantium; I 105.
Lessing; over de openbaring, I 261, 270, 350 — het gezag der Heilige Schrift, I 430, 437 — zijn bestrijding van de noodzakelijkheid der Heilige Schrift, I 437 v.
Lessius; over de inspiratie, I 378, 398 v.
Leijdecker, M.; I 81.
Liguori, Alph. de; I 130.
Lipsius, R. A.; I 42, 144, 519 v.
Loisy, Alfred; I 93.
Lombardus, Petrus; als dogmaticus, I 74, 120.
Lombroso; III 92, 143.
Lugo; over den laatsten grond des geloofs, I 551 v.
Luther, M.; zijn reformatorisch optreden en beteekenis voor de Theologie en Dogmatiek, I 134, III 513 v., IV 171 v., 270 v. — over rede en openbaring, natuur en genade, I 276, II 36, IV 391, 417 — de Heilige Schrift en hare theopneustie, I 383 — Gods wezen, II 13 — de praedestinatie, II 317 — het Oude en Nieuwe Testament, III 188 v. — boete en bekeering, III 515 v., IV 131 — wedergeboorte en geloof, IV 41 N. 2, 45, 46 — de rechtvaardigmaking in de voorlezingen over den Rom. brief, 1515, 1516, IV 171 v. — de Kerk IV 270 v. — de regeering der Kerk IV 351, 369 — de biecht, IV 156, 389 — de kerkelijke tucht, IV 390 — den doop, IV 485 — het avondmaal, IV 532 — Vgl. verder Lutherschen.

M

Maccovius, Joh.; I 155 — zijn supralapsarisme, II 327, 328, 328 N. 5 — over roeping en wedergeboorte, IV 53 v.
Makari; I 109.

Malebranche; over den weg tot kennis, II 32.
Mansel; over de kenbaarheid Gods, II 18.
Marcellus van Ancyra; over de onderwerping van Christus aan den Vader, III 480.
Marcion; over de tegenstelling van het Oude en Nieuwe Testament, I 385, II 164, 195, III 353.
Maresius; tegen Voetius, I 155.
Martensen; I 487.
Martineau, J.; I 175.
Melanchton; I 134 — zijn afwijking van Luther en synergisme, I 134, II 317, III 517 — over boete en bekeering, III 523, IV 44 N. 4 — de rechtvaardigmaking, IV 179 N. 3, 180, 190 — als ethicus, IV 227.
Ménégoz; I 170, IV 97 v. — over de verzoening van Christus, III 344 v., 375 N. 3 — vgl. ook Symbolofideisme.
Menken; over de heiligheid Gods, II 184.
Metchnikoff, E.; over den dood, III 167 N. 3.
Milligan, W.; over het priesterschap van Christus, III 474 v.
Milton; over den Zoon en den Geest, II 257 v.
Moberly, R. C.; over de verzoening van Christus, berouw en vergeving, III 343 v., 357 N. 1, 368 N. 4, 390 N. 4, IV 146.
Möhler; over de traditie, I 454.
Molina; I 127, 128, II 315 v., III 510, 580, vgl. ook Molinisten.
Moody; als prediker, IV 143 v.
Müller, Max; over den oorsprong der religie, I 243.
Müller, Julius; I 487; zijn leer van de praeëxistentie en oorsprong der zonde, III 51.
Musculus; over het avondmaal voor kinderen, IV 560 v.

N

Nestorius; over Christus, I 105, III 285 v., 290 v., 301 v.
Nietzsche; over Paulus, I 92 — het goede, II 178 — als antinomist, III 528, IV 243 v.
Nitzsch, F. A. B.; over de eigenschappen Gods, II 89.

O

Occam, W. van; I 122, II 206.
Oettinger, C. F.; als dogmaticus, I 38 v. — over de wedergeboorte, IV 34.
Oettingen, A. von; zijn Luthersche Dogmatiek, I 143 v., 499 — over het begrip van het Absolute, II 86 — den doop, IV 488 N. 4.
Oosterzee, van; als dogmaticus, I 480.
Opzoomer; I 167.
Origenes; I 72, 101 v. — over Gods voorwetenschap en 's menschen vrijheid, II 164 v., vgl. III 502 — de Drieëenheid en zijn Subordinatianisme, II 250 v. — de eeuwigheid der wereld, II 390 — de oorspronkelijke gelijkheid aller schepselen, II 421 v. — de bescherm-engelen, II 426 — den praeëxistenten val, II 527, III 50 — Christus' menschheid, III 286 — het universeele van Christus' verdiensten, III 450 — het vagevuur, IV 585 — de wederherstelling aller dingen, IV 688 v., 693.
Os, Ant. van den; III 532.
Osiander; over Christus' werk en onze rechtvaardiging, III 328, 347 — over het archetype van het beeld Gods in ons, II 516, 521.
Osterwald; I 165.
Overbeck; zijn scheiding van wetenschap en religie, I 26, 480.
Owen; I 162.

P

Pajon, Claude; I 161, IV 11.
Parsimonius; zie Karg.
Pascal, Bl.; als apologeet, I 506.
Paschasius Radbertus; I 118.
Paulus van Samosate; I 102.
Pelagius; over zonde en genade, II 309 v., 337, III 17 v., 62 v., 503 v. — over den oorspronkelijken staat des menschen, II 495 v. — vgl. verder Pelagianisme.
Penn; I 163.
Perrone, J.; I 77 v., 132.
Pesch, C.; over de eigenschappen Gods, II 89.
Peschel, O.; over den oorsprong der religie, I 244.
Peyrère, Isaac de la; zijn praeadamitisme, II 485.

Pfleiderer; I 41, 141.
Philaret; I 109.
Philippi; als dogmaticus, I 143, 493.
Philo; over het wezen Gods, II 81 — de Goddelijke krachten als hypostasen, II 88 — zijn Logosleer, II 171, 230 v., 232 — over het geloof, IV 81.
Photius; I 108.
Pighius; over de erfzonde, III 73.
Piscator; zijn loochening van de obedientia activa, III 329, 364, 529.
Placaeus; I 161, III 77.
Plato; over God en onze kennis van Hem, II 8, 73, 88 — het leeren, II 30 v. — de ideeën, II 88, 198, 230 — zijn invloed op de ontwikkeling der Christ. Theologie, II 171 v., 387 — over den oorsprong en het wezen der zonde, III 16 v., 28 — de onsterfelijkheid der ziel, IV 566 v.
Plotinus; over God als causa sui, II 127, 199. Zie ook Neoplatonisme.
Pobedonoszew; IV 277.
Poiret; over het werk van Christus, III 328.
Porphyrius; zijn bestrijding van de Schrift, I 386.
Porretanus; zie Gilbert.

R

Rabaut; I 165.
Ramus, Petrus; zijn invloed op de historie der Geref. Kerk en Theologie, III 533.
Rashdall, Hastings; I 174.
Rathmann, Hermann; over de verhouding van Geest en Woord in de bekeering, IV 437.
Rauwenhoff; zijn wijsbegeerte van den Godsdienst, I 42, 526 v.
Raymund de Sabunde; I 274.
Reinhard; I 138.
Reischle; zijn leer van God, II 86.
Rénan, E.; over de wonderen, I 342.
Ribot; over de erfelijkheid van psychische eigenschappen, III 92.
Richter, Fr.; over de leer van de laatste dingen, IV 568.
Ritschl, Albracht; zijn Theologie, I 11, 42 v., 144, 263, 390, 511 v., 524 v., 533 — zijn school I 42 v., 145 v., 263, 515 v., 572 — zijn leer van God, II 85 v., 184 — zijn leer van Christus, II 258, III 243 v., 266 v., 282 v., 302 — over het voorzienigheidsgeloof, II 554 — de zonde en haar oorsprong, III 20 v., 65, 67 — zijn nominalisme, III 67 — over Christus' werk, III 337 v., 447 v., 459, 460 v., — Mark. 10 : 45, III 386 — zijn heilsleer, III 553 v., IV 181 v. — over de wedergeboorte, IV 35, 45 — het geloof, IV 95 v., 98 — de rechtvaardiging, zie boven werk van Christus, heilsleer, en voorts, IV 202 N. 1 — over de volmaakbaarheid, IV 246 — over de zaligheid, IV 703.
Ritschl, O.; I 43.
Roêll; II 259.
Rohnert, W.; I 144.
Rothe; zijn Theologie, I 41, 234, 487 — over de openbaring, I 262, 317 — de inspiratie, I 392 — de wedergeboorte, IV 35.
Rousseau, J. J.; I 238, III 64.
Rufinus; I 111.

S

Sabatier, Aug.; over het dogma, I 8, 170 — zijn Theologie, I 170 v., 521 v., 529, 531. Zie ook Symbolofideisme.
Sabellius; I 102. Zie verder Sabellianisme.
Samosate, Paulus van; I 102.
Sanseverino; I 132.
Saussaye, de la; zijn Theologie, I 234 — over het gezag in de religie, I 430 — het werk van Christus, III 339.
Schelling; zijn invloed op de Theologie in zijn 2e periode, I 141 v., 233 v., II 200 v. — zijn philosophie in de 1e periode, I 187 — over de religie en openbaring, I 227, 263 — God, II 84, 261 v., 374 — de menschwording, III 239 — zijn philosophie in de 2e periode, I 233 v., II 199 v. — de Drieëenheid (de drie Potenzen in God) het ontstaan der wereld en der zonde, II 294 v., 374, 376, 388, III 28, 158 v., 242 v., — de engelen, II 406 — zijn polygenisme, II 485 — Christus en de verlossing, III 242, 334, 546 v.
Scherer, E.; I 169.
Schian; over de dogmatiek, I 55.

Schleiermacher; over de dogmata, I 10 — de dogmatiek, I 10, 24 v., 40 — zijn Theologie en hare afhankelijkheid van de philosophie, I 10, 24 v., 33, 84, 139 v., 486 v., 510, IV 32 v. — zijn invloed op de Theologie, I 10, 25 v., 140, 437 v., 492 v., III 240 v., 552 v. — over de encyclopaedische plaats der Dogmatiek, I 23 v., 67, 488 v. — de religie, I 214, 238 v. — openbaring en Schrift, I 24, 261 v., 387 v., 437 — de Ethiek en hare verhouding tot de Dogmatiek, I 233 — de dynamische inspiratie, I 387 v. — de niet-noodzakelijkheid der Schrift en de verhouding van Schrift en Kerk, I 437 v., — zijn verwantschap met Rome, I 438 — als bestrijder van het Rationalisme, I 487 v. — over de onkenbaarheid Gods, enz., II 16, 77, 84 — zijn subjectieve opvatting van de eigenschappen Gods, II 95, 102 v. — over de Drieëenheid, II 261 — verkiezing en verwerping, II 331 — de schepping, II 374 — de engelen, II 406 — het Jodendom in zijn verhouding tot het Christendom, III 191 — Christus en onze verlossing door Hem, III 240 v., 335 v., 367, 447, 552 v., IV 32 v., 95, 181 — de wedergeboorte IV 32 v. — de Kerk, IV 278 v., 291 — de verhouding van Protestantisme en Romanisme, IV 311 — de sacramenten, IV 448 v. — het avondmaal, IV 535 — de onsterfelijkheid der ziel, IV 568.
Schnedermann; als dogmaticus, I 143.
Scholten; I 41, 86, 167 v., 485.
Schopenhauer; zijn philosophie, II 200 — over de zonde en de verlossing, III 542 v. Zie ook Pessimisme.
Schultens, J. J.; III 533.
Schultz; over de heiligheid Gods, II 184.
Schuts, Jac.; over het geloof, IV 94 N. 1.
Schwally; over de doodenvereering in Israël, IV 574.
Schwartzkopff; over Gods liefde en heiligheid in verhouding tot elkander, III 354 N. 2.
Schweizer, Alex.; zijn vereenzelviging van de Theol. naturalis met het foedus operum, I 86.
Scotus, Joh. Duns; zie bij Duns.
Sécrétan, Ch.; over den wil in God, II 206.
Seeberg, Reinhold; I 143 v., 500 v.
Servet; over de Drieëenheid, II 260.
Shedd; I 178 — zijn realisme in de leer van de erfzonde, II 548, III 80 v. en van Christus, III 396 — over de efficacia der roeping, IV 11.
Sherlock, Th.; over de Drieëenheid, II 259.
Sibelius; over de generatie des Zoons, II 259.
Silvester; Russisch dogmaticus I 109.
Smith, H. B.; als dogmaticus, I 178.
Smith, Robert Pearsal; als prediker in de Oxford-beweging, IV 230.
Socrates; over de zonde en de deugd, III 16.
Sohm, R.; over de macht der Kerk, IV 388 v.
Spencer, Herb.; over de aangeboren ideeën, II 33. Zie ook Agnosticisme.
Spener; I 136, III 535 v. Zie ook Piëtisme.
Spinoza, B.; I 187, III 539 v. — over de religie enz., I 227, 232 — de openbaring, I 332 — God, II 19 v., 83, 95, 129 v., 136, 151, 159 v. — God en de wereld, II 373 v. — de bekeering en den weg des heils, III 539 v., IV 142 — de onsterfelijkheid der ziel, IV 567 v.
Stade; over de zonde in het Oude Testament, III 110 v., 131.
Stancarus; over het middelaarschap van Christus, III 329, 347 v.
Stead, W.; I 174.
Stearns, L. French; I 178.
Stöckl, A.; I 132.
Strausz, D. F.; I 41, 141, 228, 230, III 241.
Suarez; over den laatsten grond des geloofs in de openbaring, I 550.
Suess; over den zondvloed, II 456.
Swedenborg; over de Drieëenheid, II 261 — de engelen, II 405 — het werk van Christus, III 329.

T

Tennant, F. R.; over oorsprong en voortplanting der zonde, III 24 N. 1, 25, 68 N. 10, 69 N. 1.
Tertullianus; over de philosophie, I 100 — zijn beteekenis voor de Theologie, I 100, II 150, 250 v. — over de natuurlijke Godskennis, II 34 — de lichamelijkheid en de af-

fekten Gods, II 150 — zijn Bijbelsch realisme, II 151 — over de Drieëenheid, II 250 v. — Christus' werk, III 323 — de Kerk van Rome in verhouding tot andere, IV 334, 335 — den doop van kinderen en het nuttige van het uitstellen van den doop, IV 497 v.
Theodoretus; I 72 v., 106.
Theophanes Procopowitsch; I 109.
Thomas Aquinas; als dogmaticus in zijn Summa, I 74 v., 121 — over de deugden en de plaats van de religie onder deze, I 211 v., 227 — de natuurlijke en de bovennatuurlijke openbaring, I 274 v., 283, 285, 290 — het dogma der Heilige Schrift, I 375 v. — onze kennis van God, II 11 v. — de kennis, die God bezit van het contingente en vrije, II 167 v. — de voldoening van Christus, III 325 v., 391 — de werking der sacramenten, IV 462.
Thuynen, Theodorus van; over het geloof, IV 94 N. 1.
Tiele; over den godsdienst, I 224 v.
Troeltsch; I 10 v., 46, 51, 149, 181 — over de ethiek, I 34. Zie ook Religionsgeschichtliche methode.
Turretinus, J. A.; I 165.
Twesten; als dogmaticus, I 486.

V

Verschoor, Jakobus; IV 142, 184 N. 1. Zie voorts Antinomisme.
Victorinus, Rhetor; I 112.
Vinet, Alex.; I 169 v., 506.
Vittoria, Franz de; I 126.
Vlak, Joh.; over de tweeërlei rechtvaardiging, III 532.
Voetius, G.; zijn bestrijding van de Cartesiaansche leer der ideae innatae, II 38.
Vorstius; over Gods wezen en eigenschappen, II 14, 125, 146, 151, 340.
Vries, Hugo de; zijn mutatie-leer, II 478 N. 4.
Vrolikhert, C.; over het geloof, IV 94 N. 1.

W

Wallace, Alfred R.; over de bewoonbaarheid der planeten en zijn bestrijding daarvan II 408 v.
Wegscheider; I 137, 333.
Weissmann; over de overerving van verworvene eigenschappen, II 479, III 92.
Werenfels, S.; I 165.
Wesley, John; I 171 v., III 536, IV 229 v. Zie voorts Methodisme.
Wette, de; als dogmaticus I 139.
White, Edward; over de conditioneele onsterfelijkheid, IV 689.
Wiclif; I 124 v. — over de Heilige Schrift, I 377.
Wobbermin; over de dogmatiek en de metaphysica in de Theologie, I 44 v., 529 — over God, II 86.

Z

Zahn, Theod. over den canon des Nieuwen Testaments — zijn strijd met Harnack, I 370.
Zinzendorf; I 136, IV 142 v., 276 — over Christus, II 260 v., III 287, 303, 328. Zie ook Hernhuttisme.
Zwingli; als theoloog en dogmaticus, I 152 — over de inspiratie, I 384 — de praedestinatie, II 319 v. — de erfzonde, III 68 — de kerk, IV 272 v. — de macht in de kerk, IV 390, 391 — de zaligheid van Heidenen, I 284, vgl. IV 425, 707 v. — de sacramenten, IV 447 v. — het avondmaal, IV 532 v.

REGISTER VAN ZAKEN.

A

Aanbidding van Christus, III 236, 302 v. 417 — van engelen en heiligen. Hoe gerechtvaardigd, II 156, 419, 429 v., IV 599, 602 v.
Aanbod (algemeen) van genade, III 462, IV 4 v.
Aangeboren begrippen; I 197, II 30 v.
Aanneming tot kinderen, IV 208, 211 v.
Aanschouwing Gods; II 154 v., IV 704 v.
Aarde; aan den mensch gegeven, II 423 — als schouwtooneel van Gods wonderen, II 423 — als middelpunt der schepping, II 445 v. — hare ontwikkelingsgeschiedenis, II 450 v.
Absolutie in de Roomsche Kerk, IV 127.
Absoluutheid Gods; II 92 v.
Acceptilatie in de voldoening van Christus, III 391 v.
Actus purissimus, van God gebruikt, II 127.
Adam en Christus; II 525 v., 534, 539 v., III 83 v., 397, 582 v.
Adiaphora in de Ethiek, IV 245.
Adonai als naam van God, II 110.
Adoptianisme; III 285.
Afhankelijkheid als uitdrukking van de religie, I 213 v., 247 — en vrijheid, I 214.
Aflaat; IV 125 v., 155, 226.
Afscheiding van de kerk. Oordeel van de Gereformeerden daarover, IV 299 v., 303 v.
Afval der heiligen. Zie Volharding der heiligen.
Agapae in de eerste Christelijke kerk, IV 442, 526.
Agennesie; II 273 v.
Agnosticisme, II 17 v. — gronden waarop het zich beroept, II 18 v. — bestrijding II 20 v. — verwantschap met het oude Gnosticisme, II 24.
Alexandrijnsche theologen; I 101 v.
Algemeene genade Gods; III 198 v., IV 7 v. Zie ook Algemeene openbaring.
Algemeene openbaring; I 272 v., 311 v. — geschiedenis van haar begrip, I 272 v. — verhouding tot de bijzondere openbaring, I 273 v., 292, 314 v., 323 v. — bevat ook bovennatuurlijke elementen, I 282 — is onvoldoende, I 283 v. — waarde en beteekenis, I 286 v., IV 2 v., — objectief karakter, I 312 — middelen, I 280 v., 312 v. — in den mensch in verhouding tot die in natuur en geschiedenis, I 312 — inhoud en doel, I 313 v.
Almacht Gods; II 215 v.
Alomtegenwoordigheid Gods; II 134 v.
Altaar; IV 541 v.
Alwetendheid Gods; II 159 v. in verband met 's menschen vrijheid, II 164 v. Zie ook vóórwetenschap Gods.
Ambt der geloovigen; IV 359.
Ambten van Christus; III 322 v., 327, 348 v., 373 — bestrijding dezer leer, III 333 v., 351 — bij Ritschl III 337 v.
Ambten in de Kerk; buitengewone en gewone, IV 322 v. — in betrekking tot de gaven, IV 313, 358 v., 399 — orgaan der gemeente, IV 361 v. — aantal, IV 367 v. Zie ook Verkiezing der ambtsdragers, Examinatie enz.
Amerika; geschiedenis der Gereform. Theol. in, I 175 v., III 78, 531 — Hoe het bevolkt is geworden, II 490.
Amerikanisme in de Roomsche Kerk, I 133. Zie ook Reform-Katholicisme.
Amyraldisme in Engeland, I 156 v. Zie ook Saumursche Theologie.
Anabaptisme; I 159 v., III 188, IV 275 — over de verhouding van natuur en genade, I 159, 276, III 188, 280,

IV 275, 390, 396 — leer van het inwendig woord en bestrijding van de noodzakelijkheid der Heilige Schrift, I 436 v., III 188, IV 436 v. — over de Drieëenheid, II 260 — den staat der rechtheid, II 495 — over de erfzonde, III 68 — over de menschwording van Christus, III 278 v., 280, 420 — over de genademiddelen, IV 26 v., 40, 275, 448, 487 — den ban, IV 390 — den kinderdoop, IV 501 v. — Anabapt. en Rationalisme, I 276, 437.
Analogia fidei bij de uitlegging der Schrift, I 450, 451.
Analogieën voor de leer der Drieëenheid, II 288 v.
Analytische indeeling der Dogmatiek bij Calixtus e. a., I 79 v.
Anarchisme zedelijk bij Nietzsche e. a., IV 243.
Andover position in Amerika over de eeuwige straf, IV 687 N. 2.
Anglicaansche Kerk in Engeland, IV 277 v., 333, 425, 536.
Animisme; I 246.
Anthropologisch bewijs voor de onsterfelijkheid der ziel, IV 571 v.
Anthropomorphieten over God, II 135, 145, 151.
Anthropomorphisme in openbaring en Schrift, I 281, 352, II 68 v. — recht er van, II 72 v., 517 — waarde, II 74 v.
Antichrist; IV 658 v.
Anti-geologische theorie tot verzoening van Schrift en geologie, II 455 v.
Anti-neonomianen in Engeland enz., I 157 v., III 530 v., IV 199.
Antinomisme; III 528 v., 571 v., IV 184 — over de zonden der geloovigen, III 152, 389 v., 527 v., IV 209 v. — over de plaatsvervangende voldoening van Christus, III 389 v., 527 v. — zijn verwantschap met het Pantheïsme, III 572 — fout van het, IV 110 — over de rechtvaardigmaking, IV 198 v., 209 v. — over de heiligmaking, IV 239 — zijn bestrijding van de beteekenis der wet, IV 244, 431, 436.
ἀποκαλύπτειν en *φανεροῦν;* I 295 v.
Apologeten; I 98, 473, 481, 505, 547 — over de theopneustie, I 373 — den Logos in zijn verhouding tot de wereld, II 387 — de heilsorde, III 502.
Apologetiek; haar taak, plaats, waarde in de Theologie, I 32 v., 481 v. — volgens Rome, I 478 v.
Apologie der Christelijke waarheid bij profeten, Jezus en de apostelen, I 472 v. — daarna I 473 v.
Apostelen; hun ambt en roeping, I 367, 368, IV 314 v., 319 v., 344, 375 v., 405 v. — hun bekwaammaking door den Geest, III 494 v. — hun macht om de zonden te vergeven, IV 152 — in ruimeren zin, IV 316.
Apostoliciteit der Kerk; IV 308.
Apostolische eeuw; hare beteekenis voor de bijzondere openbaring Gods, I 319.
Apostolische geschriften; gezag daarvan in de eerste Christelijke kerk, I 36, 369 v.
Apostolische vaders; I 96, II 246, III 17, IV 24 v., 121, 220, 583.
Apostolisch symbool; ontstaan daarvan, I 37.
Arianisme; nawerking daarin van het Gnosticisme, II 88; vgl. verder, II 255 v., 257 v., 299, 383, 386.
Armenië-hypothese; over de plaats van het Paradijs, II 489 v.
Arminianisme; over de praedestinatie enz., II 329 v., III 188 v., 207, 454 v. — in Engeland, I 156 v. — in Nederland, I 159 v.; vgl. verder Remonstranten.
Articuli mixti; kennis van deze volgens Rome, I 274 v.
ἀρχη; in de Gr. philosophie, I 182 — in de Schrift, I 183.
Ascese; als beste weg tot de volmaaktheid bij Rome, I 331 v., IV 226 — oordeel daarover in de Reform. IV 227.
Aseïtas; zie Onafhankelijkheid Gods.
Assistentie; negatieve, des Heiligen Geestes bij het ontstaan van sommige bijbelboeken, door sommigen geleerd, I 378 v.
Atheïsme; II 27 v., 72 — in absoluten zin bijna ondenkbaar, II 28, zelfs zeldzaam als loochening van een persoonlijk God, II 29.
Atomen; in het Materialisme, II 377.
Attritio; zie Contritio.
Aufklärung; I 137 v., III 540, IV 31.
Augustinianen; over de inwendige roeping, IV 11, 57.
Autoriteit der Heilige Schrift; zie Gezag.
Avondmaal; IV 515 v., instelling, IV 519 v., — bedienaren, IV 538 v. — plaats en tijd en wijze van bediening, IV 540 v., 560 — onder

één of twee teekenen, IV 548 — av. en doop, IV 555 v., 561 — alleen voor geloovigen, IV 558 v. — niet voor kinderen, IV 560 v. — bij Rome, IV 471 — werking volgens sommigen op het lichamelijk leven, IV 34 v.

B

Babel en Bijbel; II 435 v.
Ban onder Israel; IV 374, 404, — in de eerste Christelijke Kerk, IV 122. Zie ook Tucht.
Baptisme in Engeland; I 162 v.
Barmhartigheid Gods; II 181 — nog in de hel, II 348, 351, IV 697.
Barmhartigheid in de Kerk, Dienst der, IV 409 v.
Bath-Kôl in de Joodsche Theologie, I 301.
Bediening des Woords bij Rome; IV 377, 397; volgens de Gereformeerden, IV 399.
Beeld Gods als naam van den 2den persoon in het Goddelijk wezen, II 241 v.
Beeld Gods in den mensch; II 422 v., 491 v. — volgens het Pelagianisme, II 495 v. — volgens Rome, II 499 v., 547 v. — volgens de Lutherschen, II 510 v., 547 v., — volgens de Gereformeerden, II 511 v., 547 v., III 120, 155 — eerst ten volle gerealiseerd in de menschheid, II 538 v. — bij de engelen, II 422 v.
Beeldenstrijd; I 107, 118.
Begeerlijkheid; bij Augustinus, III 72, 122 v. — in de Roomsche Theologie, III 73 v., 123 — bij de Gereformeerden, III 75 v., 123 v. — bij Luther, IV 177 N. 4.
Begrafenis van Christus; III 401.
Begraven in Israel enz.; IV 574 v., 676.
Begrijpen in onderscheiding van kennen en weten, I 588.
Bekeering; IV 111 v. — in de niet-Christelijke wereld, IV 111 v. — in de Heilige Schrift, IV 114 v. — onderscheid in wijze en tijd, IV 119 v., 134 v., 144 v. — bij kinderen des verbonds, IV 136 v. — op het sterfbed, IV 137 N. 3 — verschillende vragen daarover in de Reformatie, IV 129 v. — en wedergeboorte, IV 29, 30 v., 38 v. — en geloof bij Luther, III 516, 522 v., 586 — bij Calvijn III 522 v., 586 — bij de Gereformeerden, IV 132, 157 v., — als eisch, IV 433 v. Zie ook Biecht, Tucht.
Bekeering der Joden; wat het Nieuwe Testament er van leert, IV 645 v.
Bekeeringsgeschiedenissen; IV 139.
Belijdenis; Mag en moet de kerk ze hebben? I 6, 63, IV 401 v. — in verhouding tot de Schrift, I 6 v., 22, 63, IV 401 — en Dogmatiek, I 6 v., 64 v.
Belijdenis van zonden; IV 150 v., 209 v.
Benoemingsnamen Gods; II 108 v.
Berouw in de bekeering; IV 144 v. — is geen verzoening voor de zonde, III 368, IV 146.
Beschermengelen; II 426 v.
Besluiten Gods; II 303 v. Zie ook Raad Gods.
Besnijdenis van Christus; III 399.
Besnijdenis; IV 474 v. — en doop IV 502 v.
Bevestiging in het ambt; IV 365 v.
Bewijzen voor Gods bestaan in de Heilige Schrift; II 47 v. — in de Philosophie en Theologie, II 48 v. — beteekenis en waarde, II 62 v.
Bewijzen voor de onsterfelijkheid der ziel; IV 570 v.
Bewustzijnstheologie in den nieuweren tijd; I 40 v., 54 v., 68, 437, 493, 533.
Bezetenheid; III 172.
Biecht; Sacr. van de, in de Roomsche kerk, IV 124 v., 149 v., 169, 221, 378 v., 403, — bij de Lutherschen, IV 151 v., 156, 389 v. — beoordeeling, IV 150 v. — voor leeken, IV 150 N. 3. Zie ook Bekeering, enz.
Bijbel en Babel; II 435 v. Zie voorts Heilige Schrift.
Bijbellezen; bij Rome, I 446, 448 — in het Protestantisme, I 449 v.
Bijbelsche Dogmatiek; I 38 v., 58 v.
Bijbelsche Theologie en Dogmatiek; I 21.
Bijbelsche theologen in de Luthersche kerk van Duitschland, I 144.
Bijgeloof; I 297, III 169 v.
Bijzondere openbaring; in verband met de algemeene, I 274 v., 292, 313 v., 323 — heeft ook natuurlijke elementen, I 283 — is vooral toch bovennatuurlijk, I 326 — haar subject, I 314 — haar middelen, I 314 — haar inhoud, I 315 v. — haar historisch karakter, I 315 v.,

319, 349 v., 427 v., 444, hetgeen dikwijls miskend is, I 327, 350, 565 en getuigenis noodzakelijk maakt, I 342, 354 — geen mededeeling van leer alleen, maar ook feiten bevattende, I 317 v., 355 — geen mededeeling van leven alleen, maar ook van waarheid, I 317, 318, 321 v., 355, 573 — haar soteriologisch karakter, I 317, 318 — haar doel, I 318 v., 343, 352, 355, 443, 471, 557 — haar grenzen, I 319, 327 — haar gang en verloop en twee bedeelingen, I 354 v., 471 v.
Bisschoppen; zie Episcopaat.
Bloed als zoenmiddel; III 313.
Bloed van Christus; III 401.
Boeken, heilige; in de verschillende godsdiensten, I 348.
Boete; zie onder Bekeering, Biecht, Tucht.
Boomen in het Paradijs; II 536 v., III 2 v.
Borgtocht van Christus; III 193.
Bovennatuurlijke, het; volgens Rome, I 275, 476 v., II 156 — volgens de Reformatie, I 275 — element van elke openbaring, I 278, 329 — correlaat van elke religie, behoorende tot het wezen van den mensch, I 279, 331 — geschiedenis en recht van dit begrip in onderscheiding van het natuurlijke, I 324 v. — in de Nieuwere Theologie en Philosophie, I 326 — verwerping er van in het Monisme, I 337 — ook reeds vóór den val, I 344 — onderscheiden van het wonder in de Theologie, I 327.
Brahmanen over God; II 7.
Breed-kerkelijke partij in Engeland; I 172 v.
Broeders van Jezus; III 273.
Brood en wijn in het avondmaal; IV 539 v.
Buddhisme; over den oorsprong der zonde, III 16 — over de verlossing, III 485 v., IV 161, 260.

C

Calvinisme; verbreiding daarvan in de eerste tijden, I 152 v. Zie ook Gereformeerden.
Canon van het Oude Testament, I 363 — van het Nieuwe Testament, I 369 v., vgl. 399.
Canonisatie in de Roomsche Kerk. Zie Heiligverklaring.
Cartesianisme; I 159 — over de alomtegenwoordigheid Gods, II 136, 153 — zijn nominalistisch standpunt, II 206, 217.
Casuistiek; IV 245 N. 1.
Catechese; IV 562.
Catechetiek; I 31.
Catechumenaat in de eerste Christelijke kerk, IV 121 v.
Causaliteitsprincipe; I 193.
Causa sui; van God gebruikt, II 126, 201.
Causae secundae; zie Tweede oorzaken.
Cesareopapisme; IV 418 v.
Chaldeeuwsche Genesis; II 372, 435 v.
Charakter indelebilis der sacramenten volgens Rome, IV 464.
Charismata; zie Gaven.
Cherubijnen; II 411 v.
Chiliasme; zie Duizendjarig rijk.
Chokma; onder Israel, II 170 v.
Christendom; wezen, I 54, 89 — wezen volgens Harnack, I 92, III 246 v. — zijne verhouding tot en strijd met het Heidendom in de eerste tijden, I 96 v. — zijn overeenkomst met en verschil van het Heidendom, I 291, 297 v., 315 v., III 217 — volgens de nieuwe religionsgeschichtliche methode, I 148, II 436, III 248, IV 15 — als vervulling van Israels religie, I 366 — als hoogste en zuiverste religie bij Ritschl, I 512 — als historische religie, I 565 v. — volgens Rome II 508 v., IV 170 — en natuurwetenschap, II 571 v. — in de geloofsverdeeldheid, IV 305 — als wereldgodsdienst, IV 307 v. — in zijn verhouding tot het natuurlijke leven, IV 376, 390 v. — ondogmatisch, I 8, 572 v.
Christenen; Naam IV 359.
Christian Science; III 36 N. 1, 572 N. 1, IV 144.
Christologie, Moderne; III 238 v.
Christologische indeeling der dogmatiek, I 87 v.
Christus; als laatste en hoogste en volkomene openbaring Gods, I 300, 316 v., 461 v. — als Hoogste Profeet, I 306, 367 v., zie verder profetisch ambt van Christus — zijn wonderen, I 310, III 319 — als het Woord Gods, de Logos, I 372 — in de Moderne Theologie, I 265, 529 v., III 238 v. — inwoning Gods in Hem, II 140 — geen causa electionis, II 364 v. — als object van praedestinatie en electie, II 367 — zijn betrekking tot de engelen, II 423 v. — en Adam, zie Adam; en de wet, III 115 — in het Christendom, III 265 — als zone Davids, III 271, 276 v. — en Paulus III 245 v., 252 — tegenover het Oude Testament, I 363 v., III 298 — beteekenis van den naam, III 350 — in de geloovigen, IV 66 — of Hij zondaar mag heeten, IV 196 — als Koning der Kerk, IV 310. Zie voorts verschillende onderwerpen, als Naturen, Ambten enz.
Chronologie, Hebreeuwsche; II 451, 469, 484 vgl. N. 2.
Clerus en leeken; IV 333, 340 v., 367.
Coëdamitisme; II 485.
Coccejanisme; I 160. Zie ook Coccejus.
Communicatio apostelesmatum bij Christus; III 293 v., 348.
Communicatio charismatum bij Christus; III 235 v., 293, 416 v.
Communicatio idiomatum bij Christus; III 293 v.
Communisme; II 538.
Concessionisme in betrekking tot de Heilige Schrift; I 381 v., 418 v.
Concilien; volgens de Roomsche Kerk, IV 338, 412 v. — naar de Reformatie, IV 413 v.
Concilie van Nicea; beteekenis daarvan, II 251.
Concilie van Trente; I 124 v. — over de macht van paus en bisschoppen, IV 383 v.
Concordistische theorie tot verzoening van Schrift en natuurwetenschap; II 455 v., 461.
Concupiscentia; zie Begeerlijkheid.
Concursus; zie Medewerking.
Conditioneele onsterfelijkheid; IV 689, 692 — of zij geleerd wordt door de kerkvaders, IV 567.
Confessie; zie Belijdenis.
Confucianisme; III 16.
Congruisten; III 510 v., 529, 580, IV 11 v.
Consensus Helveticus; I 165.
Consilia evangelica; zie Raadgevingen.
Contritio en attritio; onderscheiding van deze bij Rome, IV 126 N. 2, 147.

Creatianisme; II 542 v.
Critiek der Heilige Schrift; I 385 v., 393 v., 404, 415 v.
Cruces in de Heilige Schrift; I 412 v.
Cultus en religie; I 212 v., 215.
Cultuur maakt religie niet overbodig; III 307 v.
Czaar als hoofd der Kerk; IV 379.

D

Dag des Heeren in de Schrift; 309 v., IV 628, 672 v.
Dagen, de, in het scheppingsverhaal; II 440 v., 445, 454 v., 459 v., 462 v. — volgens de ideale theorie, II 452.
Darwinisme; II 474, 475 v., 485 v., 496, III 22. Zie ook Evolutieleer.
Decretum horribile; II 357.
Definitie van God; II 91.
Deïsme; I 56, 163 v., II 298, 560 v., 568, 570, 573, 574 — leidt tot opheffing der religie, I 236 v., II 298 — over de openbaring, I 260 v., 268 v., 350 v. — de genoegzaamheid der algemeene openbaring en natuurlijke religie, I 284, 480 — God, II 83, 298 — Gods eeuwigheid, II 131 v. — Gods alomtegenwoordigheid, II 136 v., 139 — Christus, III 255.
Denken en zijn; I 487 v.
Determinisme en praedestinatie; II 330.
Deugden Gods; verheerlijkt in de menschwording en voldoening van Christus, III 356, 359. Zie ook Eigenschappen Gods.
Deugden bij den mensch; onderscheiding daarvan bij Thomas en Rome I 211 v., IV 225 — en goede werken, III 101, 103, IV 241 N. 1.
Diakenambt; IV 326 v., 409 — in de Roomsche kerk, IV 368.
Dienaren des Woords; IV 325, 400.
Dieren in Openb., de vier; II 411.
Diocese in de Roomsche kerk; IV 357.
Doctorenambt; IV 376.
Doel in de wereld; II 161 v. Zie Teleologische wereldbeschouwing.
δουλεια en λατρεια; onderscheiding van deze bij Rome, II 431, IV 599.
Dogma; I 3 v., 61 — bij Kant I 10 — bij Schleiermacher, I 10, 40 — bij de nieuweren, I 11, 25 v. Zie ook Harnack.
Dogmatiek; Naam, I 1 — Begrip in formeelen zin, I 3 v. — in mate-

riëelen zin, I 9 v., II 2 — en Bijb. Theologie, I 21 — en Apologetiek, I 32 v. — en Ethiek, I 33 v. — encyclopaedische plaats, I 23 v. — methode, I 36 v. — persoonlijk karakter, I 55 v., 66 v. — en confessie, I 64 — indeeling, I 72 v. — bij Kaftan, I 14.
Dogmatische terminologie; haar recht, I 587, II 262 v.
Dogmengeschiedenis; oordeel daarover van Hegel, I 7 v. — van Harnack e. a., I 7, 91, 574 v. — van Rome, I 93 — rechte beschouwing, I 62, 91, 94 v.
Donatisme; IV 266.
*Donum superadditum bij R*ome; I 328 v., II 420 v., 432, 500 v. — beoordeeling, II 503 v., 533.
Dood, als straf der zonde; III 164 v., IV 567, 577, 581, 590 v. — vreeze voor den, III 165 v. — bij de geloovigen, III 366, IV 614.
Doodenrijk; IV 575 v., 581 v., 605 v.
Doodenvereering; bij Israel, IV 574 — in de godsdiensten, IV 597 v.
Doodenvragen in Israel, IV 600 v.
Doop, heilige; IV 21, 474 v. — in de eerste Christelijke Kerk, IV 25 v. — uitstel er van in die Kerk, IV 122, 169 v., 221, 498, 512 — bij Rome, III 123, IV 26, 40 v., 470 — bij de Lutherschen, IV 27, 40 — en wedergeboorte, IV 24 v., 425, 508 — als wedergeboorte beschouwd en genoemd door de Christelijke schrijvers, IV 43 — in den naam des Vaders, des Zoons en des Heiligen Geestes, II 67 — bedienaren, IV 510 — plaats van bediening, IV 511 — tijd van bediening, IV 512 v. — erkenning van den, IV 514 v. — en avondmaal, IV 555 v., 561 — van kinderen, zie Kinderdoop.
Doop van Christus; III 399.
Doopgetuigen; IV 513 v.
Draak; (Tannin) in de Schr., II 437, 438.
Drie, het getal; in de Heilige Schrift, II 289.
Drieëenheid, heilige; II 88, 179 v. — sporen er van in de natuur, I 314 — niet in strijd met de eenvoudigheid Gods, II 148 — als onderstelling der vleeschwording, III 255 — in de heilsorde, III 573 v.
Droefheid over de zonde als stuk der bekeering, IV 144 v.
Droomen als openbaringsmiddel, I 302 v.
Dualisme tusschen geest en stof, God en wereld, II 27 v., 71, 372, 387, III 280 v.
Duidelijkheid der Heilige Schrift, I 445 v. — beteekenis van dit Protestantsche principe, I 449.
Duitschland; Gesch. der Geref. Theologie in, I 154 v., 168 v.
Duivelen; III 126 v. — of zij verlost kunnen worden, III 129 v. — hun overwinning door Christus, III 478 v. Zie ook Satan, val der engelen enz.
Duizendjarig rijk; 635 v.
Dynamische inspiratie; I 387 v., 399, 407.

E

Ebionitisme over Christus, III 232, 327 — over de toekomst, IV 583.
אֵל als naam Gods, II 109.
אֵל עֶלְיוֹן „ „ „ II 110.
אֵל שַׁדַּי „ „ „ II 111 v.
אֱלֹהִים „ „ „ II 109 v.
Eenheid; van God, II 141 v. — van het menschelijk geslacht, II 484 v. — geestelijke, der menschen, hoe ze alleen te bereiken is, I 271 v. — der Kerk, IV 304 v. — van Rome, wat er van te denken, I 449 v.
Eenvoudigheid Gods; II 87 v., 96 v., 144 v.
Eere Gods als doel der schepping, II 397 v., 402.
Eeuw, achttiende; kenmerk, II 561 v., III 64.
Eeuw, negentiende; omkeering van het geestesleven tegen het einde, II 476 v., III 22, 90.
Eeuwige dood; IV 692 v.
Eeuwige staat der redel. schepselen, II 348, 351.
Eeuwige stof; wat er van te denken, II 381, 382.
Eeuwigheid Gods; II 129 v., 392 v.
Eeuwigheid en tijd; II 131 v., 391, 393.
Eeuwig Leven, het; IV 691 v., 703 — door Adam in den staat der rechtheid nog te verwerven, II 526.
Eigenschappen Gods; niet te onderscheiden van Zijn wezen, II 87 v., 144 v. — nu en dan zelfstandig gemaakt tegenover Gods wezen, II 87 v. — waarom niet objectief te onderscheiden, II 89 — of er nog meerdere zijn dan in schepping en herschepping geopenbaard zijn, II 91 — kunnen niet allen opgenomen worden in een descriptie Gods, II 91 — onderscheiding in de, II 94 v., 148 — indeeling van de, II 99 — positieve en negatieve, II 101 — mededeelbare en onmededeelbare, II 101 v. — quiescente en operatieve, II 102, — bezwaren tegen elke indeeling, II 103 v.
Eigenschappen; qualitatieve en quantitatieve, der lichamen, I 188 v.
Eigenschappen; der Heilige Schrift, I 420 v.
Ekklesia; in de Schrift, IV 261 v., 279 v., 374. Zie voorts Kerk.
Elenctiek; I 31.
Emanatie en creatie; II 382 v., 394.
Emmanuel Movement; IV 144 N. 2.
Empirisme, in wetenschap en wijsbegeerte, I 191 v., II 40 v.
Engel des Heeren, in het Oude Testament, I 300 v., II 228 v.
Engel der gemeente, in de Openbaring, II 428, IV 326, 332, 342.
Engeland; Geschiedenis der Theologie in, I 156 v., 161 v., 165 v., 171 v., III 456 v., 529 v., 533.
Engelen; als boodschappers Gods, I 299, II 424 v. — als heirscharen Gods, II 117 — hun zaligheid en verderf, II 363 v. — leer van de, niet ontleend aan het Parzisme, II 404 — hun bestaan, II 404 v. — gedacht als bewoners der sterren, II 406 — geen factoren van het religieuze leven of voorwerpen van aanbidding, II 410, 432 — hun naam, II 411 — verschillende klassen en rangorde, II 411, 412 v., 420 — getal, II 413, 414 — als geschapen wezens, II 414 v. — tijd hunner schepping, II 415 — als geestelijke wezens, II 415 v. — hun verhouding tot tijd en ruimte, II 418 — als redelijke wezens, II 419 v. — het gebed tot hen, II 419, 431 v. — hun taal, II 420, 425 als zedelijke wezens, II 420 — in het goede bevestigd, II 421 — overeenkomst met en onderscheid van de menschen, II 421 v., 422 v., 518, III 46, 128 v. — of zij beeld Gods zijn, II 421 — hun relatie tot Christus, II 423 v.; tot de Kerk, II 424, — hun dienst en werk, II 424 v. — hun werk in verband tot de heilstheorie, II 425, 432 — hun voorbede, II 427 v. — hun vereering en aanbidding, II 429 v. — de burgerlijke eere, die hun toekomt, II 433 — hun beteekenis voor het religieuze leven, II 432 v. — of zij leden der Kerk zijn, IV 285 — in het laatste oordeel, IV 683 v.
Entropie; als bewijs voor het einde en begin der wereld, IV 624 N. 1.
Episkopaat; Ontstaan er van in de Christelijke Kerk en invloed, I 37, IV 329 v., 342 — in de Roomsche Kerk, IV 367.
Episkopale stelsel van Kerkregeering, IV 333.
Episkopoi en presbyteri; IV 323 v., 342 v.
Erfelijkheid; zie Overerving.
Erfschuld; III 79 v., 88 v.
Erfsmet; zie Verdorvenheid.
Erfzonde; III 75, 101, opvatting er van in de Christelijke Kerk, III 62 v. — in semi-pelag. zin, III 67 v. — bij Rome, II 505 v., III 73 v. — bij Luther en de Lutherschen, III 76, 101 — in den nieuwen tijd, III 78 v. — en dadelijke zonden, III 156.
Erkenntnisstheorie; zie Kenleer.
Ervaring; als bewijs voor de waarheid der openbaring, I 501 v., 524 — getuigt, dat de zaligheid geheel Gods werk is, II 339.
Esseën; over den toestand na den dood, IV 580.
Ethiek; in verhouding tot de Dogmatiek, I 33 v. — in de Luth. en Geref. Theologie, IV 227 v. — in de nieuwere Theologie, IV 228 v.
Ethisch beginsel in de nieuwere Theologie , I 234.
Ethische godsdiensten; I 255.
Ethische Modernen; I 294, 510, 527, II 85, 562.
Ethisch-psychologische methode tot bewijs van de waarheid der openbaring; I 504 v.
Eucharistie; zie Avondmaal.
Eudaemonistische Moraal; II 177 v.
Evangelie en Wet; IV 429 v.
Evangeliepredíking; algemeen aanbod, II 341 v., III 461, IV 4 v. — ook na den dood? IV 589, 606 v., 687 v.
Evangelisten als helpers der apostelen, IV 316 v.
Evolutieleer; over den oorsprong der

religie, I 251 v., 287 v. — en palaeontologie, II 467 v. — haar historie en leer, II 473 v., 496, 541, 545, III 11, 13 v. — over ontstaan van het zedelijk leven, zonde, val, III 21 v., 51, 89 v., vgl. III 311 — zonde en misdaad, III 143 v. — de toekomst, IV 624 v.
Examinatie voor het ambt in de kerk, IV 364 v.
Extase, profetische; I 304.
Extra ecclesiam nulla salus; IV 294 v.

F

Facultas se ipsam interpretandi, I 450.
Farizeën; III 487 — over den toestand na den dood, IV 580.
Fatum; zie Noodlot.
Feit en woord in de openbaring, I 307, 317, 336, 356, 565 v.
Feiten in het Christendom, beteekenis; I 566.
Fides carbonaria bij Rome; I 579, 580.
Fides implicita bij Rome; I 578 v. — verwerping daarvan door de Reformatie, I 581.
Filioque; I 118, II 282 v.
Foederalisme; III 82 v.
Formula Concordiae; I 135; over de natuurlijke openbaring, I 276 v., — praedestinatie en wilsvrijheid, II 318, III 517 v.
Frankrijk, Geschiedenis der Geref. Theol. in, I 152 v., 161, 164, 169 v.,
Fundamenteele artikelen; 581 v., 583 v.
Future probation, Leer van de, in Amerika I 177, IV 687 N. 2.

G

Gabriel; II 412.
Gallicanisme; over de onfeilbaarheid der Kerk, I 454.
Gaven des Geestes in de Kerk; IV 238 v. — en ambt, IV 313, 358 v., 399.
Gebed; in verband tot den Raad Gods, II 363.
Gebedsleven van Christus; III 376 N. 3.
Geboden, Tien; IV 243, 245. Zie ook Wet Gods.
Geest, Heilige; II 227, 229, 242 v. — persoonlijkheid, II 243, 277 v., IV 52 v. — Godheid, II 244, 277 v., IV 53 — bij de apostol. vaders, II 246, 278 — werk in de schepping, II 386 — werk in den eersten mensch, II 520, — werk in de ontvangenis van Jezus en de verdere ontwikkeling van Jezus' menschelijke natuur, III 274 v., 427 v., 492 v. — in de verhooging van Christus, III 576 — Zijn werk als principe der openbaring, I 305 v — als principe der subjectieve openbaring, I 320 v., 356, 471 — in de inspiratie der Schrift, I 396 v., 402 v. — als getuige van Christus, I 368 v., 471 — Zijn getuigenis omtrent de Heilige Schrift, zie Testimonium Spiritus Sancti — Zijn werk in de Nieuwe Bedeeling in het alg., I 462 v., 558, 563, III 492 v., 574 v., 600 v., IV 64 v. — en Woord, IV 77, 435 v. — als Geest van gemeenschap, IV 67 — Zijn tweeërlei werkzaamheid, III 494 — Zijn buitengewone werkingen in de eerste Chr. Kerk, III 495 v. — als band van gemeenschap tusschen Christus en de Zijnen, III 500, IV 218, 236 — zonde tegen den, III 136 v., IV 255. Zie ook Uitstorting des Heiligen Geestes enz.
Geest des menschen; II 517 v., IV 64 — in vergelijking met het Geest zijn van God, II 153.
Geestelijke natuur Gods; II 149 v. — niet identisch met persoonlijkheid Gods, II 153 — grond van de wijze van zijn dienst, II 154.
Geestelijke wereld; II 403 v. — bestaan, II 407 v. — geloof daaraan niet philosophisch, maar religieus van aard, II 407.
Geestelijke wonderen; I 311, 325 v., 355.
Geestelijk leven; als vrucht der wedergeboorte, IV 63 v. — heeft wasdom noodig, IV 73 v., — gebonden aan het Woord, IV 74 v., 103 — bestemming van het, IV 418.
Gehenna; zie Hel.
Gehoorzaamheid van Christus; III 363 v. — actieve, III 363 v. — passieve, III 366 v. — actieve en passieve in onderling verband, III 383 v. — loochening van het actieve, III 329, 363 v., IV 208.
Gelijkenis van den verloren zoon; IV 161 N. 2.
Geloof; in algemeenen zin, I 534 v. — in Christelijken zin als de gewone uitdrukking in de Schrift van de religio subjectiva, I 210, 215 v. — als wondere en moeilijk te omschrijven kracht, I 469 — als principium internum, I 533 v. — verschil tusschen 't geloof in algemeenen en in Christelijken zin, I 536 v. — geen nieuw orgaan, of donum superadditum, I 534, IV 75 v. — voorwerp, I 537 v. — gebonden aan de Schrift, Gods Woord, I 538 v. — door God gewerkt, I 539 v., 541, II 343 — geschiedenis van het begrip in de Christelijke kerk en Theologie, I 540 v., IV 85 v., 106 v., — bij Rome I 540 v., 579 v., 583, III 511 v., IV 85 v., 171 — in de Reformatie, I 541 v., 580 v., 583 v., IV 87 v. — bij Ritschl, III 553 — historisch en zaligmakend, I 539, 541, IV 104 v., 107 N. 1 — een vrije daad, I 17, 562, 586 — als onmisbaar voor de Theologie, I 583 v. — en rede, I 585 v. — in het bestaan Gods, II 63 — geen oorzaak, maar vrucht der verkiezing, II 339 v., 365 — wordt niet geschonken krachtens een meritum ex congruo, maar als vrije gave, II 343 v. — of Christus het ook had, III 235, 297 v., IV 76, 167 N. 1. — bij Adam, IV 76 — als vermogen, in de wedergeboorte geschonken, IV 77 — wat het beteekent, dat het zaligmaakt, IV 79 — in de Heilige Schrift, IV 79 v., 98 v. — onderscheiden in uitgaande en wederkeerende daden, IV 91 v., 107 v., 203 — zetel, in het verstand of in den wil of in beide, IV 88 v. — en bekeering bij Luther, III 516, 523, 586, IV 173 v. en bij Calvijn, III 522 v., 586, 588 vgl. IV 132, 134; als eisch IV 433 v. — en rechtvaardigmaking, IV 99, 193, 198 v, 203 — en wedergeboorte, IV 100 v., — sluit kennis in zich, IV 104 v.; zie ook Geloofskennis, — als vertrouwen, IV 107 v. — zekerheid des geloofs, I 542 v., IV 109 v., 212 v. — heeft geen condities, IV 109 — en werken, IV 207, 214, 226, 241 v. — bij kinderen volgens Luther, IV 40 — niet denkbaar buiten de gemeenschap met een bepaalde kerk, I 61.
Geloof en Theologie; I 18, 60, 571 v.
Geloofskennis; I 539, 541, IV 104 v. — bij Kaftan, I 13 v., 29.

Geloofsregel in de eerste Christelijke Kerk, I 37 — spoedig daarna, I 37 — bij de Gereformeerden, I 63.
Gelooven en weten; bij Kant, I 10 — bij de Hegelianen, I 41 — bij de Kantianen en Schleiermacher, I 41 — dualisme v. beide bij Ethische Mod., Gunning, Doedes enz., I 510 v., 527 v.
Gelooven op gezag; I 430 v., 433, 490.
Gemeenschap der heiligen; IV 283 v., 618 v., 705 v.
Gemeente; zie Kerk.
Gemeente-samenkomsten naar het Nieuwe Testament, IV 442.
Gemeente van Jeruzalem; hare organen, IV 322 v., 326.
Gemeinschaftsbewegung; IV 142, 232 N. 1.
Genade als eigenschap Gods; II 182, III 578, ook Noot 1 — verschillende beteekenissen van dit woord, III 578 v. — als saamvattende naam voor alle weldaden des verbonds, III 578 v. — bij Rome, II 505 v., 508 v., 510, III 511 v., 579 v., IV 423, 445, 456, 473 — bij de Reformatie, III 582 v., IV 187, 417 v. — algemeene, I 290, III 198 v., IV 7 v. — en natuur volgens Rome, I 330 v. — volgens de Reformatie, I 331 v., vgl. 443, III 575 v.
Genademiddelen; IV 422 v. — niet absoluut noodzakelijk, IV 708.
Generatie, eeuwige; van den Zoon, II 275 v. — onderscheid van de schepping, II 276, 299 v., 383 v. — en spiratie des Geestes, II 281.
Generatio aequivoca; II 477.
Genoegzaamheid der Heilige Schrift; I 451 v.
Geologie en openbaring; II 450 v. — hare verschillende perioden, II 464 v., III 197.
Gerechtigheid Gods; II 189 v., III 142, IV 162 v., 166 v. — in Christus verheerlijkt, III 353 v., 360.
Gerechtigheid, bij den mensch; oorspronkelijke, in den staat der rechtheid, II 512 v. — verschillende soorten van deze volgens Rome, II 501, 505 v. — der vromen, III 487.
Gereformeerden; Onderscheid met de Lutherschen, I 150 v., II 316 v.; 321 v., 397 v., — over de natuurlijke Godskennis, II 37 v. — de kenbaarheid Gods, II 13 — om-

schrijving van God, II 83, 122 — indeeling van de eigenschappen Gods, II 102 — het beeld Gods, II 510 v., 515 v. — Christus, III 237 v., 421 v. — Christus' menschheid en menschelijke ontwikkeling, III 294 v., 297 v., 423 v. — de aanbidding van Christus, III 303 v. — de uitgestrektheid van Christus' voldoening, III 455 v. — de heilsorde, III 519 v. — doop en wedergeboorte, IV 27 v., 42, 46 — boete, bekeering en geloof, IV 132 — de Kerk, IV 272 v. — stelsel van kerkregeering, IV 354 v., 369 v. — de macht der Kerk, IV 389 v. — de Wet, IV 435; de verhouding van Geest en Woord, IV 437 v. — den doop, IV 485 v. — den tusschentoestand, IV 587 — hun mildheid en ruimheid, IV 708, 709. Zie ook voor de beschrijving der Gereform. Theol. de namen der verschillende landen.

Geschiedbeschrijving in de Heilige Schrift; I 418 v.

Geschiedenis; wat zij is, I 350.

Geslachtsregisters van Christus; III 276 N. 2.

Getuigenis; in algemeenen zin, I 556 v. — des Heiligen Geestes, zie Testimonium Spiritus Sancti.

Gevoel; geen kenbron der godsdienstige waarheid, I 56 v., 240.

Geweten; III 153 v.

Gezag; als noodzakelijke factor van het religieus-ethische leven, I 391 — wat het woord uitdrukt, I 432 v. — in huisgezin, staat en maatschappij, I 432 — in wetenschap en kunst, I 433 v. — in religie en theologie I 433 v. — der Heilige Schrift, I 423 v., vgl. 434, 471 — historiae et normae, I 419, 427 v., II 446 — quoad se en quoad nos, I 424, 426 — wijziging in de opvatting van den aard en den grond daarvan in de N. Theologie, I 429 v. — opgevat als zedelijk, I 430 v., 433 — Goddelijk, als noodzakelijke eisch van het Christelijke geloof en de Christelijke prediking, I 430 v.

Giessensche theologen over de exinanitio Christi, III 237, 422.

Glossolalie; III 496 v., IV 141 v.

Gnesio-lutheranen; I 135.

Gnosticisme; I 97, III 186 — als eenzijdige verheerlijking van de gnosis en invloed daarvan in philos. en theol., I 227 v. — over de Heilige Schrift, Oude en Nieuwe Testament, I 435 v., II 195, III 186 v., 353 — zijn scheiding tusschen God en wereld, II 8 v., 73 — over God en de aeonen in verband tot Hem, II 88 — en Arianisme, II 383 — over het ontstaan der wereld, en den val, III 28, 35 — Christus, III 232, 327 — Christus' menschheid, III 278, 280 — de wedergeboorte, IV 46 v. — de Kerk, IV 265 — over den toestand na den dood, IV 583 v.

God; voorwerp der Dogmatiek, I 10 — als principium der wetenschap, I 205 v. — als principium essendi der Theologie, I 183 en der religie, I 250 — Zijn verhouding tot de schepselen, I 402, II 128 v., 382 v., 558 v., 567 v. — hoe van Hem een descriptie te geven, II 90 v. — de naam, II 109 v. — opgevat in de pantheïstische philosophie als de wordende, II 125, 126 v., 127 v., — als causa sui, II 126, 127 v. — Hij is de Zijnde, II 126 v., 128, de Rotssteen, II 126 — als het hoogste Goed, II 179 v. — als Koning, II 215 v., 552 v., 575 v. — als aanduiding van den eersten Persoon, II 238 — als naam van Christus, II 242 — geen oorzaak der zonde, III 2. Zie ook Godsidee en verschillende afzonderlijk opgegeven onderwerpen.

Godheid van Christus; strijd daarover in de 4e eeuw, I 104 v. — in de leer der Apostol. vaders, II 246 — in de Theologie der Apologeten enz., II 246 v. — in het Arianisme, Socinianisme, Rationalisme en Modernisme, II 257 v. — naar Ritschl's opvatting, III 266 v., 282 v. — volgens de Heilige Schrift, III 263 v. — in hoeverre zij in de vernedering en verhooging heeft gedeeld, III 423, 427.

Godsdienst; zie Religie.

Godsdienstige aanleg van den mensch, I 466 v., 470.

Godsdienst van Israel; volgens de Nieuwere Theologie, II 3 v.

Godsdienstlooze volken; II 27, 60.

Godsdienststichters, I 290, 291.

Godsdienstwetenschap in den nieuweren tijd, I 12, 13, 26 v., 217 v., 287 v. — in vroegere dagen, I 290 — scheiding tusschen haar en Theol. I 27 v.

Godsidee in Theologie en Philosophie, II 81 v., 89 v., 92 v., 147 v., — onderscheid hierin tusschen beide, II 89 v., 92 v., 129 v., 147.

Goed; II 177 v. — hoogste, II 179.

Goedertierenheid Gods; II 180.

Goede werken; hun verdienstelijkheid bij Rome, II 500, 505, 533 — en deugden, III 103, IV 241 — hun noodzakelijkheid, IV 239 v. — hun natuur, IV 241 v.

Goedheid Gods; II 177 v. — als volmaaktheid, II 178 v. — als motief der schepping, II 395 v.

Goedheid van den mensch, natuurlijke, III 64 v.

Gottschalksche strijd; II 313 v., III 452.

Gouden eeuw; traditiën daarover, II 491 v.

Gratie, recht van; III 358.

Gratia praeparans; IV 8 v. — irresistibilis, zie Onweerstandelijkheid.

Grieksche kerk en Theologie; I 108 v., 111, II 283 v. — in Rusland, IV 379 — over den mensch, II 519 — zonde en genade, II 309, III 68 — het vagevuur, IV 585. Vgl. verder Oostersche kerk en Theologie.

Grieksche Philosophie; haar invloed op de Christelijke Theologie, II 248 v. — over den oorsprong der wereld, II 372 — het menschelijke leven, III 157 v.

Gronden des geloofs; moeilijkheid van het onderzoek daarnaar, I 467 v. — verschillend opgegeven, I 469 v. — bij Rome, I 547 v., IV 293.

Groninger Theologie in Nederland; I 167, 261 — haar leer van God, II 85 — over Christus' werk, III 339, 374.

Grootheid Gods; II 225.

H

Haat Gods; II 191.

Hades; zie Doodenrijk of Sche'ol.

Handoplegging in de Schrift; III 313 v., IV 365 — bij de ordening tot het ambt, IV 366 v.

Harde uitdrukkingen, z.g., bij de Gereformeerden; II 358 v., III 38.

Hart des menschen; II 518.

Hebreërbrief over Christus en Zijn werk, Zijn heiliging en priesterschap; III 414, 425, 473 v.

Heerlijkheid Gods; I 299, II 222 v.

Heerlijkheid, staat der eeuwige; IV 704 v. — graden en trappen daarin, IV 710 v.

Heerschappij des menschen over de aarde in verband tot het beeld Gods; II 522 v.

Hegeliaansche dogmatici in hun grondgedachten; I 41.

Heidendom en Christendom; verhouding en strijd tusschen beide in de eerste eeuwen, I 96 — oorsprong, karakter en bestemming volgens de Schrift, I 286 v., 298 en volgens de nieuwere philosophie en evolutieleer, I 287 v. — onderstelt natuurlijke en bovennatuurlijke openbaring Gods, I 282, 286, 290 v. — vergeleken met het Christendom, I 291, 298 v., 315 v., 475, III 200, 217 — zijn kosmogoniën, II 371, 382 — over de positie van den mensch tegenover de wereld en natuur, II 402 — de voorzienigheid Gods, II 553 v. — den oorsprong der zonde, III 14, 15, 63 — de verlossing, III 200, 311 v., 484 v. — bekeeringen in het, IV 111 v. — organisatie van de religie in het, IV 260 — over de toekomst, IV 626.

Heidenen; kunnen zij zalig worden zonder de prediking van het Evangelie: oordeel daarover bij de Pelagianen en sommige theologen, I 284 v., IV 707 — oordeel over hen en hun toekomstig lot bij Rome, II 506 v. — hun toebrenging volgens de profetieën des Ouden Testaments, IV 633 v.

Heilig; beteekenis van dit begrip in de Heilige Schrift, II 184 v., IV 236 v.

Heiligen bij Rome, de; IV 226.

Heiligheid Gods; II 184.

Heiligheid des menschen; volgens velen geen oorspronkelijke gave, maar alleen in den weg van zedelijke inspanning te verwerven, II 495, 498, 520 — en zaligheid, II 523.

Heiligheid der Kerk bij Rome; IV 305 v. — volgens de Reformatie, IV 305 v.

Heiligmaking; II 186 v., IV 214 v. — en rechtvaardigmaking, IV 197, 232 v., vgl. voor Ritschl, IV 202 N. 1 — in Christus voor ons ge-

reed, wettische en evangelische, IV 233 v., 613 — passieve en actieve, IV 236 v. — trappen in de, IV 250 — wordt voltooid in en bij den dood, IV 614 v.
Heiligverklaring; in de Roomsche Kerk, IV 604.
Heilsorde; III 482 v., IV 99 v.
Heksenprocessen; III 170.
Hel; in de Schrift, IV 583, 684 v. Zie Straf der zonde, eeuwige.
Hellenistisch Grieksch; zie Nieuw-Test. Taal.
Hemel in de Schrift; II 134 v., 415.
Hemelvaart van Christus; III 438 v. — als triumf over de booze geesten, III 478 v.
Herediteit; zie Overerving.
Herrnhuttisme; I 136 — over Christus als den eigenlijken Schepper en God, II 387, III 303 — de zonde, III 68 — de verlossing, IV 143. Zie ook Zinzendorf.
Hexaëmeron; zie Zesdaagsch scheppingswerk.
Hiërarchie; als intieme gedachte van het Roomsche systeem, II 413.
ἱλασμος en καταλλαγή; III 321, 441 v., IV 99.
Historie; zie Geschiedenis.
Historia revelationis; als wetenschap, I 315 v., 346.
Historisch-apologetische bewijsvoering voor de waarheid der openbaring; I 472 v.
Historisch-critisch onderzoek der Heilige Schrift. Zie Critiek.
Historisch-theologisch bewijs voor het bestaan Gods; II 61 v.
Historische Boeken des Ouden Testaments; I 361 v.
Hoog-Kerkelijke partij in Engeland; I 172.
Huisbezoek; IV 403 v.
Huisgemeenten; in het N. Testament, IV 263 v., 322.
Humanisme; I 158 — over den mensch als einddoel der schepping, II 395.
Huwelijk; bij Rome, IV 472.

I

Ideae innatae; zie Aangeboren begrippen.
Ideale theorie, ter verzoening van wetenschap en openbaring, II 452, 461 v.
Idealisme in de philosophie; zie Rationalisme.
Ideeën Gods; II 173.
Ideeënleer bij Augustinus; II 171 v. bij anderen, II 173 v. — in de nieuwere philosophie, II 173.
IJstijd volgens de geologie; II 482.
IJver Gods; II 191.
Illuminatio; zie Verlichting, Testimonium Spiritus Sancti.
Immanentie Gods; II 139 v. — onderscheiden in physische en ethische, II 139 v.
Independentisme in Engeland; I 161, IV 276 — over de plaatselijke kerk, kerkverband en kerkregeering, IV 357, 414.
Infralapsarisme en supralapsarisme; II 322 v., 345 v.
Inspiratie, in den ruimeren zin, I 301. Zie voorts Theopneustie.
Inwendig woord in het Anabaptisme; I 436 v., IV 436 v.
Irvingisme; IV 277.
Islam over God; II 7, 308 — over den heilsweg, III 485 v.
Israel; zijn godsdienst volgens de nieuwere theologie, II 3 v., 141 v., III 179 v., 191 v., 205 N. 1 — onderscheid tusschen volksreligie en die der profeten in zijn midden, II 5, IV 574 — als woonstede Gods, II 135 — als volk der verkiezing, II 304 — zijn religie in samenhang met en onderscheiding van de godsdiensten der volken, III 199 v. — verbond Gods met, III 200 v., 486 v. — verschil van personen onder hen al naar de houding, die men aannam tegenover verbond en wet, III 487 — zijn religie na de ballingschap, III 488 v.; zie ook synagoge — kerk en staat onder hen, vroeger en later, IV 260 v., 372 — als theocratie, IV 373 — zijn onsterfelijkheidsgeloof, IV 574 v.

J

Jakobus en Paulus, over de rechtvaardigmaking, IV 207.
Jansenisme; I 129.
Jeruzalem; het nieuwe, IV 701.
Jezuïten; hun invloed op de ontwikkeling der Roomsche Dogmatiek, I 127 v., 131, II 165 v., 313 v. — over het dogma der H. Schrift, I 378 — hun nominalistisch standpunt, II 206.
Jezus; als naam van den Middelaar, III 345, 463 v. Zie voorts Christus.
Jhvh; als naam Gods, II 112 v., 120 v. — in de Christelijke Theol. als uitgangspunt gebruikt ter omschrijving van het wezen Gods, II 81 v., 93, 121 — hoe opgevat in de nieuwere Theologie, II 141. Zie ook Israels religie.
Johannes, de Apostel; over de wedergeboorte, IV 21 v.
Johannes de Dooper; zijn doop en prediking, IV 476 v.
Joodsche Theologie; leer over het Oude Testament, I 372 v. — tusschenwezens, II 88, 231 vgl. 232 v. — de heerlijkheid Gods, II 223 — de wilsvrijheid, II 308 — den oorsprong der zonde, III 15 v., 27, 63 — over den heilsweg, III 489 — den toestand na den dood, IV 579 v. — eschatologie, IV 635 v.
Judaisme; III 186.
Jus talionis; zie Vergelding.

K

Kabbala; over God, II 129, 151.
Kant — Laplace'sche hypothese over het ontstaan der wereld, II 447 v.
Karolingische theologen; I 117.
Katechetenschool in Alexandrië; I 101.
Katholiciteit der Kerk; IV 265, 306 v.
Kelkonthouding; IV 548 v.
Kenbaarheid Gods; II 2 v.
Kenleer; bij Scholastische en Geref. theologen, I 197 v. — in de nieuwere Philosophie en de beteekenis van het onderzoek daarnaar, I 468 — in religie en theologie en de beteekenis, daaraan gehecht in de nieuwere theologie, I 468.
Kennis in God, II 158 v. — onderscheiden van onze kennis, II 163 — alleen uit en van zich zelven, II 163, 176 — geldt ook van de toevallige en vrije daden des menschen, II 164 v. — wat bestreden wordt door Jezuïten en anderen, II 165 v., 168.
Kennis des geloofs; I 539, 541 v., IV 104 v.
Kennis van God, onze; inzooverre zij verkregen wordt uit de algemeene openbaring, I 284 — uitsluitende inhoud der Dogmatiek, II 2 — niet adaequaat, II 20 v., 26, 74, 75, 76, 98, 100, 105 — toch niet onzuiver noch onwaar, II 74 v., 97 v., 100, 105; niet symbolisch, II 76 v., maar ectypisch en analogisch, II 79, 107 — hoedanig zij is, II 21 v. — geen beperking Gods, II 22 — onmogelijk in de pantheïstische philosophie, II 22 — berust op openbaring Gods, II 24 v., 26 v., 72 v., 78 — op aarde altijd middellijk, door een spiegel, II 39 v. — ingeschapene, I 273, II 37, 38 v., 42 — verkregene, II 43 v. — belang en waarde van de drie viae voor haar, II 99 v.
Kennis van Adam in den staat der rechtheid, II 520.
Kennis van de engelen, II 419.
Kennis van goed en kwaad, III 4 v.
κενωσις, Leer van de; bij Christus, III 243, 287 v.
Kerk; IV 258 v. — in het Oude Testament, IV 260 v. — in het Nieuwe Testament, IV 261 v. — bij Rome en dan bepaald ook hare verhouding tot de Schrift, I 77, 420 v., 424 v., 435, 445 v., 458, 472, 477, IV 267 v., 277, 278, 286 v., 288 v., 291 v., 424 — in de Reformatie, ook wat betreft hare verhouding tot de Schrift, I 63, 65, 356 v., 427, 439 v., 472, IV 270 v., 424 — bij Schleiermacher en nieuwere theologen, I 437, 441 v. — zichtbare en onzichtbare, IV 270 v., 287 v., 290 v. — pluriformiteit en eenheid, I 62, IV 274, 300 v., 304, 305 — en gemeente, IV 280 v., — en Godsrijk, IV 281 v. — als organisme en instituut, IV 288 v., 311 — kenteekenen, IV 291 v. — als alleenzaligmakende bij Rome, IV 294 — ware en valsche, IV 300 — eigenschappen, IV 304 v. — regeering, IV 309 v. — als moeder der geloovigen, IV 313 — hare roeping tegenover de waarheid Gods, I 5, 425, 451, IV 400 — als motief des geloofs, I 425, 483 — en Theologie, I 585 — en Staat, IV 260, 352, 353, 371 v., 379 v., 391, 396 v., 418 v. — en wereld, IV 416 v.
Kerkeraad; IV 411.
Kerkvaders; over het dogma der Schrift, I 373 v., 401 v., 448, 459

— hun gebruik van de philosophie voor de theologie, I 576 — geen autoriteiten voor de leer der aangeboren begrippen, II 34.
Kerkverband; IV 356 v., 414.
Kerspelvorming; IV 358.
Ketterdoop; IV 515.
Ketterij; IV 304.
Kinderdoop; IV 25, 27 v., 39 v., 136, 312, 440, 485 v., 497 v.
Kinderen, jonge; hoe ze te beschouwen, als onschuldig of zondig, III 65, 66 v. — der geloovigen, wat er van te denken, IV 37 v., 39 v., 42 v., 53, 55, 101 v., 136 v., — of allen, die vroeg sterven, zalig worden, IV 707 v.
Knecht des Heeren in de Oud-Testamentische profetie, III 316 v.
Koningschap onder Israel; III 221.
Koningschap van Christus; III 349 v., 477 v. — als grondbeginsel der kerkregeering bij de Gereformeerden, IV 354 v.
Koninkrijk Gods volgens de prediking van Jezus; III 224 v., 490 v., IV 17 v., 215 v., 645 v., 700 v. — en kerk, IV 281 v. — in de Oud-Testamentische profetieën, IV 634 v.
Konstantinopel in strijd met Rome; I 111, IV 336.
Kopernikaansche wereldbeschouwing; II 445 v.
Kosmogonieën in het Heidendom; II 371.
Kosmologisch bewijs voor het bestaan van God, II 50 v., 52 v.
Kruisiging van Christus; III 401.
Kunst en religie; I 240 v., 251.
Kurios als naam van God; II 118.
Kwade, het, in de wereld, in verband met den wil Gods, II 210.
Kwakers; zie Quakerisme.

L

Lankmoedigheid Gods; II 181 v.
λατρεια en δουλεια; onderscheiding van deze bij Rome, II 431, IV 599.
Leger des heils; IV 276.
Leven; volgens de H. Schrift, IV 67 v. 567, 577 v., 590 — oorsprong er van naar de nieuwere natuurwetenschap, II 477.
Leven van Jezus; III 241 v., 398 v.
Levensduur der menschen, vóór den zondvloed, III 196 v.
Leviathan; II 437, 438.
Libertinisme; III 36.
Lichaam van Jezus na de opstanding; III 436 v.
Lichaam van den mensch in verband tot het beeld Gods, II 521 v. — ook betrokken in de wedergeboorte, IV 71.
Lichamelijkheid Gods; geleerd soms in philosophie en theologie, II 150 v., III 279.
Lichamelijkheid der engelen; soms geleerd, II 416 v.
Lichamelijkheid der zielen na den dood; soms geleerd, IV 588 v., 595 v.
Licht, het; in de schepping. Wat het is, II 442 — beteekenis van dit begrip in de Heilige Schrift, intellectueel en ethisch, II 158 — als aanduiding Gods, II 158, 223.
Liefde, Gods; II 182 v. — als zelfliefde, II 201 v. — opgevat als het wezen Gods bij Ritschl e. a. en bezwaar daartegen, II 86, 91 v. — in Christus geopenbaard, III 353, 354, 359.
Liefde; als gave in de Kerk, IV 284,
Limbus infantum; zie Ongedoopt stervende kinderen.
Limbus patrum; bij Rome, IV 621.
Lijden, het; op aarde, als gevolg en straf der zonde, III 150, 157 v. — in verband tot de Voorzienigheid Gods, II 579.
Lijden, het, van Christus; verschillende opvattingen er van in de Mod. Theol., III 367 v., vgl. 395, 400, — als losprijs, III 368 v. Zie voorts Gehoorzaamheid, Offerande, Voldoening van Christus, enz.
Lijden, het, der geloovigen; II 579 v., III 366, IV 153 v.
Lijkverbranding; IV 574, 676.
Loci; beteekenis dezer uitdrukking in de Roomsche Theologie, I 2.
Loci Communes; van Melanchton, I 1 v., 77, 134 — als naam voor de Dogmatiek, I 2 v.
Logos; als naam van Christus, I 372, II 239 v., 276, 291 — leer van den, bij Philo enz., II 171, 230 v., 387 — en onderscheid tusschen deze en die van het Nieuwe Testament, II 233.
Loon bij God; naar de Schriften, II 204, 531, IV 217 v., 220, 251 v., 680, 711 v.
Lot, het; als openbaringsmiddel, I 302.

Lutherschen; onderscheid tusschen hen en de Gereformeerden, I 150 v., II 316 v., 321 v., 397 v., 534, 547 v. — over de twee hemisphaeria, de natuurl. Godskennis enz., I 276, II 36 v., 515 — hun omschrijving van God, II 83, 121 v. — hun indeeling van de eigenschappen Gods, II 102 — over wil des besluits en wil des bevels, praedestinatie en wilsvrijheid, genade en heilsorde, II 212 v., 317 v., III 454, 517 v. — hun verwantschap met de Remonstranten, II 318 — over het beeld Gods, II 510 v., 515, 534, 547 v. — de onderscheiding van vergeeflijke en doodelijke zonden, III 135 — Oud- en Nieuw Testament, III 188 v. — over Christus' persoon en naturen, verhooging enz., III 236 v., 202 v., 297, 303, 418 v., 422 v., 424 — de actieve gehoorzaamheid van Christus, III 364 — de nederdaling ter helle, III 406 v., 419 — de bekeering (poenitentia), III 523 v., IV 132 — het universeele van de roeping, IV 3 v. — doop en wedergeboorte, IV 27, 40 v., 41 N. 2, 77 v., 484 v., 488, 500 — de zekerheid des geloofs, IV 213 — over de goede werken en hun noodzakelijkheid, IV 239 v., de kerk, IV 271, 278 — over het bisschoppelijk ambt, IV 343 — stelsel van kerkregeering, IV 351 v. — de kerkelijke macht, IV 388 v., 391 — de genademiddelen, IV 425 — de Wet en hare beteekenis, IV 434 v. — de verhouding van Woord en Geest, IV 437 v., de Sacramenten, IV 446, 452 v., 456 — het avondmaal, IV 532 v. — den tusschentoestand IV 587 — de wederkomst van Christus, IV 672.
Luthersche Dogmatiek in de 19e eeuw; I 138 v.
Luthersche kerk in Amerika; II 332 v.

M

Macht; van Christus in den staat der vernedering, III 301 — der kerk, IV 361 v., 371 v.
Magie; I 297, III 126 N. 1.
Majesteit Gods; II 225.
Malak Jhvh in het Oude Testament; zie Engel des Heeren.
Manichaeisme; II 372.
Mantiek; I 297.
Maria; in de Roomsche leer en cultus, III 261 v. — haar onbevlekte ontvangenis, III 97 v., 261 v., — volgens Protestantsche opvatting, III 263 — of zij altijd maagd gebleven is, III 272 v. — of zij uit David is, III 276 N. 2.
Marrow controversy in Schotland; I 166, III 457, 531.
Martelarenvereering in de Christelijke kerk; IV 598.
Materialisme; als consequentie van het Empirisme, I 192, 195 — kan geen openbaring aannemen, I 267 v. — als wereldbeschouwing, I 337, II 375 v., IV 568 — als atheïsme, II 28 — bestrijdt alle doel in de natuur, II 54, — over oorsprong der wereld, II 375 v., 399 v. — en Pantheisme, II 375 v., 379, 399 — kritiek, II 375 v.
Mechanische inspiratie; I 400.
Medewerking in de Voorzienigheid Gods; II 557, 562 v., 569 v.
Mensch; twee of drie conceptiën van hem volgens Rome, I 328 v., II 501 v., 505 v., III 509 v. — zijne afhankelijkheid van en verwantschap met den kosmos, I 466 — als einddoel van alles in het Humanisme en Rationalisme, II 395 v. — zijn verhouding tot de natuur in het Heidendom, in het Pantheïsme en Materialisme en in het Theïsme, II 402 — zijn overeenkomst met en onderscheid van de engelen, II 421 v., 422 v., III 46, 128 v. — zijn oorsprong, II 471 v. — zijn wezen, II 490 v. — als beeld Gods, II 516 v., zie ook Beeld Gods — als mikrokosmos, II 524 — zijn bestemming, II 524 v.
Menschelijk geslacht, het; als objekt van verkiezing en herschepping, II 352 — zijn ouderdom, II 481 v. — zijn eenheid, II 484 v., 538, 548, III 14 — zijn oorspronkelijke woonplaats, II 488 v. — als organisme onder een hoofd, II 539 v., III 80 v.
Menschelijk weten van Christus; III 297 v. — of het vatbaar voor dwaling was, III 298.
Menschelijke natuur van Christus als orgaan zijner Godheid, II 76 — volgens Schol. en Roomsche Theologie, III 235 v., 416 v. — naar de

Schrift en de Gereformeerde belijdenis, III 237 v., 278 v., 290, 294 v., 416 v., — wat betreft zijn uitwendige gedaante, III 295 v. — of zij altijd blijft, III 480.
Menschenoffers; in de godsdiensten der volken, III 312.
Menschwording van God of den Zone Gods; III 254 v., 399 v. — als centraal openbaringsfeit, I 316 v., 351 v., III 257 v. — buiten de zonde, 388 v., III 258, 259 v. — hare beteekenis voor de religie, III 288 v. — of zij op zichzelve vernedering is, III 295, 399, 423 v.
Meritum ex congruo en ex condigno bij Rome, II 314, 343, III 511 v., IV 224 v.
Messiaansche profetieën in het Oude Testament, I 309 v., III 217 v., 220 v., 315 v., IV 628 v.
Messias in het Oude Testament als Degene, die recht doen zal enz., II 192, IV 628 — in de Joodsche Theologie, III 317. Zie voorts Christus.
Messiasverwachting in het Jodendom, III 223 v., 489.
μετανοια en *ἐπιστροφή* in de Schrift, IV 115 v., 131.
Metaphysica in de wetenschap en de religie, in den jongsten tijd beurtelings verworpen en aanvaard, I 12, 229, 512 v., 527 v., II 17 v., 60, 84, 262.
Metaphysisch bewijs voor de onsterfelijkheid der ziel, IV 570.
Meteoritenhypothese van Lockyer over het ontstaan der wereld, II 449 v.
Methodisme in Engeland enz.; I 171 v. III 537 v., 570 v., IV 136 v., 140 v., 143 v., 184, 276 — miskent het natuurlijk leven, IV 8, 11 — over de heiligmaking, IV 229, 244, 250 v.
Michael; II 412.
Middelaar; idee daarvan in de godsdiensten der volken, I 259, III 215 v., 306 v., IV 627.
Middelaar; als aanduiding van Jezus, III 347 v. — naar één of naar beide naturen, III 347 v., 421 v. — wanneer begonnen? III 348 v.
Middeleeuwsche Secten; I 436, II 373, III 328, IV 270.
Mis in de Roomsche Kerk; IV 527 v., 531 v., 549 v., 559.
Misdaad; in het moderne strafrecht, III 143 v., IV 690.
Mithradienst; I 97, IV 15.
Moderne Psychologie; IV 67 v.
Moderne Theologie; in Nederland, I 166 v. — ethischen onder hen, I 234, zie ook Ethische Modernen — over openbaring en religie, I 265 v. — de praedestinatie enz., II 332 v. — over Christus en Zijn werk, III 340 v. — de heilsorde, III 551 v.
Mohammedanisme; over de verlossing, III 485, vgl. IV 260. Zie ook Islam.
Monarchianisme; I 102, II 256, 259. Zie ook Sabellianisme.
Monisme; als wereldbeschouwing, I 337 v., II 399.
Monophysitisme; I 105, III 287 v., 297, 302, 416.
Monotheïsme; als oorspronkelijke godsdienst, I 289 v. — in Israels religie en Polytheïsme, II 141 v.
Montanisme; I 435 v., III 327 v., IV 266.
Moraal; tweeërlei, in de Roomsche Kerk, IV 222 v., 244 v. Zie ook Ethiek.
Moreele bewijs; voor het bestaan Gods, I 513, II 52, 58 v.
Moreele bewijs; voor de onsterfelijkheid der ziel, IV 572 v.
Motazelieten; als verdedigers van den vrijen wil in het Mohammedanisme, II 308.
Motiva credibilitatis; bij Rome, I 77, 477 v., 548, 549 — in het Rationalisme, I 82, 86.
Mozes; als profeet, I 361 — als middelaar, III 347.
Mutatieleer van Prof. H. de Vries, II 478 v.
Mysteriën; van de openbaring en het Christendom. Geschiedenis en verschillende opvatting van dit begrip in de Christelijke Theologie, I 274, 589 v., II 1 v., IV 443 — Heidensche, IV 14 v.
Mysticisme en zijn bestrijding van de noodzakelijkheid der Schrift en de verheffing van het inwendig woord, I 436 v., IV 77, 423 v., 424 — karakter en kenmerk, II 519, III 526 v., IV 47 v., 275 — over de aanschouwing Gods, II 35, 38, 39 v.
Mystiek; in de Middeleeuwen; I 122 v. Zie ook Mysticisme.
Mystieke opvatting van de verlossing door Christus, III 328.
Mythische theorie tot verklaring van het scheppingsverhaal, II 453, 461 v.

N

Naam van, in den; beteekenis dezer uitdrukking, IV 480 N. 1.
Naam Gods; II 65 v. — valt in vele namen uiteen, II 70 v. — recht er van, II 72 v.
Na-Apostolische tijd; III 502.
Namen Gods; wel van de schepselen ontleend, maar zakelijk eerst van God geldende en dan van de schepselen, II 75, 100 — geen produkt van de ratio ratiocinans, maar van de r. ratiocinata, II 76 — niet louter symbolen en produkten der dichtende verbeelding, II 77 v. — geschiedenis van hun opvatting in Theol. en Philos., II 81 v. — niet van ons uitgaande, maar door God aangaande zich zelf geopenbaard, II 67 v., 76, 97 — indeeling er van, II 99 v. Zie ook Eigenschappen Gods, Benoemingsnamen enz.
Namen van den Middelaar; III 345.
Naturalisme; I 267 v., 279, 332 v., II 29.
Naturen van Christus, Twee; I 104, III 232 v., 281 v. — vereeniging van beide, III 285 v. — effecta, III 292 v.
Natuur; idee daarvan, I 325 v., 342 v. — en openbaring in haar onderling verband, I 324 v., 330 v., 341 v. — en in haar onderscheid, I 344 v. — en genade volgens Rome, I 330 v., IV 416 v. — en volgens de Reformatie, I 331 v., 442, III 467, 574 v., IV 9, 416 v.
Natuur Gods; II 80.
Natuurlijke, het; in onderscheiding van en verband tot het zedelijke, II 338.
Natuurorde; II 560, 571 v.
Natuurvolken; I 288 v., II 496.
Natuurwetenschap en Christendom; II 571 v.
Natuurwetten; I 339 v., vgl. Natuurorde.
Navolging van Christus; III 363, 503.
Nederdaling ter helle; III 402 v., IV 584, 586.
Nederland; Geschiedenis der Geref. Theol. in, I 153 v., 155, 160 v., 163 v., 166 v., III 531 v., 533 v.
Ned. Geloofsbelijdenis Art. 15; IV 496.
Neo-hegelianen; I 141 v.
Neo-kantianisme; in de Theologie, I 144 v., 511 v., 529 v., II 18 — over den oorsprong der religie, I 245 v., 512.
Neo-lutheraansche opvatting van de werking der Sacramenten, IV 449, 456, 536, 557.
Neo-nomiaansche opvatting van de heilsorde in Engeland, I 156 v., III 530 v., 588, IV 183 v. — in Schotland, I 166, III 531.
Neo-platonisme; over God, II 129 — zijn invloed op de leer van Rome, II 154 v., 500, 503, 514, IV 47 — over de stof, III 28 — de vereeniging met God, IV 46.
Neo-scholastiek in de Roomsche kerk; I 125 v.
Nestorianisme; III 285 v., 290 v., 301 v.
New-England Theology; I 176, III 332. Zie ook Edwards.
Nieuwe Testament, het; over het Oude Testament, I 363 v., en over zich zelf, I 367 v. — over de Drieëenheid, II 234 — als vervulling van het Oude Testament, II 235, III 204 v., 317, IV 81 v., 641 v. Zie ook Oude Testament.
Nieuw-Testamentische taal; I 405, IV 16.
Nominalisme, in de Middeleeuwen; I 121 v., 203 v., II 12 — en Realisme in de philosophie, I 203 v. — over de eigenschappen Gods, II 94, 146 — Gods wil en macht, II 204 v., 216 v.
Nomisme in Israel na de ballingschap; III 488 v., IV 115, 164, 215 — in de heilsorde, III 529 v., 569 v., IV 431, 436 — in de eerste Chr. Kerk, III 503 v., IV 221 v.
Nooddoop; IV 510 v.
Noodlot; II 121, 558, 559 v.
Noodzakelijkheid der Heilige Schrift; I 435 v.
Novatianisme; IV 266.

O

Offerande; oorsprong en wezen, III 308 v. — in Israel, III 313 v.
Offerande van Christus; III 319 v. — in betrekking tot onze zonde, III 319 v., 387 v., 442, 475 — vrucht van de, III 320 v. — waarde volgens de kerkvaders, III 391 N. 4 — voldoende voor de geheele wereld, III 392.
Oliesel bij Rome, heilig; IV 471 v.

Onafhankelijke moraal; I 34.
Onafhankelijkheid Gods; II 93 v., 120 v. — van Zijn bewustzijn en kennis, II 163.
Onbegrijpelijkheid Gods; II 1 v.
Onbewuste, het; bij von Hartmann, II 160, 179 — beteekenis er van, II 160 v., IV 48 v.
Onderwerping van Christus aan den Vader in de toekomst, III 480 v.
Ondogmatisch Christendom; wat er van te denken, I 8, 572 v.
Oneindigheid Gods; verkeerde opvating er van, II 22, 129 v. — hoe te verstaan, II 129 v.
Onfeilbaarheid van kerk en Paus bij Rome; I 7, 93, 421, 441, 454, 456, 457, IV 308 v., 338 v., 381 v., 396 v.
Ongedoopt stervende kinderen; hun toekomstig lot bij Rome, II 506, III 18, IV 621.
Ongeloof als zaak des harten; I 561, IV 10.
Onmacht des menschen ten goede; III 100 v., 583.
Onsterfelijkheid des menschen vóór den val; II 522 — der ziel, IV 565 v., vgl. ook Conditioneele onsterfelijkheid.
Ontologisch bewijs voor het bestaan van God; II 51 v., 56 v. — voor de onsterfelijkheid der ziel, IV 570.
Ontologisme over de kennis Gods; I 131, II 32, 36, 40.
Ontvangenis van den Heiligen Geest; III 267 v.
Ontwikkelingsleer; zie Evolutieleer.
Onveranderlijkheid Gods; II 123 v. — sluit verandering van de relaties, waarin God de dingen tot zichzelven stelt, niet uit, II 128 v.
Onweerstandelijkheid van de werking van Gods genade; IV 57 v. — bezwaren daartegen bij de Remonstranten e. a. en hun weerlegging, IV 59 v.
Onzienlijkheid Gods; II 154 v.
Oordeel, laatste; IV 680 v.
Oordeel der liefde; IV 507 v.
Oorsprong des levens; verklaring daarvan in de natuurwetenschap, II 477 v.
Oostersche en Westersche Kerk en Theologie in hun onderscheid van elkander; I 110 v., II 254, 281 v., 519, III 233 v., IV 379.
Oostersche volken in onderscheiding van de Westersche; II 170.
Openbare belijdenis; IV 562 v.
Openbaring; in de Heidensche godsdiensten, I 255 v. — geschiedenis van haar begrip in de Theol. en Philos., I 259 v. — opvatting in de nieuwere Religions-philosophie, I 51, 251, 255 v., — als beginsel en bron der religieuze kennis bij J. Kaftan, I 14 v., 17 — als fundament en principe van religie en theologie, I 53 v., 184 v., 223, 251 v., 279 v., 321 — haar begrip, I 267 v., 278, 321 — onderscheiding in de, I 53, 273 v. — onmiddellijke en middellijke, I 280 v. — als daad van genade, I 281 — middelen, I 280 v., 296 v., 314 v. — inwendige in verband tot de uitwendige, I 320 v., 323 — bovennatuurlijke, ook vóór den val, I 328 — en natuur in haar onderling verband, I 324 v., 330 v., 341 v., en onderscheid, I 344 v. — bestrijding en kritiek van haar in de nieuwere Theologie, I 332 v. — oorzaken van hare verwerping en aanneming, I 337 — en Heilige Schrift, I 352 v., 461 — niet identisch met de theopneustie, I 259, 352 v., 396 — omvat toch ook de theopneustie, I 353 v., 397, 441 v. — niet in strijd met de natuur van den mensch en historisch en psychologisch te verstaan, I 400 v., IV 574, 577 — in het Oude Testament als voorbereidend, II 6 — van God in het schepsel, een mysterie, II 22, en toch een feit, II 26 v. — als beperking tot het religieus-ethische, II 71 — noodig ook in den staat der heerlijkheid om God te kennen, II 157 — in haar universalistisch karakter, III 196 v.
Openbaring van Johannes; IV 655 v.
Opstanding van Christus; III 413 v., 428 v., — en onze rechtvaardigmaking IV 200 v.
Opstanding der dooden; IV 673 v.
Opvoeding des menschdoms door God; III 198 v., 203 v.
Opwekkingen, geestelijke; inzonderheid in Wales, IV 141 v. — in Amerika, IV 143 v.
Organisatie der kerk; zie Regeering.
Organische inspiratie; I 402 v., 409, 413 v.
Organische wezens; in hun ontstaan, II 477 — in de standvastigheid der soorten, II 477 v.
Oud-bisschoppelijke klerezie over de onfeilbaarheid van Kerk en Paus; I 454.
Ouderlingen; IV 322 v., 343 v. — in de Roomsche kerk, IV 368 — in de Gereformeerde kerkregeering, IV 369 v., 402 v.
Oude Testament; Gezag daarvan in de eerste Chr. kerk, I 36 — gebruik in het Nieuwe Testament, I 363 v. — oordeel bij Gnostieken, Manicheën, enz. er over, I 385 v., III 111 v., 186 v. — over de Drieëenheid, II 226 — en Nieuwe Testament, III 186 v., 201, 204, 317, IV 80 v., 641 v.
Oud-Katholicisme over de onfeilbaarheid van Kerk en Paus; I 454 v.
Overerving; II 479, 546, III 90 v.
Overheid; als regeerders der kerk beschouwd, IV 351, 353, 390, 391, 395, 418 v. — roeping volgens de Gereformeerden, IV 391 v., 419 v.
Oxforder beweging in Engeland; I 172, IV 230 v., 231 N. 1.

P

Pactum salutis; zie Raad des vredes.
Paedagogiek, Geref.; IV 102 v.
Palaeontologie en evolutieleer; II 467 v.
Palamiten; over de eigenschappen Gods, II 95.
Pantheïsme; als wereldbeschouwing, I 338 v. — geen godsdienstige, maar wijsgeerige richting, II 29 — over openbaring en religie, I 236, 264 v. 268, 322 v. — zijn Godsbegrip, II 22, 83 v., 130, 139, 152 v., 298 — over de eigenschappen Gods, II 95 — als bestrijding van de onveranderlijkheid Gods en leer van God als wordende, II 125 v., 287 — over de eeuwigheid Gods, II 131 v., 392 — het bewustzijn Gods, II 159 v. — de Drieëenheid, II 286 — als loochening van den raad Gods, II 333 — over het ontstaan der wereld, II 372 v., 390 v., 399 v., — het voortbestaan der wereld, II 558 v., 568 v., 573 v. — zijn onhoudbaarheid als verklaring van de wereld, I 190, II 162, 219, 375 v. — en Materialisme, II 375 v., 378 v. — als bestrijding van de vleeschwording van Christus, III 255 — over de menschheid als den Zone Gods en zijn Dualisme, III 280 v. het einde aller dingen, IV 680 v.
Paradijs, het; II 488 v. — gebruik en beteekenis van dit woord in de Schrift, IV 582.
Παρεσις; in Rom. 3 : 25, IV 163 N. 2.
Parochie in de Roomsche Kerk; IV 357.
Parzisme; II 404 v., III 16, 28, 485.
Pascha; IV 517 v.
Pasitigrishypothese over de ligging van het Paradijs; II 489.
Patripassianisme; II 256, 259, III 255.
Paulus als apostel; I 369 v., IV 315 v. oordeel over hem in de nieuwere Theologie, wat betreft zijn verhouding tot Jezus, I 92 v., III 245 v., 252 — als prediker van de rechtvaardigmaking door het geloof, IV 165 v. — en Jakobus IV 207 — als verkondiger volgens velen van een onpractisch idealisme, IV 246.
Paus; zijn primaat en macht, I 454 v., IV 308 v., 380, 384 v., 396 v. Vgl. voorts Onfeilbaarheid van Kerk en Paus bij Rome.
Pauselijk stelsel in de Roomsche Kerk; geschiedenis en ontwikkeling, IV 333 v. — beoordeeling, IV 340 v., 380 v., 396 v., 419.
Pelagianisme; I 284 v., II 125, 213, 309 v., 337 v., 341 v., 357, 363, 365, 519, 560, 574, III 17 v., 62 v., 86, 503 v., 569 v., 576 v., IV 10 v., 38, 52, 60 v., 192, 241 N. 1. — en Calvinisme II 357.
Perfectionisme; IV 246 v.
Permissio; zie Toelating Gods.
Persoon in de Drieëenheid; II 264 N. 1, 266 v., 269 v. — en natuur bij Christus, III 291 v.
Persoonlijkheid Gods in de Schrift; II 3 v. — in strijd geacht met Zijne absoluutheid, II 19 v., 268 — bij de theïstische philosophen, II 22 v., 84, 91 v. — inhaerent in elke religie, II 28 v. — wat te denken van het gebruik dezer benaming, II 23, 92 — nog niet gegeven met de geestelijke natuur Gods, II 154.
Persoonlijkheid des menschen; II 268 v., III 291.
Pessimisme; III 29, 36, 157 v., IV 626.
Petrus; als Apostel, IV 320 v., — zijn primaat, IV 345 v. — of hij te Rome is geweest als bisschop, IV 347 v.
Philippisten; I 134 v.
Philosophie; haar gebruik in de Theologie in de eerste eeuwen, I 98 — tweeërlei oordeel over haar bij de

kerkvaders, I 99 v., 101 v. — haar ongenoegzaamheid, I 285 v. — als hulp der Theologie, I 576 v., 584 v. — na Kant, III 550 v., IV 31 v. — haar invloed op de Dogmatiek, I 81 v., 138 v., 180 — van den godsdienst en hare noodzakelijke onderstelling, I 49, 217 v.
Philosophische Ethiek; IV 251.
Phraseologia sacramentalis in de Schrift; IV 461 v.
Piëtisme; I 136, 502, 538 v., III 533 v., 570 v., IV 9, 105, 110, 136 v., 140 v., 184, 229, 244, 276.
Plaatsbekleeding van Christus; III 385 — 't aequivalente, III 390 v. — waarom mogelijk, III 393 v.
Plaatselijke Kerken; IV 356, 411 — moeten zij in de groote steden één blijven, IV 358.
Plaatsen, moeilijke in de Schrift, I 413 v.
Planeten; bewoonbaarheid, II 406, 408 v.
Plicht en wet; IV 245.
Poenitentia; zie Bekeering.
Poëtische boeken des Ouden Testaments, I 362.
Polygenisme; II 484.
Polytheïsme; strijd van het Christendom daartegen, II 143 v. — in den nieuweren tijd, II 59, 88, 144.
Positivisme, I 191 v. Zie ook Wetenschap.
Praeädamitisme; II 485.
Praeambula fidei; bij Rome, I 77 — in het Rationalisme, I 82, 86.
Praedestinatie; bij de Roomsche godgeleerden, II 315 v. — bij Luther en de Luthersche theologen, II 317 v. — bij de Gereformeerden, II 319 v. — orde en plaats van behandeling, II 321 v. — in verband tot de andere besluiten Gods, II 336, 338 v., 355 — in Schrift en Theologie, II 339 v. — als belijdenis der gansche Christenheid, II 341, 344 — als gemina, II 352, 355 — in het Pelagianisme, II 309 v., 322, 337 v., 344, vgl. Pelagianisme.
Praedestinatus, het boek, II 312, 314.
Praeëxistentianisme; II 541, III 49 v.
Praepositiones distinctionales in de leer der Drieëenheid, II 286.
Praescientia; zie Vóórwetenschap Gods.
Pragmatisme; III 593 v.
Presbyteriale kerkregeering; IV 369 v.
Priesters in de godsdiensten der volken, III 312 v. — in Israel, III 313.
Priesterschap van Christus; III 473 v., IV 408 v. Zie ook Offerande, Plaatsbekleeding van Christus enz.
Priesterwijding als sacrament bij Rome; IV 472.
Primaat van den wil; II 199 v., 217, 376.
Princeton Seminary; I 179.
Princeton Theology; I 177.
Principia; algemeene beteekenis van deze, I 182, 426, 559, II 41.
Principiënleer vóór de Dogmatiek; I 86, 181 v.
Principium cognoscendi der Theologie; I 63, 184 v. — externum en internum, I 86, 184, 253, 471, 532 v. — internum, I 466 v.
Principium cognoscendi der religie; I 251 v.
Principium essendi van de Theologie; I 183 — van de religie, I 250.
Proefgebod; II 532, 535.
Profeten; in hun verhouding tot de wet, I 360 v. — hun zelfbewustheid, I 336, 358, 359 v. — in het Nieuwe Testament, IV 317 v.
Profetie; als openbaringsmiddel, I 301 v. — geen bewijsstuk van de openbaring slechts, maar zelve openbaring, I 317 — in Israel, III 220 v.
Profetisch ambt van Christus; III 318 v., 472 v., IV 399.
Proloog van Johannes; III 261 v.
Protestanten; hun oordeel over de Roomsche Kerk, IV 299.
Providentia; zie Voorzienigheid Gods.
Ptolemeïsche wereldbeschouwing; II 444 v.
Puseyisme; I 131, 172, IV 449.

Q

Quakerisme; I 162 — over het werk van Christus, III 328, 465, 466, — over de Kerk IV 276 v. — over de Sacramenten, IV 448; over den doop, IV 488.

R

Raad Gods; II 301 v. — in de Schrift, II 304 v., vgl. 333 v. — in de uitvoering, II 333 v., 335 — en praedestinatie, II 355.
Raad des vredes; III 192 v., 257 — en verbond der genade, III 208 v.
Raadgevingen, evangel.; bij Rome, I 330, IV 222 v., 244 v.
Rahab; II 437 v.
Rassen; verscheidenheid en eenheid, II 486 v. — 't constante er van, III 91 v.
Ratio ratiocinans et ratiocinata; II 76, 97, 270.
Rationalisme; I 137, 487 — invloed op de Dogmatiek, I 81 v.; — op de Roomsche Theologie, I 129 v. — in wetenschap en philosophie, I 186 v., II 291 v., IV 31 en fout daarvan, I 196, 533, II 18 v. — over de openbaring, I 260, 268 v., 277 v. — over de genoegzaamheid der algemeene openbaring, I 284, 480 — verschillende vormen er van, I 333 v. — samenhang met het Mysticisme, I 437, 445 — wat er aanleiding toe gaf in de Prot. Theol. I 276 v., 479 — over de kenbaarheid Gods, II 14 — God, II 83, 125, 136, 146 — hangt samen met verkeerde beschouwing van den mensch, II 519 — de zonde, III 19 — het werk van Christus, III 333, 421 — de heilsorde, III 527 v., 539 v. — het geloof, IV 95 — de Kerk, IV 275 — de Sacramenten, IV 422, 448 — den doop, IV 487 — het avondmaal, IV 535.
Realisme; in wetenschap en philosophie, I 195 v. — en Nominalisme, I 203 v. — tot verklaring van de zonde uit Adam en de gerechtigheid van Christus, II 548, III 80 v., 395 v.
Reatus culpae et poena bij Rome; III 152, IV 124, 209 — potentialis et actualis bij de Gereformeerden, III 152, IV 209.
Recht; niet denkbaar boven God, II 196 — van het schepsel in zich zelf tegenover God bestaat niet, II 196, 203, 204 — door God aan het schepsel gegeven, II 196 — in hoeverre dwang en straf er toe behoort, II 197 — en religie, II 85, III 359 v.
Rechterlijke macht der Kerk over de gedoopten volgens Rome, IV 151 v.
Rechtsorde; II 196 — en zedelijke orde, II 197, III 361.
Rechtvaardig; in de Heilige Schrift, II 189 v., vgl. verder Gerechtigheid Gods, Rechtvaardigmaking.
Rechtvaardigmaking; IV 159 v. — bij Paulus IV 165, 189 — volgens Rome, IV 170, 209, 613 v. — bij Luther, IV 172 v., 190 — in de Luth. confessies en theologie, III 524, IV 179 v., 190 — in de Gereform. theologie, III 524, 530 v., IV 182 — bij Schleiermacher en de Vermittlungstheologen, III 553, IV 181 — bij Ritschl, III 553 v., IV 35 v., 181, 202 N. 1 — en wedergeboorte in haar onderling verband, III 88 v., — volgens Schleiermacher IV 33 v. en volgens Herrmann, IV 36 v. — eeuwige, III 588 v., 598 v., IV 183, 185, 198 v., — en geloof, IV 99 v., 192 v. — actieve en passieve, IV 184 v., 202 v. — en heiligmaking, IV 197, 232 v. — en opstanding van Christus, IV 200 v. — deelen er van, IV 207 v. — en doop, IV 495.
Rede; haar taak in betrekking tot de openbaring volgens het Deïsme, Rational., I 260 v. — ongunstig oordeel over haar bij Luther e.a., I 276 — als verlichte en gelooviger in het werk der Theologie, I 585 v.
Reformatie; als terugkeer van de traditie tot de Schrift, I 38, 94 v., 464 — over traditie, dogmengeschiedenis, leiding des Geestes in de Kerk, I 94 v., 464 v. — de religie, I 212 v. — natuurlijke en bovennatuurlijke openbaring, I 275 v. — de Christelijke religie, I 329 v. — haar z.g. formeel principe en het religieus belang er van, I 439 v., hoewel het ook reeds vroeger bekend was, I 377 v. — geen revolutie, I 450, 464 — over het gebruik der philosophie, I 576 v. — natuur en genade, IV 417, 419 — de genademiddelen, IV 423 v., 433 v. — de sacramenten, IV 446 v. Zie ook Lutherschen, Gereformeerden enz.
Reformatorische concilien in de Middeleeuwen; I 124.
Reform-Katholicisme in de Roomsche Kerk; I 133 v., IV 278.
Regeering Gods; II 575 v.
Regeering der Kerk; IV 309 v. — niet onverschillig, maar van groote beteekenis, IV 352 v.

Regula fidei; zie Geloofsregel.
Religie; haar wezen en de verschillende opvattingen daarover, I 12, 50, 147, 181, 207 v. — haar zetel, I 227 v. — en wetenschap, I 229 v., 250, 431, 512, II 434 v. — en kunst, I 242, 251 v. — en zedelijkheid, I 34 v., 234 v. — haar oorsprong, I 243 v., 287 v. — en cultus, I 212 v., 215 — en openbaring, I 53 v., 223, 251, 256 v., 279, 321 — berust op verbond, II 530 v., 531 — niet mogelijk zonder dogma, I 8 — elementen in elke, I 220, 296 v. — als aanleg in den mensch, I 213, 467, II 42 — of zij alle recht uitsluit, II 85, III 360 v. — in werk- en genadeverbond wezenlijk gelijk, ofschoon formeel verschillend, II 532, 539 — als gemeenschap met God, III 288 — sociaal element in de, IV 259.
Religieus-empirische methode tot verdediging van de waarheid der openbaring, I 491 v.
Religions-geschichtliche methode in den nieuweren tijd, I 45 v., 48 v., 92, 147 v., 218, 270 v., 480, II 436 v., III 556 — over de Messiasverwachting, III 218 — over Christus en het Christendom, III 251, IV 15.
Religions-philosophie; I 217 v.
Religions-psychologische methode in den nieuweren tijd, I 47 v., III 556 v., 590 v., IV 49 v., 113.
Reliquieënvereering in de Roomsche Kerk; IV 603.
Remonstranten; I 83 — over het dogma der theopneustie, I 387 v. — de gronden des geloofs, I 479 — de kennis Gods, II 14 — God, II 83, 125, 136, 146 — den wil Gods, II 206, 212 v., 318 — de praedestinatie, II 330 v. — den concursus, II 561 v. — de zonde, III 19, 68 — de aanbidding van Christus, III 302 v. — het werk, de voldoening en het offer van Christus, III 332, 391, 454 v., 465 — de wedergeboorte en de almachtige werking van Gods genade, IV 44, 57, 59 — de bekeering, IV 131 v. — de zekerheid des geloofs, IV 213 — de Kerk, IV 275 — de macht in de Kerk, IV 390, 391, 414 — de sacramenten, IV 422, 448 — den doop, IV 487. Zie ook Arminianisme en Arminius.
Restauratie; als reactie tegen de Revolutie, I 484 v.
Restitutie-theorie; tot verzoening van geloof en wetenschap in zake het scheppingsverhaal, II 454 v., 459.
Réveil; I 169 v.
Revivals; zie Opwekkingen.
Roeping; IV 1 v. — algemeene, door natuur en geschiedenis, I 313, IV 2 v. — door het Woord, IV 3 v. — inwendige, IV 11 v., 51 v. — verband tusschen inwendige en uitwendige, IV 55 v. — en wedergeboorte, III 585, IV 51 v., 198 — als voortgezette daad, IV 74.
Roeping tot het ambt; IV 362 v.
Romantiek; I 237 v., 484 — haar fout, I 240.
Rome; als stad in de eerste Christelijke kerk, IV 334 v. — in haar strijd met Konstantinopel, I 111.
Roomsche Kerk en Theologie; over dogma, dogmengeschiedenis, onfeilbaarheid van den paus, I 93 — natuurlijke en bovennatuurlijke openbaring, I 275, 328, 476 v., 478, 590 — haar supranaturalistisch en dualistisch stelsel, I 328 v., 329 v. — haar wereldbeheersching en wereldverachting, I 330 — over de theopneustie, I 377 v. — de duisterheid der Schrift, I 445 v., 449 — de traditie, I 424, 451 v. — Schrift en kerk, I 63, 65, 77, 420 v., 424 v., 435, 445 v., 458 — de gronden des geloofs, I 82, 476 v., 549 v., IV 293 — haar hierarchisch beginsel, I 479, II 505, 506, III 262 — over het geloof, I 540, 581, 582, IV 85 v., 98 — de fides implicita, I 578 — de zekerheid der zaligheid, I 542 v. — de mysteriën, I 589 v. — de kennis Gods, II 12 v. — het uitgangspunt in de omschrijving van God, II 82 v. — de visio Dei per essentiam, II 155 v. — den wil Gods, praedestinatie, zonde en genade, heilsorde, II 211 v., 313 v., 342, III 453 v., 464 v., 507 v., 579 v., IV 224 v. — de kennis der schepping, II 371 — δουλεια en λατρεια, II 431 — de aanbidding van engelen en heiligen, II 431 v., IV 598 v. — het beeld Gods, donum superadditum enz. II 500 v. — het lot van ongedoopt stervende kinderen en van Heidenen, II 506 — den concursus, II 561 — de zonde, III 18, 64, 67 — de erfzonde, III 73 v., IV 170 N. 3 — de onderscheiding van dood- en vergeeflijke zonden, III 134 — haar bijgeloof, III 169 v. — over Christus' persoon, III 235 v., 293 v., 297, 409 — de aanbidding van Christus, III 302 v., 417 — het lijden van Christus, III 409, 417 — de actieve gehoorzaamheid van Christus, III 363 — de nederdaling ter helle, III 405 v. — en het Joodsche Nomisme, III 515 N. 2, IV 223, 436 — over de wedergeboorte, IV 26 v., 39 — het weerstandelijke der genade, IV 57 — boete, biecht, aflaat, IV 124 v., 147 v., 152 v., 169, 378 v., vgl. 129 v., — de rechtvaardigmaking, IV 170, 189, 209, 612 v. — de rechterlijke macht der kerk, IV 151 — natuurlijk en bovennatuurlijk goede werken, IV 241 N. 1 — geboden en raadgevingen, IV 244 — de kerk, IV 267 v., 277, 286 v. — haar stelsel van kerkregeering, IV 333 v., 367 v. — over natuur en genade, IV 416 v. — de genademiddelen, IV 423 — wet en Evangelie, IV 432 — de sacramenten, IV 444 v., 450, 451 v., 456, 460, 461 v., 463 v., 469 v., 471 v., — den doop, IV 484, 490, 495, 496, 499 v. — het avondmaal, IV 529 v. — het vagevuur en den tusschentoestand, IV 585, 610 v. — het loon in de hemelsche heerlijkheid, IV 711 v. Zie nog afz. onderwerpen.
Roomsche Theologie na Trente; I 125 v., II 314 v., III 510 — invloed van het Rationalisme op haar, I 129 — herleving, I 131 v. — in den tegenwoordigen tijd, I 132 v.
Ruimte; II 136 v.
Russische Kerk; IV 277 — secten daarin, IV 278. Vgl. Grieksche Kerk.
Ruste Gods op den zevenden dag; II 443, 551.

S

Sabbatsgebod voor Adam in het paradijs, II 536.
Sabellianisme; II 256, 258 v., 299.
Sacramenten; IV 441 v. — bij Rome, IV 378 v., 423 v., 444 v., zie Rome — en Woord, IV 399, 428, 445 v., 457 v., 491.
Sacramentaliën bij Rome; IV 469.
Sadduceën; over den toestand na den dood, IV 580.
Sandemanians; III 531 N. 2.
σαρξ; bij Paulus, III 30 v., 46.
Satan; in de Schrift, III 9, 126 v., 167 v. — zijne overwinning door Christus, III 478 v.
Satisfactio vicaria; zie Plaatsbekleeding van Christus.
Satisfactiones in de Roomsche kerk; IV 152 v.
Saumursche Theologie; I 161, II 330, III 77, 89, 529, 586, IV 45, 56.
Schaamte; III 176 v.
Scheiding van God door de zonde; hoe te verstaan, II 140.
Sche'ol; in het Oude Testament, IV 575 v., 592; — in het Nieuwe Testament, IV 581, 605 v.
Scheppen; het woord, in de Schrift, II 379 v., IV 698.
Schepping; als openbaring Gods, I 278 — als daad van Gods wijsheid, II 173 v., 386 v. — als vrije daad Gods, II 203, 205, 208 v. — haar contingentie, II 209, 219 — als werk van den Drieëenigen God, II 227 v., 384 v. — niet te verstaan zonder de Drieëenheid, II 275, 299 v., 383 — in verband tot de generatie, II 276, 383 v. — in de Schrift, II 370 v., 379 v., III 257 — uit niets, II 379 v. — laat geen schepselen als behulpselen van God toe, II 384 — als Gode onwaardig beschouwd in het Dualisme, II 387 v. — wat God vóór haar gedaan heeft, II 392 — als eeuwige daad van God, II 393 — wat God tot haar bewoog, II 394 — haar doel, II 162, 202, 334 v., 395 v., — of God haar beter kon maken, II 401 — in verband tot eeuwigheid en onveranderlijkheid Gods, II 389 v., 393 — of ze eeuwig is, II 389 v. — berekening van haar tijd en dag, II 451 — en Voorzienigheid, II 551, 565 v., 566 v. — als produkt van de scheppingsdaad, II 399 — haar eenheid en verscheidenheid, II 399 — infralapsarisch, III 163 v., 258 v.
Scheppingsverhaal des Bijbels; II 435 v. — en Geologie, II 452 v., 458 — ideale opvatting, II 452 — in verband met Gen. 2, II 472 N. 1.
Schepselen; hun zijn in de ruimte, II 137, 138 — hun onderscheid en grond daarvan, II 140, 210.

Scheuring der Oostersche en Westersche Kerk, I 110 v.
Schisma; IV 304.
Scholastiek; I 119 v., 199, 476 v. — over het intellect, I 203 — de natuurlijke en bijzondere openbaring, I 274 v., 476 v. — het dogma der Schrift, I 374 v. — het geloof, I 540 — geloof en theologie, I 578 — God, II 11 v. — de menschelijke kennis en de aangeboren ideeën, II 33 v., 35 — zonde en genade, II 314, III 452 v., 507 — de erfzonde, III 73 — in de Prot. Theologie, I 79, 135 v., 154 v.
Schoonheid Gods; II 224 v.
Schotland, Geref. Theologie in; I 157 v., 166 v., III 457 v., 531.
Schrift, Het; beteekenis er van, I 349, 440.
Schrift, Heilige; haar getuigenis over zich zelve, I 357 v., 392 v., 407 — geschiedenis van het dogma over haar in de Christelijke kerk, I 372 v. — bij de Joden, I 372 — gezag en gebruik in de Middeleeuwen, I 377 v. — haar beteekenis in de Chr. Kerk, I 406 — beteekenis van den strijd tegen haar, I 410 v. — bestemming en bedoeling, I 415 v. — als principe der theologie, I 63 v., 353, 397 v. — verhouding tot de andere wetenschappen, I 416 v., II 457 — als supremus judex controversiarum in het Protestantisme, I 450 v. — als organisme, I 462 — als genademiddel, I 538 v. — niet als bron, maar als norma der religie bij Schleiermacher, I 437 — en Kerk volgens Rome en Prot., I 63, 65, 77, 356 v., 420 v., 423 v., 427 v., 435, 439 v., 445 v., 458 — en belijdenis, I 63, IV 401 — en natuur, I 63 v. — en openbaring, I 352 v., 461 — en traditie volgens Rome, I 456 v., 460 — en Woord Gods, IV 428 v. — haar instrumenteel, voorbijgaand karakter voor de kennis Gods, I 185, 352, 443, 471. Zie voorts de afz. onderwerpen als Theopneustie, Gezag der Heilige Schrift enz.
Schriften, verloren gegane, volgens den Bijbel, I 458, 461.
Schuld der zonde; III 150 v. — en smet in hun onderlinge verhouding en verbinding, III 87, 88, 154 — en schuldbewustzijn, III 153.
Scientia media bij de Jezuïten; II 165 v. 315 v.
Scotisme over de eigenschappen Gods, II 94, 145. Zie voorts Duns Scotus.
Semi-idealisme; I 188.
Semi-pelagianisme; II 310 v., 561, 574, III 67, 504 v.
Serafim; II 412.
Slang in het paradijs; III 7 v.
Sleutelmacht der Kerk; IV 156, 374 v. Vgl. voorts Macht der Kerk.
Smet der zonde; III 154 v. — en schuld in haar onderlinge verhouding en verbinding, III 87, 88, 154.
Socialisme; II 538; IV 625.
Socinianisme; I 158 v. — als rationalisme, I 83 — oordeel over corruptie der Theologie, I 91 — openbaring en religie, I 252, 259, 276 — de theopneustie, I 386 — de gronden des geloofs, I 479 — de kenbaarheid Gods, II 14 — God, II 83, 131, 151 — de eigenschappen Gods, II 88, 146 — de wetenschap en wil Gods, praedestinatie, II 125, 164, 206, 329, 340 — de Drieëenheid, II 258 — de schepping, II 373 — het beeld Gods, II 495 — de medewerking, II 561 — de zonde, III 19 — het Oude Testament, III 188 v. — Christus en Zijne menschwording, III 255, 266, 301, 421, 425 v., 480 — het werk van Christus en bestrijding van de voldoening, III 329 v., 389, 474 v. — de kerk, IV 274 — de sacramenten, IV 422 v., 448 — den doop, IV 487 — den tusschentoestand, IV 588 — de onsterfelijkheid, IV 689.
Solidariteit in het menschelijk leven; III 83 v., 85 N. 1.
Soorten van organische wezens; II 447 v. — 't constante er van, III 91.
σωτηρ; als naam van de Heidensche koningen en keizers en van Christus, III 216, 219.
Speculatieve methode in haar toepassing op de theologie, I 484 v.
Spiratie des Geestes; II 279 v.
Spiritisme; I 297, II 406, 407 v., IV 600 v.
Spiritualisme in de opvatting der toekomst; IV 700.
Spraakverwarring; invloed op de ontwikkeling van het Polytheïsme, I 286.
Spreken Gods; I 301.

Spreken in andere talen op den Pinksterdag, III 495 v.
Staat en kerk bij Israel; IV 260 — in hun onderlinge verhouding, IV 352, 353, 371 v., 379 v., 391, 396 v., 419.
Staat, oorspronkelijke, des menschen, gedacht als een staat van kinderlijke onschuld, II 495 v., 497 v., III 43 — niet eenzelvig met den status gloriae, II 525 v., 538, III 44 v. — naturalistische opvatting, II 494 v., 527 — supranaturalistische opvatting, II 499 v., 527 v., 534, 535, III 44 N. 2.
Staat der heerlijkheid; of God er in gezien kan worden per essentiam, II 154 v. — opvatting in de Christelijke kerk, II 500, 503 v.
Staten van Christus; III 398 v., 410 v.
Sterfte onder de kinderen; IV 38 N. 1.
Stoa; over de Godheid, II 136 — den logos, II 230 v. — de zonde, III 17.
Stof, wat zij is; II 378 v.
Stoffelijke wereld; II 434 v.
Straf; II 197, III 147 v. — onder Israel, III 140 v. — der zonde, II 204, 208, III 148 v. — en dwang, uitgesloten bij de verbreiding van de Christelijke religie, I 434 v. — eeuwige, der zonde, IV 686 v.
Straffen, kerkelijke; IV 407 v.
Strafrecht, modern; III 143 v., IV 789.
Subjectief uitgangspunt in de kennis der religie en der theologie, I 19, 488, 555.
Subjectieve methode in de Dogmatiek; I 10 v., 40 v.
Subordinatianisme; II 257.
Supererogatio, bij Rome; IV 226.
Superintendentschap; IV 344, 370.
Supralapsarisme en infralapsarisme; II 322 v., 345 v.
Supranaturalisme; I 137, 480 v., 506 v., III 68, 332.
Symboliek; verhouding tot Dogmatiek, I 6, 31, 65.
Symbolische handelingen bij de Oud-Testamentische profeten; I 309.
Symbolo-fideïsme in Frankrijk; I 170, 521 v., 538 v., III 368, IV 97.
Synagoge; IV 261, 373 v.
Synergisme in de Luthersche Kerk en Theologie; II 317.
Synode in de Roomsche Kerk; IV 338, 412 v. — bij de Reformatie, IV 413 v.
Synode van Dordt over het geschilpunt van supra- en infralapsarisme; II 327 v.
Synode van Orange; I 116, II 312, III 507.
Synthetische indeeling der Dogmatiek, I 78 v.
Synthetische methode der Dogmatiek; I 70, II 322.
Systeem in de Dogmatiek; I 20 v., 588.

T

Taal, beteekenis der; I 349 v.
Taal- en stijlverschil in de Heilige Schrift; I 404, 414 v.
Taal des Nieuwen Testaments; zie Nieuw-Testamentische taal.
Teekenen; IV 453 v.
Teleologisch bewijs voor het bestaan van God; II 52, 54 v., 161.
Teleologische wereldbeschouwing; II 54, 55, 161.
Testimonium Spiritus Sancti in betrekking tot de Goddelijkheid der Heilige Schrift en zijn beteekenis, I 69, 471 v., 552 v.
Tetradisme; II 259.
Theïsme; in onderscheiding van het Deïsme en Pantheïsme, I 269, 280, 338 v., II 565.
Theïstische wijsgeeren over het Godsbegrip; II 22 v., 84.
Theocratie bij Israel; IV 373 v.
Theologia naturalis bij Rome; I 274 v., 476, 479, II 49 — volgens de Reformatie, I 64, 275, II 46 v., 49 v. — rationalistische opvatting, I 82, 276 v., 478 v., II 50 — kritiek er van door Kant, I 277, II 50 v. Zie ook Kennis Gods.
Theologie als wetenschap; I 13, 19, 31, 571 v., II 208 — en geloof, I 571 v. — haar principium essendi, 183 — haar principium cognoscendi externum et internum, I 184 v., 253, 471, 532 v., 577, 585 — als wetenschap des geloofs, I 583 v. — en Kerk, I 585 — archetype en ectype, I 184, 185, II 163 — unionis, visionis et viatorum, I 185, 186 — symbolische, II 77.
Theophanie; als openbaringsvorm, I 297, 299 v.
Theopneustie; niet identisch met de openbaring, I 259, 352 v., 396 en toch ook niet van haar gescheï-

den, I 353 v., 441 v., maar tot haar in betrekking staande, I 353 v., 360, 396, 441 — geschiedenis van het dogma over haar, I 372 v., 405 v. — onderscheiden van de wedergeboorte, I 397 — haar wezen, I 398 v. — mag niet beperkt worden tot het religieus-ethische in de Schrift, I 380, 386 v., 407 v., 416 v. — als dogma, I 407 v. — verschil in mate en graad, I 407, 419 — haar bestrijding, I 410 v.

Theosophie; haar algemeen karakter, I 142, II 294, III 28, 35 — hedendaagsche, I 297 — Christelijke, I 142, II 151, 223, 527, 536.

Theosophische opvatting van de wedergeboorte; IV 34.

Thomisme; in de Roomsche Theol., I 132 v. — over de inwendige roeping, IV 11, 57.

Thora; zie Wet.

Tien Geboden; IV 243, 245; zie voorts Wet.

Tijd; in verband ook tot de eeuwigheid, II 131 v., 391 v. — niet vóór de schepping, II 391, 393 — als noodzakelijke bestaansvorm van het schepsel, II 391, 393 — met de schepping gemaakt, II 393.

Tijdelijke, het; als beeld van het eeuwige, II 335.

Toelating Gods; II 325, 347, 349, III 36 v.

Toepassing der zaligheid; niet te scheiden van de verwerving, III 462 v., 492, 520 — wel onderscheiden, III 573 v., 599 v., IV 202 v. — tweeledig, III 574. Zie ook Heilsorde en afzonderlijk opgegeven onderwerpen.

Toerekenbaarheid en verantwoordelijkheid, III 151 N. 1.

Toerekening van Christus' gerechtigheid, IV 194, 195 v.

Toestand der zielen na den dood, IV 566 v.

Toeval; II 560 v., 563.

Toevallige, het; in verband met Gods alwetendheid, II 164, 167, 340.

Toleranten; I 164, III 533 N. 1.

Toorn Gods; II 190 v.

Tractarianisme; I 131, 172 — over de baptismal regeneration, IV 30, 489.

Traditie; in de Joodsche Theologie, I 372 v. — in de Christelijke Kerk en Theologie, I 37, 451 v. — in goeden zin, I 463.

Traditionalisme; I 131, 349.

Traducianisme; II 541 v.

Tragedie; III 394.

Transsubstantiatie; IV 528 v., 544 v.

Trichotomie; II 517 v.

Trinitarische indeeling der Dogmatiek; I 87, 89.

Tritheïsme; II 259.

Trouw Gods; II 174 v.

Tubinger theologen over de exinantio van Christus, III 237, 422.

Tucht, Kerkelijke; IV 122 v., 390 v., 404 v.

Tusschenwezens bij Philo en in de Joodsche Theologie; II 230 v.

Twaalve; zie Apostolaat.

Tweede oorzaken; II 362 v., 569 v., 573 v.

U

Uitstorting des Heiligen Geestes op den Pinksterdag, III 493 v., IV 100 v., 262.

Unio mystica; III 520, IV 100, 198, 234 v., 543 v., 553 v.

Unitarisme in Engeland; I 175, II 258.

Universalisme of particularisme in Christus' voldoening, III 450 v., IV 3 v. — bij Jezus, III 462 N. 1 — der Schrift en der Gereformeerde belijdenis, IV 709.

Urim en Thummim; I 302.

Utilistische Moraal; II 177 v.

V

Vadernaam Gods; II 118 v., 237 v., 273 v.

Vagevuur, leer van het; IV 154, 585 v., 598, 610 v.

Val der engelen; III 10, 46, 107 — — oordeel daarover van de theosophen, III 48 — tijd, III 52.

Val des menschen, volgens Gen. 3; III 4 v., 87, 107 v. — tijd, III 48 v. — gevolgen voor zijne natuur, III 86 v. — het zondige er in, III 88 v. — invloed op de natuur, III 161, 162 — gevolgen, III 176 v. Zie ook Genesis 3.

Vaticanum; I 132 — over de theopneustie, I 380 v., 399 v.

Veertig dagen na Jezus' opstanding, de; beteekenis daarvan, III 436 v.

Verantwoordelijkheid en toerekenbaarheid; III 151 N. 1.

Verbeelding; hare beteekenis in de verklaring van den oorsprong der zonde, III 45 v.

Verbond; in het menschelijk leven, II 530 — in de Schrift, II 530, III 179 v. — in de Gereformeerde Theologie, III 208 — als wezen der religie, I 279, II 530, 531 v., III 184.

Verbond der werken; I 279, II 526, 528 v., 529 v., III 206 v. — in hoeverre verbroken, III 120, 154, 206.

Verbond der genade; III 174 v., 598 — en verbond der werken, III 206 v. — en verkiezing, III 210, IV 503 — onderscheiding in inwendig en uitwendig, III 213, IV 30 N. 2, 274, 467 v. — bestaat in twee deelen, III 486 — gaat aan heilsorde vooraf, III 521, IV 198.

Verbond met Noach, III 198 v., 206.

Verbondsbedeeling Gods met Israel, I 209 v., III 164, 199 v.

Verdienste van het schepsel tegenover God uitgesloten, II 531 — van Christus — ook voor zich zelven? III 424 v. — ook voor verlorenen III 466 v., 468 — niet voor allen hetzelfde, III 467 v. — voor redelooze schepselen, III 468 — voor de engelen, III 468 v.

Verdienstelijkheid der goede werken bij Rome, IV 224 v., 239, 246, 249.

Verdorvenheid der menschelijke natuur volgens de Gereformeerden, III 76, 85 v., 100 v.

Vergelding; III 140 v.

Vergeving; IV 201, ook 202 N. 1., 209 v., — gebed om, bij gelooviгen, III 152, IV 209 v. — en berouw volgens Frommel en Moberly, III 357 N. 1 — en voldoening, III 362 v. — als macht aan de apostelen geschonken, IV 152 — grootheid dezer weldaad, IV 160 v. — in Israel, IV 162 v., 189 — in het Buddhisme niet gekend, IV 161 v. — in het Nieuwe Testament, IV 164 v.

Verhooging van Christus; volgens Thomas, III 417 v. — volgens de Gereformeerden, III 424 v., 573 — als loon voor vernedering, III 425 v., 426 v. — noodzakelijk, III 470 v.

Verkiezing; in de Schrift, II 304 v. — bij Paulus, II 321 — in de Gereformeerde Theologie, II 320 v., 362 v. — haar object; het menschelijk geslacht onder Christus als het Hoofd, II 352, 366, 367 — en verwerping, II 360, 361 v. — en genadeverbond, III 210.

Verkiezing der ambtsdragers door de gemeente, IV 326 v., 353, 363 v.

Verlichting inwendige, als openbaringsmiddel, I 305 v. — als princ. internum der openbaring, I 320, 323, 356 — des geloofs, IV 75 v.

Verlossing; idee daarvan eigen aan alle godsdiensten, I 258, III 306 v., 485.

Verlossingsbehoefte bij den mensch, III 175.

Vermittelungs-theologie in Alexandrië, I 102 — in Duitschland enz., I 140, 486 v., 489 v., III 553, IV 33 v., 181 — over de openbaring, I 262 — den Logos en de wereld, II 387 — de wedergeboorte, IV 33 v.

Verschijning Gods; I 299 v.

Verschijningen van Jezus na zijne opstanding; III 431 v., 436 v.

Verwerping in de Schrift enz., II 304 v., 355 v. — negatieve en positieve, II 324 v., 350, 356.

Verwerving en toepassing der zaligheid; niet te scheiden, III 462 v., 492, 520, maar wél onderscheiden, III 573 v., 599 v., IV 202 v.

Verworpenen; de zegeningen, die zij nog niet genieten, II 361.

Verzoeking van Jezus; III 300, 400.

Verzoening in de offers; III 313 v., 385 v., 441 — van Christus, III 441 v., IV 201.

Viae, de drie, om te komen tot kennisse Gods, II 99 v.

Visio Dei; zie Aanschouwing Gods.

Visioenen als openbaringsmiddel, I 303 v.

Visioenshypothese tot verklaring van de schepping; II 453 v., 461 v.; en van Christus' opstanding, III 432 v.

Vleesch in de Heilige Schrift, vooral bij Paulus, III 30 v., 45 — en geest, strijd van deze in den natuurl. mensch volgens Rome, II 507 v. — in den geloovige, IV 249 N. 1.

Vleescheten vóór val en zondvloed, II 527, 537.

Vleeschwording; noodzakelijk of vrij, II 203, 205, 207 v. Zie voorts Menschwording.

Vloek Gods; III 152.

Voldoening van Christus; noodzakelijk of vrij, II 203, 205, 207 v., III 355 v., 382 v. — haar bestrijding door de Socinianen en anderen, III 330 v., 359 v., 389 v. — en vergeving, III 362 — duur, III 364 — niet voor allen, III 449.
Volharding der heiligen; II 344 v., IV 253 v. — niet met de natuur van een schepsel gegeven, III 42, 44.
Volkeren; hun ontstaan, II 486 v.
Volksgodsdienst en Jahvedienst in Israel; IV 574.
Volmaakbaarheid; zie Perfectionisme.
Volmaaktheid Gods; II 178 v., 219 v.
Volmaaktheid, Christelijke; in het Methodisme, IV 229 v.
Volmaaktheid der Heilige Schrift; zie Genoegzaamheid der H. Schrift.
Voluntarisme; I 231 v. Zie ook Primaat van den wil.
Voorbereidende genade; zie Gratia praeparans.
Vóórbestaan van Jezus; III 272.
Voorbidding van Christus; III 476 v.
Voorbidding van engelen en heiligen, IV 602 v. — voor de gestorvenen, IV 616.
Voorspellingen in de Christelijke Kerk na de apostolische eeuw, I 319. Zie overigens Profetie.
Voortplanting van het menschelijk geslacht, II 541 v.
Vóórwetenschap Gods; II 163 v., 338 v. — in verband met 's menschen vrijheid, II 164 v. — door Origenes en anderen onderscheiden van de voorbestemming, II 164 — één met providentia en praedestinatie, II 339 v.
Voorzienigheid Gods; II 336, 551 v. — als openbaring Gods, I 278 — met het oog op de natuurwetten, I 341 — en schepping, II 551 v., 565 v., 566 v. — bij de Heidenen en Christenen, II 553, 554 v. — over het kleine, II 560, 566 — beperking er van in den nieuweren tijd; II 562 — als onderhouding, medewerking en regeering, II 564 v. — in betrekking tot de zonde, II 577 v., III 36 v.
Vormsel bij Rome; IV 470 v., 562.
Vreeze des Heeren; I 209, 210.
Vrije wil des menschen in verband met Gods alwetendheid en raad, II 164 v., 337 v., 340 — pelagiaansche opvatting, II 167 v. — rechte opvatting, II 169.
Vrijheid van godsdienst en geweten als Protestantsch principe, I 449.
Vrouw, schepping der; en als beeld Gods, II 539.

W

Waarachtigheid Gods; II 174 v.
Waarheid volgens de Schrift; II 174 v. IV 642 — in de philosophie, II 175 v.
Waarzeggerij in Israel; IV 600 v. Zie ook Mantiek.
Wales, Revival in; IV 141 v.
Wedergeboorte; III 585 v., 587, IV 12 v. — bij de Stoa en in de mysteriën, IV 14 v., 43 — in de Heilige Schrift, IV 16 v. — in Indische wijsbegeerte en theosophie, IV 42 — bij Rome, IV 26 — als term voor zielsverhuizing, IV 14, 42 — en doop, IV 24 v., 425 v., 508 — en bekeering, IV 29, 38, 51 — in dubbelen zin bij Lutherschen, eenige Anglik. godgeleerden, Tractar., IV 27, 30 N. 1, 72, 77, 102 — in de nieuwe philosophie, IV 31 v. — en rechtvaardiging bij Schleiermacher en Verm. theologen, IV 32 v. en Herrmann, IV 36 v. — naar theosophische opvatting, IV 34, 41 N. 2 — orde en tijd, IV 37 v. — natuur, IV 42 v., 50 v., 63 v. — sluit dwang uit, IV 62 — en roeping, IV 51 v. — onmiddellijk, IV 56 — onwederstandelijk, IV 57 v. — tijd, IV 28 v., 42 — als naam van den doop, IV 43 — bij Pelag., Semipel., Soc., Rem., Rat., IV 43 v., 59 — beschouwd alleen als vernieuwing van het bewustzijn van den mensch, IV 44 v., 50 — als verandering van al de vermogens, IV 44 v., 46, 70, 74 — in Gnostic., Neoplat. en allerlei Mystiek, IV 46 v., 239 N. 2 — bij kinderen, IV 53, 100 v. — in ruimeren en engeren zin, IV 51 — actieve en passieve, IV 51 v. — geen schepping van een nieuwe substantie, IV 69 v. — heeft betrekking ook op het lichaam, IV 70 v. — als inplanting van het geloofsvermogen, IV 76 — voorafgaande aan het geloof, IV 100 v.
Wederherstelling aller dingen; IV 687 v. 693 v., 707.

Wederkomst van Christus; IV 667 v.
Wederzien na den dood; IV 602, 619.
Wegen, de drie, om tot kennis van God te komen, II 99 v.
Weldaden van Christus; onafscheidelijk van zijn Persoon, III 320 v., 445, 519 v., 599, IV 100, 250.
Wereld; idee er van in Schrift en Kerk, II 400 v., 569 v. — niet identisch met wezen Gods, van God onderscheiden, II 334, 382 v.; maar toch ook niet buiten en zonder God, II 71 v., 72, 335 — niet ἄθεος, en alleen in den Zoon door God gewild, II 387 v. — verhouding tot den Zoon, II 387 v. — haar eeuwigheid, II 391 v. — hare doelmatigheid en goedheid, II 402 v. — als ééne, eenvoudige conceptie Gods, II 335 — verhouding van God en haar volgens Deïsme, Pantheïsme en Theïsme, II 558 v., 567 v. — in ongunstigen zin, III 55, 167 v. — als object van verkiezing, Christus' liefde en verlossing, II 352, III 450 v., 470 — en Kerk, IV 416 v.
Wereldbeschouwing; geloovige en wijsgeerige, I 88 — bij Rome, I 330 v., en de Reformatie, I 331 v. — van het Monisme, I 337 v. — van de Schrift en de Chr. Theol. I 338 v., 342 v. — die past op de realiteit van wereld en leven, I 482.
Wereldeinde; IV 623 v.
Wereldvernieuwing; IV 697 v.
Werken Gods; II 285 v., 302 v.
Werk van Christus in Zijne vernedering; III 318 v.
Werk des Geestes; zich aansluitend bij de leidingen Gods in het natuurlijk leven, III 574 v. — en bij het werk des Zoons, III 575 v. — niet dwingend, maar liefelijk, III 577. Zie voorts Geest, Heilige.
Werthurtheile; I 517, 524 v.
Westersche en Oostersche Kerk en Theologie; I 110 v., II 254, 281 v., 519, IV 379 v.
Westminster confessie, Revisie der, in Schotland en Amerika, II 332 v.
Wet Gods; geestelijk te verstaan, I 210 v. — en profeten, I 360 v., 361, 372 — natuurlijk en noodzakelijk, of vrij? II 203, 205, 208, III 358 — voor Adam volgens Lutherschen en Gereformeerden, II 534, 535 v. — voor de geloovigen, volgens Lutherschen en Gereformeerden, II 361, III 525 — als maatstaf van goed en kwaad, III 103 v., 109 v., 121 v. — en volkszede, III 110 v. — als kenbron der zonde, III 121 v., IV 146 — Christus over haar en tegenover haar, III 115 v., 359, IV 429 v. — hare beteekenis voor Israel in de Oud-Testamentische bedeeling, III 202 v. — en plicht, IV 245 — en Evangelie, IV 429 v. — bij Paulus, IV 430 v., 432.
Weten en gelooven; zie Gelooven.
Wetenschap; positivistisch begrip er van en beoordeeling, I 13 v., 19, 28 v., 191 v., 193, 202 v., 220, — en religie, I 229 v., 250, 431, 512, II 435.
Wezen Gods; II 80 v. — niet te stellen tegenover de openbaring en de daarin bekend gemaakte deugden Gods, II 80 v., 87 v. — gebruik van het woord toch niet te verwerpen, II 90 v., 120, 148, 265 v.
Wide-hope leer in Engeland, IV 687 N. 2.
Wijsbegeerte; zie Philosophie.
Wijsheid Gods; II 170 v. — als hypostase, II 227, 239, 386 — in de apocriefe litteratuur, II 230.
Wil als oorzaak aller dingen in de nieuwere philosophie, II 199 v.; — natuur van den, II 200 v. Zie ook Primaat van den wil.
Wil Gods; II 198 v. — als willen van zichzelf, II 201, 202, 398 — als willen van het geschapene, II 201, 202 v., 206 v., 399 — als oorzaak van het zijn en zóó zijn der dingen, II 335, 337, 399 — onderscheid daarin, II 202, 210 v. — zijn vrijheid, II 201 v., 217 v., III 356 — geen pure willekeur, II 207 v., 359, 395 — geen blinde, alogische, II 210 — geen machtelooze begeerte of wensch als in het Pelagianisme, maar eenvoudig, eeuwig, onveranderlijk, krachtdadig, II 213, 341 v.
Wilde dieren en kruipende in den staat der rechtheid, II 528, 537, III 162.
Wonderen als openbaring Gods, I 307 v., 317 v. — in verband tot de natuur en hare orde, I 307, 327, 339 v., 344 v., II 570 v. — bij de Oud-testamentische profeten, I 309 v. — bij Christus, I 310 v., III 318 — bij de discipelen, I 310 v. — in de Christelijke Kerk na de

apostolische eeuw, I 319 v. — geestelijke, zie Geestelijke wonderen.
Wonen Gods, het; II 135.
Woord en feit in hun onderlingen samenhang in de openbaring Gods, I 71, 307, 317, 336, 356, 565 v.
Woord Gods; beteekenis dezer uitdrukking in de Schrift, I 371 v. — als naam van Christus, I 372, zie ook Logos — niet in de Schrift, maar de Schrift zelve Gods Woord, I 414, 428 v., IV 428 v. — onbeschreven en beschreven in het Protestantisme, I 439, 459 — als genademiddel, III 602, IV 312, 427 v. — beteekenis voor het geestelijk leven, IV 74 v., 103 v. — en Geest, IV 77, 435 v. — als kenteeken der Kerk, IV 296 v. — en Sacrament, IV 399, 428 — als kracht, IV 438 v.
Wraak Gods; II 191.

Z

Zaligheid Gods; II 179, 201, 220 v.
Zaligheid als toestand van rust, II 179, 201, 221 — in de pantheïstische mystiek als een opgaan in God, II 200 — als inbegrip van de weldaden van Christus, III 321, 441 — de eeuwige, IV 699 v., 709 v. — der Heidenen, zie Heidenen.
Zaligmakend werk van Christus, III 574. Zie ook Verwerving, Toepassing der zaligheid enz.
Zebaoth; Jhvh, als naam van God, II 116.
Zedelijke, het, en natuurlijke; wèl te onderscheiden, niet te scheiden, II 338 — volgens de evolutieleer, II 58 v.
Zedelijke wereldorde; II 58 v., 197, III 148, 361 v.
Zedelijk leven bij de Gereformeerden, III 525 v.
Zedelijkheid en religie; I 34 v., 234 v., II 58 v.
Zegelen naar de Schrift, IV 454 v.
Zegen Gods; III 152.
Zekerheid; verschillende soorten er van, I 52 v., 543 — onmiddellijke in onze kennis, I 53, 196 v., 536 — noodig in de religie, I 53, 483 v. — des geloofs, I 542 v., IV 109 v., 212 v. — moreele, bij Kant, I 544 v.
Zelfbewustzijn Gods; II 159 v., vgl. 162 — in betrekking tot de wereldkennis Gods, II 162, 207, 303.
Zelfbewustzijn van Christus; III 229 v.
Zending; bekeeringen daarin, IV 135 v.
Zesdaagsch scheppingswerk; II 443 v.
Ziel des menschen; II 517 v., IV 64, 570 v. — haar wezen onbekend, II 152 v. — haar vermogens, II 518 v. — haar vereeniging met het lichaam, II 521 v. — in onderscheiding van de ziel van het dier, IV 571 v.
Zieleslaap; IV 588 v., 593 v.
Zielsverhuizing; III 50, IV 42 v., 589, 610 .
Zien, het, van God; zie Aanschouwing Gods.
Zijn, het absolute, Gods; beschouwd als inbegrip der Godsidee in theologie en philosophie, II 81 v., 89 v., 92 v., 147 v. — onderscheid hierin tusschen theologie en philosophie, II 89 v., 92, 129, 147 v.
Zijn en denken in hun onderlinge verhouding, I 487 v., II 56.
Zinnelijkheid; gedacht als wortel der zonde, III 27, 30 v. — in verband tot de zonde, III 46.
Zintuigen; als organen van kennis, I 199 — physiologie der, wat zij leert van de eigenschappen der dingen, I 188, 190, 191.
Zitting ter rechterhand Gods van Christus; III 439.
Zoeken van God; hoe te verstaan, II 141.
Zoenoffer in de religies; III 311, — in Israël, III 313 v. Zie ook Offerande, Offerande van Christus.
Zonde; hoe ze ons scheidt van God, II 140 — geen eigenlijke idee van haar in God, II 174, maar wèl object van Gods kennis en gedachten, II 174, III 44 — geen oorzaak der verwerping, II 347, 350, 359 — niet praeter, wèl contra Gods wil, II 349 v., 351, 355 v., 359, 361 — der geloovigen, II 360 — in hoeverre een goed, II 362 — verandert niet de substantie, II 535, III 162 — hare overerving II 546 v. — in verband tot de voorzienigheid Gods, II 577 v., III 36 v. — haar oorsprong, III 1 v. — der menschen en der engelen, III 46 v. — haar algemeenheid, III 53 v., 67 — onderscheid in graad, III 66, 126 v., 155 v. — als straf van zonde, III 85 — geen substantie, III 101, 116 v. — maar ook niet bloot actus, III 66 v., IV 68 — haar wezen, III 108 v. — bij oud-Israël volgens de nieuwere theorie, III 110 v. — komt eerst tegenover het Evangelie tot haar schrikkelijkste openbaring, III 122 — rijk der, III 132, 156 — principe en verdeeling, III 132 v. — onderscheiding in dood- en vergeeflijke zonden, III 134 v. — tegen den Heiligen Geest, III 136 v., IV 255 — als misdaad, die straf eischt, III 358 v., IV 693 v. — maakt niet minder, maar meer afhankelijk van God, IV 7 — onderscheiding in lichte en zware in de eerste Christelijke kerk, IV 122 — hare kennis door Wet en Evangelie beide, III 122, IV 167. Zie ook Val, Straf der zonde, Erfzonde, enz.
Zondeloosheid van Christus; III 97, 271, 277 v., 298 v.
Zondvloed; in zijn beteekenis voor de vorming der aarde, II 455 v., 468 v.
Zoon Davids; als aanduiding van Christus, III 271, 276 v.
Zoon Gods; in de Schrift, II 240 v., 275 v. — in betrekking tot de wereld, II 386 v., 388 v. — als naam van Christus, III 230 v. — als Mediator unionis ook vóór den val, III 260.
Zoon des menschen; als naam van Christus, III 226 v.
Zwijndrechtsche Nieuwlichters; IV 184 N. 1.
Zwitserland, Geschiedenis der Geref. Theologen in; I 152, 165, 169 v.