GEREFORMEERDE DOGMATIEK.

GEREFORMEERDE DOGMATIEK.

DOOR

DR. H. BAVINCK.

TWEEDE DEEL.

KAMPEN. — J. H. BOS. — 1897.

VRIJE UNIVERSITEIT
CN
03043
AMSTERDAM

Typ. der Weesinrichting te Neerbosch.

UNIV. LIBR.
BIBLIOTH.
REF.

INHOUD.

DEEL II.

Het Dogma.

HOOFDSTUK IV.

OVER GOD.

Paragraaf.		Bladz.
20.	De onbegrijpelijkheid Gods	1
21.	De kenbaarheid Gods. (Cognitio Dei insita.)	24
22.	De kenbaarheid Gods. (Cognitio Dei acquisita.)	44
23.	De namen Gods	62
24.	Indeeling der namen Gods	78
25.	De eigennamen Gods	102
26.	De wezensnamen Gods	115
27*	De personeele namen Gods	227
28.	De Raad Gods	313

HOOFDSTUK V.

OVER DE WERELD IN HAAR OORSPRONKELIJKEN STAAT.

29.	De Schepping	386
30.	De geestelijke wereld	424
31.	De stoffelijke wereld	455
32.	De oorsprong van den Mensch	490
33.	Het wezen van den Mensch	508
34.	De bestemming van den Mensch	545

*) Naar deze opgave gelieve men de foutieve nummering van de paragrafen 27—33 in den tekst te herstellen.

DEEL II.

HET DOGMA.

HOOFDSTUK IV.

Over God.

§ 20. De onbegrijpelijkheid Gods.

1. Het mysterie is het levenselement der dogmatiek. Wel verstaat de Schrift onder μυστηριον geen abstract-bovennatuurlijke waarheid in Roomschen zin; maar zij is even ver verwijderd van de gedachte, dat de geloovige de geopenbaarde mysteriën in wetenschappelijken zin verstaan en begrijpen zou, cf. deel I 532. Veeleer gaat de kennis, welke God van zichzelven in natuur en Schrift heeft geopenbaard, de voorstelling en het begrip van den mensch zeer verre te boven. In zooverre is het alles mysterie, waar de dogmatiek over handelt. Zij heeft het immers niet te doen met eindige schepselen, maar van het begin tot het einde verheft ze zich boven alle creatuur tot den Eeuwige en den Oneindige zelven. Reeds terstond als ze een aanvang maakt, staat zij voor den Onbegrijpelijke. Van Hem neemt ze haar aanvang, want uit Hem zijn alle dingen. Maar ook in de verdere loci, als ze afdaalt tot de schepselen, beschouwt zij deze niet anders dan in hunne relatie tot God, gelijk ze uit en door en tot Hem zijn. Zoo is dan de kennisse Gods het eenige dogma, de uitsluitende inhoud der gansche dogmatiek. Alle leerstukken, die in haar behandeld worden, over de wereld, over den mensch, over Christus enz., zijn maar de explicatie van het ééne, centrale dogma der cognitio Dei. Van Hem uit wordt alles beschouwd. Onder Hem wordt alles gesubsumeerd. Tot Hem wordt alles teruggeleid. Het is altijd God en God alleen, wiens glorie in schepping en her-

schepping, in natuur en genade, in wereld en kerk zij te bepeinzen en te beschrijven heeft. Het is zijne kennisse alleen, die ze uitstallen en ten toon spreiden moet. Daardoor wordt de dogmatiek geen dorre, schoolsche wetenschap, zonder vrucht voor het leven. Hoemeer ze Hem bepeinst, wiens kennisse haar eenige inhoud is, des te meer zal ze overgaan in bewondering en aanbidding. Indien ze maar nimmer vergeet, om over de *zaken* in plaats van over de *woorden* te denken en te spreken; indien ze maar eene Theologie der Thatsachen blijft en niet ontaardt in eene Theologie der Rhetorik, is zij als wetenschappelijke beschrijving van de kennisse Gods ook ten hoogste vruchtbaar voor het leven. De kennisse Gods in Christus is immers het leven zelf, Ps. 89 : 16; Jes. 11 : 9; Jer. 31 : 34; Joh. 17 : 3. Daarom begeerde Augustinus niets anders en niets meer te kennen dan God en zichzelven: Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino. Daarom begon Calvijn zijne Institutie met de kennisse Gods en van ons zelven. En daarom gaf de Catechismus van Genève op de eerste vraag: quis humanae vitae praecipuus est finis? ten antwoord: ut Deum, a quo conditi sunt homines, ipsi noverint, cf. ook den Catech. van Westminster.

Maar zoodra we ons onderwinden, om over God te spreken, rijst de vraag, hoe we dat zullen vermogen. Wij zijn menschen en Hij is de Heere onze God. Er schijnt tusschen Hem en ons geen verwantschap en geen gemeenschap te bestaan, dat wij Hem zouden kunnen noemen naar waarheid. Er is tusschen Hem en ons een afstand als tusschen het oneindige en het eindige, tusschen eeuwigheid en tijd, tusschen het zijn en het worden, tusschen het al en het niet. Hoe weinig we van God weten, reeds de zwakste notie houdt in, dat Hij een wezen is, oneindig verre boven alle schepsel verheven. En de Schrift bevestigt dat niet alleen, zij stelt die majesteit en verhevenheid des Heeren Heeren voor ons eerst in het volle licht. Reeds het eerste hoofdstuk van Genesis schildert zijne onbegrijpelijke verhevenheid; Hij spreekt en het is er. En ofschoon de Schrift ons dan vervolgens God beschrijft in zijne nederbuigende liefde, en zegt, dat Hij woont bij dien, die eens verbrijzelden en nederigen geestes is, toch is Hij de Hooge en de Verhevene, die in de eeuwigheid woont, Jes. 57 : 15. God is groot en wij begrijpen het niet, Job 26 : 14, 36 : 26, 37 : 5. Hij is onvergelijkelijk, Jes. 40 : 18, 25, 46 : 5, wonende in het

donker, 1 Kon. 8 : 12; Jes. 45 : 15, in een ontoegankelijk licht, 1 Tim. 6 : 16. Niemand heeft Hem gezien of kan Hem zien, Ex. 33 : 20; Joh. 1 : 18, 6 : 46; 1 Tim. 6 : 16. De verborgen grond, de diepte Gods, חֵקֶר, en de grens, het uiterste, het wezen des Almachtigen, תַּכְלִית, is niet te bereiken, Job 11 : 7; Eccl. Sir. 43 : 34, 35. Hij is geest, zonder gedaante, Deut. 4 : 12, 15; Joh. 4 : 24, 5 : 37, boven al het creatuurlijke, boven behoefte, Job 22 : 2, 3; Hd. 17 : 25; verandering, Jak. 1 : 17; tijd, Jes. 41 : 4, 44 : 6, 48 : 12; Op. 1 : 8, 22 : 13; ruimte, Hd. 17 : 27, 28 enz., oneindig verre verheven. Hij is niet te beschrijven en met geen naam te noemen. Hij is zonder naam, zijn naam is wonderlijk, Gen. 32 : 29; Richt. 13 : 18; Spr. 30 : 4.

2. Zelfs buiten het terrein der bijzondere openbaring is deze hoogheid Gods erkend. Bij de Brahmanen is God de Onkenbare, zonder namen en eigenschappen, alleen gekend door dengene, die niet kent. Hoekstra, Wijsg. Godsd. II 2. Hartmann, Religionsphilos. I 278 f. De Koran beschrijft Allah menigmaal op zeer menschvormige wijze, maar onder de volgelingen van Mohammed stonden er velen op, die deze beschrijving geestelijk duidden en zelfs alle eigenschappen aan God ontzeiden, Dozy, Het Islamisme bl. 131 v. Houtsma, De strijd over het dogma in den Islam tot op El-Ash'ari 1875 bl. 120 v. Saussaye, Lehrb. der Rel. II 385. Ook de Grieksche wijsbegeerte heeft menigmaal deze onkenbaarheid Gods duidelijk erkend en uitgesproken. Naar het bekende verhaal verzocht de philosoof Simonides telkens langer uitstel voor het antwoord op de vraag van den tiran Hiero, wie God was, Cic. de nat. deor. I 22. Volgens Diogenes begon Protagoras zijn boek over de goden aldus: *περι μεν θεων ουκ εχω ειδεναι ουδ' ως εισιν ουδ' ως ουκ εισιν· πολλα γαρ τα κωλυοντα ειδεναι, ἡ τ' αδηλοτης και βραχυς ων ὁ βιος των ανθρωπων*, Ritter et Preller, Hist. phil. gr. 183. Cic. de nat. deor. I 63. Karneades van Cyrene onderwierp het geloof aan de goden niet alleen aan eene scherpe kritiek, maar bestreed ook de mogelijkheid, om zich een denkbeeld van God te vormen. Plato verwierp alle anthropomorphische en anthropopathische voorstelling der Godheid en verklaarde in den Timaeus § 34: *τον μεν ουν ποιητην και πατερα τονδε του παντος ευρειν τε εργον και ευροντα εις παντας αδυνατον λεγειν*, Zeller, Philos. der Gr. II 4 928 f. En in gelijken

zin zegt hij in de Republiek VI 19, dat de Godheid of de idee van het goede niet slechts boven al het bestaande, maar ook boven het zijn zelf verheven is, ἐπέκεινα πασης οὐσιας. Philo verbond deze platonische philosophie met de leer des O. Test. en vond in den naam Ihvh dezelfde gedachte uitgedrukt. Niet alleen is God vrij van alle onvolmaaktheid, die er in de eindige, veranderlijke, afhankelijke schepselen aanwezig is; neen, God gaat ook alle volmaaktheid der schepselen ver te boven. Hij is beter dan de deugd, de kennis, de schoonheid, zuiverder dan de eenheid, zaliger dan de zaligheid. Hij is eigenlijk zonder eigenschappen, ἄποιος, en zonder namen, en kan daarom ook niet begrepen en beschreven worden. Naar zijn wezen is God onkenbaar. Wij kunnen weten, dat Hij is, maar niet wat Hij is. Alleen het zijn kan in eigenlijken zin Hem worden toegeschreven; de naam Ihvh is de eenige, die zijn wezen aanduidt, Zeller, Philos. d. Gr. V³ 353 f. Dähne, Gesch. Darstellung der jüdisch-alex. Religionsphilos. 1834 I 114 f. Schürer, Neutest. Zeitgesch. 1874 S. 655 f. Het verst ging Plotinus. Plato schreef aan God nog vele eigenschappen toe. Philo vulde zijne negatieve theologie met eene positieve aan, waarin hij God omschrijft als een persoonlijk, almachtig, volmaakt wezen. Maar bij Plotinus is er niets van God te zeggen dan alleen negatief. God is absoluut één, boven alle veelheid verheven en daarom ook niet door het denken, het goede, zelfs niet door het zijn te omschrijven, want al deze bepalingen sluiten nog eene veelheid in. God als de zuivere eenheid is wel de oorzaak van het denken, het zijn, het goede, maar Hij is er zelf van onderscheiden en staat er transcendent boven. Hij is onbegrensd, oneindig, zonder gedaante, en zoozeer van alle schepsel onderscheiden, dat zelfs werkzaamheid, leven, denken, bewustzijn, zijn, Hem niet kan worden toegeschreven. Hij is onbereikbaar voor onze gedachte en voor onze taal. Wij kunnen niet zeggen, wat Hij is, maar alleen wat Hij niet is. Zelfs de benamingen van το ἑν en το ἀγαθον, waarvan Plotinus zich doorgaans bedient, zijn geen beschrijving van Gods wezen, maar alleen van zijne verhouding tot de schepselen, en duiden niets aan dan zijne absolute causaliteit, Zeller, ib. 476—496. Nog grooter werd de afstand tusschen God en zijn schepsel in het gnosticisme. Het maakte eene absolute scheiding tusschen den hoogsten God en de wereld. In de natuur, in Israël, in het Christendom was er

geen wezenlijke openbaring van God maar alleen van de aeonen. Er was daarom geen theologia naturalis, noch insita noch acquisita, en evenmin eene theologia revelata. De hoogste God was volstrekt onkenbaar en ongenaakbaar voor het schepsel; Hij was βυθος ἀγνωστος, ἀρρητος, eeuwige σιγη, Iren., adv. haer. I 11. 24.

3. Maar deze leer van de onbegrijpelijkheid Gods en van de onkenbaarheid van zijn wezen is ook uitgangspunt en grondgedachte der christelijke theologie geweest. God gaat in zijne openbaring niet op, noch in de schepping noch in de herschepping. Hij kan zich aan schepselen niet ten volle mededeelen, wijl deze dan zelf God moesten zijn. Daarom is er geen adaequate kennis van God. Er is geen naam, die ons zijn wezen kennen doet. Er is geen begrip, dat Hem ten volle omvat. Er is geen beschrijving, die Hem volledig bepaalt. Wat achter de openbaring ligt, is ten eenenmale onkenbaar. Wij kunnen het noch met onze gedachte of verbeelding, noch met onze taal benaderen. Reeds de brief van Barnabas c. 5 vraagt: indien de zoon van God niet in het vleesch gekomen ware, hoe zouden dan de menschen Hem gezien hebben en behouden zijn gebleven? Justinus Martyr noemt God onuitsprekelijk, onbewegelijk, naamloos, Apol. I 61; ook woorden als Vader, God, Heer zijn geen eigenlijke namen ἀλλ' ἐκ των εὐποιων και των ἐργων προσρησεις, Apol. II 6. God kan niet verschijnen, niet gaan, niet gezien worden enz., indien daarvan in het O. Test. sprake is, slaat dit op den Zoon, die zijn gezant is, Dial. 127. Ook bij Irenaeus, adv. haer. IV 20 komt de in zijn tijd zeer gewone maar toch onjuiste en ten deele gnostische tegenstelling voor tusschen den Vader, die verborgen, onzichtbaar, onkenbaar is, en den Zoon, die Hem heeft geopenbaard. Bij Clemens Alex. is God zuivere μονας, Strom. V 11. Als wij al het creatuurlijke wegdenken, bereiken wij niet wat God is, maar wat Hij niet is. Vorm, beweging, plaats, getal, eigenschap, naam enz. kunnen Hem niet toegekend worden. Indien wij Hem toch één, goed, Vader, Schepper, Heer enz. noemen, dan spreken we daarmede zijn eigenlijk wezen niet uit maar duiden slechts zijne macht aan, Strom. V 12. Hij is zelfs boven het ééne verheven, ὑπερ αὐτην την μοναδα, Paedag. I 8. In één woord, God is, gelijk Athanasius, c. gent. 2 zegt, ἐπεκεινα πασης οὐσιας και ἀνθρωπινης ἐννοιας. En evenzoo spreken Orig., de princ. I

1, 5 sq. c. Cels. VI 65. Eusebius, Praep. Evang. V 1. Theophilus, ad Autol. I 3. Tatianus. c. Gr. 5. Minucius Felix, Octav. c. 18. Novatianus, de trin. 2. Cyprianus, de idol. vanit. 5. Lactantius, Instit. div. I 6. Cf. Münscher- v. Coelln, Dogmengesch. I 132 f. Hagenbach, Dogm. § 37. Schwane, Dogmengesch. I² 72 f. Dezelfde voorstelling treffen wij ook aan bij Augustinus en Joh. Damascenus. Augustinus gaat bij de omschrijving Gods uit van het begrip des zijns. Hij is de zijnde, gelijk zijn naam Ihvh ook te kennen geeft; deze is zijn eigenlijke naam, zijn nomen in se; alle andere namen zijn ad nos, Serm. 6 n. 4. Serm. 7 n. 7. Daarom, als wij zeggen willen wat Hij is, zeggen we alleen, wat Hij in onderscheiding van alle eindige substantiën niet is. Hij is ineffabilis. Facilius dicemus quid non sit quam quid sit. Hij is geen aarde, zee, hemel, engel enz., niets van al wat het schepsel is; hoc solum potui dicere quid non sit, Enarr. in Ps. 85 n. 12. de doctr. chr. I 6, de ord. II 47. Hij wordt zóó gedacht, ut aliquid quo nihil melius sit atque sublimius illa cogitatio conetur attingere, de doctr. chr. I 7. Maar Hij kan niet gedacht worden gelijk Hij is. Want Hij is boven al het lichamelijke, veranderlijke, gewordene verheven, tract. 23 in Ev. Joh. n. 9. Quis est autem, qui sic cogitat Deum, quemadmodum ille est? quaest. in Jos. VI 29. Hij is onbegrijpelijk en moet dat zijn, si enim comprehendis, non est Deus, Serm. 117 n. 5. En als wij dan ten slotte zeggen willen wat wij van Hem denken, dan worstelen wij met de taal. Verius enim cogitatur Deus quam dicitur, et verius est quam cogitatur, de trin. VII 4, de doctr. chr. I 6. Zoo we toch iets aangaande Hem uitspreken, dan is dat niet adaequaat, maar dient het alleen, om ons iets te doen zeggen en om ons te doen denken aan een wezen, dat alles overtreft, de doctr. chr. I 6. Sicut Deus a nullo intellectu valet proprie cogitari, ita nulla definitione potest proprie definiri aut determinari, de cogn. verae vitae 7. Deus scitur melius nesciendo, de ord. II 44. Evenzoo zegt Damascenus, dat God *το θειον, ἀρρητον και ἀκαταληπτον* is, de fide orth. I c. 1. Wij spreken van God op onze wijze en weten wat God van zichzelf heeft geopenbaard; maar wat Gods wezen en hoe Hij in allen is, weten wij niet, ib. c. 2. Dat God is, is duidelijk; maar *τι ἐστιν και' οὐσιαν και φυσιν, ἀκαταληπτον τουτο παντελως και ἀγνωστον.* Dat God ongeboren, onveranderlijk, zonder aanvang is enz., zegt

alleen wat Hij niet is. Te zeggen, wat Hij wel is, is onmogelijk. Hij is niets van al het zijnde, niet omdat Hij niet is, maar omdat Hij is *ὑπερ παντα τα ὀντα και ὑπερ αὐτο το εἰναι*. Wat wij positief van God -zeggen, duidt niet zijn natuur aan, maar de betrekkingen zijner natuur, *τα περι τὴν φυσιν*, ib. c. 4 cf. c. 9.

4. Nog sterker werd deze onkenbaarheid van Gods wezen geleerd door Pseudodionysius, op wien Damascenus zich al beroept, en door Scotus Erigena. Volgens den Areopagiet is er geen begrip, geene uitdrukking, geen woord, welke Gods wezen uitspreken, de div. nom. c. 1 § 1. Met ongewone, overdrachtelijke namen wordt God daarom aangeduid. Hij is *ὑπερουσιος ἀοριστια*, suprasubstantialis infinitas, *ἡ ὑπερ νῶν ἑνοτης*, supra mentem unitas, *το ὑπερ διανοιαν ἑν*, illud supra ratiocinationem unum, *ὑπερουσιος οὐσια και νους ἀνοητος και λογος ἀρρητος, ἀλογια και ἀνοησια και ἀνωνυμια, κατα μηδεν των ὀντων οὐσα*, ib. Wij kunnen dat ééne, ongekende, boven het zijnde, boven het goede, boven alle naam en woord en verstand, boven al het eindige verheven wezen niet uitspreken noch denken, ib. c. 1 § 5. Alleen dewijl Hij de oorzaak en het beginsel van alles is, kunnen we Hem evenals de Schrift noemen naar zijne werkingen, ib. c. 1 § 4. Hij is dus eenerzijds *ἀνωνυμος* en anderzijds *πολυωνυμος*, ib. 1 § 6. Maar ook de positieve namen, die wij Gode toekennen op grond van zijne werken, doen ons Hem niet kennen in zijn wezen, want ze komen Hem op gansch andere en oneindig volmaakter wijze toe dan aan de schepselen, de myst. theol. c. 1 § 2. Daarom is de negatieve theologie voortreffelijker dan de positieve, want zij doet ons God kennen als verheven boven alle creatuur. Toch verschaft ook zij ons geen kennis van Gods wezen. Want ten slotte overtreft God zoowel alle negatie als alle affirmatie, alle *θεσις* en alle *ἀφαιρεσις*, de myst. theol. c. 5. Geheel in denzelfden geest redeneert Erigena. God is boven al het creatuurlijke, ook boven het zijn en het kennen verheven, de div. nat. I 7 sq. II 23. Wij weten alleen dat Hij is, niet wat Hij is, ib. I 13, II 28, V 26. Wat wij van Hem praediceeren, is Hij slechts op oneigenlijke wijze, en Hij is het dus ook wederom niet, I 36. De affirmatieve theologie is oneigenlijk, metaphorisch I 14 sq. 37. Zij wordt overtroffen door de negatieve. Verius enim negatur Deus quid eorum, quod de eo praedicatur, quam affirmatur esse,

I 76, II 30, III 20. Melius nesciendo scitur, cujus ignorantia vera est sapientia I 66. Daarom worden zijne praedicaten het best door super of plusquam aangevuld. Hij is superessentialis, plusquam veritas, plusquam sapientia enz. I 14. Ja zoozeer gaat Hij alles wat schepsel is te boven, dat Hij niet ten onrechte met den naam van het niets, nihilum, kan worden aangeduid, III 19. Cf. Stöckl, Philos. des M. A. I 45 f. Baur, Die christl. Lehre von der Dreiein. und Menschw. Gottes II 274 f. Doedes, Inl. tot de leer van God 133 v.

5. Hoewel nu de Scholastiek op onderscheidene punten zich voorzichtiger uitdrukte en met name aan de positieve theologie eene hoogere waarde toekende dan Pseudodionysius en Erigena; toch stemde ook zij geheel in met de leer dat het wezen Gods an sich voor den mensch onkenbaar was. Anselmus zegt, dat de namen Gods wezen slechts aanduiden per similitudinem, Monol. c. 63, dat de relatieve eigenschappen van zijn wezen niet kunnen gepraediceerd worden, en de absolute slechts in quidditatieven, niet in qualitatieven zin, Monol. c. 15—17. Volgens Albertus Magnus is God boven alle zijn en denken verheven. Hij kan door het menschelijk denken niet bereikt worden, attingitur sed non capitur per comprehensionem. Geen naam drukt zijn wezen uit. Hij is onbegrijpelijk en onnoembaar, cf. Stöckl, Philos. des M. A. II 370. Thomas onderscheidt drieërlei kennisse Gods, visio Dei per essentiam, cognitio per fidem en cognitio per rationem naturalem. De eerste gaat de natuurlijke kennis van den mensch ver te boven en is alleen te verkrijgen door bovennatuurlijke genade. Ze is voor den hemel weggelegd, wordt hier op aarde slechts eene enkele maal geschonken, en maakt toch ook nooit een begrijpen van God mogelijk, S. Theol. I qu. 12 art. 1—11. Hier op aarde is de kennisse Gods middellijk. Wij kunnen God niet kennen, gelijk Hij in zichzelven is, maar alleen secundum quod omnium prima et eminentissima causa is. Uit de werkingen kunnen wij opklimmen tot de oorzaak, ib. art. 12. En evenzoo is het gesteld met de kennis, die wij van God krijgen uit zijne bijzondere openbaring door het geloof. Wij kennen Hem hierdoor beter, in quantum plures et excellentiores effectus ejus nobis demonstrantur, ib. art. 13. Maar zij geeft geen kennis van God per essentiam. Er is geen kennis van

Gods wezen, van zijne quidditas, per speciem propriam; maar wij kennen alleen habitudinem ipsius ad creaturas, ib. art. 12. Er is geen naam, die zijn wezen adaequate uitdrukt. Zijne essentia staat hoog supra id, quod de Deo intelligimus et voce significamus, ib. qu. 13 art. 1. De positieve namen mogen Gods wezen aanduiden, zij doen het toch op zeer onvolmaakte wijze, evenals de schepselen, waaraan ze ontleend zijn, Hem onvolmaakt vertegenwoordigen. God is slechts kenbaar, secundum quod repraesentatur in perfectionibus creaturarum, ib. art. 2. Maar bij de verdere ontwikkeling der scholastiek werd deze waarheid van de onbegrijpelijkheid Gods naar den achtergrond gedrongen. De leer van God werd hoe langer hoe breeder ontvouwd. Bestaan, namen, wezen, personen, eigenschappen werden zoo fijn en nauwkeurig ontwikkeld, dat er voor de onbegrijpelijkheid Gods geene plaats overbleef. Zij werd eene gewone eigenschap naast de andere, even breedvoerig en dialectisch behandeld. Duns Scotus beweerde tegen Thomas, dat er wel eene quidditatieve, zij het ook onvolkomene, kennisse Gods was, Sent. I dist. 3 qu. 2. Daartegen kwam reeds het nominalisme in verzet en werd min of meer skeptisch. Durandus zei, dat er geen cognitio abstractiva was van het goddelijk wezen. En Occam verklaarde: nec divina essentia, nec divina quidditas nec aliquid intrinsecum Deus, nec aliquid, quod est realiter Deus, potest hic cognosci a nobis, ita quod nihil aliud a Deo occurrat in ratione objecti, Stöckl, Philos. des M. A. II 1009. De mystiek zocht nog eene andere kennis van God te verkrijgen dan langs den weg der dialectiek. En tegen het einde der Middeleeuwen betoogde Nic. Cusanus in zijn geschrift de docta ignorantia, dat er door de rede geen waarheid te verkrijgen was, maar alleen door het geloof, hetwelk mystiek opgevat werd als een nieuw orgaan in den mensch. Na de Hervorming is de Roomsche theologie tot de scholastiek teruggekeerd en heeft zij ook de leer van de onkenbaarheid van Gods wezen in den zin van Thomas opgenomen, bijv. Sylvius, Comm. in Thomam, ed. 4 Antv. 1693 I p. 96 sq. Billuart, Cursus theol. I 1747 p. 228 sq. Petavius, Theol. dogm. I c. 5 VIII c. 6. Theol. Wirceb. ed. Paris. 1880 III 73 sq. Jansen, Praelect. Theol. II 78 sq. C. Pesch, Praelect. dogm. 1895 II p. 46 sq. enz. Op het Lateraanconcilie onder Innocentius III werd deze leer door Rome zelfs kerkelijk vastgesteld en uitgesproken: Deus ineffabilis est.

6. De reformatorische theologie heeft hierin geen verandering gebracht. Luther maakte in zijn werk de servo arbitrio onderscheid tusschen Deus absconditus en revelatus, tusschen Deus ipse en verbum Dei. En hij kwam er later hoe langer hoe meer toe, om zich alleen aan het laatste vast te houden, d. i. aan God gelijk Hij zich in Christus heeft geopenbaard; quod supra nos, nihil ad nos. Maar toch ging daarin het volle wezen Gods niet voor hem op. En bleef in God een donkere, verborgen achtergrond, n.l. Deus ut est in sua natura et majestate, Deus absolutus. En deze was volgens Luther plane incognoscibilis, incomprehensibilis, inaccessibilis, Köstlin, Luthers Theol. I 47. 76 f. 314 f. Latere Luthersche theologen spraken niet van zulk eene scherpe onderscheiding tusschen Gods wezen en zijne openbaring, maar allen leeren toch, dat er geen adaequate naam en geen eigenlijke definitie van God gegeven kan worden, Gerhard, Loci theol. II c. 5. cf. Schmid, Dogm. der ev. luth. K. § 17. Bretschneider, Dogm. I⁴ 443. De Gereformeerden dachten hiermede eenstemmig. Hun diepe afkeer van alle creatuurvergoding deed hen overal scherp onderscheiden tusschen wat Godes en wat van het schepsel is. Zij maakten meer dan eenige andere theologie ernst met de stelling, dat finitum non est capax infiniti. Zwingli zei: quid Deus sit, tam *ex nobis ipsis* (deze woorden mogen niet worden weggelaten, gelijk Hoekstra doet, Wijsg. Godsd. II 14) ignoramus, quam ignorat scarabeus, quid sit homo, Opera III 157. Calvijn achtte het eene ijdele speculatie, te onderzoeken quid sit Deus; voor ons is het genoeg te weten, qualis sit et quid ejus naturae conveniat, Inst. I 2, 2. I 5, 9. Comm. in Rom. 1 : 19. Latere theologen spraken nog veel sterker de onkenbaarheid van het goddelijke wezen uit. Wijl het eindige het oneindige niet vatten kan, dienen alle namen Gods, niet om ons zijn wezen te doen kennen, maar om eenigermate naar onze bevatting dat van God aan te duiden, wat wij te kennen noodig hebben. De stellingen: Deus definiri nequit, Deo nomen non est, finitum non est capax infiniti, keeren bij alle theologen terug. Zij leeren allen eenparig, dat God ons begrip, onze voorstelling, onze taal oneindig verre te boven gaat. Zoo zegt bijv. Polanus, de attributen, die in de H. Schrift aan God worden toegekend, verklaren zijn natuur en wezen niet. Ze doen ons veel meer kennen quis et

quomodo non sit, quam quis et quomodo sit. Quidquid de Deo dicitur, non est Deus, quia est ineffabilis. Nulla attributa divina essentiam naturamque Dei sufficienter explicant, quia illa est infinita. Infinitum autem per id quod finitum est digne satis pleneque explicari non potest, Synt Theol. II c. 6 p. 137, cf. ook Zanchius, de natura Dei seu de attributis, Op. II col. 9—10. Hyperius, Methodus theol. 1574 p. 83—84. Ursinus, Tract. theol. 1584. p. 35, 36, 49. Synopis par. theol. VI 2. Maresius, Syst. theol. p. 48. Alsted, Theol. schol. did. p. 56 sq. Moor, Comm. in Marckii Comp. I 505 sq.

7. Maar ook in de reformatorische theologie werd de beteekenis dezer onbegrijpelijkheid Gods hoe langer hoe minder ingezien. Ze werd nog wel geleerd maar stond geheel op zichzelve en oefende geen invloed. Het schema, waarin de leer van God behandeld werd, stond spoedig bijna onveranderlijk vast. Veel erger was het nog bij andere richtingen gesteld. Het Socinianisme ging op de vraag naar de kenbaarheid Gods in het geheel niet in. Het stelde niet het minste belang in de kennis van Gods wezen. God te kennen stond ongeveer gelijk met te weten, dat Hij absoluut Heer is, Fock, Der Socin. S. 414—416. Crell schreef een werk de Deo ejusque attributis, en bewees daarin wel Gods bestaan met allerlei argumenten, maar onthield zich van alle vragen naar Gods wezen, kenbaarheid enz. Conr. Vorstius schreef een Tractatus de Deo s. de natura et attributis Dei 1610, dat in dezelfde sociniaansche dwalingen verviel, cf. Acta Syn. Dord. sess. 149 sq. Ook de Remonstranten gevoelden geen behoefte, om op metaphysische kwesties in te gaan; zij waarschuwden veeleer tegen ijdele speculatie en drongen op eenvoud aan. Datgene, wat strikt noodig was te kennen, was alleen de wil van God. De cultus Dei is veel meer noodzakelijk dan de cognitio Dei, Episc., Instit. theol. Lib. 4 sect. 2 cap. 1. Limborch, Theol. Chr. Lib. II c. 1. Het Rationalisme meende van Gods bestaan zeker te zijn en hechtte aan de kennis van zijn wezen weinig waarde. Het is, alsof de majesteit en de grootheid Gods in het geheel niet meer wordt beseft. Alle zoogenaamde metaphysische kwestiën ter zijde latend, haast men zich naar den wil Gods, om dien te kennen en te doen. Niet in het kennen van God, maar in het doen van zijn wil ligt het eeuwige leven. Bretschneider noemt

de vraag geheel overbodig, of God kan gedefinieerd worden, Dogm. I[4] 443. Syst. Entw. 341.

Maar toen deze waarheid van de onkenbaarheid van het goddelijk wezen door de theologie schier geheel was vergeten, is ze door de philosophie wederom in herinnering gebracht. Het Rationalisme meende, met zijne bewijzen voor Gods bestaan en met zijne leer van Gods eigenschappen op hechten, wetenschappelijken bodem te staan. Maar Kant, ofschoon met zijne leer van God, deugd en onsterfelijkheid nog geheel in rationalisme en moralisme bevangen, bracht toch eene groote verandering in den grondslag, waarop deze leer rustte. Evenals de Sinnlichkeit de vormen van ruimte en tijd, en het verstand de kategorieën apriorisch meebrengt, zoo bevat ook de rede apriorische, synthetische Grundsätze und Regeln, vooral dezen Grundsatz, dat zij uit het Bedingte tot het Unbedingte opklimt, Kr. d. r. Vern. ed. Kirchmann S. 300. Daardoor vormt zij drie transcendente ideeën, ziel, wereld, God, S. 308—318. Maar deze drie ideeën kunnen niet objectief worden aangetoond, maar slechts subjectief uit de natuur der rede worden afgeleid, S. 319. Het object dier ideeën kunnen wij niet waarnemen; wij kunnen er dus ook geen wetenschappelijke kennis van bekomen, S. 321, 322. Wetenschappelijk beoordeeld, zijn ze paralogismen, antinomieën, idealen, S. 322. Onze kennis reikt niet verder dan het gebied der ervaring, S 469, 475, 508. Deze ideeën vermeerderen dan ook onze kennis niet, maar regelen ze alleen; zij brengen eenheid in onze begrippen en doen ons alles beschouwen, *alsof* er God, de ziel, de wereld was, S. 512, 530, 537, 541. De wetenschap kan de realiteit dier ideeën noch bewijzen noch loochenen, S. 532. Psychologie, kosmologie (teleologie) en theologie zijn dus geen wetenschap, S. 547. De kritiek der zuivere rede eindigt met een negatief resultaat. Nu doet de practische Vernunft ons wel de realiteit dier ideeën aannemen, Kr. der prakt. Vern. ed. Kirchmann S. 149 f. En wel schrijft Kant aan God verstand en wil en andere eigenschappen toe, S. 150, 157, maar toch blijft het wezen Gods verborgen. De praktische rede weet wel, dat die drie ideeën objectieve realiteit hebben, maar meer ook niet. Zij vermeerdert den inhoud onzer wetenschappelijke kennis niet. De speculatieve rede kan met die ideeën niets doen dan onze kennis regelen en louteren, en bedient zich van de Godsidee, om het anthropomorphisme als bron der superstitie en

het fanatisme tegentegaan en af te weren, S. 162 f. Als verstand en wil aan God worden toegeschreven, dan is dat slechts eene kennis Gods in praktischer Beziehung, maar in geen enkel opzicht eene speculatieve kennis, S. 165. Wie het anthropomorphistische ervan abstraheert, houdt niets dan het woord over, S. 166. De Godsidee hoort niet thuis in de metaphysiek, die er niet is, maar in de moraal, S. 166 f. Fichte stond eerst geheel op hetzelfde standpunt als Kant. In zijn Versuch einer Kritik aller Offenbarung, Königsberg 1792, laat hij het geloof aan God rusten op de postulaten der rede, schrijft Gode ook bepaalde eigenschappen toe zooals heiligheid, zaligheid, almacht, rechtvaardigheid, alwetendheid, eeuwigheid, S. 3 f. 104. Maar daarmee hebben we nog geen bepaald begrip van God, en kennen zijn wezen niet, gelijk het an sich is; dat zou de zuivere zedelijkheid ook niet bevorderen maar schaden, S. 105. De religie stelt God altijd menschelijk, in tijd en ruimte, en zelfs lichamelijk voor, en doet daaraan geen kwaad, als het maar niet in strijd komt met de moraliteit en als deze zinnelijke voorstelling maar niet voor objectief geldig gehouden wordt, S. 124 f. Het moet alles opgevat worden als Herablassung zu unserm subjectiven Bedürfniss, S. 127. Nur eine solche Offenbarung also kann göttlichen Ursprungs seyn, die einen anthropomorphisirten Gott, nicht als objectiv sondern blos für subjectiv gültig giebt, S. 129. En ook Schleiermacher, schoon in veel opzichten van Kant en Fichte afwijkende en nauwer bij Spinoza zich aansluitende, kwam toch met hen overeen in de leer van de onkenbaarheid Gods. De idee van de eenheid van zijn en denken, van 't reëele en het ideale, d. i. de idee Gods, is de onderstelling van al ons weten, Dialektik herausg. von Jonas 1839 S. 397, de grond van ons denken, S. 60, 163; maar is niet in gedachte te vatten en blijft hinter dem Vorhang, S. 78, 79. Zoodra wij het Absolute ons nader willen brengen, wordt het in ons denken vereindigd, S. 69 en spreken wij in beeld, S. 78. Het is in één woord onbereikbaar voor het weten, S. 87. In zijne Glaubenslehre droeg Schleiermacher dezelfde gedachten voor, zij het ook in meer religieusen en minder uitgewerkten vorm. God is het Woher van ons Daseyn; en als zulk eene absolute causaliteit is Hij geen voorwerp van ons weten maar slechts inhoud van het gevoel van volstrekte afhankelijkheid, § 4, 4.

8. Sedert is de leer van de onkenbaarheid Gods hoe langer hoe meer doorgedrongen in het bewustzijn van den nieuweren tijd. Hegel stond wel is waar op een ander standpunt. Erkennende, dat de godsdienstige voorstelling inadaequaat en alleen voor het volk geschikt was, achtte hij toch de wijsbegeerte in staat, om deze voorstelling van haar zinnelijken vorm te ontdoen, en alzoo te verheffen tot een adaequaat begrip. De rede verhief zich naar zijne meening allengs door verschillende trappen heen tot het absolute wezen, ziet de waarheid dan van aangezicht tot aangezicht, en kent als haar wezen de rede, het denken, het begrip zelf. De philosophie, de zuivere wetenschap, of bepaaldelijk de logika is de beschrijving Gods in zijn wezen, an sich. Zij begrijpt het Absolute in zijn passenden, adaequaten vorm, als denken, in den vorm van het begrip, Werke III, S. 33 f. In zijn geest beproefden velen, zooals Strauss, Gl. I 523 f. 547 f. 609 f., Biedermann, Chr. Dogm. II[2] S. 516 f. Hartmann, Philos. des Unbew. II[9] 155 f. 175 f. Religionsphilos. 608 f., Scholten, Initia p. 109 sq. L. H. K. II 199, 200, om door zuivering en verdieping der begrippen de transcendente werkelijkheid steeds nader te komen. Maar bij anderen leidde Hegels philosophie tot eene geheel andere uitkomst; zij beweerden, dat in de Godsidee de voorstelling nooit overwonnen kon worden, en kwamen daarom tot atheisme. Feuerbach zeide, dat de persoonlijke God niets anders was dan het wezen van den mensch zelf, en de theologie niets dan anthropologie. Al wat van God wordt gepraedicеerd, is aan den mensch ontleend, niet alleen persoonlijkheid maar alle eigenschappen en namen. Religie is eene vergoding van den mensch zelf. De mensch kan niet boven zijn eigen wezen uitkomen en daarom is en blijft God altijd een zinnelijk, menschelijk wezen, niet alleen in de Christ. dogmatiek maar ook in de philosophie, Wesen des Christ. 1841. En velen spraken evenzoo en wierpen met de menschvormige voorstelling heel de Godsidee weg, b.v. Büchner, Kraft u. Stoff[16] S. 392 f. Id. Der Gottesbegriff und dessen Bedeutung in der Gegenwart[2] 1874. Haeckel, Nat. Schöpfungsgesch.[5] S. 30 f. Strauss, Der alte u. d. neue Glaube[2] S. 122. 144 f. Friedrich Nietzsche, Zur Genealogie der Moral S. 179. Maar dit atheisme ging anderen te ver. Lettende op de beperktheid van het menschelijk kenvermogen, dat altijd binnen het eindige zich bewegen blijft, meenden dezen, dat de mensch zich tot het onder de waar-

neming gegevene bepalen (positivisme), van alle uitspraak omtrent bestaan en natuur van het bovenzinlijke zich onthouden (abstentionisme), en dus te dezen aanzien alleen zijne volstrekte onkunde belijden moest (agnosticisme). In Frankrijk werd de taak der wetenschap tot het constateeren en verklaren der verschijnselen beperkt door Auguste Comte, die daarom de theologie ook buiten den kring der wetenschappen sloot, cf. I 151 v. In Engeland was het vooral Herbert Spencer, die met allerlei argumenten de kenbaarheid Gods bestreed, First Principles, 5th ed. 1887 p. 68—97. En in Duitschland keerde men, na verzadigd te zijn van Hegels panlogisme, tot de kritische wijsbegeerte van Kant terug. Zoo is het agnosticisme in de laatste helft dezer eeuw schier algemeen heerschende geworden. Alle metaphysica wordt gewantrouwd; van speculatie heeft men een afkeer; vast staat alleen, wat positief is en tot het domein der sciences exactes behoort. De theologie is zoozeer onder de vrees voor dit agnosticisme gekomen, dat zij het schier niet meer waagt te spreken van kennisse Gods; zij tracht zooveel mogelijk alle metaphysica buiten te sluiten en tot het religieuse zich te beperken; zij schaamt zich voor haar eigen naam en heeft zich in een wetenschap van den godsdienst laten herdoopen. Want, ofschoon het agnosticisme eigenlijk de dood is voor de theologie, zoo is deze toch nog door velen onder een anderen vorm gehandhaafd. Kant herwon door de practische rede, wat hij door de theoretische verloren had. Spencer laat plaats voor eene religieuse vereering van the Unknowable. Reeds voor hem hadden Sir William Hamilton, in zijn geschrift On the philosophy of the unconditioned, Edinb. Rev. Oct. 1829, en Dr. Henry Longueville Mansel in zijn werk The limits of religious thought examined in eight lectures, preached before the university of Oxford 1858, beweerd, dat ons denken, wijl altijd aan ruimte, tijd, onderscheiding, tegenstelling enz. gebonden, nooit tot het absolute doordringen kan, al is het ook dat op religieuse gronden de voorstelling van God als een persoonlijk wezen moet vastgehouden, cf. Dorner, Jahrb. f. deutsche Theol. VI 1861 S. 320 f. 347 f. Tot een soortgelijk dualisme kwamen ook de Neokantianen in Duitschland. Het denken moge ons op zijn best tot het begrip van het Absolute brengen, in de religie hebben wij daaraan toch niet genoeg. Hier hebben wij beboefte aan een God, die ons gelijk is, dien wij als een persoon voorstellen, en die als een Vader voor

zijne kinderen zorgt. Wel is zulk eene religieuse voorstelling dan altijd aan kritiek van de zijde der wetenschap onderhevig; zij is het hoogste en het ware niet, maar er is niet meer te bereiken, Lipsius, Dogm. § 229 f. 243 f. Ritschl, Metaph. u. Rel. 8 f. Rechtf. u. Vers. III² 211 f. Rauwenhoff, Wijsb. v. d. godsd. 611 v. Hoekstra, Wijsg. godsd. II 11 v. En evenzoo hebben anderen in humaniteit, zedelijk idealisme, ideaalvorming, spiritisme, theosophie, buddhisme enz. eene vergoeding gezocht voor wat de wetenschap in de christelijke theologie hun ontnomen had, cf. I 156. 202.

9. De gronden, waarop dit agnosticisme zich beroepen kan, zijn van zeer groot gewicht. Vooreerst kan het zich bedienen van het argument, dat door de sophisten en sceptici van oudsher tegen de mogelijkheid van alle kennis werd ingebracht, n.l. dat alle menschelijke kennis subjectief en relatief is. Niets in de wereld staat los op zichzelf, object en subject zijn van elkaar afhankelijk. De dingen en hunne eigenschappen bestaan eerst dan en zoo, als ze in betrekking staan tot iemands waarneming; iets wordt eerst iets door de relatie tot de zintuigen van het subject. Wij kunnen dus nooit zeggen, wat een ding in zijn wezen, onafhankelijk van onze waarneming is; alleen kunnen wij uitspreken, dat iets op een gegeven oogenblik ons alzoo toeschijnt; *ἄνθρωπος μέτρον πάντων*. Dit argument is wel van groote beteekenis; maar het bewijst te veel; het zou indien het van kracht ware, niet alleen de kennis van God maar alle kennis van mensch en wereld onmogelijk maken; bovendien is dit idealisme reeds in deel I 145—151 besproken en kan hier dus verder buiten beschouwing blijven. Maar het agnosticisme heeft verschillende gronden, die speciaal tegen de kenbaarheid Gods worden aangevoerd. Philosophie en theologie waren wel, gelijk boven bleek, ten allen tijde van het inadaequate onzer Godskennis overtuigd. Negatieve praedicaten zeggen alleen, wat God niet is, en positieve komen Hem op een gansch andere wijze toe dan ze in schepselen worden gevonden. De beperktheid, de eindigheid, de menschvormigheid onzer Godskennis werd door allen erkend. Maar in den nieuweren tijd is de onbereikbaarheid der kennisse Gods nog op andere en krassere wijze betoogd. Subjectief n.l. is er gewezen op de beperkte natuur van het menschelijk kenvermogen; en

objectief op de innerlijke tegenstrijdigheid, waaraan elk Godsbegrip lijdt. Het eerste deed Kant, het tweede Fichte. Kant onderzocht het menschelijk kenvermogen en kwam tot de slotsom, dat de vormen der aanschouwing en de kategorieën des verstands door het subject zelf werden meegebracht, in de wereld der phaenomena geldigheid hadden, maar ook alle ware kennis der noumena ons onmogelijk maakten. De transcendente ideeën van God, wereld, ziel zijn wel regelen voor ons handelen, en een zedelijk mensch kan niet anders handelen dan alsof er aan die drie ideeën eene objectieve werkelijkheid beantwoordt; maar te bewijzen is dit niet. Fichte voegde daaraan nog het bezwaar toe, dat de begrippen van absoluut en persoonlijkheid nooit met elkander te vereenigen zijn. Reeds Spinoza zeide, dat alle bepaling eene negatie was, Epist. 50, dat een ding dus, naarmate het meer bepaald en concreet werd, ook des te meer eindig en beperkt was. Daardoor houdt het toch op datgene te zijn, wat andere dingen zijn: als iets wit is, kan het niet meer rood of zwart zijn. God kan daarom niet iets bepaalds naast en in onderscheiding van de schepselen zijn, maar Hij is de substantie van alle schepselen, het ééne, oneindige zijn, zoodat al wat is, in Hem is, Eth. I prop. 14. 15. Deze wijsgeerige praemisse werd door Fichte op het begrip der persoonlijkheid toegepast; persoonlijkheid en zelfbewustzijn waren dingen, die wij in ons zelf gevonden hadden en die niet zonder beperktheid en eindigheid te denken zijn. Indien wij ze op God overbrengen, maken wij Hem tot een eindig, beperkt, menschelijk wezen. De zedelijke wereldorde is dan ook het ééne wezenlijk noodige in de religie; meer behoeven wij niet; een bijzonder, persoonlijk bestaan Gods is onnoodig voor de religie, en het is ook onbewijsbaar, ja onmogelijk en met zichzelf in strijd; wie zulk een God verlangt, is nog in het eudaemonisme bevangen, Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung 1798, Werke V 184 f. cf. Kuno Fischer, Gesch. der neuern Philos. V^2 628f. Deze redeneering is dan in wijden kring verbreid, en keert ieder oogenblik terug, cf. Schelling in zijne eerste periode, Werke I 1 S. 200, Hegel, Werke V 18, Schleiermacher, Reden über die Religion^3 S. 167 f. Schopenhauer, Parerga und Paral. I^5 123 f. Hartmann, Philos. des Unbew. II^9 175 f. Id. Religionsphil. II 145—163, Id. Lotzes Philos. 1888 S. 168 f. Strauss, Christl. Gl. I 502 f. Biedermann, Dogm. II^2 457—472, 537—547 enz. In het wezen

der zaak is deze tegenstelling tusschen absoluut en persoonlijk geen andere, dan die in de christelijke theologie altijd werd gevoeld en uitgedrukt werd in de negatieve en positieve, de apophatische en de kataphatische theologie. Hoezeer de bewijzen tegen de kenbaarheid Gods telkens in een anderen vorm worden voorgedragen, feitelijk zijn ze altoos dezelfde en komen ze steeds hierop neer. De mensch is aan de zinlijke waarneming gebonden en ontleent de stof zijner gedachte altijd aan de zienlijke wereld; hij aanschouwt het geestelijke niet en kan zich niet opheffen tot de wereld der onzienlijke dingen, wijl hij altijd gebonden blijft aan ruimte en tijd. Ook zijn denken is stoffelijk en eindig en beperkt; gelijk de adelaar binnen den dampkring (Hamilton) en de visch binnen den vijver (Lange) besloten blijft, zoo beweegt zich ons denken altijd binnen den kring van het eindige. Meer nog, het denken is van die natuur, dat het vanzelf een scheiding onderstelt tusschen subject en object, welke tegenover elkander staande en elkander beperkende geen van beide absoluut kunnen zijn. To think is to condition, zeide daarom Hamilton; en Mansel drukte hetzelfde aldus uit: distinction is necessarily limitation; kennis van het absolute is dus eene contradictie, want het duidt aan dat men kennis heeft aangaande iets, dat absoluut is, alzoo in geen relatie staat, en juist als gekend door een subject toch weer wel in relatie staat. Indien nu de natuur van het denken zoo ingericht is, en indien we dan toch nog God willen denken en kennen, dan doen wij altijd één van beide: òf wij trekken het absolute naar beneden binnen den kring van het eindige en we maken God tot een persoonlijk, beperkt, menschelijk wezen; òf wij trachten ons in ons denken boven alle perken van ruimte en tijd te verheffen, ontdoen onze gedachte aangaande God van alle gelijkvormigheid aan het eindige schepsel, maar houden dan ook niets in ons denken over dan een ledig, abstract, inhoudloos begrip, dat voor de religie niet de minste waarde heeft. Ja zelfs dat begrip ontgaat ons; onder ons denken wordt het absolute tot niets. Absoluutheid en persoonlijkheid, oneindigheid en causaliteit, onveranderlijkheid en mededeelbaarheid, absolute verhevenheid boven en gelijkvormigheid aan het schepsel schijnen in het Godsbegrip onvereenigbaar te zijn. Wij verkeeren in eene onoplosbare antinomie. Het is alsof ons slechts de keuze gelaten is tusschen een grof realisme en een ijl idealisme, tusschen een God, die niets is dan een mensch in het groot, of eene

koude abstractie, die de religie des harten bevriezen en sterven doet.

10. Tot eene aanmerkelijke hoogte kan deze leer van de onkenbaarheid Gods worden toegestemd en van heeler harte beaamd. Schrift en kerk handhaven beide met nadruk de onnaspeurlijke majesteit en de souvereine hoogheid Gods. Er is geen kennis van God, gelijk Hij in zichzelven is. Wij zijn menschen en Hij is de Heere onze God. Er is geen naam die zijn wezen ten volle uitdrukt; geen bepaling, die Hem omschrijft. Hij is boven onze voorstelling, boven onze gedachte, boven onze taal oneindig verre verheven. Hij is bij geen schepsel te vergelijken; alle volken zijn bij Hem geacht minder dan niet en ijdelheid. Deo nomen non est. Deus definiri nequit. Hij kan apprehendi, niet comprehendi. Er is eenige γνωσις maar geene καταλήψις van God. Zoo heet het door heel de Schrift en door de gansche christelijke theologie heen. En als een oppervlakkig rationalisme eene adaequate kennis van God mogelijk achtte, heeft de christelijke theologie dit altijd ten sterkste bestreden. Volgens Socrates, Hist. Eccl. IV 7, zou Eunomius, een volgeling van Arius, geleerd hebben, dat hij God evengoed kende als zichzelven. Gods wezen bestond volgens hem alleen in de ἀγεννησια, en daarin had hij van het Goddelijk wezen een klaar, duidelijk, adaequaat begrip; God was zichzelf niet meer en den mensch niet minder bekend dan in dit praedicaat werd uitgedrukt. Later zeide Spinoza, dat hij van God een even klaar begrip had als van een driehoek, ofschoon hij daarmee niet beweren wilde Deum omnino cognoscere, Epist. 60. En in deze eeuw leeraarde Hegel, dat het absolute in de begripsphilosophie tot volkomen zelfbewustzijn kwam en dus door den wijsgeer volkomen en adaequaat werd gekend; het Godsbewustzijn in ons is niets dan het bewustzijn Gods van zichzelven. God is, zoover Hij door ons gekend wordt, d. i. zoover Hij zichzelven kent in ons. Dit rationalisme is in de christelijke kerk met alle kracht bestreden en verworpen, Basilius, Hexaem. hom. 1. Gregor. Naz. Orat. 28 enz. cf. Schwane, D. G. II 27 f. Zelfs is hier een diep religieus belang mee gemoeid. Augustinus gaf er eens op deze wijze uitdrukking aan: de Deo loquimur, quid mirum si non comprehendis? *Si enim comprehendis, non est Deus.* Sit pia confessio ignorantiae magis, quam temeraria professio scientiae. Attingere aliquantum mente Deum, magna beatitudo est; comprehendere autem, omnino impossibile, Serm. 38 in Ev. Joan. Daarom

is God juist het eenige voorwerp van al onze liefde, omdat Hij de Oneindige en Onbegrijpelijke is. Ofschoon echter Schrift en kerk alzoo als het ware de praemissen van het agnosticisme aanvaarden en zelfs nog dieper dan Kant of Spencer van de beperktheid des menschen en de onvergelijkelijke grootheid Gods doordrongen zijn, toch leiden ze daaruit eene andere conclusie af, eene conclusie, die door Hilarius de trin. II 7 aldus werd uitgedrukt: perfecta scientia est, sic Deum scire, ut licet non ignorabilem, tamen inenarrabilem scias. De kennis die wij van God hebben is eene geheel eigenaardige. Zij kan positief heeten, inzoover wij door haar een wezen erkennen, dat oneindig en van alle eindige schepselen wezenlijk onderscheiden is. Zij is aan de andere zijde negatief, omdat wij geen enkel praedicaat aan God kunnen toekennen, gelijk wij het in schepselen denken. En zij is daarom eene analogische, wijl zij de kennis is van een wezen, dat in zichzelf onkenbaar, desniettemin in schepselen iets van zichzelven bekend maken kan.

Hierin ligt inderdaad iets van eene antinomie; of liever het agnosticisme lijdt aan eene verwarring van begrippen en ziet hier dus eene onverzoenlijke tegenstrijdigheid, maar de christelijke theologie aanschouwt hier een aanbiddelijk mysterie. Het is volkomen onbegrijpelijk voor ons, dat en hoe God in het schepsel, de eeuwigheid in den tijd, de onmetelijkheid in de ruimte, de oneindigheid in het eindige, de onveranderlijkheid in de wisseling, het zijn in het worden, het al als het ware in het niet zich openbaren en eenigermate bekendmaken kan. Dit mysterie is niet te begrijpen, het kan alleen dankend worden erkend. Maar mysterie is iets ander dan tegenstrijdigheid. Dat heeft de pantheistische philosophie er van gemaakt. Als zij het absolute met het onbepaalde vereenzelvigt en alle bepaling eene beperking en ontkenning noemt, dan maakt zij zich schuldig aan eene verwarring van begrippen. Er is een hemelsbreed onderscheid tusschen oneindig en eindeloos, tusschen almachtig en de som van alle macht, tusschen het volstrekte zijn en de som van alle zijn, tusschen eeuwigheid en het inbegrip van alle tijdsmomenten enz., en zoo ook tusschen het absolute en het onbepaalde, onbegrensde, grenzelooze. Het pantheisme legt eerst in deze woorden zijn eigen Godsbegrip in en kan dan gemakkelijk het theisme beschuldigen, daarmede in strijd te zijn. Dat God de Oneindige is en desniettemin in eindige schepselen zich kan

openbaren en zich ook werkelijk geopenbaard heeft, is wel de erkenning van eene onbegrijpelijke geheimenis, immers van het wonder der schepping, maar geenszins de toelating van een tastbare ongerijmdheid. Het eindige zijn kan aan de oneindigheid Gods niet te kort doen, indien het maar in het zijn Gods absoluut zijn bestand heeft. En zoo ook is onze kennis geen beperking van God, omdat ze in Hem zelven gegrond is, door Hem alleen bestaanbaar is, en Hemzelven juist als Oneindige tot voorwerp en inhoud heeft. Bovendien, indien het absolute alle beperking uitsluit en alle bepaling eene ontkenning is, dan is het niet alleen ongeoorloofd, om van God als persoonlijkheid te spreken, maar dan is het even verkeerd, Hem nog het absolute, het ééne, het goede, het zijnde, de substantie enz. te noemen. Het pantheisme verkeert in den waan, dat het met het Godsbegrip gereed is, als het de persoonlijkheid en de zelfbewustheid als tegenstrijdige elementen eruit verwijderd heeft. En de theïstische wijsgeeren uit de eerste helft dezer eeuw, zooals J. H. Fichte, Carus, Steffens, Weisse, Ulrici e. a. hebben uit reactie al te zeer aan dit begrip der persoonlijkheid zich gehecht, en meenden, dat zij in het begrip van absolute persoonlijkheid eene adaequate beschrijving van het wezen Gods bezaten. Zeker zijn er vele goede opmerkingen tegenover het pantheisme gemaakt ten bewijze, dat persoonlijkheid met het absolute wezen Gods niet in strijd is. Indien absoluut niet opgevat wordt als grenzeloos, als eindeloos uitgebreid naar alle zijden, dan is niet in te zien, hoe persoonlijkheid daarmede in strijd zou wezen. Er ligt dan alleen in opgesloten, dat het zelfbewustzijn Gods even rijk en diep, even oneindig is als zijn zijn. Persoonlijkheid moge dan ook bij ons menschen ontwaken tegenover een niet-ik, bij God is zij de eeuwige samenvatting van zich met zichzelven, de oneindige zelfkennis en zelfbepaling en daarom niet van een niet-ik afhankelijk, J. H. Fichte, Die Idee der Persönlichkeit u. der indiv. Fortdauer, 1855 S. 52 f. J. W. Hanne, Die Idee der absol. Persönl. 2e Aufl. 1865. Weisse, Philos. Dogm. I 552 f. Lotze, Mikrok. III^3 549—580. Rothe, Theol. Ethik § 39. Ritschl, Rechtf. u. Vers. III^2 213—223. Kaftan, das Wesen der Chr. Religion 378 f. Lipsius, Dogm. § 229. Martensen, Dogm. 75. Thomasius, Christi Person u. Werk I^3 11 f. Lange, Dogm. I 167 II 53. Bruch, Lehre v. d. göttl. Eigensch. 122 f. Philippi, Kirchl. Gl. II 53 f. Hodge, Syst. Theol. I 391. Bovon,

Dogm. Chrét. I 229 s. Doedes, Inl. tot de Leer van God 74 v. Maar toch is het waar, wat de oudere Fichte zei, dat persoonlijkheid een begrip is aan onszelven ontleend en daarom, op God overgedragen, altijd iets onvolkomens bevat. Het begrip persoonlijkheid, van God gebezigd, is inadaequaat en in beginsel niets beter dan alle andere anthropomorphismen, waarin wij van God spreken. De christelijke kerk en theologie heeft dit woord ook nooit voor het wezen Gods gebruikt en heeft bij de drie modi subsistendi in dat wezen niet dan aarzelend en bij gebrek aan beter van personen gesproken. Maar tegelijk is hierdoor duidelijk, dat het pantheïsme nog niets gewonnen heeft, als het op de incongruentie van dit begrip wijst. De tegenstelling tusschen absoluutheid en persoonlijkheid is wezenlijk dezelfde als die tusschen de negatieve en positieve theologie. Ook al is het woord persoonlijkheid verkeerd, daarmede is feitelijk nog niets beslist. Dezelfde vraag komt daarom telkens weer terug. Indien alle bepaling eene ontkenning is, dan mag God ook niet de ééne, de zijnde, de absolute worden genoemd. Dan is alle denken en spreken over God verboden. Indien wij, die menschen zijn, van God niet op analoge, menschelijke wijze mogen spreken, dan blijft ons niets anders over dan te zwijgen. Want op goddelijke wijze over God denken en spreken, kunnen wij niet. Maar dan valt ook alle religie. Als God niet kan gekend worden, kan Hij ook niet gevoeld en in het gevoel genoten worden. Het gevoel is even eindig als het verstand, en vereindigt en vermenschelijkt God op dezelfde wijze. Er is dan geen mogelijkheid, dat God zich objectief in zijne schepselen openbaart of dat wij subjectief Hem door eenig orgaan waarnemen. Alle religie is dan heiligschennis, en alle theologie is dan lastering Gods.

11. De vraag naar de kenbaarheid Gods is daarmede herleid tot deze andere, of God zich heeft willen en kunnen openbaren in de wereld der schepselen. Want het is volkomen waar, wat Kant zegt, dat onze kennis zich niet verder uitstrekt dan onze ervaring, Kr. der r. Vern. ed. Kirchmann 508. Als God zich niet heeft geopenbaard, dan is er ook geen kennis van Hem. Maar indien Hij zich heeft geopenbaard, dan is er iets, hoe weinig dan ook, dat onder onze waarneming valt en alzoo tot kennis leiden kan. Dan spreekt het echter vanzelf, dat de loochening van de

kenbaarheid Gods geheel samenvalt met de ontkenning, dat God zich heeft geopenbaard in de werken zijner handen. Het agnosticisme valt terug in de dwaling van het oude gnosticisme. God is ὁ βυθος ἀρρητος, eeuwige σιγη; er is geene gemeenschap en geen verwantschap tusschen Hem en zijne schepselen. De gansche wereld is in volstrekten zin ἀθεος; er is geen spoor van God in de wereld op te merken; de wereld is het product van een lageren God, van een demiurg, van een toeval; de mensch is niet naar Gods beeld geschapen maar is eenvoudig een natuurproduct zonder God in de wereld; er is geen religio, geen theologia mogelijk, noch uit de schepping noch uit de herschepping. God en wereld zijn absoluut gescheiden. Ja, erger nog, het agnosticisme kan niet ontkomen aan de consequentie, dat God zich niet kan openbaren. Het sluit Hem in zichzelf op, het maakt Hem tot eene onbekende, onzichtbare macht, die geen bewustzijn heeft en geen wil, die zich in geenerlei wijze kan meedeelen, die eeuwige σιγη is. En de wereld wordt evenals in het manichaeisme verheven tot eene macht naast en tegenover God, welke Hem in geenerlei wijze in zich opnemen kan, en volkomen ongeschikt is, om iets van zijne heerlijkheid uit te stralen. Het agnosticisme eindigt alzoo feitelijk in atheïsme, waarvan het slechts de negentiende-eeuwsche vorm en naam is. Toch gaat het agnosticisme meestal zoover niet, en handhaaft het nog het bestaan van The Unknowable. Maar dan lijdt het ook terstond aan eene innerlijke inconsequentie, die onhoudbaar is: Augustinus merkte reeds op, dat de stelling, dat we niets van God weten, reeds eene groote mate van kennis aangaande God onderstelt, en dat er alzoo was eene pugna verborum. Want als wij God ineffabilis noemen, dan zeggen wij op datzelfde oogenblik iets en veel van Hem, zoodat Hij wederom niet ineffabilis is, de doctr. chr. I 6. Non enim parvae notitiae pars est . . . si antequam scire possimus quid sit Deus, possumus jam scire quid non sit, de trin. VIII 2. Het niet-weten is zelf een positief, een veelomvattend weten, het is non parva inchoatio cognitionis Dei, Ep. ad Consent. Het zegt al zoo veel, te weten, dat Hij niets is van al datgene wat schepsel is. En zoo is het ook bij de agnostici. Spencer bijv. zegt, dat wij door ons denken gedrongen worden, om het bestaan van een absoluut wezen aan te nemen als grond van het universum, ofschoon wij wegens onze eindigheid en beperktheid er geen begrip van kunnen vormen. Maar indien wij zoo eindig en

beperkt zijn, hoe komen wij er dan toe, om de gedachte van zulk een absoluut wezen te vormen en het bestaan daarvan aan te nemen. En indien wij werkelijk het bestaan van zulk een absoluut wezen moeten aannemen, waarom zou dan eenige kennis van dat wezen geheel onmogelijk zijn? Geen enkel agnosticus bepaalt zich daarom ook tot het non liquet. Spencer zegt bijv. ieder oogenblik, dat wij het absolute niet kennen, en toch heeft hij er een idee van, bewijst hij zijn bestaan en schrijft er ook allerlei eigenschappen aan toe. Hij zegt, dat het niet een negatief maar een positief begrip is, dat het de oorzaak is van alles, dat het eene kracht is, meest analoog aan onzen wil, dat het oneindig, eeuwig, alomtegenwoordig is enz. Dit is toch waarlijk geen agnosticisme meer maar eene zeer bepaalde kennis en een vrij wel omschreven Godsbegrip. Het agnosticisme, in zich zelf onhoudbaar en voor atheisme bevreesd, doet ten slotte dienst, om een pantheistisch Godsbegrip te rechtvaardigen. Cf. over en tegen het agnosticisme: Flint, Antitheistic theories 3 ed. 1885 p. 14. James Orr, The christ. view of God and the world 1893 p. 96. A. B. Bruce, Apologetics, Edinb. Clark 1892 p. 146. John Caird, An introduction to the philos. of religion, Glasgow 1880 p. 8—38. G. J. Lucas, Agnosticism and religion, being an examination of Spencers religion of the unknowable preceded by a history of agnosticism. Baltimore, Murphy and Co. 1895. Art. Sekularismus in Herzog^2.

---

§ 21. De kenbaarheid Gods.

(Cognitio Dei insita.)

1. Evenals vroeger bij de religie I 209 v., zoo bleek ook thans bij de kennisse Gods, dat ze haar oorsprong niet hebben kan dan in openbaring. Indien God niet in zijne schepselen openbaar wordt, dan is er ook vanzelf geen kennis van Hem mogelijk. Maar als Hij zijne deugden in de wereld der schepselen ten toon spreidt, dan kan de kenbaarheid Gods ook niet meer bestreden worden. Natuurlijk is daarmede de aard en de mate dier kennis

niet bepaald. Allen, die de kenbaarheid Gods leeren, stemmen gaarne toe, dat die kennis geheel eigensoortig en van zeer beperkten omvang is. Immers, al wordt God eenigermate in zijne schepselen openbaar, er blijft in Hem eene oneindige volheid van kracht en leven achter, welke niet aan het licht treedt. Zijne kennis en macht valt niet met de wereld samen en stort daarin niet ten volle zich uit. Hij kan zelfs aan en in schepselen zich niet volkomen openbaren, want het eindige vat het oneindige niet, niemand kent den Vader dan de Zoon, Mt. 11 : 27 cf. Deut. 29 : 29. Bovendien, datgene, wat God van zichzelven in en door schepselen openbaart is reeds zoo rijk en zoo diep, dat het nooit ten volle door eenig mensch kan worden gekend. Wij begrijpen in zoo menig opzicht de wereld der geschapene dingen niet en staan ieder oogenblik aan alle zijden voor raadselen en geheimenissen, hoe zouden wij dan de openbaring Gods in al haar rijkdom en diepte verstaan? Maar daarmede wordt de kenbaarheid Gods toch niet te niet gedaan. De onbegrijpelijkheid Gods doet deze kenbaarheid zoo weinig te niet, dat zij haar veeleer onderstelt en bevestigt; de alle kennis te bovengaande rijkdom van het Goddelijk wezen maakt juist een noodzakelijk en belangrijk element onzer Godskennis uit. Het blijft vast staan, dat God op diezelfde wijze en in diezelfde mate voor ons kenbaar is, als Hij zich in schepselen aan ons openbaart.

Dat er nu eene openbaring Gods in de wereld is, kan eigenlijk moeilijk worden ontkend. Vooreerst laat de H. Schrift ons dienaangaande geen oogenblik in twijfel. Zij richt geen altaar op voor den onbekenden God, maar verkondigt dien God, die de wereld gemaakt heeft, Hd. 17 : 23, wiens kracht en goddelijkheid uit de schepselen door den menschelijken *νους* kan worden aanschouwd, Rom. 1 : 19, die bovenal den mensch schiep naar zijn beeld en gelijkenis, Gen. 1 : 26, als zijn geslacht, dat in Hem leeft en zich beweegt, Hd. 17 : 28, door profeten en apostelen, bovenal door zijn Zoon zelf tot hem heeft gesproken, Hebr. 1 : 1, en nu voortdurend door Woord en Geest zich aan en in hem openbaart, Mt. 16 : 17, Joh. 14 : 23 enz. Volgens de H. Schrift is de gansche wereld eene schepping en dus ook eene openbaring Gods; er is in absoluten zin niets atheistisch. En dit getuigenis der Schrift wordt van alle zijden bevestigd. Er is geen atheistische wereld, er zijn geen atheistische volken, er zijn ook geen atheis-

tische menschen. De wereld kan niet als ἄθεος worden gedacht, wijl ze dan niet het werk Gods kon zijn maar de schepping van een ἀντιθεος moest wezen. En nu heeft het dualisme, dat in religie en philosophie telkens is opgetreden, in de stof wel een daemonisch principe aanschouwd, maar in de wereld toch altijd eene verbinding van idee en stof, een strijd van licht en duisternis erkend. Er is niemand, die in volstrekten zin en consequent de kenbaarheid Gods, en dus Zijne openbaring in de wereld geheel en al loochenen kan. Het agnosticisme is zelf daarvoor ten bewijze, evenals het scepticisme zich niet handhaven kan dan met behulp van wat het bestrijdt. En juist daarom, wijl de wereld niet ἄθεος te denken is, daarom zijn er ook geen atheistische en godsdienstlooze volken. Wel is dit door Socinus, Tract. Theol. c. 2, de auctor. Script. c. 2, Locke, Essay on human understanding I ch. 4 § 8, en door velen in deze eeuw, b. v. Büchner, Kraft u. Stoff [16] 380 f., Darwin, Afst. des menschen 1884 I 127, beweerd. Maar dit gevoelen is genoegzaam weerlegd en thans schier algemeen prijs gegeven, Moor, Comm. I 57. M. Vitringa, Comm. I 16. Flint, Antitheïstic theories, 3 ed. p. 250—289, 519—532. Peschel, Völkerkunde S 260. Zöckler, Das Kreuz Christi 1875 S. 417 f. De bekende uitspraak van Cicero, dat er geen volk zoo barbaarsch is of het gelooft aan de goden, is eeuw aan eeuw bevestigd. Dit feit is van groote beteekenis. Datgene, waarin alle menschen krachtens hunne natuur overeenstemmen, kan niet valsch zijn, Cic. de nat. deor. I 17. Opinionum enim commenta delet dies, naturae judicia confirmat, ib. II 2. En zoo zijn er ten slotte ook geen atheistische menschen. Er is niet zoozeer verschil over het bestaan als wel over het wezen Gods. Wel is er een practisch atheïsme, een leven zonder God in de wereld, Ps. 14 : 1, 53 : 2, Ef. 2 : 12. Maar het bewuste theoretische atheisme in absoluten zin is zeldzaam, indien het ooit voorkomt. Het woord atheisme is echter dikwerf in relatieven zin gebezigd, niet als loochening van de Godheid überhaupt, maar van eene bepaalde Godheid. De Grieken klaagden Socrates van atheisme aan, Xenophon, Memor. I 1. Cicero rekende Protagoras, Prodicus tot de atheisten, wijl zij de volksgoden loochenden, de nat. deor. I 42. De Christenen werden daarom menigmaal door de Heidenen van atheisme beschuldigd, Suicerus s. v. ἄθεος. En de Christenen bezigden op hunne beurt dien naam voor wie den God der openbaring

loochenden, ib. De Roomschen hebben Luther, Melanchton, Calvijn soms tot de atheisten gerekend, Buddeus, de Atheismo 1747 p. 116 sq. In den nieuweren tijd werd J. G. Fichte openlijk van atheisme aangeklaagd, wijl hij de zedelijke wereldorde zelve voor God hield. En nog wordt de naam van atheist wel gegeven aan hen, die geen andere macht kennen dan de stof, zooals Feuerbach, Strauss, Büchner, Haeckel, Czolbe, Dühring, cf. A. Drews, Die deutsche Spekulation seit Kant II 235 f. En inderdaad, als de materialisten niets anders erkennen dan stof en wisseling der stof, dan zijn ze atheisten en willen daar zelf voor gehouden worden. Maar dit komt bijna nooit voor. In absoluten zin genomen, als loochening van eene absolute macht, dan is het atheisme bijna ondenkbaar. Allen erkennen ten slotte weer eene macht, die als God wordt vereerd. Strauss vraagt voor zijn universum eene piëteit, als de geloovige voor zijn God, Der alte u. d. neue Gl². 141 f. Het atheisme en materialisme slaat telkens in pantheisme om, Büchner, Kraft u. Stoff[16] 3, 70, 71 f., Haeckel, Nat. Schöpfungsgesch. 20, 32, 64 Id. Der Monismus als Band zw. Rel. u. Wiss. 1893. Dat komt, omdat de mensch aan de erkenning van eene hoogste macht zich niet kan onttrekken. Op hetzelfde oogenblik dat hij den waren God loochent, versiert hij zich een valschen God. De religie zit daartoe te diep in 's menschen natuur en de openbaring Gods spreekt te luide. Zelfs als in sommige tijden het religieuse indifferentisme en scepticisme diep en ver om zich heen grijpt, zooals b. v. in de eeuw van Pericles, van keizer Augustus, van de Renaissance, en ook in deze eeuw, dan komt toch altijd de godsdienst weer boven. Veeleer grijpt de mensch het grofste bijgeloof aan, dan dat hij op den duur bij het naakte, koude ongeloof het uithouden kan. Maar we kunnen zelfs verder gaan. Niet alleen komt het atheisme in absoluten zin bijna nimmer voor, maar zelfs in dien zin is het zeldzaam, dat het een persoonlijk God zou loochenen, die aanspraak heeft op onze vereering. Het naturalisme, het hylozoïsme, het pantheisme zijn zonder twijfel richtingen, die telkens zich voordoen. Maar het zijn richtingen, niet zoozeer op godsdienstig als wel op wijsgeerig gebied. Ze zijn nooit van zelf, spontaan opgekomen, maar danken haar ontstaan aan kritiek op de religieuse voorstellingen bij anderen. Ze zijn niet dogmatisch maar kritisch; en ze dienen daarom altijd maar voor een tijd en in een beperkten kring. Een volk, eene maat-

schappij, eene kerk, eene gemeente van zulke naturalisten en pantheisten is ondenkbaar en onbestaanbaar; de pantheïsten erkennen dit zelf, de godsdienstige voorstelling is voor den minderen man noodzakelijk, maar alleen de wijsgeer verheft zich tot het zuivere begrip. Daaruit volgt, dat het geloof aan een persoonlijk God natuurlijk en normaal is; het komt overal vanzelf en bij alle menschen op. Maar het atheisme, zelfs als loochening van een persoonlijk God, is uitzondering. Het is wijsbegeerte, geen godsdienst. Er ligt waarheid in het scherpe woord van Schopenhauer: ein unpersönlicher Gott ist gar kein Gott, sondern bloss ein missbrauchtes Wort, ein Unbegriff, eine contradictio in adjecto, ein Shiboleth für Philosophieprofessoren, welche, nachdem sie die Sache haben aufgeben müssen, mit dem Worte durchzuschleichen bemüht sind, Par. u. Parel. I[5] 123. cf. Welt als Wille u. Vorst. II[6] 398, 406, 739. Daarom is er ook een zekere wil noodig, om niet aan een God, aan een persoonlijk God, te gelooven. Deum non esse non credit, nisi cui Deum non esse expedit. Er zijn geen athei, die vast en zeker, tot den marteldood toe, van hun ongeloof overtuigd zijn. Wijl het abnormaal en onnatuurlijk is, niet op de onmiddellijke beseffen maar op middellijke bewijzen en feilbare redeneeringen steunt, daarom is het nooit zeker van zijne zaak. De bewijzen voor het bestaan van een persoonlijk God mogen zwak zijn, ze zijn altijd nog sterker dan die voor de loochening. Te bewijzen, dat er geen God is, is zelfs onmogelijk; daartoe zou men alwetend en alomtegenwoordig, d. i. zelf God moeten zijn, cf. Voetius, de atheismo, Disp. I 114—225. G. J. Vossius, de origine et progressu idol. I c. 3. Leydecker, Fax Veritatis III controv. 3. Turretinus, Theol. El. III qu. 2. Maresius, Syst. Theol. 1673 p. 44. Buddeus, Theses theol. de atheismo et superst., ed. Lulofs L. B. 1747. Hodge, Syst. Theol. I 198, 242. Flint, Antith. theories[3], lecture I, Hoekstra, Des Christens godsvrucht bl. 6. Doedes, Inl. tot de leer v. God. 57v.

2. Deze natuurlijkheid, algemeenheid en noodzakelijkheid van religie en Godskennis heeft reeds vroeg tot de gedachte geleid, dat deze den mensch van nature was ingeschapen en aangeboren. Het feit ligt er toch, dat alle menschen van de prilste jeugd af bewustzijn hebben niet alleen van eene physische maar ook van eene psychische, geestelijke, onzienlijke wereld. Waar en valsch,

goed en kwaad, recht en onrecht, schoon en leelijk zijn wel geen weeg- en meetbare grootheden en kunnen niet waargenomen worden met de vijf zintuigen, maar ze zijn eene werkelijkheid, die voor ons bewustzijn nog veel vaster staat dan die van stof en van kracht. Het materialisme moge alleen rekenen met zwaartekracht en warmte en electriciteit; maar geloof en hoop en liefde zijn nog gansch andere krachten, die de menschheid hebben beheerscht en voor het wegzinken in bestialiteit hebben behoed. Augustinus heeft terecht gezegd, dat de waarheid der geestelijke dingen eigenlijk veel zekerder en vaster is dan die van de zienlijke. Nihil absurdius dici potest, quam ea esse quae oculis videmus, ea vero non esse quae intelligentia cernimus, cum dubitare dementis sit intelligentiam incomparabiliter oculis anteferri, de immort. an. c. 10 n. 17. de civ. XIX c. 18. De waarheden der mathesis, der logika, de grondbeginselen van ethiek, recht, religie staan voor allen ontwijfelbaar vast. Zij dragen een karakter van natuurlijkheid, algemeenheid en noodzakelijkheid, dat door niemand kan worden ontkend. Zij schijnen als ideae innatae in 's menschen natuur besloten, met zijne geboorte gegeven te zijn.

De leer der aangeboren begrippen wortelt reeds in de Grieksche philosophie. Daar maakte het een groot probleem voor het denken uit, hoe leeren toch mogelijk is. Want een van beide scheen toch het geval te zijn: òf wij weten iets al en dan kunnen wij het niet meer leeren, òf wij weten het niet, maar hoe is het dan te verklaren dat wij er naar streven, om het te leeren, Zeller, Philos. d. Gr. I^4 996, II^4 823, III 189. Plato loste dit probleem op door zijne leer van de herinnering; de ziel had voor hare verbinding met het lichaam de ideeën in al hare schoonheid aanschouwd en de beelden daarvan diep in haar geheugen bewaard. Hij bewees dit vooral met de wiskunde, die wij geheel uit onzen geest kunnen opbouwen zonder hulp der zinnelijke waarneming, maar meende overigens dat alle leeren de praeexistentie der ziel onderstelde, Zeller, ib. II^4 639, 643 f. 823 f. Aristoteles achtte wel de zinnelijke waarneming den weg tot kennis, maar oordeelde toch, dat de rede potentieel eenige hoogste, algemeene beginselen meebracht, die door zichzelve vaststaan, aan alle bewijzen ten grondslag liggen en door allen worden erkend, ib. III 188 f. De Stoicijnen spraken van *κοιναι ἔννοιαι*, *φυσικαι ἔννοιαι*, *ἔμφυτοι προλήψεις*, d. i. zulke begrippen, welke krachtens de

natuur van ons denken door allen uit de waarneming worden afgeleid, ib. IV³ 74 f. 389 f. Bij al deze wijsgeeren is er van aangeboren ideeën in strikten zin nog geen sprake. Plato beperkt de herinnering niet tot enkele aangeboren begrippen maar breidt ze tot alle kennis uit; en Aristoteles en anderen spreken wel van algemeene beginselen maar leeren uitdrukkelijk dat deze niet als ideeën met de geboorte gegeven zijn maar bepaaldelijk door middel van waarneming en denken gevonden worden, maar zoo, dat elk normaal mensch ze dan ook vinden moet. In eigenlijken zin komt de leer der aangeboren begrippen eerst bij Cicero voor. Hij spreekt van notiones impressae, cogitationes insitae, innatae en neemt een weten aan van allerlei waarheden voor alle ervaring en onderzoek. Er zijn volgens hem semina innata virtutum, Tusc. III 1, 2, notitiae parvae rerum maximarum, die de natuur sine doctrina in onze ziel plantte, de fin. V 21, 59, een aangeboren Godskennis, Deos esse natura opinamur, Tusc. I 16, 36. Nat. D. I 1, 2 enz. Zeller, IV³ 659 f.

3. In de nieuwere philosophie werd de leer der ideae innatae voorgedragen door Cartesius, die ook het eerst dezen term gebruikte en idee dus in een tot dien tijd toe ongewonen zin ging bezigen. Bij Cartesius hing deze leer samen met zijn dualisme tusschen ziel en lichaam. De cognitio intellectualis is niet uit de zinlijke waarneming af te leiden; deze geeft alleen de occasio, waarbij onze geest per innatam facultatem de voorstellingen en begrippen vormt, Renati Descartes, Notae p. 185. De cognitio komt uit een eigen beginsel, d. i. uit ideae innatae, voort. Onder die ideae innatae is die van God de voornaamste, welke als het ware is eene nota artificis, operi suo impressa. Medit. tertia p. 24. Maar het aangeboren zijn dier ideeën vat hij zoo op, dat de ziel van nature de kracht, de facultas, de dispositio bezit, om ze uit zichzelve voort te brengen. De ideeën zijn dus niet actueel maar potentieel in onzen geest, Object. et Respons. p. 102, Notae p. 184, 185. Ook volgens Leibniz komen de noodzakelijke en algemeene waarheden niet van buiten tot ons, maar zij komen uit onszelven voort, zooals bijv. die van substantie, duur, verandering, oorzaak, de mathematische waarheden en vooral ook de Godsidee. Samen vormen deze waarheden het natuurlijk licht der rede. Maar het aangeboren zijn dier waarheden wordt door Leibniz

breedvoeriger en duidelijker verklaard dan door Cartesius. Deze zeide alleen, dat die ideeën potentieel in onzen geest waren. Leibniz echter zegt, dat ze virtualiter zijn aangeboren, comme des inclinations, des dispositions, des habitudes ou des virtualités naturelles et non pas comme des actions. De geest des menschen heeft maar niet de vatbaarheid om ze te kennen, want dan kon alle kennis aangeboren heeten, maar hij is de bron dier waarheden, hij kan ze uit zichzelf te voorschijn brengen, les tirer lui-même de son fond. De ideeën liggen dus als 't ware gepraeformeerd in 's menschen ziel. En dit is mogelijk, wijl er een voorstellen en denken is zonder bewustheid. Tot bewustheid komen ze, als de zinlijke waarneming er aanleiding toe geeft. Deze brengt de virtueel in ons aanwezige ideeën ook actueel in onzen geest, cf Spruijt, Proeve van de leer der aangeb. begrippen 144, Stöckl, Gesch. d. n. Phil. I 426, Malebranche meende het leeren en weten bij den mensch niet anders te kunnen verklaren dan door de onderstelling, dat wij de ideeën in God zien en dat God dus als het algemeene en oneindige zijn in ons verstand onmiddellijk present is. Op zijn voetspoor leerde het ontologisme van Gioberti, Gratry, Ubaghs e. a. dat wij God in onzen geest onmiddellijk aanschouwen als het absolute zijn en dat er dus eene intuitieve kennis van God in den mensch aanwezig is, Stöckl, Gesch. d. neuern Philos. II 568 f. 620 f. Door Kant werd deze leer der aangeboren begrippen belangrijk gewijzigd. In aansluiting aan de terminologie van Wolff sprak hij van kennis apriori en aposteriori, en leerde nu geen aangeboren begrippen maar wel aangeboren vormen, nl. vormen der aanschouwing, d. i. ruimte en tijd, vormen des verstands, d. i. kategorieën, en vormen der rede, d. i. de ideeën God, deugd en onsterfelijkheid. Het idealisme van Fichte en Hegel dreef deze leer zoo op de spits, dat zij niet alleen de kennis der noodzakelijke en algemeene waarheden, maar alle kennis, en zelfs alle zijn, heel de stoffelijke wereld construeerden uit het denken. De gronden, waarop deze leer der ideae innatae voornamelijk steunt, zijn deze: Het leeren, het kunnen leeren, onderstelt dat hetgeen geleerd wordt reeds op eenige wijze in onzen geest aanwezig is. De redeneering en het bewijs zijn gebouwd op principia, die per se en apriori moeten vaststaan. De ervaring geeft alleen δοξα, toevallige waarheden; algemeene en noodzakelijke waarheden kunnen alleen uit den geest des menschen zelf voortkomen.

Dat er zulke algemeene en noodzakelijke waarheden zijn, wordt bewezen door den consensus gentium. En bovenal is de tegenstelling tusschen ziel en lichaam van dien aard, dat voorstellingen en begrippen niet in de zinlijke waarneming hun oorsprong kunnen hebben; zij moeten of uit den geest des menschen worden verklaard of uit den Geest Gods, in wien de mensch alle ideeën aanschouwt. Daarentegen werd de leer der aangeboren begrippen bestreden door de Socinianen, die de natuurlijke religie verwierpen, Fock, Der Socin. 307 f., cf. ook Episcopius, Inst. theol. I c. 3, Locke, Essay concerning human understanding I ch. 2—4, Hobbes, de cive c. 14 n. 19 enz. Zij beriepen zich op de volgende overwegingen: De leer der ideae innatae is volkomen overbodig, omdat het ontstaan dier ideeën ook langs anderen weg zich goed laat verklaren. De geschiedenis leert, dat geen enkele voorstelling en geen enkel begrip bij alle menschen en volken gelijk is. Zelfs aangeboren zedelijke beginselen zijn er niet; over goed en kwaad heerscht het grootst mogelijke verschil; en het Godsbegrip is zoo weinig aangeboren, dat er zelfs atheistische menschen en volken bestaan. Kinderen, idioten, krankzinnigen weten dan ook van zulke aangeboren begrippen niets af. Alle kennis stamt bij den mensch uit de zinlijke waarneming; nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu. Deze bestrijding van de ideae innatae maakte in Engeland en Frankrijk in de vorige eeuw veel opgang. Het materialisme van deze eeuw sloot er zich bij aan. De leer der aangeboren begrippen is algemeen prijsgegeven en vervangen door de theorie van de overerving der eigenschappen, Darwin, Afst. v. d. mensch, hoofdst. 3, 4. Spencer, bij Spruyt Proeve 342. Büchner, Kraft u. Stoff [16] S. 344 f.

4. Van belang is het te weten, welke houding de christelijke theologie tegenover deze leer der ideae innatae heeft aangenomen. Prof. Spruyt vindt het vreemd, dat de scholastieken zich met zeldzame eenstemmigheid tegen die leer hebben verklaard, en vermoedt dat daarvoor eene theologische reden heeft bestaan, die hij echter niet aangeven kan, Proeve bl. 60. Dit is inderdaad het geval en zal in het vervolg duidelijk worden. Ofschoon de christelijke theologie algemeen aannam, dat er waarheden waren, niet door openbaring maar van nature bekend, en niet door opzettelijk onderzoek en nadenken maar als het ware onwillekeurig

verkregen, heeft ze toch de leer der aangeboren begrippen beslist verworpen. Wel beriepen de voorstanders van de ideae innatae in lateren tijd, zooals Thomassinus, Theol. dogm. I c. 4, Staudenmaier, Chr. Dogm. II 57 f. Kuhn, Gotteslehre 2^de^ Aufl. 542 f., Klee, Dogm. II 1—4 en de ontologisten zooals Malebranche, Gioberti, Ubaghs enz. zich op sommige kerkvaders, maar ten onrechte. Justinus Martyr, Apol. II 6 spreekt wel van de Godsidee als eene πραγματος δυσεξηγητου ἐμφυτος τῃ φυσει των ἀνθρωπων δοξα, maar zegt verder niet, hoe hij dit ἐμφυτος bedoelt. Irenaeus, adv. haer. II 1 sq. betoogt wel tegen de Gnostieken, dat de wereld door God is geschapen en Hem openbaart en kennen doet maar gewaagt niet van eene cognitio innata. Clemens Alexandrinus zegt ook, dat de Vader en Schepper aller dingen door allen van nature en zonder onderricht, ἐμφυτως και ἀδιδακτως wordt gekend, maar hij verklaart zelf meermalen, dat die kennis uit de beschouwing van Gods werken verkregen wordt, Strom. V 13. 14. Tertullianus legt zeer sterken nadruk op de natuurlijke Godskennis. Alle mesnchen roepen in weerwil van hun afgodendienst in gevaar en nood den éénen God aan. En dit hebben zij niet van Mozes of de Profeten geleerd, maar hun eigene ziel onderwees hen daarin. Animae enim a primordio conscientia Dei dos est. Deze is onder alle volken gelijk, adv. Marc. 10. De ziel is van nature christin, Apol. 17. Daarmede bedoelt Tertullianus niets anders, dan dat sommige waarheden, zooals die van het bestaan en de eenheid Gods, niet eerst door bijzondere openbaring maar van nature bekend zijn: quaedam enim et natura nota sunt, ut immortalitas animae penes plures, ut Deus noster penes omnes, de resurr. 3. Met meer recht beroept men zich op Augustinus, die in veel opzichten onder Plato's invloed stond en dit zelf ook erkent, de beata vita 4. Inderdaad hecht hij veel meer waarde aan het denken dan aan de zinnelijke waarneming. De zintuigen nemen slechts veranderlijke dingen waar, maar de rede, ofschoon in ieder mensch onderscheiden, ziet en kent algemeene, noodzakelijke, onveranderlijke waarheden. En dat is alleen daardoor te verklaren, dat de rede van ieder mensch die algemeene waarheden ziet in de ééne algemeene rede, de ééne onveranderlijke waarheid, welke God zelf is. En zoo verklaart Augustinus dan telkens, dat wij, evenals we de zinnelijke voorwerpen zien door het licht der zon, zoo de intelligibele waarheden aanschouwen in

't licht Gods, de civ. VIII 7, de trin. XII 15. Hij is ons meer nabij dan de schepselen en gemakkelijker te vinden dan deze, de Gen. ad litt. V 16. Hij is de veritas super omnia praesidens, Conf. X 41. Zelfs zegt hij, Deus et Dominus rerum omnium humanis mentibus, nulla natura interposita, praesidet, de musica VI 1. Hieruit blijkt duidelijk, dat Augustinus het veel beter en lichter acht, om door het indenken van de eeuwige waarheden tot God op te klimmen dan door de beschouwing der uitwendige natuur. Maar er mag toch niet uit afgeleid worden, dat de ziel des menschen hier op aarde reeds God rechtstreeks en onmiddellijk aanschouwen zou en dan op deze wijze tot de kennis der eeuwige waarheden zou komen. Want hij zegt elders duidelijk, dat de visio Dei voor den hemel is weggelegd, de trin. II 17, dat ons hier op aarde de cognitio vespertina is toebedeeld, de Gen. ad litt. IV 32, dat de eeuwige waarheden, die de mensch erkent, van God als de waarheid zelve te onderscheiden zijn, de lib. arb. II 13, Solil. I 5, dat de mensch allengs van de beschouwing der natuur, van de kennis der rede en haar wetten tot God opklimt, Conf. VII 10. de lib. arb. II c. 3—13 Cf. Kleutgen, Philos. der Vorzeit, I² 756 f. Schwane, D. G. II² 54—67, Gangauf, Aug. Lehre v. Gott dem Dreieinigen 1883 S. 137 f. Spruyt, Proeve 43—57. De mystiek had echter in Augustinus een machtigen steun, en zij leerde dat de mensch oorspronkelijk behalve een oculus carnis en een oculus rationis ook nog een oculus contemplationis ontvangen had, hetwelk, door de genade hersteld, God hier reeds bij oogenblikken en in de heerlijkheid volmaakt aanschouwen zou, Bonaventura, Brevil. II c. 12. Door Bonaventura wordt dan ook de stelling bestreden, dat omnis cognitio sit a sensu; de ziel kent God en zichzelve zonder hulp der zintuigen, Sent. II dist. 39 art. 1 qu. 2. Toch blijft de mystiek bij Bonaventura, schoon op dit punt van Thomas afwijkende, binnen de grenzen. Quamvis Deus sit praesens, tamen propter caecitatem et caliginem intellectus nostri, in qua sumus, ipsum cognoscimus ut absentem, Sent. II dist. 10 art. 1 qu. 1. De aanschouwing Gods is niet gegeven aan ieder mensch, maar is alleen eene gave der genade, welke een Paulus daartoe opheffen kan, Sent. II dist. 23 art. 2 qu. 3. En zelfs wat de kennis der prima principia betreft, deze heet bij Bonaventura wel aangeboren, maar hij verklaart daarbij, quia lumen illud sufficit ad illa cognoscenda post recep-

tionem specierum sine aliqua persuasione superaddita propter sui evidentiam .... Naturale enim habeo lumen, quod sufficit ad cognoscendum quod parentes sunt honorandi, et quod proximi non sunt laedendi, non tamen habeo naturaliter mihi impressam speciem patris vel speciem proximi, Sent. II dist. 39 art. 1 qu. 2. Hoewel Bonaventura dus ook aanneemt, dat er waarheden zijn, die we niet door de zinnelijke waarneming bekomen maar door de inwendige aanschouwing en door de gemeenschap met God, toch is er ook bij hem van aangeboren ideeën in eigenlijken zin geen sprake, cf. de Freiburgsche editie van het Breviloquium, 1881 p. 79 sq. 148 sq. Schwane, D. G. III 111 f. Sanseverino, Philos. Christ. Neap. III art. 41. Heel de scholastiek verwierp eenstemmig de leer der aangeboren begrippen. Zij leerde in onderscheiding daarvan, dat het wezen der dingen het eigenlijk object der intellectueele kennis is. Alle kennis begint met de zinlijke waarneming. Maar als deze de dingen ziet, dan heeft het verstand de geschiktheid, om daaruit het algemeene te abstraheeren en wel allereerst de zoogenaamde aangeboren begrippen. Deze worden dus niet kant en klaar door den intellectus meegebracht maar overeenkomstig zijne natuur uit de waarneming der zinlijke dingen geabstraheerd. Dat geldt ook van de idee Gods. God is niet de substantie der dingen maar hun causa, en daarom kan Hij uit zijne werken door waarneming en denken eenigermate worden gekend in zijn bestaan en in zijne deugden. Aangeboren kennis is er slechts in zooverre, als aan ons verstand een natuurlijke habitus is ingeschapen, om uit het eindige tot het oneindige, uit het bijzondere tot het algemeene op te klimmen, cf. deel I 158 v., en voorts Thomas, S. Theol. I qu. 2 art. 1, c. Gent. I c. 10, 11. Theol. Wirceb. III 5 sq. C. Pesch, Theol. dogm. II 10—13, Kleutgen, Philos. der Vorzeit I² 67 f. 587 f., Beilagen, 3tes Heft S. 3—47, Denzinger, Vier Bücher v. d. relig. Erk. II 28 f. Het ontologisme van Gioberti en Ubaghs werd 18 Sept. 1861 en 21 Sept. 1866 te Rome veroordeeld.

5. Bij de Lutherschen kon het goede en ware element, dat er in de leer der aangeboren begrippen lag opgesloten, niet tot zijn recht komen. De theologia naturalis, zoo insita als acquisita, vond weinig genade bij hen, cf. reeds deel I 222. Door de bestrijding der scholastieke leer, naturalia adhuc esse integra, liet

Luther zich tot een tegenovergesteld uiterste verleiden. Het beeld Gods was geheel verloren. Ratio sine Spiritu Sancto est simpliciter sine cognitione Dei. Homo in rebus divinis nihil habet quam tenebras. Eigenlijk is den mensch alleen overgebleven de aptitudo passiva, d. i. de mogelijkheid om gered te worden. Overigens is zijn verstand, wil, genegenheid alleen tot de civilia beperkt; in het geestelijke is hij geheel blind en dood. Wel erkent Luther, dat God zich nog in zijne werken openbaart, de schepping is eene Larve Gottes; maar de mensch kent Hem daaruit niet meer. Zelfs gaat Luther soms zoo ver, dat hij de zonde essentia hominis noemt, en dat de mensch nihil quam peccatum is; uitdrukkingen, die men zeker niet onbillijk mag persen en drukken, maar die toch voor zijne beschouwing van de cognitio Dei insita en acquisita van beteekenis zijn, Köstlin, Luthers Theol. II 244 f. 287 f. 367 f. Hetzelfde negatieve standpunt wordt ingenomen door de Luthersche symbolen, ed. Müller[5] 522, 585, 589, 594; en sommige theologen zooals Flacius en Chemniz gingen zoo ver, dat ze heel de cognitio Dei naturalis verwierpen, Zöckler, Theol. Natur. 1860 S. 64. Maar weldra kwam men toch van deze eenzijdigheid terug. Luther zelf sprak dikwerf anders, en zag en prees in de natuur een werk Gods, Zöckler, ib. 60 f. Melanchton leerde eene cognitio Dei zoowel insita als acquisita; er zijn sporen van God in al zijne werken, maar deze zouden onvoldoende zijn, nisi etiam insita esset menti quaedam notitia seu προλήψις de Deo, Corpus Ref. XIII 137 sq. En dit voorbeeld wordt door de latere theologen gevolgd. Gerhard, Loci Theol. Prooemium § 17, Loc. II c. 4, Quenstedt, Theol. did. polem. I 250 sq., Hollaz, Exam. Theol. p. 187 sq., Calovius, Isag. ad S. Theol. c. 4, Buddeus, de atheismo 1767 p. 225 sq. enz. bespreken de theologia naturalis en verdedigen haar uitdrukkelijk tegen de Socinianen. Later werd ze zelfs door sommigen, zooals Jaeger e. a., afzonderlijk behandeld. De cognitio Dei insita werd nu door de Luthersche theologen verschillend omschreven, als een facultas of dispositio of habitus of perfectio of lumen congenitum et habitui analogum. Maar hierover waren allen het eens, dat zij niet bestond in een species impressa, welke reeds voor alle gebruik der rede in den mensch aanwezig zou zijn, Hollaz 189, Quenstedt 253, Calovius 77. Daarom werd Cartesius' leer van de ideae innatae verworpen, Hollaz 195, en evenzoo de mystieke leer van het inwendig licht

en van de contemplatie, ib. 198—220. En daartegenover werd dan de theologia insita opgevat als eene den intellectus humanus ingeplante, natuurlijke geschiktheid en geneigdheid, om sine discursu et mentis ratiocinatione tot kennisse Gods te komen en aan deze een ongetwijfeld, vast en zeker getuigenis te geven, Hollaz 188—190, Quenstedt 253. Ante sensualem perceptionem nihil est in intellectu, quoad idealem rerum repraesentationem, est tamen aliquid in intellectu, quoad notitiam habitualem, Hollaz, Ex. theol. 193. Quenstedt, Theol. did. pol. I 260.

De Gereformeerden namen van den aanvang af tegenover de theologia naturalis eene vriendelijker houding aan. Calvijn onderscheidde tusschen eene algemeene en bijzondere genade en verklaarde uit de eerste alle goeds, dat ook in den zondigen mensch nog is overgebleven, cf. mijne rede over De Algem. Genade bl. 27 v. Bepaaldelijk nam hij ook aan, dat den menschelijken geest een sensus divinitatis was ingeplant, en wel naturali instinctu. God heeft numinis sui intelligentiam allen ingeplant, cujus memoriam assidue renovans, novas subinde guttas instillat, Inst. I 3, 1. Hij noemt dit ook semen religionis, en verklaart daaruit de algemeenheid der religie, ib. De overtuiging, dat er een God is, is naturaliter ingenita; ze kan nooit worden uitgeroeid, I 3, 3. Maar toch wordt er nauwelijks een op de honderd gevonden, qui conceptum in suo corde foveat, nullus autem in quo maturescat, I, 4, 1. En bij dat semen religionis komt nu de openbaring Gods in zijne werken, zoodat aperire oculos nequeant quin aspicere eum cogantur, I 5, 1. Er is geen stukske der wereld, nulla mundi particula, in qua non scintillae saltem aliquae gloriae ipsius emicare cernantur, I 5, 1. Allereerst is de mensch zelf als mikrokosmos eene officina innumeris Dei operibus nobilis, I 5, 3, 4, maar dan voorts heel de natuur, die vromelijk zelfs God genoemd worden kan, I 5, 5. Cf. II, 2, 18 en comm. op Ps. 8; 19; Hd. 17 : 27, 28. Rom. 1 : 19. Hebr. 11 : 3. En zoo spreken alle Geref. symbolen en theologen. Ursinus, Tract. Theol. 1584 zegt, dat God zich aan den mensch openbaart cum notitiis de se menti hominum impressis, tum creaturis omnibus tanquam speculis et documentis suae divinitatis propositis p. 35, en onder de notitiae nobiscum nascentes rekent hij ook den sensus, dat er een God is, gelijk de algemeenheid der religie bewijst, p. 39. Zanchius, Op. III 636 sq. verwerpt beide Plato en Aristoteles en leert met de

Stoa en Cicero, dat de *κοιναὶ ἔννοιαι* nobiscum nasci, non autem usu comparari; kinderen weten terstond, dat drie meer is dan twee, dat er onderscheid is van goed en kwaad enz. Polanus, Synt. Theol. p. 325 verstaat onder de recta ratio de vera notitia voluntatis et operum Dei, ut et ordinis judiciique divini, a Deo menti humanae inscripta; wier auteur de Logos is, wier forma en norma de principia naturalia zijn, en die door de beschouwing van Gods werken vermeerderd wordt; cf. verder P. Martyr, Loci Comm. p. 2 sq. Maresius, Syst. theol. p. 41. H. Alting, Theol. elenctica 1654 p. 2 sq. Leydecker, Fax Verit. Loc. 3 contr. 1. Alsted, Theol. polem. 1620 p. 185—187. Turretinus, Theol. El. I qu. 3 n. 2. Moor, Comm. I 41 enz. En toch werd, in weerwil dat de theologia insita zoo krachtig werd bepleit, Cartesius' leer van de ideae innatae door Voetius beslist verworpen, Disp. V 477—525. Hij beschuldigt Cartesius vooral van drie dingen, dat hij het woord idea in een ongewonen zin bezigt en alzoo vervalscht; dat hij niet duidelijk zegt, wat onder die idea Dei innata moet worden verstaan, of ze behoort tot de theologia insita of acquisita, of ze een facultas of actus, een ens reale of ens intentionale is enz.; en dat hij de kennis, die door de zintuigen ons toekomt, van haar waarde en zekerheid berooft. In welken zin de theologia insita dan te verstaan zij, wordt door Voetius klaar omschreven. Zij is eene facultas seu vis seu aptitudo facultatum rationalium, seu lumen naturale in eo, quod intellectus veritatem principiorum potest sine ullo labore, praevio studio aut ratiocinatione comprehendere, et positis ponendis (cognitione scil. terminorum) de facto sic comprehendit, ex naturali quadam necessitate et insito sibi pondere in hunc veritatis sensum atque assensum dilatus et inclinans; op dezelfde wijze, als de wil door eene natuurlijke geaardheid het goede najaagt en het oog vanzelf het licht en het zichtbare aanschouwt, Disp. I 141 cf. V 516, 525. De bekende spreuk: nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu wordt dan ook in zoover als waarheid erkend, dat de wereld om ons heen op de eene of de andere zijde, als rechtstreeksch object of als product of als deel of als tegenstelling enz. noodzakelijk is, om ons tot bewuste kennis te brengen, ib. V 525.

6. Uit al het bovengenoemde wordt ons de reden duidelijk,

waarom de christelijke theologie zoo eenparig de leer der ideae innatae verwierp. Het was de vrees voor het rationalisme en het mysticisme, die haar daarbij leidde. Indien de mensch reeds bij zijne geboorte in zijn geest een volkomen klare en duidelijke kennis meebracht, hetzij van al de ideeën (Plato), of van God (Cartesius), of van het zijn (Gioberti), dan werd hij daardoor van de wereld onafhankelijk; hij kon de volkomen zuivere kennis uit zijn eigen geest voortbrengen en was zichzelf genoeg; hij kon zelfs de openbaring missen, welke God in zijn woord had gegeven; beter en duidelijker dan in natuur en Schrift vond hij de volmaakte kennis in zijn eigen geest. Ja meer nog, door de leer der ideae innatae werd eene ondempbare klove gegraven tusschen geest en stof, tusschen ziel en lichaam. De zienlijke wereld was dan niet een schepping en openbaring Gods, geen belichaming van goddelijke gedachten; uit haar konden de eeuwige waarheden, de intellectueele kennis niet worden afgeleid; deze vond de mensch alleen, door zelfbezinning en herinnering, als hij van de wereld zich afzonderde en in zijn eigen zieleleven zich terugtrok. En inderdaad is hiermede het gevaar aangewezen, dat altijd van de zijde der ideae innatae dreigt. Het dualisme van Plato heeft in het neoplatonisme en daardoor weer in de christelijke, bepaaldelijk de Roomsche kerk tot eene mystiek geleid, welke eerst wel op de lagere trappen der meditatie van de openbaring Gods in natuur en Schrift gebruik maakte maar dan, hooger tot de contemplatie gestegen, al die uitwendige hulpmiddelen wel missen kon en aan het inwendig woord, het geestelijk licht, de aanschouwing en gemeenschap Gods in het innerlijkst zielsbestaan volkomen genoeg had. En het in de nieuwere philosophie door Cartesius weer opgekomen dualisme en de daarmede in verband staande leer van de idea Dei innata heeft bij Leibniz en Wolff eerst, daarna bij Kant, Fichte en Hegel tot een rationalisme geleid, dat heel de wereld des zijns construeerde uit de immanente gedachte van den menschelijken geest. Nu is het klaar als de dag, dat de Schrift van zulk eene *αὐταρχεια* des menschen en van zulk eene verachting van lichaam en wereld niets weten wil. Zij leert dat de mensch naar ziel en lichaam beelddrager Gods is en dat hij door zijn lichaam aan heel de zienlijke wereld verwant en verbonden is. Maar deze band is geen slavenketen; integendeel, de wereld, waarin de mensch is geplaatst, leidt hem

niet van God af maar tot God op; zij is eene schepping Gods, een spiegel van zijne deugden, eene manifestatie zijner gedachten. Er is naar het schoone woord van Calvijn nulla mundi particula, in qua non scintillae saltem aliquae gloriae ipsius emicare cernantur, Inst. I 5, 1. En omdat de christelijke theologie dat heeft verstaan, daarom heeft ze eenstemmig de leer der aangeboren begrippen verworpen. En daar kwamen dan nog de bedenkingen bij, aan psychologie en historie ontleend, welke tegen deze leer o. a. door Locke werden ingebracht. Het empirisme verdedigde tegenover mysticisme en rationalisme eene kostelijke waarheid. Immers, als deze richtingen beweerden, dat het wezen, de idee der dingen niet uit de zinnelijke waarneming ons konden toekomen maar alleen in God (Malebranche), in de ziel door ἀνάμνησις (Plato) of door denken uit 's menschen eigen geest (Cartesius-Hegel) konden voortkomen, dan hadden ook zij daarmede eene goede bedoeling. God is inderdaad de zon der geesten. In zijn licht zien wij het licht. De Logos verlicht een iegelijk mensch, komende in de wereld. Maar toch is het waar, dat wij hier op aarde niet zien van aangezicht tot aangezicht, dat wij wandelen in geloof, en door een spiegel zien in eene duistere rede. Alleen door beschouwing van Gods openbaring in natuur en Schrift komen wij tot kennisse Gods, Rom. 1 : 19, 1 Cor. 13 : 22, 2 Cor. 3 : 18. Er is hier op aarde geen rechtstreeksche, onmiddellijke kennis van God en van zijne gedachten te verkrijgen, maar alleen eene middellijke, per speculum en in speculo. Het gevoelen der mystici, rationalisten en ontologisten is dan ook niet theistisch maar pantheistisch; het verwart het lumen rationis met het lumen Dei, de algemeene waarheden in ons met de ideeën in het bewustzijn Gods, onzen logos met den Λογος του Θεου. En daartegenover stelde de christelijke theologie de leer der H. Schrift, dat al onze kennis van God, daar zijn wezen in zichzelf voor ons onkenbaar is, door middellijke openbaring verkregen wordt en een analogisch karakter draagt. Feitelijk komt dan ook geen enkel mensch tot de kennis der prima principia en tot de gedachte Gods buiten de wereld om. Het kindeke, dat onbewust wordt geboren, ontvangt langzamerhand allerlei voorstellingen en denkbeelden uit de omgeving, waarin het opgevoed wordt. Met den eersten mensch moge dit uit den aard der zaak anders geweest zijn; allen die na hem geboren zijn, zijn niet ieder op eigen

gelegenheid en door eigen nadenken, maar door hun ouders en door hun levenskring tot bewuste en heldere kennis gekomen, beide van zienlijke en onzienlijke dingen. Daarom is er geen kennis van het onzienlijke, dan onder het symbool van het zienlijke. Wie een zintuig mist, krijgt ook geene voorstelling van de daaraan correspondeerende verschijnselen. Een blinde weet niet, wat licht is en verstaat daarom ook niet, dat God een licht is, anders dan alleen negatief en door tegenstelling. Daarom is er ook in recht en zede, in religie en kunst zooveel verschil onder de menschen en volken mogelijk. Dit ware onverklaarbaar, indien de ideeën in eigenlijken zin waren aangeboren en onmiddellijk door God zelven in onzen geest waren ingeplant. Nu zien we echter, dat alle menschen wel het vermogen der spraak hebben maar toch zeer verschillende talen spreken; dat allen wel eene idee hebben van God maar ze in allerlei voorstellingen inkleeden; dat er menschen zijn, die in hun hart zeggen, dat er geen God is; dat het onderscheid van goed en kwaad overal bekend is maar beider inhoud zeer uiteenloopend wordt bepaald; dat over recht en onrecht, over schoon en leelijk de meeningen zeer verre van elkander afwijken. In één woord, er is geen enkele religieuse of ethische waarheid, die ubique, semper et ab omnibus is erkend; er heeft eene theologia naturalis in actueelen zin nimmer bestaan, evenmin als een natuurrecht en eene natuurlijke moraal.

7. Daarmede is echter slechts de eene zijde der waarheid getoond. Er is nog eene keerzijde, die van niet minder belang is. Het valt immers niet te loochenen, dat gelijk objectief het licht der zon, zoo ook subjectief het oog noodig is om te zien. Dat de menschen feitelijk leeren, en kennis opdoen uit hunne omgeving, staat vast; maar het onderstelt, dat zij een vermogen, eene geschiktheid en geneigdheid tot leeren medebrengen. De taal wordt ons geleerd door het volk, waaronder wij geboren zijn, maar zij onderstelt bij iederen mensch eene dispositie en eene neiging om te spreken. Zoo is het op alle terrein, in religie, kunst, moraal, recht, wetenschap enz. De semina scientiarum liggen van nature in den mensch. Alle wetenschap gaat uit van algemeene principia, die door zichzelve en vanzelf vaststaan. Alle kennis rust in geloof. Alle bewijs onderstelt ten slotte eene ἀρχὴ ἀποδείξεως. Er zijn logische, mathematische, philosophische, ethische en zoo ook reli-

gieuse en theologische principia, die wel zeer algemeen en abstract zijn, maar die toch door alle menschen en in alle eeuwen worden aangenomen en die een karakter van natuurlijkheid en noodzakelijkheid dragen. De wetten van het denken zijn voor allen gelijk; de leer der getallen is overal dezelfde; het onderscheid van goed en kwaad is allen bekend; er is geen volk zonder religie en kennisse Gods. Dit is niet anders te verklaren dan door het aannemen van principia per se nota, *κοιναι ἐννοιαι*, veritates aeternae, welke den menschelijken geest van nature zijn ingeprent. Bij de religie moet men, of men wil of niet, altijd weer teruggaan tot een semen religionis, een sensus divinitatis, een instinctus divinus, eene cognitio insita. De Schrift zelve gaat ons daarin voor. Zij bindt den mensch zoo sterk mogelijk aan de objectieve openbaring in natuur en genade, maar zij erkent tegelijkertijd, dat de mensch Gods beeld en geslacht is, dat hij in den *νους* een vermogen bezit om God in zijne werken te zien en dat hij het werk der wet geschreven draagt in zijn hart, Gen. 1 : 26, Hd. 17 : 27, Rom. 1 : 19, 2 : 15. Toch komt er alles op aan, om deze oorspronkelijkheid der *κοιναι ἐννοιαι* goed te verstaan. Men heeft ze op verschillende wijze aangeduid en gesproken van *ἔμφυτος*, ingenitus, insculptus, insitus, aangeboren, ingeschapen, ingeplant enz. En niemand bezigt die woorden in letterlijken zin; zoodra deze uitdrukkingen worden ingedacht, haasten zich bijna allen om te verklaren, dat ze niet bedoelen, dat deze ideae innatae terstond met de geboorte fix und fertig worden meegebracht en als species impressae in het bewustzijn aanwezig zijn. In dien zin zijn er dan ook geen aangeboren begrippen. God laat den mensch in geen enkel opzicht volwassen in de wereld komen maar laat hem geboren worden als een hulpeloos en hulpbehoevend kind. En dat kind zou omkomen, indien het niet gevoed en verzorgd werd door zijn omgeving. Toch schuilt in het kind reeds de toekomstige man. En zoo is het op intellectueel, ethisch en religieus terrein. Cognitio Dei insita wil niet zeggen, dat de mensch onmiddellijk, door God zelven, met eene genoegzame kennis is toegerust en aan de openbaring geen behoefte meer heeft. Ze geeft niet te kennen, dat hij alleen op zichzelf in staat is, om eenige bewuste, klare en ware kennis van God uit zijn eigen geest af te leiden. Maar ze duidt aan, dat de mensch beide de potentia (aptitudo, vis, facultas) en de inclinatio (habitus, dispositio) bezit, om in den

normalen ontwikkelingsgang en te midden der omgeving, waarin God hem het leven schonk, vanzelf en zonder dwang, zonder wetenschappelijke redeneering en bewijsvoering, ἐμφυτως καὶ ἀδιδακτως, tot eenige vaste, zekere, ontwijfelbare kennisse Gods te komen. De woorden ἔμφυτος, ingenitus, aangeboren enz. bedoelen dus niet datgene uit te drukken, *waarmede* een mensch geboren wordt, maar ze willen slechts te kennen geven, dat de kennisse Gods langs natuurlijken weg, zonder wetenschappelijke redeneering, uit den mensch zelf geboren wordt. Ze zijn niet op te vatten als opposita van de leer, dat de mensch als tabula rasa, zonder bepaalden, materieelen inhoud in zijn bewustzijn geboren wordt; maar ze zijn tegengesteld aan de meening, dat de mensch eerst uitwendig, door eene bepaalde openbaring, door wetenschappelijk bewijs, als het ware kunstmatig en door dwang tot kennisse Gods werd gebracht. Zoo zijn die uitdrukkingen altijd in de christelijke theologie bedoeld. Ze wisselden daarom met ἀδιδακτως, φυσει, vi insita, sine praevio studio, sine discursu operoso enz. af. Dei cognitio nobis innata dicitur esse, in quantum per principia nobis innata de facili percipere possumus Deum esse, Thomas bij Kleutgen, Phil. der Vorzeit I 348. Daarom is de opmerking van Locke ook onjuist, dat, indien onder ideae innatae alleen het vermogen der kennis werd verstaan, dan alle kennis aangeboren kon heeten. Want de cognitio Dei heet daarom insita of innata, wijl ieder mensch bij normale ontwikkeling daartoe komen *moet*. Gelijk een mensch, de oogen openend, vanzelf de zon en bij haar licht de voorwerpen aanschouwt, zoo moet de mensch krachtens zijne natuur, zoodra hij hoort dat er een God is, dat er onderscheid is van goed en kwaad, enz., daaraan zijne toestemming geven. Hij kan daar niet buiten. Hij neemt die waarheden vanzelf, zonder dwang of bewijs aan, omdat ze door zichzelve vaststaan. Daarom heet de kennisse Gods aangeboren, en was de uitdrukking van eene aangeboren potentie of faculteit onbevredigend. Er wordt eenerzijds tegenover de leer der ideae innatae door uitgedrukt, dat de kennisse Gods niet klaar en gereed door den mensch wordt meegebracht maar middellijk, door inwerking der openbaring in zijn bewustzijn tot stand komt, en anderzijds wordt er tegenover het empirisme door aangeduid, dat die openbaring Gods zoo luide en krachtig spreekt en zoo diepen weerklank vindt in ieders gemoed, dat ze den mensch als van

nature eigen en ingeschapen kan heeten. En hiermede heeft de theologie niet alleen aan de Schrift, maar ook aan psychologie en historie volle recht laten wedervaren. Openbaring is er van God in al zijne werken, niet alleen buiten maar vooral ook in den mensch. Van de natuur, waaruit God wordt gekend, maakt de mensch zelf het voornaamste deel uit. En uit die gansche natuur, beide buiten en in hem, ontvangt de mensch indrukken en gewaarwordingen, die in zijn bewustzijn vóór alle redeneering en bewijs het besef kweeken van een Hoogste Wezen. Het is God zelf, die aan geen mensch zich onbetuigd laat. Cf. I 16. 157v. 212v., en voorts nog Kleutgen, Theol. der Vorzeit I² 587—792. Shedd, Dogm. Theol. I 195. Hodge, Syst. Theol. I 197. Mᶜ Cosh, The intuition of the mind, inductively investigated, 1860. John Caird, An introduction to the philos. of religion 1880 p. 39. 160. Lotze, Mikrok. III 580 f.

---

§ 22. De kenbaarheid Gods.

(Cognitio Dei acquisita.)

1. Tusschen de cognitio Dei insita en acquisita moge er geen tegenstelling bestaan, er is toch ongetwijfeld tusschen beide onderscheid. Dikwerf wordt dit onderscheid zoo opgevat, dat de eerste de kennisse Gods aanduidt, welke den mensch aangeboren is en hem toekomt uit zijn eigen wezen, en de tweede die, welke ter vermeerdering en uitbreiding der eerste den mensch ten deele wordt van buiten, uit de beschouwing der wereld. Maar duidelijk en nauwkeurig is het verschil tusschen beide daarmede niet aangegeven. Immers, in eigenlijken zin is er geen kennis aangeboren, noch van God noch van de wereld. Alle kennis komt van buitenaf in 's menschen bewustzijn in. Wat aangeboren is, is alleen het vermogen der kennis; maar dit vermogen komt eerst tot handeling en daad door de inwerking der wereld in en om ons heen. Het zaad der religie ligt wel in den mensch, maar het ontkiemt alleen in den akker van heel het menschelijk leven. Gelijk het oog door

den mensch bij zijne geboorte wordt meegebracht maar de voorwerpen eerst ziet bij het licht der zon, zoo aanschouwt de geloovige God eerst in al de werken zijner handen. Voorts is het in de vorige § ons duidelijk geworden, dat de christelijke theologie onder het aangeboren en ingeschapen zijn der kennisse Gods nooit heeft verstaan, dat de mensch bij de geboorte eenige bewuste kennis van God meebracht; maar ze gaf daarmede alleen te kennen, dat de kennisse Gods den mensch niet door dwang of geweld, en ook niet door logische redeneering of dwingende bewijzen behoeft bijgebracht te worden, maar dat ze den mensch van nature, spontaan, van zelve eigen is. Een mensch, normaal zich ontwikkelend, komt zonder dwang of moeite, vanzelf tot eenige kennis van God. Daarom staat dan ook de cognitio Dei insita niet in tegenstelling met de acquisita, want in ruimeren zin kan ook de eerste acquisita heeten. Aan de cognitio Dei, beide insita en acquisita, gaat nl. de openbaring Gods vooraf. Hij laat zich niet onbetuigd. Hij werkt met zijne eeuwige kracht en goddelijkheid van alle kanten op den mensch in, niet alleen van buiten maar ook van binnen; in natuur en menschenwereld, in hart en geweten, in voor- en tegenspoed treedt God als het ware den mensch tegemoet. En deze ontving als geschapen naar Gods beeld het vermogen, om de indrukken daarvan op te vangen en daardoor tot eenig besef en tot eenige kennis van het Eeuwige Wezen te komen. De cognitio insita, zoodra zij cognitio en dus niet alleen potentia maar actus is, is nooit anders dan onder inwerking van de openbaring Gods in en buiten den mensch ontstaan en is dus in zoover altijd acquisita. Om deze redenen werd het onderscheid tusschen de cognitio Dei insita en acquisita vroeger gewoonlijk anders aangegeven. Het bestond in deze twee dingen. Vooreerst daarin, dat de cognitio Dei innata vanzelf, spontaan, zonder moeite of dwang werd verkregen, de cognitio Dei acquisita daarentegen door redeneering en betoog, door nadenken en bewijs langs de viae causalitatis, eminentiae en negationis werd verworven; gene was noetica, deze dianoetica. En ten tweede vloeide daaruit ook dit verschil voort, dat de eerste alleen in beginselen bestond en algemeen en noodzakelijk was, maar de tweede was meer uitgewerkt en ontwikkeld, leverde meer concrete stellingen en was daarom ook aan allerlei twijfel en bestrijding onderworpen. Dat er een God is, stond en staat nagenoeg voor allen vast.

Maar de bewijzen voor het bestaan Gods zijn door het denken gevonden en zijn daarom beurtelings geminacht en hooggeschat, Moor, Comm. I 41. 44. En daarmede is het onderscheid juist aangegeven. Het ligt niet daarin, dat de aangeboren kennisse Gods uit den mensch en de verkregene uit de wereld zou opkomen. Ook het moreel bewijs is ontleend aan de zedelijke bewustheid, die binnen den mensch zich bevindt. In beide is het dezelfde en de gansche openbaring Gods, uit welke de cognitio Dei indringt in ons bewustzijn. Maar in de cognitio Dei insita werkt die openbaring in op het bewustzijn van den mensch en kweekt daar indrukken en beseffen. In de cognitio Dei acquisita wordt die openbaring Gods door den mensch ingedacht; zijn verstand gaat aan den arbeid, zijne reflectie ontwaakt, en met klare, heldere bewustheid zoekt hij door redeneering en bewijs uit de schepselen op te klimmen tot God. De mensch heeft nl. op geen gebied van kennis aan indrukken en beseffen genoeg. Hij is met het bewustzijn alleen niet tevreden. Het is hem niet voldoende, *dat* hij weet. Hij wil ook *weten*, dat hij weet; hij tracht het *hoe* en *waarom* van zijn weten te verklaren. En vandaar, dat het gewone, alledaagsche, empirische weten altijd zoekt over te gaan in het eigenlijke, wetenschappelijke weten; dat het geloof zich verheft tot theologie, en de cognitio Dei insita zich voltooit in de cognitio Dei acquisita.

2. De indeeling in cognitio Dei insita en acquisita wordt gewoonlijk alleen toegepast op de theologia naturalis. En deze wordt dan onderscheiden van en dikwerf tegengesteld aan de theologia revelata. Reeds vroeger is deze opvatting breedvoerig bestreden, I 219—244. Er is geen afzonderlijke theologia naturalis, die buiten alle openbaring om door den mensch uit de denkende beschouwing der wereld zou kunnen verkregen worden. Die kennisse Gods, welke in de theologia naturalis wordt samengevat, is geen product van de menschelijke rede. Zij onderstelt allereerst, dat God zelf zich in de werken zijner handen openbaart; het is niet de mensch, die God, maar God, die den mensch zoekt ook door zijne werken in de natuur heen. Voorts is het niet de mensch, die met het natuurlijke licht der rede deze openbaring Gods verstaat en kent; alle godsdiensten der Heidenen zijn positief; maar er is van 's menschen zijde een geheiligd verstand en een geopend oog van noode, om God, den waarachtigen en

levenden God, in zijne schepselen op te merken. En zelfs is dit nog niet genoeg. Ook de geloovige, ook de Christen zou Gods openbaring in de natuur niet verstaan en niet zuiver kunnen weergeven, indien God zelf niet in zijn Woord had beschreven, hoe en wat Hij van zichzelven in heel de wereld openbaart. De cognitio Dei naturalis is in de Schrift zelve opgenomen en daarin breedvoerig ontvouwd. Daarom is het ook eene gansch verkeerde methode, dat de Christen zich bij de behandeling der theologia naturalis als het ware van de bijzondere openbaring in de Schrift en van de verlichting des H. Geestes ontdoet, zonder eenige christelijke Voraussetzung haar bespreekt, en daarna tot de theologia revelata overgaat. De Christen staat ook als dogmaticus van den aanvang af met beide voeten op den grondslag der bijzondere openbaring; niet eerst in den locus de Christo maar ook in den locus de Deo is hij Christgeloovige. Maar alzoo staande, ziet hij rondom zich, en gewapend met de bril der H. Schriftuur ziet hij in heel de wereld eene openbaring van dienzelfden God, dien hij in Christus als zijn Vader in de hemelen kent en belijdt. Dan echter is onder de cognitio Dei insita en acquisita niet die kennis te verstaan, die wij buiten de bijzondere openbaring om uit de schepping verkrijgen. Van onze prilste jeugd af aan heeft Gods bijzondere openbaring in Christus op ons allen ingewerkt; wij zijn in het verbond der genade en dus Christen geboren; allerlei christelijke invloeden hebben de kennisse Gods gevormd, welke thans ons deel is, in veel grooter mate, dan de werking, die er van Gods openbaring in de natuur op ons hart is uitgegaan; en in het licht dier bijzondere openbaring hebben wij allen ook de natuur en de wereld om ons heen leeren beschouwen. Wij danken allen de kennisse Gods uit de natuur aan Gods bijzondere openbaring in zijn Woord. De natuur zou ons even verwarde stemmen laten hooren als de Heidenen, indien wij Gods sprake niet in de werken der genade hadden beluisterd en daardoor nu zijne stem ook in de werken der natuur verstonden. Maar nu is die openbaring Gods in de natuur ook van hooge waarde. Het is dezelfde God, die in natuur en in genade, in schepping en herschepping, in den Logos en in Christus, in den Geest Gods en in den Geest van Christus tot ons spreekt. Natuur en genade zijn geen tegenstelling; wij hebben éénen God, uit wien en door wien en tot wien zij beide zijn.

3. Dit geldt beide van de cognitio Dei insita en acquisita; beide danken we aan de H. Schrift. Het is waar, dat deze geen moeite doet om het bestaan Gods te bewijzen. Ze gaat van dat bestaan uit en onderstelt, dat de mensch God kent en erkent. Zij acht den mensch nog niet zoo diep gezonken, dat hij om te gelooven vooraf een bewijs van noode heeft. Immers is hij nog beelddrager Gods, Gods geslacht, en begaafd met een *νους*, om in de schepping Gods eeuwige kracht en goddelijkheid op te merken. De loochening van Gods bestaan is in het oog der Schrift een teeken van dwaasheid, van diep zedelijk verval, Ps. 14 : 2. Zulke menschen zijn uitzondering, geen regel. Doorgaande rekent de Schrift op zulken, die het bestaan Gods ongedwongen en krachtens de inspraak hunner natuur erkennen. Zij appelleert niet aan het redeneerend verstand, maar aan het redelijk en zedelijk bewustzijn. Zij ontleedt en betoogt niet, maar laat God zien in al de werken zijner handen. Maar dat doet ze dan toch. Hemel en aarde mitsgaders alle schepselen, loof en gras, regen en droogte, vruchtbare en onvruchtbare jaren, spijs en drank, gezondheid en krankheid, rijkdom en armoede, en alle dingen spreken den vromen van God. Er is geen deel, geen stukske der wereld, waarin zijne kracht en goddelijkheid niet wordt aanschouwd. Naar hemel en aarde, vogelen en mieren, bloemen en leliën wordt de mensch verwezen, om God te aanschouwen en te erkennen. De Schrift redeneert niet in het afgetrokkene en maakt God niet tot de conclusie van een syllogisme, het nu aan ons overlatend, of wij dat bewijs dwingend zullen vinden. Maar zij spreekt met gezag, zij gaat theologisch en religieus van God uit, zij laat zijne deugden zien in zijne werken en zij eischt, dat wij God erkennen zullen. Een os kent zijn bezitter, en een ezel de kribbe zijns heeren, maar Israel heeft geen kennis, mijn volk verstaat niet, Jes. 1 : 3. Het staat voor haar vast, dat God zich openbaart in de schepselen en dat Hij zich aan niemand onbetuigd laat, Hd. 14 : 17, Rom. 1 : 19. En alzoo zich beroepende op de gansche schepping, als een getuigenis en openbaring Gods, bevat zij alles in kiem, wat later in de bewijzen breed werd uitgewerkt en dialectisch werd ontvouwd. Er ligt waarheid in de opmerking van C. J. Nitzsch, Syst. der Chr. Lehre, 6te Aufl. S. 142, dat de H. Schrift ons een aanvang en analogie van het aitiologisch bewijs geeft in Rom. 1 : 20, van het teleologisch in Ps. 8 ; 19 ;

Hd. 14 : 17, van het moreel in Rom. 2 : 14 en van het ontologisch in Hand. 17 : 24, Rom. 1 : 19, 32. Maar zoo sprekende, niet in dialectisch betoog maar in de taal der getuigenis, zich niet appelleerende op het redeneerend verstand maar een beroep doende op hart en geweten, op heel het redelijk en zedelijk bewustzijn van den mensch, is de Schrift nooit zonder macht en invloed geweest. Ook in dezen is zij een krachtig woord, scherp als een tweesnijdend scherp zwaard, doorgaande tot de verdeeling der ziel en des geestes, een oordeelaar van de gedachten en overleggingen des harten. Ook zonder logisch betoog en wijsgeerig bewijs is de Schrift in deze hare getuigenis machtig, omdat zij het woord Gods is en steun vindt in de redelijke en zedelijke natuur van iederen mensch. Het is God zelf, die zich aan niemand onbetuigd laat. En het is de mensch zelf, die, wijl hij naar Gods beeld werd geschapen, zijns ondanks aan deze getuigenis gehoor en instemming geven moet. In dit licht moeten ook de zoogenaamde bewijzen voor Gods bestaan worden beschouwd. Dat zal beide voor overschatting en voor minachting der bewijzen ons bewaren.

4. Reeds bij de oude wijsgeeren, Anaxagoras, Socrates, Plato, Aristoteles, Plutarchus, Seneca, Cicero treffen we de bewijzen aan, die voor het bestaan van God worden bijgebracht. Uit de schoonheid, de harmonie, de beweging, de doelmatigheid der wereld, uit de rede en het aangeboren besef, uit het belang der religie voor staat en maatschappij, uit de overeenstemming der volken wordt besloten tot het bestaan van een zelfbewust, redelijk, Goddelijk wezen, Zeller, Philos. der Gr. I[4] 885 f. II[4] 771 f. III[3] 357 f. IV[3] 133 f. De christelijke theologie nam al deze bewijzen over en behandelde ze met voorliefde; Augustinus voegde er nog een uit de algemeene begrippen aan toe, de lib. arb. II c. 3—15. Münscher—v. Coelln, D. G. I 125—129. Zij versmaadde den steun niet, die haar door de heidensche wetenschap werd geboden, en zag met verwerping van het dualistisch gnosticisme en manichaeisme in de natuur een werk Gods. Dit standpunt der christelijke theologie is te opmerkelijker, wijl het Christendom ten deele vijandig tegenover den kosmos stond en allen nadruk legde op de redding van den mensch. Maar de natuur was en bleef voor de christelijke theologie, in weerwil van alle ascese,

die in de kerk binnendrong, eene schepping van dienzelfden God, die in Christus als Herschepper en Zaligmaker zich geopenbaard had. Zelfs werd de waarde en kracht der bewijzen zeer spoedig overschat. Wel spreken sommige kerkvaders het uit, dat de Heidenen nooit tot eene zuivere religio naturalis zijn gekomen en dat de weg dezer bewijzen voor den zondaar zeer moeilijk is, Athanasius, c. Gent. c. 35 sq. Maar langzamerhand verliezen de bewijzen hun religieus karakter; zij worden van alle zedelijke voorwaarden losgemaakt; de cognitio Dei acquisita komt los naast de insita te staan; en de christelijke theologie kreeg hoe langer hoe meer de overtuiging, dat de waarheden der religio naturalis in denzelfden zin bewijsbaar waren als die van mathesis of logika. Ze waren eigenlijk geen articuli fidei maar praeambula ad articulos, Thomas, S. Theol. I qu. 2 art. 2. c. Gent. I 10—13. Het ontologisch argument van Anselmus, in zijn Proslogium, schoon door enkelen zooals Halesius, Bonaventura, Itiner. c. 5 overgenomen, werd wel door de meesten verworpen, wijl wij alleen door de schepselen tot God kunnen opklimmen, Thomas, c. Gent. I 10—12. Maar overigens werd er aan de bewijzen groote waarde gehecht en veel zorg besteed; in de theologia naturalis stond men op rationeelen, wetenschappelijken bodem vóór en buiten het geloof, Schwane, D. G. III 107 f. En op datzelfde rationalistische standpunt staat Rome en de Roomsche theologie nog tot den huidigen dag, Petavius, Theol. I cap. 2. Sylvius, Comm. in totam pr. p. S. Thomae, ed. 4ª 1693 I p. 22—26. Theol. Wirceb. 1880 III 1—20. Perrone, Prael. Theol. II 3—41. Kleutgen, Philos. der Vorz. I² 673 f. II² 668 f. Schwetz, Theol. fund. I § 4—8. C. Pesch, Prael. dogm. II 1—20. Hettinger, Apol. des Christ. I⁷ 103 f. Jansen, Prael. I 39—51 enz. Het Vatikaan sprak uit, dat God uit de schepping door het natuurlijk licht der rede met zekerheid kan worden gekend, cf. deel I 221.

De Reformatie nam deze theologia naturalis met hare bewijzen wel over maar liet ze niet voorafgaan aan doch nam ze op in de leer des geloofs. Calvijn ging uit van het semen religionis en zag dan wel in iedere particula mundi, in den sterrenhemel, in het menschelijk lichaam, in de ziel, in de onderhouding aller dingen enz., onweersprekelijke signa en testimonia van Gods majesteit, Inst. I 5, 1—10, maar erkent dan terstond weer, dat het

semen religionis, schoon allen onuitroeibaar ingeplant, toch verstikt worden kan en geen goede vrucht kan voortbrengen; de mensch heeft geen oog meer om God te aanschouwen, hij heeft daartoe het geloof van noode, I 4, 1. 5, 11—15. Deze zelfde plaats neemt de theol. naturalis in bij Ursinus, Tract. theol. 1584 p. 37—44, Martyr, Loci p. 2 sq., Musculus, Loci p. 2—5, Polanus, Synt. theol. II c. 4, cf. Schweizer, Gl. der ev. ref. K. I 156 f. Maar spoedig ging de protest. theol. den rationalistischen weg op. Terwijl de theol. nat. eerst eene beschrijving was, aan de hand der Schrift, van wat de Christen aangaande God uit de schepping kennen kon, werd ze weldra eene uiteenzetting van wat de niet-geloovige, redelijke mensch uit de natuur door eigen denken te weten kon komen. De theologia naturalis werd theologia rationalis. Cartesius vond in de aangeboren idee een onomstootelijk bewijs voor het bestaan Gods. Voetius zag het onderscheid tusschen deze rationalistische argumentatie en de Geref. leer van de theol. nat. nog in, Disp. V 455—525. Maar dit besef ging bij Alsted, Theol. nat. 1623, Mastricht, Theol. II c. 2, Marck, Merch I 1, 14, Turretinus, Theol. El. III qu. 1 e. a. hoe langer hoe meer te loor. Het rationalisme deed allerwege zijn intocht. De theologia naturalis werd de eigenlijke, wetenschappelijke, demonstrabele theologie, tegen welke de theologia revelata steeds meer in de schaduw kwam te staan en eindelijk geheel en al verdween. De bewijzen werden in klassen verdeeld en breed uitgewerkt; men onderscheidde metaphysische bewijzen uit beweging, causaliteit, toevalligheid der wereld; physische uit harmonie, orde, doel van het heelal en van bijzondere schepselen, zooals zon, maan, sterren, vuur, licht, aarde, water, dier, plant, mensch, lichaam, ziel, oor, oog, hand, instinct enz.; historische uit den consensus gentium, de societas, kunsten, wetenschappen, openbaring, profetie, wonder; moreele uit geweten, vrijheid, zedelijkheid, oordeel, loon en straf enz., en eindelijk ook nog mathematische bewijzen, Buddeus, de atheismo et superst., ed. Lulofs, 1767 p. 224—318, en verdere litt. bij M. Vitringa I p. 11 sq. Walch, Bibl. theol. sel. I 676—744, Doedes, Inl. tot de Leer v. God 200—217.

Deze zelfgenoegzaamheid der theologia naturalis duurde tot Kant. Deze onderwierp de bewijzen aan eene strenge kritiek, betoogde, dat de theoretische rede hier met een non liquet ein-

digen moest, Kr. d. r. V. ed. Kirchmann S. 470 f., maar bouwde het bestaan van God op het postulaat der praktische rede, cf. I 447 f. Sedert zijn de bewijzen bij vele philosophen en theologen in discrediet geraakt. Jacobi achtte het zelfs onmogelijk, om Gods bestaan te bewijzen, wijl God dan als eene conclusie van de bewijsgronden zou afhangen, Von den göttl. Dingen, Werke III 368. 567 f. Als onnoodig voor den geloovige en als onnut voor den ongeloovige werden de bewijzen verworpen of geminacht door Reinhard, Dogm. § 30. Schleiermacher II § 33. Twesten II 19 f. Hofmann, Schriftbew. I² 62. Beck, Vorles. über die Glaubenslehre I, 63 f. Frank, Syst. d. chr. Wahrh. I² 102—109. Philippi, K. Gl. II 1—17. Bovon, Dogm. Chrét. I 216. Böhl, Dogm. 16 f. Rauwenhoff, Wijsb. v. d. godsd. 499 v. enz. Anderen gingen zoo ver niet, maar kenden althans aan het moreele bewijs in den zin van Kant eene belangrijke plaats toe, zooals Köstlin, Die Beweise für das Dasein Gottes, Stud. u. Kr. 1875 S. 601—655, 1876 S. 7—80. cf. ook Herzog² 5, 308. Ritschl, Theol. u. Met. 8 f. Rechtf. u. Vers. III² 200 f. Kaftan, Wahrh. d. chr. Rel. 490 f. Eene veel grootere beteekenis kregen de bewijzen in de philosophie van Hegel; deze liet ze gelden als het zelfbewijs Gods in 's menschen geest en hechtte daarom vooral aan het ontologisch bewijs groote waarde, Ueber die Beweise vom Dasein Gottes, Werke XII 291 f. Biedermann beschouwt ze als bewijzen niet voor het bestaan van een persoonlijk God maar wel van een einheitlichen, absoluten Grund der Welt, Dogm. § 645 f., cf. ook Hartmann, Religionsphil. II 114 f. Paulsen, Einl. in die Philos. 239 f. enz. Herbert Spencer acht het wezen van het Absolute onkenbaar maar zijn bestaan toch bewijsbaar, First Principles 5th ed. p. 1—123, vooral p. 87—97, cf. Spruyt, Gids April 1886, Molenaar, Bijbl. v. d. Herv. 21 Mei 1885. Voorts is van verschillende zijde de poging beproefd, om de oude bewijzen in nieuwen vorm voor te dragen en hetzij als bewijzen, hetzij als gronden voor het geloof aan een persoonlijk God te handhaven, Dorner, Gl. I 199 f. Kahnis, Luth. Dogm. I² 118 f. Lange, Dogm. I 207 f. Ulrici, Gott. u. die Natur 2e Aufl. 431 f. Weisse, Philos. Dogm. I 301 f. Lotze, Mikrok. III³ 553 f. Pfleiderer, Grundriss 1886 S. 65. Barry, Die natürl. Theol. 1882. Kennedy, Gottesglaube u. mod. Weltanschauung 1893. Zöckler, Theol. naturalis 1860. Fricke, Ist Gott persönlich, Leipzig Wigand

1896. Hodge, Syst. Theol. I 202. Shedd, Dogm. Theol. I 222. Bruce, Apologetics 1892 p. 149—163. Caird, Introd. to the philos. of religion 1880. Flint, Theism, Edinb. 1877. James Orr, Chr. view of God and the world 1893 p. 104—137. Land, Godg. Bijdr. 1856 bl. 353 v. Doedes, Inl. tot de Leer v. God 236 v. Leer v. God 50 v. Bruining, Het bestaan van God 1892. Maronier, Wat wij van God weten. 1889. Graswinckel, Geloof en Vrijheid 1890 bl. 144—185 enz.

5. Het ontologisch bewijs komt voor in drieërlei vorm. Het besluit uit de algemeene ideeën en vormen in den menschelijken geest, d. i. uit *de* rede, die boven onze individueele rede en boven de gansche wereld staat, tot de absolute rede, het inbegrip van al die ideeën en vormen, het absoluut ware en goede en schoone, d. i. tot God (Plato, Augustinus, Boëthius, Anselmus in zijn Monologium). Of het gaat uit van het noodzakelijk denken van de hoogste, absolute idee, d. i. van God en concludeert daaruit tot het bestaan dier idee, wijl zij anders niet de absolute, de hoogste idee ware, daar eene idee, die tegelijk wel bestaat, grooter en hooger is, dan eene, die niet werkelijk bestaat (Anselmus in zijn Proslogium). Of het ziet in het aangeboren-zijn der Gods-idee een feit, dat niet anders te verklaren is dan door het bestaan Gods, die deze idee den mensch heeft ingeschapen (Cartesius). De vormen verschillen, maar het bewijs is één, in zoover het besluit uit het denken tot het zijn. Nu gaat dit ten aanzien van schepselen niet aan, gelijk ieder erkent. Deze toch bestaan contingent; ze kunnen zonder eenige logische tegenstrijdigheid als niet-bestaande worden gedacht. Denken en zijn behooren tot eene gansch andere categorie en zijn geheel verschillende zaken. Uit het denken van iets, b. v. een gevleugeld paard, volgt volstrekt niet, dat dat iets werkelijk bestaat. Het zijn is geen product van het denken. Niemand heeft dit dan ook met het ontologisch bewijs bedoeld. Maar de vraag is, of juist bij de Gods-idee niet uit het denken tot het zijn mag besloten worden. Daarop is het antwoord vooreerst: ja, maar onder ééne voorwaarde, nl. indien God bestaat. *Als* God bestaat, dan bestaat Hij noodzakelijk, en is essentia en existentia bij Hem één. Maar deze voorwaarde was juist te bewijzen; er moest aangetoond worden, dat God bestaat, Schelling, Werke II 3 S. 156 f. Ten tweede dient geantwoord, dat uit *ons*

denken, zelfs uit ons *noodzakelijk* denken, van de idee Gods toch niet tot het bestaan Gods kan geconcludeerd worden, wijl het zijn Gods immers niet is of wezen kan een product van ons denken der Godsidee. De wereld der ideeën en vormen, inbegrepen ook de idee Gods, is niet met God te vereenzelvigen, zij is iets in ons. Met die ideeën is het bestaan Gods dus vanzelf nog niet gegeven. Hoogstens kan er uit het aanwezig zijn dier ideeën in ons tot het bestaan van God besloten worden, maar dan is dit eigenlijk geen ontologisch doch een kosmologisch bewijs. Maar het zijn zelf van de Godsidee in ons, hoe noodzakelijk dit ook wezen moge, sluit nooit in en kan niet als zoodanig reeds insluiten de existentie Gods. Het ontologisch bewijs is daarom geen bewijs in strikten zin. Alleen houdt het in: 1° dat de wereld der ideeën en vormen, en zoo ook de hoogste idee niet willekeurig, maar noodzakelijk door ons gedacht wordt, en 2° dat die wereld van ideeën en vormen, en bepaaldelijk ook de idee Gods, zoodra wij ze denken, door ons ook als reëel bestaande gedacht wordt en gedacht moet worden. Het noodzakelijk denken van de idee Gods brengt ook mede het noodzakelijk denken van die idee als reëel bestaande. Maar verder brengt het ons niet. Wij blijven ons bewegen binnen den kring van het denken. Over de klove van denken tot zijn brengt het ons niet heen. Dat zou het eerst dan doen, wanneer uit die ideeën niet als ideeën maar uit het zijn dier ideeën in ons besloten mocht worden tot een wezen, dat die ideeën in ons schiep en onderhield en zelf de hoogste idee moest zijn; maar dan ware het, gelijk gezegd is, geen ontologisch doch een kosmologisch bewijs, cf. Runze, Der ontol. Gottesbeweis, krit. Darst. seiner Gesch. seit Ans. bis auf die Gegenwart, Halle 1882. Körber, das ontol. Argument, Bamberg 1884.

6. Ook het kosmologisch bewijs treedt in verschillende gedaanten op. Het besluit uit de beweging tot een primum movens, quod a nullo movetur (Aristoteles), uit het veranderlijke tot het onveranderlijke (Damascenus), uit het relatief tot het absoluut volmaakte (Boethius, Anselmus), uit de series causarum, welke niet oneindig kan zijn, tot eene prima causa efficiens (Thomas), uit het contingente bestaan der wereld tot een ens necessarium (id.), uit wat niet van zichzelf bestaat tot het door zichzelf be-

staande (Richard Vict.), uit het bestaan van het relatieve tot dat van het absolute (Spinoza, Hegel, Hartmann, Scholten) enz. Maar in al deze vormen komt het kosmologische bewijs toch steeds op hetzelfde neer, nl. op het besluit uit een gevolg tot eene oorzaak. Op zichzelf is dit ook een volkomen wettig besluit, in weerwil van de kritiek van Hume en Kant; indien wij de causaliteitswet niet meer mogen toepassen, is alle wetenschap onmogelijk. Maar het kosmologisch bewijs gaat van verschillende onderstellingen uit, die niet op zichzelve en voor allen vaststaan. Het onderstelt, niet slechts dat de bijzondere dingen in de wereld maar dat ook het gansch heelal contingent, eindig, relatief, onvolmaakt is; dat eene series causarum in infinitum ondenkbaar is; dat de causaliteitswet ook geldt van de wereld in haar geheel. Eerst wanneer al deze onderstellingen juist waren, zou het kosmologisch bewijs kracht hebben. Terecht concludeert het, dat, gelijk alle dingen, zoo ook de wereld in haar geheel, als uit die dingen saamgesteld, eene oorzaak hebben moet. Maar verder brengt het niet; het zegt niets over aard en natuur van die oorzaak. Wie uit de wereld tot eene oorzaak besluit, welke zelve ook weer eene oorzaak behoeft, heeft aan de logische kracht van dit bewijs genoeg gedaan. Dat die oorzaak oneindig, absoluut, volmaakt is, volgt niet rechtstreeks uit het kosmologisch bewijs, maar vloeit uit andere overwegingen voort. Zoo is inderdaad eene series causarum infinita ondenkbaar en onmogelijk; er is niemand, die ze aanneemt; allen erkennen een absoluten grond, een eerste zijn, hetzij dit den naam drage van God of van het absolute, van substantie of kracht, van materie of wil enz. Indien deze onderstelling nu juist is, gelijk ze feitelijk door allen wordt erkend, dan brengt het kosmologisch bewijs ons een stap verder, nl. tot eene oorzaak der wereld, die van zichzelve bestaat en dus oneindig, eeuwig, absoluut is. Maar of die oorzaak nu ook transcendent of alleen immanent is, of ze persoonlijk dan wel onpersoonlijk, bewust of onbewust is, is hiermede volstrekt niet beslist. Velen hebben echter uit het kosmologisch bewijs nog iets meer trachten af te leiden hetzij dan rechtstreeks, hetzij zijdelings. Rechtstreeks trachtten zij dit zoo te doen, dat zij, wijl een gevolg niet meer kan bevatten dan er ligt in de oorzaak, uit het persoonlijke, het bewuste, het vrije, de ideeën, die er in de wereld waren, besloten tot een persoonlijk, bewust, vrij wezen, dat tevens

de hoogste idee, de absolute rede was. Deze redeneering stuit echter hierop af, dat de verhouding van oorzaak en gevolg dan willekeurig als eene emanatie wordt gedacht en, toegepast op God, ook eischen zou, dat Hij stoffelijk, lichamelijk, ja zelfs onrein en onheilig zou zijn. Anderen hebben daarom een zijweg ingeslagen en geredeneerd, dat eene oneindige, absolute oorzaak, een wezen, dat van, in en door zichzelf bestaat, niet anders bestaan kan dan als geest, persoon, b. v. Dorner, Gl. I 243 f. Kahnis, Luth. Dogm. I² 122. Doederlein, Zeits. f. Philos. u. philos. Kritik 1886 S. 52 f. Maar hiertegen geldt het bezwaar, dat wij door het kosmologisch bewijs van de innerlijke natuur van zulk eene eerste oorzaak niets weten, dat wij geen recht hebben, om op zulk eene eerste oorzaak weer de causaliteitswet te gaan toepassen en dienaangaande dus ook niets kunnen bepalen. En zoo blijft het er bij, dat het kosmologisch bewijs ons hoogstens, bij de erkentenis nl., dat eene oneindige reeks van oorzaken onmogelijk is, leidt tot eene eerste, van zichzelf bestaande, absolute wereldoorzaak, Strauss, Der alte u. d. neue Gl. 1872 S. 214 f. Pesch, Die grossen Welträthsel II² 288 f.

7. Het teleologisch bewijs gaat uit van de orde en schoonheid, de harmonie en het doel, welke in de wereld, hetzij in haar geheel, hetzij in bijzondere schepselen, sterrenhemel, elementen, aarde, mensch, dier, plant, hand, oog enz., zijn op te merken en besluit daaruit tot eene intelligente oorzaak. Ofschoon het teleologisch bewijs nooit nalaat indruk te maken en ook door Kant met achting werd genoemd, toch zijn er vooral in den tegenwoordigen tijd vele bezwaren tegen ingebracht. Vooreerst wordt van materialistische zijde beweerd, dat er geen doel is in de dingen en dat de teleologische natuurverklaring voor de mechanische plaats maken moet, b. v. Haeckel, Nat. Schöpf. 1874 S. 16 f. Lange, Gesch. des Mater. 1882 S. 570 f. Büchner, Kraft u. Stoff, 16de Aufl. S. 214 f. Ten tweede brengt het pantheisme in, dat de aanwezigheid van orde en doel in de wereld nog volstrekt geen recht geeft tot het aannemen van eene bewuste, intelligente oorzaak, wijl het onbewuste evenals bij iederen mensch zoo ook bij het wereldgeheel veel wijzer en zekerder werkt dan bewust nadenken en opzettelijke berekening, Hartmann, Philos. des Unbew. 9de Aufl. 1882 passim. En eindelijk opperde Kant nog het bezwaar, dat dit bewijs hoogstens leidde

tot een wereldformeerder maar niet tot een wereldschepper, Kr. d. reinen Vern. ed. Kirchmann S. 500. Nu wegen tegen deze bezwaren heel wat andere overwegingen op. De Schrift erkent allerwege een doel in de schepping, Gen. 1, Spr. 8, Ps. 8, 1 Cor. 3 : 21—23, Rom. 8 : 28 enz. De teleologische wereldbeschouwing is door bijna alle wijsgeeren, Anaxagoras, Socrates, Plato, Aristoteles enz. gehuldigd en dringt zich telkens weer aan iederen mensch op, in weerwil van het misbruik, dat er telkens vooral in de vorige eeuw van gemaakt is. Doeleinden zijn er op te merken, zoo in bijzondere verschijnselen, klimaat, jaargetijden, temperatuur van het water, bevruchting der planten, bloedsomloop, organismen, hand, oog enz., als in het wereldgeheel. Alle atomen gehoorzamen aan ééne wet; alles berust op gedachte, welke begrepen kan worden door den mensch; uit een toeval is het heelal evenmin te verklaren als de Ilias uit een worp van letters. En zelfs het feit, dat wij menigmaal geen doel kunnen aantoonen, bewijst, dat wij, waar wij het opmerken, dit ook terecht doen. Bovendien sluit de teleologische wereldbeschouwing de mechanische in de physische natuur niet uit; alleen gaat deze laatste haar macht en bevoegdheid te buiten, als ze alle verschijnselen in de wereld, ook de bewuste en geestelijke, uit stof en stofwisseling verklaren wil, Ulrici, Gott u. die Natur 1866, Id. Gott u. d. Mensch 1874. P. Janet, Les causes finales 1882. Ebrard, Apolog. § 74 f. Pesch, Die grossen Welträthsel I² 241 f. 310 f. 788 f. Kennedy, Gottesgl. und mod. Weltanschauung 1893. Doedes, de Leer van God bl. 118 v. enz. Indien nu de aanwezigheid van orde en doel voor allen vaststond en in dezen tijd niet zelve zoo krachtig en breedvoerig betoog van noode had, zou inderdaad het teleologisch bewijs ons recht geven om uit de schoonheid en harmonie der wereld tot een bewust wezen te besluiten, want een onbewust doel is er niet. Wel heeft Hartmann het tegendeel trachten te betoogen, maar zijne bewijzen voor de doelmatige werking van het onbewuste gaan daarom niet op, wijl het iets anders is, of een mensch iets met bewustheid en met een opzettelijk doel doet, en iets anders, of er in eene onbewuste handeling een doel valt op te merken. Het instinct werkt onbewust, maar desniettemin is er in de onbewuste handeling van het instinct een doel te bespeuren dat terugwijst op een wezen, hetwelk met bewustheid zulk een instinct heeft voortgebracht. Indien er een

doel is in de wereld, moet het ook te voren gedacht zijn. Moge het nu al waar zijn, dat wij ook zoo met het teleologisch bewijs niet verder komen, dan tot een wereldformeerder, dan zou toch dat bewijs van niet geringe beteekenis zijn. Ja zelfs, indien dit bewijs niet bepaald leidde tot één intelligent wezen, maar de mogelijkheid openliet voor het bestaan van vele Goddelijke wezens, die samen de wereld hadden voortgebracht, dan nog zou het teleologisch bewijs niet van alle waarde ontbloot zijn. De intelligentie ware dan toch in de eerste oorzaak of oorzaken door de inrichting der wereld geëischt, en dit bewijs hadde geleverd, wat het leveren kon. Alleen zou men dan, langs dezen weg tot één of meer wereldformeerders gekomen, voor de moeilijkheid staan, hoe een wezen, dat de stof niet voortbracht, toch aan die stof vorm en gedaante kon geven, of ook, hoe meer dan één wezen prima causa der wereld kon zijn. Logisch mogen deze bedenkingen nog eenige waarde hebben, practisch hebben ze voor ons bewustzijn geen beteekenis meer. Alles hangt hier aan de aanwezigheid van een doel in de wereld; zoo dat vaststaat, is daarmee de bewustheid van het hoogste wezen gegeven, Pesch, Die grossen Welträthsel II² 305 f.

8. Het moreele bewijs eindelijk let op de zedelijke verschijnselen, die in mensch en menschheid zich voordoen, geweten, verantwoordelijkheid, berouw, loon en straf, deugd en geluk, vrees voor dood en oordeel, triumf van het goede enz. en besluit daaruit tot een zedelijk wezen, dat heel die zedelijke wereldorde schiep en onderhoudt. Sommigen vestigen daarbij meer de aandacht op het geweten, dat in iederen mensch spreekt, op de zedewet, waaraan ieder zich gebonden gevoelt, en besluiten daaruit tot een hoogsten, souvereinen wetgever. Anderen letten vooral op de disharmonie van deugd en geluk, van zonde en straf en postuleeren daaruit een wezen, dat hiernamaals rechtvaardige overeenstemming brengen zal. Of ook vat men heel de zedelijke wereldorde in het oog in haar innerlijk verband en in haar suprematie boven de natuurorde en concludeert daaruit tot een wezen, dat die zedelijke orde schiep en stelde boven de orde der natuur. Altijd echter is dit argument gebaseerd op de ethische verschijnselen in de menschenwereld en komt daardoor tot God als het hoogste zedelijk wezen. Ook tegen dit bewijs zijn exceptiën

opgeworpen. Vooreerst voert het materialisme er tegen aan, dat het zedelijk, evenals het bewuste leven geen zelfstandige orde is maar langzamerhand door evolutie is ontstaan, hier zus en elders zoo zich vertoont, en ten slotte op toevallige wisseling der stof berust, Darwin, Afst. v. d. mensch, hfdst. 4. Hellwald, Kulturgesch. I³ 26 f. Büchner, Kraft u. Stoff 462 f. 478 f. En ten tweede leerde Fichte, dat de zedelijke wereldorde in zichzelve rust en bestand heeft en geen God boven en buiten haar meer van noode heeft; en de voorstanders der autonome en onafhankelijke moraal zijn hem daarin gevolgd, C. Coignet, La morale indép. Paris 1869. Wederom zijn er tegen deze materialistische en autonome opvatting allerlei gewichtige bedenkingen in te brengen. Zelfs wordt hoe langer hoe meer algemeen erkend, dat het materialisme de zedelijke verschijnselen van vrijheid, verantwoordelijkheid, berouw enz. niet heeft verklaard, Du Bois Reymond, Die sieben Welträtsel 1882 S. 84. Carneri, Sittl. u. Darw. 1877. Weygoldt, Darwin. Relig. Sittl. 1878 enz. En ook de morale indépendante is met sterke argumenten bestreden, Caro, La morale indép. Paris 1876. Cramer, Christ. en Hum. bl. 159 v. Maar dit is toch zeker, dat de praemissen van dit bewijs zelve eerst zooveel krachtigen steun behoeven, dat het haast aan de conclusie niet toekomt. Desniettemin heeft dit bewijs vooral door den invloed van Kant bij velen zooveel sympathie gevonden, dat de andere bewijzen daarbij schier geheel verwaarloosd zijn, cf. boven bl. 52 en voorts de litt. over de zedelijke wereldorde, Zeller, Vortr. u. Abh. III 1884 S. 189 f. Carrière, De zedelijke wereldorde 1880. Hartmann, Das sittl. Bewustsein 1886 S. 570 f. Christ, Die sittl. Weltordnung 1894, Traub, Die sittl. Weltordnung 1892, Pierson, Gids Nov. 1895 bl. 248. Toch kan dit bewijs niet sterker dan de andere worden genoemd. Zelfs draagt het een veel meer persoonlijk karakter dan de vorige argumenten. Al is er in de wereld om ons heen vaak weinig van eene zedelijke wereldorde te bespeuren, in zijn geweten voelt elk zich zijns ondanks aan eene zedelijke orde gebonden, even sterk als in zijn verstand aan de wetten van het denken. Deze zedelijke orde, welke ieder in zijn eigen zieleleven ontdekt, valt met de Godsidee niet onmiddellijk samen, dwingt ook niet tot de erkenning van het bestaan Gods, laat zelfs voor wie aan haar ontkomen wil allerlei exceptiën toe, maar blijft desniettemin een machtig getuigenis, dat altijd weer

leidt tot de erkenning van een heilig en rechtvaardig wezen.

9. Het is jammer, dat deze argumenten voor het bestaan Gods in de theologie den naam van bewijzen hebben gekregen. Echter niet om de reden, door Jacobi genoemd. Ofschoon bewijzen is het afleiden van eene stelling uit eene andere, is daarom het bewijzen van Gods bestaan nog geen contradictio in adjecto. Het afhangen in een bewijs is heel iets anders dan het afhangen in de werkelijkheid. De causa cognoscendi is volstrekt niet hetzelfde als de causa essendi. Hoewel het bestaan Gods in een syllogisme de conclusie kan zijn, gelijk in het algemeen uit het werk tot den werkmeester kan besloten worden, daarom is dat bestaan in de werkelijkheid nog wel aanvang en grond van het zijn aller dingen; ja, als zoodanig wordt het juist in de conclusie geponeerd. Maar de naam van bewijzen is voor de bovengenoemde argumenten daarom minder goed gekozen, wijl hij hen in eene kategorie heeft overgebracht waar ze niet thuis behooren, nl. in die van logische, mathematische, exacte, dwingende betoogen, en alzoo van hun ethisch en religieus karakter heeft beroofd. Het heeft nu den schijn, alsof het geloof aan het bestaan Gods op die bewijzen zou rusten en daarmede staan of vallen zou. En dat ware toch ein elender Glaube, der sich Gott erst beweisen müsste, ehe er zu ihm betete, Kahnis, Luth. Dogm. I 128. Maar het tegendeel is veeleer het geval. Het bestaan van geen enkel ding staat voor ons eerst op grond van bewijzen vast. Van het bestaan van ons zelven, van de buitenwereld, van de denk- en zedewetten enz., zijn wij vóór alle redeneering en betoog vast en zeker overtuigd door de indrukken, die al deze dingen onwederstandelijk maken op ons bewustzijn. Wij nemen dat bestaan aan vanzelf, spontaan, zonder dwang of geweld. En zoo is het ook met het bestaan Gods. De zoogenaamde bewijzen mogen meerdere klaarheid en helderheid aanbrengen, maar de zekerheid aangaande het bestaan Gods wordt er niet in het minst door versterkt. Deze wordt alleen bepaald door het geloof, d. i. door de spontaneiteit, waarmede ons bewustzijn aan het bestaan Gods, dat van alle zijden zich aan ons opdringt, getuigenis geeft. De bewijzen zijn dan ook geen gronden, maar veeleer producten van het geloof. Het geloof nl. tracht zich rekenschap te geven van de religieuse indrukken en aandoeningen, welke ieder mensch in zijne ziel ontvangt en omdraagt. Het

geloof werkt ook in op het verstand en dit zoekt allengs orde te brengen in dien chaos van indrukken en beseffen; het rubriceert en classificeert ze en herleidt ze tot enkele soorten. Er komen indrukken tot ons uit de wereld der ideeën (ontol. bewijs), uit die van de eindige, contingente, veranderlijke dingen (kosmol. bewijs), uit die van de schoonheid en harmonie (teleol. bewijs), uit die van de zedelijke orde (moreel bewijs). Maar ofschoon ze alzoo te classificeeren zijn, mag toch nooit gedacht, dat deze vier bewijzen de eenige en geisoleerde getuigenissen zijn, welke God tot ons doet uitgaan. Neen, alle dingen spreken den vrome van God, de gansche wereld is een spiegel zijner deugden, er is nulla mundi particula, in welke zijne eeuwige kracht en goddelijkheid niet wordt aanschouwd. Van binnen en van buiten ons komt Gods getuigenis tot ons. Hij laat zich niet onbetuigd, in natuur noch geschiedenis, in hart noch geweten, in leven noch lot. En daarom is die getuigenis Gods zóó machtig, dat ze schier door niemand wordt geloochend. Alle menschen en volken hebben iets gehoord van de stemme des Heeren. De consensus gentium, door velen nog een vijfde bewijs gerekend, is eene bevestiging daarvan dat God zich niet onbetuigd laat; het is het antwoord der menschheid op de roepstem Gods. Deze getuigenissen die van God uitgaan en die door heel de wereld heen zich richten tot den mensch, worden in de bewijzen geordend en gerangschikt. Zij krijgen door den syllogistischen vorm waarin zij gekleed worden, geen meerdere kracht. Maar als bewijzen zwak, zijn ze sterk als getuigenissen. Geen argumenten zijn het, die het verstand des ongeloovigen dwingen, maar signa en testimonia, die nooit nalaten indruk te maken op ieders gemoed. Ontleed, geisoleerd, van elkaar losgemaakt en naast elkander geplaatst, kunnen ze bestreden worden op ieder punt der redeneering en houden zij het gelooven op, dat spontaan en vanzelf geschiedt. Maar opgevat als getuigenis en gepredikt als openbaring van dien God, van wiens bestaan ieder mensch van nature, vóór redeneering en studie, in het diepst zijner ziel verzekerd is, zijn ze van niet geringe waarde. Want al is het ook, dat zij, alzoo gepredikt, bezwaren en bedenkingen ontmoeten, daarmede zijn ze toch niet teniet gedaan. Gelijk niemand aan Gods liefde gelooft, omdat alles zijn liefde ontdekt maar ondanks alles dat twijfel wekt, zoo is ook iedereen van te voren van het bestaan Gods overtuigd; door de bewijzen komt hij niet

tot zijn geloof en door de bezwaren lijdt hij geen schipbreuk aan zijn geloof. Op ieder terrein is het zoo, dat bij het nadenken eerst de moeilijkheden opkomen, maar niemand werpt daarom de zedewet, de denkwet, de religie, de kunst, de wetenschap als dwaasheid weg, omdat zijn denken de verschijnselen, die het erkent, niet weet te verklaren en tegen alle bedenkingen weet te verdedigen. Maar desniettemin brengt het nadenken, ofschoon geen zekerheid aangaande het bestaan, toch klaarheid en helderheid aan. De zoogenaamde bewijzen voor het bestaan Gods geven den geloovige rekenschap van zijn eigen religieuse en ethische bewustzijn; zij geven hem wapenen aan de hand, waarmede de tegenstander, die in elk geval niet beter gewapend is, kan worden teruggeslagen; zij zijn voor den Christen een teeken, dat het eenzelfde God is, die in natuur en genade zich openbaart en dat dus schepping en herschepping, physis en ethos, niet manicheesch en dualistisch naast elkander staan; de deugden Gods, die daar blinken in de wereld, zijn dezelfde, welke ook schitteren in het koninkrijk der hemelen. En saam zijn de getuigenissen, die van God in de wereld tot ons uitgaan en in de dusgenoemde bewijzen worden saamgevat, niets anders dan openbaring van den Naam des Heeren, waarmede Hij zichzelven voor het oor zijner schepselen aanduidt, en waarmede Hij ons het recht geeft Hem aan te spreken. In verbinding met elkander doen zij ons Hem kennen als het Goddelijk wezen, dat door ons noodzakelijk en noodzakelijk als bestaande gedacht moet worden, dat de eenige, eerste, absolute oorzaak van alle schepselen is, dat met bewustheid en doelmatig alle dingen regeert, en dat bovenal in de conscientie zich als den Heilige openbaart voor een iegelijk, die gelooft.

---

§ 23. De namen Gods.

1. Al wat van God in zijne openbaring voor ons kenbaar wordt, wordt in de H. Schrift aangeduid met den Naam Gods. De oorspronkelijke beteekenis van het woord שֵׁם is waarschijnlijk die van teeken, kenteeken, σῆμα, signum, evenals het gr. ὄνομα en het lat. nomen van den stam gno zijn afgeleid en dus aanduiden datgene, waaraan iets gekend wordt, kenteeken. Een naam is een

teeken van dien, die hem draagt, eene benoeming naar eene of andere eigenschap, waarin hij zich openbaart en kenbaar wordt. Er is verband tusschen den naam en zijn drager, en dat verband is niet willekeurig maar in den drager zelven gegrond. Zelfs bij ons, en thans nog, nu de namen meest tot klanken geworden zijn zonder zin, wordt dat verband nog gevoeld. Een naam is iets persoonlijks en geheel iets anders dan een nummer of een exemplaar van zijn soort. Het doet altijd min of meer onaangenaam aan, als onze naam verkeerd geschreven of gebruikt wordt. Aan den naam hangt onze eer, onze waarde, onze persoon en individualiteit. Maar veel sterker was dat verband in vroeger tijd, toen de namen nog eene doorzichtige beteekenis hadden en eene openbaring waren van den persoon of de zaak, die hem ontving. Zoo is het ook in de Schrift. Adam moest den dieren namen geven naar hun aard, Gen. 2 : 19, 20. Van vele namen in de Schrift wordt de beteekenis aangegeven en tevens de reden, waarom ze gegeven worden, b. v. Eva, Gen. 3 : 20, Kain, 4 : 1, Seth, 4 : 25, Noach, 5 : 29, Babel, 11 : 9, Ismael, 16 : 11, Ezau en Jakob, 25 : 25, Mozes, Ex. 2 : 10, Jezus, Mt. 1 : 21 enz. Meermalen wordt een naam veranderd of een bijnaam toegevoegd, wanneer een persoon optreedt in eene andere qualiteit, Abraham, Gen. 17 : 5, Sara, 17 : 15, Israel, 32 : 28, Jozua, Num. 13 : 16, Jedidjah, 2 Sam. 12 : 25, Mara, Ruth 1 : 20, Petrus, Mk. 3 : 16, enz. Na zijne hemelvaart heeft Christus een naam ontvangen boven allen naam, Phil. 2 : 9, Hebr. 1 : 4, en aan de geloovigen wordt in het nieuwe Jeruzalem een nieuwe naam gegeven, Op. 2 : 17, 3 : 12, 22 : 4. Ditzelfde geldt van den naam Gods. Er is een innig verband tusschen God en zijn naam. Ook dit verband is naar de Schrift niet toevallig of willekeurig maar door God zelven gelegd. Menschen noemen Hem niet: Hij geeft zichzelf een naam. Op den voorgrond staat dus de naam als openbaring van Gods zijde, in actieven en objectieven zin, als nomen editum. Dan is de naam Gods identisch met de deugden of volmaaktheden, welke Hij naar buiten openbaart, met zijne heerlijkheid, Ps. 8 : 2, 72 : 19, zijne eer, Lev. 18 : 21, Ps. 86 : 11, 102 : 16, zijne verlossende macht, Ex. 15 : 3. Jes. 47 : 4, zijn dienst, Jes. 56 : 6, Jer. 23 : 27, zijne heiligheid, 1 Chr. 18 : 10, Ps. 105 : 3, 3 : 21 enz. De naam is God zelf, gelijk Hij zich in de eene of andere relatie openbaart. Die naam als openbaring Gods, is daarom groot,

Ezech. 36 : 23, heilig, Ezech. 36 : 20, vreeselijk, Ps. 111 : 9, een hoog vertrek, Ps. 20 : 2, een sterke toren, Spr. 18 : 10. Met eigen namen, bepaaldelijk met den naam Ihvh, heeft God zich aan Israël bekend gemaakt. Door den Malak, in wiens binnenste zijn naam is, Ex. 23 : 20, heeft Hij zich aan Israel geopenbaard. En door Hem heeft Hij zijn naam op de kinderen Israels gelegd, Num. 6 : 27, de gedachtenis zijns naams onder hen gesticht, Ex. 20 : 24, zijn naam onder hen gezet en doen wonen, Deut. 11 : 14, 12 : 5, bijzonderlijk in den tempel, die voor zijnen naam is gebouwd, 2 S. 7 : 13. In dien tempel woont nu zijn naam, 2 Chr. 20 : 9, 33 : 4. Door dien naam verlost Hij, Ps. 54 : 3 en om dien naam kan Hij Israel niet verlaten, 1 S. 12 : 22, Jes. 48 : 9, 11, Ps. 31 : 4, 23 : 3, 143 : 11 v. Maar Israel mag dien naam dan ook niet lasteren, ontheiligen of ijdel gebruiken. Ex. 20 : 7, Lev. 18 : 21, 24 : 11. Integendeel, die naam moet aangeroepen, verteld, grootgemaakt, gekend, beleden, gevreesd, verhoogd, verwacht, gezocht, geheiligd worden, Gen. 4 : 26, 12 : 2, Ex. 9 : 16, Deut. 28 : 58, 1 K. 8 : 33, Ps. 5 : 12, 34 : 4, 52 : 11, 83 : 17, 122 : 4, Jes. 26 : 8, Mt. 6 : 9, Joh. 12 : 28 enz. In het N. Test. is er maar één naam, door wien God zaligheid schenkt; het is de naam van Jezus Christus, Hd. 4 : 12. Maar in dien éénen naam heeft Hij zich ook ten volle geopenbaard; daarin is begrepen al wat God voor de zijnen is en wezen zal; in dien naam deelt Hij zichzelven, met al zijne weldaden, aan zijn volk mede, Mt. 28 : 19, Luk. 24 : 47, Joh. 20 : 31, Hd. 2 : 38, 1 Cor. 6 : 11, Jak. 5 : 14. En nog rijker openbaring hebben de geloovigen te wachten in het nieuwe Jeruzalem, Op. 3 : 12, als zijn naam op aller voorhoofd zal zijn, Op. 22 : 4. De naam Gods is in de H. Schrift de aanduiding, niet van God, gelijk Hij in zichzelf bestaat, maar van God in zijne openbaring, in zijne velerlei relatiën tot de schepselen. Deze naam is echter niet willekeurig, maar God openbaart zich zoo en op die wijze, omdat Hij is, die Hij is. Aan zijn naam hangt daarom zijn eer, zijn roem, al zijne deugden, heel zijne openbaring, zijn eigen Goddelijk wezen. Maar die naam schenkt daarom aan hem, wien hij geopenbaard wordt, bijzondere voorrechten en legt hem tevens eigenaardige verplichtingen op. De naam Gods sluit in, dat Hij, daarin zich openbarende, nu ook door schepselen daarnaar genoemd wordt. Het nomen editum gaat over in het nomen inditum. Het εἶναι en καλεῖσθαι zijn in

de H. Schrift twee zijden van dezelfde zaak. God is die Hij heet, en Hij heet die Hij is. Wat Hij van zichzelven openbaart, wordt in bepaalde namen uitgedrukt en weergegeven. Hij schenkt aan zijne schepselen het voorrecht, om op grond van en in overeenstemming met zijne openbaring Hem te noemen en aan te spreken. De ééne naam Gods, als het inbegrip van zijne gansche openbaring beide in natuur en genade, valt voor ons in vele, vele namen uiteen. Alleen op die wijze krijgen wij een overzicht van den rijkdom zijner openbaring en de diepe beteekenis van zijnen naam. Wij noemen Hem en mogen Hem noemen naar al wat van zijn wezen in schepping en herschepping openbaar wordt. Maar al die namen, als benoemingen Gods, leggen ons de verplichting op, om ze te heiligen en te verheerlijken. Het is de ééne naam, de volle openbaring, en in zooverre het eigen wezen Gods zelf, waarmede wij in al die namen te doen hebben. God stelt zich door zijn naam in eene bepaalde relatie tot ons; daaraan behooren wij in onze relatie tot Hem te beantwoorden, Schultz, Altt. Theol.[4] 513 f. Oehler, Theol. des A. T. § 56. art. Name in Herzog[2]. Smend, Lehrb. S. 281 f. Cremer, s. v. *ὄνομα*.

2. De namen, waarmede God door ons genoemd en aangesproken wordt, zijn daarom niet willekeurig; ze zijn niet door ons naar ons goedvinden uitgedacht. Het is God zelf, die in natuur en genade bewust en vrij zich openbaart, die ons recht schenkt om op grond van deze openbaring Hem te noemen, ja die in zijn Woord zijn eigen namen op grond van zijne openbaring ons heeft bekend gemaakt. Al deze namen dragen nu zonder onderscheid dit karakter, dat zij aan de openbaring zijn ontleend. Er is geen enkele naam, die Gods wezen an sich aanduidt. Het nomen editum is de grondslag van alle nomina indita. En wijl de openbaring Gods in natuur en Schrift bepaaldelijk aan menschen is gericht, daarom is het eene menschelijke taal, waarin God van zichzelven tot ons spreekt; daarom zijn het menschelijke woorden, waarvan Hij zich bedient; daarom zijn het menschelijke gedaanten, waaronder Hij verschijnt. In de Schrift komen dus niet hier en daar enkele anthropomorphismen voor; de gansche Schrift is anthropomorphistisch. Van de eerste tot de laatste bladzijde getuigt zij van een komen Gods tot en een zoeken van den mensch. De gansche openbaring Gods concentreert zich in den Logos, die *σαρξ* is geworden, en is

als het ware ééne vermenschelijking, ééne menschwording Gods. Als God tot ons sprak op goddelijke wijze, geen schepsel zou Hem verstaan, maar dit is zijne genade, welke reeds met de schepping een aanvang nam, dat Hij tot zijn schepselen zich nederbuigt en tot hen spreekt en aan hen verschijnt op menschelijke wijze. Daarom zijn al de namen, waarmede God zichzelven noemt en door ons noemen laat, aan aardsche en menschelijke verhoudingen ontleend. Zoo heet Hij in de Schrift El, de Sterke, Elschaddai de Machtige, Jahveh, de Zijnde, voorts Vader, Zoon, Geest, goed, barmhartig, genadig, rechtvaardig, heilig enz., altemaal begrippen, die eerst van schepselen gelden en dan in eminenten zin op God worden overgedragen. Zelfs de zoogenaamde onmededeelbare eigenschappen, zooals onveranderlijkheid, onafhankelijkheid, eenvoudigheid, eeuwigheid, alomtegenwoordigheid worden in de Schrift voorgesteld in vormen en uitdrukkingen, aan het eindige ontleend en daarom ook in negatieven zin; de eeuwigheid kan niet voorgesteld worden dan als eene negatie van den tijd. De Schrift wendt zelfs geene enkele poging aan, om deze volmaaktheden Gods positief, naar haar eigen wezen, afgedacht van hare relatie tot het eindige, te omschrijven. Maar het anthropomorphisme gaat in de Schrift nog veel verder. Al wat aan menschen en zelfs aan schepselen eigen is, wordt ook aan God toegeschreven, inzonderheid partes hominis, membra corporis, sensus, affectus, actiones, subjecta en adjuncta humana. God heeft eene ziel, Lev. 26 : 11, Mt. 12 : 28, en een Geest, Gen. 1 : 2 enz. Van een lichaam Gods is nooit sprake, ofschoon God in Christus ook een waarachtig lichaam aannam, Joh. 1 : 14, Col. 2 : 17, en de gemeente Christus' lichaam heet, Ef. 1 : 22. Maar alle lichamelijke organen worden toch aan God toegekend. Er wordt gesproken van zijn aangezicht, Ex. 33 : 20, 23, Jes. 63 : 9, Ps. 16 : 11, Mt. 18 : 10, Op. 22 : 4, van zijne oogen, Ps. 11 : 4, Hebr. 4 : 13, van zijne oogleden, Ps. 11 : 4, van zijn oogappel, Deut. 32 : 10, Ps. 17 : 8, Zach. 2 : 8, van zijne ooren, Ps. 55 : 2, van zijn neus, Deut. 33 : 10, van zijn mond, Deut. 8 : 3, van zijne lippen, Job 11 : 5, van zijne tong, Jes. 30 : 27, van zijn nek, Jer. 18 : 17, van zijn arm, Ex. 15 ; 16, van zijn hand, Num. 11 : 23, van zijne rechterhand, Ex. 15 : 12, van zijn vinger, Ex. 8 : 19, van zijn hart, Gen. 6 : 6, van zijne ingewanden, Jes. 63 : 15, Jer. 31 : 20, Luk. 1 : 78, van zijn boezem, Ps. 74 : 4, van zijn schoot, Joh. 1 : 28,

van zijn voet, Jes. 66 : 1. Vervolgens is er geene menschelijke aandoening of ze is ook in God aanwezig, zooals vroolijkheid, Jes. 62 : 5, verheuging, Jes. 65 : 19, smart, Ps. 78 : 40, Jes. 63 : 10, verdriet, Ps. 95 : 10, Jer. 7 : 18, 19, vrees, Deut. 32 : 27, liefde met al de wijzigingen daarvan zooals barmhartigheid, ontferming, genade, lankmoedigheid enz., voorts ijver en jaloerschheid, Deut. 32 : 21, berouw, Gen. 6 : 6, haat, Deut. 16 : 22, toorn, Ps. 2 : 5, wraak, Deut. 32 : 35. Verder worden ook alle menschelijke handelingen op God overgedragen, zooals kennis nemen, Gen. 18 : 21, onderzoeken, Ps. 7 : 10, weten, Gen. 3 : 5, denken, Gen. 50 : 20, vergeten, 1 Sam. 1 : 11, zich herinneren, Gen. 8 : 1, Ex. 2 : 24, spreken, Gen. 2 : 16, roepen, Rom. 4 : 17, gebieden, Jes. 5 : 6, schelden, (= bestraffen, berispen) Ps. 18 : 16, 104 : 7, antwoorden, Ps. 3 : 5, getuigen, Mal. 2 : 14; rusten, Gen. 2 : 2, werken, Joh. 5 : 17; zien, Gen. 1 : 10, hooren, Ex. 2 : 24, rieken, Gen. 8 : 21, proeven, Ps. 11 : 4, 5; zitten, Ps. 9 : 8, opstaan, Ps. 68 : 2, gaan, Ex. 34 : 9, komen, Ex. 25 : 22, wandelen, Lev. 26 : 12, nederdalen, Gen. 11 : 5, ontmoeten, Ex. 3 : 18, bezoeken, Gen. 21 : 1, voorbijgaan, Ex. 12 : 13, verlaten, Richt. 6 : 13; schrijven, Ex. 34 : 1, verzegelen, Joh. 6 : 27, graveeren, Jes. 49 : 16; slaan, Jes. 11 : 4, kastijden, Deut. 8 : 5, straffen, Job 5 : 17, verbinden, Ps. 147 : 3, genezen, Ps. 103 : 3, heelen, Deut. 32 : 39, dooden en levend maken, Deut. 32 : 39; afwisschen, Jes. 25 : 8, uitwisschen, 2 Kon. 21 : 13, wasschen, Ps. 51 : 4, reinigen, Ps. 51 : 4, zalven, Ps. 2 : 6, versieren, Ezech. 16 : 11, bekleeden, Ps. 132 : 16, kronen, Ps. 8 : 6, omgorden, Ps. 18 : 33; verdelgen, Gen. 6 : 7, verwoesten, Lev. 26 : 31, dooden, Gen. 38 : 7, plagen, Gen. 12 : 17, richten, Ps. 58 : 12, verdoemen, Job 10 : 2 enz. Voorts wordt God ook zeer dikwerf aangeduid met namen, die een zeker beroep, ambt, betrekking, verhouding onder menschen te kennen geven. Hij is een bruidegom, Jes. 61 : 10, een man, Jes. 54 : 5, een vader, Deut. 32 : 6, een richter, koning, wetgever, Jes. 33 : 22, een krijgsman, Ex. 15 : 3, een held, Ps. 78 : 65, Zef. 3 : 17, een kunstenaar en bouwmeester, Hebr. 11 : 10, een landman, Joh. 15 : 1, een herder, Ps. 23 : 1, een heelmeester, Ex. 15 : 26 enz.; terwijl dan in deze hoedanigheden weder sprake is van zijn zetel, troon, voetbank, roede, schepter, wapens, boog, pijl, zwaard, schild, wagen, banier, boek, zegel, schat, erfenis enz. Ja zelfs worden, om uit te drukken wat God voor de zijnen is,

allerlei beelden aan de bezielde en onbezielde schepping ontleend. Hij wordt vergeleken bij een leeuw, Jes. 31 : 4, een arend, Deut. 32 : 11, een lam, Jes. 53 : 7, eene hen, Mt. 23 : 37, bij de zon, Ps. 84 : 12, de morgenster, Op. 22 : 16, bij een licht, Ps. 27 : 1, eene kaars, Op. 21 ; 23, een vuur, Hebr. 12 : 29, eene bron of fontein, Ps. 36 : 10, een sprinkader, Jer. 2 : 13, bij spijze, brood, drank, water, zalf, Jes. 55 : 1, Joh. 4 : 10, 6 : 35, 55, bij een rotssteen, Deut. 32 : 4, eene schuilplaats, Ps. 119 : 114, toren, Spr. 18 : 10, een hoog vertrek, Ps. 9 : 10, eene schaduw, Ps. 91 : 1, 121 : 5, een schild, Ps. 84 : 12, een weg, Joh. 14 : 6, een tempel, Op. 21 : 22 enz., Polanus, Synt. Theol. II c. 35, Alsted, Theol. schol. 104 sq. Glassius, Philol. Sacra 1691 p. 1116—1181.

3. De gansche schepping, heel de natuur met al hare rijken, de menschenwereld bovenal worden in de H. Schrift dienstbaar gemaakt aan de beschrijving der kennisse Gods. Aan het anthropomorphisme wordt geen grens gesteld. Alle schepselen, levende en levenlooze, bezielde en onbezielde, organische en anorganische, bieden namen aan, om de grootheid Gods eenigermate tot ons bewustzijn te brengen. Ofschoon *ἀνώνυμος* in zichzelven, is God toch *πολυώνυμος* in zijne openbaring. Omnia possunt dici de Deo, et nihil digne dicitur de Deo. Nihil latius hac inopia. Quaeris congruum nomen, non invenis; quaeris quoquo modo dicere, omnia invenis, August., tract. 13 in Ev. Joh. n. 5. En ter opheldering, waarom God op zoo velerlei wijze genoemd kan worden, bediende zich Augustinus van een treffend beeld. Ons lichaam heeft velerlei behoeften, aan licht en lucht, spijze en drank, woning en kleederen enz., en al deze dingen zijn verschillend en liggen in de schepselen naast elkaar. Ook onze geest heeft vele en velerlei behoeften, maar wat daarin voorziet is niet velerlei maar is altijd het eene en zelfde Goddelijk wezen. In terra aliud est fons, aliud lumen. Sitiens quaeris fontem, et ut pervenias ad fontem, quaeris lucem, et si dies non est, accendis lucernam, ut ad fontem pervenias. Fons ille ipse est lux: sitienti fons est, caeco lux est; aperiantur oculi ut videant lucem, aperiantur fauces cordis ut bibant fontem; quod bibis hoc vides, hoc audis. Totum sit tibi Deus, quia horum quae diligis totum tibi est. Si visibilia attendis, nec panis est Deus, nec aqua est Deus, nec lux ista est Deus, nec vestis est Deus nec domus est Deus. Omnia enim

haec visibilia sunt et singula sunt; quod est panis non hoc est aqua, et quod est vestis, non hoc est domus, et quod sunt ista, non hoc est Deus, visibilia enim sunt. Deus tibi totum est; si esuris, panis tibi est; si sitis, aqua tibi est; si in tenebris es, lumen tibi est, quia incorruptibilis manet; si nudus es, immortalitatis vestis tibi est, cum corruptibile hoc induerit incorruptionem et mortale hoc induerit immortalitatem, tract. 13 in Ev. Joh. Evenzoo zegt Pseudodionysius, dat God ἀνωνυμος is en tegelijk πολυωνυμος, Hij is tegelijk παντα τα ὀντα και οὐδεν των ὀντων, de div. nom. c. I. § 6. 7. Bij Thomas lezen wij, quod Deus in se praehabet omnes perfectiones creaturarum, quasi simpliciter et universaliter perfectus, S. Theol. I qu. 13 art. 2. En schooner nog bij Bonaventura: ut laudibus Deum possimus extollere, atque ad Dei cognitionem promoveamur, necessaria nobis sunt translationes ad divina. Ratio vel finis translationis duplex est. Una in qua est laus Dei, alia manuductio intellectus nostri. Propter laudem Dei necessaria est translatio. Et quoniam Deus multum est laudabilis, ne propter inopiam vocabulorum contingeret cessari a laude, sacra Scriptura docuit nomina creaturarum ad Deum transferri; et hoc in numero indefinito, ut sicut omnis creatura laudat Deum, sic Deus laudatur ex omni nomine creaturae, et qui non poterit uno nomine laudari, tamquam superexcellens omne nomen, laudaretur ex omni nomine. Alia ratio est manuductio intellectus nostri. Quia cum per creaturas ad cognoscendum creatorem venimus, ut plurimum, fere omnes creaturae habent proprietates nobiles, quae sunt ratio intelligendi Deum, ut leo fortitudinem, agnus mansuetudinem, petra soliditatem, serpens prudentiam et consimilia; ideo oportuit plura nomina transferri ad Deum, Sent. I dist. 34 art. 1 qu. 4. En Calvijn stemde daarmede in, als hij zeide: nulla est mundi particula, in qua non scintillae saltem aliquae gloriae ipsius emicare cernantur. God is immanent in al het geschapene. De reine van hart ziet God overal. Alles is vol van God. Fateor pie hoc posse dici, modo a pio animo proficiscatur, naturam esse Deum, Inst. I 5, 1. 5. Maar er is opklimming in de schepselen. De plaats en de rang, die de schepselen innemen, wordt bepaald door hunne verwantschap aan God. Alle schepselen noemen een naam van God. Maar onder alle schepselen staat de mensch bovenaan. Hij alleen draagt den hoogen naam van beeld, zoon, kind Gods. Hij alleen

heet Gods geslacht. En daarom worden de meeste en verhevenste namen Gods aan den mensch ontleend. Nooit echter mag de mensch van de natuur worden losgemaakt. En nimmer mag eenig creatuur of eenig deel der wereld naast of tegenover God worden geplaatst. Er is niets buiten en zonder God. Wel is hier telkens tegen gezondigd. Het dualisme van Plato, het neoplatonisme, het gnosticisme, het manichaeisme beperkten Gods openbaring en stelden eene materie vijandig tegen Hem over. En in allerlei vormen oefende dit invloed en werkte het na in de theologie. Als in den nieuweren tijd onder invloed van Kant en Jacobi de openbaring Gods tot het religieuse en ethische beperkt is; als de Schrift alleen in haar godsdienstig-zedelijken inhoud erkend wordt; als de zetel der religie alleen gezocht wordt in hart of geweten, in gemoed of wil, is er in dit alles een zelfde dualistisch beginsel aan 't woord. De natuur, met hare elementen en krachten, de mensch in zijn maatschappelijk en staatkundig leven, kunst en wetenschap komen buiten de openbaring Gods te staan en worden neutrale, d. i. God-looze terreinen. Natuurlijk, dat dan het O. Test. en een zeer groot deel van het N. Test. niet meer kan gewaardeerd worden; dat natuur en wereld niets meer tot den gelooviger te zeggen hebben; dat de openbaring, dat het Woord Gods allen invloed op het openbare leven verliest; dat de religie, tot een verborgen schuilhoek van hart en binnenkamer teruggedrongen, alle aanspraak op achting verbeurt; dat de dogmatiek, bepaaldelijk ook de locus de Deo, van dag tot dag inkrimpt, en dat de theologie hare plaats niet meer weet te handhaven. De theologie weet niet meer van God te spreken, omdat zij niet uit en door Hem spreekt. Zij heeft geen namen meer, waarmede zij God noemen kan. God wordt de groote Onbekende en de wereld wordt eerst ἄθεος, dan ἀντιθεος.

4. De namen waarmede God in zijne openbaring zichzelven noemt, brengen echter voor het denken eene eigenaardige moeilijkheid mede. Immers, vroeger bleek ons, dat God onbegrijpelijk is en ver boven al het eindige verheven; hier echter, in zijne namen, daalt Hij tot al het eindige neer en wordt Hij den schepselen gelijk. Er doet zich hier eene antinomie voor, die onoplosbaar schijnt. Ἀνώνυμος eenerzijds, is God toch πολυώνυμος anderzijds. Nadat eerst alle anthropomorphisme gebannen is, wordt het hier

toch weer binnengehaald. Met welk recht kunnen deze namen dan van God worden gebezigd? Op welken grond worden ze toegekend aan Hem, die oneindig hoog boven alle schepsel staat en door het eindige niet begrepen kan worden? Die grond kan slechts daarin liggen, dat de gansche schepping, schoon als creatuur oneindig ver van God verwijderd, toch een schepsel, een werk Gods en Hem verwant is. De wereld is geen tegenstelling naast en tegenover God, geen zelfstandige macht, geen tweede God, maar geheel en al Gods werk in haar zijn en haar zóó zijn: zij is er van den beginne af op aangelegd om God te openbaren. Het gansche volk van Israel is er in al zijn wetten en instellingen, ambten en bedieningen, karakter en zeden enz. op ingericht, om Gods deugden te verkondigen, en de menschelijke natuur van Christus is door den H. Geest bekwaamd, om den Vader te verklaren en zijn naam den menschen bekend te maken. De apostelschaar met hare verscheidenheid van opvoeding, voorbereiding, gave en roeping is bestemd, om de *μεγαλεια του θεου* te vertellen. En daarom kan en mag God op creatuurlijke wijze door ons worden genoemd. Het recht van het anthropomorphisme berust daarop, dat God zelf in en tot zijne schepselen is neergedaald en in en door schepselen zijn naam heeft geopenbaard. Het anthropomorphisme zit dus volstrekt niet alleen, gelijk reeds werd opgemerkt, in een enkel woord zooals persoonlijkheid. Er is van God niet anders dan op anthropomorphe wijze te spreken. Want Hemzelven zien wij niet. Wij kunnen Hem alleen zien in zijne werken en naar de openbaring in die werken Hem noemen. Meer nog, wij kunnen God, althans hier op aarde, niet zien van aangezicht tot aangezicht. Indien God dan toch wil dat wij Hem kennen zullen, dan moet Hij tot ons neerdalen, zich accomodeeren naar ons beperkt, eindig, menschelijk bewustzijn, in menschelijke taal tot ons spreken. Wie daarom het recht der anthopomorphismen bestrijdt, ontkent in beginsel daarmede de mogelijkheid, dat God zich in zijne schepselen openbaart, moet vandaar voortschrijden tot de loochening der schepping en houdt ten slotte niets over dan een eeuwig dualisme tusschen God en wereld, tusschen het oneindige en het eindige. Indien toch ons noemen van God met anthropomorphe namen eene vereindiging Gods insluit, dan geldt dit nog veel meer van de openbaring in de schepping. God als de Oneindige is dan onmachtig, om een ander zijn buiten zijn

eigen wezen voort te brengen; de wereld is in geen enkel opzicht eene openbaring, zij is enkel en alleen eene verberging Gods; de mensch is enkel en alleen aan God tegengesteld en niet aan Hem verwant; en God is eeuwige βυθος, naamlooze σιγη, zoowel voor zichzelf als voor den mensch. Natuurlijk is er dan ook geen kennis van God meer mogelijk. Indien anthropomorphe, creatuurlijke namen aan Gods wezen te kort doen, dan kan en mag Hij door ons niet met eenigen naam worden genoemd, dan moeten wij volstrekt zwijgen; alle naam, waarmede wij Hem zouden willen aanduiden, is dan eene onteering Gods, eene aanranding van zijne majesteit, eene Godslastering, cf. boven bl, 22. Men heeft deze consequentie, die echter voor de hand ligt, wel zoeken te ontgaan, door onderscheid te maken tusschen voorstelling en begrip. Plato is daarmede al begonnen. Het neoplatonisme en het gnosticisme hebben dit voortgezet. En Hegel is er opnieuw mede voor den dag gekomen. Maar daarmede komt men toch geen stap verder. Ook de hoogste speculatie en de diepzinnigste wijsbegeerte moeten toch over God denken en spreken; al werpen ze nu alle voorstellingen weg en al houden ze alleen zuivere, abstracte begrippen over, zij komen daarmede het menschelijk, creatuurlijk denken en spreken niet te boven en naderen tot den Oneindige zelven niet. Ook de meest abstracte namen, zooals het zijn, de substantie, het absolute, het eene, de geest, de rede, zijn en blijven anthropomorphismen. Er is voor den mensch maar keuze tusschen deze twee: absoluut zwijgen òf menschelijk denken en spreken over God, tusschen agnosticisme, d. i. theoretisch atheisme òf anthropomorphisme. De philosophie is dan ook altijd weer tot het anthropomorphisme teruggekeerd, anders ware ze natuurlijk ook met eene negatieve kritiek geëindigd. Plato, Philo, Plotinus, Pseudodionysius, Damascenus, Erigena hebben toch ten slotte weer allerlei namen aan God toegekend. De kataphatische theologie bouwde op, wat de apophatische had afgebroken. De substantie van Spinoza ontving tal van attributen en modi. Bij Hegel werd God toch weer leven, geest, denken, rede, subject. Rauwenhoff laat de verbeelding optreden, waar het verstand eindigen moet, Wijsb. v. d. godsd. 611 v. Door vele wijsgeeren wordt daarom het recht van het anthropomorphisme verdedigd, Kant, Kr. der Urtheilskraft ed. Kirchmann S. 346 f. Jacobi, Werke III 276 f. Paulsen, Einl. in die Philos. 1892 S. 262 f. Hartmann,

Philos. d. Unbew. II[2] 414 enz. En zoo heeft natuurlijk ook altijd de christelijke theologie geoordeeld. God bewandelt daarin den weg der menschen, דֶּרֶךְ בְּנֵי אָדָם, gelijk de Joden het uitdrukten. Incomprehensibilia sunt Dei opera et actiones, neque nos assequi aliquid de iis possemus, nisi Sacra Scriptura iis uteretur loquendi de Deo formulis, quae rebus humanis propinqua sunt. Itaque Spiritui Sancto, Scripturarum auctori, placet, propter captus nostri imbecillitatem nostro more balbutire et blandius humiliusque quam majestati tantae convenit, nobiscum per signa et verba agere, Flacius bij Glassius p. 116, cf. Luther bij Oehler S. 169. Gerhard, Loci Theol. II c. 8 sect. 1. Ursinus, Tract. theol. 49, Polanus, Synt. p. 192 sq. Martyr, Loci p. 2, Alsted, Theol. schol. 148, Bretschneider, Dogm. I 477, Id. Syst. Entw. 365 f. Hengstenberg, Auth. d. Pent. II 445 f. Philippi II 27 f. Twesten II 16. Lange, II 32 f. Kahnis, Dogm. I 337. Beck, Vorles. II 3 f. Dr. Graue, zur Verständigung über den anal. Char. der Gotteserk., Jahrb. f. prot. Theol. Oct. 1888 S. 481—503.

5. Het recht dezer namen moge alzoo vaststaan, maar wat is hun waarde? Welke en hoedanige kennis verschaffen zij ons aangaande het Goddelijk wezen? Er kan geen sprake van zijn, dat deze kennis eene adaequate zij. Ze is in elk opzicht eindig en beperkt, maar zij is daarom toch niet onzuiver en onwaar. Adaequate kennis hebben we zeer weinig; overal en op ieder terrein stuiten we ten slotte op een mysterie; het innerlijk wezen der dingen, het Ding an sich, ontsnapt aan onze waarneming. Wij nemen phaenomena waar en besluiten daaruit tot het wezen, wij leeren eigenschappen kennen en klimmen daardoor op tot de substantie, maar deze zelve ligt achter het verschijnsel en is ons onbekend. De natuurwetenschap neemt atomen aan als de laatste bestanddeelen der werkelijkheid maar heeft daarvan niet de minste empirische kennis. Eene definitie is er alleen te geven van de allereenvoudigste dingen; zoodra ze van eenigszins hoogere orde zijn, zijn ze in geen begrip volledig te omschrijven. Dat geldt reeds van de zienlijke wereld; maar nog meer is het van toepassing in de wereld der onzienlijke dingen. De mensch is nl. een lichamelijk, zinnelijk wezen. Al zijne kennis begint met en komt op uit de zinnelijke waarneming. Ons denken is gebonden aan de zintuigen, gelijk onze ziel aan het lichaam. De geestelijke

dingen nemen wij nooit rechtstreeks waar maar alleen door het medium der stoffelijke dingen. Wij zien alles *ἐν αἰνίγματι*. Niet alleen God, maar ook de ziel en heel de geestelijke wereld komt tot onze kennis slechts door de zinlijke wereld heen. Vandaar dat wij al het geestelijke aanduiden met namen, die allereerst gelden in de zichtbare wereld. De ziel des menschen benoemen wij naar lichamelijke verschijnselen. Hare werkzaamheden, zooals kennen, denken, verstaan, begrijpen, oordeelen, besluiten, gevoelen enz. brengen wij onszelven en anderen tot bewustzijn door middel van woorden, die oorspronkelijk eene lichamelijke handeling te kennen geven. Al ons spreken van onzienlijke dingen is dus metaphora, beeld, gelijkenis, poezie. *Τα γαρ νοητα .... προσηγοριας δε πασης ἐκτος, ἐπειδη κυριον ὀνομα των νοητων τε και ἀσωματων οὐδεν*, Greg. Naz., Orat. 45. Maar daarom spreken wij toch niet onwaar en onjuist. Integendeel, echte poezie is waarheid, want zij berust op de gelijkenis, de overeenkomst, de verwantschap van de verschillende groepen van verschijnselen. Heel de taal is daarop gebouwd, alle figuren gaan daar van uit. Indien het spreken in beeld onwaar ware, zou al ons denken, en al ons weten schijn, en het spreken zelf onmogelijk zijn. Ditzelfde geldt ook in religie en theologie. Adaequate kennis van God is er niet. Wij kunnen Hem niet noemen, gelijk Hij in zichzelf bestaat. Al zijne namen zijn aan de schepselen ontleend. Maar daarom zijn ze niet onwaar, eene vrucht van menschelijke inbeelding. Gelijk er gelijkenis bestaat en dus comparatie mogelijk is tusschen de verschillende deelen der wereld, zoo is er ook verwantschap tusschen God en zijne schepselen, die ons recht geeft om van Hem op creatuurlijke wijze te spreken. Meer nog, temporeel, in de werkelijkheid gaat het natuurlijke wel aan het geestelijke vooraf; maar logisch en ideëel is het geestelijke eerst en daarna het natuurlijke. Het natuurlijke zou ons niet kunnen heenleiden tot het geestelijke, indien het niet zelf daaruit ware voortgekomen. Plato zag in den kosmos eene realisatie der ideeën. En de Schrift leert, dat alle dingen door den Logos zijn gemaakt en niet geworden zijn uit dingen, die onder de oogen verschijnen, Joh. 1 : 3, Hebr. 11 : 3. Het is God zelf, die heel de schepping, ook de stoffelijke, aan de openbaring zijner deugden heeft dienstbaar gemaakt. Hij kon dat doen, wijl Hij de almachtige schepper is en absolute heerschappij heeft ook over de stof. Al is het dan ook, dat wij God

noemen met namen aan de schepselen ontleend, in die schepselen zijn ze eerst door God zelven gelegd. Wij bezigen de namen, waarmede we God aanduiden, wel eerst van de schepselen, omdat wij deze eerder dan God kennen. Maar zakelijk gelden zij eerst van God en daarna van de schepselen. Alle deugden zijn eerst in Hem, dan in de creaturen. Hij bezit ze per essentiam, deze hebben ze alleen per participationem. Gelijk de tempel gemaakt is naar den τυπος, aan Mozes op den berg getoond, Hebr. 8 : 5, zoo is alle schepsel eerst eeuwig gedacht en daarna geschapen in den tijd. Alle πατρια d. i. niet alle geslacht maar alle vaderschap in hemel en aarde wordt genoemd uit den Πατηρ die alle dingen schiep, Ef. 3 : 15, cf. Mt. 23 : 9, Damascenus, de fide orthod. I 9. Thomas, S. Theol. I qu. 3 art. 2, qu. 13 art. 3 en 6. Bonaventura, Sent. I dist. 22 art. 1 qu. 3. Zanchius, Op. II col. 11—14 enz. Alle hemelsche dingen worden in de Schrift ons gemaald in aardsche verven en kleuren. God zelf komt door heel de schepping heen tot ons en heeft in de menschelijke natuur van Christus onder ons gewoond. Deze menschelijke natuur was zeker geen adaequaat orgaan van zijne Godheid; ze was zelfs eene verberging zijner heerlijkheid. En toch heeft de volheid der Godheid in Hem lichamelijk gewoond; wie Hem zag, aanschouwde den Vader. Beide laat zich dus zeer goed vereenigen, eene kennis, die inadaequaat, eindig, beperkt en toch tegelijk waar, zuiver, genoegzaam is. God openbaart zich in zijne werken, en naar die openbaring wordt Hij door ons genoemd. Hij vergunt het ons Hem te noemen in onze zwakke, menschelijke taal, omdat Hij zelf in de schepselen zijne deugden voor ons heeft ten toon gespreid. Wij zijn het dus eigenlijk niet, die God een naam geven; hoe zouden we dat kunnen en mogen doen? Het is God zelf, die door natuur en Schrift ons zijne heerlijke namen op de lippen legt. Naar eene oude onderscheiding zijn de namen Gods geen product van de ratio ratiocinans, de subjectieve rede des menschen, maar van de ratio ratiocinata, de objectieve rede in de openbaring. Gods zelfbewustzijn is de archetype, en onze kennis van God, geput uit zijn Woord, is daarvan de ectype.

6. Hiermede is het karakter aangeduid, dat de kennisse Gods altijd bij schepselen draagt. Twee uitersten worden daardoor vermeden. Aan de eene zijde staan zij, die eene essentieele, quiddi-

tatieve, adaequate kennis van God mogelijk achten, hetzij door mystische aanschouwing (Plotinus, Malebranche, de ontologisten en de Roomschen als leerende de visio Dei per essentiam in den staat der heerlijkheid), hetzij door logisch denken (Eunomius, Scotus, Spinoza, Hegel). Tegen dezen allen blijft het woord waarachtig: niemand heeft ooit God gezien, alleen de Zoon, die in den schoot des Vaders was, heeft Hem ons verklaard. Mozes zag Gods heerlijkheid alleen, toen ze voorbijgegaan was. De profeten aanschouwden God alleen in visioen. Zoowel in de schepping buiten ons als in ons eigen zieleleven blijft altijd het geschapene tusschen God en ons bewustzijn in staan; ideae innatae zijn er niet. Wij zien in een spiegel en wandelen door geloof. Eene absolute, eene adaequate kennis van God is daarom onmogelijk. De omzetting van de voorstelling in het begrip, van de taal der verbeelding in die der gedachte, van de kataphatische in de apophatische theologie, van het semietisch-concreete in het japhetisch-abstracte loopt altijd uit op verlies van alle kennisse Gods. Maar andererzijds wordt door den naam van ectypische theologie ook het gevoelen verworpen van hen, die wel de creatuurlijke namen ter aanduiding van het wezen Gods onvermijdelijk achten maar daarin niets dan symbolen, producten der dichtende verbeelding zien. In zekeren zin behooren hier zelfs Damascenus, de fide orthod. I 12 en Pseudodionysius toe, de div. nom. c. 1, cf. ook Mozes Maimon., More Neb. I c. 58, Cusanus, de docta ignor. I c. 24. Zij beweerden nl., dat al die namen ons God alleen deden kennen als oorzaak aller dingen, zoodat bijv. de aan God toegeschreven naam der wijsheid niets meer inhield dan dat Hij de oorzaak aller wijsheid was. Maar Thomas merkte daartegen reeds terecht op, dat God dan even goed goud, zilver, zon, maan, lichaam enz. genoemd kon worden, wijl Hij toch de oorzaak van al die schepselen is; en voorts bedoelen wij allen iets anders en meer, als wij God goed noemen, dan wanneer wij Hem de oorzaak van het goede heeten. De deugden Gods zijn niet alle in alle schepselen en in alle op dezelfde wijze te zien, S. Theol. I qu. 13 art. 2. Zanchius, Op. II col. 11—13. Toch is later dat gevoelen vooral door Schleiermacher weer vernieuwd. God is alleen absolute causaliteit; zijne eigenschappen zijn subjectieve benamingen; het karakter der theologie is niet ectypisch of analogisch maar symbolisch te noemen, Schleiermacher, Reden über die Relig. S. 46,

Bretschneider, Dogm. I⁴ 477, Paulsen, Einl. in die Philos. 263. De religieuse voorstellingen zijn dan producten der dichtende verbeelding, aesthetisch te waardeeren idealen (Rauwenhoff, Pierson, F. A. Lange enz.) In sommige moderne kringen is in den laatsten tijd de neiging te bespeuren, om de bijbelsche en kerkelijke namen als symbolen van hoogere, geestelijke waarheden te blijven gebruiken. Deze opvatting van het karakter der theologie is echter niet houdbaar. Symbolisch kan wel die theologische wetenschap heeten, welke zich bezighoudt met de verklaring der in de Schrift en in de kerk voorkomende heilige zinnebeelden, gelijk bijv. Vitringa daaraan den naam geeft van theologia symbolica 1726, cf. d'Outrein, Proefstukken van heilige Sinnebeelden 1700. Een symbool is altijd een zinnelijk voorwerp of eene zinnelijke handeling ter aanduiding van eene geestelijke waarheid. Maar de theologie als zoodanig heeft het niet met zulke symbolen, doch met geestelijke realiteiten te doen. Als aan God bewustzijn, wil, heiligheid enz. wordt toegeschreven, verstaat dit niemand in symbolischen zin. Geen enkel religieus mensch ziet in dergelijke voorstellingen producten van zijne verbeelding, gelijk ieder dit gaarne erkent bij werken der kunst. De godsdienstige mensch houdt daarentegen die religieuse voorstellingen voor objectief waar, en zijne religie kwijnt en sterft weg, zoodra hij daaraan begint te twijfelen. Indien zij dan ook producten der verbeelding zijn, is haar objectieve waarheid niet te handhaven. Aesthetisch mogen zij dan nog te waardeeren zijn, religieus en ethisch hebben zij hare waarde verloren; religie laat zich evenmin omzetten in kunst als in philosophie. Pogingen om ze dan nog als symbolen te handhaven, loopen altijd op teleurstelling uit; wie als Hegel tusschen voorstelling en begrip onderscheid maakt, laat zich met de voorstelling niet meer tevreden stellen, hij tracht altijd te komen tot het zuivere begrip en grijpt dan later tevergeefs naar de religieuse voorstellingen als symbolen terug. Het symbolisch karakter der theologie maakt de namen Gods tot reflex van het eigen gemoedsleven, ontneemt er alle waarheid aan, en zoekt hun grond alleen in de altijd wisselende ratio ratiocinans. De mensch is dan de maatstaf der religie; zooals de mensch is, is zijn God. Om deze redenen is de theologie niet symbolisch, maar ectypisch of analogisch te noemen. Hierin ligt opgesloten: 1°. dat al onze kennis van God uit en door God is, op zijne openbaring, d. i.

op de ratio ratiocinata is gegrond; 2°. dat God, om zijne kennis aan schepselen mede te deelen, tot die schepselen afdalen en naar hun vatbaarheid zich schikken moet; 3°. dat de mogelijkheid dezer συγκαταβασις niet kan worden ontkend, wijl zij met de schepping, d. i. met het bestaan van een eindig zijn, vanzelf gegeven is; 4°. dat onze kennis van God daarom echter altijd maar analogisch is, d. i. gevormd naar analogie van wat van God in zijne schepselen te bespeuren valt; niet God zelven in zijn onkenbaar wezen maar God in zijne openbaring, in zijne relatie tot ons, in τα περι την φυσιν, Damasc., de fide orthod. I 4, in zijne habitudo ad creaturas, Thomas, S. Theol. I qu. 12 art. 12 tot object heeft; en dus maar eindig beeld, zwakke gelijkenis en creatuurlijke afdruk is van die volmaakte kennis, welke God van zichzelven bezit; en 5°. dat onze kennis van God desniettemin toch waar en zuiver en betrouwbaar is, wijl zij het zelfbewustzijn Gods tot archetype en zijne zelfopenbaring in den kosmos tot grondslag heeft, Thomas, S. Theol. I qu. 13 art. 5 c. Gent. I c. 32—34. Zanchius, Op. II col. 23. 24. Junius, de theologia, Op. 1607 I 1378 sq. ed. Kuyper p. 51 sq. Gomarus, Disp. theol., I. Owen, Θεολογουμενα 1661 p. 10 sq. Calovius, Isag. ad theol. 1652 p. 25 sq. Kuyper, Enc. II 201 v.

---

§ 24. Indeeling der namen Gods.

1. De H. S. noemt God met vele namen, maar gaat nooit van een abstract Godsbegrip uit. Nooit verheft zij de eene eigenschap Gods ten koste van de andere. Wel treedt nu eens de eene, dan weder de andere eigenschap meer op den voorgrond, maar er is tusschen alle eigenschappen volkomen harmonie. Het is de bedoeling der Schrift alle deugden Gods gelijkelijk tot hare eere te brengen. Evenals de persoon van Christus niet een bepaald eenzijdig karakter of temperament vertegenwoordigt en toch een persoon is vol leven en realiteit, zoo is ook God in zijne openbaring altijd ontvouwende al zijne deugden in harmonischen samenhang. Nergens is er van het wezen Gods in abstracto sprake. Het Hebr. woord תּוּשִׁיָּה a rad. יָשָׁה bestaan, zijn, arab. III helpen, oprichten, duidt datgene aan, wat bestand heeft, bestendig is,

voordeel verschaft, in concreto vooral ware wijsheid en geluk, Job 5 : 12. 6 : 13. 12 : 16. 26 : 3 (30 : 22). Spr. 2 : 7. 3 : 21. 8 : 14 en voorts alleen nog Jes. 28 : 29. Mich. 6 : 9, maar staat in geen dezer plaatsen voor het wezen Gods, cf. Delitzsch op Job 5 : 12. Evenmin kunnen de N. T. woorden θεοτης Col. 2 : 9, θειοτης Rom. 1 : 29, μορφη θεου Phil. 2 : 6, θεια φυσις 2 Petr. 1 : 4 cf. Gal. 4 : 8 bewijzen, dat daar van het wezen of de natuur Gods in onderscheiding van zijne eigenschappen gesproken wordt, gelijk Polanus wil, Synt. theol. p. 135. Gods wezen wordt voor ons in zijne openbaring, d. i. in zijne namen kenbaar. De namen Gods zijn benamingen van zijne ἀρεται, 1 Petr. 2 : 9. Dit spraakgebruik sluit zich aan bij Jes. 42 : 8, 12. 43 : 21. 63 : 5, waar het Hebr. תְּהִלָּה lof, eer, in de LXX door ἀρετη is overgezet, cf. Hab. 3 : 3. Zach. 6 : 13. De gemeente heeft de roeping, om Gods deugden te verkondigen, d. i. om Hem eere te geven voor de δοξα, die in al zijne werken ten toon gespreid wordt. Van eene beschrijving van Gods wezen, buiten de eigenschappen om, is in de H. Schrift nimmer sprake. In den eersten tijd werd ook in de christelijke theologie iets dergelijks niet beproefd. Onder de nomina Dei werd alles saamgevat, wat men van God te zeggen had. De namen Gods waren aanduiding niet alleen van de nomina propria maar ook van de later zoo genoemde eigenschappen en zelfs van de personen in het Goddelijk wezen, Clemens Alex. Strom. V 12. Augustinus, de doctr. chr. I 5. Pseudodion., de div. nom. c. 1 sq. Damascenus, de fide orth. I c. 12. Thomas, S. Theol. I qu. 13. Catech. Rom. I c. 2 qu. 11. 13. Kleutgen, Theol. der Vorzeit I² S. 211 f. Gerhard, Loci Theol. loc. 2. Hyperius, Meth. Theol. p. 89 sq. c. 3. Polanus, Synt. Theol. Lib. 2 c. 6. Zanchius, Op. II col. 9. 10. Walaeus, Op. I p. 152 sq. Alsted, Theol. did. schol. p. 61. De eigenschappen werden dan ook terstond in de idee Gods opgenomen; zoo bijv. bij Irenaeus, adv. haer. 1 c. 14. II c. 13., 35 etc. Augustinus spreekt wel van Gods essentia, maar hij verstaat daaronder de volheid van het zijn Gods en neemt terstond alle eigenschappen, eenvoudigheid, eeuwigheid, goedheid, wijsheid enz. daarin op. In de confessies wordt meermalen ook op die wijze van God gesproken, zonder onderscheiding van wezen en eigenschappen, en zonder indeeling der eigenschappen, Conc. Lateran. bij Denzinger, Enchir. symb. n. 355, Conc. Vatic. de fide c. 1. Conf. August. art. 1. Conf. Gall. art. 1.

Scot. art. 1. Belg. art. 1. Conf. Westm. cap. 2. En ook later nog gaan verscheidene theologen op deze distincties niet in en behandelen de eigenschappen, zonder vooraf over de natuur Gods te spreken, bijv. Thomas. S. Theol. I qu. 3 sq. Ursinus, Tract. theol. p. 46—70.

2. Maar spoedig kwam er toch eene onderscheiding op. Men werd daartoe geleid door de vraag, wat de eigenschap was, welke God terstond van alle schepselen onderscheidde, wat het hoofdbegrip was en waarvan men dus bij de leer Gods moest uitgaan. Nu had reeds de platonische philosophie dat hoofdbegrip in het zijn gezocht, en Philo had dit in verbinding gebracht met den naam Ihvh, den eenigen naam, die niet eene werking of kracht maar het wezen Gods zelf aanduidde, en noemde daarom God dikwerf *ὁ ὤν* of *το ὄν*, Zeller, Philos. V³ 356. Deze omschrijving van het wezen Gods werd overgenomen in de christelijke theologie. Irenaeus beschrijft God meermalen als absoluut eenvoudig, adv. haer. II c. 13. 28 IV 11 en noemt Hem zelfs inexcogitabilis et insubstantivus, I c. 14, maar legt tegen het gnosticisme toch daarop vooral nadruk, dat God de schepper is van alle dingen en dat Hij zichzelf in zijne werken heeft geopenbaard, Harnack D. G. I 485 f. Daarentegen is bij Origenes, de princ. I 1 sq. c. Cels. VI 64. VII 42—51, Athanasius, de decr. nic. syn. c. 11, Damascenus, de fide orth. I c. 2. 4. 9. enz. cf. Harnack D. G. II 119 f. Schwane, Dogm. I 132 II 35, Kattenbusch, Vergl. Confessionskunde I 310 f., God het ééne, het zijnde, ja het boven alle zijn verhevene, *ὁ ὤν*, *ὁ ὢν καθ' ἑαυτον*, *το ὄν*, die het zijn zelf is, die het zijn heeft uit en door zichzelf. En op voetspoor van Philo werd dit alles afgeleid uit of vastgeknoopt aan den naam van Ihvh in het O. Test. In het Westen werden deze bepalingen overgenomen. Augustinus omschrijft God telkens als summum esse, summum bonum, verum, pulchrum enz. God is eene substantia, want wat geen substantie is bestaat niet, Enarr. in Ps. 67. Maar, omdat het woord substantie dikwerf gebruikt wordt in tegenstelling met accidentia, die aan de substantie zijn en deze tot drager hebben, bezigt Augustinus van God liever het woord essentia, quam Graeci *οὐσιαν* vocant en waarvoor ook wel het woord natura wordt gebruikt, de trin. V 2 VII 5 sq. de civ. XII, 2. de doctr. chr. I 6. Bij God toch

is er geen onderscheid tusschen substantie en accidentiën; zijn zijn is geen drager der eigenschappen, maar deze zijn met het zijn zelf identisch. God is het hoogste, beste, schoonste, volmaaktste zijn, quo esse aut cogitari melius nihil possit, de lib. arb. II 6. de doctr. chr. I 7. Hij is Deus, supra quem nihil, extra quem nihil, sine quo nihil est; summa vita, summa veritas, summa beatitudo, summa sapientia, summa essentia, de civ. XII 2. Solil. I 1. En ook Augustinus beroept zich voor deze omschrijving Gods op den naam Ihvh, de trin. V 2. VII 5. de doctr. chr. I 32. Deze zelfde omschrijving vinden we dan later telkens terug, bij Hilarius, de trin. I c. 1 sq. Pseudodion., de div. nom. cap. 1. § 6, die echter cap. 4 § 1 uitgaat van de idee van het goede en c. 5 § 1 zegt, dat deze nog verder zich uitstrekt dan die van het zijn, Anselmus, Monol. c. 28. Prosl. c. 17 sq. Lombardus, Sent. I dist. 8. Thomas, S. Theol. I qu. 2 art. 3 en qu. 3. S. c. Gent. I c. 16 sq. Bonaventura, Brevil. I cap. 2. Sent. I dist. 8. enz. Petavius, Theol. lib. 1 c. 6. Perrone, Prael. theol. II 81—90. C. Pesch, Prael. II 46—70. Jansen II p. 26—46. Ofschoon dit nu wel het gewone gevoelen werd, waren er toch, die een ander uitgangspunt kozen. Zij zochten het hoofdbegrip bij de idee Gods niet in het absolute zijn, in het esse a se (aseitas), maar in de oneindigheid; en zij omschreven het wezen Gods daarom liefst als een ens infinitum. Zoo deed Duns Scotus, die beweerde, dat het zijn univoce, in gelijken zin, aan God en aan het schepsel kon worden toegekend, maar dat het onderscheidend kenmerk tusschen God en het schepsel daarin gelegen was, dat God was een ens infinitum en de schepselen eindig waren, Sent. I dist. 3 qu. 1. en dist. 8 qu. 3. Voorts waren er nog enkele Thomisten, die meenden, dat het eigenlijke wezen Gods gelegen was in de intellectueele natuur en zij omschreven God daarom als ens intelligens, zooals bijv. Gotti, cf. Perrone, Prael. theol. II p. 82. Kleutgen, Theol. der Vorzeit I² 229.

3. De Hervorming bracht in deze opvatting geen verandering. Men sloot zich bij de eene of andere omschrijving aan. De Gereformeerden namen althans in den eersten tijd meest de omschrijving van Augustinus en Thomas over. Zij gingen uit van het begrip der aseitas of der independentia en omschreven God dikwerf als een ens independens, Zwingli, Op. III 155 sq. IV 81 sq. Hyperius,

Meth. Theol. p. 87. Martyr, Loci Comm. p. 39b. Polanus Synt. Theol. lib. II c. 5. Zanchius, Op. II col. 49 sq. Ursinus, Tract. theol. 1584 p. 46 sq. Daarnaast komen ook wel de omschrijvingen van God voor als spiritus increatus, spiritus simplicissimus, spiritus a se ipso existens, soms nog aangevuld met de trinitarische formule unus essentia, trinus personis, Heppe, Dogm. der ev. ref. K. S. 35 f. Schweizer, Gl. der ev. ref. K. I 244 f. De Lutherschen gebruikten de definitie essentia spiritualis infinita, ens spirituale a se subsistens, spiritus independens, Schmid, Dogm. der ev. luth. K^{6}. S. 73—77. Hase, Hutt. red. § 54. Daarentegen nam het socinianisme een ander standpunt in. Afziende van alle metaphysische vragen, legde het alleen den nadruk op den wil Gods. De kennisse Gods bestaat alleen in het weten van zijn wil. De religie verliest alle mystiek en gaat in cultus op. God komt hoe langer hoe verder van wereld en menschheid af te staan. In het remonstrantisme, rationalisme en Engelsche deisme wordt dit voortgezet, cf. boven bl. 15. 16. Tegen dit koude, moralistische Godsbegrip kwam wederom reactie van den kant der philosophie. Spinoza greep naar de idee des zijns terug, vatte God op als substantia unica, infinita, necessario existens, ens absolute infinitum, absolute causa prima et immanens, Eth. I prop. 7 sq. en sprak weder van eene liefde Gods, amor Dei intellectualis, welke de hoogste zaligheid schonk, Eth. V prop. 15 sq. Wel bleef het rationalisme en deisme ook na Spinoza nog heerschen, maar omstreeks het midden der 18de eeuw werd men dit hoe langer hoe meer moede. De groote geesten, Goethe, Lessing, Herder voelden zich tot Spinoza aangetrokken, en weldra deed zijn pantheisme intocht in de philosophie. Kant ondermijnde reeds de grondslagen van het rationalisme, ofschoon hij zich toch nog een deist bleef noemen, Drews, Die deutsche Spekul. I 104. Fichte ondernam den strijd tegen de begrippen God en onsterfelijkheid als producten van het eudaemonisme. In zijn overdreven moralisme was God hem gelijk met het zuivere ik, met de zedelijke wereldorde; God was geen zijn, geen substantie maar absolutes Thun, Thätigkeit; zoo in zijne Wissenschaftslehre 1794, Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung 1798, Appellation an das Publikum 1799. Later kwam hij hiervan gedeeltelijk terug en sloot zich nauwer bij Spinoza aan, Anweisung sum seligen Leben oder Religionslehre 1806. Schleiermacher vertoonde nog

sterker overeenkomst met Spinoza. God en wereld zijn correlata, Dialektik S. 162. God is het Woher unseres empfänglichen und selbsthätigen Daseins, Glaub. J[5] S. 20. Schelling onderscheidde zich van beiden daardoor, dat hij niet alleen rekening hield met het geestelijke, religie, moraal maar ook met de objectieve natuur. Het was zijn doel, om de natuurwetenschap uit den beklagenswaardigen toestand, waarin zij verkeerde, op te heffen. En zoo vat hij dan beide, natuur en geest te zamen; de natuur is zichtbare geest, de geest onzichtbare natuur; hij ziet in beide eene voortdurende, organische openbaring van het Absolute, dat boven alle tegenstellingen verheven is, één, eenvoudig, eeuwig, zonder praedikaten, eenheid van het oneindige en het eindige, van God en wereld, ἓν καὶ πᾶν, Drews, Die deutsche Spekul. I S. 201 f. Eindelijk werkte Hegel dit stelsel tot een logisch idealisme om. Natuur en geschiedenis zijn eene logisch noodwendige zelfontvouwing der idee. Alles is redelijk, alles is belichaamde gedachte. De rede is dus de absolute substantie, zij is God zelf. Want God is niets anders dan de ééne, levende, tot zelfbewustzijn zich ontwikkelende wereldidee. God is dus bij Hegel wel rede, denken, geest, subject, maar niet in dien zin, dat Hij een eigen leven zou hebben voor en buiten de wereld. Ohne Welt ist Gott nicht Gott, de wereld is een wezenlijk moment in het leven Gods, Drews, Die deutsche Spekul. I 229 f.

4. Ook tegen dit pantheisme bleef de tegenspraak niet uit. Heel een rij van theistische wijsgeeren stond op, om de onhoudbaarheid van het pantheisme aan te toonen en het recht van het theisme te handhaven. Zij zochten hunne sterkte in de idee der absolute persoonlijkheid, verbonden deze met de idee van het worden, en brachten alzoo in God een theogonisch proces, hetzij in unitarischen (Jacobi, Herbart, Drobisch, Rothe, Lotze, Ulrici, Carrière enz.), hetzij in trinitarischen zin (Baader, Schelling, J. H. Fichte, Weisse, Dorner enz.). Maar ook deze theistische speculatie heeft haar tijd gehad. Scheiding van theologie en philosophie, van religie en metaphysica is het wachtwoord geworden. Eenerzijds trekt de wetenschap zich meer en meer van het terrein der religie en der theologie terug; ze wordt exact, positief. Andererzijds zoekt ook de religie zich meer en meer los te maken van de wetenschap en alle metaphysica en philosophie te bannen.

als archetypen der reëele dingen, een eigen, zelfstandig bestaan naast God. Het gnosticisme omschreef God als het onkenbare en onnoembare, maar maakte de Platonische ideeën tot aeonen, die uit God emaneerden en in dalende reeks van God zich verwijderden. Zij heetten *ἔννοια*, *νους*, *λογος*, *ζωη*, *σοφια* enz. en waren de gepersonificeerde, uit God emaneerende, als goddelijke wezens voorgestelde eigenschappen Gods, Iren. adv. haer. I 11. 24. Philo stelde onder Plato's invloed menigmaal de goddelijke krachten, vooral de goedheid, de macht en den logos als hypostasen voor, Zeller, Philos. der Gr. V^3 S. 358 f. De joodsche theologie nam verschillende hypostasen aan, zooals metatron, memra, schechina, ruach, bath kol, Weber, System der altsyn. pal. Theol. S. 172; en in de kabbala werden de tien sefiroth of eigenschappen Gods menigmaal beschreven als emanaties uit het Goddelijk wezen, Franck, La Kabbale ou la philos. religieuse des Hébreux, Paris Hachette 1873. Ueberweg, Gesch. der Philos. II § 27. Herzog^2 7, 375 f. Dr. Th. Bloch, Gesch. der Entw. der Kabbala u. der jüd. Rel. Philos. Trier Mayer 1894. Ook later heeft deze gnostische en kabbalistische philosophie nog dikwerf grooten invloed geoefend. In het arianisme werkte nog iets van dit gnosticisme na, in zoover het eene gradatie aannam onder de Goddelijke personen. Het monotheisme, niet meer door de leer der triniteit gesteund en gehandhaafd, gaat licht in polytheisme over. Wij vernemen het dagelijks, dat staat, wetenschap, kunst, fortuin, toeval, noodlot enz. door velen als zelfstandige machten naast en in de plaats van God worden beschouwd en vereerd.

Al ging nu de christelijke theologie zoover niet, zij maakte toch spoedig onderscheid tusschen Gods wezen en eigenschappen. De kerkvaders spraken reeds lang van het wezen Gods in onderscheiding van de drie personen, maar langzamerhand werd ook het woord wezen tegengesteld aan zijne eigenschappen. Vooral door den strijd tegen Eunomius kwam deze onderscheiding op. Eunomius in zijn liber apologeticus sprak telkens uit, dat de namen eene aanduiding waren van het wezen der zaak, *τας προσηγοριας εἰναι των οὐσιων σημαντικας*, ib. c. 18. Bibl. patr. gr. dogm. ed. Thilo II p. 598. Daartegenover beweerden Basilius en Gregorius Nyss., dat er geen enkele naam was, die Gods wezen uitdrukte, maar dat er toch wel vele *ὀνοματα*, *ἰδιωματα*, *ἐννοιαι*, *νοηματα*, *ἀξιωματα* waren, waardoor *χαρακτηρ τις ἡμιν ἐγγινεται του θεου*, Bibl. patr. gr.

dogm. II p. 42. En Greg. Nyss. sprak van οὐσια Gods als το ὑποκειμενον en van ποιοτητες of ἰδιωματων διαφοραι in betrekking tot dat wezen, Diekamp, Die Gotteslehre des h. Gregor. van Nyssa, Münster 1896 I 190 f. Zoodra deze onderscheiding opkwam, moest wel de vraag worden gedaan, wat tot het wezen en wat tot de eigenschappen behoorde. Daarmede werd de goede weg verlaten. Als de kerkvaders bij de beschrijving Gods uitgingen van den naam Ihvh en Hem omschreven als het zijn, dan hadden zij daarmee niet het wezen Gods in onderscheiding van zijne eigenschappen op het oog, maar het gansche wezen Gods gelijk het zich openbaart in zijne eigenschappen. Het zijn, dat Gode werd toegeschreven, was dus geen abstractum, maar een levend, oneindigvol, concreet zijn, een summum esse, dat terstond en in eens met summa vita, summa veritas, summa sapientia, summus amor enz. identisch was, gelijk Augustinus telkens zeide, een πελαγος οὐσιας ἀπειρον και ἀοριστον, mare substantiae infinitum et interminatum, Greg. Naz. Or. 38. Damasc., de fide orth. I 9. De omschrijving Gods als essentia gaf te kennen, dat Hij het inbegrip was van alle realiteit, en volstrekt niet, dat Hij was het abstracte zijn, in den philosophischen zin van dat woord. Baur, Gesch. der Lehre von der Dreiein. II 644 f., en Ritschl in zijne studiën over God, Jahrb. f. d. Theol. 1865 S. 275—318. 1868 S. 67—133 en S. 251—302 hebben dit verschil niet genoeg in het oog gehouden. Ook bij Basilius en Gregorius Nyss. diende de onderscheiding van wezen en eigenschappen nog voornamelijk, om tegenover Eunomius de onbegrijpelijkheid van Gods wezen te handhaven.

6. Maar toen de leer van de onbegrijpelijkheid Gods later op den achtergrond kwam te staan, kreeg de onderscheiding van wezen en eigenschappen eene andere beteekenis. Gelijk in de schepselen tusschen hunne substantie en hunne eigenschappen, zoo maakte men ook bij God onderscheid tusschen zijn wezen en zijne volmaaktheden. Dit leidde echter tot allerlei moeilijkheden. Vooreerst kwam men in strijd met eigen uitgangspunt. Het was de eenstemmige leer der gansche christelijke kerk en theologie, dat Gods wezen an sich onkenbaar was, dat er geen naam en geen definitie van te geven was en dat God alleen uit zijne openbaring, bij zijn eigen licht, gekend kon worden. Daarmede nam de theologie

van den beginne aan een positief standpunt in en sneed ze alle wijsgeerige speculatie bij den wortel af. Nu echter haalde zij ongemerkt de philosophie weer binnen. Het wezen Gods was onderscheiden van zijne eigenschappen. Van dat wezen kon en moest dus ook iets gezegd worden buiten de eigenschappen om. De onbegrijpelijkheid Gods werd metterdaad verloochend. Maar er was meer. Deze onderscheiding tusschen Gods wezen en eigenschappen bracht mede, dat dat wezen niet dan in zeer afgetrokken termen omschreven kon worden, als ens spirituale, ens infinitum, ens absolutum, zonder verdere praedikaten. Dat mocht nu eene philosophische definitie zijn, maar dat was het christelijk, het bijbelsch Godsbegrip niet meer. Zoo trad God ons nooit in de Schrift tegemoet. Het theologisch en het philosophisch Godsbegrip geleken wonderwel op elkaar. De eerste hoofdstukken der christelijke dogmatiek gaven een schema van begrippen, dat al te zeer aan Plato en Aristoteles was ontleend en dat dan later door christelijke ideeën werd aangevuld. Vooral toen in deze eeuw de theologie de idee van het Absolute van de philosophie overnam, kwam de vermenging van beide duidelijk uit. Het is de verdienste van Ritschl, dat hij dat ingezien heeft. Hij had volkomen gelijk, als hij eischte, dat de dogmatiek aanstonds van het christelijk Godsbegrip zou uitgaan. Alleen maakte ook hij zich weer aan eenzijdigheid schuldig, als hij op grond daarvan eischte, dat God alleen mocht opgevat worden als de liefde. In de Schrift, die in haar geheel en niet maar voor een deel, bijv. de evangeliën, de woorden van Jezus, de bergrede, het principium is der dogmatiek, treedt God in eene volheid van eigenschappen ons tegemoet. En het is eisch der dogmatiek, niet van ééne maar van alle deugden Gods gelijkelijk uit te gaan. Dan eerst komt er harmonie in onze kennisse Gods en alzoo ook in heel onze leer en in heel ons leven. Verder kwam de onjuistheid van die onderscheiding tusschen wezen en eigenschappen daarin uit, dat zij, eerst aangenomen, toch terstond weer herroepen werd. Door de leer van de simplicitas Dei toch was de christelijke theologie gevrijwaard voor de dwaling, om een essentieel verschil tusschen beide aan te nemen. Zij zeide over het algemeen, dat er geen onderscheid was. Elke eigenschap is Gods wezen. God is wat Hij heeft. Bij schepselen is er onderscheid tusschen wat ze zijn en wat ze hebben; een mensch is nog mensch, ook al heeft hij het beeld Gods verloren en al is

hij zondaar geworden. Maar in God zijn alle eigenschappen zijn wezen zelf. God is geheel licht, geheel verstand, geheel wijsheid, geheel logos, geheel geest enz. Iren. adv. haer. II 28 IV 11. In God is het esse quod sapere, quod bonum esse, quod potentem esse. Una eademque res dicitur sive dicatur aeternus Deus sive immortalis sive bonus sive justus enz., August., de trin. VI 7. Damascenus, I 9. Thomas, S. Theol. I qu. 2 art. 3. Heppe, Dogm. der ev. ref. K. 42. 51—53. Schmid, Dogm. der ev. luth. K. S. 81. God is alles saam tegelijk en geheel. Deus habet nullas proprietates sed mera est essentia. Proprietates Dei sunt realiter ipsamet Dei essentia nec ab essentia Dei nec inter se re ipsa differunt. Dit alles was goed en schoon gezegd. Alleen, waarom eene onderscheiding gemaakt, die terstond weer te niet gedaan werd en straks nog eens bij de leer der simplicitas Dei in haar onjuistheid werd aangetoond? Erger was, dat anderen, uitgaande van de door allen erkende onderscheiding tusschen wezen en eigenschappen, nu ook naar een objectief en reëel onderscheid zochten, en dus de eigenschappen tegenover het wezen min of meer verzelfstandigden. Zoo maakte Gilbert Porretanus onderscheid tusschen het wezen, de natuur Gods, de divinitas en God, Deus; de divinitas was de forma, waardoor God God is, maar niet zelve God, Divinitate Deus est sed divinitas non est Deus, Petavius, de Deo I cap. 8, art. Herzog^2 5, 168. Duns Scotus ontkende wel dat er eene distinctio realis was tusschen wezen en eigenschappen, maar zeide toch, dat de attributen van Gods wezen en van elkander formaliter onderscheiden waren, met beroep op Damascenus en Augustinus, Sent. I dist. 8 qu. 4 n. 17 sq. Het socinianisme sprak van accidentia in God en achtte eene verschillende opvatting en beschrijving der eigenschappen voor het subject noodzakelijk, Fock, Der Socin. S. 427. Velen zijn nog verder gegaan en hebben zelfs een objectief onderscheid in God aangenomen, ten koste van de eenvoudigheid en de onveranderlijkheid Gods, Rothe, Theol. Ethik § 38. Martensen, Chr. Dogm. § 85. Vilmar, Dogm. I 190 f. Dorner, Chr. Glaub. I 181 f. Thomasius, Christi Person u. Werk I^3 34 f. Hodge, Syst, Theol. I 371—374. Oosterzee, Chr. Dogm. § 47. Op deze lijn voortgaande, behandelde Doedes eerst die bepalingen, welke met de idee God vanzelf zijn gegeven, zooals eenheid, mededeelbaarheid, onvergelijkbaarheid, onbegrijpelijkheid, zelfstandigheid enz., en vervolgens de eigenschappen,

die nu bovendien aan dat Goddelijke wezen toekomen, en slechts vijf in getal zijn, almacht, wijsheid, goedheid, liefde, heiligheid. De Roomsche theoloog C. Pesch spreekt evenzoo van attributa, substantiae divinae *superaddita*, Praelect. theol. II 72. Het sterkst komt het nadeel der scheiding uit bij F. A. B. Nitzsch, die eerst het wezen Gods behandelt met de aseitas, heiligheid, eenheid enz., Ev. Dogm. S. 351—367, dan de werken der schepping S. 367—396 en daarna eerst de eigenschappen naar de indeeling van Schleiermacher, S. 396—423.

Om deze redenen is de onderscheiding tusschen wezen en eigenschappen niet goed te keuren. Natuurlijk wordt daarmede niet ontkend, dat God een wezen, eene substantie is, noch ook het gebruik van het woord wezen afgekeurd; bij de leer der triniteit is het zelfs onmisbaar. Maar de verwerping der onderscheiding bedoelt, dat het wezen Gods in geen enkel opzicht kenbaar is buiten de eigenschappen om, en dat er geen indeeling mag gegeven worden, die sommige eigenschappen doet voorkomen als met het wezen gegeven en andere als daaraan toegevoegd. Terecht heeft daarom de christelijke theologie ten allen tijde geleerd, dat de eigenschappen met het wezen Gods identisch zijn. Elke eigenschap is het Goddelijk wezen zelf. Daarom is het onmogelijk, om met ééne eigenschap of één naam heel het wezen Gods te beschrijven, zooals dat dikwerf beproefd is, bijv. met de idee van absolute persoonlijkheid of van de liefde. De liefde is in geen meerdere of mindere mate eene eigenschap Gods en eene beschrijving van zijn wezen, als elke andere deugd of volmaaktheid. Zij staat met alle eigenschappen op gelijke lijn, gelijk ook Nitzsch, Ev. Dogm. S. 351 f. terecht opmerkt. Of God nu nog meer deugden heeft, dan die Hij in schepping en heerschappij ons openbaart, kan eene open vraag blijven. Spinoza zeide dat eene substantie, naarmate ze meer realiteit had, ook meer attributen bezat, Eth. I prop. 9, en dat God als de oneindige substantie daarom ook oneindig vele attributen had, ib. prop. 11, ofschoon er ons slechts twee, denken en uitgebreidheid, bekend zijn. En Reinhard, Dogm. S. 100 vond het zeer waarschijnlijk, dat Gott eine Menge von Eigenschaften besitzen könne, wovon wir gar keinen Begriff haben, weil die unendliche Vollkommenheit in so eingeschränkten Geschöpfen, wie wir sind, unmöglich alle Aehnlichkeiten mit sich hat vereinigen können, cf. ook L. Meijer,

Verhandelingen over de goddelijke eigenschappen, Gron. 1783 I 186 v. Maar hoe dit zij, roeping der dogmatiek is het, om de harmonische eenheid te laten zien van al de deugden, welke God in zijne werken heeft ten toon gespreid.

7. Indien er alzoo geen onderscheid is te maken tusschen wezen en eigenschappen, wijl iedere eigenschap het wezen Gods zelf is, dan volgt daaruit nog niet, dat het onderscheid ook tusschen de eigenschappen onderling slechts nominaal is en subjectief, zonder eenigen grond in de werkelijkheid. Velen hebben echter zoo geoordeeld. Aëtius en Eunomius redeneerden aldus: God is eenvoudig en zonder eenige samenstelling; wat in Hem is of van Hem uitgesproken wordt, kan van zijn wezen niet verschillen; goedheid, wijsheid, macht enz., vooral de ἀγεννησια, zijn noch realiter noch in onze gedachte van het wezen onderscheiden; wie dus ééne eigenschap, bijv. de agennesie noemt, drukt daarmede het gansche Goddelijke wezen uit; de Zoon kan daarom ook geen God zijn gelijk de Vader; zie Eunomius, Liber apologeticus, Bibl. patr. gr. dogm. ed. Thilo II 581—615. In de Middeleeuwen kwamen velen tot eenzelfde gedachte. De volmaaktheden Gods zijn noch virtualiter noch formaliter (Duns Scotus) van 't wezen en van elkander onderscheiden, maar alleen in naam. Het begrip der eene is vervat in dat der andere, involvitur unum in altero. Wie God goed noemt, noemt Hem daarin tegelijk rechtvaardig, machtig enz., Stöckl, Phil. des M. A. II 968. Ook in de arabische en joodsche philosophie komt deze subjectieve opvatting van Gods eigenschappen voor, Stöckl., ib. 18. 27. 60. 88. 268 f., Kaufmann, Gesch. der Attributenlehre in der jüd. Rel. Philos. des M. A. von Saadja bis Maimuni 1877. Spinoza verstond onder attribuut id quod intellectus de substantia percipit tanquam ejusdem essentiam constituens, Eth. I def. 4. Al naar gelang de nadruk op het eerste of tweede gedeelte dezer definitie gelegd wordt, loopt het oordeel uiteen, of Spinoza de attributen beschouwde als subjectieve opvattingen van 't verstand of als objectieve, reëele eigenschappen der substantie, Falckenberg, Gesch. d. neuern Philos. S. 90. Het pantheisme, dat door hem in de philosophie ingang vond, heeft geen plaats meer voor de eigenschappen Gods. God heeft geen van de wereld onderscheiden zijn, geen eigen leven meer. Zijne eigenschappen zijn met de wetten der wereld identisch, Strauss, Gl. I 613.

Schleiermacher omschreef ze dan ook geheel subjectief, als etwas Besonderes in der Art, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl auf Gott zu beziehen; haar oorsprong ligt in de religieuse Dichtung, zij zijn zonder speculatieven inhoud, zij drukken noch Gods wezen uit dat onkenbaar is noch zijne relatiën tot de wereld, wijl God dan in velerlei verhoudingen tot de wereld moest staan; ze zijn eenvoudig subjectieve opvattingen, zonder objectieven grond. En hij behandelde de leer der eigenschappen daarom ook niet afzonderlijk maar door heel de dogmatiek heen, Chr. Gl. § 50.

Tegen deze opvatting der namen Gods is nu op grond van Gods openbaring vast te houden, dat zeer zeker iedere eigenschap identisch is met het Goddelijk wezen, maar dat daarom de eigenschappen toch nog wel onderscheiden zijn. Basilius en Gregorius van Nyssa leerden zoo in hunne geschriften tegen Eunomius. Zij zeiden eenerzijds, dat de attributen niet reëel, *τῷ πραγματι* verschilden, wijl God eenvoudig was en boven alle samenstelling verheven, maar ter andere zijde, dat ze toch niet alleen in naam, *λογῳ* onderscheiden waren. Deze beide uitersten vermijdende, oordeelden zij, dat de namen Gods *κατ' ἐπινοιαν* verschilden, dat wij in ons verstand verschillende *ἐννοιαι, ἐπινοιαι, ἐπενθυμησεις* hadden van het ééne en zelfde Goddelijk wezen, en dat wij bij de verschillende attributen, zooals goedheid, wijsheid enz. dus niet maar verschillende namen gebruikten, maar daarbij werkelijk ook iets verschillends dachten. De begrippen, die wij in de namen Gods leggen, zijn dus onderling onderscheiden. De namen Gods mochten dus niet met elkander worden vermengd of verward; ze konden ieder op zichzelf worden beschouwd. Zoo was God zeer zeker identisch met de eigenschappen divinitas, bonitas, sapientia, paternitas, filietas enz., maar daarom zijn deze onderling niet in conceptie gelijk. De eene eigenschap is dus niet zoo geinvolveerd in de andere, dat wij de eene niet kunnen denken zonder de andere; maar iedere eigenschap drukt iets bijzonders uit, Petavius, I c. 7—10. Schwane, Dogmengesch. II² S. 19—31. Augustinus spreekt nog sterker uit, dat iedere eigenschap Gods wezen en in zoover met elke andere eigenschap identisch is. Quidquid enim secundum qualitates, nl. van God, dici videtur, secundum substantiam vel essentiam est intelligendum, de trin. XV 5. Deo autem hoc est esse, quod est fortem esse aut justum esse aut sapientem esse etc., de trin. VI, 4, cf. boven bl. 89.

Ook de eigenschappen zijn onderling niet verschillend, quae justitia ipsa bonitas et quae bonitas ipsa beatitudo, de trin. XV 8. Eadem magnitudo ejus est, quae sapientia, non enim mole magnus est sed virtute; et eadem bonitas quae sapientia et magnitudo et eadem veritas quae illa omnia; et non est ibi aliud beatum esse et aliud magnum aut sapientem aut verum, aut bonum esse aut omnino ipsum esse, de trin. VI 6. Ja, hij zegt uitdrukkelijk, dat deze praedicamenta of qualitates van God gebezigd, eigenlijk affectiones zijn van onzen geest; quidquid horum de Deo dicis, neque aliud et aliud intelligitur et nihil digne dicitur, quia haec *animarum* sunt, quas illa lux perfundit quodam modo et pro suis qualitatibus afficit, quomodo cum oritur corporibus lux ista visibilis. Si auferatur, unus est corporibus omnibus color, qui potius dicendus est nullus color. Cum autem illata illustraverit corpora, quamvis ipsa unius modi sit, pro diversis tamen corporum qualitatibus diverso eos nitore adspergit. Ergo *animarum* sunt istae affectiones, quae bene sunt affectae ab illa luce quae non afficitur et formatae ab illa quae non formatur, Serm. 341 n. 8. Maar hoe sterk Augustinus hier spreekt, hij handhaaft niettemin ten volle, dat al deze praedicamenta terecht en naar waarheid van God gebezigd worden. God is dat alles wat Hij heeft en wat in de namen Hem toegeschreven wordt. Het is er Augustinus bij deze simplicitas Dei niet om te doen om God iets te ontnemen, maar integendeel om Hem altijd op te vatten in de volheid van zijn zijn. Daarom spreekt hij ook van de simplex multiplicitas of multiplex simplicitas in God, de trin. VI 4 en noemt hij Gods wijsheid simpliciter multiplex et uniformiter multiformis, de civ. XII 18. In later tijd werd de onderscheiding der ratio ratiocinans en der ratio ratiocinata gebezigd, om de moeilijkheid, die zich bij de leer der eigenschappen voordeed, tot eenige oplossing te brengen. Het onderscheid der eigenschappen mocht eenerzijds niets tekort doen aan de eenheid, de eenvoudigheid, de onveranderlijkheid van Gods wezen, en kon toch andererzijds ook niet opgevat worden als eene subjectieve, willekeurige en onware vinding van den mensch. En daarom werd terecht gezegd, dat dit onderscheid gegrond was in Gods openbaring zelve. Immers wij zijn het niet, die God alzoo noemen. Wij vinden die namen niet uit. Integendeel, indien het van ons afhing, wij zouden van Hem zwijgen, Hem trachten te vergeten en al zijne

namen ontkennen. Wij hebben aan de kennis zijner wegen geen lust. Wij komen telkens tegen al zijne namen in verzet, tegen zijne onafhankelijkheid, zijne souvereiniteit, zijne gerechtigheid, zijne liefde, en wij komen in opstand tegen al zijne volmaaktheden. Maar het is God zelf, die al zijne deugden openbaart en ons zijne namen op de lippen legt. Hij geeft zichzelf zijne namen en handhaaft die trots onzen tegenstand. Het is tot weinig nut, of wij zijne gerechtigheid loochenen; Hij toont ze ons iederen dag in de geschiedenis. En zoo is het met alle deugden. Onzes ondanks brengt Hij ze tot openbaring. Het einddoel van al zijne wegen is, dat zijn naam schittere in al zijne werken en op aller voorhoofd geschreven sta, Op. 22 : 4. Daarom kunnen wij Hem niet anders noemen dan met de vele namen, die zijne openbaring zelve ons aan de hand doet. Met de eenvoudigheid Gods is dit onderscheid der eigenschappen ook niet in tegenspraak. Want de simplicitas duidt God niet aan als een abstract begrip, als het absolute, het zijnde, de idee enz., maar geeft juist te kennen, dat Hij is eene absolute volheid van zijn. En daarom kan God aan eindige schepselen zich niet anders dan onder vele namen openbaren. Het Goddelijk wezen is zoo oneindig rijk, dat geen schepsel het in eens kan overzien. Gelijk een kind de waarde van een groot geldstuk zich niet voorstellen kan maar er dan eerst eenig besef van krijgt, wanneer het in een aantal kleinere munten wordt uiteengelegd, zoo ook kunnen wij van de oneindige volheid van Gods wezen geen denkbeeld vormen, tenzij zij telkens in eene andere verhouding en onder een ander gezichtspunt zich aan ons openbaart, Augustinus, tract. 13 in Ev. Joan. Martyr, Loci p. 39. Moor, Comm. I 582 enz. God blijft eeuwig en onveranderlijk één en dezelfde, maar de relatie verschilt, waarin Hij tot zijne schepselen staat en deze staan tot Hem. Het licht blijft hetzelfde, ook al breekt het in verschillende kleuren, (Augustinus). Het vuur verandert niet, of het verwarmt, verlicht of verbrandt, (Mozes Maimonides). En koren blijft koren, al noemen wij het naar de verschillende relaties nu eens vrucht, dan zaad, dan voedsel, (Basilius). God wordt verschillend genoemd, om de varii effectus, die Hij door zijn altijd ééne en zelfde wezen in de schepselen teweeg brengt. Daarbij dient herinnerd, dat God in zoo verschillende eigenschappen optreden en met zoo verschillende namen genoemd worden kan, wijl er verwantschap is tusschen

Hem en zijne schepselen. Indien deze niet bestond, waren alle namen onwaar. Maar nu is er in de schepselen analogie van wat in God zelven aanwezig is. De namen duiden God niet maar aan als oorzaak der dingen, doch ze geven, hoe zwak en gebrekkig ook, toch eenige conceptie van het Goddelijk wezen. Zoo spreken wij, God met al deze namen aanduidende, wel onvolmaakt, eindig, beperkt, menschelijk, maar toch niet valsch en onwaar. Want ofschoon weten en willen, gerechtigheid en genade in God één en altijd hetzelfde volle gansche wezen zijn, toch spreidt God dat ééne rijke wezen in deze vele deugden als het ware na en naast elkaar voor onze oogen uit. Al is het steeds hetzelfde wezen, dat in die namen ons tegenkomt, in elken naam wordt ons eene bevatting geschonken van wat waarlijk dat wezen in oneindige volheid is. In God moge naar het wezen heiligheid en barmhartigheid hetzelfde zijn, onze conceptie van beide, uit Gods eigen openbaring gevormd, is toch verschillende. Er is geen naam, die Gods wezen adaequaat uitdrukken kan; zoo doen dan vele namen dienst, om ons een indruk te geven van zijne alles te boven gaande grootheid. Cf. behalve de genoemden, Damascenus; de fide orth. I c. 10. Thomas, S. Theol. I qu. 3. art. 3 qu. 13 art. 4. c. Gent. I c. 5. Sent. I dist. 2. qu. 1 art. 2. Petavius, de Deo I cap. 7—13. C. Pesch, Praelect. dogm. II 71—76. Zanchius, Op. II 49 sq. Polanus, Synt. theol. lib. 2. c. 7. Voetius, Disp. I 233 sq. Heppe, Dogm. der ev. ref. K. 51—53. Schmid, Dogm. der ev. luth. K. § 18.

8. Gelijk boven reeds gezegd is, werd in den eersten tijd, alles wat van God gedacht en gesproken kon worden, samengevat onder zijne namen. Maar de rijkdom der stof maakte ordening noodzakelijk. Er kwam al dadelijk eenige begrenzing, doordat de term namen allengs voor de nomina propria, God, Heere enz. in gebruik kwam. Vervolgens werd de leer der triniteit spoedig afzonderlijk behandeld, hetzij vóór of na de zoogenaamde eigenschappen, en in eene geheel eigene terminologie. Voorts bracht de onderscheiding van wezen en eigenschappen mede, dat het eerste van de laatste werd afgezonderd, en de leer der eigenschappen dus alleen kwam te staan. De indeeling, die nu voor deze eigenschappen het meest voor de hand lag en die ook de oudste en eerste is, was die in negatieve en positieve namen. Zoodra men toch

ging nadenken over de wijze waarop men aan die namen gekomen was, zag men in dat ze of via negationis of via eminentiae en causalitatis uit de schepselen verkregen waren. Wij vinden deze indeeling of althans deze tweeërlei resp. drieërlei wijze, om God te leeren kennen, reeds bij Philo en Plotinus, Zeller, Philos. der Gr. S. 355 f. 483. cf. ook Herzog² 10, 521. Bij de kerkvaders was God zoowel onkenbaar als kenbaar, onkenbaar naar zijn wezen, kenbaar naar zijne openbaring; er kon eenerzijds alleen van God gezegd worden wat Hij niet is, maar anderzijds kon toch op gebrekkige en inadaequate wijze iets positiefs van Hem worden gepraediceerd. Pseudodionysius, de myst. theol. I 2, Damascenus, de fide orth. I 2. 4, Erigena, de div. nat. I 78 werkten deze gedachte bepaald tot eene indeeling uit, tot eene tweeërlei theologie, de apo- en de kataphatische. Eerstgenoemde duidt de drie wegen met zooveel woorden aan, als hij zegt dat wij tot kennis Gods komen *ἐν τῇ παντων ἀφαιρεσει και ὑπεροχῇ και εν τῇ παντων αἰτιᾳ*, de div. nom. c. 7 § 3. En de scholastiek ging spreken van drie viae, waarop men tot kennis Gods kwam, via negationis, eminentiae en causalitatis, vooral sedert Durandus de S. Porciano. Deze drie viae werden tot in den nieuwsten tijd toe in de dogmatiek erkend. Roomschen, Lutherschen, Gereformeerden hebben ze allen overgenomen en soms breedvoerig behandeld. Maar ze zijn ook meermalen scherp gecritiseerd. Spinoza verwierp de via eminentiae met de opmerking, dat een driehoek, indien hij spreken kon, zeggen zou Deum eminenter triangularem esse, Epist. 60, cf. Xenophanes bij Zeller, Philos. d. Gr. I 490. Kant meende, dat de causaliteitsweg alleen bewandeld kon worden binnen den kring der phaenomena. Schleiermacher keurde de via negationis en eminentiae af en behield alleen de via causalitatis, Chr. Gl. § 50. 51. cf. verder Twesten II 30 f. Strauss, Gl. I 536 f. Bruch, Lehre v. d. göttl. Eigensch. 83 f. Dorner I 188 f. Vilmar I 190. Doedes, L. v. God 208. Frank, Syst. d. chr. Wahrh. I² 228. Lange, Dogm. II 42 f. Hodge, I 339. Wichelhaus, Die Lehre der H. Schrift vom Worte Gottes u. s. w. 1892 S. 332 f. enz. Nu is het zeker waar, dat de namen Gods al lang bestonden voordat deze drie viae zijn uitgedacht, dat deze eerst later uit reflectie over de namen geboren zijn, dat de via eminentiae en causalitatis eigenlijk één zijn en zoo samen als via positionis tegenover de via negationis kunnen gesteld worden; maar het is

toch even zeker, dat er geen kennis van God is dan uit de schepselen, dat alle namen Gods aan de schepselen ontleend zijn, en dat al die namen òf iets in God ontkennen òf iets op volmaakte wijze in God stellen van datgene, wat in schepselen is. Alleen mag daarbij nimmer vergeten, dat de ratio cognoscendi niet identisch is met de ratio essendi. In werkelijkheid is niet het schepsel maar God de eerste. Hij is archetype, het schepsel is ectype. In Hem is alles oorspronkelijk, absoluut, in de schepselen is alles afgeleid, relatief. God wordt daarom eigenlijk niet genoemd naar hetgeen in schepselen is, maar schepselen worden genoemd naar hetgeen in God bestaat, cf. boven bl. 74 v. Dit in het oog houdende, kan men toch zeggen, dat ook de H. Schrift deze beide wegen bewandelt. En ieder die over God denken en spreken wil, doet dat naar de negatieve of positieve verhouding, waarin God staat tot de wereld, F. A. B. Nitzsch, Ev. Dogm. S. 400. Hieraan is het zeker ook toe te schrijven, dat de indeeling der namen Gods in negatieve en positieve zoo spoedig opkwam, zoo algemeen ingang vond, en feitelijk aan alle andere later opgekomen indeelingen ten grondslag ligt. Deze indeeling is reeds te vinden bij Philo, Plotinus en de kerkvaders, en wordt dan gebezigd door Damascenus, de fide orthod. I c. 4. 9. 12. Anselmus, Monol. c. 15. Prosl. c. 5. 6. Thomas, S. Theol. I qu. 13 art. 2. Petavius, Theol. dogm. I c. 5. Perrone, Prael. theol. II p. 91 enz. Bij de Roomschen is deze indeeling de meest gewone, ofschoon ook enkele Geref. en Lutherschen haar hebben overgenomen. In die indeeling worden dan nog wel andere onderscheidingen aangebracht. Augustinus, serm. 38 de tempore maakte al de opmerking, dat sommige namen van God proprie, andere metaphorice en weer andere relative werden gebezigd. Dienovereenkomstig werden de nomina negativa wederom verdeeld in zuiver negatieve en relatieve, en de nomina positiva in propria en metaphorica, Thomas I qu. 13 art. 2 en 3. Naast deze indeeling in negatieve en positieve eigenschappen kwam nog eene andere op. Reeds Plato leerde dat God goed is door zichzelf, maar de schepselen alleen door *μετοχῇ*. In de christelijke theologie heeft deze gedachte, vooral bij Augustinus, rijpe vruchten gedragen. Tegenover het pantheisme werd vastgehouden, dat Gods wezen onmededeelbaar en de ziel geen pars Dei was, Thomas, S. Theol. I qu. 90 art. 1. Zanchius, Op. II col. 53 sq. Maar er werd

tevens geleerd, dat alle schepselen Gode verwant waren en dat inzonderheid de mensch zijn beeld en gelijkenis was. Er was analogie tusschen Creator en creatura. Dit leidde tot de indeeling van attributa communicabilia en incommunicabilia. Deze beide namen waren eerst al in gebruik in de leer der triniteit, want het wezen Gods, de deitas, was communicabilis, immers door den Vader in de generatie medegedeeld aan den Zoon, maar de personen en de personeele eigenschappen, bijv. de paternitas, waren incommunicabiles, Pseudodion., de div. nom. cap. 2 § 5. Bonaventura, Brevil. I c. 4. Id. Sent. I dist. 27 p. 1 art. 1 qu. 3 enz. Van daar werden deze beide namen ook in de leer der eigenschappen overgenomen om beide Gods transcendentie en Gods immanentie te handhaven, Anselmus, Monol. c. 15. Thomas, S. Theol. I qu. 13 art. 9. 10. Deze indeeling vond nu vooral ingang bij de Gereformeerde theologen, zonder twijfel mede daarom, dat ze eene geschikte gelegenheid bood, om de ubiquiteitsleer der Lutherschen te bestrijden, Sohnius, Op. I 97. Zanchius, Op. II col. 50—51. Polanus, Synt. Theol. lib. II c. 7 en 14. Mastricht, II 5, 12 enz., en thans nog bij Shedd, Dogm. Theol. I 337 en Gravemeyer, Geref. Geloofsleer, 3e stuk bl. 62 enz. Toch geven allen toe, dat de mededeelbare eigenschappen in absoluten zin, gelijk ze in God zijn, even onmededeelbaar zijn als de andere, cf. Heppe, Dogm. der ev. ref. K. S. 52 f. De Lutherschen gaven meest de voorkeur aan eene andere indeeling, nl. die in attributa quiescentia en operativa, of immanentia en extra se exserentia, welke mede ter verdediging van de leer der communicatio idiomatum werd aangewend, Schmid, Dogm. der ev. luth. K. S. 78. Onder de eerste groep (negatieve, onmededeelbare, metaphysische, quiescente) werden dan gewoonlijk behandeld de eigenschappen der eenheid, eenvoudigheid, onafhankelijkheid, onveranderlijkheid, eeuwigheid, alomtegenwoordigheid. De tweede groep (positieve, mededeelbare, operatieve, persoonlijke) werd meest weer ingedeeld in eigenschappen van verstand, wil en macht. De indeeling in eigenschappen van het zijn, van verstand en van wil bij Bretschneider I 480, Thomasius I 14 f. Vilmar I 195, Oosterzee § 47, cf. Frank I 232 f. Philippi II 23, waaraan Hase, Lehrb. S. 271 nog die van het gevoel toevoegt, wijkt van de bovengenoemde indeelingen slechts weinig af. Daarentegen gaat de indeeling van Schleiermacher van een ander standpunt uit. De

eigenschappen zijn bij hem slechts subjectieve opvattingen en alleen gegrond in de ratio ratiocinans. En zoo deelt hij ze in, naar de verhouding Gods tot wereld, zonde en verlossing, in zulke die in het afhankelijksgevoel aanwezig zijn, als de tegenstelling der zonde daarin nog niet is opgekomen (eeuw. alomt. alm. alwet.), als die tegenstelling wel wordt gevoeld (heil. gerecht.), en als ze overwonnen is (liefde en wijsheid). Hiermede in overeenstemming deelen velen de eigenschappen in naar de verhouding Gods tot de wereld, en dan bepaald tot de wereld überhaupt (oneind. eeuw. alomt.), tot de ethische wereld (heil. gerecht.; genade, barmh.) en tot de ethisch-physische wereld (wijsheid, zaligheid), Wegscheider § 60. Böhme, Lehre v. d. göttl. Eig. 1826. Bruch, Lehre v. d. göttl. Eig. S. 110 f. Lange, Dogm. II 61 f. Martensen § 47. Luthardt, Komp. der Dogm. § 29. Lipsius, Dogm. § 298. Grétillat, Exposé de theol. syst. III 220. Hoekstra, Wijsg. godsd. II 92—99 enz.

9. Alle bovengenoemde indeelingen wijken schijnbaar ver van elkander af en bedienen zich van geheel verschillende namen. Maar zakelijk komen ze zeer nauw met elkaar overeen. Of men spreekt van negatieve en positieve, onmededeelbare en mededeelbare, quiescente en operatieve, absolute en relatieve, van eigenschappen van de substantie en van het subject, in verhouding tot de wereld en tot den mensch, feitelijk geeft men toch steeds dezelfde orde aan, waarin de eigenschappen worden behandeld. Tegen alle indeelingen gelden dan ook in hoofdzaak dezelfde bezwaren. Zij geven alle den schijn, dat het wezen Gods in twee helften verdeeld wordt, dat eerst de absoluutheid, daarna de persoonlijkheid wordt behandeld, dat eerst het wezen an sich, daarna in zijne verhouding tot de schepselen wordt besproken, dat de eerste groep van namen buiten de schepping om en de tweede groep van namen uit de schepselen wordt verkregen, en dat er alzoo geen eenheid en harmonie van al Gods deugden tot stand komt, Frank, Syst. d. chr. Wahrheit I 228 f. Nu is het echter de onwedersprekelijke leer der Schrift, dat God in zijn verborgen wezen onkenbaar en onnoembaar is en dat alle namen Gods de openbaring, d. i. de schepping onderstellen. Van het zijn en leven Gods buiten en zonder de schepping weten wij niets, om de eenvoudige reden, dat wij zelven schepselen en dus altijd aan de

schepping gebonden zijn. Duidelijk werd dat vroeger ingezien en uitgesproken ten aanzien van de relatieve, metaphorische en positieve namen Gods. De relatieve namen zooals Heer, Schepper, Onderhouder, Zaligmaker enz., komen God eerst na en door de schepping toe; niemand kan heer heeten, tenzij hij dienstknechten heeft; de menschen, de dienstknechten Gods, zijn in den tijd geworden, en zoo is God dan in den tijd onze Heer geworden, August., de trin. V 16, cf. de ord. II 7. Thomas, S. Theol. I qu. 13 art. 7. Anselmus, Monol. 15. Lombardus, Sent. I dist. 30. Bonaventura, Sent. I dist. 30 art. 1. Zanchius, Op. II 24—26. Polanus, Synt. Theol. p. 192. Van de metaphorische namen, waartoe ook de anthropomorphismen behooren, is het duidelijk, dat zij de schepping onderstellen. En de positieve namen van goed, heilig, wijs enz., hebben daarom voor ons beseef eenigen inhoud, wijl wij er ectypen van in de schepselen waarnemen, Thomas, S. Theol. I qu. 12 art. 12. Maar al deze namen, schoon relatief, metaphorisch en positief, geven toch ter andere zijde wel degelijk iets in God te kennen, dat in Hem absoluut, proprie en dus ook weer negatief, in anderen zin dan in de schepselen, bestaat. Augustinus beproefde aan te toonen, dat, al wordt God Heer in den tijd, zijn wezen toch onveranderlijk is en alle verandering alleen valt in het schepsel. Quod temporaliter dici incipit Deus, quod antea non dicebatur, manifestum est relative dici; non tamen secundum accidens Dei quod ei aliquid acciderit, sed plane secundum accidens ejus, ad quod dici aliquid Deus incipit relative, de trin. V 16. Het omgekeerde geldt van de tweede groep namen, hetzij deze negatief, onmededeelbaar, quiescent, absoluut of nog anders heeten. Want ofschoon ze aan God iets ontzeggen wat in schepselen is, zij zijn toch allen in zekeren zin ook weer positief, mededeelbaar, transeunt, relatief. Indien zij dat niet waren, indien zij volkomen onmededeelbaar waren, zouden zij ook absoluut onkenbaar en onnoembaar zijn. Dat wij ze denken en noemen kunnen bewijst, dat zij op de eene of andere wijze door God in zijne werken zijn geopenbaard. De negatieve namen hebben daarom ook een positieven inhoud; al is het dat wij de eeuwigheid Gods slechts leeren kennen aan en in den tijd, zijne alomtegenwoordigheid aan en in de ruimte, zijne oneindigheid en onveranderlijkheid alleen aan en te midden van al de eindige en veranderlijke schepselen; toch geven ze ons wel eenige,

en zelfs belangrijke, kennis van God. Al kunnen wij de eeuwigheid niet positief begrijpen, toch zegt het al zoo veel, te weten dat God boven allen tijd verheven is. En daarom is het onjuist, de eigenschappen Gods zoo in te deelen, dat er aan de eene zijde eene groep komt te staan, die negatief, onmededeelbaar, quiescent, absoluut enz. is, en aan de andere zijde eene, die positief, mededeelbaar, operatief, relatief enz. is. Want *alle* eigenschappen zijn beide te gelijk. Alle eigenschappen zijn absoluut en alle worden toch eerst uit de relatie Gods tot zijne schepselen gekend. En wederom, wij kunnen God slechts noemen naar hetgeen van Hem in zijne schepselen openbaar is, maar wij noemen toch Hem, die aller goeden bron en aller schepselen oorzaak is. Meer nog, juist omdat de eigenschappen met het wezen Gods en onderling in God identisch zijn, is er geen indeeling te vinden, die objectief in de eigenschappen zelve gegrond ware, Doedes, Leer v. God 217. Wat verkregen kan worden is alleen zekere orde in de behandeling van de vele namen Gods. Onder deze zonderen nu terstond die namen zich af, welke later meer bepaald als namen werden aangeduid en die als namen van aanspraak en benoeming in ruimer zin nomina propria mogen heeten. Vervolgens zijn er namen, die het Goddelijk wezen in al zijne relatiën tot de schepselen doen kennen en die vroeger meestal eigenschappen, deugden, volmaaktheden enz. werden genoemd. Het woord eigenschappen is hiervoor het minst verkieselijk, omdat het altijd weer denken doet aan een wezen, waaraan de eigenschappen zijn toegevoegd; de naam van deugden vindt daarentegen in de Schrift zelve steun, 1 Petr. 2 : 9. Deze tweede groep kan den naam van nomina essentialia dragen, omdat zij alle ons het wezen Gods doen kennen, niet an sich, maar gelijk het in de openbaring tot ons afdaalt en zich ons mededeelt. Eindelijk is er nog een derde groep van namen, die alle betrekking hebben op de zelfonderscheidingen in het wezen Gods en die daarom nomina personalia kunnen heeten. Het moeilijkst is het nu, om orde te brengen in de behandeling van de namen, die tot de tweede groep behooren. Toch is die orde juist aangewezen in de verhouding, waarin God tot zijne schepselen staat. De gansche wereld is eene openbaring Gods. Er is geen deel van het heelal, waarin niet iets van zijne deugden openbaar wordt. Maar er is onderscheid onder de schepselen. Niet alle verkondigen al zijne deugden, en niet alle met dezelfde

klaarheid. Er is rangorde en opklimming; alle schepselen vertoonen vestigia Dei, doch alleen de mensch is beeld en gelijkenis Gods. Hij is niet alleen met de lagere schepselen het zijn, en met de hoogere het leven en den geest deelachtig; maar hij is in deze gemeenschap aan stoffelijke en geestelijke wereld ook op gansch bijzondere wijze aan God zelven verwant, geschapen als profeet, priester en koning in kennis, heiligheid en gerechtigheid. Zoo is God, de bron van alle zijn en de archetype van den mensch, dan ook zelf dat alles, wat schepselen deelachtig zijn. In Hem is dat alles wel op oorspronkelijke, Goddelijke wijze; in elke deugd Gods is zoowel zijne absolute verhevenheid boven als zijne verwantschap aan het schepsel op te merken; iedere eigenschap is in zeker opzicht onmededeelbaar en in een ander weder mededeelbaar. Maar toch is er van het schepsel, inzonderheid van den mensch, analogie in het Goddelijke wezen. Zoo zijn er dan eerst namen, waarmede God zich aan ons openbaart als de Zijnde in volstrekten zin: aseitas, immutabilitas, infinitas (aeternitas en immensitas). Ten tweede zijn er namen, die ons God doen kennen als den Levende, als Geest: spiritualitas, invisibilitas, simplicitas. Ten derde zijn er namen, die het Goddelijk wezen omschrijven als volkomen zichzelf bewust, als Licht: scientia, sapientia, veracitas. Ten vierde zijn er namen, die ons wijzen op de ethische natuur van dat wezen en God aanduiden als den Heilige: bonitas, justitia, sanctitas. En eindelijk, ten vijfde, zijn er namen, in welke God voor ons optreedt als de absolute macht, als Heer, Koning, Souverein: voluntas, libertas, omnipotentia. Deze indeeling staat eenerzijds in verband met de kennisse Gods, welke in de zoogenaamde bewijzen voor zijn bestaan wordt samengevat; en wijst andererzijds vooruit naar de vestigia en de imago Dei, welke in de schepselen zijn ingedrukt. Geen kennisse Gods dan door openbaring, en dus altijd analoog en ectypisch; maar door die openbaring dan toch ook ware en zuivere kennisse van het onbegrijpelijk en aanbiddelijk wezen Gods!

---

§ 25. De eigennamen Gods.

1. Onder de namen Gods zonderen zich in de eerste plaats duidelijk die namen af, waarmede Hij als een eigen persoonlijk wezen in

onderscheiding van alle schepselen aangeduid, benoemd, aangesproken wordt. Alle talen bezitten zulke namen voor het Goddelijke wezen. Al heeft God in zichzelf geen naam, wij hebben behoefte om Hem aan te duiden en hebben daarvoor geen ander middel dan een naam. Nisi enim nomen scieris, rerum cognitio perit, Isidorus bij Moor I 504. Het grieksche woord θεος, vroeger afgeleid van τιθεναι, θεειν, θεασθαι, Suicerus, s.v., M. Vitringa I 134, wordt tegenwoordig door sommige philologen in verband gebracht met Ζευς, Διος, Jupiter, Deus, Diana, Juno, Dio, Dieu; dan is het identisch met den sanskrit-naam dêva, heldere hemel en afkomstig van den stam div, glanzen, schitteren. De verwisseling der benaming hemel en God komt in vele talen voor; de oudste grieksche god heette Uranus, zeker identisch met den sanskrit-naam Varuna; Taengri bij de Tartaren en Turken, Thian bij de Chineezen duidt beide den hemel en God aan; en ook in de Schrift wordt de naam God door dien van hemel vervangen, bijv. in de uitdrukking koninkrijk der hemelen of Gods. Een andere grieksche naam is δαιμων, van het werkwoord δαιω, en duidt God aan als uitdeeler en beschikker van het lot; daarentegen is κυριος, van κυρος, de machtige, de heer, de eigenaar, de heerscher. Ons woord God is van onzekeren oorsprong. Het is in verband gebracht met het woord goed; met het Zendsche khodâ, a se datus, per se ipsum existens; met het sanskr. gudha of gutha, κευθω, dat God als den verborgene zou aanduiden, of met een stam, κοδω, κοσμιος, die ordenen, schikken zou beteekenen, of met het arische çuddhas, rein, goed enz., maar al deze afleidingen zijn onzeker. De naam Asura bij de Indiërs, en Ahura bij de Perzen duidt God als den levende aan. Cf. Kluge, Etymol. Wörterbuch der deutschen Sprache, s. v. Gott. Cremer, Wört. der neut. Gr. s.v. Herzog² 5, 290. Hoekstra, Wijsg. Godsd. I 309 S.

2. De Schrift spreekt menigmaal van den naam Gods in zeer ruimen zin. De Joden telden er daarom niet minder dan zeventig op, Eisenmenger, Entdecktes Judenthum I 455; en in de christelijke theologie werden onder de namen Gods ook eerst zijne volmaaktheden begrepen. Maar langzamerhand kwam er onderscheid; reeds Hieronymus beperkte de namen Gods tot een tiental, nl. El, Elohim, Elohe, Tzebaoth, Eljon, Escher ehje, Adonai, Iah, Ihvh, Schaddai, en werd daarin door velen gevolgd, Alsted, Theol.

schol. 71 sq. Moor, I 511. De eenvoudigste naam, waarmede God in de H. Schrift aangeduid wordt, is אֵל. Over de afleiding is verschil. Lagarde brengt het woord in verband met den wortel אלי en de praepositie אֵל en meent, dat het woord God aanduidt als dengene, die het doel en het voorwerp van het menschelijk verlangen is. Maar deze afleiding is even onwaarschijnlijk, als die, welke het woord in verbinding brengt met אֵלָה, den heiligen boom. Volgens verreweg de meesten is het woord afkomstig van den stam אול, hetzij dan in de beteekenis van vooraan, de eerste, heer zijn (Nöldeke), hetzij in die van sterk, machtig zijn (Gesenius), litt. bij M. Vitringa I 132. Moor I 515 sq. Schultz, Altt. Theol. 508. Smend, Altt. Theol. 26. De naam אֱלֹהִים plur. אלהים wordt afgeleid van denzelfden stam אול of van אלה, schrikken, en doet God dus kennen of als den sterke of als voorwerp van schrik en vreeze. De singularis is weinig in gebruik en dichterlijk, b.v. Ps. 18 : 32, Job 3 : 4; daarentegen is de pluralis de gewone naam voor God. Deze pluralis is niet te verklaren als een pluralis majestatis, wijl deze nergens in de Schrift van God gebruikelijk is; evenmin kan er eene aanduiding der triniteit in worden gezien, gelijk sedert Lombardus, Sent. I dist. 2 door velen geschiedde, Zanchius, Op. I 25. Voetius, Disp. V 27. M. Vitringa I 209 sq., want Elohim heeft bijna altijd het adjectivum en het verbum in singulari bij zich, Augustinus, de trin. II 11. Bellarminus, de Christo, c. 6. Calvijn, Inst. I 13, 9. Gomarus, Theses Theol., disp. 5. Moor I 796. De moderne critici zien er meest een overblijfsel in van het vroegere polytheïsme, maar deze verklaring stuit niet alleen op hetzelfde bezwaar als de vroegere trinitarische, doch is ook blijkens latere onderzoekingen buiten Israel als naam voor één enkelen God gebruikelijk geweest, Noordtzij, Oost. Lichtstralen over West. Schriftbeschouwing 1897 bl. 41 v. Daarom is deze pluralis beter op te vatten als een pluralis der abstractie (Ewald), of als een pluralis der quantiteit, die evenals מים en שׁמים eene onbegrensde grootte aanduidt (Oehler), of als een intensieve pluralis, die eene volheid van kracht te kennen geeft (Delitzsch). Enkele malen wordt Elohim met een adjectivum of verbum in plurali geconstrueerd, Gen. 20 : 13, 28 : 13 v., 35 : 7, Ex. 32 : 4, 8, Joz. 24 : 19, 1 Sam. 4 : 8, 17 : 26, 2 Sam. 7 : 23, 1 Kon. 12 : 28, Ps. 58 : 12, 121 : 5, Job 35 : 10, Jeremia 10 : 10; en een soortgelijke pluralis is ook op te merken

in het pron. personale, Gen. 1 : 26, 3 : 22, 11 : 7, Jes. 6 : 8, 41 : 22, in קדשים, Spr. 9 : 10, Hos. 12 : 1, עשׂים, Job 35 : 10, Jes. 54 : 5, בראים Pred. 12 : 1, Ps. 149 : 2, en in אֱלֹהַּ. Al deze meervoudsvormen duiden God aan als de volheid des levens en der kracht. Durch Elohim wird das göttliche Wesen in seinem Urverhältniss und in seinem stetigen Grundverhältniss zur Welt bezeichnet. Es ist eine Verhältnissbestimmung, nicht eine unmittelbare innere Wesensbestimmung, und zwar ist es Bestimmung des absoluten Hoheitsbegriffs in Bezug auf die ganze Welt, Beck, Gl. II 22, cf. litt. bij M. Vitringa I 133, Moor I 518, Oehler, Theol. § 36, Schultz, Altt. Th. 516. De naam עֶלְיוֹן, LXX ὕψιστος, wijst God aan als den Hooge, boven alles Verhevene; hij komt voor in den mond van Melchizedek, Gen. 14 : 18, van Bileam, Num. 24 : 16, van Babels koning, Jes. 14 : 14, cf. ook Mk. 5 : 7, Luk. 1 : 32, 35, Hd. 16 : 17 en voorts vooral in poezie. אֲדֹנָי, afwisselend met האדון, dat weer versterkt wordt tot אדון אדונים of אדון כל הארץ, doet God kennen als den Heer, wien alles onderworpen is en tegen wien de mensch als een knecht overstaat, Gen. 18 : 27. In vroeger tijd werd God in dezen zelfden zin ook בַּעַל genoemd, Hos. 2 : 18, maar later kreeg deze naam een afgodisch karakter en raakte daarom buiten gebruik, Robertson, Israels oude godsdienst bl. 200 v. Al deze namen zijn nog geen nomina propria in engeren zin; zij worden ook wel van de afgoden, van menschen, Gen. 33 : 10, Ex. 7 : 1, 4 : 16, en van de overheid, Ex. 12 : 12, 21 : 5, 6, 22 : 7, Lev. 19 : 32, Num. 33 : 4, Richt. 5 : 8, 1 Sam. 2 : 25, Ps. 58 : 2, 82 : 1 gebruikt, maar het zijn toch de gewone namen, waarmede God benoemd en aangesproken wordt. Het zijn ook algemeen semietische namen, die God kennen doen in zijne verhevenheid boven alle schepsel. De Semieten noemen God gaarne Heer, Koning; zij voelen zich diep van Hem afhankelijk en buigen zich deemoedig, als knechten, voor Hem neer, doch zij drukken in die namen geen wijsgeerige beschouwing over het wezen Gods uit maar plaatsen zijne verhouding tot de schepselen, bepaaldelijk tot de menschen, op den voorgrond.

3. Deze hooge, verhevene God daalt echter ook uit zijne transcendentie tot het schepsel neer. Hij openbaart zich niet alleen in het algemeen door de schepping aan alle volken, maar heeft zich in bijzonderen zin ook aan Israel kenbaar gemaakt. De

eerste naam, waarmede God nu in de bijzondere openbaring optreedt, is die van שַׁדַּי of אֵל שַׁדַּי. Als zoodanig openbaart zich God aan Abraham, als Hij hem stelt tot een vader van vele volken en zijn verbond met de besnijdenis bezegelt, Gen. 17 : 1. In den tijd der aartsvaders komt deze naam dan ook herhaaldelijk voor, Gen. 28 : 3, 35 : 11, 43 : 14, 48 : 3, 49 : 25, Ex. 6 : 3, Num. 24 : 4, maar voorts ook in Job, in enkele psalmen en een paar malen bij de profeten. In het N. Test. wordt hij weergegeven door *παντοκράτωρ*, 2 Cor. 6 : 18, Op. 4 : 8 enz. De oorsprong van den naam is nog duister. Nöldeke heeft hem afgeleid van שַׁד, heer, [en als שַׁדַּי geinterpuncteerd, maar blijkens Gen. 43 : 14, 49 : 25, Ezech. 10 : 5 is de naam toch ongetwijfeld een adjectivum. Vroeger werd hij afgeleid van שׁ voor אשר en דַּי, *ἱκανος*, en dan vertaald als qui est sufficiens, algenoegzaam; of van שׁדד in de beteekenis van sterk zijn, verwoesten; of ook van שׁדה of אשׁד uitstorten, zoodat God daardoor aangeduid wordt als degene, die alles overvloedig mededeelt. Overal staat echter bij dezen naam het denkbeeld der macht en der onverwinlijke sterkte op den voorgrond, en Jes. 13 : 6 brengt, zij het dan ook slechts in eene woordspeling, dezen naam met שׁדד, verwoesten, in verband, cf. Joel 1 : 15. Daarom doet deze naam ons God kennen als dengene, die alle macht bezit en dus allen tegenstand breken en alles dienstbaar maken kan aan zijn wil. Terwijl Elohim de God is der schepping en der natuur, is Elschaddai de God, die alle krachten dier natuur ondergeschikt maakt aan en in dienst stelt van de genade, cf. kantteekening op Gen. 17 : 1, Zanchius, Op. II 43. M. Vitringa I 132. Moor I 522 sq. Oehler, Theol. § 37. Delitzsch op Gen. 17 : 1 enz. In dezen naam is de *θειοτης* en *ἀιδιος δυναμις* Gods geen voorwerp van schrik en vreeze meer, maar een bron van heil en van troost. God geeft zichzelven aan zijn volk en staat met zijne onverwinlijke kracht voor de vervulling zijner beloften, voor de handhaving van zijn verbond in. Daarom heet hij van nu voortaan ook telkens de God van Abraham, Gen. 24 : 12, Izak, Gen. 28 : 13, Jakob, Ex. 3 : 6, de God der vaderen, Ex. 3 : 13, 15, de God der Hebreën, Ex. 3 : 18, de God Israels, Gen. 33 : 20, en bij Jesaia dikwijls de Heilige Israels. God is de Verhevene, Schepper van hemel en aarde, de Almachtige, maar die tegelijk ook in eene bijzondere, gunstrijke verhouding tot zijn volk staat.

Als God der genade treedt Hij echter vooral op in den naam יהוה. De Joden noemden dezen naam den naam bij uitnemendheid, den wezensnaam, den eigennaam, den heerlijken naam, den naam der vier letters, *τετραγραμματον* enz., en leidden uit Lev. 24 : 16 en Ex. 3 : 15, waar men לְעֹלָם, om te verbergen, las, af, dat het verboden was om hem uit te spreken. Het is onbekend, wanneer deze meening onder de Joden is opgekomen. Maar het is zeker, dat de LXX reeds geregeld Adonai heeft gelezen en daarom den naam door *κυριος* heeft weergegeven; andere vertalingen volgden dit voorbeeld en vertaalden den naam door Dominus, The Lord, der Herr, Heere, Syn. Dordr. sess. 12 enz., het Fransch heeft l'Eternel. Daardoor is ook de oorspronkelijke, juiste uitspraak verloren gegaan. De kerkvaders noemden den naam *ἀπορρητον*, *ἀλεκτον*, *ἀφραστον*, waarschijnlijk niet omdat zij de uitspraak van dezen naam voor ongeoorloofd hielden, maar omdat de Joden zoo oordeelden en de uitspraak feitelijk verloren was, Moor I 534, Buddeus, Inst. theol. dogm. I 188. In het grieksch werden de vier letters geschreven als ΠΠΠΠ, of ook volgens Diodorus Siculus en Origenes weergegeven door *Ιαω* of *Ιαη*, volgens Hieronymus door Jaho, volgens Philo Byblius door *Ιενω*, volgens Clemens Alex. door *Ιαον*. Theodoretus verhaalt, dat de Joden *Ἰάϊα* en de Samaritanen *Ιαβε* uitspraken. Dit alles wijst op eene oude uitspraak Iahveh terug, Schultz, Altt. Theol.[4] 523. Met beroep op de traditie bij de Joden, werd door sommigen de naam als Jeve uitgesproken, bijv. door Joachim van Floris in zijn Evangelium aeternum. Inderdaad is deze interpunctie te vinden bij Samuel b. Meir, en werd ze later nog verdedigd door Hottinger, Reland e. a., Delitzsch, Neuer Comm. über die Genesis 1887 S. 546 f. De uitspraak Jehovah is van jonge dagteekening: ze vond vooral ingang door den Franciscaner Petrus Galatinus, die echter door velen, o. a. door Genebrardus, bestreden werd, Petavius, de Deo VIII c. 9, Herzog[2] 4, 173. Later beweerden ook nog mannen, als Drusius, Amama, Scaliger, Vriemoet e. a., dat de uitspraak Jehovah niet de ware kon zijn, maar de vocalen aan Adonai had ontleend, Voetius, Disp. V 55, cf. litt. bij M. Vitringa I 130. Werkelijk wordt deze interpunctie door zeer ernstige bezwaren gedrukt. Vooreerst is Ihvh in den hebr. bijbel een keri perpetuum en heeft nu eens de vokalen van Adonai, dan die van Elohim; voorts is de vorm Jehovah onhebreeuwsch

en onverklaarbaar; en eindelijk dagteekent deze interpunctie uit een tijd, toen de Joden allang de uitspraak van den naam verboden achtten. Indien deze vocalisatie nu onjuist is, rijst de vraag, hoe dan de naam te verklaren zij. De bewering, dat hij van egyptischen oorsprong is (Voltaire, Schiller, Wegscheider, Heeren, Brugsch), wordt door Ex. 5 : 2 weersproken en vindt schier geen verdediging meer. Ook de meening van Hartmann, Bohlen, Colenso, Dozy, Land, dat hij kananietisch of phoenicisch is en door de Israelieten na hun intocht in Kanaan is overgenomen, is onhoudbaar gebleken en afdoende weerlegd, Kuenen, G. v. I. I 397—401. Valeton, De Isr. Godsnamen, Theol. Stud. VII 1889 bl. 173—221, inzonderheid bl. 176 v. De israelietische oorsprong van den naam mag alzoo als vaststaande worden beschouwd. Dan is er echter ook geen twijfel mogelijk, of hij komt van den stam הוה of היה, en is er, wijl de uitspraak van Jaho, door von Hartmann, Religionsphilos. I 370 f. voorgestaan, in geen aanmerking kan komen, Kuenen, Volksgodsd. en Wereldgodsd. 261v., alleen nog verschil over, of hij een 3 pers. impf. is van kal of van hiphil. De laatste verklaring is verdedigd door Gesenius, Schrader, Lagarde, Schultz, Land, Kuenen, G. v, I. I 275, eigenlijk alleen op grond daarvan, dat een zoo verheven Godsbegrip, als in den kalvorm zich zou uitspreken, in den tijd van Mozes nog niet denkbaar is. De naam Jahveh zou dan niet beteekenen, Hij die is, maar Hij, die zijn doet, die leven geeft, Schepper. Maar Smend, Altt. Rel. Gesch. 21 zegt op zijn standpunt terecht, dat ook deze naam nog veel te hoog is voor dien tijd; en hij noemt deze verklaring ook daarom onwaarschijnlijk, wijl de hiphil van het werkwoord הוה nooit voorkomt. Zoo blijft alleen de afleiding over, welke in Ex. 3 van den naam gegeven wordt. Toch is er ook dan nog verschil over de beteekenis van den naam. De kerkvaders dachten bij dezen naam vooral aan de aseitas; God was de zijnde, het eeuwige, onveranderlijke zijn tegenover het *οὐκ ὀν* der afgoden en het *μὴ ὀν* der schepselen. Anderen, zooals W. R. Smith, Smend t. a. p. 21, beroepen zich op Ex. 3 : 12, en vatten den naam op als Hij, die *met u* zal zijn. Beide uitleggingen zijn onaannemelijk; de laatste, wijl de bijvoeging met u, עִמָּךְ, dan niet kon ontbreken, en de eerste, wijl zij te philosophisch klinkt en ook in Ex. 3 geen steun vindt. Immers in vers 13—15 wordt de beteekenis van den naam duidelijk aan-

gegeven. Voluit luidt hij אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה; en daarmede zegt de Heere, dat Hij, die nu Mozes roept en zijn volk wil redden, dezelfde is als die aan hunne vaderen is verschenen. Hij is die Hij is, gister en heden dezelfde in eeuwigheid. Nog nader wordt deze beteekenis in vers 15 in het licht gesteld: Ihvh, de God uwer vaderen, de God van Abraham, Izak en Jakob zendt Mozes, en dat is zijn naam eeuwiglijk. God noemt zich hier niet den zijnde zonder meer en geeft geen verklaring van zijne aseitas, maar Hij zegt uitdrukkelijk, wat en hoe Hij is. Hoe en wat zal Hij dan zijn? Dat is in één woord niet te zeggen, dat is niet door één enkel bijvoegsel te omschrijven, maar Hij zal zijn die Hij zijn zal. Daarin ligt alles opgesloten; algemeen en onbepaald is deze bijvoeging maar daarom ook zoo rijk en diep van zin. Hij zal zijn, die Hij geweest is voor de aartsvaders, die Hij nu is, die Hij blijven zal; Hij zal voor zijn volk alles zijn. Het is geen nieuwe en geen vreemde God, die door Mozes tot hen komt, maar het is de God der vaderen, de onveranderlijke, de bestendige, de getrouwe, de altijd zichzelf gelijkblijvende, die zijn volk niet begeeft of verlaat, maar het altijd weer opzoekt en redt, onveranderlijk in zijne genade, in zijne liefde, in zijne hulpe, die zijn zal wat Hij is, omdat Hij altijd zichzelf is; אני הוא noemt Hij zich daarom bij Jesaja, de eerste en de laatste, hfdst. 41 : 4. 43 : 10, 13, 25. 44 : 6. 48 : 12. Natuurlijk ligt hier de aseitas wel aan ten grondslag, maar deze treedt toch niet op den voorgrond en wordt niet rechtstreeks in den naam uitgesproken. Uit deze verklaring blijkt ook, of en in hoever de naam Ihvh reeds vóór den tijd van Mozes bekend was. Ex. 6 : 3 zegt niet, dat de naam als naam toen aan Mozes is medegedeeld, maar dat de Heere met of ten opzichte van zijn naam aan de vaderen niet bekend is geweest. De naam wordt dan ook reeds telkens vóór Ex. 6 aangetroffen, komt in vele eigennamen voor, zooals Jochebed, Achija, Abija, 1 Chron. 2 : 24, 25, en kon ook daarom geen gansch nieuwe naam wezen, wijl Mozes, om gehoor te vinden bij zijn volk, juist niet met een vreemden naam maar in den naam van den God der vaderen, Ex. 3 : 12, moest optreden. De bedoeling van Ex. 6 : 3 kan daarom geen andere zijn, dan dat de zin en beteekenis van dezen naam eerst toen door den Heere zelf aan Mozes is bekend gemaakt. En dit is immers ook zoo. Eerst in Ex. 3 geeft de Heere zelf eene verklaring van

dezen naam; hier zegt Hij, hoe Hij dezen naam wil verstaan hebben. De naam bestond reeds vroeger, is ook toen reeds meermalen door den Heere zelf gebezigd, Gen. 15 : 7, 28 : 13, en als aanspraaknaam gebruikt, Gen. 14 : 22, 24 : 3, 28 : 16, 15 : 2, 8, 32 : 9. Maar nergens wordt er eene verklaring van dien naam gegeven. Het is in het afgetrokkene best mogelijk, dat de naam Ihvh oorsponkelijk, naar zijne afleiding, iets gansch anders beteekende dan in Ex. 3 gezegd wordt. Ex. 3 geeft geen etymologie, geen woord-, maar eene zaakverklaring. Gelijk God in zijne bijzondere openbaring aan Israel allerlei godsdienstige gebruiken, besnijdenis, sabbat, offerande, priesterschap enz. overnam en er eene bijzondere beteekenis aan schonk, zoo heeft Hij ook met dezen naam gedaan. Afgedacht van oorsprong en oorspronkelijke beteekenis zegt de Heere in Ex. 6, hoe en in welken zin Hij Iahveh is, de Ik zal zijn die Ik zijn zal. De naam Ihvh is van nu voortaan de omschrijving en de waarborg hiervan, dat God de God van zijn volk is en blijft, onveranderlijk in zijne genade en trouw. En dat kon ook thans eerst, in Mozes' tijd, uitkomen. Er moest juist een lange tijd verloopen, om te bewijzen dat God getrouw en onveranderlijk was; iemands trouw kan eerst op den duur en vooral in tijden van ellende worden beproefd. Zoo was het met Israel. Eeuwen waren verloopen na den tijd der aartsvaders; Israel werd onderdrukt en zat in ellende neer. En nu zegt God: Ik ben die Ik ben, Iahveh, de onveranderlijk getrouwe, de God der vaderen, de God ook nu nog van u en tot in eeuwigheid. Thans legt God in een ouden naam een gansch nieuwe beteekenis, die ook thans eerst door het volk kan worden verstaan. En daarom is Ihvh Israels God van Egypteland af, Hos. 12 : 10, 13 : 4.

4. De naam Ihvh is in het Oude Testament de hoogste openbaring Gods. Nieuwe namen komen er niet meer bij. Ihvh is Gods eigenlijke naam, Ex. 15 : 3, Ps. 83 : 19, Hos. 12 : 6, Jes. 42 : 8; wordt daarom nooit van een ander dan Israels God gebezigd en komt ook nooit in statu constructo, in plurali of met suffixa voor. Wel wordt deze naam meermalen in den vorm gewijzigd of door eene of andere bijvoeging versterkt. Door verkorting onstond de vorm יַהּ, יָהוּ, יָהּ, die vooral in samenstellingen gebezigd wordt, en daaruit ontstond weer het zelfstandige nomen יָהּ. Deze verkorte naam wordt regelmatig gebezigd in den

uitroep הַלְלוּיָהּ, maar komt voorts ook meermalen zelfstandig voor, Ex. 15 : 2, Ps. 68 : 5, 89 : 9, 94 : 7, 12, 118 : 14, Jes. 12 : 2, 38 : 11, soms in verbinding met יהוה, Jes. 26 : 4. Zeer gebruikelijk is ook de combinatie Adonai Ihvh, bijv. Ezech. 23 : 12. Eene bijzondere versterking krijgt de naam Ihvh ook door de toevoeging Zebaoth, יהוה צבאות, Ps. 69 : 7, 84 : 2, Hagg. 2 : 7—9, één maal יהוה הצבאות, Am. 9 : 5, eigenlijk verkort uit יהוה אלהי צבאות, 1 Sam. 1 : 3, 4 : 4, Jes. 1 : 24, of יהוה אלהים צבאות, Ps. 80 : 5, 84 : 9. Omdat Zebaoth verbonden werd met Ihvh, dat geen status constructus toelaat, en soms met Elohim in statu absoluto, leidden Origenes, Hieronymus e. a. daaruit af, dat Zebaoth een appositie was; en zij werden hierin nog versterkt door het feit, dat het woord in de LXX, vooral in 1 Sam. en Jes., en ook in Rom. 9 : 29, Jak. 5 : 4 onvertaald is gebleven, Moor I 512 sq. Maar dit gevoelen mist allen grond. Elders is Zebaoth weergegeven door *παντοκρατωρ* of *κυριος των δυναμεων*, en de naam Ihvh, die Zebaoth, d. i. legers, heirscharen is, geeft geen zin. Moeilijk is het echter te zeggen, wat onder die Zebaoth verstaan moet worden. Sommigen hebben daarbij gedacht aan de krijgslegers van Israel en meenen dat de naam van Heer der heirscharen God aanduidt als God van den krijg. Maar de meeste plaatsen daarvoor aangehaald, zooals 1 S. 1 : 3, 11, 4 : 4, 15 : 2, 17 : 45, 2 S. 5 : 10, 6 : 2, 18, 7 : 8, 26, 27, 1 Kon. 17 : 1 LXX 18 : 15, 19 : 10, 14, 2 Kon. 19 : 31, Ps. 24 : 10 bewijzen niets; slechts een drietal plaatsen, 1 S. 4 : 4, 17 : 45, 2 S. 6 : 2 leveren een schijn van bewijs; en 2 Kon. 19 : 31 is er veelmeer mede in strijd. Voorts is de pluralis Zebaoth wel in gebruik voor de volksscharen Israels, Ex. 6 : 25, 7 : 4, 12 : 17, 41, 51, Num. 1 : 3, 2 : 3, 10 : 14, 33 : 1, Deut. 20 : 9, maar het krijgsleger van Israel wordt altijd met den singularis zaba aangeduid, Richt. 8 : 6, 9 : 29, 2 S. 3 : 23, 8 : 16, 10 : 7, 17 : 25, 20 : 23, 1 Kon. 2 : 35. En eindelijk stemmen allen toe, dat de naam Heere der heirscharen bij de profeten deze beteekenis van God van den oorlog niet meer heeft; maar zij laten dan onverklaard, hoe en waardoor deze uitdrukking zoo van beteekenis gewijzigd is. Anderen denken bij het woord heirscharen aan de sterren met beroep op teksten als Deut. 4 : 19, Ps. 33 : 6, Jer. 19 : 13, 33 : 22, Jes. 34 : 4, 40 : 26, Neh. 9 : 6; Smend breidt dit nog uit en verstaat er onder de machten en elementen van den kosmos, op grond van

plaatsen als Gen. 2 : 1, Ps. 103 : 21, Jes. 34 : 2. En inderdaad spreekt de Schrift meermalen van de sterren als het heir des hemels, Deut. 4 : 19, en van alle schepselen als het heir van hemel en aarde, Gen. 2 : 1, maar vooreerst is dan nooit de pluralis doch alleen de singularis gebruikelijk; verder worden de sterren wel het heir des hemels maar nooit het heir Gods genoemd; en eindelijk worden wel alle schepselen, maar nooit een zoo abstract begrip als machten en elementen van den kosmos met den naam van heir aangeduid. De onaannemelijkheid van deze nieuwere verklaringen doet de oude uitlegging, die bij de heirscharen aan de engelen dacht, in waarde rijzen. En deze uitlegging vindt in de Schrift overvloedig steun. De naam van Heere der heirscharen wordt meermalen met de engelen in verband gebracht, 1 S. 4 : 4, 2 S. 6 : 2, Jes. 37 : 16, Hos. 12 : 5, 6, Ps. 80 : 2, 5 v., 89 : 6—9, en de engelen worden telkens voorgesteld als een heir, dat den troon Gods omringt, Gen. 28 : 12, 13, 32 : 2, Jos. 5 : 14, 1 Kon. 22 : 19, Job 1 : 6, Ps. 68 : 18, 89 : 8, 103 : 21, 148 : 2, Jes. 6 : 2. Al is het, dat zaba gewoonlijk van het heir der engelen in singulari staat, dit kan toch geen bezwaar zijn, omdat de Schrift meermalen van vele scharen van engelen gewag maakt, Gen. 32 : 2, Deut. 33 : 2, Ps. 68 : 18, 148 : 2. En hiermede komt de beteekenis van den naam overeen. Deze draagt hoegenaamd geen oorlogzuchtig of krijgshaftig karakter; zelfs uit 1 Sam. 4 : 4, 17 : 45, 2 Sam. 6 : 2 is dit niet af te leiden. Maar in dezen naam wordt allerwege uitgedrukt de heerlijkheid van God als Koning, Deut. 33 : 2, 1 Kon. 22 : 19, Ps. 24 : 10, Jes. 6 : 2, 24 : 23, Zach. 14 : 16, Zach. 1 : 14. De engelen behooren bij de δοξα van God of van Christus, zij verhoogen en verbreiden die, Mt. 25 : 31, Mk. 8 : 38, 2 Thess. 1 : 7, Op. 7 : 11. Iahveh Zebaoth is door heel de Schrift heen de plechtige koningsnaam Gods, vol majesteit en heerlijkheid. Elohim duidt God aan als Schepper en Onderhouder aller dingen; El Schaddai doet Hem kennen als den Sterke, die de natuur dienstbaar maakt aan de genade; Iahveh beschrijft Hem als dengene, die in zijne genade trouwe houdt in eeuwigheid; Iahveh Zebaoth teekent Hem als den Koning vol heerlijkheid, die, door zijne geordende heirscharen omringd, in zijnen tempel eere en hulde ontvangt van al zijne schepselen. Cf. over Ihvh Zebaoth, Delitzsch, Luth. Zeits. 1869 en 1874 en op Ps. 24 : 10, Schrader, Jahrb. f. prot. Theol. 1875 S. 316—320,

Oehler, Theol. § 195 f. Schultz, Theol. 529 f. Smend, Altt. Rel. 185 f. König, Die Hauptprobl. der altisr. Rel. S. 49 f., Kuenen, G. v. I. II 46. Stade, Gesch. Isr. I 437. Valeton, t. a p. bl. 208 v. art. Zebaoth in Herzog [2] en Riehm, Handwörterbuch. Borchert, Der Gottesname Jahve Zebaoth, Stud. u. Kr. 1896 S. 619—642.

5. In het N. Test. zijn al deze namen behouden. El en Elohim zijn weergegeven door *θεος*, Eljon is vertaald door *ὑψιστος θεος*, Mk. 5 : 7, Luk. 1 : 32, 35, 76, 8 : 28, Hd. 7 : 48, 16 : 17, Hebr. 7 : 1, cf. *ἐν ὑψιστοις θεος*, Luk. 2 : 14. Ook de benaming van God als God van Abraham, Izak en Jakob of als God Israels gaat over in het N. Test., Mt. 15 : 31, 22 : 32, Mk. 12 : 26, Luk. 1 : 68, 20 : 37, Hd. 3 : 13, 7 : 32, 46, 22 : 14, 24 : 14, Hebr. 11 : 16. Maar meestentijds worden deze bijstellingen vervangen door de genitivi *μου*, *σου*, *ἡμων*, *ὑμων*, want in Christus is God de God en Vader van zijn volk, en van ieder zijner kinderen geworden, Hebr. 8 : 10, Op. 7 : 12, 19 : 5, 21 : 3. De naam Jahveh wordt in het N. T. enkele malen geexpliceerd door *το ἀλφα και το ω, ὁ ὢν και ὁ ἦν και ὁ ἐρχομενος, ἡ ἀρχη και το τελος, ὁ πρωτος και ὁ ἐσχατος*, Op. 1 : 4, 8, 11, 17, 2 : 8, 21 : 6, 22 : 13. Overigens wordt hij op het voetspoor van de LXX, die reeds Adonai las, vertaald door *κυριος*, van *κυρος*, macht. *Κυριος* doet God kennen als den Machtige, den Heer, den Eigenaar, den Heerscher, die rechtens macht en autoriteit bezit, in onderscheiding van *δεσποτης*, de heer, die feitelijk macht oefent, en wordt in het N. T. nu eens van God, dan van Christus gebruikt. Ook de verbindingen van Ihvh Elohim, Ihvh Elohim Zebaoth worden in het N. T. teruggevonden, als *κυριος ὁ θεος*, Luk. 1 : 16, Hd. 7 : 37, 1 Petr. 3 : 15, Op. 1 : 8, 22 : 5, *κυριος ὁ θεος παντοκρατωρ*, Op. 4 : 8, 11 : 17, 15 : 3, 16 : 7, 21 : 22; terwijl in Rom. 9 : 29, Jak. 5 : 4 Zebaoth onvertaald is gebleven. Eén nieuwe naam schijnt er in het N. Test. bij te komen, het is de naam van *Πατηρ*. Toch wordt deze naam ook reeds in het O. Test. verscheidene malen van God gebezigd, Deut. 32 : 6, Ps. 103 : 13, Jes. 63 : 16, 64 : 8, Jer. 3 : 4, 19, 31 : 9, Mal. 1 : 6, 2 : 10, gelijk ook Israel meermalen zijn zoon wordt genoemd, Ex. 4 : 22, Deut. 14 : 1, 32 : 19, Jes. 1 : 2, Jer. 31 : 20, Hos. 1 : 10, 11 : 1. De naam drukt hier de bijzondere, theocratische

verhouding uit, waarin God tot zijn volk Israel staat; Hij heeft dat volk op wondere wijze uit Abraham geformeerd. In den meer algemeenen zin van Oorsprong en Schepper aller dingen wordt de Vadernaam in het N. Test. gebezigd in 1 Cor. 8 : 6, Ef. 3 : 15, Hebr. 12 : 9, Jak. 1 : 18, cf. Luk. 3 : 38, Hd. 17 : 18. Maar overigens drukt de naam de ethische verhouding uit, waarin God nu door Christus tot al zijne kinderen staat. De verhouding, die in het O. T. tusschen God en Israel bestond, is hiervan type en voorbeeld; zij is thans verdiept en uitgebreid, geethiseerd en geindividualiseerd. De naam van Vader wordt nu de gewone naam van God in het N. Test. De benaming Jahveh is door κύριος onvoldoende weergegeven; zij wordt als het ware aangevuld door den Vadernaam. Deze is de hoogste openbaring Gods. God is maar niet de Schepper, de Almachtige, de Getrouwe, de Koning en Heer; Hij is ook de Vader van zijn volk. Het theocratische koninkrijk onder Israel gaat over in een koninkrijk van den Vader, die in de hemelen is. De onderdanen zijn tevens kinderen; de burgers huisgenooten. Beide, recht en liefde, staat en huisgezin komen in de Nieuwtestamentische verhouding van God tot zijn volk tot volkomen vervulling. Hier is het volmaakte Koningschap, want hier is een Koning, die tevens Vader is, die zijne onderdanen niet met geweld onderwerpt maar die zelf zijne onderdanen schept en bewaart. Zij zijn als kinderen uit Hem geboren, zij dragen zijn beeld, zij zijn zijne familie. Deze verhouding is in het N. Test. mogelijk geworden door Christus, die de eigen, eengeboren en geliefde Zoon des Vaders is. En de geloovigen worden dit kindschap deelachtig en worden zich daarvan ook bewust door den H. Geest, Joh. 3 : 5, 8, Rom. 8 : 15 v. In den naam Vader, Zoon en Geest heeft God zich het rijkst geopenbaard. De volheid, die van den beginne af in Elohim lag opgesloten, heeft langzamerhand zich ontplooid en in den trinitarischen naam Gods zich het luisterrijkst en het volledigst ontvouwd. Litt. over de namen Gods, Hieronymus, de decem nominibus. Pseudodion., de div. nom. Thomas, S. Theol. I qu. 13. Petavius, de Deo VIII c. 8, 9. Gerhard, Loci theol. II c. 1—3. Bretschneider, Syst. Entw. 345 f. Zanchius, Op. II 26—50. Voetius, Disp. V 48 sq. Buxtorf, de nominibus Dei, Dissert. philol. theol., diss. 5. Hottinger, de nominibus Dei orient., Diss. phil. theol. 1660. Moor I 505—552. M. Vitringa I 127—135, en voorts van de nieuwere, behalve de

reeds bovengenoemde, Hofmann, Schriftbew. I 76—89. Beck, Chr. Gl. II 14 f. Grau, Gottes Volk und sein Gesetz 1895.

---

§ 26. De wezensnamen Gods.

A. God als de Zijnde.

1. Bij sommigen gaat de locus de trinitate aan dien over de deugden Gods vooraf. Damascenus, de fide orthod. I 6 sq., Lombardus, Sent. I dist. 2 sq., Bonaventura, Brevil. I c. 2 sq., Martyr, Loci Comm. p. 36 sq. enz.; en Frank heeft tegen de omgekeerde orde zelfs ernstig bezwaar, Syst. der chr. Wahrh. I 151 f. Indien met de behandeling van de deugden Gods vóór de leer der triniteit bedoeld werd, om allengs uit de theologia naturalis tot de theologia revelata en uit het natuurlijk tot het christelijk Godsbegrip op te klimmen, zou ze zonder twijfel afkeuring verdienen. Maar dit is geenszins het geval. In de leer der volmaaktheden Gods wordt de Goddelijke natuur behandeld, gelijk zij in de Schrift ons is geopenbaard, door het christelijk geloof wordt beleden, en straks in den locus de trinitate zal blijken, op drievoudige wijze te bestaan. Om in dien locus te verstaan, dat Vader, Zoon en Geest dezelfde Goddelijke natuur deelachtig zijn, is het noodig te weten, wat die Goddelijke natuur in zich bevat en waarin zij van alle geschapen natuur onderscheiden is. De Schrift gaat ons daarin ook voor. Het wezen Gods wordt daar ons eerder en klaarder geleerd dan zijn trinitarisch bestaan; de drieeenheid komt eerst in het N. Test. tot duidelijke openbaring; de namen Ihvh, Elohim gaan aan die van Vader, Zoon en Geest vooraf. Het eerste, dat de Schrift ons van God kennen doet, is, dat Hij een eigen, van alle schepselen onderscheiden, zelfstandig en onafhankelijk zijn en leven heeft. Hij heeft een eigen wezen, een eigen φυσις, natura, substantia, essentia, niet in onderscheiding van zijne deugden, maar in alle deugden en volmaaktheden ons tegemoet tredende en kenbaar wordende. Hij draagt eigen namen, welke aan geen schepsel toekomen.

Onder dezen staat de naam van Ihvh boven aan, Ex. 3 : 14. Door dezen naam wordt Hij aangeduid als degene, die is en zijn zal wat Hij was, die eeuwig in betrekking tot zijn volk zichzelf gelijk blijft. Hij bestaat van zichzelf. Hij bestond vóór alle dingen, en deze bestaan alleen door Hem, Ps. 90 : 2, 1 Cor. 8 : 6, Openb. 4 : 11. Hij is אָדוֹן κυριος, δεσποτης in absoluten zin, Heer der gansche aarde, Ex. 23 : 17, Dent. 10 : 17, Jos. 3 : 13. Hij is van niets, alles is van Hem afhankelijk, Rom. 11 : 36. Hij doodt en maakt levend, schept het licht en de duisternis, den vrede en het kwaad, Deut. 32 : 39, Jes. 45 : 5—7, 54 : 16. Hij doet met het heir des hemels en met de inwoners der aarde naar zijn wil, Dan. 4 : 35, zoodat de menschen in zijne hand zijn als leem in de hand des pottebakkers, Jes. 64 : 8, Jer. 18 : 1 v., Rom. 9 : 21. Zijn raad, zijn welbehagen is laatste grond van al wat is en geschiedt, Ps. 33 : 11, Spr. 19 : 21, Jes. 46 : 10, Mt. 11 : 26, Hd. 2 : 23, 4 : 28, Ef. 1 : 5, 9, 11. Hij doet dan ook alles om zijns zelfs, om zijns naams, om zijns roems wil, Deut. 32 : 27, Jos. 7 : 9, 1 Sam. 12 : 22, Ps. 25 : 11, 31 : 4, 79 : 9, 106 : 8, 109 : 21, 143 : 11, Spr. 16 : 4, Jes. 48 : 9, Jer. 14 : 7, 21, Ezech. 20 : 9, 14, 22, 44. Hij heeft ook niets noodig, is algenoegzaam, Job 22 : 2, 3, Ps. 50 : 19 v., Hd. 17 : 25, en heeft het leven in zichzelven, Joh. 5 : 26. En zoo is Hij de eerste en de laatste, de alpha en de omega, die is en die was en die komen zal, Jes. 41 : 4, 44 : 6, 48 : 12, Openb. 1 : 8 enz.; volstrekt onafhankelijk, niet alleen in zijn bestaan, maar tengevolge daarvan ook in al zijne deugden en volmaaktheden, in al zijne besluiten en daden. Onafhankelijk is Hij in zijn verstand, Rom. 11 : 34, 35, in zijn wil, Dan. 4 : 35, Rom. 9 : 19, Ef. 1 : 5, Op. 4 : 11, in zijn raad, Ps. 33 : 11, Jes. 46 : 10, in zijne liefde, Hos. 14 : 5, in zijne macht, Ps. 115 : 3 enz. En alzoo algenoegzaam in zichzelven, en niets van buiten zich ontvangende, is Hij integendeel de eenige bron van alle zijn en leven, van alle licht en liefde, de overvloedige fontein aller goeden, Ps. 36 : 10, Hd. 17 : 25. Deze onafhankelijkheid Gods wordt min of meer door alle menschen erkend. De Heidenen trekken het goddelijke wel in het creatuurlijke neer en leeren eene theogonie, maar nemen achter en boven hunne goden toch dikwerf weer eene macht aan, waaraan alles in volstrekten zin onderworpen is. Velen spreken van natuur, toeval, noodlot of fortuin als eene macht die boven alles verheven is; en wijsgeeren

duiden God bij voorkeur met den naam van het Absolute aan. In de christelijke theologie droeg deze deugd Gods den naam van *αὐταρκεια*, aseitas, omnisufficientia, independentia, magnitudo. In het Oosten sprak men van *θεος ἀναρχος*, *ἀναιτιος*, *ἀγεννητος* en noemde men God bij voorkeur *αὐτογεννητος*, *αὐτοφυης*, *αὐτουσιος*, *αὐτοθεος*, *αὐτοφως*, *αὐτοσοφια*, *αὐτοαρετη*, *αὐτοαγαθος* enz., cf. Suicerus, Thes. Eccl. s. v. God is al wat Hij is door zichzelf. Hij is ipsa per se bonitas, sanctitas, sapientia, vita, lux, veritas etc. Gelijk vroeger reeds is gezegd, gingen de kerkvaders in navolging van Philo bij de beschrijving Gods meest uit van den naam Ihvh. Dat was zijn wezensnaam bij uitnemendheid. God was de Zijnde. In dezen naam: Ik zal zijn die Ik zijn zal ligt alles opgesloten. Alle andere deugden Gods werden daaruit afgeleid. God is summum esse, summum bonum, summum verum, summum pulchrum. Hij is het volmaakte, het hoogste beste zijn, quo esse aut cogitari melius nihil possit. Hij heeft het geheele zijn in zich, Hij is eene oneindige en onbegrensde zee van zijn. Si bonum, si magnum, si beatum, si sapientem vel quidquid tale de Deo dixeris, in hoc verbo instauratur quod est Est. Nempe hoc est ei esse, quod haec omnia esse. Si et centum talia addas, non recessisti ab esse; si ea dixeris, nihil addixisti; si non dixeris nihil minuisti, Bernardus, de consid. I c. 6. De scholastiek sloot zich hierbij aan, Anselmus, Monol. 6. Lombardus, Sent. I dist. 8. Thomas, S. Theol. I qu. 2 art. 3 en qu. 3 en qu. 13 art. 11. S. c. Gent. I c. 16 sq. en behandelde deze deugd ook wel onder den naam van de infinitas of spiritualis magnitudo Dei, Thomas, S. Theol. I qu. 7. S. c. Gent. I c. 43, of onder dien van de aseitas Dei, waarmee werd aangeduid, dat God als summa substantia per se ipsam aut ex se ipsa est quidquid est, Anselmus, Monol. 6. Latere Roomsche theologen gaan evenzoo meest van deze aseitas of independentia uit, Petavius, de Deo I c. 6. Theol. Wirceb. III p. 38 sq. Perrone, Prael. theol. II p. 88—90. Jansen, Prael. theol. dogm. II 26 sq. De Hervorming bracht hierin geen wijziging. Ook Luther omschrijft God op grond van den naam Ihvh als den volstrekt zijnde; Hij is louter wezen. Maar toch houdt Luther zich niet lang met abstracte, metaphysische beschrijvingen op en gaat spoedig van den Deus absconditus over tot den Deus revelatus in Christus, Köstlin, Luthers Theol. II 302 f. Melanchton in zijne Loci omschrijft God als essentia

spiritualis. De Lutherschen hebben deze omschrijving meest overgenomen maar dan dikwerf nog de nadere bepaling infinita, a se subsistens of independens er aan toegevoegd, Schmid, Dogm. der ev. Luth. K. § 17. Bij de Gereformeerden treedt deze volmaaktheid Gods nog sterker op den voorgrond, al wordt de naam aseitas later meest met dien van independentia verwisseld. Aseitas drukt alleen de onafhankelijkheid Gods in zijn bestaan uit, maar independentia heeft een ruimer zin en sluit in, dat God onafhankelijk is in alles, in zijn zijn, in zijne deugden, in zijne besluiten, in zijne werken. Terwijl vroegeren daarom meest van den naam Ihvh uitgaan, Hyperius, Meth. Theol. p. 87, 135. Sohnius, Op. II 48. III 261. Polanus, Synt. Theol. p. 135 enz., komt later de independentia meest voor als de eerste der onmededeelbare eigenschappen, Mastricht, Theol. II c. 3, Heidegger, Corpus Theol. III § 30. Maresius, Syst. theol. loc. 2 § 17. Marck, Merg der Godg. IV § 20. L. Meyer, Verhand. over de Godd. eigensch. 1783 I bl. 39—110 enz. Als God nu in de Schrift zichzelven deze aseitas toeschrijft, dan doet Hij zich daardoor kennen als het absolute zijn, als den zijnde in volstrekten zin. Door deze volmaaktheid is Hij terstond wezenlijk en volstrekt onderscheiden van alle creatuur. Al het schepsel is toch niet a se maar ab alio, en is en heeft dus niets van zichzelf; het is volstrekt afhankelijk in zijn oorsprong en dus ook in heel zijn verder bestaan en ontwikkeling. Maar God is blijkens dezen naam alleen van zichzelven, a se, niet in dien zin als hadde Hij zichzelf veroorzaakt, maar als van eeuwigheid tot eeuwigheid zijnde die Hij is, zijnde niet wordende, het absolute zijn, de volheid van zijn, en dus ook eeuwig en volstrekt onafhankelijk in zijn bestaan, in zijne deugden, in al zijne werken, de eerste en de laatste, eenige oorzaak en einddoel van alle dingen. In deze aseitas Gods liggen alle andere deugden opgesloten; ze zijn met haar gegeven en van haar de rijke, alzijdige ontplooiing. En toch, terwijl bij deze deugd het onmetelijk onderscheid tusschen Schepper en schepsel in eens helder en klaar aan het licht treedt, is er toch ook van deze volmaaktheid Gods eene zwakke gelijkenis in al het schepsel. Het pantheisme kan dit niet erkennen, maar het theisme belijdt, dat het schepsel, schoon volstrekt afhankelijk, toch een eigen, onderscheiden zijn heeft. En in dit zijn is de volharding in zijn bestaan ingeplant, de conatus in suo esse perseverandi, de Selbsterhaltungstrieb, de

zucht tot zelfbehoud. Alle schepsel, in zoover het is, vreest den dood; en zelfs het kleinste atoom biedt wederstand aan alle poging tot vernietiging. Het is eene schaduw van het onafhankelijke, onveranderlijke zijn onzes Gods.

2. Uit de aseitas Gods vloeit vanzelve zijne onveranderlijkheid voort. Toch schijnt deze al weinig steun in de Schrift te vinden. Daar staat God immers steeds in het levendigst verkeer met de wereld. In den beginne schiep Hij hemel en aarde en ging dus van niet-scheppen tot scheppen over. En van dat begin leeft Hij als het ware het leven der wereld en vooral van zijn volk Israel mede, Hij komt en Hij gaat, Hij openbaart en verbergt zich, Hij wendt zijn aangezicht af en keert het toe in genade. Hij heeft berouw, Gen. 6 : 6, 1 Sam. 15 : 11, Amos 7 : 3, 6, Joel 2 : 13, Jon. 3 : 9, 4 : 2, en verandert van voornemen, Ex. 32 : 10—14, Jon. 3 : 10. Hij wordt toornig, Num. 11 : 1, 10, Ps. 106 : 40, Zach. 10 : 3, en legt zijn toorn af, Deut. 13 : 17, 2 Chr. 12 : 12, 30 : 8, Jer. 18 : 8, 10, 26 : 3, 19, 36 : 3. Hij is anders tegenover de vromen dan tegenover de goddeloozen, Spr. 11 : 20, 12 : 22; bij den reine houdt Hij zich rein maar bij den verkeerde bewijst Hij zich een worstelaar, Ps. 18 : 26, 27. In de volheid des tijds wordt Hij zelfs mensch in Christus en gaat door den H. Geest wonen in de gemeente; Hij verwerpt Israel en neemt de Heidenen aan. En in het leven der kinderen Gods blijft er eene voortdurende wisseling van schuldgevoel en bewustzijn van vergeving, van ervaringen van Gods toorn en van zijne liefde, van zijne verlating en van zijne nabijheid. Maar tevens getuigt diezelfde Schrift, dat God onder dat alles dezelfde is en dezelfde blijft. Alles verandert maar Hij blijft staande, Hij blijft die Hij is, Ps. 102 : 26—28. Hij is Ihvh, de zijnde en zichzelf steeds gelijkblijvende; de eerste en met de laatsten nog dezelfde God, Jes. 41 : 4, 43 : 10, 46 : 4, 48 : 12. Hij is die Hij is, Deut. 32 : 39, cf. Joh. 8 : 58, Hebr. 13 : 8, ἀφθαρτος, ὁ μονος ἐχων ἀθανασιαν, altijd ὁ αὐτος, Rom 1 : 23, 1 Tim. 1 : 17, 6 : 16, Hebr. 1 : 11, 12. En onveranderlijk in zijn bestaan en wezen, is Hij het ook in zijn gedachte en wil, in al zijne voornemens en besluiten. Hij is geen mensch dat Hij liegen of berouw hebben zou. Wat Hij zegt, doet Hij, Num. 15 : 29, 1 Sam. 15 : 29. Zijne charismata en roeping zijn ἀμεταμελητα, Rom. 11 : 29. Hij verstoot zijn volk niet, Rom.

11 : 1. Hij voleindigt wat Hij begon, Ps. 138 : 8, Phil. 1 : 6. In één woord, Hij, Ihvh, verandert niet, Mal. 3 : 6; bij Hem *οὐκ ἐνι παραλλαγη ἡ τροπης ἀποσκιασμα*, Jak. 1 : 17. Hierop werd in de christelijke theologie de leer gebouwd van de immutabilitas Dei. De mythologische theogonie kon zich tot deze hoogte niet verheffen, maar de wijsbegeerte noemde en omschreef God menigmaal als den eenigen, eeuwigen, onveranderlijken, onbewogen, zich zelf gelijken heerscher aller dingen, Philolaus e. a., bij Zeller, Phil. d. Gr. I⁴ 425, 488 f. II 928. Aristoteles besloot uit de beweging der wereld tot een primum movens, eene *αἰδιος οὐσια ἀκινητος*, die ééne was en eeuwig, noodzakelijk, onveranderlijk, vrij van alle samenstelling, zonder eenige mogelijkheid, *ὑλη, δυναμις*, maar enkel *ἐνεργεια*, zuivere *εἰδος*, louter wezen, absolute vorm, *το τι ην εἰναι το πρωτον*, ib 359—365. Philo noemde God *ἀτρεπτος, ἰσαιτατος ἑαυτῳ, ἀκλινης, παγιος, βεβαιος, ἀμεταβλητος, ἑστως*, Dähne, Gesch. Darst. der jüd.-alex. Rel. Philos. I 118. En hiermede stemde de christelijke theologie overeen. God is volgens Irenaeus, semper idem, sibi aequalis et similis, adv. haer. IV c. 11, cf. Orig. c. Cels. I 21. IV 14. Bij Augustinus vloeide de onveranderlijkheid Gods rechtstreeks daaruit voort, dat Hij was het hoogste, volmaakte zijn. Aan alle redelijk schepsel is het naturaliter et veraciter insitum, esse omnino incommutabilem et incorruptibilem Deum, de Gen. ad litt. VII 11. Door de zintuigen is dit begrip van een eeuwig en onveranderlijk wezen niet te verkrijgen, want alle schepsel, ook de mensch zelf, is veranderlijk; maar binnen in zich ziet en vindt hij dat onveranderlijke, dat beter en grooter is dan alwat verandert, de lib. arb. II 6, de doctr. chr. I 9. Indien God niet onveranderlijk ware, zou Hij niet God zijn, Conf. VII 4. Zijn naam is *zijn* en deze naam is een nomen incommutabilitatis. Alwat verandert, houdt op te zijn wat het was. Maar het waarachtige zijn is alleen het deel van Hem, die niet verandert. Wat waarlijk is, dat blijft. Quod est, manet. Maar wat verandert fuit aliquid et aliquid erit; non tamen est, quia mutabile est, de trin. V 2. God echter, die is, kan niet veranderen, wijl elke verandering eene vermindering van zijn zou wezen. En even onveranderlijk als God is in zijn wezen, is Hij het ook in zijn kennen, willen en besluiten. Dei essentia, qua est, nihil mutabile habet, nec in aeternitate, nec in veritate, nec in voluntate, de trin. IV prooem. Gelijk Hij is, zoo weet en wil Hij,

op onveranderlijke wijze. Essentia tua scit et vult incommutabiliter et scientia tua est et vult incommutabiliter et tua voluntas est et scit incommutabiliter, Conf. XIII, 16. Schepping, openbaring, vleeschwording, affecten enz. brachten in God geen verandering te weeg. In God is er nooit een novum consilium gekomen, de ord. II 17. Er is altijd in God een eenige, onveranderlijke wil geweest. Una eademque sempiterna et immutabili voluntate res quas condidit, et ut prius non essent egit, quamdiu non fuerunt, et ut posterius essent, quando esse coeperunt, de civ. XII, 17. Alleen is er verandering in het schepsel van niet-zijn tot zijn, van goed tot kwaad enz. Dezelfde gedachte vinden we dan later telkens terug, bij Joh. Damascenus, de fide orthod. I c. 8. Thomas, S. Theol. I qu 9. Lombardus, Sent. I dist. 8, 3. Bonaventura, Sent. I dist. 8 art. 2 qu 1—2. Petavius, de Deo III c. 1—2. en zoo ook bij Luth. en Geref. theologen, Gerhard, Loc. II cap. 8 sect. 5. Zanchius, Op. II col. 77—83. Polanus, Synt. theol. II c. 13, cf. Conf. Gall. art. 1. Conf. Belg. 1 enz.

Maar deze onveranderlijkheid Gods vond veel bestrijding, zoowel van deistische als van pantheistische zijde. Bij Epicurus zijn de goden geheel aan voortreffelijke menschen gelijk, die veranderen van plaats, werkzaamheid, gedachte enz., Zeller IV 430 f., en bij de Stoa werd de Godheid evenals vroeger bij Heraclitus als de immanente oorzaak der wereld opgenomen in haar onophoudelijke wisseling, ib. IV 133 f. Van denzelfden aard was de bestrijding der onveranderlijkheid Gods in de christelijke theologie. Aan de eene zijde staat het pelagianisme, socinianisme, remonstrantisme, rationalisme, dat vooral de onveranderlijkheid van Gods weten en willen bestrijdt, en den wil Gods afhankelijk maakt van en dus veranderen laat naar het gedrag van den mensch. Inzonderheid Vorstius in zijn werk de Deo et ejus attributis bestreed de onveranderlijkheid Gods. Hij onderscheidde tusschen de essentia Gods, die eenvoudig en onveranderlijk is, en de voluntas Dei, welke als libera ook niet alles eeuwiglijk en niet altijd hetzelfde wil, Dorner, Gesammelte Schriften 278. Maar veel ernstiger is nog de bestrijding van de onveranderlijkheid Gods, van pantheistische zijde. Gemeenschappelijk is aan deze bestrijding, dat de idee van het worden op God wordt overgebracht en alzoo de grens tusschen Schepper en schepsel geheel wordt uitgewischt. De idee van God als substantia, gelijk ze bij Spinoza voorkomt,

bleek een abstract begrip zonder inhoud te zijn. Om leven in dat begrip te brengen, verving de philosophie dikwerf het zijn door het worden. Natuurlijk is daarbij nog groot verschil, naar gelang men dit proces, waardoor God zelf wordt, unitarisch of trinitarisch opvat en zich voltrekken laat immanent in het wezen Gods of transeunt in de wereld. Hiertoe behoort in de eerste plaats het gnosticisme, maar dan voorts de theosophie van de kabbala, van Böhme, Baader, Schelling, Rothe, Hamberger, enz., nawerkende in de leer van de kenosis, en eindelijk de pantheistische philosophie van Fichte, Hegel, Schleiermacher, Schopenhauer, Hartmann enz. Hoe ook verschillend uitgewerkt, de grondgedachte is ééne. God *is* niet maar *wordt*. An sich, in het eerste moment, is Hij *βυθος ἀγνωστος*, een abstract louter potentieel zijn, natuur zonder meer, inhoudloos denken, een donkere drang, een blinde alogische wil, in één woord, een zijn dat niets is maar alles worden kan. Maar uit dat potentieele zijn brengt God zichzelf in den vorm van een proces allengs tot actualiteit. Hij is zijn eigen Schepper. Hij produceert zichzelf. Hij komt allengs, hetzij dan in zichzelf of in de wereld, tot persoonlijkheid, tot zelfbewustzijn, tot geest. God is causa sui. Onder invloed van deze philosophische idee van het absolute worden is de onveranderlijkheid Gods ook in de nieuwere theologie meermalen ontkend of beperkt, en God met voorliefde causa sui, zichzelf actualiseerende macht genoemd, Rothe, Theol. Ethik § 16—38. Martensen, Chr. Dogm. 1856 S. 86. 116, cf. Chr. Ethik. I 90 f. Luthardt zegt, Gott ist seine eigene That, Apol. Vortr. über die Grundwahrh. des Chr. 1870 I 45, cf. Müller, Die chr. Lehre v. d. Sünde II[5] 171 f. Anderen spreken van eene Selbstsetzung Gottes, Dorner, Chr. Gl. I 244. 245. Frank, Syst, der chr. Wahrh. I[2] 116 f. In zijne verhandeling Ueber die richtige Fassung des dogm. Begriffs der Unveränderlichkeit Gottes, Ges. Schriften 1883 S. 188—377, tracht Dorner deisme en pantheisme (akosmisme) beide te vermijden en de onveranderlijkheid en de Lebendigkeit Gods met elkander te vereenigen. Hij meent dit doel te bereiken, door de onveranderlijkheid Gods te stellen in het ethische, S. 340 f. Ethisch is God onveranderlijk en altijd zichzelf gelijk, Hij blijft heilige liefde, S. 352. Maar overigens meent Dorner, dat er door de schepping, de menschwording en voldoening enz. wel verandering in God is gekomen, S. 309. 311 f. 358 f. 364,

dat Hij in Wechselverhältniss staat tot den mensch, S. 319. 362, dat Hij de werkelijkheid slechts kent uit de wereld, S. 320, dat er ook voor Hem een verleden, heden en toekomst is, S. 322, dat Hij toornt, rechtvaardigt, en eene aan den mensch beantwoordende stemming heeft, S. 324 enz. En zoo wezenlijk ook Weisse, Philos. Dogm. I 573. F. A. B. Nitzsch, Ev. Dogm. 365 e. a. Velen spreken ook in de leer van God over deze belangrijke eigenschap zich niet uit, maar laten het eerst bij de schepping of bij de vleeschwording of bij de kenosis enz. merken, dat ze verandering in God aannemen, zooals b. v. Ebrard, Hofmann, Thomasius e. a.

Niettemin is de leer van de onveranderlijkheid Gods voor de religie van het hoogste belang. Het onderscheid tusschen Schepper en schepsel is gelegen in de tegenstelling van het zijn en het worden. Al wat schepsel is, is wordende. Het is veranderlijk, streeft voortdurend, zoekt naar rust en bevrediging en vindt die rust alleen in Hem, die louter zijn is zonder worden. Daarom heet God in de Schrift zoo dikwerf de rotssteen, Deut. 32 : 4, 15, 18, 30, 31, 37. 1 Sam. 2 : 2, 2 Sam. 22 : 3, 32, Ps. 19 : 15, 31 : 3, 62 : 3, 7, 73 : 26 enz. Op Hem kan de mensch zich verlaten, Hij verandert niet in zijn wezen, noch in zijn kennen of willen, Hij blijft die Hij is eeuwiglijk. Elke verandering is Gode vreemd. Er is in Hem geen verandering van tijd, want Hij is eeuwig; noch van plaats want Hij is alomtegenwoordig; noch ook van wezen want Hij is louter zijn. De christelijke theologie drukte dit laatste ook menigmaal uit door den term purus actus. Aristoteles had zoo het wezen Gods opgevat, als *πρωτον εἰδος* zonder eenige *δυναμις*, als absolute *ἐνεργεια*. De scholastiek ging daarom van God spreken als actus purissimus et simplicissimus, om aan te duiden, dat Hij het volmaakte, absolute zijn is zonder eenige potentia tot niet-zijn of tot anders-zijn. Zoo zegt Boethius, de cons. philos. lib. III, dat God niet verandert van wezen (forma), quia purus actus est, cf. Thomas, S. Theol. 1 qu. 3. Daarom werd ook de uitdrukking causa sui van God vermeden. De idee van het absolute worden is het eerst door Heraclitus duidelijk uitgesproken en daarna telkens in de philosophie teruggekeerd. Vooral Plotinus maakt van dit begrip gebruik, niet alleen in toepassing op de materie, maar ook op datgene, wat hij voor het absolute zijn houdt. Hij leert aangaande God, dat Hij zijn eigen

zijn heeft voortgebracht, dat Hij werkzaam was eer Hij was, Thilo, Kurze pragm. Gesch. d. Philos. I 352 f. Nu sprak de christelijke theologie wel van God dat Hij was een ens a se, en dus van zijne aseitas. En ook bezigden Lactantius, Synesius en Hieronymus de uitdrukking causa sui; de laatste schreef: Deus qui semper est nec habet aliunde principium et ipse sui origo est suaeque causa substantiae, non potest intelligi aliunde habere quod subsistit, Comm. ad Eph. cap. 3 : 15. Maar deze uitdrukking werd toch altoos zoo verstaan, dat God wel van zichzelf bestond maar niet dat Hij van zichzelf geworden en voortgebracht was, Klee, Kath. Dogm. II 43. Toen later Cartesius aan den wil Gods den voorrang toekende boven het verstand en de essentia aller dingen van dien wil liet afhangen, ja zelfs Gods bestaan een product liet zijn van zijn wil, zoodat hij zeide, Deus se revera conservat, God is causa sui en a se, niet in negatieven maar in positieven zin, God is causa efficiens sui ipsius, Hij heeft het zijn a reali potentiae immensitate, Resp. ad primas objectiones p. 57, 58; toen namen wel enkele volgelingen deze uitdrukking over, zooals bijv. Burmannus, Synopsis theol. I c. 15 § 2, maar de Geref. theologen wilden de uitdrukking causa sui, existentia a se niet anders opgevat hebben dan in zuiver negatieven zin, Ryssenius, De oude rechtsinnige waerheyt enz. Middelb. z.j. bl. 24. Mastricht Theol. theor. pract. II c 3 § 22. Moor, I 590 sq. Eene causa sui in positieven zin is niet mogelijk, omdat eene zelfde zaak dan op hetzelfde oogenblik zou gezegd worden te bestaan, voorzoover zij zichzelve voortbrengt en niet te bestaan, voor zooverre zij voortgebracht wordt. Nu is het te begrijpen, dat de monistische philosophie tot deze idee van het absolute worden de toevlucht heeft genomen, om althans een schijn van verklaring der werkelijkheid te geven. Maar Herbart heeft deze idee terecht aan eene scherpe kritiek onderworpen, en zijne aanhangers Thilo, Die Wissenschaftlichkeit der mod. Theol. S. 25 en Flügel, Die spekul. Theol. in der Gegenwart 1888 S. 201. f., Die Probleme der Philos. und ihre Lösungen 1888 S. 10 f. hebben niet zonder reden hun verwondering erover te kennen gegeven, dat deze idee in de speculatieve theologie zulk een opgang heeft gemaakt. Er is toch in de theologie, met toepassing op het Goddelijk wezen, niets mede aan te vangen. Niet alleen de Schrift getuigt dat er in God geen verandering is noch schaduw van

omkeering, maar het denken leidt tot dezelfde slotsom. Bij het worden moet naar eene oorzaak gevraagd worden, want er is geen worden zonder oorzaak. Maar het zijn, in absoluten zin, laat de vraag naar eene oorzaak niet meer toe. Het absolute zijn is, wijl het is. De Godsidee brengt de onveranderlijkheid vanzelve mee. Er is geene vermeerdering of vermindering in Hem denkbaar. Hij kan niet veranderen ten goede of ten kwade. Want Hij is het volstrekte, volmaakte, waarachtige zijn. Het worden is eigen aan het schepsel en is een vorm van verandering in ruimte en tijd. Maar God is, die Hij is, eeuwiglijk, boven ruimte en tijd, boven al het schepsel verre verheven. Hij rust in zichzelf en is daarom het doel en het rustpunt van alle schepselen, de rotssteen des heils, wiens werk volkomen is. Wie Gode verandering toekent, van wezen, kennis of wil, komt al zijne deugden, de afhankelijkheid, de eenvoudigheid, de eeuwigheid, de alwetendheid, de almacht te na. Hij berooft God van zijne Goddelijke natuur en de religie van haar vasten grond en zekeren troost. Toch is deze onveranderlijkheid geen monotone eenheid, geen star onbewegelijk zijn. De Schrift zelve gaat ons voor, om ons God te beschrijven in de menigvuldigste relatiën tot al zijne schepselen. Onveranderlijk in zichzelven, leeft Hij toch als het ware het leven zijner schepselen mede en neemt in hunne wisselingen deel. De Schrift spreekt van God op menschelijke wijze en kan niet anders. Maar hoe menschelijk zij spreke, zij verbiedt ons tegelijkertijd, om eenige verandering in God zelven te stellen. Er is verandering om Hem heen en buiten Hem, er is verandering in de relatie tot Hem, maar er is geen verandering in God zelven. En hierin bestaat juist de onbegrijpelijke grootheid Gods en tevens de heerlijkheid der christelijke belijdenis, dat God onveranderlijk in zichzelf, toch veranderlijke schepselen in het aanzijn roepen kan; dat Hij eeuwig in zichzelf, toch in den tijd kan ingaan; dat Hij onmetelijk in zichzelf toch ieder punt der ruimte met zijn wezen doordringen kan; dat Hij die het absolute zijn is, toch ook aan het wordend schepsel eene eigene plaatse schenken kan. In de eeuwigheid Gods is geen moment des tijds, in zijne onmetelijkheid geen punt der ruimte, in zijn zijn geen element des wordens te ontdekken. Maar omgekeerd is het God, die het schepsel, is het de eeuwigheid die den tijd, is het de onmetelijkheid die de ruimte, is het het zijn dat het worden, is het de onveranderlijkheid die de verande-

ring poneert. Een overgang tusschen beide is er niet; er is een diepe klove tusschen het zijn Gods en het zijn van alle creatuur. Het is Goddelijke grootheid, dat Hij neerdalen kan tot het schepsel; dat Hij, transcendent, toch immanent wonen kan in al het geschapene; dat Hij, zichzelf behoudende, zich zelf kan geven en, zijne onveranderlijkheid absoluut handhavende, toch in een oneindig aantal relatiën treden kan tot zijne schepselen. Met verscheidene voorbeelden trachtte men dit op te helderen. De zon blijft dezelfde, hetzij ze verschroeit of verwarmt, pijn doet of verkwikt (Augustinus). Een geldstuk verandert niet, al wordt het nu eens een prijs en dan een pand genoemd (id.) Eene zuil blijft staan, hetzij iemand ze nu eens aan zijne rechter-, dan aan zijne linkerhand ziet (Thomas). Een kunstenaar verandert niet, als hij zijne conceptie in woord of toon, in stem of kleur gestalte geeft, en een geleerde niet, als hij zijne gedachten neerlegt in een boek. Al deze vergelijkingen gaan mank, maar ze geven toch eenig denkbeeld, hoe iets, in wezen gelijkblijvend, in relatie veranderen kan. Bij God geldt dit nu nog zooveel te meer, wijl Hij, de onveranderlijke, zelf de eenige oorzaak is van al wat verandert. Hij stelt zich niet in relatie tot eenig schepsel, alsof dit ook maar eenigszins bestaan zou zonder Hem, maar Hij stelt zelf alle dingen in die relaties tot zichzelf, welke Hij eeuwiglijk en onveranderlijk wil en juist zoo, op die wijze en in dat moment des tijds, waarin zij werkelijk plaats grijpen. Elk prius en posterius valt niet in God, maar in rebus prius non existentibus et posterius existentibus, Aug. de civ. XII 17. Het is het onveranderlijke zijn zelf, dat het veranderende worden met een geheel eigene orde en wet buiten zich plaatst en als voor zichzelf ten tooneele voert.

3. De onveranderlijkheid Gods heet eeuwigheid ten opzichte van den tijd en alomtegenwoordigheid ten opzichte van de ruimte. Beide werden wel onder den naam infinitas Dei samengevat. Het begrip oneindigheid is echter op zichzelf onduidelijk. Vooreerst kan het negatief worden opgevat in den zin van eindeloos. Iets heet dan oneindig, omdat het feitelijk geen einde heeft maar toch wel hebben kan. Dikwerf is in de philosophie God in dezen zin oneindig genoemd. Het neoplatonisme vatte God in dezen zin op als zonder grens en gestalte, zonder eenige bepaaldheid, οὐ πεπε-

ρασμενος, ὁρος οὐκ ἐχων, ἄπειρος enz., eene overloopende volheid, waaruit de wereld is geemaneerd, Zeller, Philos. d. Gr. V 485 f. 497. In denzelfden zin sprak de kabbala van God als אין סוף, den oneindige, zonder grens en vorm, maar die in de tien sefiroth een overgang schiep van het oneindige tot het eindige, Frank, La Kabbale 179. Later heeft de philosophie van Spinoza aan dit begrip der oneindigheid Gods ingang verschaft. De substantie, God, is bij Spinoza geen eigen, van de wereld onderscheiden zijn; zij is datgene wat in de schepselen de realiteit uitmaakt, en daarom van zelf oneindig, ens absolute infinitum, Eth. I prop. 8. Alle determinatie is daarom negatie, eene berooving, een gebrek aan existentie, Epist. 50 en 41, God is echter van alle beperking en begrenzing vrij, Hij is substantia non determinata. Uitgebreidheid is een van zijne attributen. Bij Hegel kreeg het begrip der oneindigheid nog weer eene andere beteekenis, omdat hij de substantie van Spinoza opvatte niet als een eeuwig onveranderlijk zijn maar als een absoluut worden. God heette dus oneindig, omdat Hij alles worden kon, ongeveer op dezelfde wijze als het ἄπειρον van Anaximander, dat zelf onbepaald is maar allerlei dingen voortbrengen kan. De fout dezer opvatting bestaat hierin, dat het alleralgemeenste, hetwelk het verstand door abstractie uit het eindige zijn verkrijgt, met het oneindige vereenzelvigd wordt. Want het was juist het streven van de identiteitsphilosophie, om het bijzondere uit het algemeene, het bepaalde uit het onbepaalde, het eindige uit het eindelooze door een proces te laten voortkomen. God is an sich infinitus potentiâ, Hij wordt finitus, persoonlijk, bewust, bepaald in de schepselen als zijne openbaring. Maar deze opvatting is onhoudbaar. Oneindig is geen negatief maar een positief begrip; het duidt niet aan, dat God geen eigen, van de schepselen onderscheiden wezen is maar dat Hij door niets eindigs en creatuurlijks beperkt wordt. Nu kan natuurlijk op verschillende wijze aan God zulk eene creatuurlijke begrenzing worden ontzegd. Bedoelt men, dat God non tempore finiri potest, dan valt infinitas met aeternitas saam. Wil men te kennen geven, dat God non loco finiri potest, dan is infinitas hetzelfde als omnipraesentia. En zoo wordt de infinitas Dei ook dikwerf omschreven, Polanus, Synt. theol. II c. 10. 11. Zanchius, Op. II 90. Maar infinitas kan ook in dezen zin worden verstaan, dat God oneindig is in zijne deugden, dat elke deugd

in Hem op absolute wijze aanwezig is; dan is infinitas zooveel als perfectio, Thomas, S. Theol. I qu. 7. Maar ook dan moet de oneindigheid Gods goed worden verstaan. De oneindigheid Gods is geen infinitas magnitudinis, zooals soms gesproken wordt van de oneindige of eindelooze grootte der wereld, want God is geen lichaam en heeft geen uitgebreidheid. Zij is ook geen infinitas multitudinis, gelijk de mathesis spreekt van oneindig klein en oneindig groot, want God is één en eenvoudig. Maar zij is eene infinitas essentiae. God is oneindig naar zijn wezen, absoluut volmaakt, oneindig in intensieven, qualitatieven, positieven zin. Maar zoo valt de oneindigheid Gods geheel met de volmaaktheid saam, en behoeft ze niet afzonderlijk besproken te worden.

Oneindigheid in den zin van niet-bepaald-zijn door tijd is de eeuwigheid Gods. In de Schrift is nergens van een begin of een einde van Gods bestaan sprake. Ofschoon Hij dikwerf zeer levendig als ingaande in den tijd wordt voorgesteld, Hij is toch daarboven verheven. Hij is de Eerste en de Laatste, Jes. 41 : 4, Op. 1 : 8, bestaande vóór de wereld, Gen. 1 : 1, Joh. 1 : 1, 17 : 5, 24, en blijvende ondanks alle verandering, Ps. 102 : 27, 28. Hij is God van eeuwigheid tot eeuwigheid, Ps. 90 : 2, 93 : 2. Er is geen onderzoeking van het getal zijner jaren, Job 36 : 26. Duizend jaren zijn voor Hem even weinig als voor ons de dag van gisteren, Ps. 90 : 4, 2 Petr. 3 : 8. Hij is de eeuwige God, Jes. 40 : 28, Rom. 16 : 26, wonende in de eeuwigheid, Jes. 57 : 15, levende in eeuwigheid, Deut. 32 : 40, Op. 10 : 6, 15 : 7, die zweert bij zijn leven, Num. 14 : 21, 28, de *θεος ζων και μενων*, 1 Petr. 1 : 23, onverderfelijk, Rom. 1 : 23, onsterfelijk, 1 Tim. 6 : 16, die is en was en wezen zal, Ex. 3 : 14, Op. 1 : 4, 8. Zeer zeker spreekt de Schrift ook hier van God op menschelijke wijze, en van de eeuwigheid in de vormen van den tijd, maar ze duidt toch tevens duidelijk aan, dat God boven den tijd verheven en niet naar dezen maatstaf te meten of te bepalen is. Het deisme van vroeger en later tijd echter verstaat onder de eeuwigheid een naar voren en naar achteren eindeloos verlengden tijd; het verschil tusschen tijd en eeuwigheid ligt alleen in de quantiteit, niet in de qualiteit; het is gradueel, niet essentieel. Het onderscheid ligt niet daarin, dat in de eeuwigheid geen successie is van oogenblikken, maar dat ze zonder begin en einde is. Verleden, heden en toekomst zijn er niet alleen voor den mensch, maar zijn er ook voor en in

God. Zoo leerden de Socinianen, Socinus, Prael. theol. c. 8. Crell, De Deo et ejus attributis c. 18. Catech. Racov. qu. 60, cf. Fock, Der Socinianismus S. 427 f.; evenzoo Reinhard, Dogm. S. 106. Wegscheider, Instit. theol. § 63. Dorner, Glaub. I 132. Ges. Schriften 322 enz. Van de andere zijde wordt eeuwigheid en tijd evenzoo vermengd door het pantheisme. God en wereld verhouden zich hier als natura naturans en natura naturata, Spinoza, Eth. I prop. 29. De eeuwigheid is niet essentieel onderscheiden van den tijd, maar is de substantie, de immanente oorzaak van den tijd, en deze is de modus, het accidens der eeuwigheid, gelijk de golfslag de verschijningsvorm is van den oceaan; God zelf wordt neergetrokken in den stroom van den tijd en komt eerst in den tijd tot zijn volle realiteit, Spinoza, Cog. Metaph. I c. 4. II c. 1. Hegel, Encycl. der philos. Wiss. § 257 f. Hartmann, Philos. des Unbew. I^9 S. 281 f. 298 f. Biedermann, Dogm. II 518 f. Strauss sprak het in zijne Glaub. I 562 duidelijk uit: Ewigkeit und Zeit verhalten sich wie die Substanz und ihre Accidentien. En Schleiermacher omschreef de eeuwigheid Gods voorzichtig als seine mit allem Zeitlichen auch die Zeit selbst bedingende schlechthin zeitlose Ursächlichkeit Gottes. Nu heeft de christelijke theologie ook bij deze volmaaktheid Gods beide het deisme en het pantheisme te vermijden. Natuurlijk ligt het onderscheid tusschen eeuwigheid en tijd ook wel daarin, dat deze een begin en einde heeft of althans hebben kan en gene niet. Maar daarin gaat toch heel het verschil niet op. Er zijn drie notae van het begrip eeuwigheid, nl. dat ze uitsluit principium, finem en ook successionem. God is ἀγέννητος, ἄφθαρτος maar ook immutabilis, Petavius, de Deo III c. 3 § 6. Er is tusschen eeuwigheid en tijd een onderscheid niet alleen in quantiteit en graad, maar ook in qualiteit en wezen. Immers, reeds Aristoteles merkte op, dat tijd wel niet één was maar toch in het nauwste verband stond met beweging, met het worden, d. i. met den overgang van potentia tot actus, ofschoon hij meende, dat eene beweging in de wereld zonder begin denkbaar was. Augustinus drukte dit op andere wijze aldus uit, dat er slechts tijd is, waar het tegenwoordige verleden, en het toekomstige tegenwoordig wordt. Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio; fidenter tamen dico, scire me. Quod si nihil praeteriret, non esset praeteritum

tempus, et si nihil adveniret, non esset futurum tempus, et si nihil esset, non esset praesens tempus, Conf. XI 14. Tijd is geen substantie naast andere, geen reale quid, maar een bestaansvorm van de dingen. Als er geen schepselen waren, zou er geen tijd zijn. De tijd begon a creatura, veel meer dan creatura coepit a tempore, Aug., de Gen. ad litt. V 5, de civ. XI, 6. Andererzijds is de tijd ook maar niet een subjectieve vorm der waarneming, gelijk Kant meende, Kr. d. r. V. 81 f. Wel ligt ook hier waarheid in en Augustinus beredeneerde, dat er inderdaad, om den tijd te meten en te berekenen, een denkende geest van noode is, die het verledene door de herinnering vasthoudt, in het heden staat, en de toekomst verwacht, en die inzoover de tijden in zichzelven meet, Conf. XI, 23—28. Daarmede ontkende echter Augustinus niet, dat er geen meetbare en deelbare beweging der dingen zou zijn, wanneer er geen denkende geest ware, die haar telde en mat. Maar er dient tusschen uit- en inwendigen tijd, tempus extrinsecum en intrinsecum, onderscheiden te worden. Onder uitwendigen tijd verstaan we den maatstaf, waarnaar we de beweging meten. Deze is in zekeren zin toevallig en willekeurig. Wij ontleenen hem aan de beweging der hemellichamen, welke constant en allen menschen bekend is, Gen. 1 : 14 v. Deze tijd zal eenmaal ophouden, Op. 10 : 6, 21 : 23 v. Maar iets anders is het met den inwendigen tijd. Deze is die bestaansvorm der dingen, waardoor ze een verleden, heden en toekomst en alzoo deelen hebben, die, naar welken maatstaf dan ook, gemeten of geteld kunnen worden. Wat nu gemeten of geteld kan worden, is aan maat en getal onderworpen en daardoor begrensd; want er is altijd nog een maat en getal, grooter dan het gemetene of getelde. Het wezen van den tijd ligt dus niet daarin, dat hij a parte ante en a parte post eindig of eindeloos is, maar daarin dat hij successie van oogenblikken bevat, dat er een vroeger, een nu en een later in is. Maar daaruit vloeit voort, dat de tijd, tempus intrinsecum, de bestaansvorm van al het geschapene, en aan al het eindige wezenlijk eigen is. Wie tijd zegt, zegt beweging, verandering, meetbaarheid, telbaarheid, beperktheid, eindigheid, schepsel. Tijd is de duur van het creatuurlijke zijn; tempus est mensura motus in re mobili. Maar daarom kan in God geen tijd vallen. Hij is die Hij is van eeuwigheid tot eeuwigheid. Er is in Hem geen verandering noch schaduw van omkeering. Hij is geen worden maar een eeuwig zijn.

Hij heeft geen begin en geen einde, maar ook geen vroeger en later Hij kan niet gemeten noch geteld worden in zijn duur. Duizend jaren zijn voor Hem als één dag. Hij is de eeuwige ἐγω εἰμι, Joh. 8 : 58. De eeuwigheid Gods is dus veeleer te denken als een eeuwig heden, zonder verleden of toekomst. Omne praesens est apud Deum. Hodiernus tuus (dies est) aeternitas. Aeternitas ipsa Dei substantia est, quae nihil habet mutabile, Aug. Conf. XI 10—13. de vera relig. c. 49. Boethius omschreef de eeuwigheid Gods daardoor, dat Hij interminabilis vitae plenitudinem totam pariter comprehendit ac possidet, de cons. philos. V, en Thomas als interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio, S. Theol. I qu. 10 art. 1. En zoo spreken alle theologen, Tertull. adv. Marc. I 8. Greg. Nyss. adv. Eunomium I. Greg. Naz. orat. 38, 11. Dionysius, de div. nom. c. 5 § 4. Anselmus, Monol. c. 18—24. Prosl. c. 18. Lombardus, Sent. I dist. 8, 2. Thomas, S. Theol. I qu. 10. Petavius, de Deo III c. 3—6. Gerhard, Loci II c. 8. Zanchius, Op. II 73—77. Alting, Theol. problem. loc. 3 probl. 20 enz. Toch mag de eeuwigheid Gods daarom niet gedacht worden als een eeuwig stilstaand, onbewegelijk tijdsmoment. Maar zij is met Gods wezen één, en dus eene volheid van zijn. God is niet alleen eeuwig, maar Hij is zelf sua aeternitas, Thomas, S. Theol. I qu 10 art. 2. Zij heeft hare analogie niet in het inhoudlooze zijn van den mensch, voor wien door ledigheid of verveling, door smart of angst de minuten zich rekken tot uren en de dagen niet gaan maar kruipen, maar veeleer in het rijke, volle leven van dien mensch, voor wien door arbeid en genot de tijd als het ware niet bestaat, en de uren en dagen omvliegen. Daarom ligt er waarheid in de bewering, dat er in de hel geen eeuwigheid, maar enkel tijd is, Thomas, S. Theol. I. qu. 10 art. 3 ad 3, en dat een schepsel te meer het onvolkomene in den tijd verliest en de eeuwigheid nadert, als het Gode verwant en zijn beeld is, ib art. 4 en 5. Daarom staat de eeuwigheid Gods ook niet abstract en transcendent boven den tijd, maar is in ieder tijdsmoment aanwezig en immanent. Er is essentieel onderscheid tusschen eeuwigheid en tijd, maar er is toch ook analogie en verwantschap, zoodat gene in dezen inwonen en werken kan. De tijd is met de dingen geschapen, hij heeft geen oorsprong in zichzelf; een eeuwige tijd, een tijd zonder begin is ondenkbaar. God, de eeuwige, is de eenige absolute oorzaak van den tijd. Maar

die tijd heeft ook geen bestand in zichzelven, hij is een voortdurend worden en moet rusten in een onveranderlijk zijn. Het is God, die met zijne eeuwige kracht den tijd in zijn geheel en in ieder oogenblik draagt. God doordringt den tijd en ieder tijdsmoment met zijne eeuwigheid. In iedere seconde klopt de polsslag der eeuwigheid. God staat dus in relatie tot den tijd. Hij gaat met zijne eeuwigheid in in den tijd. De tijd is ook objectief voor Hem. Hij kent in zijn eeuwig bewustzijn den ganschen tijd en de successie van al zijne oogenblikken. Hij zelf wordt daardoor niet tijdelijk, niet aan tijd, maat, getal onderworpen; Hij blijft eeuwig en woont in de eeuwigheid. Maar Hij gebruikt den tijd, om daarin zijne eeuwige gedachten en deugden tot openbaring te brengen; Hij maakt den tijd aan de eeuwigheid dienstbaar en bewijst zich alzoo te zijn de *βασιλεὺς των αἰωνων*, Rex seculorum, 1 Tim. 1 : 17.

4. De oneindigheid als het niet beperkt zijn door ruimte is de alomtegenwoordigheid Gods. Ook deze wordt in de H. Schrift op zeer levendige wijze beschreven. God is de Schepper, en al het bestaande is en blijft het zijne in absoluten zin. Hij is de Heer, de Bezitter van hemel en aarde, Gen. 14 : 19, 22, Deut. 10 : 14, en is boven alle schepsel, ook boven plaats en ruimte verheven. Hemel en aarde bevatten Hem niet, veel minder een aardsche tempel, 1 Kon. 8 : 27, 2 Chron. 2 : 6, Jes. 66 : 1, Hd. 7 : 48. Toch is Hij ook door de ruimte niet buitengesloten. Hij vervult den hemel en de aarde; niemand kan zich voor zijn aangezicht verbergen; Hij is een God van verre en van nabij, Jer. 23 : 23, 24, Ps. 139 : 7—10, Hd. 17 : 27, *ἐν αὐτῳ γαρ ζωμεν και κινουμεθα και ἐσμεν*, Hd. 17 : 28. Zelfs is Hij op verschillende plaatsen der schepping in verschillende mate en wijze tegenwoordig. Heel de Schrift gaat uit van de gedachte, dat de hemel, die toch ook geschapen is, sedert zijn bestaan in bijzonderen zin Gods woning en troon is, Deut. 26 : 15, 2 Sam. 22 : 7, 1 Kon. 8 : 32, Ps. 11 : 4, 33 : 13, 115 : 3, 16, Jes. 63 : 15, Mt. 5 : 34, 6 : 9, Joh. 14 : 2, Ef. 1 : 20, Hebr. 1 : 3, Op. 4 : 1 v. enz. Maar vandaar daalt Hij neder, Gen. 11 : 5, 7, 18 : 21, Ex. 3 : 8, wandelt in den hof, Gen. 3 : 8, verschijnt telkens en op bepaalde plaatsen, Gen. 12, 15, 18, 19, enz., komt vooral tot zijn volk neder op den berg Sinai, Ex. 19 : 9, 11, 18, 20. Deut. 33 : 2, Richt. 5 : 4. Terwijl Hij de Heidenen wandelen laat

in hunne wegen, Hd. 14 : 16, woont Hij op eene bijzondere wijze onder zijn volk Israel, Ex. 19 : 6, 25 : 8, Deut. 7 : 6, 14 : 2, 26 : 19, Jer. 11 : 4, Ezech. 11 : 20, 37 : 27, in het land Kanaan, Richt. 11 : 24, 1 Sam. 26 : 19, 2 Sam. 14 : 16, 2 Kon. 1 : 3, 16, 5 : 17, in Jeruzalem, Ex. 20 : 24, Deut. 12 : 11, 14 : 23 enz., 2 Kon. 21 : 7, 1 Chron. 23 : 25, 2 Chr. 6 : 6, Ezra 1 : 3, 5 : 16, 7 : 15, Ps. 135 : 21, Jes. 24 : 23, Jer. 3 : 17, Joël 3 : 16 enz., Mt. 5 : 34, Op. 21 : 10, in den tabernakel en in den tempel op Zion, die zijn huis wordt genoemd, Ex. 40 : 34, 35, 1 Kon. 8 : 10, 11 : 2, 2 Chr. 5 : 14, Ps. 9 : 12, Jes. 8 : 18, Mt. 23 : 21, boven de ark tusschen cherubim, 1 Sam. 4 : 4, 2 Sam. 6 : 2, 2 Kon. 19 : 15, 1 Chron. 13 : 6, Ps. 80 : 2, 99 : 1, Jes. 37 : 16. Maar de profeten waarschuwen telkens tegen een vleeschelijk vertrouwen op dit wonen Gods in het midden van Israel, Jes. 48 : 1, 2, Jer. 3 : 16, 7 : 4, 14, 27 : 16. Want de Heere is verre van de goddeloozen, Ps. 11 : 5, 37 : 10 v., 50 : 16 v., 145 : 20, maar zijn aangezicht aanschouwt den oprechte, Ps. 11 : 7. Hij woont bij dien, die eens verbrijzelden en nederigen geestes is, Jes. 57 : 15, Ps. 51 : 19. Als Israel Hem verlaat, dan komt Hij weder tot hen in Christus, in wien de volheid der Godheid lichamelijk woont, Col. 2 : 9. Door Hem en door den Geest dien Hij zendt, woont Hij in de gemeente als in zijnen tempel, Joh. 14 : 23, Rom. 8 : 9, 11, 1 Cor. 3 : 16, 6 : 19, Ef. 2 : 21, 3 : 17, totdat Hij eenmaal bij zijn volk wonen en alles in allen zal zijn, 1 Cor. 15 : 28, Op. 21 : 3. In het polytheisme, gnosticisme en manichaeisme kon deze alomtegenwoordigheid Gods niet worden erkend. Maar ook in de christelijke kerk waren er velen, die wel van eene omnipraesentia van Gods macht maar niet van zijn wezen wilden weten. De anthropomorphieten konden God niet denken zonder eene bepaalde gestalte en plaats. Om God voor vermenging met de stoffelijke substantie en de onreinheid der wereld te bewaren, gingen sommige kerkvaders tegenover de Stoa zoover van te beweren, dat God *πορρω κατ' οὐσιαν, ἐγγυτατω δε δυναμει* was, Clemens Alex. Strom. II c. 2, dat Hij in den hemel woonde, gelijk de menschelijke geest in het hoofd, Lactantius, de opif. Dei c. 16. Inst. div. VIII 3. Maar dezen ontkenden daarmede toch niet de wezenlijke tegenwoordigheid Gods aan alle plaats. Eerst later werd deze beslist ontkend en bestreden door Augustinus Steuchus, bisschop van Eugubium † 1550 in zijn commentaar op Ps. 138 en voorts door

Crell, de Deo ejusque attributis c. 27, die wel eene omnipraesentia operativa maar niet essentialis aannamen en deze laatste tot den hemel beperkten. Het remonstrantisme liet zich voorzichtig uit, noemde de kwestie van minder belang en onthield zich liefst van beslissing evenals bij de eeuwigheid Gods, Episcopius, Inst. theol. IV, 2, 13. Limborch, Theol. Christ. II, 6. Ook Coccejus werd beschuldigd, dat hij onder de alomtegenwoordigheid Gods alleen verstond de efficacissima Dei voluntas omnia sustentans ac gubernans, maar verdedigde zich daartegen in een paar brieven aan Anslar en Alting, Opera VIII p. 137 sq. epist. 169, 170, 176. De Cartesianen zeiden, dat God alomtegenwoordig was niet door uitbreiding van zijn wezen maar door eene eenvoudige daad van zijn denken of door eene krachtige daad van zijn wil, welke met zijn wezen één waren, en ontkende, dat er een ubi aan God kon toegeschreven worden, Burmannus, Synopsis I, 26, 6. Wittichius, Theol. pacifica c. 14. Nog verder ging het rationalisme, dat Gods wezenstegenwoordigheid tot den hemel beperkte en deistisch van de wereld scheidde, Reinhard, Vorles. S. 106, 120. Wegscheider, Instit. § 63. Het deisme kwam tot deze beperking der alomtegenwoordigheid Gods uit vrees voor de pantheistische vermenging van God en wereld en voor de bezoedeling van het Goddelijk wezen met de zedelijke en stoffelijke onreinheid der geschapene dingen. Inderdaad is die vrees ook niet denkbeeldig. De Stoa leerde reeds, dat de Godheid als vuur, aether, lucht, adem alle dingen, ook de slechte en leelijke doordringt, Zeller IV 138. Spinoza sprak van de substantia als corporea, Eth. I prop. 15, noemde God eene res extensa, ib. II prop. 2 en leerde eene tegenwoordigheid Gods, die met het zijn der wereld samenvalt, Cog. metaph. II c. 3. Bij Hegel, Werke XI 268 is Gods alomtegenwoordigheid identisch met zijne absolute substantialiteit. Op deze lijn ligt ook de omschrijving der alomtegenwoordigheid Gods door Schleiermacher als die mit allem Räumlichen auch den Raum bedingende schlechthin raumlose Ursächlichkeit Gottes, Gl. § 53. Evenzoo zegt Biedermann, Chr. Dogm. § 702, dat het reine In-sich-sein Gottes zuivere tegenstelling is van alle ruimte en plaats en in zoover transcendent is, maar dat God als grond der wereld haar immanent is en dat dit Grundsein zijn zijn zelf is, cf. ook Scholten, Initia p. 124.

De christelijke theologie heeft ook hier wederom het deisme

en het pantheisme vermeden. Immers, de Schrift leerde duidelijk, dat God boven ruimte en plaats verheven is en daardoor niet bepaald of besloten kan worden, 1 Kon. 8 : 27, 2 Chron. 2 : 6, Jer. 23 : 24. Zelfs waar de Schrift menschelijk spreekt en, om ons een denkbeeld van het zijn Gods te geven, de ruimte als het ware oneindig vergroot, Jes. 66 : 1, Ps. 139 : 7, Am. 9 : 2, Hd. 17 : 24, ligt daaraan toch de gedachte ten grondslag, dat God buiten alle perken der ruimte staat. Er is dan ook, evenals tusschen eeuwigheid en tijd, zoo tusschen de immensitas Dei en de ruimte een essentieel onderscheid. Ruimte of plaats werd door Aristoteles omschreven als de onbewegelijke grens van een omgevend of omsluitend iets, *το του περιεχοντος περας ἀκινητον*, Phys. IV c. 5. Deze definitie gaat echter uit van een te uitwendig begrip van ruimte. Want zeer zeker is ruimte de afstand van een bepaald voorwerp tot andere vaste punten. Maar ook indien wij ons slechts één enkel eenvoudig voorwerp denken, zou daaraan toch ruimte en plaats toekomen wegens de verhouding tot denkbeeldige punten, die wij in de gedachte konden aannemen. Ruimte en plaats is daarom een eigenschap van al het eindige zijn en is met het eindige als zoodanig vanzelf gegeven. Een eindig zijnde bestaat vanzelf in ruimte. Zijne beperktheid brengt het begrip van een ubi mede. Het is altijd ergens en niet tegelijk op eene andere plaats. Afgedacht van allen meetbaren afstand tot andere punten (locus extrinsecus), is een locus intrinsecus aan alle schepselen eigen. Ook geestelijke wezens zijn daarvan niet uitgezonderd. In eene andere bedeeling kunnen de afstanden gansch anders zijn, dan wij ze hier op aarde kennen, gelijk nu stoom en electriciteit daarin voor ons besef reeds eene groote verandering hebben gebracht. Maar het beperkte, plaatselijke zijn blijft aan alle schepselen eigen. Ruimte is daarom niet een vorm der waarneming, gelijk Kant beweerde, maar eene bestaanswijze van al het geschapene. En nog veel minder juist is het, dat ruimte een vorm der uitwendige, tijd een vorm der inwendige waarneming zou zijn, en alzoo de voorstelling der ruimte alleen van de lichamelijke en die van tijd alleen van de geestelijke wereld gelden zou. Beide, tijd en ruimte, zijn innerlijke bestaanswijzen van al het eindige zijn. Maar daaruit volgt, dat evenals de tijd, zoo ook de ruimte van God, den Oneindige, niet gelden kan. Hij is transcendent boven alle ruimte verheven. Reeds Philo en Plotinus

spraken in dezen zin, Zeller, V 354, 483, en de christelijke theologie zeide eveneens, dat God *παντα χωρων, μονος δε ἀχωρητος* was, Hermas, Pastor mand. 1. Iren., adv. haer. II 1. IV 19. Clemens Alex. Strom. VII c. 7. Orig., c. Cels. VII 34. Athanasius, de decr. Nic. Syn. c. 11. Greg. Naz. Orat. 34. Damascenus, de fide orthod. I 9. Augustinus meende vroeger in zijne manicheesche periode, dat God evenals een fijne aether door de gansche wereld en door de eindelooze ruimte heen verspreid was, Conf. VII 1. Maar later zag hij het anders in. God is boven alle ruimte en plaats verheven. Hij is niet ergens en toch vervult Hij hemel en aarde; Hij is niet door de ruimte verspreid gelijk het licht en de lucht, maar Hij is aan alle plaatsen met zijn gansche wezen, ubique totus en nusquam locorum, Conf. VI 3. de civ. VII 30. Hij wordt door geen ruimte of plaats besloten; en daarom ware het beter te zeggen, dat alle dingen in Hem zijn dan dat Hij in de dingen is. Maar toch is ook dit weer niet zoo te verstaan, alsof Hij de ruimte ware, waarin zich de dingen bevonden, want Hij is geen locus. Gelijk de ziel tota in toto corpore et in qualibet parte is, gelijk de eene en zelfde waarheid allerwege wordt gekend, zoo bij wijze van vergelijking is God in alle dingen en alle dingen in God, Enarr. in Ps. 74. En deze gedachten van Augustinus keeren later bij alle theologen weer, Anselmus, Monol. c. 20—23. Lombardus, Sent. I dist. 36 en 37. Thomas, S. Theol. I qu. 8. S. c. Gent. III, 68. Sent. I dist. 37. Bonaventura, Sent. I dist. 37. En Roomsche en Protestantsche theologen hebben er niets wezenlijk nieuws aan toegevoegd. Petavius, de Deo III c. 7—10. Gerhard, Loci I c. 8 sect. 8. Polanus, Synt. II c. 12. Zanchius, Op. II col. 90—138 enz. Inderdaad kan ook van God geen ruimte en plaats worden gepraediceerd. Ruimte is een bestaansvorm van het eindige zijn; de immensitas is eene eigenschap van God alleen en aan geen enkel schepsel eigen, ook niet aan de menschelijke natuur van Christus. Er ligt allereerst in opgesloten, dat God buiten alle ruimte en plaats is, en oneindig daarboven verheven. Deus sibi ipsi locus, *αὐτος ἑαυτον τοπος*, Tert. adv. Prax. c. 5. Theophilus, ad Autol. II, 10. Damasc. de fide orthod. I 13. Hij is in zichzelven, in se ipso ubique totus. In dezen zin kan God evengoed gezegd worden nergens als ergens te zijn (Philo, Plotinus). Want een ubi, een locus geldt van Hem niet. De alomtegenwoordigheid Gods drukt niet alleen en zelfs

niet in de eerste plaats dit zijn van God in zichzelven uit, maar duidt vooral eene bepaalde relatie Gods tot de ruimte aan, die met de wereld is geschapen. Ook hier kunnen wij van God niet anders dan op grond van de schepping spreken. De Schrift gewaagt zelfs van een gaan, komen, wandelen, neerdalen Gods. Zij spreekt op menschelijke wijze en ook wij komen daarboven niet uit. Difficile invenitur ubi sit, difficilius ubi non sit, August. de quant. an. c. 34. Daarom is het nog niet onnut, cf. bv. Lipsius Dogm. § 306. Hoekstra, Wijsg. Godsd. II 121—128, onszelven bij iedere eigenschap te herinneren, dat wij alzoo menschelijk van God spreken. Juist het besef, dat God door geen tijd of ruimte gemeten wordt, al is dit zuiver negatief, bewaart er ons voor om God van zijne verhevenheid boven alle schepsel te berooven. In de negatie ligt toch weer een sterke positie. De relatie Gods tot de ruimte kan niet daarin bestaan, dat Hij in de ruimte is en door haar omsloten wordt, gelijk Uranos en Kronos machten waren boven Zeus. Want God is geen schepsel. Si in aliquo loco esset, non esset Deus, August. Enarr. in Ps. 74. Niet alleen is Hij geen lichaam, dat door de ruimte heen zich uitbreidt en circumscriptive in de ruimte is, maar Hij is ook geen eindige, geschapen geest, die altijd aan een ubi gebonden is en dus definitive in de ruimte is. Ook kan de relatie niet van dien aard zijn, dat de ruimte binnen Hem is en door Hem als de grootere, oneindige ruimte omsloten wordt, gelijk sommigen God vroeger wel noemden *τοπος των ὁλων*, en Weisse, Philos. Dogm. I § 492 f. van de oneindige ruimte spreekt als Gode immanent. Want ruimte is uiteraard een bestaansvorm van het eindige schepsel en geldt van God, den Oneindige, niet. Maar God is zoo in de ruimte, dat Hij, als de Oneindige bestaande in zichzelven, toch repletive elk punt van de ruimte vervult en staande houdt door zijne immensitas. Wel is hierbij het pantheisme te vermijden, dat Gods wezen tot de substantie der dingen en daarbij ook het Goddelijk wezen ruimtelijk maakt. Maar evenzeer is het deisme te weerstaan, dat God wel per potentiam maar niet per essentiam et naturam alomtegenwoordig laat zijn. Er is wezenlijk onderscheid, maar geen scheiding tusschen God en het schepsel. Want elk deel des zijns en ieder punt der ruimte heeft om te bestaan niets minder dan zijne immensitas van noode. De deistische voorstelling alsof God in eene bepaalde plaats woont en vandaar uit nu door zijne

almacht alle ding regeert, is met het wezen Gods in strijd. Zij ontkent eigenlijk al zijne deugden, zijne eenvoudigheid, zijne onveranderlijkheid, zijne onafhankelijkheid; zij maakt God tot een mensch en de schepping zelfstandig. Niet gelijk een koning in zijn rijk of een kapitein op zijn schip, is God in zijne schepping tegenwoordig. Zijne werkzaamheid is geen actio in distans. Maar Hij is, gelijk Gregorius Magnus het uitdrukte, in alle dingen tegenwoordig, per essentiam, praesentiam et potentiam; enter, praesenter Deus hic et ubique potenter, zijne alomtegenwoordigheid is ἀδιαστασια, adessentia. Hij is in de hel evengoed als in den hemel; in de goddeloozen zoowel als in de vromen; in de plaatsen der onreinheid en der duisternis evengoed als in de zalen des lichts. Want Hij wordt door die onreinheid niet bezoedeld, omdat zijne essentia, ofschoon alomtegenwoordig, toch eene andere is dan die der schepselen. Daarom zeide Anselmus, dat het eigenlijk beter was te zeggen, dat God cum tempore et loco was dan in tempore et loco, Monol. c. 22. Toch neemt dit niet weg, dat God in een anderen zin weer op verschillende wijzen in de schepselen tegenwoordig is. Er is onderscheid tusschen zijne physische en zijne ethische immanentie. Ook menschen kunnen in natuurlijken zin vlak bij elkander zijn en toch in sympathie en geestesrichting hemelsbreed van elkander verschillen, Mt. 24 : 40, 41. De ziel is tegenwoordig in heel het lichaam en in alle deelen, maar in elk daarvan op eigene wijze, in het hoofd anders dan in het hart, en in de hand anders dan in den voet. Haec autem facit atque agit unus verus Deus; sed sicut idem Deus, ubique totus, nullis inclusus locis, nullis vinculis alligatus, in nullas partes sectilis, ex nulla parte mutabilis, implens coelum et terram praesente potentia, non indigente natura. Sic itaque administrat omnia quae creavit, ut etiam ipsa proprios exercere et agere motus sinat. Quamvis enim nihil esse possit sine ipso, non tamen sunt ulla quod ipse, Aug. de civ. VII, 30. Gods immanentie is geen onbewuste emanatie, maar eene bewuste praesentie van zijn wezen in alle schepselen. En daarom verschilt die tegenwoordigheid Gods naar den aard dier schepselen. Zeker elk wezen, ook het kleinste en geringste, ontstaat en bestaat alleen door Goddelijke mogendheid. Er is niets minder dan het wezen Gods toe noodig, om het geringste schepsel ontstaan en bestand te schenken. God woont in alle schepselen maar niet in alle

aequaliter, August. Epist. 187 c. 5 n. 16. Bonaventura, Sent. I dist. 37 pars 1 art. 3 qu. 1—2. Alle dingen zijn wel in eo maar niet cum eo, Lomb. Sent. I dist. 37. God woont in den hemel anders dan op de aarde, in de dieren anders dan in de menschen, in de onbezielde schepselen anders dan in de bezielde, in de goddeloozen anders dan in de vromen, in Christus anders dan in de gemeente. De schepselen zijn andere, naarmate God op andere wijze in hen inwoont. Aard en wezen der schepselen wordt bepaald door hunne relatie tot God. Daarom openbaren zij alle God, maar in verschillende mate en naar verschillende zijden. Bij den reine houdt Gij u rein, maar bij den verkeerde bewijst Gij u een worstelaar, Ps. 18 : 27. In alle schepselen is God aanwezig per essentiam, maar in niemand dan alleen in Christus woont de volheid der Godheid lichamelijk. In Christus woont Hij op geheel eenige wijze, per unionem. In andere schepselen woont Hij naar de mate van hun zijn, in deze per naturam, in andere per justitiam, in andere per gratiam, in andere per gloriam. Er is eindelooze verscheidenheid, opdat ze alle saam de heerlijkheid Gods zouden openbaren. Het baat weinig, of wij deze alomtegenwoordigheid Gods ontkennen. Hij doet ze ons gevoelen in hart en geweten. Hij is niet ver van een iegelijk onzer. Wat ons van Hem scheidt, is alleen de zonde. Zij verwijdert ons niet plaatselijk, maar geestelijk van God, Jes. 59 : 2. God verlaten, van Hem vluchten, gelijk Kain deed, bestaat niet in plaatselijke scheiding maar in geestelijke ongelijkheid. Non loco quisque longe est a Deo, sed dissimilitudine, Aug. Enarr. in Ps. 94. En omgekeerd, tot Hem gaan, zijn aangezicht zoeken bestaat niet in eene bedevaart maar in verootmoediging en berouw. En wie Hem zoekt, vindt Hem, niet ver weg, maar in zijne onmiddellijke nabijheid. Want in Hem leven wij, bewegen wij ons en zijn wij. Propinquare illi, est similem illi fieri; recedere ab illo, dissimilem illi fieri, Aug. Enarr. in Ps. 34. Noli ergo cogitare Deum in locis; ille tecum est talis, qualis fueris. Quid est talis, qualis fueris? Bonus, si bonus fueris; et malus tibi videtur, si malus fueris; sed opitulator, si bonus fueris; ultor, si malus fueris. Ibi habes judicem in secreto tuo. Volens facere aliquid mali, de publico recipis te in domum tuam, ubi nemo inimicorum videat; de locis domus tuae promtis et in faciem constitutis, removis te in cubiculum; times et in cubiculo aliunde conscium, secedis in

cor tuum, ibi meditaris: ille in corde tuo interior est. Quocumque ergo fugeris, ibi est. Te ipsum quo fugies? Nonne quocumque fugeris, te sequeris? Quando autem et te ipso interior est, non est quo fugias a Deo irato nisi ad Deum placatum. Prorsus non est quo fugias. Vis fugere ab ipso? Fuge ad ipsum. Aug. Enarr. in Ps. 74.

B. God als Geest.

5. Dit zijn is echter bij God niet te denken als een abstract zijn zonder inhoud, maar als een rijk, vol, Goddelijk leven. De H. Schrift bedient zich, om de volheid van het leven Gods aan te duiden, niet alleen van adjectiva maar ook van substantiva en noemt God waarheid, gerechtigheid, leven, licht, liefde, wijsheid, Jer. 10 : 10, 23 : 6, Joh. 1 : 4, 5, 9, 1 Cor. 1 : 30, 1 Joh. 1 : 5, 4 : 8. En de theologie behandelde deze leer onder den naam van de simplicitas Dei. Bij Irenaeus, adv. haer. I 12. II 13. 28. IV 4 heet God totus cogitatus, totus sensus, totus oculus, totus auditus, totus fons omnium bonorum, cf. Clemens, Strom. V 12. Orig. de princ. I 1, 6. Athanasius, de decr. Nic. syn. c. 22. c. Ar. II 38. De drie Cappadociers hadden tegenover Eunomius vooral het recht der verschillende Goddelijke namen te betoogen. Maar Augustinus kwam op de simplicitas Dei telkens terug. God is louter essentia, zonder accidens, de trin. V 4. Met Hem vergeleken is alle geschapen zijn een niet-zijn, de trin. VII, 5. Enarr. in Ps. 134. Conf. VII, 11. XI, 4. Bij schepselen is er verschil tusschen zijn, leven, kennen, willen; er is graadonderscheid onder hen; er zijn schepselen, die alleen zijn, andere die ook leven, nog andere die ook denken. Maar bij God is dat alles één, de civ. VIII, 6, de trin. XV, 5. God is alles wat Hij heeft, de civ. X, 10. Hij is zijn eigen wijsheid, zijn eigen leven. Zijn en leven zijn bij Hem één, cf. boven 88 v. 92 v. en Gangauf, Des h. Aug. specul. Lehre von Gott dem Dreieinigen 1883 S. 147—157. En voorts vinden wij ze bij Damascenus, de fide orth. I 9, die verschillende bewijzen voor deze leer aanvoert, bij Anselmus, Monol. c. 15, Lombardus, Sent. I dist. 8 n. 4—9, Thomas, S. Theol. I qu. 3, die in art. 3 ze kort aldus uitdrukt, Deus est Deitas, Id. S. c. Gent. I c. 16 sq. Bonaventura, Sent. I dist. 8 art. 3 en verder

bij alle Roomsche, Luth. en Geref. theologen, Petavius, de Deo Lib. II c. 1—8. Theol. Wirceb. III p. 64. Perrone, Prael. theol. II 92 sq. Jansen, Prael. theol. dogm. II 60 sq. Kleutgen, Theol. der Vorzeit I 183 f. Philos. der Vorzeit II 742 f. Gerhard, Loci theol. Loc. 2 cap. 8 sect. 3. Baier, Comp. theol. posit. I c. 1 § 9. Buddeus, Inst. theol. II c. 1 § 17. Hyperius, Meth. theol. p 88, 89. Zanchius, Op. II 63—73. Polanus, Synt. theol. lib. 2 c. 8. Trigland, Antapologia cap. 4. Voetius, Disp. I 226—246. H. Alting, Theol. Elenct. p. 119 sq. Moor I p. 604—618. L. Meijer, verhand. over de Godd. eigensch. IV 517—552 enz. Daarentegen werd deze eenvoudigheid Gods van verschillende zijden bestreden. Eunomius leerde wel de volstrekte eenvoudigheid Gods, maar besloot daaruit, dat alle namen Gods slechts klanken waren en dat het wezen Gods samenviel met de *ἀγεννησια*. Deze ééne eigenschap maakte alle andere overbodig en onnut, Schwane, D. G. II² 21. De anthropomorphieten van vroeger en later tijd bestrijden de eenvoudigheid Gods, wijl zij Gode een lichaam toeschrijven. De arabische wijsgeeren leerden de eenvoudigheid Gods, maar bestreden daarmede de christelijke triniteitsleer, wijl de drie personen denominationes additae super substantiam waren, Stöckl Gesch. der Philos. des M. A. II 89. Duns Scotus kwam met de eenvoudigheid Gods, die hij overigens uitdrukkelijk leert, Sent. I dist. 8 qu. 1—2, in tegenspraak, in zoover hij aannam, dat de eigenschappen onderling en van Gods wezen formaliter onderscheiden waren, ib. qu. 4. Het nominalisme ging nog veel verder en nam een reëel onderscheid der eigenschappen aan. In de eeuw der Hervorming werd dit voetspoor gevolgd door de Socinianen. Dezen kwamen er toe, om in het belang van de zelfstandigheid van den mensch het Goddelijk wezen te vereindigen en wisten dus met de eenvoudigheid Gods geen weg. Socinus twijfelde, of de eenvoudigheid Gode naar de Schrift kon toegeschreven worden. De catechismus van Rakow laat ze geheel weg. Schlichting, Volkelius e. a. ontkenden, dat de eigenschappen één waren met Gods wezen, en beweerden dat eene volheid van eigenschappen niet met zijne eenheid in strijd was, Hoornbeek, Socin. conf. I p. 368—359. Vorstius stemde hiermede in en zeide, vooral op grond van de leer der triniteit, dat er bij God onderscheiden moet worden tusschen materia en forma, wezen en eigenschappen, genus en differentiae. De Schrift zegt daarom ook, dat God zweert bij zijne

ziel, Jer. 51:14, dat de Geest in Hem is, 1 Cor. 2:11. Er is onderscheid tusschen weten en willen, tusschen het subject dat leeft en het leven, waardoor hij leeft, cf. Trigland, Kerk. Gesch. IV 576, 585 v. Schweizer in de Theol. Jahrb. 1856 S. 435 f. 1857 S. 153 f. Dorner, Gesammelte Schriften 1883 S. 278 f. De Remonstranten waren van hetzelfde gevoelen. In hun Apol. Conf. cap. 2 zeiden ze, dat er van de simplicitas Dei geen jota stond in de Schrift, dat ze louter metaphysische leer was en volstrekt niet noodzakelijk te gelooven. Als bezwaar werd vooral ingebracht, dat met de eenvoudigheid Gods niet overeen te brengen was de vrijheid van zijn wil en de verandering zijner gezindheid. Episcopius nam de simplicitas Dei nog op onder de attributa, en meende dat de relationes, de volitiones en decreta libera daarmede wel te vereenigen waren, Instit. Theol. Lib. 4 sect. 2 cap. 7, maar Limborch noemde deze eigenschap niet meer. Bij het rationalisme trad ze geheel op den achtergrond, of bleef zelfs onbesproken, Wegscheider, Inst. Theol. § 61. Reinhard Dogm. § 33. Bretschneider, Handb. der Dogm. I⁴ 486. Laatstgenoemde zegt, dat de Schrift deze subtiliteiten der philosophie niet kent. Ook het pantheisme kon de leer der eenvoudigheid Gods niet erkennen of waardeeren. Het vereenzelvigde God en wereld en schreef bij monde van Spinoza aan God zelfs de eigenschap der uitgebreidheid toe. Zoo is de simplicitas Dei uit de nieuwere theologie bijna geheel verdwenen; haar beteekenis wordt niet ingezien; soms wordt ze sterk bestreden. Schleiermacher stelde de eenvoudigheid Gods niet met de andere eigenschappen op ééne lijn en hield ze alleen voor das ungetrennte und untrennbare Ineinandersein aller göttlichen Eigenschaften und Thätigkeiten, Chr. Gl. § 56. Bij Lange, Kahnis, Philippi, Ebrard, Lipsius, Biedermann, F. A. B. Nitzsch, Oosterzee e.a. wordt deze eigenschap niet meer genoemd. Door Vilmar, Dogm. I 208 f. Dorner, Glaub. I 221 f. Id. Gesammelte Schriften S. 305. Frank, Syst. de chr. Wahrh. I² 124. Ritschl, Theol. u. Metaph. S. 12 f. Rechtf. u. Vers. III² S. 2 f. Jahrb. f. deutsche Theol. 1865 S. 275 f. 1868 S. 67 f. S. 251 f. Doedes Ned. Geloofsbel. bl. 9 wordt ze sterk bestreden, vooral op deze twee gronden, dat ze eene metaphysische abstractie is en strijdt met de leer der triniteit, cf. daartegen Schweizer, Chr. Gl. I 256—259. Shedd, Dogm. Theol. I 338. Kuyper, Ex ungue leonem 1882.

Toch is deze simplicitas Dei voor de kennisse Gods van de

grootste beteekenis. Niet alleen wordt ze in de Schrift geleerd waar God licht, leven, liefde enz. wordt genoemd, maar ze vloeit ook uit de idee Gods vanzelve voort en is met de andere eigenschappen noodzakelijk gegeven. Eenvoudig is hier de tegenstelling van samengesteld. Als God samengesteld is uit deelen, gelijk een lichaam, of ook uit genus en differentia, substantia en accidentia, materia en forma, potentia en actus, essentia en existentia, dan is zijne volmaaktheid, zijne eenheid, zijne onafhankelijkheid, zijne onveranderlijkheid niet te handhaven. Immers is Hij dan niet de hoogste liefde, want iets anders is dan in Hem het subject, dat liefheeft en iets anders de liefde, waardoor Hij liefheeft, en zoo ten aanzien van alle andere eigenschappen. God is dan niet degene, quo melius nihil cogitari potest. Maar God is van zichzelf en heeft niets boven zich; Hij is dus met de wijsheid, met de genade, met de liefde enz. volkomen één; Hij is absoluut volmaakt, iets hooger dan God kan er niet gedacht worden, August. de trin. V 10 VI 1. Hugo a St. Victor, de trin. I 12. Bij schepselen is dat alles anders. Hier is er onderscheid tusschen bestaan, wezen, leven, kennen, willen, handelen enz., omne quod compositum est creatum est, geen schepsel kan volstrekt simplex zijn, want elk schepsel is eindig. Maar God is de oneindige, en alwat in Hem is, is oneindig. Al zijne eigenschappen zijn Goddelijk en dus oneindig, met zijn wezen één. Daarom is Hij en kan Hij ook alleen zijn genoegzaam, volzalig en volheerlijk in zichzelven, Petavius, de Deo lib. II 2. Hieruit blijkt reeds, dat deze eenvoudigheid Gods volstrekt geen metaphysische abstractie is. Zij is wezenlijk onderscheiden van de philosophische idee van *το ὄν*, *το ἕν*, *το μοναχον*, *το ἁπλουν* of van de substantie, van het absolute enz., waarmede Xenophanes, Plato, Philo, Plotinus en later Spinoza en Hegel God aanduiden. Zij is niet gevonden door abstractie, door boven alle tegenstellingen en onderscheidingen in de schepselen uittegaan, en door de Godsidee te omschrijven als het boven alle tegenstellingen verheven zijn. Maar juist is men tot deze eigenschap gekomen, door alle volmaaktheden der schepselen in God te stellen op volmaakte, Goddelijke wijze. De omschrijving van God als simplicissima essentia duidt aan, dat Hij het volmaakte, oneindig-volle zijn is, dat Hij is eene oneindige en onbegrensde *πελαγος οὐσιας*. En wel verre van het pantheisme te bevorderen, gelijk Baur, chr. Lehre van d. Dreiein. Gottes

II 635 meent, staat deze leer van de simplicissima essentia Dei daar lijnrecht tegenover. In het pantheisme toch heeft God geen eigen bestaan en leven buiten en zonder de wereld. Bij Hegel bijv. bestaat het absolute, het zuivere zijn, het denken, de idee niet vóór, maar alleen logisch en potentieel eerder dan de wereld. Al de bepalingen van het absolute zijn zonder inhoud, het zijn niets dan abstracte, logische denkvormen, Drews, Die deutsche Spekulation I 249. Maar de omschrijving Gods als simplicissima essentia in de christelijke theologie handhaaft juist, dat God een eigen, oneindig, volzalig leven heeft in zichzelven, al is het ook, dat wij dat wezen Gods slechts kunnen aanduiden met namen, aan de schepselen ontleend. De substantie, het hoogste zijn, het absolute enz., waarmede de pantheistische philosophie bij voorkeur het Goddelijk wezen noemt, is door abstractie verkregen; men ging van de dingen alles wegdenken totdat men niets dan het laatste, alleralgemeenste begrip, nl. het zuivere zijn, het naakte bestaan over hield. Dit zijn is inderdaad een abstractum, een begrip, waaraan geen werkelijkheid beantwoordt en dat niet nader mag bepaald worden. Elke nadere bepaling zou het vereindigen, tot iets bijzonders maken en dus de algemeenheid vernietigen. Omnis determinatio est negatio. Maar het zijn, dat in de theologie aan God wordt toegeschreven is een eigen, bijzonder, van de wereld onderscheiden zijn. Het duidt God aan, niet als een zijn, waarvan wij hoegenaamd niets kunnen denken dan dat het is, maar als een zijn, waarin alles wezen is, als de absolute volheid des zijns. Dit eenvoudige wezen sluit dus de velerlei namen niet uit, gelijk Eunomius beweerde, maar eischt ze. God is zoo rijk, dat wij niet dan met vele namen eenig denkbeeld van zijn rijkdom kunnen verkrijgen. Elke naam noemt hetzelfde volle, Goddelijke wezen, maar telkens van eene andere zijde, waarnaar het in zijne werken zich aan ons openbaart. God is daarom simplex in zijne multiplicitas en multiplex in zijne simplicitas (Augustinus). Elke bepaling, elke naam, waarmede wij God aanduiden, is dus geen negatie, maar eene verrijking van de kennis van zijn wezen. Divinum esse est determinatum in se et ab omnibus aliis divisum per hoc quod sibi nulla additio fieri potest, Thomas, Sent. I dist. 8 qu. 4 art. 1 ad 1. Kleutgen, Theol. der Vorzeit I² 204 f. Zoo verstaan, is deze eenvoudigheid Gods ook niet in strijd met de drieëenheid. Want eenvoudig, simplex staat hier niet tegenover

twee- of drievoudig, duplex, triplex, maar tegenover samengesteld, compositus. En nu is het Goddelijk wezen niet samengesteld uit drie personen, noch ook iedere persoon samengesteld uit het wezen en de proprietas personalis; maar het ééne zelfde eenvoudige wezen bestaat in de drie personen, iedere persoon of personeele eigenschap is van het wezen niet re maar alleen ratione onderscheiden, elke personeele eigenschap is wel eene relatio realis maar voegt toch niet aliquid reale aan de essentia toe. De personeele eigenschappen non componunt sed solum distinguunt, Petavius, lib. 2. cap. 3—4. Zanchius, Op. II col. 68. 69.

6. De eenvoudigheid Gods sluit in zijne geestelijke natuur, want al het lichamelijke is samengesteld. Wel spreekt de Schrift van God steeds op menschelijke wijze, en kent zij Hem allerlei lichamelijke organen en werkzaamheden toe, maar ook hierbij neemt zij toch al een zekere grens in acht. Van de inwendige organen van het menschelijk lichaam worden alleen hart en ingewanden Hem toegeschreven. Voedings-, verterings- en voortplantingsorganen worden nooit op Hem overgedragen. Wel is er bij God sprake van het zien en hooren, en ook van het rieken, maar niet van het smaken en tasten. Een lichaam wordt Hem nergens toegekend. Ofschoon het O. T. ook nergens met zooveel woorden zegt, dat God geest is, toch ligt deze opvatting aan heel de beschrijving Gods ten grondslag. God is Jahveh, die neerdaalt tot zijn volk en zich op menschelijke wijze openbaart, maar Hij is van den aanvang af ook Elohim, die verre verheven is boven al het creatuurlijke. Hij bestaat van zichzelf, Ex. 3 : 13, Jes. 41 : 4, 44 : 6, is eeuwig, Deut. 32 : 40, Ps. 90 : 1v., 102 : 28, alomtegenwoordig, Deut. 10 : 14, Ps. 139 : 1 v., Jer. 23 : 23, 24, onvergelijkbaar, Jes. 40 : 18, 25, 46 : 5, Ps. 89 : 7, 9, onzichtbaar, Ex. 33 : 20, 23, onafbeeldbaar, Ex. 20 : 4, Deut. 5 : 8, wijl zonder gelijkenis, תְּמוּנָה, Deut. 4 : 12, 15. God en mensch staan tegenover elkander als geest en vleesch, Jes. 31 : 3. Hoewel Hij zich menigmaal openbaart in verschijning, droom, visioen en in zoover zich zichtbaar maakt, Gen. 32 : 30, Ex. 24 : 10, 33 : 11, Num. 12 : 8, Deut. 5 : 24, Richt. 13 : 22, 1 Kon. 22 : 19, Jes. 6 : 1, het is toch door zijnen Geest, en alzoo op geestelijke wijze, dat Hij in de schepping tegenwoordig is en alles schept en onderhoudt, Ps. 139 : 7, Gen. 2 : 7, Job 33 : 4, Ps. 33 : 6, 104 : 30

enz., Oehler, Theol. des A. T. § 46. Schultz, Altt. Theol. 496—504. Duidelijker treedt het geestelijke wezen Gods in het N. Test. aan het licht. Niet alleen blijkt het daaruit, dat God eeuwig is, Rom. 16 : 26, 1 Tim. 6 : 16, 1 Petr. 1 : 23, Op. 1 : 8, 10 : 6, 15 : 7, en alomtegenwoordig, Hd. 27 : 27, 28, Ef. 4 : 6, en onvergelijkelijk, Hd. 17 : 29, Rom. 1 : 22, 23, maar Jezus spreekt het ook rechtstreeks uit, als Hij God πνευμα noemt en daarom eene geestelijke en waarachtige vereering Gods eischt, Joh. 4 : 24. En wel wordt deze uitspraak door de apostelen niet letterlijk herhaald, maar toch hebben zij dezelfde voorstelling van het wezen Gods, als ze Hem onzichtbaar noemen, Joh. 1 : 18, cf. 6 : 46, Rom. 1 : 20, Col. 1 : 15, 1 Tim. 1 : 17, 6 : 16, 1 Joh. 4 : 12, 20; iets, waarmede de belofte der aanschouwing Gods in den status gloriae niet strijdt, Job 19 : 26, Ps. 17 : 15, Mt. 5 : 8, 1 Cor. 13 : 12, 1 Joh. 3 : 2, Op. 22 4. Dit geestelijk wezen Gods is in het paganisme miskend en verloochend, Rom. 1 : 23. Zelfs de wijsbegeerte heeft zich van de zinnelijke voorstellingen Gods niet kunnen losmaken. Het materialisme houdt de stoffelijke atomen voor den laatsten grond des zijns. Het deisme vereindigt God en maakt Hem den menschen in wezen gelijk; bij Epicurus zijn de goden een gezelschap redeneerende wijsgeeren, met een fijn aetherisch lichaam, en onderscheiden van geslacht, Zeller, IV^3 433. Maar ook het pantheisme komt dit geestelijk wezen Gods te na. Volgens Heraclitus en de Stoa is de eerste oorzaak stoffelijk en lichamelijk te denken; God is tegelijk de oorspronkelijke kracht, welke alles in den loop des tijds uit zich voortbrengt en zoo ook weder in zich terugneemt, Zeller IV^3 133—146. Al deze richtingen werkten ook in de christelijke kerk en tot op den huidigen dag na. Bij de realistisch-eschatologische voorstellingen, die in de tweede helft der tweede eeuw in ruimen kring heerschten, lag de gedachte aan eene zekere lichamelijkheid Gods niet verre. Van Tertullianus is het niet geheel zeker, of hij Gode een stoffelijk lichaam toeschreef. Want wel zegt hij, quis enim negabit, deum corpus esse, etsi deus spiritus est? spiritus enim corpus sui generis in sua effigie, adv. Prax. 7, maar hij schijnt corpus in den zin van substantie op te vatten, als hij zegt: omne quod est, corpus est sui generis, nihil est incorporale nisi quod non est, de carne 11, en elders van de ziel even realistisch spreekt, de an. 6. Toch is de vereenzelvi-

ging van corpus en substantia opmerkelijk; zij bewijst, dat Tertullianus geen substantie dan als corpus zich denken kon. En elders zegt hij dan ook, dat God evenmin vrij is van affecten als de mensch, al zijn ze in Hem ook op volmaakte wijze aanwezig. Zelfs gaat hij zoover, dat hij de in de Schrift Gode toegeschreven handen en oogen niet geestelijk maar letterlijk opvatten wil, schoon op volmaakte wijze, adv. Marc. II 16. Tertullianus kan daarom de vader van het bijbelsch realisme worden genoemd. Het gevaar van het door allegorische exegese verkregene spiritualisme der Alexandrijnsche school dreef velen in de richting van het anthropomorphisme. Melito, bisschop van Sardes, schreef volgens Origenes aan God een lichaam toe, hoewel het niet is uit te maken, in hoever dit bericht juist is, Herzog² 9, 539. In de vierde eeuw werd een dergelijk anthropomorphisme geleerd door Audius en zijne volgelingen, en door vele egyptische monniken, die vooral in het aan Cyrillus toegeschreven geschrift contra anthropomorphitas bestreden werden. Later werd deze menschvormige voorstelling van God door het Socinianisme vernieuwd. Hier is God alleen een Heer, die macht over ons heeft. Van zijn eenvoudig, oneindig, onafhankelijk, geestelijk wezen wordt geen melding gemaakt, Socinus, Christ. relig. instit. Catech. Racov. qu. 53. Crell beweerde, dat het woord geest van God, engel en ziel niet aequivoce en analogice maar univoce werd gebezigd, de Deo et attrib. lib. 1 c. 15. En Vorstius zeide in den zin van Tertulianus, vere corpus Deo attribui, si per corpus vera et solida substantia intelligatur, Dorner, Ges. Schriften 279. Voorts leert ook de theosophie, dat God wel terdege in zekeren zin een lichaam heeft en dat daarom de mensch ook lichamelijk naar Gods beeld is geschapen. In de kabbala dragen de tien sefiroth, dat is, de attributen of modi, waarin God zich openbaart, saam den naam van Adam Kadmon, den eersten hemelschen mensch, wijl de menschelijke vorm de hoogste en volkomenste openbaring Gods is en God zoo in de Schrift voorgesteld wordt, Franck, La Kabbale 1843 p. 179. Daaruit ontwikkelde zich bij de christelijke theosophen, in verband met de triniteitsleer, de voorstelling, dat God, die geen rustend zijn, maar een eeuwig wordend leven is, niet alleen inwendig van duisternis tot licht, van natuur tot geest zich verheft, maar ook naar buiten zich met eene zekere natuur, lichamelijkheid, heerlijkheid, hemel omgeeft, en daarin zich voor zichzelf gestalte

geeft en verheerlijkt. Zoo vinden wij het bij Böhme, cf. Joh. Claassen, Jakob Böhme, Sein Leben und seine theos. Werke, 3 Bde Stuttgart 1885 I S. XXXII, 157 II 61. Oetinger, Die Theologie aus der Idee des Lebens usw. 1852 S. 109 f. Baader, cf. Joh. Claassen, Franz v. Baaders Leben und theos. Werke usw. 2 Bde Stuttgart 1887 II 110—112. Delitzsch, Bibl. Psychol. S. 48 f. Auberlen, Die Philos. Oetingers 1847 S. 147. Hamberger, Jahrb. f. deutsche Theol. VIII 1863 S. 448 enz. Eindelijk komt ook zelfs in het pantheisme de geestelijke natuur Gods niet tot haar recht. Spinoza schreef aan de substantie de eigenschap der extensio toe, Eth. II prop. 1, 2. En in de philosophie van Hegel, Schleiermacher, Hartmann e. a. is de wereld een wezenlijk moment in het oneindige. Ohne Welt ist Gott nicht Gott, Hegel, Werke XI 122. God en wereld zijn correlata, zij drukken hetzelfde zijn uit, eerst als eenheid dan als totaliteit, Schleiermacher, Dialektik S. 162. Wel blijft dit pantheisme, en zelfs met zekere voorliefde, van God als Geest spreken. Maar wat daaronder te verstaan zij, is moeilijk te begrijpen. Hegel gebruikt den naam geest vooral voor de laatste en hoogste Stufe, welke de idee door de natuur heen in den mensch, bepaaldelijk in de philosophie, bereikt. Das Logische wird zur Natur und die Natur zum Geiste, Werke VII, 2 S. 468. Het wezen van den geest zoekt Hegel nog in de idealiteit, in het einfache Insichseyn, in de ikheid, ib. S. 14 f. 18 f., maar God wordt toch eerst geest na een lang proces door en in den mensch. Anderen zijn dat woord geest gaan gebruiken voor de laatste immanente oorzaak der dingen, zonder daarbij aan een eigen, onderscheiden bestaan en aan een persoonlijk, bewust leven te denken. Hartmann duidt het onbewuste aan als zuiveren, onbewusten, onpersoonlijken, absoluten geest, en noemt zijne philosophie daarom spiritualistisch monisme en panpneumatisme, Philos. des Unbew. II[9] 457. Philos. Fragen der Gegenwart 1885 S. 61.

Tegen al deze richtingen heeft de christelijke kerk en theologie steeds vastgehouden aan de spiritualitas Dei, Iren. adv. haer. II c. 13. Orig. de princ. I 1, 6. c. Cels. VII 33 sq. VIII 49. Augustinus, de trin. XV 5. de civ. VIII 5. Conf. VI 3 enz. Joh. Damascenus, de fide orthod. I c. 11. II c. 3 enz. De spiritualitas Dei wordt dikwerf niet afzonderlijk behandeld, maar onder de simplicitas Dei ter sprake gebracht, Lombardus, Sent. I dist. 8, 4 sq. Thomas, S. Theol. I qu. 3. art. 1—2. S. c. Gent. I c.

20. Petavius, de Deo II c. 1. Het geestelijk wezen wordt gelijkelijk door Roomsche, Luth. en Geref. theologen gehandhaafd en verdedigd, Theol. Wirceb. III 27—34. C. Pesch, Prael. dogm. II 68. Gerhard, Loci theol. II c. 8 sect. 1. Forbesius a Corse, Instruct. histor. theol. lib. 1 c. 36. Mastricht, Theol. theor. pract. II c. 6. Onder deze spiritualitas Dei werd nu verstaan, dat God eene eigene, van het zijn der wereld onderscheidene substantie was en dat deze substantie was onstoffelijk, onwaarneembaar voor lichamelijke zintuigen, zonder samenstelling of uitbreiding. Van den aard eener zoodanige onstoffelijke substantie kan de mensch zich alleen eenig flauw denkbeeld vormen uit de analogie van het geestelijk wezen, dat hij in zichzelven vindt. Maar het wezen zijner eigene ziel is den mensch in positieven zin onbekend, hij neemt in zichzelven allerlei psychische verschijnselen waar en besluit daaruit tot eene geestelijke substantie als draagster daarvan, maar dit wezen der ziel zelf ontsnapt aan zijne waarneming. En ook dan nog is de spiritualitas Dei van eene geheel andere en eenige soort. De benaming geest voor God, engel en ziel is niet univoce en synoniem, maar analogice te verstaan. Dit blijkt reeds daaruit, dat de geest bij engelen en menschen samengesteld is, wel niet uit stoffelijke deelen maar toch uit substantia en accidentia, uit potentia en actus, en dus aan verandering onderworpen is. Bij God is echter deze samenstelling evenmin aanwezig als die uit lichamelijke deelen; Hij is louter zijn. Maar voorts treedt het ook hierin duidelijk aan het licht, dat God als πνευμα niet alleen is de Πατηρ των πνευματων, Hebr. 12 : 9, maar evenzeer de Schepper en Vader van alle zienlijke dingen. Ook deze zijn geworden uit dingen, die niet onder de oogen verschijnen, Hebr. 11 : 3, en hebben hun oorsprong in God als πνευμα. God als geestelijk wezen is de auteur niet alleen van al wat πνευμα en ψυχη, maar ook van al wat σωμα en σαρξ onder schepselen heet. En zoo geeft de spiritualitas die volmaaktheid Gods te kennen, waardoor Hij zoowel negatief in analogie met den geest der engelen en de ziel des menschen als onstoffelijk en onzichtbaar is te denken, als ook positief als de verborgen, eenvoudige, absolute grond van alle creatuurlijk, somatisch en pneumatisch, zijn. Ook vroeger is dit beseft, en vandaar dat sommigen voorstelden, om ook de geesten der engelen en de zielen der menschen nog lichamen te noemen, terwijl God

dan alleen geest was in geheel eenigen zin, cf. Augustinus, Epist. 28, of ook, om op God noch het praedicaat der lichamelijkheid noch dat der onlichamelijkheid toe te passen, wijl Hij boven beide verheven is, Petavius, de Deo II c. 1 § 14—16. Maar dit verdient geen aanbeveling, wijl het misverstand bevordert en ook vergeet, dat, ofschoon alle kennis van God analogisch is, die analogie toch in de eene groep van schepselen duidelijker uitkomt dan in de andere, en in de wereld der onzienlijke dingen sterker spreekt dan in die der zienlijke. Even onjuist is het aan de andere zijde, om met Cartesius het wezen van den geest in cogitatio te stellen, de meth. c. 4, en met Cartesiaansche theologen het wezen Gods te omschrijven als res cogitans, Wittichius, Theol. c. 15 § 218, of als perfectissima et purissima intellectio, Burmannus, Synopsis I 17, 4. Want daardoor wordt de geestelijke natuur Gods terstond met de persoonlijkheid vereenzelvigd, gelijk dan ook bij Reinhard, Dogm. 111, Wegscheider, Inst. theol. § 64, e. a geschiedde. Het pantheisme wist daarom met deze geestelijke natuur Gods geen raad, en maakte haar tot een klank zonder zin, tot een woord zonder realiteit. Van belang is het daarom, om de spiritualitas Dei als aanduiding van zijne substantia incorporea te handhaven. De persoonlijkheid, zelfbewustzijn en zelfbepaling, is daarmede nog niet vanzelf gegeven; wel natuurlijk bij God, omdat Hij een eenvoudig wezen is; maar niet in het begrip op zichzelf beschouwd. Het dierlijk bewustzijn en de onbewuste voorstellingen in den mensch bewijzen genoegzaam, dat spiritualitas en personalitas geen identische begrippen zijn. Datgene, wat in de personalitas wordt uitgedrukt, komt later bij de leer van de scientia en voluntas Dei ter sprake. Hier bij de spiritualitas is het te doen om het geestelijk wezen Gods te handhaven. En dit is van zoo groot belang, dat daarop heel de wijze rust, waarop wij God moeten dienen. De aanbidding in geest en waarheid rust op de geestelijkheid Gods. Eerst daardoor wordt alle beeldendienst in beginsel en voor altoos afgesneden.

7. Uit deze spiritualitas Dei volgt rechtstreeks zijne invisibilitas. De Schrift leert deze uitdrukkelijk, boven bl. 145 v. En in de christelijke kerk was er dan ook weinig verschil over, of God wel met lichamelijke oogen kon worden aanschouwd. Zoowel voor deze bedeeling als voor die in heerlijkheid werd dit alge-

meen ontkend; slechts enkelen, de Audianen, de Socinianen, Vorstius, en ook sommige Lutheranen, zooals Quenstedt, Theol. I 554 sq. 566, Hollaz, Ex. theol. 458, Hulsemann, Majus, Jaeger e. a. namen ze aan en beriepen zich ook op de Geref. Alsted, Theol. schol. 849, Bucanus, Instit. theol. 1648 p. 443; maar Gerhard, Loc. XXXI § 144 liet het onbeslist; en Baier, Comp. I c. 6, Buddeus, Inst. theol. II c. 3 § 4 beperkten ze tot de cognitio intellectualis. Overigens werd door allen geleerd, dat God als geest voor lichamelijke zintuigen onzichtbaar was, Iren. adv. haer. II 6. IV 20. Orig. c. Cels. VII 33 sq. Augustinus, de civ. XXII 29. Thomas, S. Th. I qu. 12 art. 3 ad 3. Martyr, Loci, p. 8, 9. Zanchius, Op. I 225 enz. Indien er van een zien Gods sprake kan wezen, is dit alleen mogelijk met oogen der ziel of des geestes. Daarbij kon echter de vraag opkomen of er een aanschouwen van God mogelijk is, rechtstreeks, zonder het medium der schepselen, van aangezicht tot aangezicht? Kan God, gelijk de scholastiek zeide, gezien worden, ut est in se per essentiam, in substantia vel essentia sua? Nu werd over het algemeen geleerd, dat zulk eene aanschouwing Gods per essentiam in elk geval alleen mogelijk was in den status gloriae. Hier op aarde was zulk een zien Gods voor niemand bereikbaar. Hoogstens was dit door eene bijzondere genade en slechts voor een oogenblik aan Mozes, Ex. 34, Jesaia, c. 6, Paulus, 2 Cor. 12 vergund, August. Epist. 112, de Gen. ad litt. XII 27. Basil. Hexaem. hom. 1. Hilarius, de trin. V. Maar verreweg de meesten oordeelden ook ten aanzien van de aanschouwing Gods, die aan patriarchen, profeten en apostelen tebeurt gevallen was, dat ze altijd was geschied middellijk, door eene wolk, in een of ander teeken, onder eene of andere gedaante, Petavius, de Deo VII c. 12. In discussie was daarom eigenlijk alleen de vraag, of er in den status gloriae eene visio Dei per essentiam was. Nu spreken de kerkvaders wel menigmaal van een zien Gods, dat voor de geloovigen in den hemel weggelegd is, b. v. Iren. adv. haer. IV 20. Clem. Alex. Strom. V c. 1. Greg. Naz. Orat. 34. August. de civ. XXII 29, de Gen. ad lit. XII 26, maar zij gewagen niet van een zien Gods per essentiam. Ze zeggen alleen met de Schrift, dat de zaligen God zien zullen, niet door een spiegel, maar van aangezicht tot aangezicht. En zij voegen er bij, dat God onzichtbaar is, maar dat Hij zich zichtbaar maken kan en zich kan openbaren aan den

mensch, Iren. ib. In potestate nostra non est eum videre, sed in potestate illius est apparere, Ambrosius, bij Petavius, VII c. 7. Anderen ontkenden dan ook, dat God per essentiam hiernamaals zou worden aanschouwd, zooals Chrysostomus, Gregorius Nyss., Cyrillus Hier., Theodoretus, Hieronymus, Isidorus e. a. De Roomsche godgeleerden zijn met de uitspraken dezer patres verlegen. Vasquez erkende ronduit: hos patres, si sincere loqui volumus, vix possumus in bonum sensum interpretari. Maar anderen trachten deze uitspraken te verzwakken en in dien zin te verklaren, dat zij handelen over de lichamelijke aanschouwing Gods of over de aanschouwing Gods in dit leven of over de absolute kennis Gods, die ook in den hemel onbereikbaar is en blijft, Thomas, S. Theol. I qu. 12 art. 1 ad 1. Sent. IV dist. 49 qu. 1 art. 1 ad 1. Petavius, de Deo VII c. 5. Theol. Wirceb. III p. 82—86. Langzamerhand kwam er echter onder invloed der neoplatonische mystiek, die inwerkte op Pseudodionysius, eene andere voorstelling van de visio Dei. Zij werd nu opgevat als een aanschouwen van God in zijn wezen, ut in se est. God daalde niet meer tot den mensch af, maar de mensch werd door eene bovennatuurlijke gave tot God opgeheven en alzoo vergoddelijkt. Greg. Magnus, Moral. l. 18 c. 28 zeide reeds, dat God niet alleen in zijne heerlijkheid maar ook in zijne natuur zal gezien worden, want ipsa ei natura sua claritas, ipsa claritas natura est. Prosper, de vita contempl. 1 c. 4 sprak van de zaligen als sui creatoris substantiam mundis cordibus contemplantes. Bernardus, serm. 4 in festum omnium sanctorum, zegt dat God gezien zal worden in al zijne schepselen, maar dat de trinitas ook gezien zal worden in semetipsa. En het concilie te Florence verklaarde, dat zielen in coelum mox recipi et intueri clare ipsum Deum trinum et unum sicuti est, pro meritorum tamen diversitate alium alio perfectius, cf. Denzinger, Enchir. symb. et defin. n. 403, 456, 588, 870, 875. De scholastiek vond hier ruime stof voor allerlei speculatie en maakte er ook ruimschoots gebruik van. In verband met de leer der dona superaddita werd geleerd, dat de mensch met zijne natuurlijke gaven tot deze aanschouwing Gods niet in staat was, maar dat er een divinum auxilium voor noodig was, hetwelk de natuurlijke gaven aanvulde, ophief en voltooide. Die bovennatuurlijke hulp werd gewoonlijk aangeduid met den naam van lumen gloriae. Maar er rees groot verschil over den aard van dit lumen, of het objectief was of sub-

jectief, of het het Woord was of de Geest, eene gave des H. Geestes of deze zelf, al werd ook meestal aangenomen dat het was aliquid creatum, intellectui datum in ratione habitus. Overigens werd het algemeene leer, dat God in zijn wezen het voorwerp der aanschouwing was, en dat de zaligen dus alles in God zagen wat van zijn wezen niet kan gescheiden worden, dus zoowel de eigenschappen als de personen. Maar de Thomisten beweerden dat het wezen niet zonder de personen en de eene eigenschap niet zonder de andere kon aanschouwd worden, terwijl de nominalisten en Scotisten het tegendeel staande hielden. Voorts was volgens aller meening God zelf en alwat formaliter in Hem was, d. i. tot zijn wezen behoorde, het voorwerp der aanschouwing; maar er was wederom verschil, of daartoe ook datgene behoorde, wat eminenter in Hem was, d. i. wat door God overeenkomstig zijne besluiten in het aanzijn wordt geroepen. Gewoonlijk werd dit gehandhaafd om daardoor de aanroeping der engelen en der zaligen te rechtvaardigen, die in God alles zagen wat geschieden zou en dus de behoeften kenden van de geloovigen op aarde. Al werd er nu ook aan toegevoegd, dat de visio Dei geen comprehensio was en in de zaligen naar de mate hunner verdiensten verschilde, toch liep deze leer uit op de deificatie van den mensch. Het schepsel verheft zich op grond van eene bovennatuurlijke gave door zijn eigen verdiensten naar boven en wordt Gode gelijk, Lombardus, Sent. 4 dist. 49. Thomas S. Theol. I qu. 12, I 2 qu. 3, vooral art. 12. qu. 4 art. 2. S. c. Gent. III c. 38—63. Sent. IV dist. 49 qu. 1, 2. Bonaventura, Brevil. VII c. 7. Hugo Vict. de Sacr. lib. 2 pars 18 c. 16. Petavius, De Deo VII c. 1—14. Becanus, Theol. Schol. I c. 9. Theol. Wirceb. III p. 67—90. Perrone, Prael. theol. III p. 266—276. Jansen, Prael. theol. dogm. III p. 913—935. C. Pesch, Prael. dogm. III p. 23—44. Kleutgen, Theol. der Vorz. II S. 122—134. Scheeben, Dogm. I 562 f. II 294 f.

De Hervorming nam tegenover deze visio Dei een verschillend standpunt in. De Lutherschen neigden er toe, om eene visio Dei per essentiam aan te nemen en niet alleen mentalis maar zelfs ook corporalis. Gods macht was zoo groot, dat Hij aan de zaligen eene verlichting kon schenken, waardoor zij Hem ook met de oogen des lichaams kunnen zien in zijn wezen, boven blz. 151. Ook enkele Gereformeerden achtten zulk eene visio Dei per essentiam niet onmogelijk, Bullinger op Joh. 1 : 18. Polanus, Synt.

Theol. p. 9, 518. Synopsis pur. theol. LII 11—24. Forbesius a Corse, de visione beatifica, Op. Amst. 1703 I 282—289. enz. Maar de meesten, zich houdende aan de alle kennis te boven gaande heerlijkheid, die den geloovigen bereid is, stelden de spinosae quaestiones der scholastiek ter zijde of verwierpen ook de visio Dei per essentiam geheel en al, Calvijn, Inst. III 25, 11. Pareus op 1 Cor. 13 : 12. Rivetus op Ps. 16 : 11, Op. II 68. Danaeus op 1 Tim. 6 : 16. Gomarus op Joh. 1 : 18. Op. p. 249—252. Maccovius redivivus, Theol. pol. 162. Hoornbeek, Instit. theol. XVI 20 Turretinus, Theol. El. XX qu. 8. Heidegger, Corpus theol. III 37, XXVIII 138. Moor, VI 720. M. Vitringa IV 18—25, vooral Voetius, Disp. II 1193—1217 enz.; cf. ook Episcopius, Inst. theol. IV sect. 2 c. 4, Limborch, Theol. Chr. VI 13, 6. Deze bescheidenheid is zeker in overeenstemming met de Schrift, die wel van eene aanschouwing Gods door de zaligen spreekt, maar dienaangaande niets naders verklaart en elders God uitdrukkelijk onzichtbaar noemt. De aanschouwing die de geloovigen wacht, wordt door Paulus genoemd een kennen gelijk wij gekend zijn. Indien God, gelijk allen aannemen, niet volmaakt, in zijn wezen, gekend kan worden maar onbegrijpelijk is, kan Hij ook in zijn wezen niet worden gezien. Visio per essentiam en comprehensio zijn immers volkomen gelijk. Bovendien, God is oneindig en de mensch blijft eindig, ook in den status gloriae. God kan daarom door den mensch altijd slechts op eindige, menschelijke wijze worden gezien. Het objectum moge dus infinitum zijn, de repraesentatio in het menschelijk bewustzijn is en blijft finita. Maar dan is het zien Gods ook niet per essentiam. Dan is er van Gods zijde altijd eene *συγκαταβασις* noodig, eene openbaring, waardoor Hij van zijne zijde tot ons nederdaalt en zich aan ons kenbaar maakt; Mt. 11 : 27 blijft ook in de heerlijkheid van kracht. De aanschouwing Gods in zijn wezen zou meebrengen, dat de mensch vergoddelijkt en de grens tusschen Schepper en schepsel uitgewischt werd. Dat ligt nu wel op de lijn van de neoplatonische mystiek, die door Rome werd opgenomen, maar niet op die van de Hervorming, en althans niet van de Gereformeerde kerk en theologie. Bij Rome toch wordt de mensch door het donum supernaturale opgeheven boven zijne eigene natuur; hij wordt daardoor feitelijk een ander wezen, een homo divinus en supernaturalis, Bellarminus, de justif. V 12; maar hoe hoog en heerlijk de

Gereformeerden ook dachten van den status gloriae, ook daar bleef de mensch toch mensch, wel verheven supra gradum suum naturalem, maar niet supra speciem suam et objectum illi analogum, Turret., Th. El. XX qu. 8, 12. De zaligheid des menschen is zeker gelegen in de visio Dei beatifica, maar toch altijd in zulk eene visio, als waarvoor de eindige en beperkte menschelijke natuur vatbaar is. Eene θεωσις, gelijk Rome ze leert, past in het systeem der Pseudodionysiaansche hierarchie maar vindt in de Schrift geen steun, cf. later den locus over het beeld Gods, en ook Stuckert, Vom Schauen Gottes, Zeits. f. Th. u. K. von Gottschick VI 6 S. 492—544.

C. God als Licht.

8. Heel de Schrift gaat er van uit, dat Gode bewustzijn en kennisse toekomt. Hij is louter φως zonder eenige σκοτια, 1 Joh. 1 : 5, wonende in een ontoegankelijk licht, 1 Tim. 6 : 16, en bron van alle licht in natuur en genade, Ps. 4 : 7, 27 : 1, 36 : 10, 43 : 3, Joh. 1 : 4, 9, 8 : 12, Jak. 1 : 17 enz. In deze benaming van licht is begrepen dat God zichzelven volkomen bewust is, dat Hij zichzelven in zijn gansche wezen doorziet en dat er niets in dat wezen voor zijn bewustzijn verborgen is. Ook het trinitarische leven Gods is een volkomen bewust leven, Mt. 11 : 27, Joh. 1 : 17, 10 : 15, 1 Cor. 2 : 10. Maar voorts heeft God bewustzijn en kennis van al wat buiten zijn wezen bestaat. Nergens wordt in de Schrift ook maar aangeduid, dat Hem iets onbekend zou zijn. Wel wordt de wijze, waarop Hij kennis neemt, soms zeer menschelijk beschreven, Gen. 3 : 9 v., 11 : 5, 18 : 21 enz., maar Hij weet toch alles. De gedachte, dat Hem iets onbekend zou zijn, wordt als ongerijmd afgewezen; zou Hij die het oor plant niet hooren, en die het oog formeert niet zien, Ps. 94 : 9. Telkens is er sprake van zijne חָכְמָה, גְּבוּרָה, נֵצַח, תְּבוּנָה, γνωσις, σοφια, Job 12 : 13, 28 : 12—27, Spr. 8 : 12 v., Ps. 147 : 5, Rom. 11 : 33, 16 : 27, Ef. 3 : 10 enz. En deze kennisse Gods heeft alle schepsel tot voorwerp. Zij strekt zich tot alles uit, en is alzoo alwetendheid in strikten zin. Zijne oogen doorloopen de gansche aarde, 2 Chron. 16 : 9; alles is Hem bekend en ligt naakt uitgespreid voor zijn oog, Hebr. 4 : 13. Het kleinste en geringste,

Mt. 6 : 8, 32, 10 : 30, het verborgenste, hart en nieren, Jer. 11 : 20, 17 : 9, 10, 20 : 12, Ps. 7 : 10, 1 Kon. 8 : 39, Luk. 16 : 15, Hd. 1 : 24, Rom. 8 : 27, gedachten en overleggingen, Ps. 139 : 2, Ezech. 11 : 5, 1 Cor. 3 : 20, 1 Thess. 2 : 4, Op. 2 : 23, de mensch in zijn oorsprong en wezen en in al zijne gangen, Ps. 139, nacht en duisternis, Ps. 139 : 11, 12, hel en verderf, Spr. 15 : 11, het kwade en zondige, Ps. 69 : 6, Jer. 16 : 17, 18 : 23, 32 : 19, het voorwaardelijke, 1 Sam. 23 : 10—13, 2 Sam. 12 : 8, 2 Kon. 13 : 19, Ps. 81 : 14, 15, Jer. 26 : 2, 3, 38 : 17—20, Ezech. 3 : 6, Mt. 11 : 21 en het toekomstige, Jes. 41 : 22 v., 42 : 9, 43 : 9—12, 44 : 7, 46 : 10, bepaaldelijk ook het levenseinde, Ps. 31 : 16, 39 : 6, 139 : 6, 16, Job 14 : 5, Hd. 17 : 26 enz., het is alles Gode bekend. Hij kent alles, 1 Joh. 3 : 20. En Hij kent dat alles niet aposteriori, door waarneming, maar apriori, van eeuwigheid, 1 Cor. 2 : 7, Rom. 8 : 29, Ef. 1 : 4, 5, 2 Tim. 1 : 9. Zijne kennis is voor vermeerdering niet vatbaar, Jes. 40 : 13 v., Rom. 11 : 34, is zeker en bepaald, Ps. 139 : 1—3, Hebr. 4 : 13, zoodat al Gods openbaringen waarachtig zijn, Joh. 8 : 26, 17 : 17, Tit. 1 : 2, alle werken Gods ons zijne wijsheid kennen doen, Ps. 104 : 24, 136 : 5, Ef. 3 : 10, Rom. 11 : 33, en ons tot aanbidding en bewondering stemmen, Ps. 139 : 17 v., Jes. 40 : 28, Job 11 : 7 v., Rom. 11 : 33, 1 Cor. 2 : 11. De kennisse Gods zoo van zichzelf als van de wereld wordt in de Schrift zoo beslist en klaar geleerd, dat ze binnen de christelijke kerk ten allen tijde werd erkend. Maar het pantheisme is daartegen in verzet gekomen. Het kende God geen eigen, van de wereld onderscheiden zijn toe en kon daarom in God ook geen eigen bewustzijn aannemen. Spinoza sprak nog wel van de cogitatio als een attributum Dei en noemde God eene res cogitans, Eth. II prop. 1. Maar van die cogitatio onderscheidde hij den intellectus als certus modus cogitandi, en deze valt niet in de natura naturans maar alleen in de natura naturata, Eth. I prop. 31, en al deze modi cogitandi maken saam Gods eeuwig en oneindig verstand uit, Eth. V prop. 40 schol. Dit pantheisme leidde door Fichte, Schelling, Hegel en Schopenhauer heen tot de Philosophie des Unbewussten van Eduard von Hartmann. Deze wijst in het eerste deel van zijn werk in den breede de beteekenis aan, welke aan het onbewuste overal in de wereld toekomt, en zegt dan, dat dat onbewuste wezen één is in alle dingen II[9] 155 f. En dit Onbewuste, ofschoon liever niet God genoemd II

201, vervult bij Hartmann toch de plaats van God. Nu wordt dit Onbewuste door Hartmann soms zoo opgevat, dat het niet blind en alogisch is, gelijk de wil bij Schopenhauer, maar veeleer helderziende, clairvoyant is evenals 't instinct bij dier en mensch, en eene alwetende, alwijze, überbewusste Intelligenz bezit, II 176 f. Maar hij ontkent dat aan het Onbewuste bewustzijn toekomt. Want bewustzijn bestaat in eene splitsing van subject en object, is dus altijd eene beperking en onderstelt de individualisatie, ja zelfs het lichaam, II 177 f. Zoodra het bewustzijn absoluut genomen wordt, verliest het zijn vorm en wordt het vanzelf onbewust, II 179. Indien het absolute nog een eigen bewustzijn had buiten de individueele bewustzijns, zou het deze terstond verslinden. Het monisme is onvereenigbaar met een bewust Goddelijk wezen. Zulk een wezen ware niet immanent in maar gescheiden van de wereld. Het is wel de oorzaak van alle bewustzijn maar niet zelf bewust, II 178 f. En vooral zelfbewustzijn kan aan het absolute niet worden toegeschreven, want dit onderstelt eene onderscheiding van subject en object, eene reflexie over zichzelf, die in het absolute niet vallen kan, II 187 f. Het pantheisme ontzegt alzoo aan God beide kennis van de wereld, Weltbewusstsein, innerweltliches Selbstbewusstsein, en kennis van zichzelven, zelfbewustzijn, ausserweltliches of innergöttliches Selbstbewusstsein. Ook waar Hij in de individueele bewustzijns tot bewustzijn komt, kent Hij alleen de wereld maar niet zichzelven, Hartmann II. 176. Nu kan aan Hartmann schier alles, wat hij zegt over de macht en beteekenis van het onbewuste in de schepselen, worden toegestemd. Het onbewuste speelt inderdaad in het dierlijk en menschelijk leven eene groote rol. Maar het is opmerkelijk dat Hartmann zelfs de vraag niet stelt, of die uitgestrekte macht van het onbewuste juist niet de intelligentie Gods onderstelt en eischt. Want zeer zeker is er menigmaal eene onbewuste en toch doelmatige handeling. Maar het onbewuste in dier en mensch handelt dan niet zelf met doel; maar de bewuste geest des menschen ziet in die handeling een doel, waarop het juist door een daarbovenstaand, hooger bewustzijn is gericht, Thomas, S. c. Gent. I 44, 5. Van oudsher heeft daarom het waarnemen van het doelmatige in de wereld geleid tot de erkenning van een Goddelijk wezen. Anaxagoras nam daarom reeds een *νους* aan, die een oneindig weten bezat, om alles op zijn best te ordenen. Socrates omschrijft de Godheid zoo, dat ze alles ziet en hoort

en overal aanwezig is. Bij Plato is God de wereldformeerder, die naar de ideeën alles schept. Aristoteles beredeneert, dat de Godheid het primum movens, het absolute zijn, actus purus, en volstrekt onlichamelijk is. Zij is daarom denken, *νους*, en heeft tot inhoud zichzelve. God kan den inhoud zijner gedachte niet van buiten ontleenen; Hij kan alleen het beste denken, en dat is Hijzelf. God denkt alzoo zichzelf, Hij is het denken van het denken; het denken en zijn object is bij Hem één, God is *νοησις νοησεως*, Metaph. XII 9. En zelfs de Stoa besloot teleologisch uit het doel in de wereld tot eene intelligente oorzaak. Zeno redeneerde reeds aldus: Nullius sensu carentis pars aliqua potest esse sentiens. Mundi autem partes sentientes sunt. Non igitur caret sensu mundus, Cic. N. D. II, 8, 22. cf. III, 9, 22: quod ratione utitur melius est quam id quod ratione non utitur. Nihil autem mundo melius. Ratione igitur mundus utitur. Zoo ook Thomas, S. c. Gent. I c. 28 en 44. Wie geen doel in de wereld erkent, heeft ook geen zelfbewust God van noode en heeft aan het materialisme genoeg. Maar wie met von Hartmann de teleologische wereldbeschouwing verdedigt, moet in God een bewustzijn aannemen, en verklaart door het onbewuste het bewuste niet. Immers kan in het gevolg niet meer aanwezig zijn dan er ligt in de oorzaak. Zou Hij die het oor plant niet hooren, en Hij die het oog formeert niet aanschouwen? Eene volmaaktheid in het schepsel wijst terug op eene volmaaktheid in God. Indien het redelijk wezen in waarde alle andere te boven gaat, indien het denken den mensch, anders zwak als een riet, toch boven alle schepselen verheft, kan God niet als onbewust gedacht worden. De religie verzet zich daartegen, die altijd en overal een persoonlijk, zelfbewust God onderstelt, maar ook de philosophie teekent daartegen protest aan. Het pantheisme moge zich kunnen beroepen op Spinoza en Hegel; het theisme heeft alle wijsgeeren der oudheid aan zijne zijde en vindt ook in de nieuwere philosophie nog steun bij Cartesius, Leibniz, Kant, Schelling (2e periode), J. H. Fichte, Herbart, Lotze, Ulrici, Carrière enz. Dat nu het Goddelijk zelfbewustzijn specifiek verschilt van dat van den mensch en hierin slechts eene zwakke analogie heeft, staat zeker boven allen twijfel vast. In zoo ver zou er geen bezwaar zijn, om God überbewusst te noemen. Maar juist daarom kan uit de beperktheid van het menschelijk zelfbewustzijn niet

tot de Goddelijke kennis worden besloten. In weerwil van alle redeneeringen van pantheistische zijde over de beperktheid, de individualiteit en de zinnelijke basis als noodzakelijk aan het zelfbewustzijn eigen, is niet in te zien, waarom de zelfkennis Gods eene beperking zou zijn van zijn wezen. Bij ons is het zelfbewustzijn eindig en beperkt, omdat we zelf eindig zijn en omdat het ons zijn nimmer dekt. Ons zijn is veel rijker dan ons zelfbewustzijn. Maar God is het eeuwige, loutere zijn. En zijne zelfkennis heeft niets minder dan dat volle, eeuwige, Goddelijke zijn zelf tot inhoud. Zijn en kennen zijn in God één. Hij kent zichzelf door zijn eigen wezen. Hij komt ook niet langzamerhand tot bewustzijn, en is zich niet nu eens meer dan minder bewust. Want in Hem is geen worden, geen proces, geen ontwikkeling. Hij is louter zijn, enkel licht zonder duisternis, Augustinus, de trin. XV 14. Thomas, S. c. Gent. I c. 57—48.

Van dit zelfbewustzijn Gods is zijn Weltbewusstsein te onderscheiden. De vroegere theologie deelde daarom de kennisse Gods in in scientia naturalis (necessaria, simplicis intelligentiae) en scientia libera (contingens, visionis). Beide zijn niet identisch, gelijk het pantheisme leert, want indien het absolute alleen logisch en potentieel eerder is te denken dan de wereld, is het tot verklaring der wereld geheel ongenoegzaam. God heeft de wereld niet noodig, om tot persoonlijkheid, tot zelfbewustzijn te komen. Hij heeft noch, naar Hegel, een logischen, noch, naar Schelling, een historischen cursus door te loopen, om zijne volle actualiteit te bereiken (von Baader). Maar toch kunnen het zelfbewustzijn en het Weltbewusstsein in God niet zoo gescheiden naast elkaar staan, als het soms in de vroegere dogmatiek werd voorgesteld. Veeleer bestaat er tusschen beide een organisch verband. God heeft uit de oneindige volheid van ideeën, die in zijn absoluut zelfbewustzijn aanwezig zijn, niet naar willekeur sommige uitgekozen, om ze buiten zich te realiseeren. Hij heeft zich daarbij laten leiden door het doel, om in de wereld zichzelven, al zijne deugden en volmaaktheden, tot openbaring te brengen De cognitio libera omvat dus juist die ideeën, welke in hare realisatie geschikt zijn, om op creatuurlijke wijze het wezen Gods te ontvouwen. De cognitio naturalis is uitteraard ongeschikt, om aan schepselen te worden meegedeeld. Zooals God zichzelven kent, kan hij door schepselen nooit worden gekend, noch wat den inhoud en den

omvang, noch ook wat de wijze betreft. Maar de cognitio libera omvat al datgene, wat voor realiseering vatbaar is en geschikt, om de deugden Gods in en voor schepselen tot openbaring te brengen. Zij staat tot de cognitio naturalis, als de ectype tot de archetype. Toch moet ook bij deze cognitio libera in het oog worden gehouden, dat ze in God iets gansch anders is dan in de schepselen. Ook al is deze cognitio libera mededeelbaar, zij is toch niet alleen in omvang maar ook in aard en wezen grootelijks bij God en bij het redelijk schepsel onderscheiden. Vooreerst leert de H. Schrift zeer duidelijk, dat deze scientia Dei al het zijnde omvat; niets is aan zijne alwetendheid onttrokken, niets verborgen voor zijn alziend oog. Verleden, heden en toekomst; het geringste en het verborgenste; alles is naakt en geopenbaard voor Hem, met wien wij te doen hebben. Ten allen tijde werd dit ook in de christelijke theologie erkend. De eenige, die anders sprak, was Hieronymus. Deze noemde het in zijn commentaar op Hab. 1 : 13 ongerijmd, om de Goddelijke majesteit zoover neer te halen, ut sciat per momenta singula quot nascantur culices, quotve moriantur; quae cimicum et pulicum et muscarum sit in terra multitudo, quanti pisces in aqua natent, et qui de minoribus majorum praedae cedere debeant. Doch deze beperking van Gods alwetendheid. vindt in de Schrift geen steun en is door de christelijke theologie eenparig verworpen. En voorts kent God alles niet door waarneming uit de dingen, maar Hij weet alles uit en van zichzelven. Onze kennis is posterieur, zij onderstelt het zijn en is daaraan ontleend. Bij God is het omgekeerd; Hij kent alles voordat het is. De Schrift spreekt ook dit duidelijk uit, als zij zegt, dat God alles weet voordat het geschiedt, Jes. 46 : 10, Am. 3 : 7, Dan. 2 : 22, Ps. 139 : 6, Mt. 6 : 8 enz. God is toch de Schepper aller dingen; Hij heeft ze gedacht, voordat ze bestonden. Iste mundus nobis notus non esse posset, nisi esset; Deo autem, nisi notus non esset, esse non posset, August. de civ. XI 10, de Gen. ad lit. V 18. Hij bestaat van zichzelven en kan ook in zijn bewustzijn en kennis niet afhangen van of gedetermineerd worden door iets, dat buiten Hem is. Uit zijne aseitas vloeit vanzelf de volstrekte onafhankelijkheid van zijn weten voort. Hij kent alles niet uit de dingen na hun bestaan, want dan zouden deze als bij Schopenhauer en Hartmann uit het onbewuste zijn voortgekomen, cf. August. de civ. XI, 10

Conf. XIII 16. Gen. ad. litt. V 15, maar Hij kent alles in en door en uit zichzelven. En daarom is zijne kennis ook één, eenvoudig, onveranderlijk, eeuwig; Hij kent alles in eens, tegelijk, van eeuwigheid; en alles staat eeuwig present voor zijn oog, Iren., adv. haer. I 12. August., de trin. XI 10. XII 18. XV 7, 13, 14. Lombardus, Sent. I. dist. 35, 36. Thomas, S. Th. I qu. 14. S. c. Gent. I c. 44 sq. Zanchius, Op. II 195 sq. Polanus, Synt. theol. II c. 18 enz.

Van praescientia kan er daarom bij God in eigenlijken zin geen sprake zijn. Er is bij Hem geen differentia temporis, Tertull., adv. Marc. III 5. Hij roept de dingen die niet zijn alsof ze waren, en ziet wat niet is alsof het reeds bestond. Quid est enim praescientia, nisi scientia futurorum? quid autem futurum est Deo, qui omnia supergreditur tempora? Si enim scientia Dei res ipsas habet, non sunt ei futurae sed praesentes; ac per hoc non jam praescientia sed tantum scientia dici potest, August., ad Simpl. II 2. Omne quod nobis fuit et erit, in ejus prospectu praesto est, Gregorius Magnus, Mor. l. 20 c. 23. Quidquid tempora volvunt, praesens semper habet, Marius Victor, bij Petavius, de Deo IV 4. De onderscheiding van Gods alwetendheid in praescientia, scientia visionis (van 't heden) en reminiscentia is geheel en al eene menschelijke voorstelling, Philippi, Kirchl. Gl. II 67. Toch stelt de Schrift het menigmaal zoo voor, alsof Gods alwetendheid temporeel aan het zijn der dingen voorafgaat. En zonder deze hulpvoorstelling kunnen we ook van Gods alwetendheid niet spreken. Maar daaruit rees in de theologie de vraag, hoe deze alwetendheid Gods te rijmen was met 's menschen vrijheid. Indien God toch alles vooruitweet, dan staat alles van eeuwigheid vast en blijft er voor vrije en contingente daden geen plaats meer over. Cicero kwam daarom reeds tot loochening der alwetendheid Gods, wijl hij ze niet overeenbrengen kon met den vrijen wil, de fato c. 14. de div. II 5—7. Marcion ontzeide aan God met de almacht en goedheid ook de alwetendheid, wijl Hij den eersten mensch in zonde had laten vallen, Tertull. adv. Marc. II 5. Later werd ditzelfde door de Socinianen geleerd. God weet alles maar alles overeenkomstig zijn aard. Hij weet het mogelijk toekomstige, het toevallige, dus niet met volstrekte zekerheid, want dan hield het op toevallig te zijn, maar Hij weet het als mogelijk en toevallig, d. i. Hij weet het toekomstige, voorzoover het van

menschen afhangt, niet zeker en onfeilbaar vooruit. Want anders ging de wilsvrijheid te loor, werd God auteur der zonde en zelf aan de noodwendigheid onderworpen, Fock, der Socin. 437—446. Maar zulk eene beperking van Gods alwetendheid was te zeer met de H. Schrift in strijd, dan dat ze anders dan bij enkelen ingang kon vinden. De christelijke theologie zoekt de oplossing gewoonlijk in eene andere richting. Twee wegen boden zich daarvoor aan. Eenerzijds maakte Origenes onderscheid tusschen de praescientia en de praedestinatio. God weet de dingen wel vooruit, maar deze praescientia is niet de oorzaak en de grond van hun geschieden, veeleer weet God ze alleen zeker vooruit, omdat ze in den tijd door de vrije beslissing der menschen geschieden zullen; *οὐ γαρ ἐπει ἐγνωσται γινεται, ἀλλ' ἐπει γινεσθαι ἐμελλεν ἐγνωσται*, in Gen. I 14. c. Cels. II 20. Aan de andere zijde staat Augustinus, die ook beide, de praescientia en de wilsvrijheid, handhaven wil. Religiosus animus utrumque eligit, utrumque confitetur, et fide pietatis utrumque confirmat, de civ. V 9, 10. Maar hij ziet in, dat, als God iets zeker vooruitweet, dit ook noodzakelijk geschieden moet; anders viel heel de praescientia weer omver. Praescientia, si non certa praenoscit, utique nulla est, de lib. arb. III 4. Daarom zegt hij, dat de wil des menschen, met heel zijn natuur, met al zijne beslissingen in de praescientia opgenomen is en door deze niet vernietigd, maar veeleer geponeerd en gehandhaafd wordt. Cum enim sit praescius voluntatis nostrae, cujus est praescius ipsa erit. Voluntas ergo erit, quia voluntatis est praescius, de lib. arb. III 3. Voluntates nostrae tantum valent, quantum Deus eas valere voluit atque praescivit; et ideo quidquid valent, certissime valent; et quod facturae sunt, ipsae omnino facturae sunt; quia valituras atque facturas ille praescivit, cujus praescientia falli non potest, de civ. V 9. De scholastiek, hoewel allerlei onderscheidingen makende, sloot zich in beginsel bij Augustinus aan, Anselmus, de concordia praescientiae et praedestinationis necnon gratiae Dei cum libero arbitrio. Lombardus, Sent. I dist. 38. Bonaventura, ib. Thomas, S. Theol I qu. 14. Hugo Vict., de Sacram. I 9 enz. Maar de Jezuiten brachten verandering, cf. deel I 91 v. Zij schoven in aansluiting aan het semipelagianisme, tusschen de scientia necessaria en de scientia libera nog de zoogenaamde scientia media in, om door deze Gods alwetendheid met 's menschen vrijheid te rijmen. Zij verstonden daaronder

eene logisch aan de besluiten voorafgaande kennisse Gods van het voorwaardelijk toekomstige. Het object dezer kennis is niet het bloot mogelijke, dat nooit werkelijkheid zal worden, noch ook datgene, wat tengevolge van een besluit Gods zeker geschieden zal, maar dat mogelijke, hetwelk onder eene of andere voorwaarde werkelijkheid worden kan. God laat n.l. in zijn wereldbestuur veel afhangen van condities, en weet nu vooruit, wat Hij doen zal, ingeval de condities wel of ingeval zij niet door den mensch vervuld worden. God is dus in alle gevallen gereed, Hij voorziet en kent alle mogelijkheden, en heeft met het oog op al die mogelijkheden zijne maatregelen genomen en zijne besluiten gemaakt. Hij wist vooruit, wat Hij doen zou, indien Adam viel en ook indien hij staande bleef; indien David naar Kehila ging of er niet heenging; indien Tyrus en Sidon zich al of niet bekeerden enz. De kennis der futura condionata gaat dus vooraf aan het besluit der futura absoluta; de mensch beslist geheel vrij en zelfstandig in ieder oogenblik maar kan God toch nooit door de eene of andere beslissing verrassen of zijn plannen te niet doen, want op alle mogelijkheden is door Gods praescientia gerekend. Deze leer van de scientia media werd met vele Schriftuurplaatsen gesteund, welke aan God de kennis toeschrijven van wat in een gegeven geval zou geschieden, wanneer de eene of andere conditie al of niet ware vervuld, zooals Gen. 11 : 6, Ex. 3 : 19, 34 : 16, Deut. 7 : 3, 4, 1 Sam. 23 : 10—13, 25 : 29 v., 2 Sam. 12 : 8, 1 Kon. 11 : 2, 2 Kon. 2 : 10, 13 : 19, Ps. 81 : 14, 15, Jer. 26 : 2, 3, 38 : 17—20, Ezech. 2 : 5—7, 3 : 4—6, Mt. 11 : 21, 23, 24 : 22, 26 : 53, Luk. 22 : 66—68, Joh. 4 : 10, 6 : 15, Hd. 22 : 18, Rom. 9 : 29, 1 Cor. 2 : 8. Zij werd door de Thomisten en Augustinianen wel bestreden, bijv. Bannez, de Salmanticenses, Billuart, Summa S. Thomae 1747 I 464 sq., maar door de Molinisten en Congruisten Suarez, Bellarminus, Lessius enz. ook ijverig verdedigd. Vrees voor het Calvinisme en Jansenisme kwam aan de leer der scientia media in de Roomsche kerk ten goede, en langzamerhand vond ze in meer krassen of gematigden zin bij schier alle Roomsche theologen ingang, cf. deel I 93, Karl Werner, Der h. Thomas v. Aq. III 389—442. Id. Gesch. der kath. Theol. 98 f. G. Schneemann, Die Entstehung der thomistisch-molinistischen Controverse, Ergänzungshefte zu den Stimmen aus Maria Laach, n° 9. 13. 14. Schwane, D. G. der neuern Zeit S.

37—59. Petavius, de Deo IV c. 6. 7 enz. De lijn van Augustinus was daarmede verlaten en die van Origenes weder opgenomen. Zoo had de Grieksche theologie van den beginne aan gedaan, Damasc., de fide orth. II c. 30. De Roomsche theologie volgde. Ook de Lutherschen, Gerhard, Loc. II c. 8 sect. 13, Quenstedt, Theol. I 316, Buddeus, Instit. 217, Reinhard, Dogm. 116 enz., en de Remonstranten, Episc., Inst. IV sect. 2 c. 19, Limborch, Theol. Chr. II c. 8. § 29 waren de scientia media niet ongenegen. In den nieuweren tijd leeren velen, ongeveer op dezelfde wijze, dat God ook werkelijk kennis krijgt uit de wereld als medium scientiae. Hij kent het toevallig-toekomstige wel als mogelijk vooruit, maar leert eerst uit de wereld, dat het al of niet werkelijk wordt. Voor alle gevallen weet Hij echter sein dem Thun der Creatur, wie es auch ausfalle, angemessenes Thun; Hij stelde wel het schema van het wereldplan vast maar laat de Ausfüllung aan het schepsel over, Dorner, Gl. I 319—323. Rothe, Ethik § 42. Martensen, Dogm. § 116. Kahnis, Dogm. I 343. Grétillat, Theol. syst. III 237 s. Sécretan, La civilisation et la croyance 1887 p. 260 s. enz. Daarentegen werd op het voetspoor van Augustinus zulk een nuda praescientia en scientia media door de Gereformeerden verworpen, Voetius, Disp. I 254—258. Twissus, de scientia media, Op. III p. 1 sq. Turretinus, Theol. El. III qu. 13. Moor, I 659 sq. Ex. v. h. Ontw. v. Tol. IV 281 v.

Nu loopt bij de scientia media de vraag niet hierover, of de dingen onderling niet menigmaal in een conditioneel verband tot elkander staan, dat Gode bekend is en door Hemzelf is gewild. Indien dit alleen met de scientia media werd bedoeld, zou ze zonder bezwaar kunnen worden aangenomen, gelijk Gomarus, Disp. theol. X 30 sq. en Walaeus, Loci Comm. Op. I 174—176, cf. Heppe, Dogm. der ev. r. K. 64 ze in dien zin opnamen en erkenden. Maar de leer der scientia media beoogt iets anders; zij wil de pelagiaansche opvatting van de wilsvrijheid in overeenstemming brengen met de alwetendheid. De wil der schepselen nl. is krachtens zijn aard indifferent. Hij kan het eene zoowel als het andere doen. Hij is door zijne natuur noch door de velerlei omstandigheden, waarin hij geplaatst is, gedetermineerd. Deze kunnen invloed oefenen op den wil, maar ten slotte blijft de wil vrij en kiest naar het hem lust. Deze wilsvrijheid is natuurlijk niet te rijmen met een besluit Gods; ze bestaat wezenlijk in

independentia a decreto Dei. God heeft dien wil niet bepaald, maar heeft hem vrij gelaten; Hij kon hem niet bepalen, zonder hem te vernietigen. God moet tegenover den wil der redelijke schepselen eene afwachtende houding aannemen. Hij ziet toe, wat deze doen zal. Maar nu is Hij alwetend. Hij kent dus alle mogelijkheden, alle toevallig-toekomstige dingen, en kent ook de absoluut toekomstige dingen vooruit. Dienovereenkomstig heeft Hij zijne besluiten genomen. Indien een mensch in bepaalde omstandigheden de genade zal aannemen, heeft Hij hem uitverkoren ten leven; indien hij niet zal gelooven, heeft Hij hem verworpen. Nu is het duidelijk, dat zulk een leer van die van Augustinus en Thomas in beginsel afwijkt. Bij dezen toch gaat de voorwetenschap aan de dingen vooraf en kan er niets tot aanzijn komen dan door den wil Gods. Non fit aliquid nisi omnipotens fieri velit, Aug. Enchir. 95. Thomas, S. Th. I qu. 14 art. 9 ad 3. Niet de wereld maar de besluiten zijn het medium, waaruit God alle dingen kent, Thomas, I qu. 14 art. 8. Bonaventura, Sent. II dist. 37 art. 1. qu. 1. En het toevallige en vrije kan dus in zijn verband en orde zeker en onfeilbaar worden gekend. Het is waar, dat de scholastiek op dit punt zich soms al anders uitdrukte dan Augustinus. Anselmus b. v. zeide, dat de praescientia geene necessitas interna en antecedens maar alleen eene necessitas externa en consequens meebracht. Cur Deus homo 16. En Thomas oordeelde, dat God de futura contingentia wel eeuwig en zeker kent secundum statum, quo actu sunt, secundum suam praesentialitatem, maar dat zij in hunne causae proximae toch contingent en ongedetermineerd waren, S. Th. I qu. 14 art. 13. Maar dat neemt niet weg, dat ze toch met het oog op de causa prima volkomen zeker zijn en dus niet toevallig kunnen heeten; en elders zegt Thomas toch ook weer, omne quod est, ex eo futurum fuit antequam esset, quia in causa sua erat ut fieret, cf. Billuart I 440 sq. Maar in de leer der scientia media worden de toevallige en vrije dingen ook toevallig en vrij tegenover God en wel niet alleen tegenover zijne praedestinatio maar ook tegenover zijne praescientia. Immers, evenals bij Origenes, zijn de dingen hier niet omdat God ze kent, maar God kent ze vooruit omdat ze zijn zullen. De volgorde is dus niet: scientia necessaria, scientia visionis, decretum creandi etc., maar scientia necessaria, scientia media, decretum creandi etc., scientia visionis, Jansen, Prael. II 110 sq. God kent de vrije

daden der menschen niet uit zijn eigen wezen, uit zijne decreten, maar uit den wil der schepselen, Schwane, D. G. IV 52. God wordt dus van de wereld afhankelijk, ontvangt kennis uit de wereld, welke Hij uit zichzelf niet hebben of verkrijgen kon, en houdt dus in zijne scientia op, één, eenvoudig, onafhankelijk, d. i. God te zijn. Het schepsel omgekeerd wordt voor een groot deel geheel van God onafhankelijk; het heeft wel het esse en het posse van God indertijd ontvangen, maar het heeft nu het velle geheel in eigen hand. Het beslist geheel souverein en brengt al of niet iets tot realiteit, zonder dat er een besluit Gods aan voorafgaat. Iets kan dus tot existentie komen zonder Gods wil; het schepsel is schepper, autonoom, souverein; en heel de wereldgeschiedenis wordt aan het bestuur Gods onttrokken en in de handen van den mensch gelegd. Deze beslist en dan komt God met zijn aan die beslissing beantwoordend plan. Indien zulk eene beslissing nu éénmaal voorviel, b. v. bij Adam, dan was dat nog te denken; maar zulke beslissingen van meer of minder ernstigen aard komen duizenden malen in ieder menschelijk leven voor; wat is er dan te denken van een God, die altijd door al die beslissingen afwacht en voor alle mogelijkheden alle mogelijke plannen gereed heeft; wat blijft er zelfs van het schema van het wereldplan over, welks Ausfüllung aan den mensch is overgelaten; en wat is eene regeering waard, waarin de Koning de slaaf zijner onderdanen is? En dat is hier in de scientia media met God het geval. God ziet toe en de mensch beslist. Niet God is het, die onderscheid maakt tusschen de menschen; dezen onderscheiden zichzelf. Genade wordt uitgedeeld naar verdiensten, de praedestinatie hangt af van de goede werken; wat de Schrift allerwege bestrijdt en Augustinus in Pelagius verwierp, wordt door het Jezuitisme tot rechtzinnige, Roomsche leer geijkt, Billuart, I 479. Want wel beroepen zich de voorstanders der scientia media op vele plaatsen der H. Schrift, maar geheel ten onrechte. Immers, de Schrift erkent zeer zeker, dat de dingen door God in allerlei verband tot elkander gezet zijn en dat dit verband dikwerf ook van conditioneelen aard is, zoodat het eene niet geschieden kan, tenzij iets anders vooraf vervuld zij. Zonder geloof is er geen zaligheid, zonder arbeid geen spijze, enz. Maar al de teksten, die de Jezuiten aanhaalden voor de scientia media bewijzen niet, wat er bewezen moest worden. Zij spreken wel van voorwaarde en

vervulling, van gehoorzaamheid en belofte, van onderstelling en gevolg, van wat er in het eene of in het andere geval geschieden zal. Maar zij zeggen geen van alle, dat God, al is het ook dat Hij tot menschen menschelijk spreekt en met hen op menschelijke wijze handelt en onderhandelt, niet in elk bijzonder geval geweten en bepaald zou hebben, wat zekerlijk geschieden moest. Tusschen het louter mogelijke, dat alleen als idee in God is en nooit werkelijk zal worden, en het zeker werkelijke, dat door Gods besluit is vastgesteld, is er geen gebied meer, dat door den wil des menschen kan beheerscht worden. Iets behoort altijd of tot het een of tot het ander. Indien het alleen mogelijk is en nooit werkelijk wordt, is het object der scientia necessaria; en indien het inderdaad eens werkelijk wordt, is het inhoud der scientia libera. Er ligt daar niets meer tusschen, er is geen scientia media. Maar bovendien, de scientia media bereikt ook niet, wat zij bereiken wil. Zij wil de wilsvrijheid in den zin van indifferentia overeenbrengen met de praescientia. Nu zegt zij, dat deze, als scientia media opgevat, de menschelijke handelingen niet noodzakelijk maakt maar geheel vrij laat. En dat is ook zoo, maar dan houdt zij ook op praescientia te zijn. Als God toch zeker vooruit weet, wat een mensch in een gegeven geval doen zal, dan kan Hij dit alleen vooruit zien, als de motieven den wil in ééne richting determineeren en deze dus niet in indifferentie bestaat. Omgekeerd, bestaat deze in indifferentia, dan is er geen kennis, geen berekening van te voren van mogelijk, dan is er alleen scientia post factum. Gods praescientia en de wil als willekeur sluiten elkander uit. Si enim scit, zeide daarom Cicero reeds, certe illud eveniet; sin certe eveniet, nulla fortuna est. Daarom moet de oplossing van het probleem met Augustinus in eene andere richting worden gezocht. De wilsvrijheid bestaat niet gelijk later blijken zal in indifferentia, in willekeur of toeval, maar in lubentia rationalis. En deze is met de praescientia Dei zoo weinig in strijd dat zij veeleer door deze geponeerd en gehandhaafd wordt. De wil met zijne natuur, zijne antecedenten en motieven, zijne beslissingen en gevolgen is opgenomen in den ordo causarum, qui certus est Deo ejusque praescientia continetur, Aug. de civ. V 9. In de kennisse Gods liggen de dingen onderling juist in datzelfde verband, waarin zij voorkomen in de werkelijkheid. Niet de praescientia is het en niet de praedestinatio, die zoo nu en dan van boven invalt en

dwingt, maar elke beslissing en handeling is gemotiveerd door wat er aan voorafgaat. En zoo, in dat verband, is ze opgenomen in de scientia Dei. Het contingente en vrije is overeenkomstig zijn eigen, door God gekenden en gewilden aard, ingeschakeld in den ordo causarum, die in de wereldgeschiedenis ons allengs openbaar wordt.

9. De kennisse Gods draagt, onder een ander gezichtspunt beschouwd, den naam van wijsheid. Het onderscheid van beide is algemeen bekend. Alle talen schier hebben voor deze twee begrippen ook verschillende woorden. Ieder weet, dat geleerdheid, wetenschap, kennis en wijsheid lang niet hetzelfde zijn en volstrekt niet altijd met elkaar gepaard gaan. Een eenvoudig man munt dikwerf in wijsheid boven een geleerde uit. Beide rusten op onderscheidene vermogens in den mensch. Kennis bekomen we door studie, wijsheid door inzicht. Gene komt discursief, deze intuitief tot stand. Kennis is theoretisch; wijsheid is practisch, teleologisch, zij stelt de kennis in dienst van een doel. Kennis gaat buiten den wil om, wijsheid is wel eene zaak des verstands maar wordt dienstbaar aan den wil. Kennis gaat daarom dikwerf geheel buiten het leven om, maar wijsheid hangt ten nauwste met het leven saam, zij is ethisch van aard, zij is „wellevenskunst," de eigenschap, de handeling van hem, die een recht gebruik van zijne meerdere kunde maakt, en tot de beste einden de beste middelen kiest. De etymologie wijst reeds op dit onderscheid. Wijs komt van wijzen, toonen en is de eigenschap van hem die de richting aanwijst; sapiens, van sapere, cf. σαφης, smaken, duidt aan, dat iemand door eigen ervaring een juist zelfstandig oordeel heeft gekregen; σοφος hangt waarschijnlijk ook met σαφης samen en heeft dan dezelfde grondbeteekenis. Ook bij de Oostersche volken treffen wij dit onderscheid aan, maar met belangrijke wijziging. Gelijk in het Westen de kennis op den voorgrond staat; zoo in het Oosten de wijsheid. De Oostersche volken leven veel meer uit aanschouwing dan uit het abstracte denken; ze werken niet met begrippen maar met de beelden der zaken zelve; zij leven subjectief dichter bij hun hart en staan objectief nader bij de onmiddellijke realiteit des levens. Niet in het hoofd, maar in het hart, in den wortel der persoonlijkheid ontmoeten subject en object elkander, en stooten elkaar op de hardste wijze af of trekken

elkander op de teederste wijze aan. Het is alsof de substantiën der dingen door levenssympathie overvloeien in elkaar. Dat Oostersch karakter treffen we intens en diep ook in Israel aan. Ook hier moest te harer tijd de chokma opkomen, חכמה van חכם vast, dicht, stevig zijn, subst. degelijkheid, Tüchtigkeit. Maar ze kwam hier in dienst der openbaring. De echte, ware wijsheid is geen vrucht van 's menschen verstand maar wortelt in de vreeze des Heeren en bestaat in die zedelijke Tüchtigkeit, welke naar 's Heeren wet zich richt en in een zedelijk leven zich openbaart, Deut 4 : 6—8, Ps. 19 : 8, 111 : 10, Job 28 : 28, Spr. 1 : 7, 9 : 10. En toen later het inzicht dieper indrong in de openbaring Gods in natuur en in wet, kreeg zij eene zelfstandige plaats, ontwikkelde zij eene eigen litteratuur en gaf hare gedachten in een eigen vorm weer, in den vorm van spreuken, מְשָׁלוֹת. Naast verstand en kennis wordt nu in de Schrift ook wijsheid aan God toegeschreven. Hij heeft, sprekende door het woord, de wereld geschapen, Gen. 1 : 3, Ps. 33 : 6, 107 : 20, 119 : 105, 147 : 15, 148 : 5, Jes. 40 : 8, 48 : 13. In den eersten tijd wordt in de schepping vooral Gods macht en verhevenheid opgemerkt. Maar langzamerhand dringt de Israelietische geest, door de vreeze des Heeren gevoed en geleid, dieper door in natuur en wet, en bewondert erin zijne aanbiddelijke wijsheid. Beide, de wereld en de openbaring Gods onder Israel, worden uit die wijsheid afgeleid, Job 9 : 4, 12 : 13, 17, 37—38, Jes. 40 : 28, Ps. 104 : 24, Deut. 4 : 6—8, Jer. 10 : 12, Ps. 19 : 8, en in Spr. 8 : 22 v., Job 28 : 23 v., wordt die wijsheid, door en met welke God alle dingen heeft voortgebracht, persoonlijk voorgesteld. Het N. Test. trekt deze lijn door en schrijft niet alleen op verschillende plaatsen Gode wijsheid toe, Rom. 16 : 27, 1 Tim. 1 : 17, Judas 25, Op. 5 : 12, 7 : 12, maar zegt ook, dat de wereld door het woord Gods is geschapen, Joh. 1 : 2, Hebr. 11 : 3, en ziet Gods wijsheid vooral geopenbaard in de dwaasheid des kruises, 1 Cor. 1 : 18, in Cristus, 1 Cor. 1 : 24, in de gemeente, Ef. 3 : 10, in heel de leiding Gods met Israel en de Heidenen, Rom. 11 : 33. Cf. Hooykaas, Wijsheid onder Hebreën 1862, J. F. Bruch, Die Weisheitslehre der Hebräer 1851. Burger art. Weisheit in Herzog². Oehler, Die Grundzüge der altt. Weisheit 1854. Id. Theol. des A. T. § 235 f. Schultz, Altt. Theol.⁴ 548 f. Delitzsch, Comm. über das Salom. Spruchbuch, Einl. Cremer, Wörterbuch s. v. σοφος. König, Der

Offenbarungsbegriff des A. T. 1882 I 194 f. Smend, Lehrb. der altt. Rel. S. 508 f. Schleiermacher, Chr. Gl. § 168, 169. Frank, Syst. der chr. Wahrh. I 254 f.

Deze leer der Schrift over het Goddelijk woord en de Goddelijke wijsheid werd inzonderheid door Philo in verbinding gebracht met de *ἰδέαι*. Daardoor werd de grondslag gelegd voor de logosleer, die in den locus de trinitate nader ter sprake komt. Maar de ideeënleer van Plato had later nog eenmaal een machtigen invloed op de christelijke theologie, en nu door het neo-platonisme heen. Zoo kwam ze tot Augustinus, die haar eene plaats aanwees in de theologie. Maar natuurlijk moest hij ze daartoe op belangrijke punten wijzigen. Vooreerst zijn de ideeën niet eene eigene wereld, *κοσμος νοητος*, naast en buiten God, maar zij zijn in God en maken den inhoud van zijn denken uit. Has autem rationes ubi arbitrandum est esse nisi in mente creatoris, 83 qu. qu. 46. Gen. ad litt. IV 6, 24, 29. V 13. Ze zijn Gods gedachten over al het geschapene, zoowel voor als na de schepping en dus eeuwig en onveranderlijk, want er kan in God niets zijn dan wat eeuwig en onveranderlijk is, ib. en de trin. IV 1. de civ. XI 5. In Deo enim novum exstitisse consilium, ne dicam impium, ineptissimum est dicere, de ord. II 17. Toch zijn die ideeën in Gods verstand niet één met zijne zelfkennis noch ook met den Logos of den Zoon, gelijk door vroegere patres wel eens gezegd was. Augustinus handhaaft het essentieel onderscheid tusschen God en wereld en vermijdt het pantheisme. Aliter ergo in illo sunt, quae per illum facta sunt; aliter autem in illo sunt ea, quae ipse est, de Gen. ad litt. II 6. Ter andere zijde kan Augustinus niet anders denken, dan dat God naar ideeën alle dingen geschapen heeft. Daarin komt zijne wijsheid uit. Sic ergo sapientia Dei, per quam facta sunt omnia, secundum artem continet omnia, antequam fabricet omnia, tract. 1 in Ev. Joan. Omnia ratione sunt condita, 83 qu. qu. 46 n. 2. Non enim quidquam fecit ignorans. Nota ergo fecit, non facta cognovit, de Gen. ad litt. V 8. de trin. XV 13. de civ. XI 10. De schepping is eene realiseering van gedachten Gods. Daarom bestaat er tusschen de ideeën en de schepselen ook een nauw verband. De ideeën zijn de voorbeelden en vormen der dingen, principales formae, rationes rerum, stabiles atque incommutabiles, 83 qu. qu. 46 n. 2; en daarom niet alleen van de soorten maar van alle individueele dingen. Cum omnia ratione sint condita,....

singula igitur proprisis sunt creata rationibus, ib. en de civ. XI 10. de Gen. ad litt. III 12, 14. V 14, 15. Maar toch wordt deze beschouwing niet altijd vastgehouden. Soms komen de ideeën bij Augustinus ook weer voor als typen en voorbeelden, die langzamerhand zich realiseeren en eerst in den nieuwen hemel en de nieuwe aarde volkomen verwezenlijkt worden, de Gen. ad litt. V 11. Ook is het verband niet duidelijk, waarin volgens Augustinus de ideeën en de schepselen staan. De ideeën zijn in God niet alleen als voorbeelden, maar zij zijn ook werkzame krachten, immanente principia in de dingen. Hij verkoos daarom de vertaling van *ἰδεαι* door rationes boven die van Cicero door formae of species, 83 quaest. qu. 46. de Gen. ad litt. I 18, II 16, IX 18. De ideeën zijn als het ware in de dingen zelve neergelegd. Ideeën en schepselen staan niet dualistisch als *παραδειγματα* en *ὁμοιωματα*, als waar en onwaar, als onveranderlijk en veranderlijk naast en tegenover elkaar, maar de ideeën zijn de ziel en het principe der dingen; de beweging komt den schepselen toe ex illis insitis rationibus, de Gen. ad litt IV 33. En voorts is de causaliteit der ideeën toch altijd weer bemiddeld door den wil Gods; deze is de eigenlijke en laatste oorzaak van het zijn der dingen, de civ. XXI, 8, cf. Gangauf, Metaph. Psych. des h. Aug. S. 77 f. Ritter, Gesch. der chr. Philos. II 310 f. Dr. E. Melzer, Des Aug. Lehre vom Kausalitätsverhältniss Gottes zur Welt 1892 S. 5 f. Behalve bij Augustinus, vinden we deze leer der ideeën ook bij Clemens Alex. Strom. IV c. 25, V c. 3. Tertull. de an. 18. Eusebius, Praep. evang. l. 14 c. 44. Orig. op Joh 1 : 1. Dionysius, de div. nom. c. 5. en later bij Anselmus, Monol. c. 8 sq. Lombardus, Sent. I dist. 35. Thomas, S. Theol. I qu. 15. qu. 44 art. 3. S. c. G. 54. Sent. I dist. 36. Bonaventura, Sent. I dist. 35. Petavius, Theol. dogm. IV c. 9—11. Scheeben, Kath. Dogm. I 657 f. Simar, Lehrb. der Dogm. 3e Aufl. Freiburg 1893 S. 147 f., en ook bij Geref. theologen als Polanus, Synt. theol. p. 267. 268. Zanchius, Op II col. 201. Voetius, Disp. I 258 sq. Twissus, de scientia media 1639 p. 312 sq. Later is deze leer van de ideeën bijna geheel uit de dogmatiek verdwenen. Het woord idee is in de nieuwere philosophie ook van beteekenis veranderd. Vroeger verstond men onder idee het voorbeeld der dingen in den scheppenden geest Gods, terwijl begrip was de afdruk der dingen in den kennenden geest. Maar

in de nieuwe philosophie is idee de benaming geworden voor die begrippen, die niet uit de zienlijke waarneming maar door zuiver denken worden verkregen (Cartesius), waarvan er geen ervaring en dus geen wetenschappelijke zekerheid is (Kant), die alleen onmiddellijk in het gevoel of de rede kunnen worden erkend (Jacobi). Toch herinnert het spraakgebruik nog dikwerf, althans in onze en in de duitsche taal, aan de oude beteekenis. Het woord sluit nog altijd, vooral op kunstgebied, de gedachte in van een objectief voorbeeld, παραδειγμα, en derhalve van eene ideale volmaaktheid. Men spreekt dan van de idee van God, de vrijheid, de kunst, de wetenschap, het ware, het goede, het schoone enz. Op God toegepast, drukt de idee uit, dat God alles met wijsheid heeft gemaakt, dat de wijsheid de eersteling zijns wegs, ἀρχὴ τῆς κτισεως is, Spr. 8 : 22, Col. 1 : 15, Op. 3 : 14. God is niet minder dan een kunstenaar. Evenals deze zijne idee in het kunstwerk realiseert, zoo schept God alle dingen naar de gedachten, die Hij zich gevormd heeft. De wereld is een kunstwerk Gods. Hij is kunstenaar en bouwmeester van het gansche heelal. God werkt niet onbewust, maar wordt bij al zijne werken door de wijsheid, door zijne ideeën geleid. Maar er is ook onderscheid tusschen God en een aardsch kunstenaar. De gedachten Gods zijn absoluut oorspronkelijk, uit zijn eigen wezen genomen, eeuwig, onveranderlijk; ja, ze zijn met zijn Goddelijk wezen één. De ideeën in God zijn de essentia Dei zelve, in zoover deze het voorbeeld is der geschapene dingen en in eindige schepselen uitgedrukt en nagevolgd kan worden. Elk schepsel is een openbaring Gods en participeert aan het Goddelijk zijn. De aard dezer participatie bestaat niet daarin, dat de schepselen modificaties zijn van Gods wezen, of dat de schepselen dat zijn Gods realiter in zichzelf hebben ontvangen. Maar ieder schepsel heeft zijn eigen zijn, doordat het in zijne existentie een ectype is van het Goddelijk wezen. Om de veelheid en den rijkdom der ideeën Gods, in het geschapene gerealiseerd, is de wijsheid Gods πολυποικιλος te noemen, Ef. 3 : 10. Maar toch is de wijsheid Gods ééne en zijne idee van de wereld is ééne, langzamerhand in den loop der eeuwen zich ontvouwend en het reëele heenleidende naar het voorgestelde doel. Van wege dit archetypisch karakter der ideeën in God is er ook geen eigenlijke idee van de zonde als zoodanig. De zonde toch is geen eigen zijn, maar eene vermindering van zijn, eene deforma-

tie; zij is wel object en inhoud van Gods kennis, zij wordt door de wijsheid Gods wel dienstbaar gemaakt aan zijn glorie; maar ze is op zich zelve geen idee zijner wijsheid, geen straal van zijn licht, Thomas, S. Th. I qu. 15 art. 3. Wel echter komt die wijsheid uit in de schepping, de ordening, de leiding en regeering aller dingen. Zij is en blijft de אָמוֹן, opifex, Spr. 8 : 30, ἡ τῶν πάντων τεχνῖτις, Wijsh. 7 : 21, die alle dingen schept, regeert en heenleidt naar hunne bestemming, d.i. naar de verheerlijking van Gods naam.

10. Bij de deugden van Gods verstand behoort eindelijk nog de waarachtigheid Gods. Het hebr. woord אֱמוּנָה, אֱמֶת, adi. אָמֵן komt van het verb. אָמַן vastmaken, bouwen, steunen, intr. vast zijn, hi. zich vasthouden aan, vertrouwen op, zeker zijn van iets en duidt aan, subj. het vasthouden aan iets, geloof, πίστις, en obj. de vastheid, betrouwbaarheid, waarheid van den persoon of de zaak waarop men zich verlaat. De hebr. woorden zijn in de LXX nu eens door ἀλήθεια, ἐν ἀληθείᾳ, dan door πίστοω, πίστευω, πίστις, πίστος weergegeven, en zoo in 't ned. door waar, waarachtig, trouw; het begrip ἀλήθεια had in het gewone grieksch en zoo ook in LXX en N. T. te bepaalde beteekenis, dan dat het de hebr. woorden voldoende weergeven kon, het moest daarom aangevuld worden door de woorden πίστος enz. Reeds de naam Ihvh drukt uit, dat Hij blijft die Hij is. Hij is waarheid en zonder onrecht, עַוְלָה, verkeerdheid, verdraaidheid, Deut. 32 : 4, Jer. 10 : 10, Ps. 31 : 6, 2 Chron. 15 : 3. Er ligt hier beide in, èn dat Hij is de waarachtige, wezenlijke God tegenover de afgoden, die הֲבָלִים zijn, Deut. 32 : 21 enz., èn dat Hij als zoodanig zijne woorden en beloften ten allen tijde gestand doet en waar maakt, zoodat Hij volkomen betrouwbaar is. Hij toch is geen man, dat Hij liegen of berouw hebben zou, Num. 23 : 19, 1 Sam. 15 : 29. Al wat van Hem uitgaat, draagt den stempel der waarheid. Telkens is er sprake van zijne weldadigheid, חֶסֶד, en trouw, Gen. 24 : 49, 47 : 29, Joz. 2 : 14, 2 Sam. 2 : 6, 15 : 20, Ps. 40 : 11, van zijne goedertierenheid, חֶסֶד, en waarheid, Gen. 24 : 27, Ex. 34 : 6, Ps. 57 : 4, 61 : 8, 89 : 15 enz. Zijne woorden, rechten, paden, werken, geboden, wetten, zijn alle loutere waarheid, 2 Sam. 7 : 28, Ps. 19 : 10, 25 : 10, 33 : 4, 111 : 7, 119 : 86, 142, 151, Dan. 4 : 37. Zijne waarheid en trouw openbaart zich op aarde

zoo rijk en heerlijk, dat ze reikt tot aan de wolken, Ps. 36 : 6, Ex. 34 : 6. Hij bevestigt zijn woord telkens met te zweren bij zichzelven, Gen. 22 : 16 enz., Hebr. 6 : 13. Daarom heet Hij menigmaal een rots, die door zijne onveranderlijke vastheid steun biedt aan zijne gunstgenooten, Deut. 32 : 4, 15, 18, 30, 37 en in vele eigennamen, Num. 1 : 5, 6, 10, 3 : 35, 34 : 28, en voorts in 2 Sam. 22 : 3, 32, Ps. 18 : 3, 32, 19 : 15. 28 : 1, 31 : 3, 71 : 3, 144 : 1, Jes. 26 : 4. En als zulk een God der waarheid en der trouw houdt Hij het verbond, Deut. 4 : 31, 7 : 9, Ps. 40 : 11, Hos. 12 : 1 enz. en is Hij een volkomen betrouwbare toevlucht voor al zijn volk, Ps. 31 : 6, 36 : 6 v., 43 : 3, 54 : 7, 57 : 4, 71 : 22, 96 : 13, 143 : 1, 146 : 6 enz. Eveneens heet Hij in het N. T. de ἀληθινος θεος; d. i. alleen die God is de waarachtige, wezenlijke God, die zich in Christus heeft geopenbaard, Joh. 17 : 3, 1 Joh. 5 : 20. En al wat Hij openbaart is louter waarheid. Hij is een θεος ἀληθης in tegenstelling van alle menschen, Joh. 3 : 33, Rom. 3 : 4. Zijn woord is de waarheid, zijn evangelie is waarheid, Christus is de waarheid, Joh. 14 : 6, 17 : 17, Ef. 1 : 13. Ja, Hij is nu nog, die Hij altijd was. Het N. Test. is vervulling en bevestiging van zijne beloften in de dagen des O. V. Hij heeft gedacht aan zijn verbond en eed, Luk. 1 : 68—73. Hij is getrouw, πιστος, daarin dat Hij de God des verbonds is en blijft en de zaligheid volkomenlijk schenkt, 1 Cor. 1 : 9, 10 : 13, 1 Thess. 5 : 24, 2 Thess. 3 : 3, Hebr. 10 : 23, 11 : 11, 1 Joh. 1 : 9. Hij kan zichzelf niet verloochenen, 2 Tim. 2 : 13. Al zijne beloften zijn in Christus ja en amen, 2 Cor. 1 : 18, 20. Christus is ὁ μαρτυς ὁ πιστος, Openb. 1 : 5, 3 : 14, 19 : 11. En daarom is Hij en kan Hij wezen het onveranderlijke voorwerp onzer πιστις, cf. Wendt, Der Gebrauch der Wörter ἀληθεια, ἀληθης und ἀληθινος im N. T., Stud. u. Krit. 1883 S. 511—547. Cremer, Wörterbuch 1895 S. 109—126.

De Schrift bezigt dus het woord waarheid in verschillenden zin. En ook de philosophie onderscheidt gewoonlijk drieërlei begrip van waarheid nl. veritas in essendo (in rebus), in significando (in verbis), in cognoscendo (in intellectu), of veritas metaphysica, ethica en logica, Liberatore, Inst. philos. ed. 8, Romae 1855 I 70 sq. Schmid, Der Begriff des Wahren in Gutberlet's Philos. Jahrbuch 1893 S. 35—48, 140—150. Mastricht, Theol. II, 14, 5. Moor, Comm. in Marck I 676. Metaphysische, ontologische waarheid be-

staat daarin, dat een of ander voorwerp, een persoon of zaak, al datgene is, wat tot zijn wezen behoort. Zoo is goud, dat er niet alleen als goud uitziet, maar het wezenlijk is, echt, waar, waarachtig goud. Waarheid in dezen zin staat tegenover valschheid, onechtheid, ijdelheid, niet-zijn. Zij is eene eigenschap van alle zijn als zijn, zij is met de substantie één. Vooral Augustinus sprak dikwerf van de waarheid in deze beteekenis. Alle zijn is als zoodanig waar en schoon en goed. Er is wel rijke verscheidenheid in de mate van zijn; er is graadonderscheid onder de schepselen. Maar alle dingen hebben toch pro suo modo van God het zijn ontvangen en participeeren aan het Goddelijk zijn, cf. b. v. de civ. XI 23, de nat. boni c. Manich. c. 19. Maar van dit zijn der schepselen klimt Augustinus op tot God. In de Schrift wordt God de waarachtige genoemd tegenover de afgoden, die ijdelheid zijn. En zoo is bij Augustinus God het waarachtige, eenige, eenvoudige, onveranderlijke, eeuwige zijn. Met zijn zijn vergeleken is het zijn der schepselen een niet-zijn te achten. God is summum esse, summa veritas, summum bonum. Hij is louter essentia. Hij heeft niet, maar Hij is de waarheid. O veritas quae vere es, Conf. X 41. VII 10. XII 25. Maar voorts is God ook de waarheid in den tweeden bovengenoemden, d. i. in ethischen zin. Onder veritas ethica is te verstaan de overeenstemming tusschen iemands wezen en zijne openbaring, in woord of in daad. Wie anders zegt dan hij denkt, is onwaarachtig, een leugenaar. Waarheid in dezen zin staat tegenover leugen. Bij God nu is er volkomen overeenstemming tusschen zijn zijn en zijne openbaring, Num. 23 : 19, 1 Sam. 15 : 29, Tit. 1 : 2, Hebr. 6 ; 18. Het is onmogelijk, dat God liege of zichzelven verloochene. En eindelijk is God ook de waarheid in logischen zin. Deze bestaat in overeenstemming van het denken met de werkelijkheid, conformitas of adaequatio intellectus et rei. Onze begrippen zijn waar, wanneer zij zuivere afdruk zijn van de werkelijkheid. In dezen zin staat waarheid tegenover dwaling. God is nu ook daarom de waarheid, wijl Hij alle dingen kent gelijk ze werkelijk zijn. Zijn kennen is juist, onveranderlijk, adaequaat. Ja, Hij is in zijn kennen de waarheid zelve, gelijk Hij in zijn zijn de ontologische waarheid is. De kennisse Gods is levende, absolute, adaequate waarheid. Zij is niet verkregen uit onderzoek en nadenken over de dingen, maar is essentieel in God en gaat aan de dingen

vooraf. Zij is met het wezen Gods één en is dus substantieele waarheid. Daarom is ook zijn woord, zijn wet, zijn evangelie zuivere waarheid. Ze zijn alle gelijk ze wezen moeten. Nu zijn deze drie beteekenissen van het begrip waarheid wel onderscheiden, maar ze zijn toch ook weder één. Deze eenheid bestaat daarin, dat waarheid altijd in alle drie beteekenissen is overeenstemming van denken en zijn, van het ideëele en het reëele zijn. God is de waarheid in metaphysischen zin, want Hij is de eenheid van denken en zijn. Hij is volkomen zichzelven bewust. Hij is God in waarachtigen zin, ten volle beantwoordende aan de idee Gods, die in Hemzelf is. Hij is de waarheid in ethischen zin, want Hij openbaart zich, spreekt, handelt, verschijnt gelijk Hij waarlijk is en denkt. En Hij is de waarheid in logischen zin, want Hij denkt de dingen gelijk ze zijn, of liever, de dingen zijn gelijk Hij ze denkt. Hij is de waarheid in vollen, absoluten zin. En daarom is Hij de prima veritas, de oorspronkelijke waarheid, de bron van alle waarheid, de waarheid in alle waarheid; de grond van de waarheid, van het ware zijn aller dingen, van hun kenbaarheid en denkbaarheid; het ideaal en de archetype van alle waarheid, van alle ethische zijn, van alle regelen en wetten waarnaar het wezen en de openbaring aller dingen beoordeeld en genormeerd moet worden; de bron en de oorsprong van alle kennis der waarheid op alle terrein, het licht waarin wij alleen het licht kunnen zien, de zon der geesten. Te invoco Deus veritas, in quo et a quo et per quem vera sunt, quae vera sunt omnia, Aug. Solil. I 1. Cf. verder Thomas, S. Theol. I qu. 16 en 17. I, 2 qu. 3 art. 7. S. c. Gent. I c. 59—62. III c. 51. Bonaventura, Sent. I dist. 8 art. 1. Scheeben, Kath. Dogm. I 578 f. 663 f. Gerhard, Loci Theol. II c. 8 sect. 16. Polanus, Synt. theol. II c. 27. Zanchius, Op. II col. 226—242. L. Meyer, Verhand. over de Godd. eigensch. IV bl. 1—88.

D. God als de Heilige.

11. Onder de ethische deugden komt de eerste plaats toe aan de goedheid Gods. Ook uit de natuur is deze bekend. Bij Plato was de idee van het goede met de Godheid één. Maar het woord goed heeft verschillenden zin. De oorspronkelijke en eerste betee-

kenis van goed schijnt geen innerlijke qualiteit maar eene relatie tot iets anders aan te duiden. Bij Socrates was het goede identisch met het nuttige, met wat goed, bruikbaar, nuttig was voor een ander, Xen., Memor. IV 6, 8 v.; een absoluut goed is er dus niet, er is alleen een relatief goed; nut en schade zijn de maatstaf van goed en kwaad. De grieksche ethiek bleef op dit standpunt staan; de vraag naar het hoogste goed valt saam met die naar het geluk; goed is dat, wat allen begeeren, Plato, Symp. 204 E v. Arist. Nic. Eth. I 2. Vandaar de gewone definitie: bonum est id quod omnia appetunt, b. v. bij Dionys., de div. nom. c. 4. Thomas, S. Theol. I qu. 5 art. 1. qu. 16 art. 1 en 3. S. c. Gent. I c. 38. 40. Sent. I dist. 8 art. 3. De utilistische moraal houdt zich aan deze beteekenis van het woord goed, en grondt daarop hare leer, cf. Paulsen, System der Ethik 1889 S. 171 f. Wundt, Ethik 1886 S. 18 f. En Fr. Nietzsche heeft daarop heel zijne revolutie der moraal gebouwd; goed was oorspronkelijk zooveel als voornaam, sterk, machtig, schoon, en slecht was de benaming van den schlichten, gemeinen Mann, Zur Genealogie der Moral S. 6. Nu heeft het woord goed inderdaad dikwerf deze beteekenis, als wij spreken van een goed huis, een goed vriend enz., en daarmede aanduiden, dat een persoon of zaak zekere eigenschappen bezit en ergens voor deugt. Goed heeft dan geen eigen inhoud, maar ontvangt dien van het doel, waartoe iemand of iets dienen moet, en wisselt daarom bij de verschillende volken in beteekenis. De Griek denkt er bij aan schoonheid, καλοκαγαθία, de Romein aan voorname geboorte en rijkdom, de Germaan aan wat passend en tüchtig is; en daarmee in verband verschilt ook de beteekenis van ἀρετή, virtus, deugd. Dit goede in algemeenen zin bevat onder zich het nuttige, het aangename, het aesthetisch en het ethisch goede, bonum utile, bonum delectabile en bonum honestum, Thomas, S. Theol. I qu. 5 art. 6, I 2 qu. 99 art. 5 enz. In al deze beteekenissen is goed nog een relatief begrip en duidt aan id quod omnia appetunt. Maar toch gaat het woord in deze beteekenis niet op. Wij spreken ook van een bonum in se. De beteekenis van goed als bonum morale of honestum vormt daartoe den overgang. Het zedelijk goede is op zichzelf goed, afgedacht van alle voor- of nadeelige gevolgen; het heeft absolute waarde. Volgens de Schrift is God het inbegrip van alle volmaaktheden. Alle deugden zijn in absoluten zin in Hem aanwezig. De Schrift noemt Hem

slechts enkele malen goed in absoluten zin, *Οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς ὁ θεος*, Mr. 10 : 18, Luk. 18 : 19; Hij is *τελειος*, Mt. 5 : 48. Maar welke deugd zij Gode ook toeschrijft, zij gaat altijd van de onderstelling uit, dat deze Hem toekomt in volstrekten zin. Kennis, wijsheid, macht, liefde, gerechtigheid enz. komen Hem toe op geheel eenige, d. i. Goddelijke wijze. Deze zijne goedheid is dus één met zijne absolute volmaaktheid. In Hem is idee en realiteit één. Hij is louter *εἶδος*, actus purissimus. Hij behoeft niets te worden, maar is wat Hij is eeuwiglijk. Hij heeft geen doel buiten zich, maar is zelfgenoegzaam, *ἐξαρκης*, *παναρκης*, *αὐταρκης*, Ps. 50 : 9 v., Jes. 40 : 28 v., Hab. 2 : 20. Hij ontvangt niets maar geeft alleen. Alles heeft Hem, Hij heeft niets of niemand van noode. Hij bedoelt altijd zichzelf, omdat Hij in iets minder dan zichzelf niet rusten kan. Wijl Hijzelf is de absoluutgoede, de volmaakte, kan en mag Hij iets anders niet beminnen dan in en om zichzelven. Hij kan en mag met minder dan de absolute volmaaktheid niet tevreden zijn. Waar Hij anderen bemint, bemint Hij in hen zichzelven, zijn eigen deugden, werken, gaven. Over de goedheid Gods, in den zin van volmaaktheid, cf. August., de nat. boni c. Manich. 1, de trin. VIII 3. Pseudodion., de div. nom. c. 13. Thomas, S. Th. I qu. 4—6, c. Gent. I 28. Petavius, de Deo VI c. 1 sq. Gerhard, Loc. II c. 8 sect. 10. 17. Zanchius, Op. II 138 sq. 326 sq. Polanus, Synt. theol. II c. 9 enz. Daarom is Hij ook absoluut zalig in zichzelven, als het inbegrip van alle goed, van alle volmaaktheid. Aristoteles zeide reeds, dat God daarom de zalige was, wijl Hij de eenheid was van denken en gedachte en boven alle begeeren, streven, willen, volkomen verheven was, Zeller III [3] 367 f. En ten allen tijde hebben zij, die het primaat stelden in het verstand, bij Aristoteles zich aangesloten en de zaligheid in het denken, het kennen, de contemplatie gezocht, cf. Thomas S. Theol. I 2 qu. 3 art. 4. Er lag hierin waarheid, inzoover absolute zaligheid een toestand is van rust, met geen streven naar een doel vereenigbaar is en ook het bewustzijn onderstelt. Zaligheid is alleen eigen aan redelijke wezens. Het onbewuste bij von Hartmann, is, evenals de wil bij Schopenhauer, absolute onzaligheid, die zelf verlossing behoeft, Hartmann, Philos. des Unbew. II[9] 434. Religionsphilosophie II 152 f. Drews zegt dan ook, dat de eigenschap der volmaaktheid Gode niet kan worden toegekend; een volmaakte God ware een totes Abstraktum

en zou de wereld niet kunnen verklaren; een God, die alles had, die volkomen zalig en zichzelf genoeg was, heeft geen verandering, geen wereld van noode, Die deutsche Spekulation seit Kant, II 593 f. Maar juist deze leer van de absolute onzaligheid Gods maakt behoedzaam, om bij God en mensch het primaat toe te schrijven aan den wil, gelijk Duns Scotus en velen na hem deden. Veel juister is daarom het standpunt van Bonaventura, die de zaligheid stelde in beide, in verstand en wil, Sent. IV dist. 49 pars 1 art. 1 qu. 4, 5. Gelijk de zaligheid des menschen ziel en lichaam en al zijne vermogens omvatten zal, zoo bestaat ze bij God niet alleen in zijne volmaakte kennis maar eveneens in zijne volmaakte macht, goedheid, heiligheid enz. Beatitudo status est omnium bonorum aggregatione perfectus, Boethius, de cons. philos. 4. Over de zaligheid Gods, August. de civ. Dei XII 1. Thomas, S. Theol. I qu. 26, Gerhard, Loc. II c. 8 sect. 19. Zanchius, II 155 sq. Polanus II c. 17. Maar wat goed is in zichzelf, is goed ook voor anderen. En God is als de volmaakte en zalige het hoogste goed voor zijne schepselen, bonum summum quod omnia appetunt; fons bonorum omnium; bonum omnis boni; bonum unum necessarium et sufficiens, finis bonorum omnium, Ps. 4 : 7, 8, 73 : 25, 26. Hij alleen is het bonum quo sit fruendum, maar schepselen zijn bona, quibus sit utendum, August. de doctr. chr. I c. 3 sq. de trin. X 10. Lombardus, Sent. I dist. 1. Bonaventura, Sent. I dist. 1. Vooral Augustinus heeft God dikwerf zoo als summum bonum voorgesteld, de trin. VIII 3, Enarr. in Ps. 26, de doctr. chr. I 7, cf. Anselmus, Prosl. c. 23—25. In Hem is alles en in Hem is alleen, wat alle schepselen zoeken en noodig hebben. Hij is het summum bonum voor alle schepselen, schoon voor deze in verschillende mate, naar gelang ze meer of minder aan zijne goedheid deel hebben, Hem meer of minder genieten kunnen. Hij is het, naar wien alle schepselen bewust of onbewust, willens of onwillens streven, het voorwerp van aller begeeren. En het schepsel vindt geen rust dan in God alleen, August. Conf. I 1. Zoo werd het hoogste goed door de christelijke theologie ten allen tijde in God gesteld, en het kwam in de gedachte niet op, om dat hoogste goed te zoeken in eenige zedelijke daad of deugd van het schepsel, in den plicht (Kant), in het rijk Gods (Ritschl), in de liefde (Drummond) of in eenig ander creatuur. Maar voorts als summum bonum is God ook de overvloedige fontein van alle goeden, Ned.

Gel. art. 1. Deus, cum perfecte bonus sit, perpetuo beneficus est, Athenagoras, Leg. pro christ. n. 26. Er is geen goed in eenig schepsel dan uit en door Hem. Hij is de causa efficiens, exemplaris et finalis van alle goed, hoe onderscheiden dit ook in de schepselen moge zijn. Al het natuurlijk, zedelijk en geestelijk goed heeft zijn oorsprong in Hem. De H. Schrift is een lofzang op de goedheid des Heeren. Uit haar wordt de schepping afgeleid, en alle leven en zegen voor mensch en voor beest, Ps. 8, 19, 36 : 6—8, 65 : 12, 147 : 9, Mt. 5 : 45, Hd. 14 : 17, Jak. 1 : 17. Zij breidt zich uit over al zijne werken, Ps. 145 : 9 en duurt in eeuwigheid, Ps. 136. Telkens wordt heel de schepping opgeroepen, om Gods goedheid te loven, 1 Chr. 16 : 34, 2 Chr. 5 : 13, Ps. 34 : 9, 106 : 1, 107 : 1, 118 : 1, 136 : 1, Jer. 33 : 11 enz. Schultz, Altt. Theol. 545 f. Dionysius, de div. nom. c. 4, die de goedheid Gods op verheven wijze schildert en vergelijkt bij de zon, die alles verlicht, Thomas, S. Theol. I qu. 6, vooral art. 4. c. Gent. I c. 40, 41. Petavius, de Deo VI c. 3. Gerhard, Loc. II c. 8 sect. 10. Polanus, Synt. Theol. II c. 20. Zanchius, Op. II col. 326—342 enz. Deze goedheid Gods treedt in verschillende vormen op, naar gelang van de objecten, waarop zij zich richt. Nauw verwant met haar is de *goedertierenheid*, חֶסֶד a. v. חסד, stringere, binden, *χρηστοτης*, verwant met *πραυτης*, 2 Cor. 10 : 1. Soms wordt ze in algemeenen zin gebruikt, 1 Chr. 16 : 34, maar meest duidt ze aan Gods bijzondere gunst tot zijn volk, de genegenheid, waarmee Hij gebonden is aan zijne gunstgenooten, aan Jozef, Gen. 39 : 21, Israel, Num. 14 : 19, David, 2 Sam. 7 : 15, 22 : 51, Ps. 18 : 51, 1 Chr. 17 : 13, de vromen, Ps. 5 : 8. Zij staat in verband met Gods verbond, Neh. 1 : 5, is principe van vergeving, Ps. 6 : 5, 31 : 17, 44 : 27, 109 : 26, Klaagl. 3 : 22, van genade, Ps. 51 : 3, van troost, Ps. 119 : 76, duurt eeuwig, Jes. 54 : 8, 10 en is beter dan het leven, Ps. 63 : 4. In al haar rijkdom heeft zij zich geopenbaard in Christus, Rom. 2 : 4, 2 Cor. 10 : 1, Ef. 2 : 7, Col. 3 : 12, Tit. 3 : 4 en betoont zich nu aan de geloovigen, leidende hen tot bekeering, Rom. 2 : 4, 11 : 22, Gal. 5 : 22, cf. Delitzsch op Ps. 4 : 4. Cremer s. v. *ἐλεος*. De goedheid Gods heet, als ze bewezen wordt aan ellendigen, *barmhartigheid*, רַחֲמִים, *σπλαγχνα*, viscera, misericordia, N. T. *ἐλεος*, *οἰκτιρμος*. Van deze barmhartigheid Gods maakt de Schrift ieder oogenblik gewag, Ex. 34 : 6, Deut. 4 : 31, 2 Chr. 30 : 9,

Ps. 86 : 15, 103 : 8, 111 : 4, 112 : 4, 145 : 8 enz., in tegenstelling met de menschen, 2 Sam. 24 : 14, Spr. 12 : 10, Dan. 9 : 9, 18. Zij is veelvuldig, 2 Sam. 24 : 14, Ps. 119 : 156, groot, Neh. 9 : 19, Ps. 51 : 13, zonder einde, Klaagl. 3 : 22, teeder als van een vader, Ps. 103 : 13, wordt bewezen aan duizenden, Ex. 20 : 6 en keert na kastijding weer, Jes. 14 : 1, 49 : 13 v. 54 : 8, 55 : 7, 60 : 10, Jer. 12 : 15, 30 : 18, 31 : 20, Hos. 2 : 22, Mich. 7 : 19 enz. In het N. T. heeft God, de Vader der barmhartigheid, 2 Cor. 1 : 3, zijne barmhartigheid geopenbaard in Christus, Luk. 1 : 50 v., die een barmhartig hoogepriester is, Mt. 18 : 27, 20 : 34 enz. Hebr. 2 : 17 en Hij toont voorts den rijkdom zijner barmhartigheid, Ef. 2 : 4 in de behoudenis der geloovigen, Rom. 9 : 23, 11 : 30, 1 Cor. 7 : 25, 2 Cor. 4 : 1, 1 Tim. 1 : 13, Hebr. 4 : 16, enz., cf. Thomas, S. Theol. I qu. 21 art. 3. Zanchius, Op. II 370 sq. Polanus, Synt. theol. II c. 23. Gerhard, Loc. II c. 8 sect. 11. De sparende goedheid Gods tegenover strafwaardigen heet *lankmoedigheid*, אֶרֶךְ אַפַּיִם of רַחַם, *μακροθυμια*, *ἀνοχη*, *χρηστοτης*. Meermalen is ook van deze deugd Gods sprake in de Schrift, Ex. 34 : 6, Num. 14 : 18, Neh. 9 : 17, Ps. 86 : 15, 103 : 8, 145 : 8, Jon. 4 : 2, Joel 2 : 13, Nah. 1 : 3. Zij heeft zich betoond in heel den tijd vóór Christus, Rom. 3 : 25, en wordt ook nu nog naar het voorbeeld van Christus, 1 Tim. 1 : 16, 2 Petr. 3 : 15, menigmaal aan zondaren bewezen, Rom. 2 : 4, 9 : 22, 1 Petr. 3 : 20, Polanus, Synt. Theol. II c. 24. Veel rijker is de goedheid Gods, waar ze bewezen wordt aan zulken, die niets goeds maar alle kwaads hebben verdiend; dan draagt ze den naam van *genade*, חֵן, תְּחִנָּה a. v. חָנַן zich buigen, neigen, *χαρις*, v. *χαριζομαι* Dit woord duidt ook aan de gunst, welke door den eenen mensch bij den ander gevonden of aan den ander geschonken wordt, Gen. 30 : 27, 33 : 8, 10, 47 : 29, 50 : 4 enz., Luk 2 : 52. Van God gebezigd, heeft ze echter nooit de schepselen in het algemeen noch ook de Heidenen maar alleen zijn volk tot object. Zij wordt bewezen aan Noach, Gen. 6 : 8, Mozes, Ex. 33 : 12, 17, 34 : 9, Job, cap. 8 : 5, 9 : 15, Daniel, cap. 1 : 9, aan de zachtmoedigen en ellendigen, Spr. 3 : 34, Dan. 4 : 27, en dan vooral aan Israel als volk. Zijne verkiezing en leiding, zijne uitredding en verlossing en al de weldaden die het in onderscheiding van andere volken ontving, zijn alleen aan Gods genade te danken, Ex. 15 : 13, 16, 19 : 4, 33 : 19, 34 : 6, 7, Deut. 4 : 37, 7 : 8, 8 : 14, 17, 9 : 5, 27, 10 : 14 v. 33 : 3, Jes.

35 : 10, 42 : 21, 43 : 1, 15, 21, 54 : 5, 63 : 9, Jer. 3 : 4, 19, 31 : 9, 20, Ezech. 16, Hos. 8 : 14, 11 : 1 enz. In historie en wet, in psalmodie en profetie is altijd de grondtoon: niet ons, o Heer, maar Uwen naam geef eer, Ps. 115 : 1. Hij doet alles om zijns naams wil, Num. 14 : 13 v., Jes. 43 : 21, 25 v., 48 : 9, 11, Ezech. 36 : 22 enz. En daarom wordt die genade ook telkens geroemd en verheerlijkt, Ex 34 : 6, 2 Chron. 30 : 9, Neh. 9 : 17, Ps. 86 : 15, 103 : 8, 111 : 4, 116 : 5, Jon. 4 : 2, Joel 2 : 13, Zach. 12 : 10. In het N. Test. blijkt die genade nog rijker en dieper van inhoud te zijn. *Χαρις* beteekent in objectieven zin schoonheid, bevalligheid, gratie, Luk. 4 : 22, Col. 4 : 6, Ef. 4 : 29, en subjectief gunst, genegenheid van de zijde van den gever en dank, vereering van de zijde van den ontvanger. In God duidt zij aan zijne vrijwillige, ongehoudene, onverdiende genegenheid, die bewezen wordt aan schuldige zondaren en in plaats van het vonnis des doods hun de *δικαιοσυνη* en de *ζωη* schenkt. Als zoodanig is zij een deugd en eigenschap Gods, Rom. 5 : 15, 1 Petr. 5 : 10, die zich betoont in de zending van Christus, die vol is van genade, Joh. 1 : 14 v., 1 Petr. 1 : 13 en voorts in de schenking van allerlei geestelijke en lichamelijke weldaden, die alle gaven der genade en zelve genade zijn, Rom. 5 : 20, 6 : 1, Ef. 1 : 7, 2 : 5, 8, Phil. 1 : 2, Col. 1 : 2, Tit. 3 : 7 enz. en alle verdiensten van 's menschen zijde ten eenenmale uitsluiten, Joh. 1 : 17, Rom. 4 : 4, 16, 6 : 14, 23, 11 : 5 v., Ef. 2 : 8, Gal. 5 : 3, 4, Schultz, Altt. Theol. 425 f. Cremer s. v. De leer der genade werd in de christelijke kerk het eerst ontwikkeld door Augustinus, maar men dacht daarbij gewoonlijk niet aan de genade als deugd Gods, maar aan de weldaden, die door God uit genade in Christus aan de gemeente werden geschonken. Onder de eigenschappen Gods wordt de genade gewoonlijk niet behandeld. Wel ontbreekt dit begrip der genade, nl. als virtus Dei niet; Thomas zegt b. v. quandoque tamen gratia Dei dicitur ipsa aeterna dilectio, secundum quod dicitur etiam gratia praedestinationis, in quantum Deus gratuito et non ex meritis aliquos praedestinavit sive elegit, S. Theol. II 1 qu. 110 art. 1., cf. Schwetz, Theol. dogm. cath. I 1851 p. 193. Gerhard, Loc. II c. 8 sect. 11 qu. 4. Musculus, Loci Communes 1567 p. 317 sq. Polanus, Synt. theol. II c. 21. Zanchius Op. II 342—358, maar terstond wordt de genade toch genomen in ruimer zin, gelijk ze eerst later in de dogmatiek, in

den locus de salute ter sprake moet komen. Cf. ook Lange, art. Gnade in Herzog², Dogm. II § 18. Voorts treedt de goedheid Gods als *liefde* op, als zij niet enkele weldaden slechts, maar zichzelve geeft. In het O. Test. is er nog niet zoo dikwerf van deze liefde als eigenschap Gods sprake, maar toch ontbreekt ze volstrekt niet, Deut. 4 : 37, 7 : 8, 13, 10 : 15, 23 : 5, 2 Chron. 2 : 11, Jes. 31 : 3, 43 : 4, 48 : 14, 63 : 9, Jer. 31 : 3, Hos. 11 : 1, 4, 14 : 5, Zef. 3 : 17, Mal. 1 : 2. En niet alleen deugden en eigenschappen, zooals het recht en de gerechtigheid, Ps. 11 : 7, 33 : 5, 37 : 28, 45 : 8, maar ook personen zijn haar object, Ps. 78 : 68, 146 : 8, Spr. 3 : 12, Deut. 4 : 37, 7 : 8, 13, 23 : 5, 2 Chron. 2 : 11, Jer. 31 : 3, Mal. 1 : 2. Veel klaarder treedt deze liefde Gods in het N. T. aan het licht, nu God zichzelven gegeven heeft in den Zoon zijner liefde. Het Hebr. אַהֲבָה wordt niet weergegeven door ἔρως, hetwelk de gewone naam voor de zinnelijke liefde is, noch ook door φιλία, het woord voor de liefde tusschen bloedverwanten, maar door ἀγαπή, hetwelk aan het gewone grieksch vreemd is en ook bij Philo en Josephus niet voorkomt maar juist geschikt is om de volle, reine, Goddelijke liefde aan te duiden, evenals het latijnsche caritas (dilectio) in onderscheiding van amor. De verhouding van Vader en Zoon wordt als een leven der liefde geteekend, Joh. 3 : 35, 5 : 20, 10 : 17, 14 : 31, 15 : 19, 17 : 24, 26. Maar in Christus, die zelf liefheeft en zijne liefde bewezen heeft in zijne overgave, Joh. 15 : 13, openbaart die liefde zich ook jegens de menschen, niet alleen de wereld of de gemeente in het algemeen, Joh. 3 : 16, Rom. 5 : 7, 8 : 37, 1 Joh. 4 : 9, maar ook individueel en persoonlijk, Joh. 14 : 23, 16 : 27, 17 : 23, Rom. 9 : 13, Gal. 2 : 20. Ja, God heeft niet lief, maar Hij is liefde, 1 Joh. 4 : 8, en zijne liefde is grondslag, bron, voorbeeld van de onze, 1 Joh. 4 : 10. Nu kan er wel van Gods liefde in het algemeen tot de schepselen en tot de menschen gesproken worden, φιλοκτισια, amor complacentiae en φιλανθρωπια, amor benevolentiae, maar de Schrift bezigt daarvoor toch meest het woord goedheid, en spreekt in den regel van Gods liefde evenals van zijne genade alleen in betrekking tot het volk of de gemeente, die Hij verkoren heeft, ἐλεκτοφιλια, amor amicitiae, Oehler, Theol. des Alt. Test. § 81. Schultz, Altt. Theol. 545 f. Smend, Altt. Religionsgesch. 197 f. Cremer, s. v. Deze liefde is nu wel niet in dien zin het wezen Gods, dat zij het middenpunt en het hart

daarin uitmaakt en de andere eigenschappen hare modi zijn, Schleiermacher, Chr. Gl. § 167. Schoeberlein, Princip u. System der Dogm. 1881 S. 129. Dorner, Glaub. I 437. Oosterzee, Dogm. § 50, want alle eigenschappen zijn zijn wezen in gelijken zin; in God is geen hooger en lager, geen minder en meer, Lange, Dogm. II 203. Thomasius, Christi Person und Werk, I³ S. 105. Doedes, Leer van God 231. Maar toch is de liefde zeer zeker met het Goddelijk wezen identisch. Zij is onafhankelijk, eeuwig, onveranderlijk als God zelf. Zij heeft in Hem haar oorsprong en keert ook door de schepselen heen tot Hem weder. Pseudodionysius sprak daarom van de Goddelijke liefde tamquam sempiternus circulus, propter bonum, ex bono, in bono, et ad bonum indeclinabili conversione circumiens, in eodem et secundum idem et procedens semper et manens et remeans, de div. nom. c. 4 § 14. Cf. Augustinus, de trin. VIII 6—12. IX 6. X 1. Conf. IV 12. Solil. I 2. de vera relig. c. 46. Lombardus, Sent. III dist. 32, 1. Thomas, S. Theol. I qu. 20. S. c. Gent. I c. 91. Scheeben, Dogm. I 692 f. Gerhard, Loci theol. loc. II c. 8 sect. 11 qu. 2. Zanchius, Op. II 359 sq. Polanus, Synt. theol. II c. 22.

12. Met de goedheid ten nauwste verwant is de heiligheid Gods. Vroeger werd zij omschreven als ab omni scelere libera et omnino perfecta et omni ex parte immaculata puritas, Pseudodion., de div. nom. c. 12 § 2, cf. verder Suicerus, s. v. ἅγιος. Dikwerf wordt ze naast de bonitas, perfectio en pulchritudo Dei niet afzonderlijk behandeld; noch Lombardus, noch Thomas brengen haar ter sprake. Bij de Protestantsche theologen was de omschrijving der heiligheid Gods wezenlijk dezelfde; zij bestond in moralis perfectio, puritas, Polanus, Synt. theol. II c. 28. Synopsis, VI 40. Mastricht, Theor. pract. theol. II c. 19. L. Meyer, Verh. over de Goddel. eigensch. III 115 v. en werd nu eens meer met de gerechtigheid, dan met de goedheid, en ook wel met de waarachtigheid en wijsheid Gods in verband gebracht, Heppe, Dogm. der ev. ref. K. S. 73, cf. Bretschneider, Syst. Entw. 382 f. Hase, Hutt. Rediv. § 63. Het onderzoek van het bijbelsch begrip heilig heeft echter allengs eene andere opvatting doen opkomen. Allen erkennen thans, dat het begrip heiligheid in O. en N. T. eene verhouding van God tot de wereld uitdrukt. Maar er is verschil over, van wat aard en karakter die relatie is. Menken

dacht daarbij met het oog op teksten als Hos. 11 : 9, Jes. 57 : 15, Ezech. 20 : 9 v. aan Gods nederbuigende goedheid en genade, Versuch einer Anleitung zum eigenen Unterricht in den Wahrh. der h. S. 3te Aufl. 1833 cap. 1 § 9. Baudissin meende echter, dat in de heiligheid Gods veeleer zijne volstrekte verhevenheid en macht boven alle creaturen werd uitgedrukt, Stud. zur semit. Religionsgesch., 2tes Heft, Leipzig 1878 S. 3—142, en werd in dit gevoelen gesteund door Ritschl, Rechtf. u. Vers. II² 89 f., en ook door Prof. H. P. Smith, Presb. and Ref. Rev. Jan. 1890 p. 42 etc. met beroep op plaatsen als Num. 20 : 13, Jes. 5 : 16, Ezech. 20 : 41, 28 : 25, 36 : 20—24, en de verbinding van heerlijk, verheven met heilig in plaatsen als Jes. 63 : 15, 64 : 11, Jer. 17 : 12, Ezech. 20 : 40 enz. Verwant is daarmede de opvatting van Schultz, die bij de heiligheid Gods denkt aan Gods verterende majesteit, aan zijne ongenaakbaarheid en onschendbaarheid, aan den oneindigen afstand, die hem scheidt van alle schepsel, en daarvoor verwijst naar Ex. 15 : 11, 1 Sam. 2 : 2, 6 : 20, Jes. 6 : 3, 8 : 14, 10 : 17, Altt. Theol.⁴ 554 f., cf. ook Kuenen, G. v. Isr. I 47 v. Hofmann, Schriftbeweis I² 83, in hoofdzaak ook Smend, Altt. Relionsgesch. 333 f. Omdat er zoo het grootste verschil over was, welke eigenschap Gods er toch wel door de heiligheid werd aangeduid, hebben anderen gemeend, dat dit begrip hoegenaamd geen innerlijke, wezenlijke qualiteit, maar alleen eene relatie aanduidt, en dus zuiver en alleen een Verhältnissbegriff is. Het eerst werd de heiligheid zoo opgevat door Diestel, Jahrb. f. d. Theol. 1859 S. 3—62, en sedert wordt zij door velen als de juiste aangenomen, vooral door Otto Schmoller, Die Bedeutung von קדוש im A. T., in Festgruss an Rudolf von Todt zum Dr. jubiläum, von seinen Freunden u. Schülern, Stuttgart 1893 S. 39—43, cf. ook Delitzsch art. Heiligkeit in Herzog². Cremer, Wörterbuch s. v. Issel, Der Begriff der Heiligkeit im N. T. Leiden, 1887. R. Schröter, Der Begriff der Heiligkeit im A. u. N. T. Leipzig, Fock 1892. Hoekstra, Wijsg. Godsd. II 260—280.

De stam קדש, verwant met חרש, wordt meest afgeleid van den wortel קד met de beteekenis van snijden, scheiden en drukt dus uit: afgesneden, afgezonderd zijn. Het verb. komt voor in ni. pi. hi. hithp., het adj. is קָדוֹשׁ en het subst. קֹדֶשׁ; het oppositum is חל, κοινος van חָלַל, κοινον facere, Lev. 10 : 10, 1 Sam. 21 : 5, 6, Ezech. 48 : 14, 15. Het is verwant met maar toch ook duidelijk

onderscheiden van טָהוֹר, rein, dat tot oppositum heeft טָמֵא, Lev. 10 : 10. Het woord heilig wordt nu allereerst gebezigd van allerlei personen en zaken, die van het algemeen gebruik zijn afgezonderd en in eene bijzondere relatie tot God en zijn dienst zijn gesteld. Zoo is er sprake van heilig land, Ex. 3 : 5, heilige verzameling, Ex. 12 : 16, heilige sabbat, Ex. 16 : 23, heilig volk, Ex. 19 : 6, heilige plaats, Ex. 29 : 31, heilige zalf, Ex. 30 : 25, heilige rok, Lev. 16 : 4, heilig jubeljaar, Lev. 25 : 12, heilig huis, Lev. 27 : 14, heilige akker, Lev. 27 : 21, heilige tiende, Lev. 27 : 30, heilig water, Num. 5 : 17, heilige vaten, Num. 16 : 37, heilige koe, Num. 18 : 17, heilig leger, Deut. 23 : 14, heilig goud, Jos. 6 : 19, heilig brood, 1 Sam. 21 : 4, heilige ark, 2 Chron. 35 : 3, heilig zaad, Ezra 9 : 2, heilige stad, Neh. 11 : 1, heilig verbond, Dan. 11 : 28, heilig woord, Ps. 105 : 42, van den tempel als heiligdom, Ex. 15 : 17 met zijn heilige en heilige der heiligen, en ook van de engelen of de kinderen Israels als de heiligen, Deut. 33 : 2, 3, Job 5 : 1, 15 : 15, Ps. 16 : 3, 10, 32 : 6, 89 : 6, 8, 20, Spr. 9 : 10, 30 : 3, Dan. 4 : 17, 7 : 18, 22, 25, 27, 7 : 21, Hos. 12 : 1, Zach. 14 : 5. In al deze gevallen drukt het begrip heilig nog niet eene inwendige, zedelijke eigenschap uit, maar duidt slechts aan, dat de zoo aangeduide personen of voorwerpen aan den Heere zijn gewijd en in eene bijzondere verhouding staan tot zijn dienst, en dus van het gemeene terrein zijn afgezonderd. In deze eigenaardige verhouding tot God staan de personen en zaken, die heilig worden genoemd, echter niet vanzelf. Er is veeleer van nature een afstand en verwijdering, een onderscheid en tegenstelling tusschen God en zijn schepsel. In zichzelve is heel de wereld חֹל, profaan, niet staande in de gemeenschap met God en niet geschikt tot zijn dienst. Ook kunnen de personen en zaken zichzelven niet heiligen en in die bijzondere relatie tot God zich stellen, welke door het woord heilig wordt uitgedrukt. De heiliging gaat alleen van God uit. Hij is het, die Israel, priesterschap, tempel, altaar, bijzondere plaatsen, personen en voorwerpen heiligt, in zijn dienst en gemeenschap overbrengt, en van het onheilige afzondert. Ik ben de Heere, die u heilig, Ex. 31 : 13, Lev. 20 : 8, 21 : 8, 15, 23, 22 : 9, 16, 32, Ezech. 20 : 12, 37 : 28. Deze heiliging van personen of zaken door den Heere geschiedt nu op tweeërlei wijze: negatief door een volk, persoon, plaats, dag, voorwerp uit te verkiezen en van alle andere af te zonderen, en

positief door deze personen of zaken naar bepaalde regelen te wijden en te doen leven. God heiligt den sabbat, niet alleen door hem aftezonderen van de andere dagen der week maar ook door daarop te rusten en hem te zegenen, Gen. 2 : 2, 3, Ex. 20 : 11, Deut. 5 : 12. Hij heeft het gansche volk van Israel geheiligd, door het te verkiezen uit alle volken der aarde, door het optenemen in zijn verbond en het zijne wetten bekend te maken, Ex 19 : 4—6. De heiligheid Gods is het principe van heel de wetgeving, van de zedelijke en van de ceremonieele geboden, van de gansche heilsopenbaring aan Israel, want deze bedoelt niet anders dan dat Israel heilig zij, Ex. 19 : 4—6, Lev. 11 : 44, 45, 19 : 2, 20 : 26. Israel is heilig, doordat God het tot zijn eigendom neemt, tot het volk komt, onder hen woont en hun tot een God is, Ex. 19 : 4—6, 29 : 43—46. En binnen dezen kring heiligt Hij nu weer in het bijzonder de eerstgeborenen, door ze zich toe te eigenen, Ex. 13 : 2, het volk, doordat ze zich wasschen en alzoo zich voorbereiden, om God te ontmoeten, Ex. 19 : 10, 14, den berg, door hem af te palen, Ex. 19 : 23, de priesterschap door zalving, offerande, bloedsprenging en bijzondere kleeding, Ex. 28 : 3, 41, 29 : 1v. 21, den tabernakel en het aldaar door zalving, Ex. 29 : 37, 40 : 9v. Lev. 8 : 10, 11, Num. 7 : 1, de zalfolie, door ze op bijzondere wijze te laten bereiden, Ex. 30 : 22 v., de Nazireers, door hen naar bepaalde regelen te doen leven, Num. 6 : 2 v. enz. En wat zoo heilig is, deelt in een eigen leven, draagt een eigen karakter, is van 't gemeene leven en de gemeene wet onderscheiden; het mag b. v. niet aangeroerd, Ex. 19 : 23, 24, niet gegeten, Ex. 29 : 33, niet gebruikt worden, Ex. 30 : 32 v., het heiligt datgene, wat er mede in aanraking komt, Ex. 30 : 29, Lev. 10 : 2 v., Num. 1 : 51, 53, 3 : 10, 38, Jes. 8 : 14. Nu is de positieve handeling, waardoor iets heilig wordt, niet altijd uitgedrukt; soms schijnt de heiliging in niets anders te bestaan dan in afzondering, Lev. 25 : 10, 27 : 14, Joz. 7 : 13, 20 : 7, Rich. 17 : 3, 1 Sam. 7 : 1, 2 Sam. 8 : 11, 1 Chron. 18 : 11 enz. Maar heiligen is toch iets meer dan alleen afzonderen, het is door middel van wassching, zalving, offerande, bloedsprenging enz. iets ontdoen van dat karakter, hetwelk het met alle dingen gemeen heeft, en er een anderen, eigen stempel op drukken, dien het overal dragen en vertoonen moet. Nu wijzen de ceremoniën, die ter heiliging noodig waren, duidelijk aan, dat ook de onreinheid en zondigheid van het schepsel hierbij

in aanmerking komt, welke juist op die wijze moest weggenomen worden. Wassching, offerande, bloedsprenging, zalving dienden ter ontzondiging en toewijding, Lev. 8 : 15, 16 : 16, Job 1 : 5 enz. Heilig en rein zijn daarom synoniemen, Ex. 30 : 35, Lev. 16 : 19. Maar daarom gaat het begrip heilig in die zedelijke reinheid niet op. Wel is deze niet uitgesloten, maar zij is niet de eenige noch zelfs de eerste beteekenis. Heilig is in het O. T., vooral in de wet, veel ruimer van zin. Heel de onderscheiding en tegenstelling van uitwendige en inwendige reinheid enz. is van uit een later standpunt op dat der Mozaische wetgeving overgedragen. Maar heilig is datgene, wat door Ihvh verkoren en afgezonderd is, wat door bijzondere ceremoniën van het gemeen karakter is ontdaan en een eigen karakter heeft ontvangen, en nu in dezen nieuwen toestand naar de daarvoor gestelde wetten leeft. Israel is een heilig volk, omdat het door God is verkoren en afgezonderd, in een verbond is opgenomen en nu naar al zijne wetten, ook de ceremonieele enz. heeft te leven. Heilig is datgene, dat in alles beantwoordt aan de speciale wetten, die God daarvoor heeft gegeven; heiligheid is volkomenheid, niet in zedelijken zin alleen, maar in dien ganschen zin, waarin de eigenaardige wetgeving van Israel ze opvat, in religieusen, ethischen, ceremonieelen, in- en uitwendigen zin.

Dit begrip der heiligheid wordt echter dan eerst ten volle duidelijk wanneer we nagaan, in welken zin het op God wordt toegepast. Cremer heeft er terecht op gewezen, dat de heiligheid niet allereerst eene verhouding aanduidt van beneden naar boven, maar van boven tot beneden, en dat ze in de eerste plaats Gode toekomt en daarna in afgeleiden zin ook aan schepselen. Schepselen zijn niet heilig in zichzelf. Zij kunnen ook zichzelf niet heiligen. Alle heiliging en alle heiligheid gaat van God uit. Ihvh is heilig, en daarom wil Hij een heilig volk, eene heilige priesterschap, eene heilige woning enz., Ex. 19 : 6, 29 : 43, Lev. 11 : 44, 45, 19 : 2, 20 : 26, 21 : 8, Deut. 28 : 9, 10. Meermalen wordt aan Ihvh dit praedikaat toegekend, Lev. 11 : 44, 45, 19 : 2, 20 : 26, 21 : 8, Joz. 24 : 19, 1 Sam. 2 : 2, 6 : 20, Ps. 22 : 4, 99 : 5, 9, Jes. 5 : 16, 6 : 3 enz. Jesaia gebruikt dikwerf den naam van Heilige Israels, cap. 29 : 23, 40 : 25, 43 : 15, 49 : 7, 62 : 12, cf. 2 Kon. 19 : 22, Ezech. 39 : 7, Hab. 1 : 12, 3 : 3. En voorts wordt er ook gesproken van Gods heiligen naam, Lev. 20 : 3,

22 : 32, 1 Chron. 16 : 35, Ps. 99 : 3, 103 : 1, 111 : 9 enz., heiligen arm, Jes. 52 : 10, heilige majesteit, 2 Chr. 20 : 21. Nu heet Ihvh in de eerste plaats zoo, wijl Hij zich in eene bijzondere relatie tot Israel gesteld heeft; heilig is ook bij God allereerst een Verhältnissbegriff. Jahveh's heiligheid openbaart zich daarin, dat hij Israel tot zijn volk heeft aangenomen, zichzelf aan Israel gaf en onder hen wonen ging, Ex. 29 : 43—46, Lev. 11 : 44, 45, 20 : 26, Ps. 114 : 1, 2. Doch deze relatie is geen abstractie, maar is rijk van inhoud. God heeft zelf deze relatie geregeld in de wetten, die Hij aan Israel gaf. Heel de wetgeving van Israel heeft haar principe in de heiligheid van Ihvh en haar doel in de heiliging des volks. Wat de heiliging van Ihvh inhoudt, wordt openbaar in de gansche wet; en het volk is heilig, wanneer het daaraan beantwoordt. Als Heilige is Hij degene, die zich aan Israel gaf en onder Israel woont, maar nu ook verder zich houdt aan zijn woord, trouw blijft aan zijn verbond, Ps. 89 : 35 v. en Israel telkens weer uitredt en verlost. God is de Heilige Israels, die Israel toebehoort en die zoo is, als zijne wet Hem kennen doet. Uit zijne heiligheid vloeit voor Israel voort: redding, Ps. 22 : 4, 5, 89 : 19, 98 : 1, 103 : 1, 105 : 3, 145 : 21, gebedsverhooring, Ps. 3 : 5, 20 : 7, 28 : 2, troost, Jes. 5 : 16, Hab. 1 : 12, vertrouwen, Ps. 22 : 4, 5, 33 : 21, Jes. 10 : 20. Zijne heiligheid laat niet toe, dat Hij Israel verderve. Als de Heilige is Hij de Schepper, Verlosser en Koning Israels, Jes. 43 : 14, 15, 49 : 7, 54 : 5, 62 : 12. En zoo wordt Hij door zijn volk, dat verlost is, als de Heilige gedankt en geprezen, Ps. 30 : 5, 71 : 22, 97 : 12, 1 Chron. 16 : 10, 35. Maar tegelijk is deze heiligheid Gods ook principe van straf en kastijding. Als Israel zijn verbond verbreekt, zijn naam ontheiligt, zijne wetten overtreedt, dan is het juist de heiligheid Gods, die Hem tot straf aanspoort; zijne heiligheid eischt dat Israel heilig zij en Hem heilige, Lev. 11 : 44, 45, 19 : 2, 20 : 7, 26, 21 : 8. Ingeval van ongehoorzaamheid, kastijdt Hij Israel, 1 Kon. 9 : 3—7, 2 Chron. 7 : 16—20. Dezelfde heiligheid, die principe is van verlossing en voorwerp van lof, is voor de overtreders beginsel van verderving en voorwerp van vreeze. Heilig is dan synoniem van ijverig, Joz. 24 : 19, groot en vreeselijk, Ex. 15 : 11, Ps. 99 : 3, 111 : 9, van heerlijk en verheven, Jes. 6 : 3, 57 : 15. Niemand is Hem als Heilige gelijk, Ex. 15 : 11, 1 Sam. 2 : 2, Jes. 40 : 25. Hem heiligen is Hem

vreezen, Jes. 8 : 13, 29 : 23. Als menschen zijn naam en zijn verbond ontheiligen, dan heiligt Hij zichzelf door recht en gerechtigheid, Jes. 5 : 16, Ezech. 28 : 22. Maar ook dan vergeet Hij zijn volk niet. Zijne heiligheid blijft voor Israel de oorzaak der verlossing, Jes. 6 : 13, 10 : 20, 27 : 13, 29 : 23, 24, 43 : 15, 49 : 7, 52 : 10 enz. Jer. 51 : 5, Hos. 11 : 8, 9, en zal zich eindelijk daarin openbaren, dat Hij de Heidenen zal doen weten dat Hij de Heere is, Jer. 50 : 29, Ezech. 36 : 23, 39 : 7 en Israel verlost en reinigt van alle ongerechtigheden, Ezech. 36 : 25 v., 39 : 7. Dit laatste leidt nu rechtstreeks henen naar de heiligheid in Nieuw-Testamentischen zin. Reeds de keuze van het grieksche woord is van beteekenis. Σεμνος van σεβομαι, duidt aan wat eerwaardig is, Phil. 4 : 8, 1 Tim. 3 : 8, 11, Tit. 2 : 2; ἱερος drukt alleen eene relatie uit tot de Godheid, 1 Cor. 9 : 31, 2 Tim. 3 : 15, Hebr. 8 : 2, 9 : 8 enz.; ἁγνος heeft de beteekenis van rein, kuisch, 2 Cor. 11 : 2, Tit. 2 : 5 enz. Deze woorden worden nimmer van God gebruikt. God wordt in het N. T. alleen genoemd ὁσιος, Op. 15 : 4, 16 : 5, cf. Hebr. 7 : 26 en vooral ἁγιος, Luk. 1 : 49, Joh. 17 : 11, 1 Joh. 2 : 20, 1 Petr. 1 : 15, 16, Op. 4 : 8, 6 : 10. In het O. Test. is de heiligheid Gods nog niet duidelijk naast en in onderscheiding van alle andere volmaaktheden Gods bepaald. Zij duidt daar nog aan de gansche relatie, waarin de Heere tot Israel en Israel tot den Heere staat. Daarom kan Ihvh de Heilige Israels heeten, die zich geheel en al aan Israel gegeven heeft en het langs allerlei wegen als zijn eigendom handhaaft en bewaart. Daarom is ook van de zijde des volks de heiliging niet alleen religieus en ethisch maar ook ceremonieel, burgerlijk, politiek van aard. Gelijk de heiligheid in God nog niet naast andere deugden is begrensd, zoo is zij ook aan de zijde van Israel heel het volk naar alle zijden omvattend. Maar als in het N. T. ὁ ἁγιος του θεου verschijnt, Mk. 1 : 24, Luk. 4 : 34, Hd. 3 : 14, 4 : 27, die met de wereld de diepste tegenstelling vormt, Joh. 15 : 18 en zichzelven in absoluten zin Gode heiligt en wijdt, Joh. 17 : 19, dan houdt de heiligheid Gods op beginsel van straf en kastijding te wezen, en wordt zij in den Heiligen Geest, die in het O. T. nog maar enkele malen zoo heet, Ps. 51 : 13, Jes. 63 : 10, doch thans geregeld dien naam draagt, het principe van de heiliging der gemeente. Deze is thans het ἐθνος ἁγιον, 1 Petr. 2 : 5, 9, Ef. 2 : 19, 5 : 27, bestaande uit ἐκλεκτοι, ἁγιοι, ἀμωμοι, Ef. 1 : 1, 4,

Col. 1 : 2, 22, 3 : 12, 1 Cor. 7 : 24, geheel en al van de zonde bevrijd en gereinigd en eeuwiglijk met ziel en lichaam Gode gewijd. De heiligheid, welke Ihvh zich geven doet aan Israel en Israel geheel en al opeischt voor zijn dienst, openbaart zich ten slotte het hoogste daarin, dat God zich in Christus aan de gemeente geeft en deze verlost en reinigt van alle ongerechtigheden.

13. Bij de heiligheid Gods behoort ook zijne heerlijkheid. De Schrift bezigt daarvoor de woorden כָּבוֹד en *δοξα*; כָּבוֹד, van het verbum כבד, zwaar, gewichtig zijn, is de verschijning van hem, die gewichtig, voornaam is; daarnaast is ook in gebruik הוֹד, dat de heerlijke verschijning aanduidt van hem, wiens naam wijd verbreid is, en הָדָר, hetwelk die verschijning aanduidt in haar glans en schoonheid, Delitzsch op Ps. 8 : 6. Het grieksche woord daarvoor in LXX en N. T. is *δοξα*, de erkenning, die iemand geniet of waarop hij aanspraak heeft, subjectief dus de erkenning, die iemand toekomt of feitelijk geschonken wordt, de roem of eer, waarin hij deelt, syn. met *τιμη* en *εὐλογια*, Op. 5 : 12, opp. *ἀτιμια*, 2 Cor. 6 : 8; en objectief de verschijning, gestalte, het aanzien, de pracht, glans, heerlijkheid van een persoon of zaak, die zich vertoont, of de persoon of zaak zelf in hunne heerlijke verschijning, en dan verwant met *εἰδος*, *εἰκων*, *μορφη*, Jes. 53 : 2, 1 Cor. 11 : 7. De כְּבוֹד יהוה, *δοξα του θεου* geeft daarom te kennen de glans en heerlijkheid, die van alle deugden Gods en van heel zijne zelfopenbaring in natuur en bovenal in genade onafscheidelijk is, de heerlijke gestalte, waarin Hij allerwege tegenover schepselen optreedt. Deze heerlijkheid en majesteit, waarmede God bekleed is en die al zijn doen kenmerkt, 1 Chron. 16 : 27, Ps. 29 : 4, 96 : 6, 104 : 1, 111 : 4, 113 : 4 enz., openbaart zich in de gansche schepping, Ps. 8, Jes. 6 : 3, maar wordt toch vooral gezien op het terrein der genade. Zij verschijnt aan Israel, Ex. 16 : 7, 10, 24 : 16, 33 : 18 v. Lev. 9 : 6, 23, Num. 14 : 10, 16 : 19 enz. Deut. 5 : 24. Zij vervulde den tabernakel en den tempel, Ex. 40 : 34, 1 Kon. 8 : 11 en deelde zich mede aan heel het volk, Ex. 29 : 43, Ezech. 16 : 14 enz. Bovenal wordt ze aanschouwd in Christus, den Eeniggeborene, Joh. 1 : 14 en door Hem in de gemeente, Rom. 15 : 7, 2 Cor. 3 : 18, welke verwacht de zalige hope en verschijning der heerlijkheid van den grooten God en van haren Zaligmaker Jezus Christus, Tit. 2 : 13. Meer-

malen wordt zij met de heerlijkheid Gods in verband gebracht, Ex. 29 : 43, Jes. 6 : 3 en daarom ook beschreven als een vuur, Ex. 24 : 17, Lev. 9 : 24 en als eene wolk, 1 Kon. 8 : 10, 11, Jes. 6 : 4. Zonder twijfel denkt de Schrift bij die wolk en dat vuur aan zinnelijk waarneembare, creatuurlijke vormen, waaronder zich Gods tegenwoordigheid kenbaar maakte, cf. deel I 249. Iets anders is het echter met het licht, waarmede de heerlijkheid Gods dikwerf vergeleken en waaronder ze telkens voorgesteld wordt. Licht is in de Schrift het beeld van waarheid, heiligheid en zaligheid, Ps. 43 : 3, Jes. 10 : 17, Ps. 97 : 11. Deze vergelijking is zoo eenvoudig en natuurlijk, dat er waarlijk de onderstelling niet voor noodig is, dat Ihvh oorspronkelijk een zonnegod was, Kuenen, G. v. I. I 48 v. 240 v. 249. 267, evenmin als de benaming rotssteen op eene vroegere periode van steendienst behoeft te wijzen, Kuenen, I 392—395. Het licht der zon en het vuur des hemels leveren aan den Israeliet de stof voor de beschrijving der deugden van Iahveh, maar hij is zich duidelijk daarbij bewust, in beeld te spreken. Gelijk de donder zijne stem is, Ps. 104 : 7, Am. 1 : 2, Jes. 30 : 30, zoo is het licht der natuur zijn kleed, Ps. 104 : 2. Wat het licht in de natuur is, bron van kennis, van reinheid, van vreugde, dat is God in het geestelijke. Hij is het licht der vromen, Ps. 27 : 1, zijn aangezicht, zijn woord verspreidt licht, Ps. 44 : 4, 89 : 16, 119 : 105, in zijn licht alleen zien zij het licht, Ps. 36 : 10. Hij zelf is louter licht, zonder duisternis en vader van al wat licht is, 1 Joh. 1 : 5, 1 Tim. 6 : 16, Jak. 1 : 17, en is naar de belofte, Jes. 9 : 1, 60 : 1, 19, 20, Mich. 7 : 8, in Christus als het licht verschenen, Mt. 4 : 16, Luk. 2 : 32, Joh. 1 : 4, 3 : 19, 8 : 12, 1 Joh. 2 : 20, zoodat nu zijne gemeente licht is in Hem, Mt. 5 : 14, Ef. 5 : 8, 1 Thes. 5 : 5, en het volle licht tegemoet gaat, Op. 21 : 23 v. 22 : 5, Col. 1 : 12. De Joden dachten later bij deze כבוד יהוה aan een geschapen, zichtbaren glans, aan een Lichtleib, waardoor Hij zijne tegenwoordigheid in de schepping kenbaar maakte en vatten haar in de schechina zelfs op als een persoonlijk subject, Weber, System der altsyn. pal. Theol. 1880 S. 160, 179—184. Uit de Joodsche theologie is deze meening overgegaan in de theosophie. Böhme beschrijft de heerlijkheid Gods als een Leib des Geistes, als een Reich der Herrlichkeit Gottes, das ewige Himmelreich, worin die Kraft Gottes wesentlich ist, tingiert vom

Glanz und Kraft des Feuers und des Lichts, als een ongeschapen hemel, een paradijs, Joh. Claassen, Jakob Böhme, sein Leben und seine theos. Werke I 157, II 61, en zoo ook Baader, Joh. Claassen, Fr. v. Baaders Leben u. theos. Werke II 90 f. Oetinger, Die Theol. aus der Idee des Lebens, herausgeg. von J. Hamberger 1852 S. 113 f. 117 f. Delitzsch, Bibl. Psych². S. 49 f. Keerl, Der Mensch das Ebenbild Gottes II 17 f. 113. Id. Die Lehre des N. T. von der Herrlichkeit Gottes, Basel 1863. Onder de Luthersche theologen was er vroeger reeds strijd over, of God in eigenlijken (Dannhauer, Chemniz) dan wel in oneigenlijken (Musaeus e. a.) zin licht werd genoemd, M. Vitringa, Doctr. chr. relig. I 139. In de Oostersche kerk hechtte zelfs het concilie van Constantinopel in 1431 zijne goedkeuring aan de leer van een ongeschapen, Goddelijk licht, dat van het wezen Gods onderscheiden was, Kurtz, Lehrb. der Kirchengesch. § 69, 2. Toch kan deze meening niet worden goedgekeurd. De Schrift leert duidelijk de geestelijkheid en de onzichtbaarheid Gods. Het aannemen van een heerlijkheid Gods, als eene plaats, מקום, gestalte, תמונה, *εἶδος*, *μορφή*, als een גוף, van een lichaam, een rijk, een hemel, die zij het dan ook ongeschapen, toch van zijn wezen onderscheiden zou zijn, is met bovengenoemde eigenschappen en evenzoo met de eenvoudigheid Gods in strijd. Ook als de Schrift van Gods aangezicht, heerlijkheid en majesteit gewaagt, spreekt ze in beeld. Maar gelijk alle volmaaktheden, zoo komt ook deze in zijne schepselen uit. Zij is mededeelbaar. Er is in het geschapene een zwakke glans van de onuitsprekelijke heerlijkheid en majesteit, die God bezit. Gelijk de schepselen ons opleiden, om van Gods eeuwigheid en alomtegenwoordigheid, van zijne gerechtigheid en genade te spreken, zoo doen zij ons iets kennen van de heerlijkheid Gods. Toch is ook hier de analogie geen identiteit. Reeds in de taal komt dit uit. Bij de schepselen spreken we van mooi, schoon, fraai; maar de Schrift heeft voor de schoonheid Gods een eigen naam, dien van heerlijkheid. Daarom verdient het ook geen aanbeveling, om met de kerkvaders, scholastici en Roomsche theologen van de pulchritudo Dei te spreken. Augustinus sprak reeds in dien zin. Hij ging uit van de grondstelling: Omne quod est, in quantum est, verum, bonum, pulchrum est. Nu is er in het zijn en dus ook in het ware, goede en schoone onderscheid, rangordening, opklimming. Naarmate iets meer zijn heeft, heeft het ook

meer waarheid, goedheid en schoonheid. Alles is schoon in zijn soort. Singula opera Dei .... inveniuntur habere laudabiles mensuras et numeros et ordines in suo quaeque genere constituta, de Gen. c. Manich. I 21. Inest enim omnibus quoddam naturae sui generis decus, de Gen. ad litt. III 14. Alle schepselen dragen daarom bij tot de schoonheid van het geheel. Maar alle schoonheid der schepselen is vergankelijk en veranderlijk; ze zijn niet schoon door zichzelve, maar door participatie aan eene hoogere, absolute schoonheid. Ondervraag alle schepselen: Respondent tibi omnia: ecce, vide, pulchra sumus. Pulchritudo eorum, confessio eorum, Serm. 241. Die hoogste schoonheid, waarheen alle schepselen wijzen, is God. Hij is summum esse, summum verum, summum bonum en ook de hoogste onveranderlijke schoonheid. Ista pulchra mutabilia quis fecit, nisi incommutabilis pulcher? ib. God is de hoogste schoonheid, wijl in zijn wezen absolute eenheid en maat en orde is. Hem ontbreekt niets, en er is niets overtolligs in Hem, de ord. I 26. II 51. de beata vita 34. c. Acad. II 9. Ritter, Gesch. der christl. Philos. II 289 f. Ook in deze opvatting van Augustinus is de invloed van het neoplatonisme niet te miskennen, dat de Godheid eveneens beschouwde als de hoogste schoonheid en de oorzaak van al het schoone. Zeller V² 483 f. Maar zoo heeft deze gedachte van Augustinus toch ingang gevonden bij Dionysius, de div. nom. c. 4 § 7. Bonaventura, Breviloquium Pars I c. 6. Petavius, Theol. dogm. VI c. 8. Scheeben, Kath. Dogm. I 589 f. enz. Daarentegen spraken de Prot. theologen liefst van de majestas en gloria Dei, Gerhard, Loci theol. I c. 8 sect. 18. Polanus, Synt. theol. II c. 31. Mastricht, Theor. pract. theol. II c. 22. Synopsis pur. theol. VI 43. In de heerlijkheid Gods komt zijne grootheid en verhevenheid uit, gelijk ze zoo menigmaal in de psalmen en profeten geschilderd wordt, Ps. 104, Jes. 40, Hab. 3. Ze heet grootheid en verhevenheid, inzoover ze in het schepsel eerbiedige bewondering en aanbidding wekt. Ze wordt heerlijkheid genoemd, in zoover ze stemt tot dank en roem en eere. Ze wordt majesteit geheeten, inzoover zij in verband staat met zijne absolute dignitas en onderwerping eischt van alle creatuur.

14. Aan God als den Heilige komt ten slotte nog toe de deugd der gerechtigheid. De woorden צַדִּיק, צֶדֶק, צְדָקָה duiden

aan den staat van iemand, die met eene wet overeenkomt. De eerste beteekenis schijnt eene forensische te wezen; צַדִּיק is hij, die in een proces voor den rechter gelijk heeft en daarom vrijgesproken moet worden, תְּצַדִּיק oppos. תַּרְשִׁיעַ Deut. 25 : 1. Het is ook het woord voor hem, die gelijk heeft in een twist of woordenstrijd, Job 11 : 2, 33 : 12, 32, Jes. 41 : 26; en het substantief kan daarom ook aanduiden de juistheid of waarheid van eene bewering of uitspraak, Ps. 52 : 5, Spr. 16 : 13, Jes. 45 : 23. Vervolgens beteekent het dan in het algemeen, dat iemand gelijk heeft, al komt er ook geen proces en geen rechtbank bij te pas; dat hij het recht aan zijne zijde heeft, rechtvaardig en goed is en met de wet overeenstemt, Gen. 30 : 33, 38 : 26, 1 Sam. 24 : 18, Ps. 15 : 2. Van hier wordt het ook op religieus terrein overgebracht en op God toegepast. In den Pentateuch wordt God nog slechts tweemaal צַדִּיק genoemd, Ex. 9 : 27, Deut. 32 : 4. Gods gerechtigheid komt eerst uit in de geschiedenis, in zijne regeering der wereld en in zijne leiding van Israel, en wordt daarom ook het meest door de psalmisten en profeten ontwikkeld. Zij openbaart zich over heel de wereld, tot zelfs in de dieren des velds, Ps. 36 : 7. God is een Rechter der gansche aarde, Gen. 18 : 25. Zij bestaat daarin, dat God een iegelijk vergeldt naar zijn werk, den rechtvaardige en den goddelooze onderscheiden behandelt, Gen. 18 : 25. Maar nu is het opmerkelijk, dat de eene zijde dezer gerechtigheid, n.l. die, naar welke God den goddelooze straft, de justitia vindicativa, in de Schrift veel minder op den voorgrond treedt dan die andere, waarnaar Hij den rechtvaardige bevestigt. Diestel in zijn artikel, Die Idee der Gerechtigheit vorzüglich im A. T., Jahrb. f. deutsche Theol. V 1860, 2tes Heft, S. 173—253 heeft hierop terecht de aandacht gevestigd en heeft bij velen, vooral bij Ritschl, Rechtf. u. Vers. II^{2} 102—119, instemming gevonden. De zaak zelve, die later in de dogmatiek als justitia vindicativa werd uitgedrukt, ontbreekt niet. Integendeel, God houdt den schuldige geenszins onschuldig, Ex. 20 : 7, Nah. 1 : 3. Hij verschoont niet, Ezech. 7 : 4, 9, 27, 8 : 18, 9 : 10. Hij neemt geen persoon en geen geschenk aan, Deut. 10 : 17, en oordeelt onpartijdig, Job 13 : 6—12, 22 : 2—4, 34 : 10—12, 35 : 6, 7. Hij is rechtvaardig en al zijne oordeelen zijn recht, Ps. 119 : 137, 129 : 4; ook wordt het straffen der goddeloozen meer dan eenmaal met zijne gerechtigheid in verband gebracht, Ex. 6 : 5, 7 : 4, Ps. 7 : 12,

9 : 5—9, 28 : 4, 62 : 13, 73, 96 : 10, 13, 2 Chron. 12 : 5—7, Neh. 9 : 33, Kl. 1 : 18, Jes. 5 : 16, 10 : 22, Dan. 9 : 14, Rom. 2 : 5, 2 Thess. 1 : 5—10. Maar toch is het waar, dat het straffen der goddeloozen meest uit den toorn Gods wordt afgeleid en dat de gerechtigheid in de Schrift vooral optreedt als principe des heils voor het volk Gods. De toorn Gods wordt in het hebr. door vele woorden aangeduid, אַף, חֲרוֹן, כַּעַס, זַעַם, רֹגֶז, קֶצֶף, meest vertaald door toorn, toornigheid, חֵמָה meest weergegeven door grimmigheid, עֶבְרָה meest overgezet door verbolgenheid, LXX en N. T. door *θυμος*, den inwendigen, en *ὀργη*, den naar buiten zich openbarenden toorn, samen verbonden, Rom. 2 : 8. Deze toorn, waarvan de grondwoorden deels met het begrip branden samenhangen, deels eene heftige, niet te bedwingen beweging des gemoeds uitdrukken, wordt dikwijls vergeleken bij een vuur, Lev. 10 : 6, Deut. 32 : 22, Ps. 21 : 10, een brand, Deut. 32 : 22, 2 Kon. 23 : 26, Ps. 2 : 12, Jes. 30 : 27, Jer. 15 : 14, 17 : 4, en wordt daarom heet, hittig, Ps. 58 : 10, Deut. 13 : 17, 2 Chron. 28 : 11, Job 20 : 23, Jes. 13 : 9, 13, en rookende genoemd, Deut. 29 : 30, Ps. 74 : 1. Hij wordt opgewekt en ontstoken door Israels theocratische zonden tegen het verbond Gods, zooals eedbreuk, Jos. 9 : 20, ontheiliging van den dienst Gods, Lev. 10 : 6, Num. 1 : 53, 16 : 46, 18 : 5, afgoderij, Deut. 9 : 19, de zonde van Manasse, 2 Kon. 23 : 26, David, 1 Chron. 27 : 24, en vooral door de zonden, waaraan het volk zich schuldig maakte en waardoor het allerlei straffen heeft verdiend, Jes. 42 : 24, 25, Jer. 7 : 20, 21 : 5, 32 : 31 enz. Kl. 2 : 2 v., 3 : 43, Ezech. 5 : 13 v., 7 : 3, 13 : 13 enz. Zach. 7 : 12 v. Deze toorn is schrikkelijk, Ps. 76 : 8, en werkt schrik, Ps. 2 : 5, 90 : 7, smart, Job 21 : 17, Ps. 102 : 11, straf, Ps. 6 : 2, 38 : 2, Jer. 10 : 24, verwoesting, Jer. 42 : 18, 2 Chron. 29 : 8 enz. cf. Job 9 : 5, Ps. 21 : 10, 56 : 8, 85 : 5. Blijkens Deut. 6 : 15, 29 : 20, 32 : 21, Job 16 : 9, Nah. 1 : 2 is met dien toorn de haat, de wraak en de ijver verwant. De haat heeft bijna altijd de zondige daden, Deut. 16 : 22, Ps. 45 : 8, Spr. 6 : 16, Jer. 44 : 4, Hos. 9 : 15, Am. 5 : 12, Zach. 8 : 17, Op. 2 : 6, en slechts enkele malen de zondige personen, Ps. 5 : 6, Mal. 1 : 3, Rom. 9 : 13, tot object. De wraak נְקָמָה, *ἐκδικησις*, die Gode wordt toegeschreven, Nah. 1 : 2, 1 Thess. 4 : 6 en Hem uitdrukkelijk wordt voorbehouden, Deut. 32 : 35, Rom. 12 : 19, Hebr. 10 : 30, openbaart zich ook nu soms wel in oordeel en gericht, Num. 31 : 2, 3, Richt. 5 : 2,

11 : 36, 16 : 28, 2 Sam. 4 : 8, 22 : 48, Ps. 18 : 48, 99 : 8, maar zal zich toch eerst in al haar kracht openbaren in de toekomst, in den dag der wrake, Deut. 32 : 41, 42, Ps. 94 : 1, 149 : 7, Jes. 34 : 8, 35 : 4, 59 : 17, 61 : 2, 4, Jer. 46 : 10, 50 : 15, 28, 51 : 11, Ezech. 25 : 14v., Micha 5 : 14. De ijver Gods, קִנְאָה *ζῆλος*, die meermalen voorkomt, Ex. 20 : 9, 34 : 14, Deut. 4 : 24, 5 : 9, 6 : 15, Jos. 24 : 19, Nah. 1 : 2 wordt daardoor opgewekt, dat Israel, de bruid van Ihvh, zijne rechten als bruidegom en man krenkt door andere goden na te hoereeren, Deut. 32 : 16, 21, 2 Kon. 14 : 22, Ps. 78 : 58, Ezech. 8 : 3, 5 en openbaart zich daarin, dat Ihvh nu ook zijnerzijds Israel tot jaloerschheid verwekt door een ander volk te verkiezen, Deut. 32 : 21, Ps. 79 : 5, Ezech. 5 : 13, 16 : 38, 23 : 25, Rom. 10 : 19. Naast al deze deugden wordt nu de gerechtigheid Gods meestentijds in bonam partem opgevat en naar die zijde beschreven, naar welke zij de rechtvaardigen in het gelijk stelt en tot eere en heil verheft. Daarin bestaat vooral de צְדָקָה van Ihvh, dat Hij de gerechtigheid der rechtvaardigen erkent, in het licht stelt en triumfeeren doet. Hij is rechtvaardig omdat Hij heil beschikt aan de vromen, hen bevestigt, Ps. 7 : 10, uithelpt, 31 : 2, antwoordt, 65 : 6, verhoort, 143 : 1, uitredt, 143 : 11, levend maakt, 119 : 40, vrijspreekt, 34 : 23, recht doet, 35 : 23 enz., terwijl de goddeloozen niet komen tot zijne gerechtigheid, 69 : 28, 29. De gerechtigheid van Ihvh vormt daarom geen tegenstelling met zijne goedertierenheid, gelijk de toorn doet, Ps. 69 : 25v., maar is daarmede verwant en synoniem, Ps. 22 : 32, 33 : 5, 35 : 28, 40 : 11, 51 : 16, 89 : 15, 145 : 7, Jes. 45 : 21, Jer. 9 : 24, Hos. 2 : 18, Zach. 9 : 9. De betooning der gerechtigheid Gods is tegelijk betooning van zijne genade, Ps. 97 : 11, 12, 112 : 4, 116 : 5, 119 : 15—19. Zelfs de vergeving der zonden is aan die gerechtigheid Gods te danken, Ps. 51 : 16, 103 : 17, 1 Joh. 1 : 9. De openbaringen van die gerechtigheid, צְדָקוֹת, zijn daarom heilsweldaden, daden van redding en verlossing, Richt. 5 : 11, 1 Sam. 12 : 7, Ps. 103 : 6, Jes. 45 : 24, 25, Micha 6 : 5. Vooral bij Jesaia komt dit soteriologisch karakter der gerechtigheid Gods treffend uit. Israel is wel een zondig volk en is daarom ook zwaar gestraft, 43 : 26, 48 : 1, 53 : 11, 57 : 12, 59 : 4, 64 : 5, maar desniettemin is Israel tegenover de Heidenen in zijn recht; het heeft in weerwil van al zijne overtredingen eene rechtvaardige zaak voor, het heeft toch ten slotte het recht aan zijne zijde.

Als het dan ook genoeg is gekastijd, zal Gods gerechtigheid opwaken en Israel in dit zijn recht erkennen en uit al zijn ellende verlossen, 40 : 1v., 54 : 5, 7v., 57 : 15v., 61 : 1v. enz. En zoo is het met alle vromen. Persoonlijk zijn ze zondaren, staan ze schuldig aan allerlei ongerechtigheid en zijn ze een arm en ellendig volk. Maar ze staan eene rechtvaardige zaak voor, zij vertrouwen op den Heere, en zij maken er staat op, dat God hun recht doen zal, hun twistzaak zal twisten en hen kronen zal met zijn heil, Ps. 17 : 1v. 18 : 21, 22, 34 : 16, 103 : 6, 140 : 13. En ook in het N. Test. bestaat Gods δικαιοσυνη bepaaldelijk daarin, dat ze in Christus een zoenmiddel biedt, waardoor Hij zoowel zelf δικαιος blijkt als ook kan δικαιουν τον ἐκ πιστεως, en voorts aan de zijnen vergeving schenkt, 1 Joh. 1 : 9 en heil beschikt, Joh. 17 : 25, 2 Tim. 4 : 8. Meer nog, ten slotte wordt zelfs de toorn en ijver, de haat en wraak aan de redding en verlossing van zijn volk dienstbaar. Zijn toorn is na een weinig tijds volbracht, Ps. 30 : 6, 78 : 38, 85 : 4, 103 : 9, Jes. 10 : 25, 48 : 9, 51 : 22, 54 : 8, Jer. 3 : 12v. 32 : 37, Ezech. 43 : 7—9, Dan. 9 : 16, Hos. 14 : 5, Micha 5 : 18, en zijn ijver tegen Israel heeft een einde, Ezech. 16 : 42, 36 : 6v. Zach. 8 : 2v. Dan zal zijn toorn en ijver en wraak zich tegen de vijanden zijns volks keeren in den grooten dag des toorns en der wrake, Deut. 32 : 41, 42. Jes. 13 : 2v., 26 : 11, 30 : 27v., 34 : 8, 35 : 4, 42 : 11, 59 : 17, 61 : 2, 4, 63 : 3v., Jer. 10 : 25, 46 : 10, 50 : 15, 28, 51 : 11, Klaagl. 3 : 66, Ezech. 25 : 14v., 38 : 19, 39 : 25, Micha 5 : 14, Nah. 1 : 2, Hab. 3 : 12, Zef. 1 : 15v., 2 : 2 enz., en daardoor voor Israel ten zegen en ter verlossing verstrekken, 2 Kon. 19 : 31, Jes. 9 : 6, 37 : 32, Joel 2 : 18, Zach. 1 : 14, 8 : 2. En evenzoo zegt het N. T., dat, al rust Gods toorn nu reeds op de goddeloozen, Joh. 3 : 36, Ef. 2 : 3, 1 Thess. 2 : 16, toch die toorn in al zijne schrikkelijkheid eerst openbaar worden zal in de toekomst, Mt. 3 : 7, Luk. 3 : 7, 21 : 23, Rom. 5 : 9, 1 Thess. 1 : 10, 5 : 9, Ef. 5 : 6. 3 : 6, Openb. 6 : 16, 17, 11 : 18, 14 : 10, 16 : 19, 19 : 15. Over de gerechtigheid Gods in de Schrift, cf. behalve Diestel en Ritschl t. a. p., Ortloph in eene verhandeling over de gerecht. Gods, Zeits. f. luth. Theol. u. Kirche 1860. Kautzsch, Ueber die Derivata des Stammes צדק im altt. Sprachgebrauch, Tübingen 1881. Koenig, De vi vocis צדקה in libris prophetarum, Paris 1894. Cremer, s. v. Köstlin, in Herzog ² 5, 311 en Stud. u. Krit. 1892, 3tes Heft S. 423—425.

Oehler, Theol. des A. T. § 47. Schultz, Altt. Theol.[4] S. 540 f. Smend, Altt. Religionsgesch. 363 f. 410 f. Kuenen, G. v. Isr. I 65v. A. Fricke, Der paulin. Grundbegriff der δικαιοσυνη θεου, erörtert auf Grund von Rom. 3:21—26. Leipzig Böhme 1888. H. Beck, Die δικ. θεου bei Paulus, Neue Jahrb. f. deutsche Theol. 1895, 2tes Heft S. 249—261, en verdere litt. later in den locus de justificatione. Over den toorn Gods: Lactantius, de ira Dei. Tertull. de ira Dei. Bartholomäi, Vom Zorne Gottes, Jahrb. f. d. Theol. 1861 v. 256—277. Weber, Vom Zorne Gottes 1862. Ritschl, Rechtf. u. Vers. II[2] S. 119—156. Diestel, t. a. p. S. 193 f. Lange art. in Herzog [1], Kübel in Herzog [2]. Oehler § 48. Schultz, S. 560 f. Smend S. 99 f. Cremer s. v. enz.

In de dogmatiek kreeg het begrip gewoonlijk een ruimer zin. Soms werd het zoo breed genomen, dat er ook de volmaaktheid of heiligheid Gods onder viel; gerechtigheid was dan de deugd zelve en inbegrip van alle deugden; bij God bestaande in de volmaakte overeenstemming met zichzelven, justitia divina. Maar gewoonlijk werd zij toch in navolging van Aristoteles in enger zin opgevat. Deze omschreef ze in zijne ethiek als ἀρετη, δι' ἣν τα αὐτων ἑκαστοι ἐχουσιν; ze is slechts mogelijk in eene maatschappij van wezens, die eene grootere of kleinere hoeveelheid goederen kunnen bezitten; onder de goden bestaat zij niet, omdat er geen mate is voor hun bezit, en onder de redelooze schepselen evenmin, omdat er onder hen van geen eigendom sprake is. De justitia onderstelt dus allereerst, dat er rechten bestaan, die door den wetgever geschonken zijn, justitia dominica, legislativa, dispositiva; vervolgens, dat die rechten over en weer bij verdragen, contracten worden geëerbiedigd, justitia commutativa; en eindelijk dat die rechten, welke er bestaan, worden gehandhaafd, justitia distributiva, en wel door loon, justitia remunerativa, of door straf, justitia vindicativa; in al die deelen was de gerechtigheid constans et perpetua voluntas jus suum cuique tribuendi. Dit alles werd overgedragen op God; en zoo kreeg het begrip der gerechtigheid in de dogmatiek een veel ruimer zin dan in de Schrift. Nu is hiertegen geen overwegend bezwaar, mits het onderscheid in het spraakgebruik maar in het oog gehouden wordt, want de zaken zelve, die in de dogmatiek onder de justitia Dei worden behandeld, komen alle klaar in de H. Schrift voor. Zelfs is er een voordeel aan verbonden, omdat zij gelegenheid biedt, om de gerechtigheid

Gods in heel haar omvang tegen hare bestrijders te handhaven. De Gnostieken in het algemeen en vooral Marcion maakten eene scherpe tegenstelling tusschen wet en evangelie, werken en geloof, vleesch en geest, en zoo ook tusschen den God des toorns, der wrake, der gerechtigheid, die zich in het O. T. openbaarde, en den God der liefde en der genade, die in het N. T. in Christus zich bekend had gemaakt, Harnack, D. G. I 228 f.; en later is wezenlijk in denzelfden zin de gerechtigheid, bepaaldelijk de straffende gerechtigheid, als in strijd met zijne liefde, door velen aan God ontzegd. Nu doen zich bij de justitia Dei vele moeilijkheden voor; bij God is er toch geen recht denkbaar, dat boven Hem staat en waaraan Hij zich te houden heeft, want zijn wil is de hoogste wet; rechten hebben schepselen tegenover Hem niet, want zij hebben alles van Hem ontvangen en Hem niets wedervergolden; op belooning kunnen zij geen aanspraak maken, want ook, wanneer zij alles gedaan hebben wat zij schuldig waren te doen, zijn zij onnutte dienstknechten; en ook schijnt niets in zijne natuur Hem tot straffen te dwingen; waarom zou Hij, die de Almachtige is, niet kunnen vergeven zonder voldoening of straf? Om echter niet te ver van het bijbelsch begrip der gerechtigheid af te dwalen, is het verkieslijk, om al deze vragen niet hier maar straks bij den wil en de vrijheid Gods ter sprake te brengen. De gerechtigheid is in de H. Schrift geen eigenschap van het dominium absolutum Gods maar rust op zedelijken grondslag. Al is het toch, dat een schepsel uitteraard geen rechten tegenover God hebben kan, Rom. 11 : 35, 1 Cor. 4 : 7 en al is er van eene justitia commutativa geen sprake, Thomas, S. Theol. I qu. 21 art. 1, het is toch God zelf, die aan zijne schepselen als het ware rechten geeft. Ieder schepsel heeft in de creatie een eigen aard ontvangen; er zijn wetten en ordinantiën voor alle geschapene dingen; er zijn rechten, die in het bestaan en in de natuur van al het zijnde liggen opgesloten. Bovenal zijn er zulke rechten gegeven aan de redelijke schepselen, en onder deze wederom voor alle terreinen, waarop zij zich bewegen, voor verstand en hart, ziel en lichaam, kunst en wetenschap, gezin en maatschappij, godsdienst en zedelijkheid. En als die rechten door den mensch verbeurd en verzondigd zijn, dan richt God bij Noach een foedus naturae en bij Abraham een foedus gratiae op, waarin Hij wederom aan zijne schepselen uit genade allerlei rechten toekent

en zichzelven onder eede tot handhaving dier rechten verbindt. Zoo is er door Gods genade eene gansche rechtsorde gesteld, beide in natuur en genade, met allerlei inzettingen, ordinantiën en wetten, die Hijzelf handhaaft en heerschen doet. Deze inzettingen en rechten worden echter in de Schrift niet uit Gods gerechtigheid afgeleid, — welke gerechtigheid zou Hem daartoe ook verplichten? — maar uit zijne heiligheid en genade. En zeker is dit juister, dan dat ze met den naam van justitia legislativa worden aangeduid. Toch is dit niet verkeerd, als er maar niet bij gedacht wordt, dat God krachtens eene of andere gerechtigheid alle die rechten aan zijne schepselen gaf en geven moest. Dit is er echter juist in, dat God de Hoogste Wetgever is, en dat heel de rechtsorde op alle gebied wortelt in Hem. Alle recht, wat het ook zij, heeft zijn laatsten en diepsten grond, niet in een contrat social noch in een zelfstandig natuurrecht, noch in de historie, maar alleen in den wil Gods, en in dien wil, niet als dominium absolutum gedacht, maar als een wil van goedheid en genade. Gods genade is de bron van alle recht. Maar voorts handhaaft God die rechtsorde ook op alle terrein des levens; Hij, die de gerechtigheid zelve en de bron van alle recht is, is ook de judex, de vindex justitiae. Zijne justitia legislativa sluit de justitia judicialis in. Recht is geen recht, wanneer het niet gehandhaafd wordt, desnoods met dwang en straf. Wel is deze niet vanzelf met de rechtsorde gegeven. Zonder zonde zou toch de rechtsorde hebben bestaan; maar ze zou zonder dwang door alle schepsel vrijwillig en uit liefde zijn gehoorzaamd. Het is de zonde, die het recht noodzaakt, overeenkomstig zijne natuur, zich met geweld en dwang te doen eerbiedigen. Niet het recht op zichzelf maar wel het karakter van dwang, dat het thans dragen moet, is door de zonde noodzakelijk geworden. Maar zoo weinig is dit karakter van dwang toevallig of willekeurig, dat er thans geen recht zonder dat karakter denkbaar is en ons eigen geweten daaraan zelf getuigenis geeft. De zedelijke orde is zoo weinig met de rechtsorde in strijd, dat zij deze veeleer draagt, eischt en steunt. Het recht is een belangrijk stuk der moraal. De gerechtigheid is juist de weg, waarin de genade en liefde Gods gehandhaafd en tot triumf verheven wordt. Zij, die met Marcion tusschen gerechtigheid en genade eene tegenstelling aannemen, miskennen het verband tusschen zedelijke en rechtsorde,

en verstaan niet de majesteit en de heerlijkheid van het recht. De justitia Dei moet daarom krachtens haar aard eene justitia judicialis en dus eenerzijds eene justitia remunerativa en anderzijds eene justitia vindicativa zijn. Niet alsof het schepsel ooit uit zichzelf op eenig loon zou kunnen aanspraak maken of in zichzelf niet zonder straf vergeving zou kunnen ontvangen; maar God is het aan zijn verbond, aan het eenmaal door Hem ingestelde recht, aan zijn naam en eere verplicht, om zijn volk tot heil te brengen en de goddeloozen te straffen. Zoo kan alleen het recht tot heerschappij en triumf komen. Er ligt waarheid in het fiat justitia, pereat mundus; maar de Schrift stelt toch schooner deze gedachte op den voorgrond, dat er recht geschieden moet, opdat de wereld behouden worde. Cf. Irenaeus, adv. haer. III 25 IV 39 sq. Tertullianus, adv. Marc. passim. Orig. de princ. II 5, 3. Pseudodion. de div. nom. 8 § 7. Anselmus, Prosl. c. 9 sq. Lombardus, Sent. IV 46 en de comm. van Thomas en Bonaventura, Thomas, S. Theol. I qu. 21. Gerhard, Loc. II c. 8 Sect. 12. Quenstedt I 292. Hollaz 268. Zanchius, Op. II 394 sq. Polanus, Synt. II c. 26. Voetius, Disp. I 339—402. Owen, on div. justice, Works 1862 X 481—624. Ex. v. h. Ontw. v. Tol. V. Moor I 674 sq. 996 sq. Meijer, De Godd. eigensch. IV 89v.

E. God als Souverein.

15. Bij al de behandelde deugden komen ten slotte nog die, welke Gode eigen zijn als Souverein. God is de Schepper, en dus de Eigenaar, Bezitter, Heer van alles; niets bestaat of bezit iets buiten Hem; Hij alleen heeft absolute zeggenschap; Zijn wil beslist altijd en over alles. Van dien souvereinen wil, חֵפֶץ, צְבִי רָצוֹן, Dan. 4 : 35, 6 : 18, *θελημα*, *βουλημα* is dan ook in de H. Schrift telkens sprake. Die wil is de laatste oorzaak aller dingen, van hun zijn en hun zoo-zijn. Daaruit wordt alles afgeleid, de schepping en onderhouding, Op. 4 : 11, de regeering, Spr. 21 : 1, Dan. 4 : 35, Ef. 1 : 11, het lijden van Christus, Luk. 22 : 42, de verkiezing en verwerping, Rom. 9 : 15 v., de wedergeboorte, Jak. 1 : 18, de heiligmaking, Phil. 2 : 13, het lijden der gelooovigen, 1 Petr. 3 : 17, ons leven en lot, Jak. 4 : 15, Hd. 18 : 21, Rom. 15 : 32, zelfs de kleinste en nietigste dingen, Mt. 10 : 29 enz. En dienovereenkomstig werd ook in de christelijke theologie

de wil Gods gehuldigd als de laatste oorzaak van al wat bestaat, en als het einde van alle tegenspraak. Voluntas conditoris conditae rei cujusque natura est, Aug., de civ. XXI 8. de trin. III 6—9 enz. De philosophie is hiermede echter nimmer tevreden geweest en zocht steeds naar eene andere en diepere verklaring der dingen. Plato trachtte de zienlijke wereld af te leiden uit de ideeën, die het waarachtige zijn waren, maar het is hem niet gelukt, Zeller, II⁴ 744—769. Aristoteles dacht de Godheid als zuiver εἶδος, als νοησις νοησεως, die alle willen, alle ποιησις en πραξις uitsloot; en ofschoon hij haar tevens erkende als primum movens, blijft de aard der beweging en de verhouding van God en wereld bij hem geheel in het duister, ib. III³ 357—384. In de Stoa leidde dit tot het pantheisme: God is de rede, de geest, de ziel der wereld en deze is het lichaam, het kleed, de verschijning Gods, ib. IV³ 133—149. De nieuwe philosophie keerde tot dit rationalisme terug. Cartesius zag in het denken het wezen des geestes en den waarborg van het zijn. Dit leidde bij wettige gevolgtrekking tot de identiteitsphilosophie van Hegel. Het absolute is louter denken, maar niet gelijk bij Plato eene wereld van ideeën, en evenmin eene waarachtige realiteit. Maar het is denken zonder meer, zonder eenigen inhoud; geen zijn maar worden; het is actueel niets en potentieel alles. Uit dit principe, dat slechts eene logische abstractie was, moest de wereld worden verklaard. Het werd spoedig duidelijk, dat dit onmogelijk was. Hegel liet het probleem even onopgelost als Plato en Aristoteles. Uit deze abstracte eenheid kon de veelheid niet voortkomen, uit dit denken niet het zijn. Dat er nog eenige schijn van waarheid in lag, kwam voort uit eene speling met begrippen. Hegel noemde dit absolute denken ook zuivere mogelijkheid. Deze logische mogelijkheid werd echter dialectisch omgezet in reëele macht, in absolute δυναμις, en zoo scheen ze inderdaad het al te kunnen voortbrengen. Maar dit was een dialectisch spel, dat op den duur niet bevredigen kon. Van verschillende zijden kwam er verzet tegen de philosophie van Hegel. Het rationalisme had uitgediend, het idealisme verklaarde het zijn niet, het primaat van het intellect leed bankroet, uit het absolute denken zonder wil was geen existentie, geen wereld af te leiden. Daarom beproefde men het nu eens met het primaat van den wil! Dat ondernam Schelling in zijne tweede periode. Hij ging terug naar de theosophie van Böhme en door

dezen heen naar de kabbala en het neoplatonisme. Hier had Plotinus al geleerd, dat God causa sui, product was van zijn wil en macht en dat dus de wil het laatste zijn was en voorafging aan het verstand. En evenzoo maakte nu Schelling den wil tot het laatste principe zoowel van het bestaan van het oneindige als van het eindige zijn. Reeds in zijne philosophische onderzoekingen over het wezen der menschelijke vrijheid van het jaar 1809 nam hij dit standpunt in. Es gibt, zeide hij, in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Seyn als Wollen. Wollen ist Urseyn und auf dieses allein passen alle Prädicate desselben: Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung. Die ganze Philosophie strebt nur dahin, diesen höchsten Ausdruck zu finden, Werke I 7 S. 350. In God en in de schepselen moet onderscheiden worden tusschen het wezen, zoover het bestaat, en het wezen, zoover het alleen grond van bestaan is, ib. 357. God heeft den grond van zijn bestaan in zichzelven, d. i. in eene van God zelf onderscheidene natuur, ib. 358. Deze natuur is als het ware die Sehnsucht, die das ewige Eine empfindet, zich selbt zu gebären; zij is wil, aber Wille in dem kein Verstand ist, und darum auch nicht selbständiger und vollkommener Wille, indem der Verstand der Wille in dem Willen ist. Dennoch ist sie ein Willen des Verstandes, nämlich Sehnsucht und Begierde desselben; nicht ein bewusster, sondern ein ahnender Wille, dessen Ahndung der Verstand ist, ib. 359. Maar zoo is het nu ook met alle dingen. Zij zijn iets anders dan God en kunnen toch niet buiten God zijn. Deze tegenspraak is alleen zoo op te lossen, dass die Dinge ihren Grund in dem haben, was in Gott selbst nicht Er selbst ist, d. h. in dem, was Grund seiner Existenz ist, ib. 359. De dingen hebben hun grond in deze donkere natuur, in dezen onbewusten wil Gods. Wel is er nu in de wereld regel, orde en vorm op te merken, evenals in God ook uit de donkere natuur het licht van den geest en van de persoonlijkheid is opgegaan. Aber immer liegt noch im Grunde das Regellose, als könnte es einmal wieder durchbrechen, und nirgends scheint es, als wären Ordnung und Form das Ursprüngliche, sondern als wäre ein anfänglich Regelloses zur Ordnung gebracht worden, ib. 359. Heel het wereldproces wordt door Schelling afgeleid uit de tegenstelling van natuur en geest, van duisternis en licht, van het reëele en het ideale principe, die samen van alle eeuwigheid in God zel-

ven aanwezig zijn. Door dit standpunt is Schelling het rationalisme van Hegel te boven gekomen en is hij van de grootste beteekenis geworden voor de latere philosophie. Hij heeft de gedachten, die hij in zijn onderzoek over de menschelijke vrijheid reeds had uitgesproken, in zijn latere geschriften, Stuttgarter Privatvorlesungen van 1812, Werke I 7 S. 417 f., Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen des Herrn F. H. Jacobi van 1812, Werke I 8 S. 19 f. en vooral in zijne Philosophie der Offenbarung, Werke II 3ter u. 4ter Band, wel nader en in theistischen zin uitgewerkt. Maar hij is aan zijn primaat van den wil getrouw gebleven en is daarin gevolgd door Schopenhauer en von Hartmann. Nu is het waar, dat de wil bij deze wijsgeeren geen wil in eigenlijken zin is, maar niets dan een onbewust begeeren, een blinde drang, eene donkere natuur. Maar ten deele werd dit door henzelven erkend. Schelling zegt uitdrukkelijk, dat de wil zonder verstand geen zelfstandige en volkomen wil is, indem der Verstand der Wille in dem Willen ist, Werke I 7, 359. Schopenhauer rekende het bewustzijn wel tot de verschijning van den wil en achtte het gebonden aan individualiteit en hersens, Die Welt als Wille u. Vorst. II^{6} 370, maar schoof toch tusschen den wil en de verschijningswereld de ideeën in, die de eeuwige vormen en voorbeelden der dingen waren, ib. I 154. En von Hartmann spreekt van het Onbewuste ook weer als subject en als überbewusst, Philos. des Unbew. II^{9} 186. De existentie der dingen wordt bepaald door den wil, maar de essentie door het intellect, Schelling, Werke, II 3 S. 57—62. Hartmann, Philos. des Unbew. I 100 f. II 435 f. 446 f. Doch ook afgedacht van deze erkentenis, is hunne philosophie voor het theisme van groote beteekenis. Zij heeft de onhoudbaarheid aangetoond van het rationalistisch en idealistisch pantheisme. God is niet te denken zonder wil, vrijheid en macht. Wel is daartegen ingebracht, dat alle willen een begeeren en streven was en dus een bewijs van onvolkomenheid, van onbevredigdheid, van onrust, die in God niet vallen kan. En de mystiek heeft daarom gezongen: Wir beten, es geschehe, mein Herr und Gott, dein Wille; Und siehe, Er hat nicht Wille, Er ist eine ewige Stille (Angelus Silesius). Maar deze tegenwerping berust op eene verkeerde opvatting van den wil. Zeker, willen is dikwijls een streven naar iets, dat niet bezeten wordt; maar als de wil nu dat begeerde verkregen heeft en daarin rust

en geniet, dan is ook dat rusten en genieten eene daad en werkzaamheid van den wil, ja de hoogste en krachtigste werkzaamheid, cf. later de leer van den wil. Zulk een wil nu, die in het verkregene rust en geniet, is er ook in schepselen en is niets dan de liefde, die haar voorwerp omhelst en daarin zalig is. Indien zulk een rust en genieting niet tot den wil gerekend wordt, is ze òf voor het schepsel onbereikbaar, d. i. dan is er geen zaligheid voor het schepsel mogelijk; òf indien die zaligheid toch wel eenmaal aan het schepsel geschonken zal worden, kan ze niet anders bestaan dan in vernietiging van den wil, in verdooving van het bewustzijn en in algeheele onderdrukking der persoonlijkheid. In de pantheistische mystiek wordt daarom de zaligheid gedacht als een verzinken, een opgaan, een verslonden worden der ziel in God, d. i. in een nirvana. Zoo leert echter de Schrift en de christelijke theologie niet. De zaligheid doodt den wil niet maar brengt hem tot zijne hoogste activiteit; want liefde is de rijkste, krachtigste energie van den wil. Zoo nu is er ook een wil in God. Zijn willen is niet een streven naar een goed, dat Hij missen zou en zonder hetwelk Hij niet zalig kan zijn. Want Hij is de Algenoegzame en de Volzalige in zichzelven. Hij is zelf het hoogste goed, voor zijne schepselen en ook voor zichzelven. Hij kan in niets anders rusten dan in zichzelven; wijl Hij God is, kan Hij niet zalig zijn dan door en in zichzelven. Zijne liefde is zelfliefde en daarom absolute, Goddelijke liefde. En die absolute zelfliefde is niets anders dan een willen van zichzelven, de hoogste, volstrekte, Goddelijke energie van zijn wil. Object van Gods wil is dus God zelf. Niet in dien zin, alsof Hij product ware van zijn wil, alsof Hij zichzelven veroorzaakt had en causa sui ware, cf. boven bl. 124, want dat bracht weer in God het worden en streven en dus het onvolmaakte over. Maar wel alzoo, dat God zichzelven eeuwiglijk wil met eene voluntas complacentiae, dat Hij eeuwig zichzelf met Goddelijke liefde mint en in zichzelven volkomen zalig is. Zijn wil is sapientissima ejus propensio in se ipsum tanquam summum bonum; hij is ook geen vermogen of kracht in God, maar subject, actie en object van dien wil is met Gods wezen één; *θέλημα θελητικον*, *θέλησις* en *θέλημα θελητον* vallen met zijn wezen saam, Lombardus, Sent. I dist. 45. Thomas, S. Th. I qu. 19 art. 1. c. Gent. I 72 sq. Zanchius, Op. II 246. Polanus, Synt. theol. II c. 19 enz.

De Schrift spreekt echter ook van een wil Gods in betrekking tot het geschapene. Gelijk de kennisse Gods tweeërlei is, scientia necessaria en libera, zoo is ook de wil Gods als propensio in se ipsum en als propensio in creaturas te onderscheiden. Maar evenals de scientia libera God niet van de schepselen afhankelijk maakt maar Hem uit zijn eigen wezen bekend is, zoo is ook de wil Gods, die zich richt op de creaturen, niet dualistisch te stellen naast den wil, die zijn eigen wezen tot object heeft. De Schrift leert uitdrukkelijk, dat God alia a se wil en spreekt telkens van zijn wil in betrekking tot de schepselen, maar zij voegt er als in één adem bij, dat God die schepselen niet wil uit behoefte, maar alleen om zijns zelfs, om zijns naams wil, Spr. 16 : 4. De schepping is dus niet te denken als een object, dat buiten en tegenover Hem staat, dat Hij mist en waarnaar Hij streeft om het te bezitten, of waardoor Hij iets hoopt te verkrijgen, wat Hij niet heeft. Want uit Hem en door Hem en ook tot Hem zijn alle dingen. Hij vindt zijn doel niet in de schepselen, maar deze vinden hun doel in Hem. Quae extra se vult, ea etiam quodam modo sunt in Deo, in quo sunt omnia, Zanchius, II 246. Hij wil de schepselen niet om iets, dat zij zijn of dat in hen is, maar Hij wil ze om zichzelven. Hij blijft zijn eigen doel. Hij richt zich nooit op de creaturen als zoodanig maar door deze heen op zichzelven. Uit zichzelven gaande, keert Hij tot zichzelven weer. Het is ééne propensio in se ipsum tanquam summum finem et in creaturas propter se ut media; zijne liefde tot zichzelven neemt die tot de schepselen in zich op en keert door deze heen weer tot zichzelve terug. Daarom is zijn willen, ook in betrekking tot de schepselen, nooit een streven naar eenig nog te verkrijgen goed, en dus ook geen teeken van onvolmaaktheid en onzaligheid; maar zijn willen is altijd ook in en door de schepselen heen, volstrekte zelfgenieting, volkomen zaligheid, Goddelijke rust. Rust en arbeid is in God één; zijne zelfgenoegzaamheid is tevens absolute actuositeit, Thomas, S. Th. I qu. 19 art. 2. c. Gent. I 75, 76.

16. Ofschoon God echter met ééne en dezelfde eenvoudige daad zichzelven en de schepselen wil, toch dient de wil Gods door ons met het oog op de verschillende objecten onderscheiden te worden. In het pantheisme is deze onderscheiding onmogelijk, omdat de

wereld daar het wezen Gods zelf is. Maar de Schrift kent aan de schepselen een wel niet onafhankelijk maar toch eigen, van Gods wezen onderscheiden, zijn toe; en daarom kunnen de schepselen niet in denzelfden zin en op dezelfde wijze object van zijn wil zijn, als Hij dat zelf met zijn wezen is. De wil Gods, waarmede God zichzelven wil, is propensio in se tanquam *finem*; de wil, die de schepselen tot object heeft, is propensio in creaturas tanquam *media*. Gene is necessaria evenals de scientia simplicis intelligentiae; God kan niet anders dan zichzelf beminnen; Hij verlustigt zich in zichzelven eeuwiglijk en met Goddelijke noodzakelijkheid. Deze wil Gods is daarom boven alle willekeur verheven, maar zoo toch niet onvrij en gedwongen; vrijheid en noodzakelijkheid vallen hier saam. Geheel anders staat het echter met den wil Gods, die de schepselen tot object heeft. De Schrift spreekt van dezen wil zoo absoluut mogelijk. God doet al wat Hem behaagt, Ps. 115 : 3, Spr. 21 : 1, Dan. 4 : 35. Hij is aan niemand rekenschap schuldig en verantwoordt geene van zijne daden, Job 33 : 13. Menschen zijn in zijne hand als leem in de hand des pottebakkers, Job 10 : 9, 33 : 6, Jes. 29 : 16, 30 : 14, 64 : 8, Jer. 8 : 1v., volken zijn als een druppel, een stofje, als niets geacht, Jes. 40 : 15v. Het is even dwaas, dat een mensch tegen God zich verheft, als dat een bijl zich beroemt tegen dien, die er mede houwt, of dat eene zaag pocht tegen dien, die ze trekt, Jes. 10 : 15! Er is geen recht van den mensch bij God; niemand kan Hem vragen: Wat doet Gij? Zal ook het leem tot zijn formeerder zeggen: Wat maakt Gij, Job 9 : 2v., 11 : 10, Jes. 45 : 9? Zoo zwijge dan de mensch en legge de hand op den mond, Job 39 : 37. En het N. T. leert niet anders. God kan met het zijne doen wat Hij wil, Mt. 20 : 15. Het zijn en zóózijn hangt enkel af van Gods wil, Openb. 4 : 11. Deze is laatste grond van alles. Ontferming en verharding hebben daarin haar oorzaak, Rom. 9 : 15—18. In de gemeente deelt de H. Geest gaven uit, gelijk Hij wil, 1 Cor. 12 : 11. En een mensch heeft tegen Gods vrije beschikkingen niets in te brengen, Mt. 20 : 13v., Rom. 9 : 20, 21. Op deze gronden werd in de christelijke theologie, evenals de scientia visionis, zoo ook de voluntas Dei, welke de schepselen tot object had, steeds libera genoemd. Augustinus zeide, dat de wil Gods de laatste en diepste grond van alle dingen was, de civ. XXI 8. de trin. III 7. 19; een diepere

grond is er niet. Op de vraag, waarom God de wereld schiep, is er maar één antwoord: quia voluit; wie dan nog verder vraagt naar eene oorzaak voor dien wil, majus aliud quaerit, quam est voluntas Dei; nihil autem majus inveniri potest, de gen. c. Man. I 2. de civ. V 9; en zoo sprak met hem heel de christelijke kerk en theologie, bijv. Thomas, S. Th. I qu. 19 art. 5. Calvijn, Inst. III 23, 2. Allen leerden, wel niet dat God plus en melius handelen kon dan Hij deed, want Hij handelt altijd op Goddelijke, volmaakte wijze; maar dat Hij toch de dingen plura en majora en meliora had kunnen maken, dan Hij ze gemaakt heeft, Lombardus, Sent. I dist. 44. Thomas, S. Theol. I qu. 25 art. 5 en 6. Zanchius, Op. II 184—187. Voetius, Disp. I 426. 564. V 151. Burmannus, Synopsis I 41, § 41. De zedewet werd door sommigen wel eeuwig en natuurlijk genoemd, en beschouwd als uitdrukking van Gods wezen; maar er werd daarin toch ook weer onderscheid gemaakt tusschen het wezenlijke en toevallige en van vele geboden kon in bijzondere omstandigheden dispensatie worden verleend, Voetius, Disp. I 347 sq. Moor II 614 sq. De vleeschwording en voldoening was volgens velen niet volstrekt noodzakelijk; God had ook wel, indien Hij gewild had, kunnen vergeven zonder voldoening en moet niet noodzakelijk de zonde straffen, Athan. c. Ar. III. Gregorius Naz. Or. 9. Damasc. de fide orth. III 18. Aug., de trin. XIII 10. Lombardus, Sent. III dist. 20. Thomas, S. Th. III qu. 1 art. 2. Petavius, de incarn. II c. 13. Calvijn, Inst. II 12, 1. Comm. op Joh. 15 : 13. Zanchius, VIII 144—146. Martyr, Loci, cl. 2 c. 17. Pareus op Rom. 5. Twissus, Vindic. gr. 1652 I 153 sq. e. a. zooals Vossius, Roell, Vogelsang, B. S. Cremer, cf. M. Vitringa I 170. Schultens, Waersch. op den catech. van Comrie, bl. 198—222. Nog sterker kwam deze wijsheid Gods uit in de verkiezing en verwerping, waarvoor geen enkele grond is aan te geven en die alleen rust in het souvereine welbehagen Gods. Van een recht van eenig schepsel tegenover God kan geen sprake zijn; eene justitia commutativa is er niet, Thomas, S. Th. I qu. 21 art. 1. Polanus, Synt. II c. 26. Voetius, Disp. II 358. Wijl een schepsel bij God geen verdiensten kan hebben, is er ook geen justitia remunerativa in eigenlijken zin, Thomas, I qu. 21 art. 1. Ned. Geloofsbel. art. 24. Conf. Westm. c. 16. Ex. v. h. Ontw. v. Tol. X 288. Zelfs stelden sommigen, dat God, ofschoon Hij van dit recht nooit gebruik maakt, den onschuldige tijdelijk

of eeuwig zou kunnen straffen, Perkins, Werken I 772. Twissus, Vind. I 165. 179. 324 sq. Amyraldus, Synt. thesium I 237. Zoo kwamen vele theologen, uitgaande van de absolute vrijheid Gods, op de lijn van het middeleeuwsch nominalisme. Duns Scotus was het, die het pelagiaansch begrip der wilsvrijheid als absolute indifferentie consequent op God toepaste. In Sent. I dist. 8 qu. 5 betoogt hij tegen Aristoteles en Avicenna, dat er behalve God niets noodzakelijk is. De wereld is in haar geheel en in haar deelen contingent, zij is voor God onnoodig. Op de vraag, waarom God dit nu gewild heeft en het eene liever heeft gewild dan het andere, geeft Scotus ten antwoord: indisciplinati est quaerere omnium causas et demonstrationem .... Principii enim demonstrationis non est demonstratio; immediatum autem principium est voluntatem velle hoc ita quod non est aliqua causa media inter ista; sicut immediatum est, calorem esse calefactivum, licet hoc sit naturalitas, ibi autem libertas, et ideo hujus, quare voluntas voluit hoc, nulla est causa, nisi quia voluntas est voluntas. Sicut hujus, quare calor est calefactivus, nulla est causa, nisi quia calor est calor, quia nulla est prior causa, Sent. I dist. 8 qu. 5 n. 24. Men moet blijven staan bij dit woord: Voluntas Dei vult hoc; er is geen oorzaak prior ratione voluntatis, ib. Aan dit beginsel blijft Scotus getrouw bij al hetgeen in den tijd is en geschiedt. Als heel de wereld toevallig is, dan kan dit haar karakter alleen daardoor bewaard worden, dat God, de eerste oorzaak, haar toevallig veroorzaakt. Nu veroorzaakt God de wereld door verstand en wil. Het toevallige kan echter niet liggen in Gods verstand, inzoover het aan den wil voorafgaat, want dit verstand intelligit mere naturaliter et necessitate naturali. Het moet dus liggen in den wil, Sent. I dist. 39 qu. 5 n. 14. Deze Goddelijke wil nihil aliud respicit necessario pro objecto ab essentia sua; ad quodlibet igitur aliud contingenter se habet, ita quod posset esse oppositi, ib. n. 22. Nu erkent Scotus wel, dat de kennis Gods aan den wil voorafgaat en dat de ideeën in God, ofschoon onderscheiden van zijne essentia, zijn vóór zijn besluit, Sent. I dist. 35 qu. unic. n. 7 sq. Maar de wil is het toch, die uit al die mogelijke ideeën kiest en bepaalt, welke realiteit zullen erlangen. De wil is de oorzaak aller werkelijkheid. En eerst tengevolge van deze wilsbeslissing weet ook het verstand, wat werkelijk worden zal, ib. dist. 39 qu. 5 n. 23 sq. God heeft dus

de wereld geschapen met absolute vrijheid, al is het ook dat Hij het besluit daartoe van eeuwigheid genomen heeft, ib. II dist. 1 qu. 2 n. 5. Natuurlijk werd de menschelijke wilsvrijheid daarom door Scotus ook zoo volstrekt mogelijk opgevat; de wil is vrij ad oppositos actus en ad opposita objecta, ib. I dist. 39 qu. 5 n. 15 sq.; hij wordt door niets gedetermineerd, hij kan evengoed een lager als een hooger goed kiezen, hij is zelf alleen de volkomene oorzaak van zijne handelingen; non autem bonitas aliqua objecti causat necessario assensum voluntatis sed voluntas libere assentit cuilibet bono et ita libere assentit majori bono sicut minori, ib. I dist. 1 qu. 4 n. 16. Nihil aliud a voluntate est causa totalis volitionis in voluntate, II dist. 25 qu. 1 n. 22. Zelfs gaat de wil aan het verstand vooraf, want al is het dat het verstand aan den wil het object van zijn streven biedt, de wil richt toch het verstand op het object; en de zaligheid ligt formeel niet in het verstand maar in den wil, IV dist. 49 qu. 4. Voorts erkent Scotus wel, dat de liefde tot God, voorgeschreven in de eerste tafel der wet, noodzakelijk en natuurlijk is, maar de geboden der tweede tafel zijn positief en hadden ook anders kunnen zijn, III dist. 37 qu. unica. In betrekking tot de incarnatie leert Scotus, dat de Logos, indien Hij wilde, ook wel eene andere natuur dan de menschelijke kon aannemen, b. v. die van een steen, III dist. 2 qu. 1 n. 5 sq. De incarnatie zou waarschijnlijk ook buiten de zonde hebben plaats gehad en was ook in den toestand der zonde niet volstrekt noodig; God had ook op andere wijze kunnen verlossen, III dist. 7 qu. 3 n. 3. III dist. 20 qu. unica. De verdiensten van Christus waren niet voldoende in zichzelve, maar werden als zoodanig door God aangenomen, III dist. 19 qu. unica. Op zichzelf beschouwd, naar Gods potentia absoluta gerekend, zou God den zondaar ook buiten de verdiensten van Christus de zaligheid hebben kunnen schenken, en zou de zondaar ook voor zichzelven hebben kunnen voldoen, als God zijne werken maar voor voldoende had willen rekenen, IV dist. 15 qu. 1 n. 4 sq. cf. ook IV dist. 1 qu. 6 n. 4 sq. De transsubstantiatie is mogelijk, quia una substantia potest totaliter incipere et alia totaliter desinere, IV dist. 11 qu. 1 n. 4. Zelfs kan God een persoon of zaak gedurende een tempus intermedium in zijn bestaan doen ophouden, zonder dat daarmede de identiteit verloren gaat, IV dist. 43 qu. 1 n. 4. Toch ging Scotus nog niet zoover als sommige mohammedaansche

theologen, die alle dingen van oogenblik tot oogenblik lieten geschapen worden door den wil Gods zonder onderling verband, zonder natuurwetten, zonder substanties en qualiteiten, Ritter, Gesch. der christl. Philos. III 732 f. Hij erkent ideeën in God, die aan den wil voorafgaan; acht de liefde tot God noodzakelijk en natuurlijk; gelooft aan eene natuurlijke kennis van God, aan eene wereldorde en natuurwet, en zegt ook, dat menschwording en voldoening naar de potentia Dei ordinata noodzakelijk waren. Maar toch verheft Scotus de vrijheid en almacht zoozeer, dat althans de middelen, die leiden moeten tot het doel, geheel willekeurig worden, Ritter, Gesch. d. christl. Philos. IV 388 f. Stöckl, Gesch. der Philos. des M. A. II 832 f. Baur, Dreiein. u. Menschw. Gottes II 642 f. Ritschl, Jahrb. f. d. Th. 1865 S. 298 f. Dorner, in Herzog² 3, 735 f. Door anderen werd dit principe der vrijheid en almacht Gods nog verder ontwikkeld. Geheel in den geest van Scotus, beweerde b.v. Occam, dat God naar zijne potentia absoluta de zaligheid schenken kan zonder wedergeboorte en den wedergeborene kan verdoemen; dat Hij vergeven kan zonder voldoening en werken van den zondigen mensch als voldoende kan aanmerken; dat de Vader mensch had kunnen worden in plaats van den Zoon, en dat de Zoon ook wel de natuur van een steen of een ezel had kunnen aannemen; dat God van alle geboden der zedewet dispensatie kan verleenen enz., Stöckl, Philos. des M. A. II 1018 f. Dit nominalistisch standpunt werd later ingenomen in de eerste plaats door de Jezuiten maar dan voorts door de Socinianen, Fock, Der Socin. 416 f., de Remonstranten, Apol. Conf. c. 24. Episc., Instit. theol. V sect. 5 c. 3, door Cartesius, Resp. sextae, Amst. 1654 p. 160 sq., door Cartesiaansche theologen, zooals Burmannus, Synopsis I c. 20 § 6. c. 21 § 19 sq., en in deze eeuw o.a. nog door Charles Sécrétan, Philosophie de la liberté 1849 I 305 S. Op dit standpunt is de wil in God geheel losgemaakt van zijn wezen en van al zijne deugden; hij bestaat in niets anders dan formeele willekeur. Schepping, vleeschwording, voldoening, goed en kwaad, waar en onwaar, loon en straf, alles had evengoed anders kunnen zijn dan het feitelijk is. Er is niets natuurlijk meer, alles is positief. Maar juist dit nominalisme deed de christelijke theologie op hare hoede zijn. Al zeide zij ook met Augustinus, dat de wil Gods de laatste grond aller dingen was, zij wachtte zich toch dezen wil van alle natuur te ontdoen

en in pure willekeur te laten opgaan. Vooreerst nam zij bij de leer van God haar uitgangspunt niet in de voluntas maar in de essentia Dei. De scientia simplicis intelligentiae ging logisch aan de scientia visionis vooraf, evenals de voluntas necessaria aan de voluntas libera. De zelfkennis en de zelfliefde was in God volstrekt noodzakelijk; en de kennis en de wil, die de schepselen tot object hebben, zijn daarvan niet dualistisch gescheiden, maar staan er mede in het nauwste verband. De scientia visionis is gebonden aan de scientia simplicis intelligentiae en de voluntas libera aan de voluntas necessaria. Volgens het consequente nominalisme is niet alleen de existentie maar ook de essentie der dingen uitsluitend door den formeelen wil in God bepaald en vastgesteld; eigenlijk is er dus in God geen scientia simplicis intelligentiae, waarin alle mogelijkheden begrepen zijn, er is alleen in Hem eene scientia visionis, die volgt op den wil. Maar volgens de christelijke theologie lagen alle mogelijkheden in de scientia simplicis intelligentiae opgesloten, en daaruit put de scientia visionis en brengt de wil ze tot realiteit. De existentie der dingen hangt dus wel af van den wil Gods, maar de essentie van zijn verstand. Leibniz bouwde hierop voort en zeide, dat God wel vrij was, om al of niet de wereld, den mensch, de dieren, de planten te scheppen, maar als Hij ze schiep moest Hij ze scheppen naar de idee, die zijn bewustzijn zonder en vóór den wil daarvan zich gevormd had. Gegeven de wil Gods om te scheppen, moet de wereld juist zoo zijn als ze is. Zij is daarom de best mogelijke en hangt in alle deelen zoo innig saam, dat qui unum bene novit, omnia novit, Theod. I 7. 52 II 169 s. Pichler, Die Theol. des Leibniz I 239 s. cf. ook Schelling, Werke II 3 S. 57—62. Hartmann, Philos. des Unb. I^{3} 100 f. II 435 f. 446 f. Weisse, Philos. Dogm. I § 460 f. Vervolgens leerde de Schrift allerwege, dat God de wereld door het woord, door den Logos schiep en onderhield. Zij berustte dus op gedachten Gods. God handelde niet willekeurig en toevallig maar met de hoogste wijsheid. Al konden dus ook door ons de redenen voor zijn handelen niet worden opgespoord, zij waren toch voor Hem aanwezig. En naar die redenen werd dan ook door de christelijke theologie gezocht. De schepping had haar oorzaak in zijne goedheid of liefde; voor de toelating der zonde werden allerlei redenen opgegeven; vleeschwording en voldoening waren misschien niet absoluut noodzake-

lijk maar deze weg van verlossing was toch de geschiktste en uitnemendste, Petavius, de incarn. II c. 5 sq.; en al durfden velen de potestas absoluta niet beperken, allen erkenden toch, dat Hij van dit volstrekte recht geen gebruik maakte en kwamen dus in de potestas ordinata weer geheel met elkaar overeen. En eindelijk werd op concrete punten het nominalisme beslist verworpen; de zedewet kan geen anderen inhoud hebben dan ze heeft, Thomas, S. Theol. I 2 qu. 100 art. 8. Becanus, de lege naturae III c. 3 qu. 4. Suarez, de lege I c. 15. Voetius, Disp. I 364—402. Maresius, Syst. theol. VII 4. Turretinus, Theol. El. III qu. 18 en XI qu. 2. Heidegger, Corp. Theol. III 89, 90; het straffen der zonde is noodzakelijk, Can. Dordr. II 1. Voetius, Disp. I 358 sq. II 240 sq. Moor I 683 sq. 996—1034, en evenzoo de vleeschwording en voldoening, Iren. adv. haer. III 20. Anselmus, Cur Deus homo. Heid. Cat. vr. 11. 40. Avondmaalsform. der Ned. Ger. Kerken. Trigland, Antapol. c. 4. Voetius, Disp. II 238 sq. Turretinus, de satisf. Christi II § 16 sq. Owen, de justitia divina. Ex. v. h. Ontw. v. Tol. V enz.; en de macht Gods werd zoo omschreven, dat zij het doen van tegenstrijdige dingen uitsloot, zie straks bij n. 18.

Op deze wijze is het nominalisme in de christelijke theologie zoo niet overwonnen dan toch teruggedrongen en beperkt. Als de voluntas libera omschreven werd als propensio in creaturas propter se ut media, dan lag daarin ook reeds een principiëel verzet tegen den wil Gods als absolute willekeur opgesloten, want het karakter der middelen is door den aard van het einddoel bepaald. Vandaar dan ook, dat de theologie, ofschoon den wil Gods voorop stellende en daartoe steeds terugkeerende, toch altijd ook weer gezocht heeft naar motieven voor dien wil. Het realisme streefde ernaar, om de wereld te begrijpen als één harmonisch geheel, waarin niets willekeurig was en alles zijne plaats had, tot zelfs de zonde toe, en dat als geheel dienstbaar was aan de verheerlijking van Gods naam. Als de aard eener wetenschap bestaat in het rerum cognoscere causas, kan de theologie ook aan zulk een onderzoek zich niet onttrekken. Alleen, voor elk beoefenaar der wetenschap, en inzonderheid voor den theoloog, is ootmoed en bescheidenheid een eerste plicht. Hij mag niet wijs zijn boven hetgeen men behoort wijs te zijn. Alle wetenschap is gebonden aan haar voorwerp; zij mag de verschijnselen, die zij waarneemt, niet ter wille van eenige vooropgezette theorie

vervalschen of ontkennen. Zoo is ook de theologie ten strengste gebonden aan de feiten en getuigenissen, welke God in natuur en Schrift haar kennen doet. Zij moet deze laten staan, onverzwakt en onverminkt. Als zij ze niet verklaren kan, heeft zij hare onwetendheid te belijden. De wil van God, die in die feiten zich uitspreekt, is voor haar het einde van alle redeneering. Zij berust ten slotte in zijne souvereiniteit. In dien zin blijft het woord van Augustinus waarachtig: voluntas Dei cujusque creaturae natura est. Zij laat zich noch door het pantheisme verleiden, dat de wereld noodzakelijk maakt, want er is onderscheid tusschen God en wereld, tusschen zijne voluntas necessaria en voluntas libera; noch ook door het deisme, dat de wereld maakt tot een product van het toeval, want heel die wereld is eene openbaring van Gods wijsheid. En zij houdt tegen beide staande, dat de wereld eene daad is van Gods vrijen, souvereinen wil en dat God voor dezen wil zijne wijze en goede redenen heeft gehad. Voor ons is iets goed enkel en alleen, omdat God het wil; God zelf kan nooit iets willen, dan omdat het op zichzelf of om iets anders goed is, Voetius, Disp. I 387. Wij zien bijna nooit in, waarom God het eene gewild heeft en het andere niet, en wij moeten het daarom zoo voorstellen, dat Hij het eene evengoed als het andere had kunnen willen. Maar in God valt eigenlijk geen keuze, die immers altijd onzekerheid, weifeling, beraadslaging onderstelt. Hij weet eeuwiglijk, vast, onveranderlijk wat Hij wil. In zijn wil valt geen willekeur, geen toeval, geen onzekerheid, maar enkel eeuwige bepaaldheid en onveranderlijkheid. Het contingente is eigen aan het schepsel, en met eerbied gezegd is het God zelfs niet mogelijk, om dit karakter aan het schepsel te ontnemen. In God alleen is existentia en essentia één; alle creatuur sluit als zoodanig, krachtens haar eigen aard, de mogelijkheid in, dat zij niet bestond. Maar God heeft met eeuwigen en onveranderlijken wil alle schepselen als contingent gewild. Daarom is het ons niet mogelijk en zelfs ook niet geoorloofd, hooger dan tot den wil Gods op te klimmen. Want alle pogen daartoe loopt er op uit, om voor het schepsel een grond in Gods wezen te zoeken, het dus noodzakelijk en eeuwig en Goddelijk te maken, en van zijn creatuurlijk, d. i. contingent karakter te ontdoen. In zoover heet de wil Gods, die het geschapene tot object heeft, vrij. Maar deze vrijheid sluit de andere deugden Gods, zijne wijsheid, goedheid, gerechtigheid enz.

niet uit. Immers, dat is ook onder schepselen niet de ware vrijheid van wil, welke langen tijd van twijfel, overleg en beslissing noodig heeft; maar dat is de hoogste vrijheid, welke in eens, uno intuitu, èn het doel èn de middelen vaststelt en van geen aarzeling weet. En zulk eene vrijheid is er ook in God; eene vrijheid, die niet als door de andere deugden Gods gebonden of daarvan op nominalistische wijze onafhankelijk te denken is, maar zulk eene vrijheid, die daarom in absoluten zin vrij is wijl zij de vrijheid is van een wijs, rechtvaardig, heilig, barmhartig en almachtig God. Als Augustinus, Thomas, Calvijn enz. dan ook zeiden, dat er geen causa was voor den wil Gods, dan bedoelden zij daarmede, dat de wil Gods, als één met zijn wezen, geen causa achter of boven zich heeft, waarvan die wil afhankelijk ware. Maar zij wilden daarmede geenszins zeggen, dat die wil zonder ratio was, dat hij in den zin van Schopenhauer een blinde, alogische wil was. Integendeel, de wil Gods is met zijn wezen, met zijne wijsheid, goedheid en al zijne deugden één, Thomas, S. Th. I qu. 19 art. 5. En daarom kan hart en hoofd des menschen in dien wil berusten, want het is de wil, niet van een blind noodlot, van een onberekenbaar toeval, van eene duistere natuurmacht, maar de wil van een almachtig God en van een goedertieren Vader. Zijne souvereiniteit is eene souvereiniteit van onbegrensde macht, maar ook eene souvereiniteit van wijsheid en genade. Hij is Koning en Vader tegelijk. Cf. Kleutgen, Theol. der Vorz. I 452—585. Scheeben I 681 f. Dorner I 410 f. Id. Gesammelte Schriften 341 f. Müller, Lehre v. d. Sünde II^5 180 f. Ebrard, Dogm. § 71 f. Frank, Syst. d. chr. Wahrh. I^2 283 f. Hodge, I 402.

17. De schepping levert echter nog meer en nog andere moeilijkheden op voor de leer van den wil Gods. Gelijk God en wereld onderscheiden zijn en daarom de wil Gods voor ons in propensio in se en in creaturas uiteenvalt, zoo is er ook in de wereld onder de schepselen weer allerlei onderscheid. En dat onderscheid rust op eene verschillende relatie, waarin God zich met zijn wezen, zijn kennen en willen, tot de schepselen stelt. God wil niet alles op dezelfde wijze, in denzelfden zin, met dezelfde energie van zijn wezen; dan toch zou er geen verscheidenheid onder de schepselen mogelijk zijn, dan ware alles een eenvormig eenerlei. Maar terwijl Hij alle creaturen wil propter se ut media, wil Hij deze meer

dan gene, naar de mate als zij meer rechtstreeksche en geschikte media zijn tot zijne verheerlijking. God is een Vader voor al zijne schepselen, maar Hij is het in bijzonderen zin voor zijne kinderen. Zijne genegenheid tot alwat Hij schiep, staat beneden die tot de gemeente, en tot deze beneden die tot Christus, den Zoon zijns welbehagens. Er wordt eene providentia generalis, specialis en specialissima onderscheiden. En zoo ook maken wij in den wil Gods, die zich richt op de schepselen, weer zooveel onderscheid als er schepselen zijn. Want even rijk als die gansche wereld is de voluntas Dei libera. Deze is dus niet te denken als eene indifferente potentie, als eene blinde kracht, maar als rijke, volle, levende, Goddelijke ἐνεργεια, sprinkader van al dat rijke leven, dat de schepping ons te aanschouwen geeft. Maar nu is er in die wereld één ding, dat voor de leer van den wil Gods bijzondere moeilijkheid baart, en dat is het kwade, beide als malum culpae en als malum poenae, in ethischen en in physischen zin. Het kwade moge nog zoozeer onder Gods bestuur staan, het kan toch niet in denzelfden zin en op dezelfde wijze object van zijn wil zijn als het goede. Met het oog op die gansch verschillende en lijnrecht tegenover elkander staande objecten moeten wij in den wil Gods zelven weer onderscheid maken. De Schrift gaat ons daarin voor. Er is een groot verschil tusschen den wil Gods, die ons voorschrijft, wat wij te doen hebben, Mt. 7 : 21, 12 : 50, Joh. 4 : 34, 7 : 17, Rom. 12 : 2, en den wil Gods, die zegt, wat Hij doet en doen zal, Ps. 115 : 3, Dan. 4 : 17, 25, 32, 35, Rom. 9 : 18, 19, Ef. 1 : 5, 9, 11, Op. 4 : 11. De bede, dat Gods wil geschieden moge, Mt. 6 : 10, heeft een gansch anderen zin dan het kinderlijk berustende: Uw wil geschiede, Mt. 26 : 42, Hd. 21 : 14. En zoo zien we in de historie telkens dien wil Gods in tweeërlei zin optreden. God beveelt Abraham zijn zoon te offeren en laat het toch niet geschieden, Gen. 22. Hij wil dat Pharao Israel late trekken en verstokt toch zijn hart, dat hij alzoo niet doe, Ex. 4 : 21. Hij laat aan Hizkia aanzeggen, dat hij sterven zal en voegt toch vijftien jaren aan zijn leven toe, Jes. 38 : 1, 5. Hij verbiedt den onschuldige te veroordeelen en toch is Jezus overgegeven naar den bepaalden raad en voorkennis Gods, Hd. 2 : 23, 3 : 18, 4 : 28. God wil de zonde niet, Hij is verre van goddeloosheid, Hij verbiedt en straft ze strengelijk, en toch bestaat ze en staat ze onder zijn bestuur, Ex. 4 : 21, Joz. 11 : 20,

1 Sam. 2 : 25, 2 Sam. 16 : 10, Hd. 2 : 23, 4 : 28, Rom. 1 : 24, 26, 2 Thess. 2 : 11 enz. Hij wil aller zaligheid, Ezech. 18 : 23, 32, 33 : 11, 1 Tim. 2 : 4, 2 Petr. 3 : 9, en ontfermt zich toch, wiens Hij wil, en verhardt, dien Hij wil, Rom. 9 : 18. Reeds spoedig kwam in de theologie de onderscheiding op tusschen dezen tweeërlei wil Gods. Tertullianus spreekt al van een verborgen, hoogeren en een lageren of minderen wil, de exhort. 2 sq. Augustinus wijst er op, dat God zijn goeden wil menigmaal volbrengt door den kwaden wil der menschen, Enchir. c. 101. Later kreeg deze tweeërlei wil den naam van voluntas *εὐδοκιας*, beneplaciti, arcana, decernens, decretiva en voluntas *εὐαρεστιας*, signi, revelata, praecipiens. De naam voluntas signi is daaraan ontleend, dat deze wil ons significat quid Deo gratum sit et nostri sit officii en door ons gekend wordt uit de vijf signa: praeceptio, prohibitio, consilium, permissio, operatio. Door de scholastiek in den breede uitgewerkt, Lombardus, Sent. I dist. 45. Hugo Victorinus, de Sacram. Lib. 1 Pars 4. Id. Summa Sent. tract. 1 cap. 13. Thomas, S. Theol. I qu. 19 art. 11, 12 enz., werd ze door de Roomsche theologie algemeen overgenomen, Petavius, de Deo lib. V c. 4, 6, Theol. Wirceb. III 160. Perrone, II 199. C. Pesch, Prael. dogm. II 156 enz. Maar met bijzondere voorliefde werd ze toch behandeld in de Geref. theologie, Calv. Inst. I c. 18 § 3, 4. Musculus, Loci Comm. p. 978 sq. Martyr, Loci Comm. p. 63 b. sq. Ursinus, Tract. theol. p. 237 sq. Zanchius, Op. II 251 sq. Polanus, Synt. theol. II c. 19 enz. cf. Schweizer, Gl. der ev. ref. K. I 359—368. Heppe Dogm. der ev. ref. K. 68 f. Daarnaast kwamen nog andere onderscheidingen van den wil Gods, vooral die in voluntas antecedens en consequens, welke reeds bij Tertullianus, adv. Marc. II 11, Chrysostomus, Ep. ad. Eph. 1 : 5 en Damascenus, de fide orth. II c. 29 voorkomt, en die in voluntas absoluta en condionata, efficax en inefficax, die al bij Augustinus gevonden wordt, Enchir. c. 102 sq. de civ. XXII c. 1 en 2. Ook deze onderscheidingen kunnen goed worden verstaan, in dezen zin nl. dat God antecedenter en conditionate vele dingen wil, b. v. de zaligheid aller menschen, die Hij toch consequenter en absolute niet wil en daarom niet geschieden laat. Zanchius t. a. p. zegt dan ook dat al deze onderscheidingen op hetzelfde neerkomen; en evenzoo oordeelen Hyperius, Meth. theol. p. 155—159. Walaeus, Op. I 180. Voetius, Disp. V 88. enz. Maar ofschoon Luther in zijn

boek de servo arbitrio zeer scherp onderscheid had gemaakt tusschen den Deus absconditus en revelatus, de Lutheranen verwierpen deze onderscheiding in voluntas beneplaciti en signi, althans in calvinistischen zin, Gerhard, loc. 2 c. 8 sect. 15. Baier, Comp. theol. pos. I c. 1 § 22. Buddeus, Instit. theol. dogm. II c. 1 § 29. De Arminianen volgden dat voorbeeld, Episcopius, Instit. theol. IV sect. 2 c. 21. Limborch, Theol. Christ. II c. 9 § 9. En de Roomsche theologen behielden de onderscheiding nog wel in naam bij, maar verklaarden haar zoo, dat de wil Gods altijd was voluntas beneplaciti, verdeeld in voluntas antecedens en consequens en dat de voluntas signi niets was dan eene gedeeltelijke openbaring van dien wil, Theol. Wirceb. III 160. C. Pesch, Prael. II 156. Kleutgen, Theol. d. Vorz. I 564 f. Zoo is het geschied, dat eenerzijds de Roomschen enz. eigenlijk alleen de onderscheiding in voluntas antecedens en consequens (absoluta en conditionata) hebben behouden, en de Gereformeerden alleen die in voluntas beneplaciti en signi (decernens en praecipiens, arcana en revelata) met verwerping van die der voluntas antecedens en consequens, Maccovius, Collegia theol. disp. 1—8. Nic. Gurtler, Instit. theol. 1732 cap. 3 § 105. Moor I 576. Mastricht, Theor. pract. theol. II c. 15 § 24 en 27 sq. Turretinus, Theol. El. III qu. 15, 16. Het verschil komt hierop neer, dat de Roomschen, Lutherschen, Remonstranten enz. uitgaan van de voluntas signi; deze is de eigenlijke wil, daarin bestaande, dat God de zonde niet wil maar alleen wil toelaten, dat Hij aller zaligheid wil, aan allen de genade aanbiedt enz.; en als de mensch dan beslist heeft, schikt God zich daarnaar, bepaalt Hij wat Hij wil, de zaligheid van wie gelooft, het verderf van wie niet gelooft. De voluntas consequens volgt op de beslissing van den mensch, en is niet de eigenlijke, wezenlijke wil Gods maar de handeling Gods naar aanleiding van het gedrag van den mensch. Daarentegen gingen de Gereformeerden uit van de voluntas beneplaciti en hielden deze voor den eigenlijken, wezenlijken wil Gods; die wil gaat altijd door, bereikt steeds zijn doel en is eeuwig en onveranderlijk; de voluntas signi daarentegen is het voorschrift Gods, in wet en evangelie, dat geldt als regel voor ons gedrag.

Nu is het de doorgaande leer der Schrift, beide in O. en N. Test., dat de wil van God eeuwig, onveranderlijk, onafhankelijk, krachtdadig is. Niet nu en dan wordt dit uitgesproken, bijv. Ps. 33 : 11,

115 : 3, Dan. 7 : 25, Jes. 46 : 10, Mt. 11 : 26, Rom. 9 : 18, Ef. 1 : 4, Op. 4 : 11 enz. maar de gansche Schrift getuigt daarvan; alle deugden Gods eischen dit; de gansche historie van kerk en wereld levert daarvoor bewijs. En dienovereenkomstig leerde de christelijke theologie, vooral sedert Augustinus, dat de wil Gods eenvoudig, eeuwig, onveranderlijk is, wijl hij één is met zijn wezen, Aug. Conf. XII 15. De voluntas antecedens is eigenlijk geen wil in God, magis potest dici velleitas quam absoluta voluntas, Thomas, S. Th. I qu. 19 art. 6. De voluntas signi heet maar in metaphorischen zin in God voluntas, sicut cum aliquis praecipit aliquid, signum est quod velit illud fieri, ib. art. 11. De eigenlijke wil in God is de voluntas beneplaciti, en deze is met Gods wezen één, is onveranderlijk en wordt altijd volbracht, ib. art. 6 en 7. c. Gent. I 72 sq. Lombardus, Sent. I dist. 45—48 en de comm. Thomas, Bonaventura e.a. Het pelagianisme heeft deze lijn ten onrechte verlaten, en eene machtelooze begeerte, een onvervulden wensch in God tot wil verheven. Daarmede heeft het aan heel 't wezen, aan alle deugden Gods te kort gedaan. Want indien de velleitas de eigenlijke en wezenlijke wil van God is, dan wordt Hij van zijne almacht, wijsheid, goedheid, onveranderlijkheid, onafhankelijkheid enz. beroofd; heel het wereldbestuur wordt dan aan zijne voorzienigheid onttrokken; een onverzoenbaar dualisme wordt er geschapen tusschen Gods bedoeling en het resultaat der wereldgeschiedenis; de uitkomst is dan voor God eene eeuwige teleurstelling; het wereldplan is mislukt, en Satan viert aan het einde triumf. Nu beweert het pelagianisme wel, dat het zoo handelt in het belang van Gods heiligheid, en dat het deze beter dan Paulus en Augustinus, dan Thomas en Calvijn handhaaft, omdat God in hun stelsel de auteur der zonde wordt. Maar dit is niet meer dan schijn; de zonde blijft op het standpunt van Pelagius even onverklaarbaar als op dat van Augustinus; ja, de heiligheid komt hier veel beter tot haar recht. Want het is meer in overeenstemming met de Schrift en heel het christelijk geloof, aan te nemen, dat God de zonde om wijze, schoon voor ons onbekende redenen, in zekeren zin gewild heeft, dan dat Hij, ze in geen enkel opzicht willende, toch duldt en toelaat. Dit laatste toch komt juist zijne heiligheid en almacht te na, cf. later in de leer van de zonde. Daarbij komt, dat de Schrift, schoon theologisch de voluntas beneplaciti vooropstellende, toch

tevens in de voluntas signi handhaaft, hoe en op wat wijze Hij de zonde niet wil. In de signa van verbod, vermaning, waarschuwing, kastijding, straf enz. daalt Hij tot ons af, en zegt Hij wat Hij van ons verlangt. Omdat de mensch een redelijk, zedelijk wezen is, handelt God met hem niet als met een stok en een blok, maar spreekt en handelt met hem overeenkomstig zijn aard. Gelijk een vader aan een kind het gebruik van een scherp mes verbiedt, en toch zelf het zonder schade hanteert, zoo verbiedt God aan zijne redelijke schepselen de zonde, die Hijzelf toch gebruiken kan en werkelijk gebruikt tot verheerlijking van zijn naam. De voluntas beneplaciti en de voluntas signi strijden daarom ook niet met elkaar, gelijk de gewone tegenwerping luidt. Want vooreerst is de voluntas signi eigenlijk niet de wil van God, maar slechts zijn bevel en voorschrift, dat geldt als regel voor ons gedrag. In de voluntas signi zegt Hij niet, wat *Hij* doen zal; zij is geen wet voor *zijn* handelen; zij schrijft niet voor, wat God moet doen; maar Hij zegt daarin, wat *wij* hebben te doen; zij is een regel voor *ons* gedrag, Deut. 29 : 29. Zij heet dus slechts in metaphorischen zin voluntas Dei. Wel wordt hiertegen ingebracht, dat de voluntas signi toch alzoo heet, wijl zij is een signum voluntatis in Deo, en dus met zijne voluntas beneplaciti moet overeenstemmen. Ten tweede zij daarom opgemerkt, dat dit ook inderdaad zoo is; de voluntas signi is een aanduiding van hetgeen God wil, dat wij zullen doen. De voluntas beneplaciti en de voluntas signi staan niet lijnrecht tegenover elkaar, zoodat God naar de eerste de zonde wel en naar de tweede de zonde niet wil, naar de eerste niet aller zaligheid wil en naar de tweede wel enz. Ook naar de voluntas beneplaciti toch schept God geen behagen in de zonde, zij is geen voorwerp van zijn welgevallen, Hij plaagt niet uit lust tot plagen. En omgekeerd wil Hij evenmin naar de voluntas signi als naar de voluntas beneplaciti, dat *alle* menschen, hoofd voor hoofd, zalig worden; dat kan met het oog op de historie door niemand in ernst worden geleerd; feitelijk wordt het *allen* in 1 Tim. 2 : 4 door iedereen tot een grooteren of kleineren kring beperkt. Beide staan zoo weinig tegenover elkaar, dat de voluntas signi juist de weg is, waarin de voluntas beneplaciti wordt volbracht. In den weg van vermaningen en waarschuwingen, verboden en bedreigingen, voorwaarden en eischen voert God zijn raad uit. En de voluntas beneplaciti handhaaft

alleen, dat de mensch, Gods gebod overtredende, geen enkel oogenblik van God onafhankelijk wordt, maar in datzelfde moment den raad Gods dient en een zij het ook onwillig instrument wordt van zijn glorie. Niet de voluntas signi alleen, maar ook de voluntas beneplaciti is heilig en wijs en goed, en zal juist in den weg der wet en der gerechtigheid aan het einde als zoodanig openbaar worden. Daarom, ten slotte, dient de onderscheiding van beide ook te worden gehandhaafd. Het is het probleem van recht en feit, van idee en historie, van het zedelijke en het werkelijke, van wat behoort te geschieden en van wat inderdaad geschiedt, dat ons hier tegemoet treedt. Wie de voluntas signi loochent, doet te kort aan de heiligheid Gods, aan de majesteit der zedewet, aan den ernst der zonde. Wie daarentegen de voluntas beneplaciti ontkent, komt in strijd met de almacht, de wijsheid, de onafhankelijkheid, de souvereiniteit Gods. Op beide standpunten loopt men gevaar, om òf met een oppervlakkig optimisme de oogen voor de werkelijkheid te sluiten, en al het werkelijke redelijk te noemen òf met een eenzijdig pessimisme het bestaan te vervloeken en te wanhopen aan wereld en lot. Het theisme echter zoekt geen oplossing in het schrappen van een van beide termen van het probleem, maar erkent en handhaaft ze beide; het ziet de lijnen van het redelijke en werkelijke ieder oogenblik in de geschiedenis elkander snijden en kruisen; het leidt beide terug tot de souvereiniteit Gods en heeft van deze de hooge gedachte, dat zij ook door het onredelijke en zondige heen haar heiligen en wijzen raad tot uitvoering zal brengen tot glorie van des Heeren naam. Hierin komt toch schitterend uit zijne Goddelijke souvereiniteit, dat Hij in der menschen dwaasheid zijne wijsheid, in hun zwakheid zijne kracht, in hun zonde zijne gerechtigheid en genade verheerlijkt.

18. De souvereiniteit Gods openbaart zich ten slotte in zijne almacht, die echter na het reeds gezegde minder uitvoerige behandeling behoeft. In de Schrift wordt nooit en nergens aan de macht Gods een grens gesteld. Reeds in de namen El, Elohim, El Schaddai, Adonai treedt het denkbeeld van macht op den voorgrond. Voorts heet Hij אֵל גָּדוֹל וְנוֹרָא, voor wiens aangezicht niemand kan bestaan, Deut. 7 : 21v., אֲבִיר יִשְׂרָאֵל, Jes. 1 : 24, הָאֵל הַגָּדוֹל הַגִּבּוֹר, wiens naam is Ihvh Zebaoth, Jer. 32 : 18, אַבִּיר כֹּחַ Job 9 : 4, כַּבִּיר, Job 36 : 5, עִזּוּז וְגִבּוֹר, Ps. 24 : 8, אָדוֹן, κύριος,

Mt. 11 : 25, Op. 1 : 8, 22 : 5, d. i. de Heer, de Eigenaar, de Heerscher, die autoriteit en opperhoogheid bezit; de Koning, die in eeuwigheid over alle dingen regeert, Ex. 15 : 18, 29 : 10, 93—99, 2 K. 29 : 15, Jer. 10 : 7, 10 enz., maar vooral Koning is over Israel en als zoodanig het regeert, beschermt en tot de zaligheid leidt, Num. 23 : 21, Deut. 33 : 5, Richt. 8 : 23, 1 Sam. 8 : 7, Ps. 10 : 16, 24 : 7, 48 : 3, 74 : 12, Jes. 33 : 22, 41 : 21, 43 : 15 enz., en evenzoo in het N. T. de *μεγας βασιλευς*, Mt. 5 : 33, 1 Tim. 1 : 17, de *βασιλευς των βασιλευοντων και κυριος των κυριευοντων*, 1 Tim. 6 : 15, cf. Op. 19 : 16; *παντοκρατωρ*, 2 Cor. 6 : 18, Op. 1 : 8, 4 : 8, 11 : 17; *μονος δυναστης*, 1 Tim. 6 : 15; die beide de *ἐξουσια*, *ἀρχη*, potestas, het recht, het gezag en de bevoegdheid, Mt. 28 : 18, Rom. 9 : 21 en de *δυναμις*, *κρατος*, potentia, de geschiktheid en de macht tot handelen, Mt. 6 : 13, Rom. 1 : 20 bezit. Maar voorts blijkt de almacht Gods uit al zijne werken. De schepping, de onderhouding, de verlossing van Israel uit Egypte, de natuur met hare ordinantiën, de geschiedenis van Israel met hare wonderen prediken luide en duidelijk de almacht Gods. Psalmisten en profeten komen op deze groote daden telkens terug en wenden ze aan tot vernedering voor den hoogmoedige en tot troost voor den geloovige. Hij is sterk van vermogen, Jes. 40 : 26, schept aarde en hemel, Gen. 1, Jes. 42 : 5, 44 : 24, 45 : 12, 18, 48 : 13, 51 : 13, Zach. 12 : 1, handhaaft hunne ordinantiën, Jer. 5 : 22, 10 : 10, 14 : 22, 27 : 5, 31 : 35, formeert regen en wind, licht en duisternis, het goede en het kwade, Am. 3 : 6, 4 : 13, 5 : 8, Jes. 45 : 5—7, 54 : 16. Hij maakt stom en sprekend, dood en levend, redt en verderft, Ex. 4 : 11, Deut. 32 : 39, 1 Sam. 2 : 6, 2 Kon. 5 : 7, Ex. 15, Deut. 26 : 8, 29 : 2, 32 : 12, 1 Sam. 14 : 6, Hos. 13 : 14, Mt. 10 : 28, Luk. 12 : 20. Hij heeft volstrekte macht over alle dingen, zoodat niets Hem kan weerstaan, Ps. 8, 18, 19, 24, 29, 33, 104 enz. Job 5 : 9—27, 9 : 4v., 12 : 14—21, 34 : 12—15, 36 : 37. Niets is Hem te wonderlijk, alle dingen zijn Hem mogelijk, Gen. 18 : 14, Zach. 8 : 6, Jer. 32 : 27, Mt. 19 : 26, Luk. 1 : 37, 18 : 27; Hij kan uit steenen Abraham kinderen verwekken, Mt. 3 : 9. Hij doet al zijn welbehagen, Ps. 115 : 3, Jes. 14 : 24, 27, 46 : 10, 55 : 10, en niemand kan Hem dagvaarden, Jer. 49 : 19, 50 : 44. En bovenal komt zijne *δυναμις* uit in de werken der verlossing, in de opwekking van Christus, Rom. 1 : 4. Ef. 1 : 20,

in de werking en versterking des geloofs, Rom. 16 : 15, Ef. 1 : 19, in de uitdeeling der genade boven bidden en denken, Ef. 2 : 20, 2 Cor. 9 : 8, 2 Petr. 1 : 3, in den opstanding ten jongsten dage, Joh. 5 : 25v. enz. En deze macht Gods is eindelijk ook de bron van alle macht en gezag, van alle kracht en sterkte in de schepselen. Van Hem is de heerschappij des menschen, Gen. 1 : 26, Ps. 8, het gezag der overheid, Spr. 8 : 15, Rom. 13 : 1—16, de krachts zijns volks, Deut. 8 : 17, 18, Ps. 68 : 36, Jes. 40 : 26 v. de sterkte des paards, Job 39 : 22, het geweld des donders, Ps. 29 : 4, 68 : 34 enz. In één woord, zijns is de sterkte. Ps. 62 : 12, en Hem komt toe de kracht en de sterkte, Ps. 96 : 7, Op. 4 : 11, 5 : 12, 7 : 12, 19 : 1.

Geheel in overeenstemming met hunne leer over den wil en de vrijheid Gods, cf. boven bl. 210v. omschreven nu de nominalisten de almacht Gods zóó, dat God door haar alles kan wat Hij wil niet alleen, maar ook alles willen kan. Onderscheidende tusschen de potentia absoluta en ordinata, oordeelden zij, dat God naar gene ook zondigen, dwalen, lijden, sterven, een steen of een dier worden kon, brood in het lichaam van Christus kon veranderen, tegenstrijdige dingen kon doen, hetgeen geschied was ongedaan kon maken, valsch kon maken wat waar was en waar wat valsch was enz. Naar zijne potentia absoluta is God dus louter willekeur, zuivere potentie zonder eenigen inhoud, die niets is en alles worden kan, cf. Chamier, Panstr. Cath. II l. 2 c. 3 § 5. Voetius, Disp. I 411, 427. Principieel is dit het standpunt van allen, die het primaat van den wil huldigen, en daarom is dit gevoelen later telkens teruggekeerd en komt het niet alleen in het Christendom maar ook onder andere godsdiensten, vooral bij den Islam, voor. Aan de andere zijde staan zij, die zeggen, dat God alleen kan wat Hij wil en dat Hij, hetgeen Hij niet wil, ook niet kan. Het mogelijke valt met het werkelijke saam. Wat geen werkelijkheid wordt, is ook niet mogelijk. God heeft zijne macht ten volle uitgeput in de wereld. Dit was reeds de meening van Plato en Plotinus, Zeller, Philos. d. Gr. II 928 V 496 f., en voorts van enkele kerkvaders, Petavius, de Deo V c. 6, maar werd in de Middeleeuwen vooral geleerd door Abaelard, Deus non potest facere aliquid praeter ea quae facit, Introd. theol. III c. 5. En zoo oordeelden later de Cartesiaansche theologen, Burmannus, Synopsis I c. 21 § 24, 26 c. 25

§ 10, 11. Braun, Doctr. foed. I 2 c. 3 § 7 sq. Wittichius, Theol. pacif. § 199 sq. voorts Spinoza, Cogit. metaph. II c. 9. Eth. I prop. 16, 17. Schleiermacher, Gl. § 54. Strauss, Gl. I 582 f. Schweizer, Chr. Gl. I 246 f. Nitzsch, Ev. Dogm. 403—406. Hoekstra, Wijsg. Godg. II 112 v. enz. De Schrift veroordeelt zoowel het eene als het andere standpunt. Zij zegt ter eene zijde uitdrukkelijk, dat God vele dingen niet kan; Hij kan niet liegen, geen berouw hebben, niet veranderen, niet verzocht worden, Num. 23 : 19, 1 Sam. 15 : 29, Hebr. 6 : 18, Jak. 1 : 13, 17, ἀρνήσασθαι γὰρ ἑαυτὸν οὐ δύναται, 2 Tim. 2 : 13; zijn wil is immers met zijn wezen één, en de potentia absoluta, die de macht Gods losmaakt van zijne andere deugden, is niets dan eene ijdele en ongeoorloofde abstractie. Aan den anderen kant verklaart de Schrift even beslist, dat het mogelijke veel verder zich uitstrekt dan het werkelijke, Gen. 18 : 14, Jer. 32 : 27, Zach. 8 : 6, Mt. 3 : 9, 19 : 26, Luk. 1 : 37, 18 : 27. En hieraan hield zich de christelijke theologie. Augustinus zegt eenerzijds, dat Gods wil en macht niet van zijn wezen onderscheiden zijn. Homo aliud est quod est, aliud quod potest ... Deus autem cui non est aliud substantia ut sit, et alia potestas ut possit, sed consubstantiale illi est quidquid ejus est et quidquid est, quia Deus est, non alio modo est et alio modo potest; sed esse et posse simul habet, quia velle et facere simul habet, tract. 20 in Ev. Joan. n. 4. Conf. XI 10, XII 15. Wel bestaat Gods almacht daarin, dat Hij kan wat Hij wil, certe non ob aliud vocatur omnipotens, nisi quoniam quidquid vult potest, de civ. XXI 7. Maar God kan niet alles willen, Hij kan zichzelf niet verloochenen. Quia non vult non potest, quia et velle non potest. Non enim potest justitia velle facere quod injustum est, aut sapientia velle quod stultum est, aut veritas velle quod falsum est. Unde admonemur Deum omnipotentem non hoc solum, quod ait apostolus: negare se ipsum non potest, sed multa non posse ... Deus omnipotens non potest mori, non potest mutari, non potest falli, non potest fieri, non potest vinci, Serm. 214. Maar dan verder betoogt Augustinus, dat dit geen gebrek aan macht is, maar juist ware, volstrekte almacht. Het zou juist onmacht zijn, wanneer Hij dwalen, zondigen kon enz. Serm. 213, 214, de civ. V 10. Vooral heldert Augustinus dat op in betrekking tot de stelling, die dikwerf tegen de almacht Gods wordt ingebracht, dat

God het gedane niet ongedaan kan maken. Deze uitspraak kan toch tweeërlei zin hebben. Vooreerst kan men er mee bedoelen, dat God het feit, dat geschied is, te niet doet; maar dit is geen zin, want een feit, dat geschied is, is niet meer en kan niet en behoeft niet te niet worden gedaan. Maar ten tweede kan men er mee bedoelen, dat God het feit, dat geschied is, in het menschelijk bewustzijn ongedaan make, zoodat dit nu meenen gaat dat het niet is geschied. Maar ook dit heeft geen zin, want God die de waarheid is zou dan wat waar is onwaar moeten maken. Andere theologen hebben in gelijken zin over Gods almacht gesproken en hebben slechts herhaald wat Augustinus gezegd had. Lombardus, Sent. I dist. 42—44. Thomas, S. Theol. I qu. 25. S. c. Gent. II c. 6—10. Bonaventura, Breviloquium I c. 7. Petavius, de Deo V c. 7. Gerhard, II c. 8 sect. 9. Buddeus, Instit. theol. dogm. II c. 1 § 30. Musculus, Loci Comm. p. 952 sq. Polanus, Synt. theol. II c. 29. Zanchius, Op. II 159 sq. Voetius, Disp. I 403 sq. V 113 sq. Alsted, Theol. schol did. p. 93—96. Mastricht, Theor. pract. theol. II c. 20. Chamier, Panstr. Cath. II l. 2 c. 1—3. Leydecker, Fax Veritatis p. 163 sq. 233 sq. enz. Bepaaldelijk werd door de Geref. theologen de onderscheiding in potentia Dei absoluta en ordinata slechts tot op zekere hoogte erkend. De nominalisten hadden deze misbruikt, om te beweren, dat God naar de eerste alles doen kon, ook wat met zijne natuur in strijd was, en betoogden daarmede ook vooral de leer der transsubstantiatie. Daartegen kwam Calvijn op en hij verwierp zulk een commentum potentiae absolutae als profaan, Inst. III c. 23 § 1, 5, cf. I 16, 3, II 7, 5, IV 17, 24. Comm. in Jes. 23 : 9, Luk. 1 : 18. De Roomschen beschuldigden daarom Calvijn, dat hij de almacht Gods beperkte en alzoo loochende, Bellarminus, de gratia et lib. arb. III c. 15. Maar Calvijn ontkende daarom niet, dat God meer kon doen dan Hij feitelijk deed, maar hij bestreed alleen zulk eene potentia absoluta, die niet gebonden ware aan zijn wezen en deugden en dus ook allerlei tegenstrijdige dingen kon doen. Zoo opgevat, in den zin van Augustinus en Thomas, werd genoemde onderscheiding ook algemeen door de Geref. theologen aangenomen, Polanus, Synt. theol. II c. 29. Alsted, Theol. schol. did. p. 96. Heidegger, Corpus theol. III 109. Synopsis pur. theol. VI 36. Mastricht, II 20, 13. En zoo verstaan, is deze onderscheiding ook goed te keuren. Het

pantheisme zegt wel, dat God en wereld correlata zijn, en dat God geen eigen zijn en leven, geen eigen bewustzijn en wil heeft in onderscheiding van de wereld. Maar het mengt alzoo alles op hopelooze wijze dooreen, en brengt ook in het denken eene grenzelooze verwarring aan. God en wereld, eeuwigheid en tijd, oneindigheid en eindigheid, zijn en worden, het mogelijke en het werkelijke, het noodzakelijke en het toevallige enz., zijn geen woorden van denzelfden inhoud en dezelfde beteekenis. De wereld is van dien aard, dat ons denken haar het karakter van contingentie niet ontnemen kan. De gedachte van haar niet-bestaan sluit niet de minste logische tegenstrijdigheid in. Er kunnen motieven zijn, waarom God de wereld in het aanzijn geroepen heeft; de kosmos kan in zijn geheel en in elk zijner deelen belichaming van Goddelijke gedachten zijn; maar het is onmogelijk, om het ontstaan der wereld logisch, zonder den wil van een almachtig God, te verklaren. En daarom blijft er naast het werkelijke een gebied voor het mogelijke over. God gaat in de wereld niet op, de eeuwigheid stort zich niet leeg in den tijd, oneindigheid is niet identiek met de som van al het eindige, de alwetendheid valt niet saam met den gedachteninhoud der redelijke schepselen. En zoo is de almacht Gods nog oneindig verheven boven de onbegrensde macht, welke in de wereld tot openbaring komt. Cf. Weisse, Philos. Dogm. § 499 f. Dorner I 441 f. Ebrard § 179 f. Philippi II^3 59 f. Nitzsch, Ev. Dogm. S. 503—506. Frank, Syst. d. chr. Wahrheit I^2 249 f. Grétillat III 256 s. Hodge I 406 v. Shedd I 358 v.

---

§ 25. De personeele namen Gods.

1. Hooger nog dan in de wezensnamen stijgt Gods openbaring in de nomina personalia, welke ons de onderscheidingen doen kennen, die er in de eenheid van zijn wezen bestaan. Deze openbaring begint reeds in het O. Test. Wel komt zij daar nog niet volledig voor, gelijk de kerkvaders en latere theologen dikwerf met miskenning van het historisch karakter der openbaring hebben geleerd; maar evenmin is het juist, dat zij daar ganschelijk nog niet te vinden zou zijn, zooals na de Socinianen en de Remonstran-

ten, door Semler, Herder, Doederlein, Bretschneider, Dogm. 1^4 565 f. Hofmann, Schriftbeweis 1^2 90 f., e. a. werd geleerd, cf. Walch, Bibl. theol. sel. II 687. Het O. T. doet het trinitarisch bestaan van God slechts onduidelijk kennen, het is de oorkonde der wordende triniteitsleer, Petavius, de trin. II c. 7. Lange, Dogm. II 124 f. 148 f. Maar het bevat toch, niet in enkele op zich zelf staande teksten alleen maar vooral in het organisme zijner openbaring momenten, die voor de leer der drieëenheid van de hoogste beteekenis zijn. Vooreerst komt de naam Elohim in aanmerking. Dat deze in zijn pluralisvorm geen bewijs is voor de triniteit, werd reeds vroeger, bl. 104, opgemerkt. Maar toch is het opmerkelijk, dat deze naam bij de voorstanders van het monotheisme om zijn vorm nooit bezwaar heeft ontmoet. Dit is alleen daaruit te verklaren, dat hij geen reminiscentie aan het polytheisme bevat, maar de Godheid aanduidt in haar volheid en rijkdom van leven. De God der openbaring is geen abstracte eenheid, maar de levende, waarachtige God, die in de oneindige volheid van zijn leven de hoogste verscheidenheid insluit. Reeds terstond bij de schepping komt dat uit. Elohim schept door te spreken en door het uitzenden van zijn Geest. Het woord, dat God spreekt, is geen klank, maar eene kracht, zoo groot, dat Hij daardoor de wereld schept en onderhoudt; Hij spreekt en het is er, Gen. 1 : 3, Ps. 33 : 6, 9, 147 : 18, 148 : 8, Joël 2 : 11. Dat woord door God gesproken, van Hem uitgaande en dus van Hem onderscheiden, wordt later als wijsheid gehypostaseerd in Job 28 : 23—27, Spr. 8 : 22 v. cf. Spr. 3 : 19, Jer. 10 : 12, 51 : 15. Die wijsheid is van eeuwigheid door God bezeten, bereid, aangesteld, doorzocht, als zijn voedsterling en werkmeesteres, waardoor Hij alle dingen schiep en onderhoudt. Maar niet alleen door het woord en de wijsheid, ook door den Geest Gods komt het werk der schepping en der onderhouding tot stand, Gen. 1 : 2, Ps. 33 : 6, 104 : 33, 139 : 7, Job 26 : 13, 27 : 3, 32 : 8, 33 : 4. Jes. 40 : 7, 13, 59 : 19. Terwijl het woord de middelaar is, waardoor God alle dingen in het aanzijn roept, is het zijn Geest, waardoor Hij immanent is in al het geschapene, en het alles levendmaakt en versiert. Zoo komt reeds volgens de leer des O. T. in de schepping uit, dat alle dingen hun ontstaan en voortbestaan danken aan eene drievoudige causa. Elohim en kosmos staan niet dualistisch naast elkaar, maar de wereld, door God geschapen, heeft zijn Woord

tot objectief, zijn Geest tot subjectief principe. De wereld is eerst door God gedacht en komt daarom door zijn almachtig spreken tot stand, en als zij realiteit ontvangen heeft, staat ze niet buiten en tegen Hem over maar blijft rusten in zijn Geest. Nog duidelijker komt in het O. T. deze drievoudige oorzaak uit op het terrein der bijzondere openbaring, in het werk der herschepping. Dan is het niet meer Elohim alleen, maar Jahveh, die zich openbaart, die zich kennen doet als den God des verbonds en des eeds, der openbaring en der geschiedenis. Maar ook als zoodanig openbaart Hij zich niet rechtstreeks en onmiddellijk, Ex. 33 : 20. Het is wederom door zijn Woord, dat Hij zich kennen doet en zijn volk redt en bewaart, Ps. 107 : 20. En drager van dat woord der heilsopenbaring is de Malak Ihvh, de Gezant des Verbonds. Niet altijd, waar de uitdrukking Engel Gods of Engel des Heeren in het O. T. voorkomt, is aan den angelus increatus te denken, gelijk Hengstenberg meende. In 2 Sam. 24 : 16v., 1 Kon. 19 : 5—7, 2 Kon. 19 : 35, Dan. 3 : 25, 28, 6 : 23, 10 : 13, hebben we aan een gewonen engel te denken, evenals ook in Mt. 1 : 20, 28, Luk. 1 : 11, 2 : 9, Hd. 5 : 19, 8 : 26, 10 : 3, 12 : 7, 23, 27 : 23, Jud. 9, Op. 12 : 7. Over andere plaatsen kan er twijfel bestaan, zooals Num. 22 : 22v., Jos. 5 : 13, 14, Richt. 2 : 1—14, 6 : 11—24, 13 : 2—23. Maar in de plaatsen, deel I 250 genoemd, gaat het subject, dat in den engel des Heeren spreekt en handelt, ver boven een geschapen engel uit. De kerkvaders vóór Augustinus zagen eenparig in dezen Engel des Heeren eene theophanie van den Logos, cf. de aanhalingen bij Trip, Die Theophanien in den Geschichtsbüchern des A. T. Leiden 1858 S. 20—41. Dikwerf werd deze opvatting echter verbonden met de meening, dat de Vader eigenlijk onzichtbaar, ongenaakbaar, onuitsprekelijk is maar dat de Zoon zich kan openbaren en het principe aller openbaring is; zoo bij Justinus Martyr, Theophilus, Irenaeus, Tertullianus. Maar deze scheiding en tegenstelling tusschen den Vader en den Zoon werd door de latere kerkvaders, Athanasius, de drie Cappadociërs enz. terecht bestreden. De Zoon was waarachtig God en dus even onzichtbaar als de Vader. Zoo werd de opvatting van Augustinus voorbereid, die ook de theophanieën Gods in het O. T. altijd door geschapene engelen bemiddeld dacht, de trin. III 11, de civ. XVI c. 29. De scholastieke en Roomsche theologen namen gewoonlijk deze exegese van Augustinus over, Thomas, S. Theol.

I qu. 51 art. 2 en 3 ad 5. I 2 qu. 98 art. 3. Sent. II dist. 8 qu. 1 art. 6. Petavius, de trin. VIII c. 2. Scheeben, Kath. Dogm. I 784 f. C. Pesch, Prael. dogm. II 245 enz. Luther en Calvijn dachten nu eens aan een geschapen, dan aan den ongeschapen engel, Trip, 49—58; maar de latere Protest. uitleggers verstonden die plaatsen meest van den Logos, vooral ook in tegenstelling met de Socinianen, Remonstranten en Rationalisten, die er niets dan angelophanieën in zagen. Terwijl Hofmann, Baumgarten, Delitzsch bij de laatste opvatting zich aansluiten, is de oude opvatting weer verdedigd door Stier, Hengstenberg, Keil, Kurtz, Ebrard enz., ook Philippi, Kirchl. Glaub. II^3 191—196. Het verschil tusschen deze twee uitleggingen is niet zoo groot als het schijnt. De voorstanders der oud-kerkelijke opvatting moeten immers erkennen, dat de Logos eene menschelijke gedaante heeft aangenomen; en Augustinus en de zijnen moeten toegeven, dat in dien geschapen engel de Logos zich op eene gansch bijzondere wijze openbaarde, Rivetus bij Trip 65. En daarbij komt, dat de plaatsen, waar van den engel des Heeren sprake is, niet alle kunnen opgevat worden in denzelfden zin. Zooveel staat dan ook vast, dat in den Malak Ihvh, die bij uitnemendheid dien naam draagt, God en dan bepaaldelijk de Logos op geheel eenige wijze tegenwoordig was. Dat blijkt duidelijk daaruit, dat Hij, schoon van Jehovah onderscheiden, toch ook met Hem één is in naam, in macht, in verlossing en zegening, in aanbidding en eere, deel I 250. Trip, t. a. p. 100 f. Deze exegese wordt bovendien aanbevolen door heel de O. en N. T. Schrift, Job 33 : 23, Ps. 34 : 8, 35 : 5, Spr. 8 : 22v., 30 : 4, Jes. 9 : 5, Hos. 12 : 5, 6, Mich. 5 : 6, Zach. 1 : 8—14, 3 : 1v., 12 : 8, Mal. 3 : 1, Joh. 8 : 56, 58, cf. Joh. 1 : 1—5, 1 Cor. 10 : 4, 9; en Hd. 7 : 30, 35, 38, Gal. 3 : 19, Hebr. 2 : 2 zijn hiermede niet in strijd. En gelijk Jahveh zich nu bij de herschepping objectief openbaart door zijn woord, in den Malak Ihvh; zoo doet Hij dit subjectief in en door zijnen Geest. De Geest Gods is het principe van alle leven en heil, van alle gaven en krachten binnen het terrein der openbaring; van moed, Richt. 3 : 10, 6 : 34, 11 : 29, 13 : 25, 1 Sam. 11 : 6, van lichamelijke kracht, Richt. 14 : 6, 15 : 14, van kunstvaardigheid, Ex. 28 : 3, 31 : 3—5, 35 : 31—35, 1 Chr. 28 : 12, van regeerbeleid, Num. 11 : 17, 25, 1 Sam. 16 : 13, van verstand en wijsheid, Job 32 : 8, Jes. 11 : 2, van heiligheid en vernieuwing, Ps. 51 : 13, Jes. 63 : 10, cf. Gen. 6 : 3,

Neh. 9 : 20, 1 Sam. 10 : 6, 9, van profetie en voorspelling, Num. 11 : 25, 29, 24 : 2, 3, Mich. 3 : 8 enz. In bijzondere mate zal Hij rusten op den Messias, Jes. 11 : 2, 42 : 1, 61 : 1, maar daarna ook uitgestort worden over alle vleesch, Joel 3 : 1, 2, Jes. 32 : 15, 44 : 3, Ezech. 36 : 26, 27, 39 : 29, Zach. 12 : 10 en allen geven een nieuw hart en een nieuwen geest, Ezech. 36 : 26, 27. Over den H. Geest in het O. T.: Kleinert, zur altt. Lehre vom Geiste Gottes, Jahrb. f. d. Th. 1867 S. 3—60. Oehler, Theol. des A. T.[2] 178 f. 214 f. Smend, Altt. Religionsgesch. 459 f. Warfield, The Spirit of God in the Old Test., Presb. and Ref. Rev. Oct. 1895 p. 665—687. Dit drievoudig Goddelijk principe, dat aan schepping en herschepping ten grondslag ligt, en heel de oeconomie der O. T. openbaring draagt, wordt nu enkele malen ook saam vermeld. De drievoudige herhalingen in Dan. 9 : 19, Zach. 1 : 3, Jes. 6 : 3, 33 : 22 komen hiervoor niet in aanmerking; alleen de hoogepriesterlijke zegenbede, Num. 6 : 24—26 wijst in het drievoudig karakter van haar zegening op een drieërlei openbaring Gods terug en is zoo het O. T. voorbeeld van den apostolischen zegen, 2 Cor. 13 : 13. De meervoudsvormen in Gen. 1 : 26, 27, 3 : 22, Jes. 6 : 8 enz. missen genoegzame kracht, wijl zij op dezelfde wijze als de pluralis Elohim te verklaren zijn, cf. boven bl. 104. Van meer beteekenis zijn plaatsen als Gen. 19 : 24, Ps. 45 : 8, 110 : 1, Hos. 1 : 7, wijl zij op eene zelfonderscheiding in het Goddelijk wezen wijzen. En het klaarst wordt eene drievoudige zelfonderscheiding in het Goddelijk wezen aangeduid in Ps. 33 : 6, Jes. 61 : 1, 63 : 9—12, Hagg. 2 : 5, 6. Velen hebben vroeger ook in de drie mannen, die aan Abraham verschenen, Gen. 18, eene openbaring der triniteit gezien, b. v. Witsius, Oec. foed. IV 3 § 3—8. Anderen meenden, dat een van de drie de Logos was en de andere twee gewone engelen waren, b.v. Calvijn, Kantt. Statenvert., Moor I 807. Veel aannemelijker is echter de exegese van Augustinus, de civ. XVI 29, volgens wien de drie mannen drie geschapen engelen waren, in wie Jahveh echter op bijzondere wijze zich openbaarde en tegenwoordig was. Litt. over de triniteit in het O. T. bij M. Vitringa I 213 sq. 218 sq.

2. Deze gedachten des O. T. zijn in velerlei richting vruchtbaar geweest. Vooreerst zijn ze overgenomen en verder uitgewerkt in de apocriefe litteratuur. In de Spreuken van Jezus Sirach neemt

de wijsheid eene breede plaats in. Zij is uit God en vóór alle dingen door Hem geschapen, en ze blijft bij Hem tot in eeuwigheid. Zij is uitgespreid over al Gods werken, maar heeft haar rustplaats toch vooral in Zion en is te vinden in de wet, c. 1 : 1—40 en cap. 24, cf. ook Baruch, c. 3 : 9—4 : 4. Maar verder gaat het boek der Wijsheid, 6 : 22—9. Hier wordt de wijsheid zoo gehypostaseerd, dat haar Goddelijke eigenschappen en werken worden toegeschreven. Zij is duidelijk van God onderscheiden, want zij is de adem zijner kracht, een uitvloeisel zijner heerlijkheid, een afschijnsel van zijn licht, 7 : 25, 26. Maar zij is ook ten innigste met God verbonden, leeft met Hem mede, is ingewijd in zijne kennis en kiest die ideeën uit, welke uitgevoerd zullen worden, 8 : 3, 4. Zij is de *παρεδρος* op zijn troon, kent al zijne werken en was bij de schepping der wereld tegenwoordig, 9 : 4, 9. Ja, zij is het zelve, die alles schept en regeert en vernieuwt, 7 : 27, 8 : 1, 5. Zij is identisch met Gods Woord, 9 : 1, 2, cf. 16 : 12, 18 : 15, 16 en met zijn Geest, 1 : 4—7, 9 : 17, 12 : 1. Reeds in dit boek der Wijsheid is de invloed der Grieksche wijsbegeerte merkbaar, vooral 7 : 22v., maar veel sterker is dit het geval bij Philo. De verhouding Gods tot de wereld werd reeds onderzocht door Plato. Uit de onderscheiding en tegenstelling van *δοξα* en *ἐπιστημη* leidde Plato af, dat, evenals gene een zinlijk object in de werkelijkheid, zoo deze een eeuwig en onveranderlijk zijnde, d. i. eene idee, tot voorwerp moest hebben. Deze ideeën, ofschoon eigenlijk niets anders dan algemeene begrippen, werden door Plato verheven tot metaphysische principia, tot eigen substantiën, tot een soort tusschenwezens, naar welke de *δημιουργος* den kosmos gevormd heeft en die dus de *παραδειγματα* en de *αἰτιαι* der dingen zijn. Hoewel Aristoteles deze ideeënleer aan eene scherpe kritiek onderwierp, is toch de gedachte, dat aan alle dingen een intelligent, geestelijk principe ten grondslag lag, niet meer uit de grieksche philosophie verloren gegaan. Vooral de Stoa legde er nadruk op, dat een Goddelijke rede de grond was van alle verschijnselen. Ze bezigde daarvoor den naam *λογος σπερματικος*, omdat alle zijn en leven uit dien logos als uit een zaad ontkiemt en sprak ook wel in plurali van *λογοι σπερματικοι*, om daarmede naast de eenheid ook de verscheidenheid der alles scheppende natuurkracht aan te duiden, Zeller, Philos. d. Gr. IV^3 159, 160, cf. 140 noot. Zelfs de later zoo veelbeteekenende

onderscheiding van λογος ἐνδιαθετος en προφορικος is aan de Stoa ontleend, ib. 67 noot. Deze grieksche leer van de idee, den νους en den λογος was nu reeds vóór Philo met de leer van het O. T. over het woord en de wijsheid in verbinding gebracht, Zeller, ib. V 266. Maar toch is het vooral Philo geweest, die al deze verschillende elementen, Platonische ideeënleer, Stoische logosleer, Oudtest. wijsheidsleer enz. tot één stelsel versmolten heeft. Hij gaat daarbij uit van het dualisme van God en wereld. God is ἀποιος, onbeschrijfbaar; wij kunnen slechts zeggen, dat Hij is, niet wat Hij is. Daarom kan Hij ook niet in onmiddellijke aanraking met de materie staan. Voordat God de zinlijke wereld schiep, maakte Hij een plan en beeldde Hij in zijn denken den κοσμος νοητος uit, de ideeën, als παραδειγματα en δυναμεις aller dingen. Deze ideeën worden nu door Philo voorgesteld als de krachten, waardoor God in de wereld werken kan, en nu eens meer dan minder beeldrijk, nu eens meer dan minder persoonlijk beschreven als dienaars, stadhouders, gezanten, middelaars, als λογοι en krachten, als banden en zuilen, die door Mozes engelen en door de Grieken daemonen werden genoemd, als gedachten, die zich bevinden in het Goddelijk denken en ongeschapen en oneindig zijn als God zelf. Deze ideeën zijn nu ook vele in aantal, maar ze vinden hun eenheid in den logos, de idee, die alle ideeën, de kracht die alle krachten, het boek dat alle gedachten in zich bevat, de κοσμος νοητος zelf. En op dezelfde wijze als de Goddelijke ideeën, zoo wordt ook deze logos beschreven, nu eens meer als eene eigenschap Gods en één met zijne wijsheid en dan meer als een wezen, van God onderscheiden. Hij staat als het ware tusschen God en wereld in en heeft aan beide deel; hij is niet ongeschapen als God en toch ook niet geschapen als de eindige dingen; hij is plaatsvervanger, gezant, tolk, stadhouder, engel, werktuig, beeld, schaduw Gods, ja zijn eerstgeboren zoon, zijn oudste zoon in onderscheiding van de wereld die zijn jongste zoon is; Philo noemt hem zelfs God, maar δευτερος θεος. Zeller stelt helder in het licht, dat de logos bij Philo, evenals de Goddelijke ideeën, dit dubbele karakter draagt en dragen moet. Hij is een tusschen- en daarom een dubbel wezen, eene eigenschap Gods en toch een persoon, noch identisch met God noch ook een schepsel als de wereld, eene idee in het denken Gods en eene kracht in de wereld, heen en weer zwevend tusschen eene onpersoonlijke eigen-

schap en eene persoonlijke zelfstandigheid, maar daarom juist geschikt geacht als middelaar tusschen God en de wereld, cf. Zeller, Philos. d. Gr. V³ 370—386, en litt. over Philo aldaar 338, daarbij ook nog Max Heinze, Die Lehre v. Logos in der gr. Philos. 1872. Schürer, Neut. Zeitgesch. 653 f. Meijer-Weiss, Ev. Joh. 6e Aufl. S. 52 f. Jean Réville, La doctrine du Logos, Paris 1881. Kuenen, Volksgodsd. en wereldgodsd. 163 v. Weizäcker, Das apost. Zeitalter der chr. Kirche 1890 S. 549 f. Hatch, Griechentum and Christentum 1892 S. 129 f. Schultz, Altt. Theol.⁴ S. 552 f. Kaftan, Das Verhältniss des evang. Glaubens zur Logoslehre (Gottschick, Zeits. f. Th. u. K. VII 1897 1es Heft S. 1—27) Anathon Aall, Geschichte der Logosidee in der griech. Philosophie. Leipzig Reisland 1896. Theol. Stud. v. Dr. Danbanton, XI 1893 2e aflev. In de joodsche theologie is deze leer der tusschenwezens nog verder ontwikkeld. Als volkomen transcendent kan God niet onmiddelijk met de schepselen in verbinding treden. Hij heeft daartoe allerlei tusschenwezens van noode. Als Hij niets anders wil doen dan de aanwezige krachten in natuur en menschheid leiden, dan bedient Hij zich van engelen. Maar indien Hij scheppend of herscheppend in de wereld wil werken, treden er hypostasen op, die ofschoon schepselen zijnde toch Goddelijke attributen dragen, omdat ze repraesentanten Gods zijn. Zulke hypostasen zijn Metraton, de μεταθρονος Gods; Memra, het woord Gods; Schechina, de tegenwoordigheid van Gods heerlijkheid; Bath Kol, de stem Gods, die openbaringen geeft en orakels verkondigt; Ruach hakkodesch, de geest die van God uitgaat en hoogere kennis meedeelt, Eisenmenger, Entdecktes Judenthum, I 265 f. II 393 f. enz. Weber, System der altsyn. paläst. Theol. 172—189. Herzog² 2, 230 f., 13, 458 f.

3. Hoewel de Spreuken van Jezus Sirach zich nog vrij eng aansluiten bij de kanonische litteratuur, is er in het boek der Wijsheid, bij Philo en in de joodsche theologie een invloed der philosophie te bespeuren, die van de gedachten des O. T. hoe langer hoe verder afdwalen doet. Vooreerst is er een verschil in beginsel. De leer der tusschenwezens is bij Philo en de latere joodsche theologie geboren uit de platonische tegenstelling van God en wereld, waarvan in de O. Test. boeken nog geen spoor valt op te merken. Het woord en de wijsheid zijn in het O. T.

geen bemiddelende tusschenwezens tusschen God en wereld in, maar ze staan geheel en al aan de zijde Gods, behooren Hem toe, en zijn de principia der geschapene wereld. Bij Philo echter nemen de tusschenwezens eene onmogelijke plaats in: zijn noch God noch schepsel, noch persoon noch eigenschap, noch zelfstandigheid noch kracht, maar hebben deel aan beide; ze wisschen de grenslijn uit, die in het O. T. altijd het schepsel van den Schepper scheidt en bereiden de philosophie van het gnosticisme en de kabbala voor. In de tweede plaats is er een niet minder groot verschil in het karakter, dat de leer van het woord en de wijsheid in de Schrift en dat de leer der tusschenwezens bij Philo draagt. Bij Philo is de logos in zijne eerste beteekenis gelijk met de rede, het denken, de gedachte in God en dus als zoodanig Gode immanent, niets dan een eigenschap. Eerst in zijne tweede beteekenis wordt die logos tot woord, dat van God uitgaat en eene bemiddelende plaats tusschen God en wereld inneemt. In het O. Test. is echter het woord niet eerst rede en gedachte Gods, veel minder een ideaal wereldbeeld, een *κοσμος νοητος*, maar het gesproken woord, waarwaardoor Hij alle dingen schept en onderhoudt. En ook de wijsheid in Job en Spreuken wordt voorgesteld niet als eene eigenschap Gods, maar persoonlijk als door God van eeuwigheid bezeten en geordend en bij de schepping aller dingen geraadpleegd en doorzocht. Ten derde hebben de tusschenwezens bij Philo en de joodsche theologen geen soteriologische beteekenis. Wel dienen ze tot verlichting en tot meedeeling van kennis, maar van een verband tusschen die tusschenwezens en den Messias is geen sprake. Ze dringen zelfs de leer van den Messias als openbaring der waarheid en als verwerver des heils op den achtergrond. En nu is het wel waar, dat ook in het O. T. de verbinding tusschen woord en wijsheid, knecht Gods en Messias, Malak Ihvh en Davidide, nog niet duidelijk voltrokken wordt. De lijnen loopen nog naast elkander. Maar ze naderen toch elkaar. Elohim en Jahveh is dezelfde God. Hij, die als Elohim door Woord en Geest de wereld schept en onderhoudt, is het ook die als Jahveh door zijn Malak Israel geleid heeft, door den knecht van Jahveh zijn volk redden en door den Messias uit Davids huis eeuwiglijk regeeren en hen allen door zijn Geest vernieuwen en heiligen zal. En deze lijnen, die in het O. T. hoe langer hoe meer elkan-

der naderen, loopen uit op Hem, die de Logos is, de profeet, priester en koning, in wien God tot zijn volk komt en eeuwiglijk onder hen woont. Voor Philo ware eene menschwording van den logos eene ongerijmde gedachte geweest. In het N. Test. is deze juist de hoogste openbaring Gods. Eindelijk kan hier nog bijgevoegd, dat de leer der tusschenwezens bij Philo enz. niet afgewerkt is en geen grens heeft. Philo brengt wel eenige eenheid in de Goddelijke ideeën door ze samen te vatten in den logos, maar hetzelfde wat hij van dezen zegt, spreekt hij ook telkens van alle Goddelijke ideeën uit. In de joodsche theologie neemt het aantal tusschenwezens hoe langer hoe meer toe. Het is eene emanatie, als bij de aeonen in het gnosticisme. Het dualisme wreekt zich ten einde toe. De tusschenwezens brengen geen gemeenschap tusschen God en wereld tot stand, wijl ze feitelijk geen van beide zijn. De wereld blijft toch altijd weer buiten en tegenover God staan. De beteekenis van den Geest Gods wordt niet ingezien. In het O. T. neemt deze leer des Geestes eene groote plaats in. In de apocriefe litteratuur, bij Philo en in de joodsche theologie wordt ze schier geheel verwaarloosd. De Geest is hoogstens alleen nog een Geest van voorspelling, aan enkelen geschonken, Zeller, V 384, Weber, 184 f., maar niet meer de Geest des O. Test., die schepping en herschepping afsluit en voltooit. Om al deze redenen is er een principieel onderscheid tusschen de ontwikkeling, die de trinitarische gedachten des O. T. gevonden hebben in de apocriefe litteratuur, bij Philo en de Joden, en die, welke eraan gegeven is in het N. Test. Het N. Test. moge eenige woorden met Philo enz. gemeen hebben en van Christus ook spreken als *λογος*, *εἰκων*, *ἀπαυγασμα*, *υἱος*, *θεος* enz.; verder gaat de overeenstemming niet. Het N. T. is in het grieksch geschreven, in de *κοινη διαλεκτος*, in de taal die bestond en allerwege gesproken werd. Het schiep geen nieuwe taal. De gedachten Gods hebben aangenomen het *σαρξ* der menschelijke taal. Maar in die woorden heeft God een nieuwen inhoud gelegd. Er is overeenstemming in vorm, de inhoud verschilt. Philo en Johannes hebben niet meer dan den naam van Logos gemeen. Meer en meer wordt dit ingezien en erkend, Harnack, Dogmengesch. I² 85, 99. Trip, Die Theophanien des A. T. 126—129. Dorner, Entw. der Lehre v. d. Person Christi I² 30 f. Godet, Comm. sur l' Evang. de Saint Jean I² p. 212—221. Meijer-Weiss, Komm. über das Ev.

des Joh. 6e Aufl. S. 50 f. Weiss, Bibl. Theol. des N. T. 3te Aufl. S. 624. Orr, Christian View of God and the world 510—512. Cremer, Wörterbuch der neut. Gräcität s. v. λογος. Cf. ook Max Müller, Theosophie oder Psychol. Religion, Leipzig Engelmann 1895, 12te Vorlesung.

4. Het N. Test. bevat de zuivere ontwikkeling van de trinitarische gedachten des O. T. Maar nu treden deze in een veel helderder licht, niet door abstracte redeneeringen over het wezen Gods, maar door de zelfopenbaring Gods in verschijning, woord en daad. Even sterk als in het O., wordt in het N. Test. de eenheid Gods uitgesproken. Er is maar één wezen, dat God, θεος, Elohim heeten kan, Joh. 17 : 3, 1 Cor. 8 : 4, maar deze ééne, waarachtige God openbaart zich in de oeconomie des N. T., bepaaldelijk in de feiten van vleeschwording en uitstorting, als Vader, Zoon en Geest. In die feiten treden geen absoluut nieuwe principia uit. Het zijn dezelfde, die ook in de schepping en in de oeconomie des O. T. werkzaam waren. De Vader, die meest in verhouding tot den Zoon en tot zijne kinderen dezen naam draagt, is dezelfde, die ook als Schepper aller dingen Vader heeten kan, Mt. 7 : 11, Luk. 3 : 38, Joh. 4 : 21, Hd. 17 : 28, 1 Cor. 8 : 6, Hebr. 12 : 9; alle dingen zijn uit Hem, 1 Cor. 8 : 6. De Zoon, die vooral in zijne geheel eenige verhouding tot God alzoo genaamd wordt, is dezelfde, die als Logos met den Vader alle dingen geschapen heeft, Joh. 1 : 3, 1 Cor. 8 : 6, Col. 1 : 15—17, Hebr. 1 : 3. En de Heilige Geest, die vooral met het oog op zijn werk in de gemeente zijn naam ontvangen heeft, is dezelfde, die met Vader en Geest in de schepping alle dingen versiert en voltooit, Mt. 1 : 18, 4 : 1, Mr. 1 : 12, Luk. 1 : 35, 4 : 1, 14, Rom. 1 : 4. Voorts is het de algemeene leer der N. T. schrijvers, dat deze drie, Vader, Zoon en Geest, geen andere zijn, dan die ook in de oeconomie des O. T. aan de vaderen in woord en daad, in profetie en wonder zich hebben geopenbaard. De Oudtest. naam Jahveh, door κυριος onvoldoende weergegeven, ontvouwt zijn inhoud ten volle in den N. T. naam πατηρ, boven bl. 113. In den vleeschgeworden Zoon van God wordt de vervulling gezien van alle Oudt. profetie en schaduw, van profeet en koning, van priester en offerande, van knecht Gods en Davidide, van Malak Ihvh en wijsheid. En in de uitstorting des H. Geestes is tot

stand gekomen wat het O. T. had beloofd, Hand. 2 : 16v. Maar het N. T., hoewel zich aansluitende bij het O. T., blijft daarbij niet staan; het gaat er ver boven uit. Veel duidelijker dan in het O. T. treedt nu aan het licht dat de God des Verbonds een drieëenig God is en zijn moet, dat er drieërlei principe optreedt in het werk der zaligheid. Niet enkele teksten, maar heel het N. Test. is in dezen zin trinitarisch. Alle heil en zegen en zaligheid heeft haar drievoudige oorzaak in God, Vader, Zoon en Geest. We zien deze drie terstond optreden bij de geboorte van Jezus, Mt. 1 : 18v., Luk. 1 : 35 en bij zijn doop, Mt. 3 : 16, 17, Mk. 1 : 10, 11, Luk. 3 : 21, 22. Jezus' onderwijs is geheel trinitarisch. Hij verklaart ons den Vader en beschrijft Hem als Geest, die het leven heeft van zichzelf, Joh. 4 : 24, 5 : 26, en in geheel eenigen zin zijn Vader is, Mt. 11 : 27, Joh. 2 : 16, 5 : 17. Hij onderscheidt zichzelf van den Vader, maar is toch zijn eengeboren, eigen, veelgeliefde Zoon, Mt. 11 : 27, 21 : 37—39, Joh. 3 : 16 enz., één met Hem in leven, heerlijkheid, macht, Joh. 1 : 14, 5 : 26, 10 : 30. En Hij spreekt van den H. Geest, die Hem zelf leidt en bekwaamt, Mk. 1 : 12, Luk. 4 : 1, 14, Joh. 3 : 34, als van een anderen Paracleet, dien Hij van den Vader zenden zal, Joh. 15 : 26 en die overtuigen, leeren, in de waarheid leiden, troosten en eeuwig blijven zal, Joh. 14 : 16. En vóór hij heengaat, trekt Jezus dit alles saam in *το ὀνομα του πατρος και του υἱου και του ἁγιου πνευματος*, d. i. in den éénen Goddelijken naam, *το ὀνομα* in sing., waarin zich toch drie onderscheidene subjecten, *ὁ πατηρ*, *ὁ υἱος* en *το πνευμα*, allen opzettelijk met het artikel genoemd, openbaren. Dit onderwijs wordt door de apostelen voortgezet en uitgebreid; allen kennen en roemen eene drievoudige, Goddelijke oorzaak des heils. Het welbehagen, de voorkennis, de verkiezing, de macht, de liefde, het koninkrijk is des Vaders, Mt. 6 : 13, 11 : 26, Joh. 3 : 16, Rom. 8 : 29, Ef. 1 : 9, 1 Petr. 1 : 2 enz. Het middelaarschap, de verzoening, de zaliging, de genade, de wijsheid, de gerechtigheid is des Zoons, Mt. 1 : 21, 1 Cor. 1 : 30, Ef. 1 : 10, 1 Tim. 2 : 5, 1 Petr. 1 : 2, 1 Joh. 2 : 2 enz. En de wedergeboorte, vernieuwing, heiligmaking, gemeenschap is des H. Geestes, Joh. 3 : 5, Joh. 14—16, Rom. 5 : 5, 8 : 15, 14 : 17, 2 Cor. 1 : 21, 22, 1 Petr. 1 : 2, 1 Joh. 5 : 6 enz. En evenals Jezus zijn onderwijs ten slotte saamvat in den naam des Vaders, des Zoons en des H. Geestes, zoo stellen ook de apostelen deze drie telkens naast

elkander en op ééne lijn, 1 Cor. 8 : 6, 12 : 4—6, 2 Cor. 13 : 13, 1 Petr. 1 : 2, 1 Joh. 5 : 4—6, Openb. 1 : 4—6. Cf. over de triniteit in 't N. T. Baur, Dreiein. u. Menschw. Gottes I 80 f. Hahn, Theol. des N. T. I 106 f. Philippi, kirchl. Gl. II 200 f. Dorner, Chr. Gl. I 331 f. Sartorius, Christi Person u. Werk I³ 44 f. Beck, Chr. Gl. II 40 f. enz. Ook Biedermann, Chr. Dogm. II 37 erkent, dat de trinitarische leer van God wortelt in de Schrift, cf. Strauss I 409—425. Lipsius, Dogm. § 241, 242. F. A. B. Nitzsch, Ev. Dogm. 426. De tekst 1 Joh. 5 : 7 is om zijne twijfelachtige echtheid boven niet genoemd. Hij ontbreekt in alle grieksche codices, behalve in een paar uit de 16e eeuw; in alle latijnsche codices vóór de 8e eeuw; in bijna alle vertalingen. Voorts wordt hij nooit aangehaald door de grieksche patres, ook niet in den ariaanschen strijd, en evenmin door de lat. patres, Hilar. Ambros. Hieron. August. enz. *Indien* hij aangehaald of ondersteld wordt bij Tert., dan bestond hij ± 190. *Indien* bij Cyprianus, dan was hij bekend ± 220. Indien hij voorkwam in de Afra, volgens een H. S. uit de 5e en een uit de 7e eeuw, dan kan nog iets hooger opgeklommen. De Afra ontstond ± 160 in Afrika en kwam ± 250 naar Italië. Zeker komt de tekst voor bij Vigilius, einde 5e eeuw. In de 16e eeuw werd hij opgenomen in de Compl. uitgave, Erasmus 3e ed., Stephanus, Beza, textus receptus. In het verband wordt hij niet geëischt. Verklaring van de weglating en verdwijning is zeer moeilijk. De echtheid wordt echter nog door enkelen verdedigd, b.v. W. Koelling, Die Echtheit von 1 Joh. 5 : 7. Breslau 1893.

5. De H. Schrift blijft echter bij deze gegevens niet staan; zij biedt nog meer en doet ons ook iets kennen van de relatiën, waarin deze drie onderscheidene subjecten, Vader, Zoon en H. Geest tot elkander staan. Daarvoor komt allereerst de Vadernaam in aanmerking. Deze naam duidt in den algemeensten zin God aan als Schepper van al zijne werken, inzonderheid van den mensch, Num. 16 : 22, Mt. 7 : 11, Luk. 3 : 28, Joh. 4 : 21, Hd. 17 : 28, 1 Cor. 8 : 6, Ef. 3 : 15, Hebr. 12 : 9. In het O. Test. krijgt deze naam theocratische beteekenis; God is de Vader van Israel, wijl Hij het door zijne wondere mogendheid schiep en bewaarde, Deut. 32 : 6, Jes. 63 : 16, 64 : 8, Mal. 1 : 6, 2 : 10, Jer. 3 : 19, 31 : 9, Ps. 103 : 13, Rom. 9 : 4; in het N. T. gaat deze betee-

kenis over in de ethische, in welke God de Vader is van zijne kinderen, Mt. 6 : 4, 8, 9, Rom. 8 : 15 enz. Maar in geheel eenigen, metaphysischen zin is God Vader van den Zoon. Jezus maakt altijd een wezenlijk onderscheid tusschen de verhouding, waarin Hijzelf en waarin anderen, de Joden, de discipelen, tot den Vader staan, Mt. 11 : 25—27, Luk. 22 : 29, Joh. 2 : 16, 5 : 17, 20 : 17 enz. Hij noemde God zijn eigen Vader, *πατερα ἰδιον*, Joh. 5 : 18. En duidelijk wijst de Schrift aan, dat de Vadernaam niet in de eerste plaats geldt van God in betrekking tot Israel en de geloovigen, maar integendeel oorspronkelijk van de verhouding des Vaders tot den Zoon, Joh. 14 : 6—13, 17 : 26. God is in eigenlijken, oorspronkelijken zin Vader van den Zoon, Hij heeft den Zoon lief, Joh. 5 : 19v., 10 : 17, 17 : 24, 26, en deze liefde gaat van den Vader door den Zoon op anderen over, Joh. 16 : 27, 17 : 26. Deze verhouding van den Vader tot den Zoon is niet geworden in den tijd maar zij is van eeuwigheid, Joh. 1 : 14, 8 : 38, 17 : 5, 24. En daarom wordt God door de apostelen telkens in bijzonderen zin genoemd de Vader van onzen Heere Jezus Christus, Rom. 15 : 6, 1 Cor. 15 : 24, 2 Cor. 1 : 3, Gal. 1 : 1, Ef. 1 : 3 enz. Het Vaderschap van den Zoon is zijne bijzondere, personeele eigenschap. Hij alleen is van zichzelven, de eerste in orde van bestaan, Joh. 5 : 26, en daarom ook de Vader beide in schepping en herschepping, *uit wien* alle dingen zijn, 1 Cor. 8 : 6. Zoo in Oud als in Nieuw Testament is het de Vader, die de eerste plaats inneemt. Zijns is het voornemen, Hd. 4 : 28, Ef. 1 : 11, het welbehagen, Mt. 11 : 26, Ef. 1 : 9, het initiatief in schepping en verlossing, Ps. 33 : 6, Joh. 3 : 16, de *ἐξουσια* en de *δυναμις*, Mt. 6 : 13, Rom. 1 : 20, Ef. 1 : 19, de gerechtigheid, Gen. 18 : 25, Deut. 32 : 4, Joh. 17 : 25, Rom. 3 : 26, 2 Tim. 4 : 8, de goedheid, de wijsheid, de onsterfelijkheid, het ontoegankelijke licht, Mt. 19 : 17, Rom. 16 : 27, 1 Tim. 6 : 16. Daarom draagt hij ook telkens den naam van God in bijzonderen zin. Hij is Elohim, Jahveh Elohim, El Eljon, El Schaddai, *μονος ἀληθινος θεος*, Joh. 17 : 3, *εἱς θεος*, 1 Cor. 8 : 6, 1 Tim. 2 : 5, die als God en Vader genoemd wordt naast den Heere Jezus Christus en den H. Geest, 1 Cor. 12 : 6, 2 Cor. 13 : 13, 1 Thess. 1 : 3, Op. 1 : 6. Zelfs noemt Christus Hem niet alleen zijn Vader maar ook zijn God, Mt. 27 : 46, Joh. 20 : 17, Hebr. 1 : 9, 2 : 17, 5 : 1, 10 : 7, 9, en heet Hijzelf de Christus Gods, Luk. 9 : 20, 1 Cor. 3 : 23, Op. 12 : 10. Ten onrechte is hieruit echter door

de Arianen van vroeger en later tijd afgeleid, dat alleen de Vader God is, en Zoon en Geest, hoewel Gode na verwant, toch buiten het Goddelijke wezen staan. Want vooreerst kent de Schrift, gelijk straks nader blijken zal, aan Zoon en Geest evengoed Goddelijke namen, eigenschappen, werken en eere toe als aan den Vader. En voorts verdient het opmerking, dat de Schrift nergens zegt dat de *Vader alleen* de waarachtige God is, maar wel dat de Vader is de alleen waarachtige God, iets wat in de kerkelijke triniteitsleer ten volle wordt erkend. Vervolgens maken alle die plaatsen geen tegenstelling tusschen den Vader eenerzijds en den Zoon en den Geest andererzijds, maar tusschen den Vader, als den eenigen God, en de goden der Heidenen. Dan volgt uit de uitspraken, dat de Vader de eenige waarachtige God, alleen wijs, alleen goed, alleen onsterfelijk is, geenszins, dat niet ook Zoon en Geest deszelfden Goddelijken wezens zijn en diezelfde eenheid, wijsheid, goedheid en onsterfelijkheid deelachtig zijn, evenmin als uit 1 Cor. 8 : 6 volgt, dat alleen Christus en niet God onze Heer is, door welken alle dingen zijn en wij door Hem. En eindelijk kan de Vader daarom alleen wijs, alleen goed enz. genoemd worden, wijl Hij alles van zichzelven bezit, πηγη θεοτητος is, Zoon en Geest daarentegen hetzelfde wezen en dezelfde eigenschappen bezitten door mededeeling. De naam van God, aan den Vader in het bijzonder toegekend, duidt aan, dat Hij in de Goddelijke oeconomie de eerste is; het is als het ware een ambtsnaam, aanduiding van zijn rang en plaats, gelijk er onder de menschen, die allen dezelfde natuur deelachtig zijn, toch ook onderscheid is van stand en van eere, August. de trin. I c. 6. VI c. 9. Petavius, de trin. II c. 4. III c. 1. 2. Mastricht, Theol. theor. pract. II c. 25.

6. Verder wordt ons ook licht verspreid over de immanente verhoudingen Gods door de namen, die de Zoon draagt in de Schrift. Deze namen zijn zeer vele in getal, slaan meest op zijne historische verschijning en komen daarom later in den locus de Christo ter sprake. Maar er zijn er ook onder, die Hem toekomen vóór en afgedacht van zijne vleeschwording. Vooreerst komt de naam Logos in aanmerking. Er zijn verschillende redenen opgegeven, waarom Christus dezen naam draagt. Het woord is vertaald door ratio, sermo, verbum, en dan weder opgevat als verbum

interius of exterius, Petavius, de trin. VI c. 1. Het uitgangspunt voor de benaming ligt echter ongetwijfeld in de doorloopende leer der Schrift, dat God zich in schepping en herschepping openbaart door het woord. Door het woord schept, onderhoudt en regeert God alle dingen, en door het woord vernieuwt en herschept Hij ook de wereld. Het evangelie heet daarom ook het woord Gods, *λογος του θεου*. Johannes noemt Christus den Logos, omdat Hij het is, in en door wien God zich openbaart, zoowel in schepping als in herschepping, Joh. 1 : 3, 14. In het Oude Testament treedt echter het woord, waardoor God zich openbaart, eerst op bij de schepping. De hypostase en het eeuwig bestaan van dat woord wordt niet uitgesproken. In Spreuken 8 wordt de wijsheid wel persoonlijk en eeuwig voorgesteld maar ook in nauw verband gebracht met de schepping; met het oog op deze is zij door God bereid, aangesteld, doorzocht, vs. 22, 23. De Arianen leidden uit het קָנָנִי van vs. 22, LXX *ἐκτισε με*, Syr. Trg. בְּרָאנִי, cf. Sirach 1 : 4, 9, 24 : 8 af, dat de Zoon niet eeuwig gegenereerd maar vóór alle dingen geschapen was. En de kerkvaders beweerden daartegenover dat קָנָנִי moest overgezet worden door *ἐκτησατο*, Aq. Symm., of possedit, Hieron., of dat dit woord niet sloeg op het wezen des Zoons maar op zijn ambt en waardigheid bij schepping en herschepping. Zonder twijfel is het laatste het geval. Er is hier geen sprake van eene eeuwige generatie, maar er wordt alleen gezegd, dat God de wijsheid bereidde, קָנָנִי, en aanstelde, נְסַכְתִּי, dat zij geboren werd, חוֹלָלְתִּי, vóór en met het oog op de schepping, Petavius, de trin. II c. 1. Maar het N. Testament gaat hier ver boven uit. Johannes zegt niet alleen, dat Hij, in en door wien God zich openbaart, een persoon is, maar hij verklaart uitdrukkelijk, dat deze Logos in den beginne *was*, *ἐν ἀρχῃ ἠν ὁ Λογος*. Hij *werd* niet Logos, Hij is er niet eerst toe bereid en aangesteld bij de schepping; Hij *was* als persoon en van nature Logos, Logos van eeuwigheid. En voorts was Hij zelf *θεος*, Hij stond in verkeer met God, *ἠν ἐν ἀρχῃ προς τον θεον* vs. 2, *εἰς τον κολπον του πατρος*, vs. 18, voorwerp zijner eeuwige liefde en zelfmededeeling, 5 : 26, 17 : 24. Daarom kon Hij ook den Vader volkomen openbaren, omdat Hij zijne Goddelijke natuur, zijn Goddelijk leven, zijne Goddelijke liefde enz. van eeuwigheid deelachtig en van nature Logos was. God deelde zich mede aan Hem, daarom kan Hij God mededeelen aan ons. De Logos is de absolute

openbaring Gods, want God heeft zich met al zijne volheid eeuwiglijk aan Hem medegedeeld.

Een andere naam is die van Zone Gods. In het O. Test. heeft deze naam meestal theocratische beteekenis. Israel heet zoo, omdat het door God verkoren, geroepen, aangenomen is, Ex. 4 : 22, 19 : 5, Deut. 1 : 31, 8 : 5, 14 : 1, 32 : 6, 18, Jes. 63 : 8, Jer. 31 : 9, 20, Hos. 11 : 1, Mal. 1 ; 6, 2 : 10. In het N. Test. komt daarvoor de gemeente in de plaats, welke bestaat uit *υἱοι θεου* door aanneming of *τεκνα θεου* door geboorte. Bepaaldelijk is de titel zoon Gods ook menigwerf een ambtsnaam, voor de rechters Ps. 82 : 6, voor de engelen, Job 38 : 7, en vooral ook voor den koning, 2 Sam. 7 : 11—14, Ps. 89 : 27, 28. In Psalm 2 : 7 zegt Jahveh tot den over Sion gezalfden Koning: אֲנִי הַיּוֹם יְלִדְתִּיךָ, בְּנִי אַתָּה, LXX *γεγεννηκα σε*, Vulg. genui te; ten dage, toen de Heere Hem zalfde en aanstelde tot koning, heeft Hij Hem tot Zoon gegenereerd en Hem het recht gegeven op de wereldheerschappij. Ten aanzien van David slaat dit terug op het besluit Gods in 2 Sam. 7, en ten aanzien van den door David afgeschaduwden Messias wordt het in Hebr. 1 : 5, 5 : 5 verklaard van de eeuwigheid, cf. vs. 2, 3, in welke Christus als de Zoon door den Vader is gegenereerd, d. i. in welke Hij voortgebracht is als het afschijnsel van Gods heerlijkheid en het uitgedrukte beeld zijner zelfstandigheid. En dat Hij dit was, is nu volgens Hd. 13 : 33, Rom. 1 : 3 krachtig bewezen in de opstanding. In Micha 5 : 1 is eene verwante gedachte uitgedrukt. De Heerscher over Israel, die eens uit het kleine Bethlehem zal voortkomen, bestaat reeds van ouds. Zijne uitgangen als Heerscher, van God uit, zijn reeds van de dagen der eeuwigheid. Hij was Heerscher van eeuwigheid, Hij heeft dit getoond in de geschiedenis van Israel en zóó komt Hij eens zichtbaar uit Bethlehem te voorschijn. De benaming Zoon Gods, op den Messias toegepast, gaat ongetwijfeld uit van de theocratische beteekenis dezer uitdrukking in het O. Testament. Het is niet waarschijnlijk, dat de bezetenen, Mt. 8 : 29, cf. 4 : 3, de Joden, Mt. 27 : 40, de Hoogepriester, Mt. 26 : 63, of ook zelfs de discipelen althans in den eersten tijd, Joh. 1 : 50, 11 : 27, Mt. 16 : 16 den vollen inhoud van deze benaming hebben verstaan. Maar bij Christus krijgt deze naam toch eene veel diepere beteekenis. Wel heet Hij nu en dan als middelaar en koning Gods Zoon in theocratischen zin, Luk. 1 : 35, ofschoon ook dan de

adoptiaansche voorstelling, dat hij naar zijne Goddelijke natuur Zoon is door generatie en naar zijne menschelijke natuur door adoptie, gelijk beweerd werd door de Socinianen, Remonstr. Conf. art. 3. Apol. Conf. art. 3. Limborch, Theol. Christ. II 17, 10. B. S. Cremer, cf. Archief v. Kerk. Gesch. v. Ned. VIII 419—428, Calv. Inst. II 14. 6. Moor, I 755 sq. enz., in de Schrift geen steun vindt. Maar Christus is niet eerst als een koning onder Israel in den tijd tot Zone Gods aangenomen. Hij heet niet Gods Zoon om zijne bovennatuurlijke geboorte, gelijk de Socinianen leerden en Hofmann, Schriftbeweis I 116 f. nog tracht te betoogen. Hij draagt dien naam ook niet in ethischen zin, zooals velen meenen, Weiss, Bibl. Theol. § 17. Ritschl, Rechtf. u. Vers. II² 97. Scholten, L. H. K. II 206 e. a. Hij is het ook niet eerst geworden door zijn middelaarschap en zijne opstanding, waarvoor men zich beroept op Joh. 10 : 34—36, Hand. 13 : 32, 33, Rom. 1 : 4. Maar Hij is Zoon Gods in metaphysischen zin, van natuur en van eeuwigheid. Hij is hoog verheven boven engelen en profeten, Mt. 13 : 32, 21 : 27, 22 : 2, en staat in geheel eenige verhouding tot God, Mt. 11 : 27. Hij is de geliefde Zoon, in wien de Vader zijn welbehagen heeft, Mt. 3 : 17, 17 : 5, Mark. 1 : 11, 9 : 7, Luk. 3 : 22, 9 : 35, de eengeboren Zoon, Joh. 1 : 18, 3 : 16, 1 Joh. 4 : 9 v., de eigen Zoon, Rom. 8 : 32, de eeuwige Zoon, Joh. 17 : 5, 24, Hebr. 1 : 5, 5 : 5, wien de Vader gaf *ζωην ἐχειν ἐν ἑαυτῳ*, Joh. 5 : 26, die den Vader gelijk is in kennis, Mt. 11 : 27, in eer, Joh. 5 : 23, in macht bij schepping en herschepping, Joh. 1 : 3, 5 : 21, 27, in werkzaamheid, Joh. 10 : 30, in heerschappij, Mt. 11 : 27, Luk. 10 : 22, 22 : 29, Joh. 16 : 15, 17 : 10, en juist om dit zijn Zoonschap veroordeeld is tot den dood, Joh. 10 : 33, Mt. 26 : 63 v.

In de derde plaats komt hier nog de naam Beeld Gods ter sprake. Wel kan de mensch bij analogie zoo genoemd worden maar Christus is het in volstrekten zin. Hij was vóór zijne menschwording als Logos, als Zoon, Rom. 1 : 3, 4, 8 : 3, Gal. 4 : 4, *ἐν μορφῃ θεου*, Phil. 2 : 6, rijk, 2 Cor. 8 : 9, bekleed met heerlijkheid, Joh. 17 : 5, en is nu daarin door zijne opstanding en hemelvaart teruggekeerd. Zoo was Hij dan en is Hij thans nog *εἰκων του θεου του ἀορατου*, Col. 1 : 15, 2 Cor. 4 : 4, *ἀπαυγασμα της δοξης και χαρακτηρ της ὑποστασεως αὐτου*, Hebr. 1 : 3, d.i. niet de uitstraling zelve, *ἀπαυγασμος*, maar het door uitstraling,

weerkaatsing bewerkte of ontstane beeld, ἀπαυγασμα, van Gods heerlijkheid en de uitdrukking, de afdruk van de zelfstandigheid, van het wezen des Vaders. Als zoodanig is Hij πρωτοτοκος πασης κτισεως, Col. 1 : 15, Op. 1 : 14, de in vergelijking met alle schepsel eerstgeborene en dus bestaande vóór alle schepsel en niet gelijk de schepselen gemaakt of geschapen, πρωτοκτιστος, πρωτοπλαστος, maar geboren, πρωτοτοκος, in wien alles geschapen werd, ἐκτισθη; en is Hij tevens ἀρχη, πρωτοτοκος ἐκ των νεκρων, ἐν πασιν πρωτευων, Col. 1 : 18, πρωτοτοκος ἐν πολλοις ἀδελφοις, Rom. 8 : 29, naar wiens beeld de geloovigen worden vernieuwd, 2 Cor. 3 : 18, Phil. 3 : 21. De uitdrukking πρωτοτοκος sluit Christus niet bij de schepselen in maar sluit Hem juist daarvan uit. Hij stond als eenig- en eerstgeborene, als Zoon en Logos, als adaequaat beeld Gods tot den Vader van eeuwigheid in eene geheel eenige relatie. En wel wordt Christus nu als Middelaar voorgesteld als afhankelijk van den Vader en staande onder den Vader, zoodat Hij een gezondene, een knecht, een volbrenger van het werk des Vaders is, gehoorzaam tot den dood toe en eens zijn koninkrijk aan den Vader overgevend, maar nooit wordt daarmede aan zijne wezenseenheid te kort gedaan. In Joh. 14 : 28 zegt Jezus, dat zijn heengaan tot den Vader voor de discipelen eene oorzaak van vreugde is, ὁτι ὁ πατηρ μειζων μου ἐστιν. Daarmede drukt Hij niet uit, dat de Vader grooter is aan macht, wat door Joh. 10 : 28—30 bepaald weersproken wordt; maar Hij denkt aan de verhouding, waarin Hij thans in zijne vernedering staat tot den Vader. Nu is deze grooter. Maar deze mindere grootte van Jezus zal juist ophouden, wanneer Hij tot den Vader gaat, en daarom kunnen zijne discipelen zich over zijn heengaan verblijden; Hij is juist in wezen en natuur aan den Vader gelijk, ofschoon thans in ambt en stand minder dan de Vader. Hij is geen schepsel, maar was en is en blijft God, boven alles te prijzen in der eeuwigheid, Joh. 1 : 1, 20 : 28, Rom. 9 : 5, Hebr. 1 : 8, 9, 2 Petr. 3 : 18, 1 Joh. 5 : 20, Openb. 1 : 8, 11, cf. ook misschien 2 Thess. 1 : 12, Tit. 2 : 13, 2 Petr. 1 : 1. De poging, vroeger reeds door de Socinianen en thans door Ritschl, Schultz, Kaftan, Pfleiderer e.a. aangewend, om den naam θεος, van Christus gebezigd, niet als wezens- maar als ambtsnaam op te vatten, vereischt later in de leer over Christus breedere bespreking. Thans zij alleen opgemerkt, dat deze benaming bij Christus onwaar is, indien Hij

niet werkelijk ook de Goddelijke natuur deelachtig is, Lipsius, Theol. Jahresbericht X 378.

7. Ten slotte geeft de H. Schrift ons ook eenig inzicht in de immanente relatiën Gods door den naam des Heiligen Geestes. Vooraf verdient het opmerking, dat de leer des H. Geestes door al de Schriften van Oud en Nieuw Verbond dezelfde is. Hoewel in het N. Test. veel klaarder geopenbaard, is zij in beginsel ook in het O. T. aanwezig. Het N. T. is zich bewust geen andere leer des Geestes te geven, dan die in het O. T. gevonden werd; het was dezelfde H. Geest, die eertijds door de profeten sprak, Mt. 22 : 43, Mk. 12 : 36, Hd. 1 : 16, 28 : 25, Hebr. 3 : 7, 10 : 15, 1 Petr. 1 : 11, 2 Petr. 1 : 21, in Noachs dagen getuigde, 1 Petr. 3 : 19, door Israel werd weerstaan, Hd. 7 : 51, die het geloof werkte, 2 Cor. 4 : 13, die op den Messias neerdalen en in de gemeente wonen zou, Mt. 12 : 18, Luk. 4 : 18, 19, Hd. 2 : 16. Hoewel nu het Goddelijk wezen Geest is, Joh. 4 : 24, en heilig is, Jes. 6 : 3, zoo is de Heilige Geest toch in de Schrift eene aanduiding van een bijzonder persoon in het Goddelijk wezen, onderscheiden van Vader en Zoon. Hij draagt dezen naam om zijn bijzonderen modus subsistendi. Geest beteekent eigenlijk wind, adem. De H. Geest is de adem des Almachtigen, Job. 33 : 4, de Geest zijns monds, Ps. 33 : 6, die door Jezus vergeleken wordt bij den wind, Joh. 3 : 8 en geblazen wordt op zijne discipelen, Joh. 20 : 22, cf. 2 Thess. 2 : 18. De Geest is God als het immanente levensprincipe in al het geschapene. En heilig heet Hij, omdat Hij zelf in eene bijzondere relatie tot God staat en alle dingen in eene bijzondere relatie tot God stelt. Hij is niet de Geest van een mensch, van een schepsel, maar de Geest van God, de Heilige Geest, Ps. 51 : 13, Jes. 63 : 10, 11. Gelijk de adem uit onzen mond, zoo gaat de Geest uit van God en houdt alle schepsel levend. Daarom heet Hij de Geest Gods, de Geest des Heeren, de Geest des Vaders, Gen. 1 : 2, Jes. 11 : 2, Mt. 10 : 20, en ook de Geest van Christus, de Geest des Zoons, Rom. 8 : 2, 9, 1 Cor. 2 : 6, 2 Cor. 3 : 17, 18, Phil. 1 : 19, Gal. 3 : 2, 4 : 6, 1 Petr. 1 : 11, staande voor den troon Gods en des Lams, Op. 1 : 4, 3 : 1, 4 : 5, 5 : 6. Deze uitgang des Geestes wordt in de Schrift met verschillende namen aangeduid. Meestal wordt het zoo uitgedrukt, dat de Geest door God of door Christus gegeven, Num. 11 :

29, Neh. 9 : 20, Jes. 42 : 1, Ezech. 36 : 27, Joh. 3 : 34, 1 Joh. 3 : 24, 4 : 13, gezonden of uitgezonden, Ps. 104 : 30, Joh. 14 : 26, 15 : 26, 16 : 7, Gal. 4 : 6, Op. 5 : 6, uitgegoten of uitgestort, Jes. 32 : 15, 44 : 3, Joel 2 : 28, Zach. 12 : 10, Hd. 2 : 17, 18, van God nedergedaald, Mt. 3 : 16, in het midden van Israel gesteld, Jes. 63 : 11, Hagg. 2 : 6, op iemand gelegd, Mt. 12 : 18, op iemand geblazen is, Joh. 20 : 22 enz. Maar er wordt ook gezegd, dat de Geest uitgaat, *ἐκπορεύεται παρα του πατρος*, Joh. 15 : 26. Dit had bepaaldelijk plaats op den Pinksterdag. Daarom treedt de persoonlijkheid des H. Geestes ook thans eerst duidelijk op. In het O. Test. is er wel onderscheid tusschen God en zijn Geest. Maar de aard van dat onderscheid blijft duister. *Οὐπω γαρ ἦν πνευμα, ὁτι Ιησους οὐδεπω ἐδοξασθη*, Joh. 7 : 39. Maar nu wordt van Hem als van een persoon gesproken. Hij wordt aangeduid als *ἐκεινος*, Joh. 15 : 26, 16 : 13, 14, *παρακλητος*, Joh. 15 : 26, cf. 1 Joh. 2 : 1, *ἀλλος παρακλητος*, Joh. 14 : 16, die van zichzelven spreekt in den eersten persoon, Hd. 13 : 2, wien allerlei persoonlijke vermogens en werkzaamheden worden toegeschreven, als onderzoeken, 1 Cor. 2 : 10, 11, oordeelen, Hd. 15 : 28, hooren, Joh. 16 : 13, spreken, Hd. 13 : 2, Op. 2 : 7 enz. 14 : 13, 22 : 17, willen, 1 Cor. 12 : 11, leeren, Joh. 14 : 26, bidden, Rom. 8 : 27, getuigen, Joh. 15 : 26, enz. en die met Vader en Zoon gecoordineerd en op ééne lijn wordt geplaatst, Mt. 28 : 19, 1 Cor. 12 : 4—6, 2 Cor. 13 : 13, Op. 1 : 4. Dit nu kan niet, tenzij Hij ook waarachtig God zij. Gelijk zijne persoonlijkheid, zoo komt ook de Godheid des H. Geestes eerst in het N. T. duidelijk aan het licht. Zij blijkt allereerst daaruit, dat in weerwil van het onderscheid, hetwelk tusschen God en zijn Geest bestaat, het toch volkomen hetzelfde is, of God dan of zijn Geest iets zegt, in ons woont, door ons veracht wordt, Jes. 6 : 9 en Hd. 28 : 25, Jer. 31 : 31 en Hebr. 10 : 15, Ps. 95 : 7, 8 en Hebr. 3 : 7—9, Hd. 5 : 3 en 4, Rom. 8 : 9 en 10, 1 Cor. 3 : 16 en 6 : 19, Ef. 3 : 22. Dit komt dan alleen tot zijn volle recht, wanneer met het personeele onderscheid de wezenseenheid gepaard gaat. Voorts worden allerlei Goddelijke eigenschappen even goed aan Gods Geest als aan God zelven toegeschreven: bijv. eeuwigheid, Hebr. 9 : 14, alomtegenwoordigheid, Ps. 139 : 7, alwetenheid, 1 Cor. 2 : 10, 11, almacht, 1 Cor. 12 : 4—6, en wederom onderstelt dit dat de Geest wezenséén is met God zelven. Hetzelfde is het

geval met de Goddelijke werken van de schepping, Gen. 1 : 2, Ps. 33 : 6, Job. 33 : 4, Ps. 104 : 30, en van de herschepping. Ja, in deze komt vooral zijne Godheid duidelijk uit. Hij is het, die Christus door zijne zalving heeft bekwaamd tot zijn ambt, Jes. 11 : 2, 61 : 1 en Luk. 4 : 18, Jes. 42 : 1 en Mt. 12 : 18, Luk. 1 : 35, Mt. 3 : 16, 4 : 1, Joh. 3 : 34, Mt. 12 : 28, Hebr. 9 : 14, Rom. 1 : 4, die de apostelen toerust tot hun bijzondere taak, Mt. 10 : 20, Luk. 12 : 12, 21 : 15, 24 : 49, Joh. 14 : 16 v., 15 : 26, 16 : 13 v., enz. die aan de geloovigen allerlei gaven en krachten uitdeelt, 1 Cor. 12 : 4—11, en die bovenal in de gemeente wonen doet de volheid van Christus. De H. Geest staat tot Christus in dezelfde verhouding als Christus tot den Vader. Gelijk de Zoon niets heeft en niets doet en niets spreekt van zichzelven maar alles ontvangt van den Vader, Joh. 5 : 26, 16 : 15, zoo neemt de H. Geest alles uit Christus, Joh. 16 : 13, 14. Gelijk de Zoon van den Vader getuigt en den Vader verheerlijkt, Joh. 1 : 18, 17 : 4, 6, zoo op zijne beurt de H. Geest den Zoon, 15 : 26, 16 : 14. Gelijk niemand tot den Vader komt dan door den Zoon, Mt. 11 : 27, Joh. 14 : 6, zoo kan niemand zeggen Jezus den Heere te zijn dan door den H. Geest, 1 Cor. 12 : 3. Er is geen gemeenschap met God dan door den Geest. Maar die Geest schenkt dan ook al de weldaden, die Christus verworven heeft, de wedergeboorte, Joh. 3 : 3, de overtuiging van zonde, Joh. 16 : 8—11, het kindschap, Rom. 8 : 15, de vernieuwing, Tit. 3 : 5, de liefde Gods, Rom. 5 : 5, allerlei geestelijke vruchten, Gal. 5 : 22, de verzegeling, Rom. 8 : 23, 2 Cor. 1 : 22, 5 : 5, Ef. 1 : 13, 4 : 30, de opstanding, Rom. 8 : 10. Ja, door den Geest hebben wij met niemand minder dan met den Zoon en den Vader zelven rechtstreeksche, onmiddellijke gemeenschap. De H. Geest is God zelf in ons, Joh. 14 : 23 v., 1 Cor. 3 : 16, 6 : 19, 2 Cor. 6 : 16, Gal. 2 : 20, Col. 3 : 11, Ef. 3 : 17, Phil. 1 : 8, 21. Wie kan dat alles ons schenken, wie kan God zelven in onze harten doen wonen, dan een, die zelf God is? Daarom komt Hem ook Goddelijke eer toe. Hij staat naast Vader en Zoon als oorzaak van alle heil, Mt. 28 : 19, 1 Cor. 12 : 4—6, 2 Cor. 13 : 13, Op. 1 : 4. In zijn naam worden wij gedoopt, Mt. 28 : 19. Van Hem is alle leven en kracht. Hij is de auteur onzer gebeden, Zach. 12 : 10, Rom. 8 : 15, 16. En daartegenover wordt de gemeente gewaarschuwd Hem te bedroeven, Jes. 63 : 10, Ef. 4 : 30; zelfs is de lastering tegen den

H. Geest onvergefelijk, Mt. 12 : 31, 32. Oudere litteratuur over den H. Geest wordt opgegeven door Walch, Bibl. theol. sel. I 75 sq. 241, waaronder vooral Owen, Discourse on the Holy Spirit 1674, holl. 1746, de aandacht verdient, en door Dr. Kuyper, Het werk van den H. Geest, 1888 in de voorrede; nieuwere litteratuur vooral bij M. Beversluis, de H. Geest en zijne werkingen volgens de Schriften des N. V. 1896 bl. VII, waaronder vooral in aanmerking komen J. Gloël, Der H. Geist in der Heilsverkündigung des Paulus 1888. H. Gunkel, Die Wirkungen des H. Geistes u.s.w. Gött. 1888. Voorts nog Synopsis der dogm. moraltheol. Lehre von der Wirksamkeit des H. Geistes zunächst nach dem h. Thomas von Aquin, von Dr. I. E. Pruner, Lycealprogramm für das Jahr 1891 Eichstätt. W. Koelling, Preumatologie oder die Lehre von der Person des H. Geistes, Gütersloh 1894. Dr. G. Smeaton, The doctrine of the Holy Spirit 1882.

8. In al deze openbaringsmomenten biedt de H. Schrift ons natuurlijk nog geen uitgewerkt dogma over de triniteit. Maar zij leert toch, dat de ééne naam Gods zich eerst ten volle in dien van Vader, Zoon en Geest ontvouwt. Zij spreekt het klaar en duidelijk uit, dat alle werken Gods naar buiten, beide in schepping en herschepping, eene drievoudige Goddelijke causa hebben. Zij laat er geen twijfel over bestaan, dat deze drievoudige causa drie onderscheidene subjecten zijn, welke in persoonlijke verhouding tot elkander staan. En zij bevat daarmede al de gegevens, waaruit de theologie het dogma der triniteit opgebouwd heeft. De philosophie had er niets wezenlijks aan toe te voegen; zelfs de logosleer is nieuwtestamentisch. Alleen wachtte het alles op den tijd, dat de ratio christiana genoegzaam ontwikkeld zou zijn, om het heilig mysterie, dat hier voorlag, in te denken. Bij de apostolische vaders is daarvan nog geen sprake. Zij spreken de H. Schrift na, zonder nog den diepen zin en het onderling verband der waarheden te verstaan, en ze bezigen uitdrukkingen, die in lateren tijd niet meer te verdedigen zouden zijn. Toch zijn ze ook voor het dogma der triniteit van 't hoogste belang, inzoover ze beide de ebionietische en de docetische richting bestrijden en in sterker of zwakker bewoordingen uitspreken de hooge, boven de engelen verhevene natuur van den Christus. Het dogma der triniteit, zoo blijkt reeds bij den aanvang, is niet geboren uit eene

philosophische redeneering over het wezen Gods, maar uit het nadenken over de feiten der openbaring, over den persoon en het werk van Christus. In het dogma der triniteit ging het van den aanvang af om de Godheid van Christus, om het absoluut karakter van het Christendom, om de waarheid der openbaring Gods, om de waarachtige verzoening der zonden, om de volstrekte zekerheid der zaligheid. Bij de apost. vaders nu neemt Christus eene geheel eenige plaats in; praedicaten worden Hem toegekend, die geen schepsel toekomen. Hij heet Zoon, eigen, eenige, eengeboren Zoon Gods, Clemens, 1 Cor. 36. Ignat., Rom. 1. Eph. 20. Smyrn. 1. Diogn. 9. 10. Barn. 7. 12., afschijnsel van Gods majesteit, schepter zijner majesteit, Clemens, 1 Cor. 16. 36. Heer der aarde, wien alles onderworpen is, Schepper aller dingen, Rechter van levenden en dooden, Barn. 7. 12. Diogn. 7. Did. Apost. 16. Polyc. Phil. 1. 2. 6. 12, heilige, onbegrijpelijke Logos, die als een God, ὡς θεος, op aarde is gezonden, Diogn. 7. en θεος heeten mag, Clemens, 2 Cor. 1. Ign., Rom. 3. Smyrn. 1. 10. Eph. 1. 18. 19. En Vader (God), Zoon (Christus) en Geest worden samen genoemd, Clemens, 1 Cor. 46. Ign. Eph. 9. Magn. 13. Van den H. Geest is weinig sprake bij de apost. vaders, maar Hij wordt toch van Vader en Zoon onderscheiden en naast deze gesteld; alleen ten aanzien van den Pastor van Hermas, Sim. V 5. 6. is er verschil, of hij den H. Geest met den Zoon vereenzelvigt of daarvan onderscheidt, Baur, Dreiein. u. Menschw. I 134 en daartegen Dorner, Entwicklungsgesch. I 191—205. Als in de tweede eeuw de gnosis optreedt, ontwaakt ook het christelijk denken. De Godheid van Christus krijgt dogmatisch belang en wordt daarom ook veel duidelijker uitgesproken. Justinus Martyr geeft aan Christus meermalen den naam van God, zelfs van ὁ θεος, c. Tryph. 34. 56. 58. 113. 126 enz. en kent Hem allerlei verheven praedicaten toe. Hij is de eerstgeborene der schepping, de aanvang van een ander geslacht, toegerust niet met een enkel charisma maar met al de krachten des Geestes, in het bezit niet van een σπερμα van den logos, maar van den ganschen logos, λογικον το ὁλον, machtig om het menschelijk geslacht te vergoddelijken en daarom zelf God, c. Tr. 87. 138. Apol. II 10. 12. Duidelijk leert hij voorts het voorbestaan van Christus, niet als kracht slechts maar als persoon, c. Tr. 128. Wijl de Vader verborgen, onuitsprekelijk, boven tijd en ruimte verheven is, c. Tr.

127. Apol. II 6., zijn alle openbaringen onder het O. T. en ook in de Heidenwereld openbaringen van den Logos, c. Tr. 127. Apol. I 46. 61. 63. Apol. II 10. 13. Zelfs bestond Hij bij de schepping; het woord Gen. 1 : 26 is tot Hem gesproken, c. Tr. 62. Maar de immanente verhouding tusschen Vader en Zoon is bij Justinus nog niet duidelijk. Het schijnt, dat de Logos, die wel een ander is dan de Vader ἀριθμῷ ἀλλ' οὐ γνώμῃ, door den Vader eerst voor en ten behoeve van de schepping is gegenereerd, en wel niet door deeling ontstond, maar toch voortgebracht werd δυνάμει καὶ βουλῇ des Vaders, gelijk het eene licht ontstoken wordt aan het ander en gelijk het woord uit onzen mond uitgaat, Apol. II 6. c. Tr. 61. 100. 128. Daarom heet hij πρωτογονος, πρωτοτοκος του θεου, Apol. I 46. 58. De generatie wordt genoemd προβαλλειν, maar meest γενναν, c. Tr. 62. 76. 129. Apol. I 23. 2. 6, en de Logos heet in zoover een γεννημα of ἐργασια, c. Tr. 62. 114. 129. De eenheid Gods zoekt Justinus daardoor te handhaven, dat de Zoon wel een ander is dan de Vader ἀριθμῷ ἀλλ' οὐ γνωμῃ, c. Tr. 56 en ondergeschikt is aan den Vader. De Zoon is ἡ πρωτη δυναμις μετα τον πατερα, Apol. I 32; Hij neemt de tweede plaats, δευτερα χωρα, in, Apol. I 13; Hij heeft alles van den Vader ontvangen, c. Tr. 86, is God en Heer, wijl de Vader het gewild heeft, c. Tr. 127, en is ὑπο τῳ πατρι καὶ κυριῳ τεταγμενος, c. Tr. 126. Justinus heeft dus op onderscheidene punten nog eene gebrekkige voorstelling. Het verborgen wezen des Vaders in tegenstelling met den Zoon, de generatie des Zoons door den wil des Vaders en ten behoeve der schepping, de subordinatie des Zoons aan den Vader zijn later door de kerk verworpen. Sommigen hebben Justinus daarom een Ariaan genoemd, maar ten onrechte. Want vooreerst bestond deze kwestie nog niet ten tijde van Justinus; en voorts zijn er bij hem onderscheidene elementen, die vlak tegen het gevoelen van Arius ingaan; hij leert beslist en duidelijk de Godheid van den Zoon, hij zegt dat de Zoon niet geschapen maar gegenereerd is en heldert dit op met de later zeer gewone beelden van woord en licht; hij ziet het belang van de Godheid van Christus voor heel het werk der zaligheid, voor de waarheid van het Christendom helder in. Daarom noemt hij ook meermalen den Vader, den Zoon en den Geest samen als het voorwerp onzer aanbidding, Apol. I 6. 13. 60. 61. 65. 67; en al is het dat hij aan den Zoon

de δευτερα χωρα en aan den Geest de τριτη ταξις toekent, Justinus spreekt de persoonlijkheid des H. Geestes en zijne onderscheidenheid van den Zoon in deze plaatsen duidelijk uit. Wel heeft men hiertegen zich beroepen op Apol. I 33, maar deze plaats leert niets anders dan dat Justinus onder το πνευμα in Luk. 1 : 35 niet den persoon des H. G. maar den Logos verstond, eene exegese, die ook bij anderen voorkomt. Voorts staat ook vast, dat Justinus niet den Geest tot de engelen of in het algemeen tot de schepselen rekent. Maar over de Goddelijke natuur van den H. Geest en over zijne ontologische verhouding tot Vader en Zoon vinden wij bij Justinus zoo goed als niets. Het religieus belang van de leer des H. Geestes werd nog niet gevoeld. De Geest wordt nog alleen opgevat als Geest der profetie, die de profeten en apostelen heeft geinspireerd en Christus heeft bekwaamd. Maar van eene voortdurende noodzakelijke werking des H. Geestes in de gemeente heeft Justinus geen besef. De objectieve openbaring Gods in den Logos schijnt voldoende; de subjectieve illuminatie wordt in hare noodzakelijkheid niet doorzien, cf. Semisch, II 305—333. Schwane, Dogmengesch. I² 79 f. Eindelijk komt bij Justinus Martyr zeer duidelijk uit, van welken aard de invloed der grieksche philosophie in de christelijke theologie is geweest. Dat er zulk een invloed is geoefend en niet het minst bij Justinus, wordt door niemand ontkend. Maar die invloed is juist het meest merkbaar in die elementen van Justinus' leer, welke later door de kerk zijn uitgebannen, n.l. in zijne onderscheiding tusschen den λογος ἐνδιαθετος en προφορικος, in zijne voorstelling van den Zoon als δευτερος θεος, in zijne leer van den verborgen God, in zijn stellen van den Zoon buiten het Goddelijk wezen. Alle andere elementen, de Logosnatuur van Christus, de praeëxistentie, de generatie, de schepping aller dingen door den Logos, het Zoonschap, de Godheid van Christus zijn door Justinus met bewustheid aan de Schrift ontleend en uit de Schrift betoogd, cf. Semisch, Justin der Martyrer II 295 f. De gebreken, die der triniteitsleer bij Justinus aankleven, worden door de volgende apologeten, Theophilus, Tatianus, Athenagoras niet vermeden. Tatianus, Or. c. Gr. 5, zegt wel, dat, inzoover alle dingen in God hun grond hebben, ze alle idealiter, als Logos, in Hem bestaan, maar deze Logos wordt voortgebracht door den wil Gods en is ἐργον πρωτοτοκον του πατρος; κατα μερισμον,

οὐ κατα ἀποκοπην. Bij Theophilus bestaat de Logos wel vóór de schepping als λογος ἐνδιαθετος, wijl Hij is θεου νους και φρονησις, maar Hij wordt toch door den Vader tot λογος προφορικος gegenereerd ten behoeve der schepping, ad Autol. II 10. 22. Athenagoras, Leg. pro Chr. c. 10, leert evenzoo, dat de Logos wel eeuwig bestond, wijl God de eeuwige νους is, maar Hij is toch het eerste γεννημα des Vaders, wijl Hij als de idee en de energie der dingen van God uitging. Gelijk Theophilus het eerst van eene τριας in God sprak, ad Autol. II 26, zoo verbindt ook Athenagoras God Vader, God Zoon en den H. Geest, die in de profeten werkzaam was en een uitvloeisel Gods is, uit God uitgaat en in Hem terugkeert, zooals de straal uit de zon, en noemt ze het voorwerp der christelijke vereering, ib. c. 10. 12. Maar bij het onderscheid der drie personen wordt hun eenheid niet voldoende gehandhaafd. De Vader is de ééne, ongeworden, eeuwige, onzichtbare God, en Zoon en Geest zijn met Hem één niet in wezen, maar in geest en macht, ib. c. 24.

De eerstvolgende ontwikkeling van de triniteitsleer, vooral bestaande in uitbanning der philosophische elementen, is te danken aan drie mannen, die elk het zijne hebben bijgedragen tot den bouw van het christelijk dogma. Irenaeus is de krachtige bestrijder van het gnostisch Godsbegrip en van de opvatting van den Logos als wereldidee. Nu en dan toont ook hij de oude voorstelling niet geheel te hebben overwonnen; hij noemt den Vader nog den onzichtbaren, verborgen God in tegenstelling met den Zoon, adv. haer. IV 20, 10. Maar toch bestrijdt hij de opvatting van God als βυθος en de emanatie der aeonen zoo kras mogelijk, en handhaaft het schriftuurlijk onderscheid van Schepper en schepsel. De Logos wordt als het ware van zijne tweeslachtige natuur ontdaan en geheel naar de zijde Gods overgebracht. De Logos is geen schepsel, maar een hypostatisch woord, III 8, praeëxistent, II 6. IV 12, waarachtig God, IV 10. 14 enz. Ook de onderscheiding van λογος ἐνδιαθετος en προφορικος is te verwerpen II 17. 18. Want behalve dat deze onderscheiding aan de persoonlijkheid van den Logos tekort doet en zijne generatie in verband brengt met de schepping, de Logos mag niet voorgesteld worden als het verstand en de rede Gods. God toch is eenvoudig, geheel geest, geheel verstand, geheel gedachte, geheel logos, II 16. 48, zoodat èn de Zoon èn de Vader waarachtig God zijn. De eenheid van Vader, Zoon en Geest wordt

door Irenaeus zeer duidelijk uitgesproken, hun Goddelijke natuur wordt nadrukkelijk gehandhaafd, ze worden telkens samen genoemd, IV 6. 20. 33. De generatie des Zoons geschiedde niet in den tijd, de Zoon heeft geen begin gehad, Hij bestond eeuwig met God II 18. III 22. IV 37. Maar Irenaeus schiet tekort in de aanwijzing, hoe in de eenheid toch de drieheid bestaat en hoe Vader Zoon en Geest, ofschoon ééne Goddelijke natuur deelachtig, toch onderscheiden zijn. Hier wordt hij door Tertullianus aangevuld en verbeterd. Wel staat deze bij Irenaeus achter in de overwinning van het gnostisch dualisme. Hij maakt tusschen Vader en Zoon onderscheid als tusschen een Deus invisibilis et invisus en een Deus visibilis et visus, adv. Prax. 14. 15. Op allerlei wijze en met allerlei argumenten betoogt hij dat onderscheid, met den naam Logos, met de menschwording, met de theophanieën enz. Ja, de Logos komt bij Tertullianus eerst tot het volle zoonschap en tot zelfstandige persoonlijkheid door de drie momenten van het spreken Gods, de generatie, en de menschwording heen, adv. Pr. 6. 7, zoodat er een tijd was waarin de Zoon niet was, adv. Hermog. 3. Maar al is het, dat hij tegen het patripassianisme in de onderscheiding der personen te ver gaat, aan de andere zijde tracht hij juist daarom te meer in de drieheid de eenheid en in de eenheid de drieheid vast te houden. De drie personen zijn unius substantiae, unius status, unius potestatis, unus Deus. Zij zijn onderscheiden, wat de ordo en de oeconomia aangaat, Oeconomiae sacramentum unitatem in trinitatem disponit. Ze zijn drie non statu, sed gradu, en toch de ééne God, ex quo et gradus isti et formae et species in nomine Patris, Filii et Spiritus Sancti deputantur. Gelijk een straal der zon ook zon is, zoo zijn er verschillende species, formae, effigies, moduli in de ééne en ongedeelde substantie. De drie personen zijn dus unum, niet unus. De Zoon is een ander dan de Vader en de Geest is weder een ander, maar de naam God en Heer is hun gemeen. Ze zijn unus Deus, ze zijn niet te scheiden. Zooals stam en tak, bron en stroom, zon en straal niet gescheiden kunnen worden, zoo ook niet de Vader en de Zoon. De trinitas doet dus de monarchia niet te niet. De Zoon is wel een ander dan de Vader maar niet divisus, separatus. Er is distinctio, distributio, geen diversitas en divisio. Het is eene unitas ex semetipsa derivans trinitatem, adv. Prax. 2 sq. Zoo kneedt Tertullianus de stroeve latijnsche taal, om en de unitas

en de trinitas in God gelijkelijk te handhaven; zoowel formeel als materieel is hij voor het dogma der triniteit van de grootste beteekenis geweest. In weerwil dat hij het subordinatianisme niet altijd te boven komt en het ontologische, kosmologische en soteriologische in de triniteitsleer te weinig onderscheidt, hij heeft de begrippen en de woorden aan de hand gedaan, die het dogma der triniteit ter uitdrukking van zijne ware meening van noode had. Hij heeft de Logos-speculatie door de filiatio vervangen en daardoor de ontologische triniteit voor goed van de kosmologische speculatie losgemaakt. En hij is de eerste geweest, die beproefd heeft, om de triniteit der personen af te leiden niet uit den persoon des Vaders, maar uit het wezen Gods. Terwijl Tertullianus echter de ontologische triniteit nog niet van het kosmologische en soteriologische proces vrij maakt, is het Origenes, die ze geheel en al opvat als een eeuwig proces in het wezen Gods zelf. De generatie is eene *αἰωνιος γεννησις*, de princ. I 2, 4. Het licht kan niet zijn zonder te schijnen; zoo kan de Vader niet wezen zonder den Zoon, ib. I 2. 2. 4. 7. 10. Er was geen tijd, waarin de Zoon niet was, ib. I 2. 2. 4. c. Cels. VIII 12. De Vader is niet Vader vóór den Zoon maar per filium, de princ. I 2. 10. Er is geen scheiding, *ἀχωριστος ἐστι του υἱου ὁ πατηρ*, c. Cels. IV 14. 16. Alle Goddelijke eigenschappen zijn Vader en Zoon gemeen; de Zoon is één met den Vader; niet naast maar in God vereeren wij den Zoon, c. Cels. VIII 12. 13. De Zoon heeft dezelfde wijsheid, waarheid, rede als de Vader, Hij is *αὐτοσοφια, αὐτοαλήθεια, αὐτολογος*, c. Cels. V 41. Maar om nu in deze eenheid en gelijkheid het onderscheid vast te houden, roept Origenes het subordinatianisme te hulp en gaat achter Tertullianus terug in het afleiden der triniteit niet uit 't wezen Gods maar uit den persoon des Vaders. En zoo kwam Origenes er toe, om den Vader voor te stellen als *ὁ θεος, αὐτοθεος, πηγη* of *ριζα θεοτητος, μεγιστος ἐπι πασι θεος*, als *κρειττων* dan de Zoon, als de ééne gansche Godheid, boven alle zijn verheven, onzienlijk, onbegrijpelijk; en den Zoon als *θεος* zonder artikel, als *ἑτερος του πατρος κατ' οὐσιαν*, zooveel minder dan de Vader als de wereld minder is dan de Zoon, cf. Dorner, Entw. I 652 f. Vergelijk over de leer der triniteit vóór Nicea behalve de dogmengesch. v. Münscher, Harnack, Schwane, Thomasius ook nog Dr. C. P. Caspari, Der Glaube an die Trinität Gottes in der

Kirche der 3 ersten Jahrh. nachtgewiesen, Leipzig Faber 1894. Scheeben I 796 f. Petavius, de trinitate, appendix 1. Forbesius a Corse, Instit. hist. theol. 1645 Lib I c. 1—5. G. Bull, Defensio fidei Nicaenae, 1703.

9. De kerk volgde echter Origenes niet. Zij verwierp zijn subordinatianisme en sprak te Nicea de ware, volle Godheid des Zoons uit. Deze belijdenis droeg geheel en al een religieus karakter. Zij handhaafde het soteriologisch principe van 't Christendom. Maar van nu aan veranderde de beteekenis der triniteitsleer. Nicea sprak het onderscheid uit in God, en leerde dat Vader, Zoon (en Geest) God waren; 't kwam er nu voorts op aan om in dit onderscheid de eenheid te handhaven. Vóór Nicea had men moeite om uit de eenheid Gods tot een drieheid te komen; nu is het omgekeerd. Van nu aan krijgt 't trinitarisch dogma een eigen, zelfstandige waarde, eene theologische beteekenis. Athanasius met de drie Cappadociërs en Augustinus zijn het, die op deze wijze het dogma uitwerken en voltooien. Athanasius heeft beter dan iemand in zijn tijd begrepen, dat met de Godheid van Christus en de drieëenheid het Christendom stond of viel. Aan de verdediging dezer waarheid heeft hij zijn gansche leven en al zijne krachten gewijd. Hij streed voor geen philosophisch probleem maar voor de christelijke religie zelve, voor de openbaring Gods, de leer der apostelen, het geloof der kerk. De triniteit is het hart van het Christendom. Daardoor is het principiëel van het Jodendom, dat het onderscheid in God loochent, en van het Heidendom, dat de eenheid Gods ontkent, onderscheiden, Athan. ad Serap. I 28. Bij Athanasius wordt dan ook de philosophische vermenging van ontologie en kosmologie geheel verbannen. Hij verwerpt het gnostisch dualisme tusschen God en de wereld, dat door Arius werd overgenomen, en alle soort van tusschenwezens, c. Ar. II 26. De triniteit heeft, zegt hij, niets vreemds met zich gemengd, ze bestaat niet uit den Schepper en iets gewordens, maar ze is geheel en volmaakt Goddelijk, ibid. Daarom is de triniteit ook eene eeuwige. Er is in God niets toevalligs; Hij wordt niets, Hij is alles eeuwiglijk. Gelijk de triniteit altijd was, zoo is en blijft ze, en in haar de Vader, de Zoon en de Geest, ad Serap. III 7. c. Ar. I 18. De Vader was altijd Vader; het behoort, anders dan bij ons, tot zijne natuur om Vader te zijn, de decr. nic. syn. 12. Evenals de

zon niet te denken is zonder licht en de bron niet zonder water, zoo is de Vader niet te denken zonder Zoon; God is niet ἀγονος: Hij spreekt altijd, c. Ar. II 2. ad Serap. II 2. Wie de triniteit loochent, maakt God tot een levenloos principe of komt tot de leer van de eeuwigheid der wereld, c. Ar. I 14. En eeuwig is daarom ook de generatie en de existentie des Zoons. Er was noch voor den Vader noch voor den Zoon een tijd dat Hij niet was, c. Ar. I geheel. Deze Zoon kan geen schepsel zijn en is niet voortgebracht door den wil Gods maar is gegenereerd uit zijn wezen, c. Ar. I 25. En datzelfde wordt, hoewel minder dikwerf en breedvoerig, gezegd van den H. Geest, ad Serap. I 20, 21 enz. Deze drie personen zijn waarlijk onderscheiden; ze zijn niet drie deelen van één geheel, niet drie namen voor ééne zaak. De Vader is alleen Vader en de Zoon is alleen Zoon en de Geest is alleen Geest, c. Ar. III 4. IV 1. ad Serap. IV 4, 6, 7. Maar daarbij handhaaft hij de eenheid zoo, dat zij alle drie ὁμοουσιοι zijn en ééne ὑποστασις (bij Athanasius nog zooveel als οὐσια) en dezelfde eigenschappen hebben, c. Ar. III 3, 4, de decr. nic. syn. 19—25; dat de Vader de ἀρχη en de πηγη θεοτητος is, c. Ar. IV 1.; dat de drie personen in elkander bestaan, ad Serap. I 14 III 6, c Ar. III 6, en één zijn in hunne werking, ad Serap. I 28. Cf. Fr. Lauchert, Die Lehre des h. Athan. d. Gr. Leipzig 1895 S. 10—65. Schwane, Dogmengesch. II² 83—108. Deze triniteitsleer van Athanasius vinden we ook in hoofdzaak, alleen nader door namen, beelden, vergelijkingen opgehelderd, bij Basilius in zijn Libri V tegen Eunomius, in zijn geschrift de Spiritu Sancto en in vele van zijne brieven en homiliën, bij Gregorius Nyss. in zijne Libri XII c. Eunomium en in zijne oratio catechetica, en bij Gregorius Naz. in zijne 5 Orationes theologicae. Johannes Damasc. vat het resultaat saam en sluit zich vooral aan bij Greg. Naz., de fide orthod. I c. 8. Heel de Grieksche kerk heeft deze leer op de conciliën, waarvan zij de eerste zeven erkent, aanvaard en wijkt van het Westen alleen in het filioque af.

10. In het Westen werd na Tertullianus en Cyprianus de leer der triniteit vooral krachtig verdedigd en uit de Schrift bewezen door Hilarius in zijn 12 boeken de trinitate, die echter zeer weinig bevatten over den H. Geest en daarom waarschijnlijk vroeger den titel droegen: de fide contra Arianos; en dan

meer speculatief en diepzinnig door Augustinus. Zijne 15 boeken de trinitate zijn het diepste wat over dit dogma geschreven is. Hij vat daarin niet alleen saam, wat door vroegere patres over dit onderwerp gezegd is, maar hij behandelt het ook zelfstandig en brengt er belangrijke wijzigingen in. Vooreerst gaat Augustinus uit, niet van den persoon des Vaders maar van het ééne eenvoudige, alle samenstelling uitsluitende wezen (essentia) Gods en spreekt daarom de volstrekte eenheid der drie personen sterker uit, dan ooit vóór hem is geschied. Elke persoon is zoo groot als de gansche triniteit, de trin. VIII 1. 2. In elken persoon is het geheele, zelfde, Goddelijke wezen, zoodat er niet drie Goden, drie almachtigen enz. zijn maar slechts één God, één almachtige enz. V 8. Het onderscheid der personen kan daarom ook niet liggen in attributen of accidentiën, die de eene persoon zou hebben en de andere niet, maar alleen in de relaties onderling. Vader is en heet de eerste persoon, omdat Hij in eene bijzondere verhouding staat tot Zoon en Geest enz. V 5, evenals ook de benaming Heer, Schepper enz. de relatie Gods tot schepselen aanduidt maar geen verandering in Hem teweegbrengt, ib. 16. 17. In de tweede plaats moest Augustinus nu elke tegenstelling verwerpen, die er vroeger tusschen den Vader en den Zoon werd gemaakt. De Zoon is als waarachtig God niet minder verborgen en onzichtbaar dan de Vader en is volkomen den Vader gelijk. Elk subordinatianisme wordt gebannen. Augustinus gaat nog verder dan Athanasius. Deze liet nog eenige ondergeschiktheid gelden, c. Ar. I 59, maar Augustinus heeft alle gedachte overwonnen, alsof de Vader de eigenlijke, oorspronkelijke God ware. Hij gaat uit van de essentia Dei, die in alle drie gelijkelijk woont. Ofschoon hij de uitdrukking fons of principium deitatis nog voor den Vader gebruikt, de trin. IV 20, ze heeft toch bij hem een anderen zin. Ze duidt niet aan, dat de Godheid logisch eerst in den Vader bestond en door Hem aan den Zoon en den Geest werd medegedeeld, maar de Vader kan alleen zoo heeten, omdat Hij niet als God maar als persoon Vader is van den Zoon. En in dezen zin wordt ook de formule van Nicea Deus de Deo door hem verklaard, de trin. VII 2. 3. Daarom kwam Augustinus ook tot eene andere opvatting van de theophanieën in het O. Test. Vroeger had men daarin altijd en uitsluitend openbaringen van den Logos gezien, omdat de Vader

verborgen was, maar Augustinus schrijft ze ook aan den Vader en den Geest toe, die evengoed als de Zoon zich kunnen openbaren en immers niet van die des Zoons zijn te scheiden, de trin. II en III. En eindelijk heeft Augustinus meer dan eenig kerkvader vóór hem naar beelden, gelijkenissen der triniteit, vestigia trinitatis gezocht, en alzoo den samenhang der leer van God met die van den ganschen kosmos in het licht gesteld, de trin. IX—XV. Cf. Schwane, II 173—194. Gangauf, Des h. Augustinus specul. Lehre v. Gott dem Dreieinigen, Augsburg 1883 S. 209 f. Münscher- v. Coelln, Dogmengesch. I 245 f. Harnack, D. G. II 294 f. enz. Zoo heeft Augustinus voltooid, wat Tertullianus begonnen had. Er is in het Westen eene andere opvatting van de triniteit dan in het Oosten en daarom kon men later in het filioque niet tot overeenstemming komen. Het Westen sloot zich bij Augustinus aan en heeft zijne leer van de triniteit overgenomen en op verschillende punten, dikwerf op spitsvondige wijze uitgewerkt. Het symbolum, dat ten onrechte naar Athanasius heet, is grootendeels in zijn geest en door het Oosten nooit aangenomen, Harnack, D. G. II 298 f. Karl Müller, Symbolik, Erl. Deichert 1896 S. 51 f. De triniteitsleer is later in de West. Kerk vooral nog behandeld door Dionysius, de div. nom. c. 2. Erigena, de div. nat. I 62. II 32. 35. Alcuinus, de fide sanctae et individuae trinitatis, Migne CI col. 9—64, en voorts door de scholastici, Anselmus, Monol., de incarnatione verbi en de processione Sp. S. Hugo Vict. de Sacramentis, lib. I pars 3. Lombardus, Sent. lib. I en de commentaren op dat werk, Richard Vict., Libri 6 de trinitate. Thomas, S. Theol. I qu. 27—43. c. Gent. IV c. 2—26. Bonaventura, Brevil. I c. 2—6 enz. En op denzelfden Augustiniaanschen grondslag rust de triniteitsleer in de Roomsche, Petavius, de trinitate, libri VIII; in de Luthersche, Gerhard, Loci Loc. III enz., Schmid, Dogm. der ev. luth. K. S. 87 f.; en in de Geref. theologie, Calv. Inst. I 13. Zanchius, de tribus Elohim, Op. I 1—564. Polanus, Synt. theol. lib. 3. Heppe, Dogm. der ev. ref. K. 80—98. In den nieuweren tijd is de leer der triniteit wel meest zeer vereenvoudigd maar in kerkelijken zin geleerd en verdedigd door Philippi, Kirchl. Gl. II 117—224. Ebrard, Chr. Dogm. § 95—154. Böhl, Dogm. 113—123. Hodge, Syst. Theol. I 462. Shedd, Dogm. Theol. I 249. Aug. Hopkins Strong, System. Theology, 3 ed. New-York Armstrong 1890 p. 144—170 enz.

11. Dit dogma heeft echter ten allen tijde ernstige bestrijding gevonden. Niet alleen van buiten, van de zijde der Joden, Weber, System der altsyn. pal. Theol. 147 f., en der Mohammedanen, b. v. Averroes, Stöckl, Philos. d. M. A. II 89, waartegen dan de Christenen verdedigend optraden, litt. bij Walch, Bibl. theol. sel. I 881 sq. 896 sq. Maar ook binnen de grenzen des Christendoms werd dit dogma zoowel vóór als na zijne vaststelling door velen weerstaan. In de belijdenis der triniteit klopt het hart der christelijke religie; elke dwaling is afgeleid uit of bij dieper doordenken te herleiden tot eene afwijking in de leer der drieëenheid. Zij is zulk een wezenlijk bestanddeel van het christelijk geloof, dat zij in de belijdenis der unitariers nog nawerkt. Allen, die op den naam van Christenen gesteld zijn, blijven spreken van Vader, Zoon en Geest, Nitzsch, Ev. Dogm. 425. Des te meer is echter de leer der triniteit in haar kerkelijken vorm bestreden en telkens anders voorgesteld. Maar de geschiedenis van dit dogma toont duidelijk, dat de kerkelijke vorm, waarin deze waarheid vervat is, alleen in staat is, om de zaak, waarom het te doen is, onvervalscht te handhaven. Nu bestaat het groote probleem bij dit dogma daarin, dat de eenheid des wezens de drieheid der personen niet teniet doe noch ook omgekeerd de drieheid der personen de eenheid des wezens opheffe. En daarom dreigt er altijd gevaar, om of ter rechter of ter linkerzijde af te dwalen en alzoo te vervallen tot Sabellianisme of tot Arianisme. Het Arianisme werd in de 2e en 3e eeuw voorbereid door de Ebionieten, de Alogi, Theodotus, Artemon, Paulus van Samosata, die in Christus wel een mensch zagen, op bovennatuurlijke wijze geboren en bij den doop gezalfd met den H. Geest, bekwaamd tot zijn werk en tot Heer verhoogd, maar die zijne praeëxistentie en Godheid beslist ontkenden. Het waren de aanhangers eener adoptiaansche Christologie, Harnack D. G. I 160. 616 f. In de vierde eeuw wordt deze leer voorgestaan door Lucianus en zijn leerling Arius en dan voorts door Aëtius en Eunomius. Arius leerde blijkens een geschrift *Θαλεια*, waarvan Athanasius c. Ar. I ons fragmenten bewaard heeft, dat God, wijl *ἀγεννητος* en zonder aanvang, volstrekt eenig is. Hij is onuitsprekelijk, onbegrijpelijk, kan niet rechtstreeks met het eindige gemeenschap hebben, kan zijn wezen, dat juist in *ἀγεννησια* bestaat, niet meedeelen. Alles buiten Hem is dus geschapen, geworden door zijn wil. Hij is niet Vader van

eeuwigheid, maar Vader door en van de schepselen. Maar voordat God tot de schepping der wereld overging, bracht Hij tot bemiddeling, als een soort tusschenwezen, eene zelfstandige ὑποστασις of οὐσια voort, die in de Schrift den naam draagt van wijsheid, zoon, logos, beeld Gods enz., en door wien God alle dingen heeft geschapen, en evenzoo ook nog eene derde, lagere ὑποστασις nl. den Heiligen Geest. Deze Logos is niet gegenereerd uit het wezen Gods en heeft niet het wezen met den Vader gemeen, want dan waren er twee Goden, maar is geschapen of geboren ἐξ οὐκ ὀντων, is een κτισμα of ποιημα Gods, voortgebracht θελημαει και βουλῃ. Er was dus een tijd, dat Hij niet was, ἦν ποτε, ὁτε οὐκ ἦν, al is Hij ook geschapen προ χρονων και προ αἰωνων, d.i. vóór de wereld. Deze Logos was daarom niet ὁμοουσιος met den Vader, maar geheel van Hem gescheiden, veranderlijk, zoowel het kwade als het goede kunnende kiezen. Maar Hij was toch een κτισμα τελειον, Hij koos het goede, werd daardoor onveranderlijk, en is als het ware tot een God geworden. Deze Logos is ook mensch geworden, heeft de waarheid verkondigd, onze verlossing bewerkt en is nu onze eere, maar niet onze aanbidding waardig, Harnack, D. G. I 194 f. Het Arianisme was sterk en vond vele aanhangers, niet het minst onder hen, die na de bekeering van keizer Constantijn om allerlei overwegingen tot het Christendom waren overgegaan. Bovendien leeren ons de geschriften van Athanasius, welke geduchte wapenen zij meebrachten in den strijd. Zij beriepen zich voooreerst op eene reeks van Schriftplaatsen, die de eenheid Gods, Deut. 6 : 4, 32 : 39, Joh. 17 : 3, 1 Cor. 8 : 6, de geboorte of wording des Zoons, Spr. 8 : 22, Col. 1 : 15, zijne ondergeschiktheid aan den Vader, Joh. 14 : 28, 1 Cor. 15 : 28, Hebr. 3 : 2, zijne onwetendheid, Mark. 13 : 32, Joh. 11 : 34, zijne beperkte macht, Mt. 28 : 18 en goedheid, Luk. 18 : 19, zijne toenemen in wijsheid, Luk. 2 : 52, zijn lijden, Joh. 12 : 27, 13 : 21, Mt. 26 : 39, 27 : 46, zijne verheffing tot Heer en Christus uitspraken, Hd. 2 : 36, Phil. 2 : 9, Hebr. 1 : 4 enz. Voorts betoogden zij met vele aanhalingen, dat zij vele vroegere kerkvaders aan hunne zijde hadden. Dan ontleenden zij verschillende argumenten aan de Aristotelische, nominalistisch opgevatte, philosophie, en betoogden daarmede de eenigheid en de ἀγεννησια Gods. En eindelijk wezen zij de zwakheden en de tegenstrijdigheden aan, die der christologie van Nicea aankleefden; waarbij vooral dit argument eene groote plaats

innam, dat, als de Zoon gegenereerd was, Hij doordoor van God als den ongeborene, ἀγέννητος, wezenlijk onderscheiden en dus in den tijd was ontstaan.

Het Sabellianisme werd in de tweede en derde eeuw voorbereid door Noëtus, Praxeas, Epigonus, Cleomenes, die leerden, dat in Christus de Vader zelf geboren was, geleden had en gestorven was, dat Vader en Zoon dus namen waren voor denzelfden persoon in verschillende relatiën, vóór en in de menschwording, an sich en in zijne historische verschijning, of ook dat de Goddelijke natuur in Christus de Vader, en de menschelijke natuur, de σαρξ, de Zoon was. Dit monarchianisme, patripassianisme of modalisme werd in de derde eeuw voorgestaan en verder ontwikkeld door Sabellius. Vader, Zoon en Geest zijn dezelfde God; het zijn drie namen voor éénzelfde wezen, dat hij πατωρ noemde, doch niet tegelijkertijd, maar in drie opeenvolgende energiën of stadiën. God bestond eerst in het prosopon, de verschijning, den modus des Vaders nl. als Schepper en Wetgever; daarna in het prosopon des Zoons als Verlosser van menschwording tot hemelvaart; en eindelijk in het prosopon des H. Geestes als Levendmaker. Sabellius beriep zich daarbij vooral op Deut. 6 : 4, Ex. 20 : 3, Jes. 44 : 6, Joh. 10 : 38. Sabellius nam dus ook den H. Geest op in het wezen Gods, plaatste Zoon en Geest op gelijke lijn met den Vader, en leerde voorts eene historische successie in de openbaringen Gods, een worden in God zelven, Hippolytus, Philos. IX. Epiphanius, Haeres. 62. Orig. de princ. I 2. Athanas. c. Ar. IV. Harnack D. G. I 674 f.

12. Beide richtingen zijn in de christelijke kerk rechts en links van de kerkelijke triniteitsleer alle eeuwen door blijven bestaan. Het wezen van het Arianisme ligt in de loochening van de homoousie van Vader en Zoon, in de bewering dat de Vader alleen en in volstrekten zin de eenige waarachtige God is. Natuurlijk is de Zoon dan een minder en lager wezen, staande buiten de natuur Gods; maar over de plaats, die den Zoon toekomt tusschen God en de schepselen-wereld kan dan verschil bestaan; het Arianisme laat allerlei speling toe. De afstand tusschen God en wereld is eindeloos en op ieder punt van dien afstand kan den Zoon eene plaats worden toegekend, van de plaats naast God op zijnen troon af tot die naast de schepselen, engelen of menschen, toe. Zoo is

het Arianisme dan ook in verschillende vormen opgetreden. Vooreerst in den vorm van het subordinatianisme: de Zoon is dan wel eeuwig, gegenereerd uit het wezen des Vaders, geen schepsel en niet uit niets voortgebracht, maar Hij is toch minder dan en ondergeschikt aan den Vader. De Vader alleen is ὁ θεος, πηγη θεοτητος, de zoon is θεος, ontving zijne natuur door mededeeling van den Vader. Zoo werd geleerd door Justinus, Tertull., Clemens, Origenes enz., ook door de Semiarianen, Eusebius van Cesarea en Eusebius van Nicomedie, die den Zoon plaatsten ἐκτος του πατρος en Hem ὁμοιουσιος aan den Vader noemden, later door de Remonstranten, Conf. art. 3. Arminius, Op. theol. 1629 p. 232 sq. Episc. Instit. theol. IVsect. 2 c. 32. Limborch, Theol. Christ. II c. 17 § 25; door de supranaturalisten, Bretschneider, Dogm. I⁴ 612 f. Knapp, Gl. I 260. Muntinghe, Theol. Christ. pars theor. § 134 sq. enz., en door zeer vele theologen in den nieuweren tijd, Frank, Syst. d. chr. Wahrh. I 207 f. Beck, Chr. Gl. II 123 f. 134 f. Twesten, II 254. Kahnis, I 353, 398. van Oosterzee II § 52. Doedes, Ned. Gel. 71 v. Vervolgens is het in zijne oude gedaante, die het bij Arius had, wederom opgetreden bij vele theologen na de Hervorming, vooral in Engeland. Milton b. v. leerde, dat Zoon en Geest geschapen waren door den vrijen wil des Vaders vóór de schepping, en slechts den naam van God droegen om hun ambt, evenals de rechters en overheden in het O. T., de doctr. christ. ed. Summer 1827 lib. I c. 5. 6, en evenzoo met geringe wijzigingen W. Whiston, wiens arianisme vele tegenschriften in het leven riep, Walch Bibl. theol. sel. I 957 f., S. Clarke, The scripture doctrine of the trinity 1712, P. Maty, Lettre d'un théologien à un autre théologien sur le mystère de la Trinité 1729, Dan. Whitby, Harwood, vele Remonstranten hier te lande, en in dezen tijd de Groninger theologen, Hofstede de Groot, De Gron. Godg. 160v. Een derde vorm van Arianisme kwam op in het Socinianisme. De Vader is de eenige, waarachtige God. De Zoon is een door God onmiddellijk, door bovennatuurlijke ontvangenis geschapen, heilig mensch, die vóór zijne ontvangenis niet bestond en door God met dit doel werd voortgebracht, om aan de menschen eene nieuwe wet te prediken. Na vervulling van dezen last is Hij verhoogd in den hemel en Goddelijke genade deelachtig geworden. De Geest is niets anders dan eene kracht Gods, Cat. Racov. qu. 94—190, cf. F. Socinus, in Bibl. patr. Polon. I 789 sq., Crell, de uno Deo Patre libri

duo, e. a., bij Trechsel, Protest. Antitrinitarier II 221 f. 233 f. Dit Socinianisme verbreidde zich van Polen naar Duitschland, Nederland, Engeland en Amerika, vond in deze beide laatste landen tolken in John Biddle, Nathanael Lardner, Theoph. Lindsey, Joseph Priestley, stichter der Unitarian Society enz., en ging in unitarisme over. Het Socinianisme kon het supernaturalisme, dat het eerst nog aannam, op den duur niet handhaven; Jezus werd een gewoon mensch, zij het ook een voorbeeld van vroomheid en zedelijkheid, het Christendom raakte geheel los van zijn persoon. Zoo werd ook geleerd door het rationalisme, Wegscheider, Instit. theol. § 91. De moderne theologie staat op hetzelfde standpunt. En Ritschl heeft zakelijk niet anders gedaan dan het Socinianisme vernieuwd. Jezus is een mensch geweest door God bekwaamd, om het koninkrijk der hemelen op aarde te stichten en is daarna verhoogd tot den rang van God en Heer der gemeente. In heel deze rationalistische beschouwing van de triniteitsleer is er natuurlijk nog veel minder behoefte aan Goddelijke genade, en daarom komt de H. Geest hierbij nauwelijks ter sprake; zijne Godheid en meestentijds ook zijne persoonlijkheid wordt ontkend.

13. Ook het Sabellianisme kan optreden in verschillende vormen. Het heeft met het Arianisme de loochening der drieheid in het Goddelijk wezen gemeen, maar zoekt nu de eenheid Gods te verkrijgen, niet door Zoon en Geest buiten Gods wezen te plaatsen, maar door beide er zoo in op te nemen, dat alle onderscheid tusschen de drie personen verdwijnt. Het onderscheid tusschen de personen ligt volgens de triniteitsleer der kerk in de personeele eigenschappen, bepaaldelijk in de eeuwige generatie. Worden deze geloochend, dan komen de personen los naast elkander te staan en treedt het tritheisme op. Daarvan werden in de oudheid beschuldigd de monophysieten Johannes Askusnages en Johannes Philoponus, Baur, II 13 f., en in de middeleeuwen Roscellinus, cf. Anselmus, de fide trinitatis et de incarnatione verbi. Later rees eene dergelijke aanklacht tegen Th. Sherlock, omdat hij in het Goddelijk wezen drie oneindige geesten aannam, Walch Bibl. theol. sel. I 972; voorts tegen Roell, omdat hij de generatie bestreed, Examen v. h. Ontw. v. Toler. VIII[e] Sam. bl. 10v. Moor, I 735. 761—771; vervolgens ook tegen Lampe en Sibelius, omdat zij

bezwaar hadden in de formule per communicationem essentiae, Moor, I 744—755. Ypey en Dermout, Gesch. der N. H. Kerk III 202 en aant. 84v. Archief v. Kerk. Gesch. door Kist en Royaards VIII 419v. Wordt daarbij het wezen Gods nog in platonisch-realistischen zin opgevat, dan gaat het tritheisme over in tetradisme, dat aan Damianus van Alexandrie werd te laste gelegd, Baur, II 29 f. Wijl echter zulk eene drieheid van individueele, gescheiden wezens, *μερικαι οὐσιαι, ἰδικαι φυσεις*, niet met de eenheid Gods is overeen te brengen, kan deze ook alzoo worden gehandhaafd dat Vader, Zoon en Geest dezelfde persoon en hetzelfde wezen zijn; dit patripassianisme werd in de tweede eeuw door Praxeas geleerd. Of ook kan men met Marcellus van Ancyra en Photinus van Sirmium Zoon en Geest beschouwen als eigenschappen in God, die slechts ten behoeve van schepping en herschepping van God uitgingen en zelfstandig, persoonlijk werden. De Logos was wel eeuwig als *λογος ἐνδιαθετος;* de Vader was nooit zonder Logos, hij was *λογοπατωρ;* maar deze Logos is eerst Zoon, *προφορικος* geworden in den tijd; God breidt zich uit in den tijd tot Zoon en Geest en keert dan weder in zichzelven terug, Schwane, D. G. II 135—150. Daaruit wordt dan vanzelf het modalistisch monarchianisme geboren, dat in de drie personen slechts drie openbaringsmodi van het ééne Goddelijke wezen ziet. Dit was de eigenlijke leer van Sabellius, en later keert deze opvatting van het dogma der triniteit telkens terug. Van modalisme is ook de speculatie over de triniteit bij Erigena, de div. nat. I 13 en bij Abaelard, Introd. ad theol. I 7 niet vrij. Maar duidelijker komt dit te voorschijn bij de pantheistische secten in de Middeleeuwen, bij Joachim van Floris, Amalrik van Bena, David van Dinant, die een tijdperk des Vaders, des Zoons en des Geestes onderscheidden en het laatste nabij achtten, Reuter, Gesch. der relig. Aufkl. im M. A. II 183—249. In de Hervormingseeuw kwam het anabaptisme in oppositie tegen de kerkelijke triniteitsleer. De waarachtige God is de God in ons, deze is de wezenlijke Christus, en het Woord, de Geest in ons is de waarachtige God, b. v. Camillo bij Trechsel II 95 f. David Joris leerde, dat God één was en zich achtereenvolgens als Vader, Zoon en Geest openbaarde in drie tijdperken van geloof, hoop en liefde, die begonnen waren met Mozes, Christus en hemzelven, Trechsel I 44 f. Cramer in Ned. Archief v. Kerk. Gesch. V 1—145. VI

289—368. Maar vooral Servet besteedde aan dit dogma al de kracht van zijn denken; in drie geschriften onderwierp hij het in zijn kerkelijken vorm aan eene scherpe kritiek en trachtte het ook positief nieuw op te bouwen, de trinitatis erroribus libri septem 1531, dialogorum de trinitate libri duo 1532, en Christianismi restitutio 1553. Servet heeft geen woorden, scherp genoeg, om de kerkelijke triniteitsleer te veroordeelen. Zij is in zijne oogen tritheistisch, atheistisch, een tricipex monstrum, tricipex cerberus, tripartitus Deus. Daartegenover gaat hij uit van de stelling, dat het Goddelijk wezen niet gedeeld kan worden, en dat er daarom, ter handhaving der Godheid van Christus en van den H. Geest, geen personen maar alleen disposities, apparities, modi Gods mogen aangenomen worden. De Vader is het gansche wezen Gods, de eenige God. Maar Hij bedient zich van den Logos, die reeds vóór Christus bestond, echter niet als persoon doch als woord, rede, gedachte, om zich in de schepping en onder het O. Test. te openbaren en in Christus mensch te worden. De Logos nam in Christus niet de menschelijke natuur aan maar werd in Hem vleesch. De mensch Christus is daarom de waarachtige Zoon Gods, God woont ten volle in Hem. En evenzoo is de H. Geest, die niet reëel van den Logos onderscheiden maar in Hem begrepen is, de modus der zelfmededeeling Gods. Door Hem woont God in alle schepselen in en deelt Hij aan alle zijn leven mede. Aan het einde van het proces houdt de triniteit weder op, Trechsel I 65 f. 103 f. 120 f. De gnostische en theosophische elementen, die hier wederom in de triniteitsleer voor den dag kwamen, namen straks bij Böhme, Zinzendorf en Swedenborg nog toe. Bij Böhme is de triniteit het resultaat van een proces, waarvan de donkere natuur, het licht der idee en de wil in de Godheid de grondslagen en de factoren zijn, Claassen, Jakob Böhme II 25 f. Zinzendorf noemde zichzelf wel trinitariissimus maar ging toch eigenlijk van een gnostisch Godsbegrip uit. God an sich was onbereikbaar, verborgen, ondoorgrondelijk, doch Hij openbaart zich in Christus. Deze is de eigenlijke Schepper aller dingen, de Jehovah des O. Test., die vleesch geworden is en het voorwerp is onzer aanbidding. In Hem wordt ook de triniteit openbaar, echter niet met immanente verhoudingen van generatie, spiratie enz., maar als eene heilige familie. De eerste persoon is de Vader, de H. Geest is de moeder, Christus is de Zoon, en in die familie wordt nu de

enkele geloovige en de gemeente opgenomen als de bruid des Zoons, die evenals Eva uit Adams zijde, op gansch realistische wijze uit de zijde en het bloed van Christus geschapen wordt, Plitt, Zinzendorffs Theol. I 211 f. II 24. 133 f. III 14 f. Nog sterker trad Swedenborg tegen de triniteitsleer op. Hij zag er evenals Servet niets dan tritheisme in. God is één, maar Hij is in Christus openbaar geworden als Vader, Zoon en Geest, die zich verhouden als ziel, lichaam en de van beide uitgaande werkzaamheid, Swedenborg, Die wäre christl. Religion, 2te Aufl. Stuttgart 1873 S. 241 f. Deze theosophie heeft de triniteitsleer der nieuwe philosophie voorbereid. In het stelsel van Spinoza met zijne ééne onveranderlijke substantie was er nog geen plaats voor. Bij Kant worden de drie personen vervangen door drie qualiteiten; de ware godsdienst bestaat in het geloof aan God als heilig wetgever, goed regeerder en rechtvaardig rechter, Rel. innerhalb u. s. w. 168 f. Schleiermacher oefende op het dogma der triniteit eene strenge kritiek, en erkende er alleen dit ware in, dat God met de menschheid is vereenigd, zoowel in den persoon van Christus als in den Gemeingeist der Kirche, Gl. § 170—172, cf. ook Lipsius, Dogm. § 368, Schweizer, Chr. Gl. § 103 f. Scholten, L. H. K. II 238. Volgens Schelling en Hegel bevatte het dogma eene diepe philosophische gedachte, die zij aldus vertolkten: God is geest, denken, idee, en het behoort dus tot zijne natuur, om zich voor te stellen, te denken, te objectiveeren. De inhoud van dat denken kan echter geen gedachte zijn zooals bij den mensch, maar moet realiteit wezen. God brengt daarom denkende zichzelven voort, objectiveert zich, en wel in de wereld, die de eigenlijke Zoon Gods is, en keert dan uit die Selbstentäusserung door het bewustzijn der menschheid heen in den Geest weder tot zichzelven terug, Schelling, Werke I 5 S. 294. I 6 S. 28 f. I 7 S. 56 f. Hegel, Werke XI 120 f. 129 f. XII 181 f. Het groote verschil tusschen deze speculatie en de kerkelijke triniteitsleer werd nu wel door Strauss, Gl. I 492 f. ingezien. Maar desniettemin scheppen nog velen behagen in eene dergelijke wijsgeerige constructie, Biedermann, § 159. Pfleiderer, Grundriss § 122. Anderen vergenoegen zich er mee, om in de ééne persoonlijkheid Gods drie potenties, momenten, krachten te onderscheiden, Schelling in zijne latere periode, Rothe, Ethik § 23 f. Nitzsch, Ev. Dogm. 438—446. En eindelijk brengen velen het niet verder dan

tot eene openbaringstriniteit Gods in natuur (schepping), geschiedenis (Christus) en geweten (gemeente). Hase,Hutt. Rediv. § 70. de Wette, Dogm. [3] 71. Kaftan, Das Wesen der chr. Rel. 388.

14. De leer der triniteit is in de christelijke religie het dogma en dus ook het mysterie bij uitnemendheid. Zoodra de gegevens, welke de H. Schrift voor haar biedt, object werden van het theologisch denken, ontwaakte de behoefte aan allerlei namen en uitdrukkingen, welke in de H. Schrift niet voorkwamen, en die toch onmisbaar bleken, om de waarheid eenigermate, zij het ook ook gebrekkig, weer te geven, en tegen misvatting en bestrijding te handhaven. De Arianen en vele richtingen in later tijd, zooals de Socinianen, de Anabaptisten, de Remonstranten, de Bijbelsche theologen enz. keuren het gebruik van zulke onschriftuurlijke namen af. Maar de christelijke theologie verdedigde steeds hun recht en hun waarde, August., de trin. VI 10. Thomas, S. Th. I qu. 29 art. 3. Calvijn, Inst. I 13, 5. Moor I 710—712. M. Vitringa I 191—195. Gerhard, Loc. III c. 2. Philippi, Kirchl. Gl. II[3] 149 f. De Schrift is ons immers ook niet gegeven, om eenvoudig nagesproken maar om nagedacht en in eigen taal te worden weergegeven; Jezus en de apostelen hebben haar alzoo gebruikt en door redeneering verdere gevolgtrekkingen uit haar afgeleid; de Schrift is geen wetboek en ook geen dogmatiek maar het principium der theologie; als woord Gods bindt zij niet alleen in haar letterlijke woorden maar ook in hetgeen wettig uit haar afgeleid wordt, cf. deel I 528. Voorts is er geen nadenken over de waarheid der Schrift en dus geen enkele theologische werkzaamheid mogelijk, zonder van zulke woorden, die niet in de Schrift voorkomen, gebruik te maken. Niet alleen in de triniteitsleer, maar ook bij elk ander dogma en in heel de theologie worden uitdrukkingen en termen gebezigd, die in de Schrift niet te vinden zijn. Met deze namen is dus de zelfstandigheid van den Christen, het recht der theologie gemoeid. En eindelijk dienen deze niet, om nieuwe dogmata buiten de Schrift om of in strijd met haar in te voeren, maar juist om de waarheid der Schrift tegen de ketterij te handhaven. Ze hebben veel meer negatieve dan positieve beteekenis. Zij wijzen de lijnen aan, binnen welke het christelijk denken zich te bewegen heeft, om niet de waarheid der openbaring onder de handen te verliezen. Onder den schijn

van Schriftuurlijkheid is de Bijbelsche theologie altijd verder van de Schrift afgedwaald; en met hare niet-bijbelsche termen is de kerkelijke orthodoxie altijd weer in haar Schriftuurlijk karakter gerechtvaardigd. Zoo kwamen ook in de leer der triniteit allengs allerlei ongewone namen op, zooals ὁμοουσιος, οὐσια, ὑπαρξις, ὑποστασις, προσωπον, γενναν, τριας, unitas, trinitas, substantia, personae, nomina, gradus, species, formae, proprietates enz. De beteekenis dezer termen stond echter eerst lang niet vast. Het woord οὐσια werd wel gewoonlijk van het ééne wezen Gods gebezigd, maar diende toch bij Origenes, Athanasius, Gregorius Nyss. nog dikwerf, om de drie personen in dat ééne wezen aan te duiden. Athanasius verdedigde zich tegen het Sabellianisme uitdrukkelijk daarmede, dat hij den Zoon niet μονοουσιος maar ὁμοουσιος met den Vader noemt, Expos. fid. c. 2. Evenzoo werd het woord ὑποστασις nu eens van het wezen, dan weer van de drie personen gebruikt; en men zeide dus nu eens dat er maar ééne en dan weer, dat er drie ὑποστασεις in God waren. Maar het Sabellianisme zag in de personen slechts openbaringsvormen van het ééne wezen. Daartegenover moest de kerk er nadruk op leggen, dat die personen werkelijk bestaande zelfstandigheden waren in het Goddelijk wezen. En daarvoor werd de naam ὑποστασις gebruikt. Basilius in zijn brief περι οὐσιας και ὑποστασεως bracht hierin meer gelijkmatigheid, door het wezen Gods met οὐσια en de drie personen met ὑποστασις of προσωπον aan te duiden; elke ὑποστασις heeft dus eigen bestaan, ἰδια ὑπαρξις, is ὑφεστωσα, en is door ἰδιοτητες, ἰδιωματα, ἰδιαζοντα, σημεια, ἰδια γνωρισματα, χαρακτηρες, μορφαι van de andere onderscheiden. En hierbij sluit het spraakgebruik van de beide Gregoriussen en voorts van Joh. Damascenus en van de grieksche theologie en kerk zich aan. Petavius, de trin. V c. 1 sq. Schwane, Dogmengesch. II² 99. 151 f. Dorner, Entw. I² 914 f. Harnack, II² 252. Hatch, Griech. u. Christ., deutsch von Preuschen 1892 S. 200 f. In het Westen was de verwarring niet zoo groot. Door Tertullianus was de term essentia of substantia voor het wezen en de naam persona of subsistentia voor de personen vastgesteld. Latere kerkleeraars en symbolen namen dit spraakgebruik over. Hilarius in zijn werk de trinitate spreekt constant van una essentia, substantia, natura, genus en van tres personae, die door proprietates van elkander onderscheiden zijn. Augustinus keurde het af, om het grieksche

ὑποστασις door substantia weer te geven. Substantia en essentia liet zich in het latijn niet zoo onderscheiden als ὑποστασις en οὐσια in het grieksch. Men kon in het latijn niet spreken van una essentia en tres substantiae. Veeleer was substantia gelijk het grieksche οὐσια, en essentia klonk in de latijnsche ooren altijd nog vreemd en ongewoon. Het latijn behield daarom de uitdrukking una substantia en tres personae. Toch werd het woord substantia door Augustinus liefst geheel vermeden, zoowel voor het wezen als voor de personen. Want substantia duidde in het latijn, in onderscheiding van accidens, den drager der eigenschappen aan als bestaande in zich zelven. Omdat die tegenstelling in God niet vallen kan, daar wezen en eigenschappen in Hem één zijn, achtte Augustinus het beter, om het Goddelijk wezen als essentia aan te duiden, de trin. V 8. VII 4. En gelijk in het Oosten noodig was om tegenover het Sabellianisme op de zelfstandigheid, de ὑποστασις, der drie personen nadruk te leggen, zoo hielden de Latijnen tegenover het Arianisme vast, dat de drie personen geen drie substantiae, maar drie personae waren. De Scholastiek breidde deze terminologie nog uit en gaf een vast schema, dat later algemeen, ook in de theologie der Reformatie, overgenomen werd. In God is één wezen, una essentia, unitas naturae, en drie personen, tres personae, trinitas personarum. Deze drie personen zijn in dat wezen één, ὁμοουσιοι, coessentiales, en bestaan wederkeerig in elkander, ἐμπεριχωρησις, circumincessio personarum. Maar zij zijn onderscheiden. Want er zijn in God duae emanationes: per modum naturae en per modum voluntatis; tres hypostases: Pater, Filius, Spiritus S.; quatuor relationes: paternitas, filiatio, spiratio activa en passiva; quinque notiones: innascibilitas, paternitas, filiatio, spiratio activa en passiva; tres proprietates personales: Pater, qui est ingenitus, Filius, qui est genitus, Spiritus Sanctus, qui est spiratus, Bonaventura, Brevil. I c. 3. 4 cf. Anselmus, Monol. c. 29 sq. Lombardus, Sent. I dist. 22 sq. Thomas, S. Theol. I qu. 27—32 enz.

15. Om de leer der triniteit wel te verstaan, dienen drie vragen beantwoord: wat geeft het woord wezen te kennen? wat wordt er met het woord persoon aangeduid? En welke is de verhouding tusschen wezen en persoon en tusschen de personen onderling? Wat het begrip wezen aangaat, Aristoteles omschreef

οὐσια als eene substantie, ἡ μητε καθ' ὑποκειμενον τινος λεγεται μητε ἐν ὑποκειμενῳ τινι ἐστιν, οἱον ὁ τις ἀνθρωπος και ὁ τις ἱππος. En zoo werd het woord ook eerst in de theologie gebruikt en op de drie personen zoowel als op het ééne wezen toegepast. Maar alleng werd οὐσια in een anderen zin gebezigd en werd het de aanduiding van het wezen, de natuur, de essentia van een ding, wat Aristoleles genoemd had το τι ἠν εἰναι. Zoo werd het synoniem met φυσις. Sommigen achtten dit woord, wijl afkomstig van φυναι, evenals natura van nasci, minder geschikt om het wezen Gods aan te duiden, Greg. Naz. ad Evagr., Dionys. de div. nom. c. 2. Maar dit woord werd toch ingeburgerd in de theologie evenals het woord natuur, en vond steun in 2 Petr. 1:4. Οὐσια, φυσις, substantia, essentia, natura werd de constante naam voor het ééne wezen Gods, de Godheid in het algemeen, afgedacht van hare ὑπαρξις, subsistentia en van hare τροποι ὑπαρξεως, modi subsistendi, dus voor de Goddelijke natuur, gelijk zij aan alle drie personen gemeenschappelijk is. Dit wezen Gods is één en eenvoudig, essentieel onderscheiden van alle creaturen en in 't bezit van al die eigenschappen, welke vroeger behandeld zijn. De onderscheiding tusschen dit wezen en de drie personen in God vindt hare analogie in de schepselen. Bij deze maken wij onderscheid tusschen het wezen en de individuen. Paulus, Johannes, Petrus zijn allen dezelfde menschelijke natuur deelachtig maar zijn als personen van het wezen en van elkander onderscheiden, Basilius, Epist. 43. Maar er dreigt hier aanstonds een dubbel gevaar. Het nominalisme vat het wezen, het algemeene slechts op als een naam, een begrip en komt in de leer der triniteit dus tot tritheisme; het excessieve realisme denkt bij het wezen aan eene achter en boven de personen staande zelfstandigheid en komt dus tot tetradisme of sabellianisme. Zelfs Gregorius van Nyssa overwon dit overdreven realisme niet geheel. Ten betooge, dat de Godheid ééne is en er niet van drie Goden gesproken mocht worden, ontkende hij de toepasselijkheid van het getal ook op eindige schepselen. Het was volgens hem een misbruik, om van hen, die ééne natuur deelachtig zijn, in het meervoud en dus van vele menschen te spreken, ad Ablabium, cf. Petavius, de trin. IV c. 9. Schwane II 156 f. Dorner, Entw. I 916 f. Zoo wordt echter het onderscheid tusschen het wezen in God en in de schepselen over het hoofd gezien. Er is zonder twijfel analogie, en vanwege die

analogie mogen wij ook bij God van zijn wezen spreken. Maar die analogie onderstelt toch tegelijk een zeer belangrijk verschil. Het begrip van het wezen des menschen is een soortbegrip; de menschelijke natuur heeft wel reëel bestaan en is geen flatus vocis, zij is aanwezig wel niet buiten en boven de menschen, maar toch in iederen mensch. Doch zij bestaat in ieder mensch op eene eigene, eindige wijze; de menschen zijn evenals de goden in het polytheisme wel *ὁμοι-* maar niet *ὁμο-* of *μονοουσιοι*. De menschelijke natuur is in de verschillende menschen niet tota en niet numero eadem; en de menschen zijn daarom niet alleen distincti maar ook divisi. In God is dat alles anders. De Goddelijke natuur is niet te denken als een abstract soortbegrip en evenmin als eene substantia buiten, boven, achter de personen; zij bestaat in de personen en in elk van deze tota en numero eadem. De personen zijn dus wel distincti maar niet divisi. Zij zijn *ὁμο-, μονο-, ταυτοουσιοι*. Zij zijn door geen plaats of tijd of wat ook gescheiden. Allen zijn ze dezelfde Goddelijke natuur en volmaaktheden deelachtig. Het is ééne en dezelfde Godheid, die in de drie personen, in allen en in elk in 't bijzonder bestaat, zoodat er in God maar één Eeuwige, één Almachtige, één Alwetende is, één God met één verstand, één wil, ééne macht, Symb. Athan. n. 9—18. Het woord wezen handhaaft dus de waarheid, die in de Schrift steeds op den voorgrond wordt geplaatst, in het monotheisme ligt opgesloten en ook door het unitarisme verdedigd wordt. Welke onderscheidingen er in het Goddelijk wezen ook mogen bestaan, zij mogen en kunnen niet tekort doen aan de eenheid der natuur. Want in God is de eenheid niet gebrekkig en beperkt maar volmaakt en absoluut. Onder schepselen sluit alle verscheidenheid uit den aard der zaak ook minder of meer scheiding en verdeeling in. Al wat creatuur is, bestaat noodzakelijk in de vormen van ruimte en tijd en dus naast en na elkaar. Maar de eeuwigheid, de alomtegenwoordigheid, de almacht, de goedheid enz. sluiten krachtens heur aard alle scheiding en deeling uit. God is absolute eenheid en eenvoudigheid, zonder samenstelling of verdeeling, en die eenheid is zelve niet ethisch, niet contractueel van aard, gelijk onder menschen, maar volstrekt, en dus geen accidens aan het wezen, maar met het wezen Gods zelf één.

16. Maar nu ligt de heerlijkheid van de belijdenis der triniteit juist hierin, dat die eenheid, hoe absoluut ook, verscheidenheid niet uit- maar insluit. Het wezen Gods is geen abstracte eenheid, geen afgetrokken begrip, maar een volheid van zijn, een oneindige rijkdom van leven, die in de verscheidenheid juist de hoogste eenheid ontvouwt. Die zelfonderscheidingen, welke de H. Schrift nu onder den naam van Vader, Zoon en Geest in het Goddelijk wezen ons kennen doet, worden in de theologie aangeduid met het woord persoon. In het Oosten bezigde men daarvoor eerst προσωπον, correspondeerende aan het hebr. פָּנִים, aangezicht, uiterlijke verschijning, rol. Maar dit woord was voor misverstand vatbaar; Sabellius zeide, dat de ééne Goddelijke οὐσια of ὑποστασις verschillende προσωπα aannam. Daartegenover betoogden de kerkvaders, dat de drie προσωπα in het Goddelijk wezen niet maar verschijningen, openbaringsvormen, doch dat zij προσωπα ἐνυποστατα waren, dat zij bestonden ἐν ὑποστασει. Zoo werd het woord προσωπον door ὑποστασις vervangen, welk woord eerst grondslag, onderbouw, vastheid beteekent, en dan datgene aanduidt, wat werkelijk en niet maar in schijn bestaat, of ook datgene, wat in zichzelf bestaat in onderscheiding van accidentia, die inhaereeren in iets anders, cf. ook 2 Cor. 9 : 4, 11 : 17, Hebr. 1 : 3, 3 : 14, 11 : 1 en Cremer s. v. In het latijn bezigde men het woord persona, dat eerst het masker, dan de rol van een acteur aanduidde, daarna de conditio, qualitas, status, waarin iemand optreedt en zoo in de rechtstaal het jus standi in judicio te kennen gaf. Dit begrip was dus ook vrij zwevend, en bij Tertullianus wisselt het nog met allerlei andere woorden af, nomen, species, forma, gradus, res. Toch bleef dit woord in het latijn behouden, ook toen in het Oosten προσωπον reeds door ὑποστασις vervangen was; want het woord ὑποστασις was in het latijn door geen geschikt woord weer te geven; substantia kon men niet bezigen, omdat dit al voor het wezen in gebruik was. Maar dit verschil in uitdrukking gaf herhaaldelijk tusschen het Oosten en het Westen aanleiding tot misverstand. De Grieken dachten bij het latijnsche persona aan hun woord προσωπον, en de Latijnen verstonden het grieksche ὑποστασις in den zin van hun substantia. Over en weer verweet men elkaar de armoede der taal. Toch leerde men zakelijk geheel hetzelfde, nl. dat de drie personen geen modi maar zelfstandigheden waren. Zoo kreeg dus het woord προσωπον,

persona in de kerkelijke taal tot wezenlijk kenmerk de zelfstandigheid, ὑποστασις, subsistentia, subsistens, suppositum. Dezen zin heeft het woord ὑποστασις nog bij Athanasius en de Cappadociërs. Maar later kreeg het woord persona er nog een karaktertrek bij. Als persona toch niets aanduidde dan ὑποστασις, het in zichzelf bestaande, tegenover accidens, dan kon het ook wel van zaken gebezigd worden. In den christologischen strijd werd men tegenover Nestorianisme en Monophysitisme gedrongen tot nog scherper bepaling van natuur en persoon; en zoo kwam toen, in het aan Boethius toegeschreven de duabus naturis et una persona Christi, de definitie van persona op als naturae rationabilis individua substantia. Het woord drukte nu tweeërlei uit: zelfstandigheid en redelijkheid of zelfbewustheid. Deze beteekenis heeft het in de scholastiek, Lombardus, Sent. I dist. 23 cf. 25, 26. Thomas, S. Th. I qu. 29. Bonaventura, Sent. I dist. 23 qu. 1 en dist. 25, en voorts ook in de oudere Roomsche, Luth. en Geref. dogmatiek, Petavius, de trin. IV c. 9. Schmid, Dogm. der ev. luth. K. S. 90 f. Beza, Tract. theol. I 646. Zanchius, Op. I 13. Maresius, Syst. theol. III 7. Synopsis pur. theol. VII 8 enz. Eerst sedert de vorige eeuw kwam de bepaling op, dat het wezen der persoonlijkheid ligt, niet in het in zichzelf bestaan, maar in zelfbewustzijn en zelfbepaling. Deze definitie moge nu voor de menschelijke persoonlijkheid juist zijn, hoewel ze ook dan nog aan bedenking onderhevig is, maar zij is in elk geval geen juiste omschrijving van het woord persoon in de leer der triniteit. Hier toegepast, zou zij leiden tot tritheisme, d. i. tot drie persoonlijkheden, ieder met een afzonderlijk zelfbewustzijn en zelfbepaling. Zelfs de definitie van Boethius past veelmeer in de leer van Christus dan in die der triniteit. En dat is ook telkens gevoeld. Richard van St. Victor bestreed ze, omdat ze sprak van individua substantia en omschreef persoon daarom als divinae naturae incommunicabilis existentia, de trin. IV 21. Calvijn sprak alleen van subsistentia in Dei essentia, Inst. I 13, 6, cf. Alting, Theol. probl. nova III qu. 31. En allen erkenden de waarheid van het woord van Augustinus: wij spreken van personen, non ut illud diceretur, sed ne taceretur, de trin. V 9. VI 10, cf. Anselmus, Monol. c. 37, 38. Calvijn, Inst. I 13, 2—4, en voorts Braun, Der Begriff Person in seiner Anwendung auf Trinität und Incarnation, Mainz 1896. Persoon

duidt in het dogma der triniteit niets anders aan, dan dat de drie personen in het Goddelijk wezen geen modi zijn maar elk op eigene wijze bestaan. Zelfs op het redelijke en zelfbewuste in dit begrip valt de nadruk volstrekt niet; want dit vloeit vanzelf daaruit voort, dat zij des zelfden wezens en alle deugden, dus ook de kennis en wijsheid deelachtig zijn. Wat echter in het woord persoon wordt uitgedrukt, is dat de eenheid des Goddelijken wezens zich ontplooit in een drievoudig bestaan. Het is eene unitas, ex semetipsa derivans trinitatem. De personen zijn geen drie openbaringsmodi van de ééne Goddelijke persoonlijkheid, maar het Goddelijk wezen bestaat niet anders dan als driepersoonlijk, juist omdat zij absolute, Goddelijke persoonlijkheid is. In den mensch hebben wij daarvan slechts eene zwakke analogie. Persoonlijkheid bij menschen komt alleen daardoor tot stand, dat er een subject is dat zichzelf als object tegenover zich stelt en zich met zichzelf weer samenvat; drie momenten constitueeren het wezen der menschelijke persoonlijkheid, maar bij ons zijn dat slechts momenten; in God zijn het, wijl er in Hem geen tijd of ruimte, geen uitbreiding en geen deeling is, drie ὑποστασεις, drie bestaanswijzen van het ééne en zelfde wezen. Deze analogie van de menschelijke persoonlijkheid moet echter nog op eene andere wijze worden aangevuld. De menschelijke natuur is te rijk, om in één enkel mensch of persoon te worden belichaamd, zij breidt daarom in vele menschen zich uit en komt eerst in de menschheid tot haar volle ontplooing. Zoo ook ontplooit het Goddelijk wezen zijne volheid in drie personen; maar deze zijn geen drie individuen naast en gescheiden van elkaar, maar in en binnen het Goddelijk wezen de drievoudige zelfonderscheiding, welke de ontplooiing des wezens in de persoonlijkheid opneemt en deze alzoo driepersoonlijk maakt. De ontvouwing der menschelijke natuur is van tweeërlei aard; in den enkelen mensch tot persoonlijkheid en in de menschheid tot vele individuen, die saam ook weer een eenheid, eene persoonlijkheid vormen gelijk Christus met de gemeente één volkomen man is, 1 Cor. 12 : 12, Ef. 4 : 13. Deze dubbele ontvouwing, die in de menschheid geen andere zijn kan, is in God ééne; de ontplooiing van zijn wezen tot persoonlijkheid valt saam met die van zijn wezen tot personen. De drie personen zijn de in en uit en door en binnen het wezen tot volkomene zelfontvouwing gebrachte ééne Goddelijke persoonlijkheid.

17. Hieruit is afteleiden, in welken zin de derde bovengenoemde vraag naar de verhouding van wezen en persoon en van de personen onderling beantwoord moet worden. Bij Tertullianus zijn de drie personen unius substantiae, unius status, unius potestatis sed unus Deus; zij zijn drie non statu sed gradu, unum, niet unus; zij zijn unus Deus, ex quo et gradus isti et formae et species in nomine Patris, Filii et Spiritus Sancti deputantur. Er is distinctio, distributio, geen diversitas en divisio. Athanasius en de Cappadociërs omschreven de ὑποστασεις als τροποι ὑπαρξεως, en gaven daarmede te kennen, dat zij, één in wezen, toch elk een eigen existentia hadden en in wijze van bestaan verschilden. Het onderscheid tusschen wezen en persoon en de personen onderling lag dus in de wederkeerige verhouding, ἡ προς ἀλληλα σχεσις, in het Vader-, Zoon- en Geestzijn, in de eigenschappen van πατροτης (ἀγεννησια), υἱοτης (γεννησις) en ἁγιασμος (ἐκπορευσις). Breeder werd dit uitgewerkt door Augustinus. Hij leidt de trinitas niet af uit den Vader maar uit de eenheid, uit de deitas en acht ze niet toevallig, maar wezenlijk aan God eigen. Het behoort tot zijn wezen, drieëenig te zijn. In zoover is het persoon-zijn met het wezen zelf identisch. Non enim aliud est Deo esse, aliud personam esse sed omnino idem, de trin. VII 6. Indien toch het zijn aan God toekwam in absoluten en het persoon-zijn in relatieven zin, dan zouden de drie personen niet één wezen kunnen zijn. Elk persoon is daarom gelijk aan het gansche wezen en evenveel als de beide andere of als alle drie saam. Bij schepselen is dit niet zoo. Eén mensch is niet zooveel als drie menschen. At in Deo non ita est; non enim major essentia est Pater et Filius et Spiritus Sanctus simul quam solus Pater aut solus Filius, sed tres simul illae substantiae sive personae, si ita dicendae sunt, aequales sunt singulis, de trin. VII 6. In summa trinitate tantum est una quantum tres simul sunt nec plus aliquid sunt duae quam una, et in se infinita sunt. Ita et singula sunt in singulis et omnia in singulis et singula in omnibus et omnia in omnibus et unum omnia, ib. VI 10. Ipsa trinitas tam magnum est, quam unaquaeque ibi persona, ib. VIII 1. Daarom kan het onderscheid tusschen wezen en persoon en personen onderling niet liggen in eenige substantie, maar alleen in de onderlinge relaties. Quidquid ergo ad seipsum dicitur Deus, et de singulis personis singulariter dicitur, id est, de Patre et Filio et Spiritu Sancto, et simul de ipsa trinitate non pluraliter sed singu-

lariter dicitur, de trin. V 8. Quidquid autem proprie singula in eadem trinitate dicuntur, nullo modo ad seipsa sed ad invicem, aut ad creaturam dicuntur et ideo relative, non substantialiter ea dici manifestum est, ib. c. 11. En dienovereenkomstig zeide de latere theologie, dat wezen en persoon niet re maar ratione verschilden, echter niet ratione ratiocinante, d. i. rationaliter, nominaliter, gelijk Sabellius meende, maar ratione ratiocinata. Het onderscheid bestond niet in eenige substantie doch alleen in relatie, maar dit onderscheid was dan toch werkelijk, objectief, in Gods openbaring gegrond. Wezen en persoon verschillen niet re maar toch realiter; het verschil bestaat in een modus subsistendi maar is toch een reëel verschil. De persoon is eene bestaanswijze van het wezen; en de personen onderling verschillen dus, gelijk de eene bestaanswijze van de andere, of naar het gewone voorbeeld, gelijk de opene van de geslotene hand verschilt, Thomas, S. Th. I qu. 28 sq. Petavius, de trin. IV c. 10. 11. Kleutgen, Theol. der Vorz. 1² 350 f. Calvijn, Inst. I 13, 6. 16—20. Zanchius, Op. I 21 sq. Moor I 713 sq. Turretinus, Th. El. III qu. 27 enz. Indien dit onderscheid van wezen en persoon en van personen onderling in een enkel woord moet worden aangegeven, is er inderdaad niet veel meer van te zeggen. Maar duidelijker wordt dit onderscheid toch, als wij de relatiën zelve indenken, waardoor het in het Goddelijk wezen tot stand komt. Ofschoon de H. Schrift streng monotheistisch is, kent zij aan Zoon en Geest toch Goddelijke natuur en volmaaktheden toe en plaatst hen met den Vader op ééne lijn. Vader, Zoon en Geest zijn alzoo onderscheidene subjecten in het ééne en zelfde Goddelijke wezen. En als zoodanig dragen zij dan ook verschillende namen, hebben zij bijzondere personeele eigenschappen en treden zij altijd op in eene zekere vaste orde, zoowel ad intra als ad extra. Het onderscheid der personen ligt dus geheel en al in de zoogenaamde *ἰδιώματα*, *ἰδιότητες*, proprietates, personeele eigenschappen, nl. paternitas (*ἀγεννησία*, innascibilitas), generatio activa, spiratio activa, filiatio (generatio passiva en spiratio activa), processio (spiratio passiva). Deze voegen nu uit den aard der zaak niets nieuws, geen nieuwe substantie aan het wezen toe. Een mensch, die vader wordt, verandert niet van wezen maar treedt alleen op in eene totdusver hem vreemde relatie. Het wezen Gods is van het Vader-zijn, het Zoon-zijn en het Geest-zijn niet zakelijk, substantieel maar alleen ratione, relatione onderscheiden. Het ééne

en zelfde wezen is en heet Vader, wanneer het gedacht wordt in zijne relatie tot datzelfde wezen in de relatie des Zoons. En de personen onderling verschillen dus alleen daarin, dat de een Vader, de ander Zoon en de derde Geest is. Onder menschen vinden wij hiervan slechts eene zwakke gelijkenis, maar die toch tot opheldering dienen kan. Onder menschen is het vaderschap en zoonschap ook wel niets dan eene relatie, doch die relatie onderstelt een persoonlijk, individueel subject, dat van die relatie de drager is, maar overigens nog buiten dat vaderschap en zoonschap op allerlei wijze bestaat. Het vaderschap is maar eene toevallige eigenschap van het mensch-zijn; sommige menschen worden nooit vader; wie het wordt, is het langen tijd niet geweest en houdt het ook weer langzamerhand op te zijn enz. Het mensch-zijn gaat dus in het vaderschap of zoonschap lang niet op. Zoo is het echter niet in het Goddelijk wezen. Het God-zijn valt volkomen met het persoon-zijn samen. Quemadmodum hoc illi est esse, quod Deum esse, quod magnum, quod bonum esse, ita hoc illi est esse, quod personam esse, Aug. de trin. VII 6. Het Goddelijk wezen gaat dus, om zoo te zeggen, bij elk der drie personen in het Vader-, Zoon- en Geest-zijn volkomen op. De paternitas, filiatio en processio zijn geen bijkomende eigenschappen bij het wezen, maar de eeuwige bestaansvormen van, de eeuwige, immanente relatiën in het wezen. Bij menschen valt de ontplooiing der ééne menschelijke natuur uiteen; ze geschiedt deels in den enkelen mensch, doordat hij wordt tot persoonlijkheid; ze heeft voorts plaats in de menschheid, wier leden alle de menschelijke natuur op eene bijzondere wijze representeeren; ze komt eindelijk ook tot stand in de geslachts- en verwantschapsrelatiën, die ook telkenmale eene zijde van de menschelijke natuur ons kennen doen. In de menschen valt deze drievoudige ontplooiing der natuur uiteen in ruimte en tijd; zij is wezenlijk uitbreiding. In God echter is er geen scheiding of deeling. De ontplooiing van zijn wezen tot persoonlijkheid neemt die van zijn wezen tot personen en tevens die van zijn wezen tot de immanente relatiën, welke door de namen Vader, Zoon en Geest worden uitgedrukt ineens, terstond, absoluut, volkomen in zich op. Zoo is God de archetype van den mensch; wat in de menschheid uiteenvalt, naast elkaar ligt, uiteengespreid wordt in de vormen van ruimte en tijd, dat is in God eeuwig en eenvoudig aanwezig. De processiones in zijn wezen brengen tegelijkertijd in

God zijne absolute persoonlijkheid, zijne drievuldigheid en zijne immanente relatiën tot stand. Zij zijn de absolute archetypen van al die processiones, waardoor in den enkelen mensch, in het gezin en in de menschheid de menschelijke natuur tot haar volledige ontvouwing komt. Daarom zijn de drie personen wel elk een ander, alius, maar niet aliud; de drieheid is uit en in en tot de eenheid; de ontvouwing des wezens heeft plaats binnen het wezen en doet dus aan de eenheid en eenvoudigheid des wezens niet te kort. Voorts zijn de drie personen, schoon niet aliud, toch wel alii, onderscheidene subjecten, *ὑποστασεις*, subsistentiae, die juist daardoor het wezen Gods in het wezen zelf tot absolute ontvouwing brengen. En eindelijk zijn die drie personen onderling door generatie en spiratie op absolute wijze elkander verwant; hun onderscheidenheid als subjecten valt met hun immanente verwantschapsrelatiën volkomen saam. De Vader is enkel en eeuwig Vader, de Zoon is enkel en eeuwig Zoon, de Geest is enkel en eeuwig Geest. En omdat ze elk zichzelf zijn op eenvoudige, eeuwige, absolute wijze, daarom is de Vader God en de Zoon is God en de H. Geest is God. De Vader is het als Vader, de Zoon als Zoon, de H. Geest als H. Geest. En wijl zij alle drie God zijn, zijn zij één Goddelijke natuur deelachtig, en is er dus één God, Vader, Zoon en H. Geest, die te prijzen is tot in eeuwigheid.

18. Nadat alzoo de leer der triniteit in het algemeen is uiteengezet, dienen thans de drie personen afzonderlijk te worden besproken. De eerste persoon is de Vader en zijne personeele eigenschap is de paternitas of ook de *ἀγεννησια*. In den ariaanschen strijd speelde dit woord eene groote rol. Het werd uit het gewoon grieksch overgenomen. Plato noemde de ideeën *ἀγεννητους*; Aristoteles noemde zoo de stof; de Gnostieken spraken van God als *βυθος ἀγεννητος*, ingenitum, Iren. adv. haer. I 1. Van hen namen Paulus van Samosata en de Arianen, Aëtius en Eunomius dit spraakgebruik over, om daarmede de homoousie van den Zoon en den Geest met den Vader te bestrijden. De *ἀγεννησια* drukte, in tegenstelling met alle schepsel, Gods eigenlijk wezen uit. De Zoon echter is niet *ἀγεννητος*: Hij heet in de Schrift *μονογενης* en ook de orthodoxie noemt Hem gegenereerd; dus kan Hij niet God, maar moet Hij een schepsel wezen; wij mogen niet *δυο*

ἀγεννητα, d. i. δυο θεους aannemen, Athanasius, c. Ar. I 31 sq. de decr. nic. syn. 28 sq. Basilius, adv. Eunom. II 25 sq. enz. Nu bestaan er echter in het grieksch twee woorden: γεννητος a. v. γενναν, gignere, generare en γενητος a. v. γιγνεσθαι, fieri; het laatste is veel ruimer dan het eerste en duidt alles aan wat voortgebracht wordt en een begin heeft van bestaan, hetzij door schepping, generatie of voortplanting. Deze beide woorden werden eerst nog niet altijd duidelijk onderscheiden; men wees er alleen op, dat het woord ἀγεννητος of ἀγενητος in verschillenden zin kon gebezigd worden en in den eenen zin niet en in den anderen zin wel op den Zoon kon toegepast worden. Maar langzamerhand werd het gebruik, om tusschen beide woorden onderscheid te maken. Alle drie personen konden dan in tegenstelling met alle schepsel, ἀγενητος heeten; geen hunner was voortgebracht op de wijze der creaturen; geen hunner had een begin van bestaan. De agenesie was eene eigenschap van het Goddelijk wezen en aan alle drie personen gemeen. Maar daarvan moest de ἀγεννησια onderscheiden worden. Deze was eene eigenschap van den Vader alleen. De Zoon kon γεννητος heeten, niet omdat Hij als een schepsel in den tijd was voortgebracht maar wijl Hij van eeuwigheid uit het wezen des Vaders was gegenereerd, cf. Athan., Basil. Gregor. t. a. p. Damascenus, de fide orthod. I c. 8. Augustinus, de trin. V c. 3. Petavius, de trin. V c. 1—3. Suicerus, s. v. Maar de kerkvaders merkten er tegelijk bij op, dat deze eigenschap, nl. de ἀγεννησια, bepaaldelijk aan den persoon en niet aan het wezen toekwam. Het wezen is in de drie personen één en hetzelfde, maar de agennesie is eene relatie in het wezen. Gelijk Adam en Eva en Abel hetzelfde wezen deelachtig zijn, ofschoon ze dat op verschillende wijze ontvingen, zoo is ook in God het wezen één, schoon dit in de drie personen op verschillende wijze bestaat, Athan. de decr. nic. Syn. 8. Gregor. Naz. Orat. theol. V. Daarbij komt nog, dat de naam ἀγεννησια negatief is en alleen zegt, dat de Vader boven generatie verheven is, maar hij zegt niets positiefs aangaande Gods natuur; eigenlijk is hij dus ook geen aanduiding van den persoon des Vaders, want het ἀγεννητον esse en het Vader-zijn is volstrekt niet hetzelfde, Basilius, adv. Eun. I 9. 15. Greg. Naz. Orat. theol. III. August. de trin. V 5. Daarom is de naam van Vader te verkiezen boven dien van ἀγεννητος, Basilius, adv. Eun. I 5. De Schriftuurlijke naam van Vader duidt veel

beter dan die van ἀγεννήτος de personeele eigenschap van den eersten persoon aan. In de paternitas ligt eene positieve relatie opgesloten tot den tweeden persoon. De naam Vader is Gode nog meer eigen dan de naam van God, want deze laatste is een algemeene naam, een nomen dignitatis, maar de Vadernaam in het N. T. is evenals die van Ihvh in het O. T. een nomen proprium, aanduiding van eene personeele eigenschap Gods. Wie Gode den Vadernaam ontzegt, doet Hem nog grooter oneer aan, dan wie zijne schepping ontkent. Deze Vadernaam is dan ook geen overdrachtelijke spreekwijze van menschen op God overgebracht. Veeleer is de verhouding omgekeerd. Het vaderschap op aarde is eene verre, zwakke gelijkenis van het Vaderschap Gods, Ef. 3 : 15. God is Vader in waarachtigen en volkomenen zin. Onder menschen is een vader ook weer zoon van een ander en een zoon op zijn beurt ook weer vader; onder menschen is een vader alleen niet in staat, om een zoon voorttebrengen; onder menschen is het vaderschap tijdelijk en in zekeren zin toevallig, niet wezenlijk met het mensch-zijn verbonden; het begint eerst laat en het houdt spoedig, in elk geval bij den dood, weer op. Maar in God is dat gansch anders. Hij is enkel en louter en geheel Vader; Hij is alleen Vader, Hij is Vader van natuur; Hij is Vader eeuwiglijk, zonder begin en einde, en daarom moet ook de generatie eene eeuwige zijn en de Zoon even eeuwig als de Vader, want als de Zoon niet eeuwig ware, kon de Vader ook niet eeuwig zijn. De eeuwigheid van het Vaderschap brengt de eeuwigheid van het Zoonschap mee; wie den Vader noemt, noemt vanzelf daarin ook den Zoon, Athanasius, c. Ar. I 23. 28. Greg. Naz. Orat. theol. III 5. 17. Damascenus, de fide orthod. I 8. Hilarius, de trin. XII 24. Om deze relatie van den Vader tot den Zoon en tevens tot den H. Geest werd de Vader dikwerf genoemd αὐτογενής, αὐτογενητος, αὐτοφυής, ἀποιητος, ἀναρχος, principii expers, sui ipse origo, suae causa substantiae, sui principium; en voorts ἀρχη, αἰτια, ριζα, πηγη, principium, causa, radix, fons, origo, caput enz. van den Zoon en den Geest of van de gansche Godheid, Petavius, de trin. V 5. Suicerus, s. v.

19. De bijzondere eigenschap van den tweeden persoon in de triniteit is de filiatio. In de Schrift draagt Hij verschillende namen, die zijne verhouding tot den Vader aanduiden, zooals

woord, wijsheid, logos, zoon, eerstgeboren, eeniggeboren, eenige zoon, beeld Gods, εἰκων, ὑποστασις, χαρακτηρ. Op deze namen en op enkele teksten boven aangehaald, werd de leer der door Origenes het eerst zoo genoemde eeuwige generatie, αἰωνιος γεννησις, gebouwd. Natuurlijk spreken wij daarmede op menschelijke en dus onvolkomene en gebrekkige wijze; en de gedachte daaraan maant tot bescheidenheid, Iren. adv. haer. II 28, 6, Athan., c. Ar. II 36. Basilius, adv. Eun. II 22, 24. Greg. Naz. Orat. XX enz. Maar toch mogen wij zoo spreken. Want evenals bij gelijkenis aan God mond en oor en oog wordt toegeschreven, zoo is de menschelijke generatie analogie en beeld van die Goddelijke daad, waardoor de Vader aan den Zoon het leven in zichzelven geeft. Maar dan moet al het onvolmaakte en zinnelijke daarvan ook worden weggedacht. De generatie van een mensch is onvolkomen en gebrekkig; een man heeft eene vrouw noodig, om een zoon voorttebrengen; een man kan nooit in een kind en zelfs niet in vele kinderen zijn volle beeld, zijn gansche wezen mededeelen; een vader wordt eerst vader mettertijd en houdt het ook op te zijn, en het kind wordt spoedig geheel onafhankelijk van en zelfstandig tegenover den vader. Maar alzoo is het niet bij God. Er is generatie ook in het Goddelijk wezen. Het is eene schoone, bij de kerkvaders telkens terugkeerende gedachte, dat God vruchbaar is. Hij is geen abstracte, starre eenheid, niet μοναδικος, solitarius. Hij is eene volheid van leven; zijne natuur is eene γεννητικη, καρποφορος οὐσια; zij is voor uitbreiding, ontvouwing, mededeeling vatbaar. Wie dit ontkent en alle productie in het Goddelijk wezen loochent, maakt er geen ernst mede, dat God oneindig, volzalig leven is. Hij houdt niets dan een abstract, deistisch Godsbegrip over of neemt ter vergoeding op pantheistische wijze het leven der wereld in het Goddelijk wezen op. Zonder de triniteit is ook de schepping niet te verstaan; indien God zich niet mededeelen kan, dan is Hij een duister licht, eene drooge bron, en hoe zou Hij zich ad extra, aan schepselen kunnen mededeelen? Athan., c. Ar. II 2. Damasc. de fide orth. I 8. Maar toch is die generatie op Goddelijke wijze te denken. Daarom is zij in de eerste plaats geestelijk. De Arianen brachten tegen haar vooral het bezwaar in, dat alle generatie noodzakelijk scheiding, deeling, τομη, διαιρεσις en ook παθος, ἀπορροια medebrengt. Dat zou zoo zijn, als ze

lichamelijk, zinnelijk, creatuurlijk ware. Maar zij is geestelijk en Goddelijk, en daarom eenvoudig, zonder deeling of scheiding, zij geschiedt *ἀρρεύστως καὶ ἀδιαιρέτως*, Athan., Expos. fidei 2. Zij brengt distinctio en distributio, maar geen diversitas en divisio in het Goddelijk wezen. *Ὁ δὲ θεὸς ἀμερὴς ὢν ἀμέριστος ἐστι καὶ ἀπαθὴς τοῦ υἱοῦ πατήρ, οὔτε γὰρ ἀπόρροη τοῦ ἀσωμάτου ἐστιν, οὔτ' ἐπίρροη τις εἰς αὐτὸν γίνεται, ὡς ἐπ' ἀνθρώπων*, Athan. de decr. nic. syn. 11. c. Ar. I 16. 28 sq. De generatie in God heeft daarom haar treffendste analogie in het denken en spreken; en de Schrift zelve wijst daarop, als zij den Zoon den Logos noemt. Gelijk de geest des menschen in het woord zichzelf objectiveert, zoo deelt God in den Logos zijn gansche wezen mee. Maar ook hier is er weer onderscheid. De mensch behoeft vele woorden, om zijne gedachte uit te drukken; die woorden zijn klanken en dus zinnelijk en stoffelijk; zij zijn onzelfstandig en hebben geen bestand in zichzelve. Maar als God spreekt, dan spreekt Hij in den éénen Logos zijn gansche wezen uit en geeft Hem leven in zichzelven. In de tweede plaats houdt daarom de generatie in, dat de Vader den Zoon genereert *ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός, θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί*, gelijk te Nicea vastgesteld werd. De Arianen leerden, dat de Zoon door den wil des Vaders uit niets was voortgebracht. Doch dit was geen generatie maar creatie. Scheppen is *τὸ ἐξωθεν καὶ οὐκ ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ κτίζοντος καὶ ποιοῦντος γίνεσθαι τὸ κτιζόμενον καὶ ποιούμενον ἀνόμοιον παντελῶς κατ' οὐσίαν*; maar generatie is *τὸ ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ γεννῶντος προαγεσθαι τὸ γεννώμενον ὅμοιον κατ' οὐσίαν*, Damasc. de fide orthod. I 8, cf. Athan, de decr. nic. syn. 13. 26. c. Ar. I 5. 6. De Zoon is geen schepsel, maar God te prijzen in alle eeuwigheid, Rom. 9 : 5. En daarom is Hij niet voortgebracht door den wil de Vaders, uit niets en in den tijd. Maar Hij is gegenereerd uit het wezen des Vaders, in de eeuwigheid. De generatie is daarom geen eigenlijk werk, geene *ἐνέργεια* van den Vader, maar den Vader komt toe eene *φυσις γεννητικη*. Dat wil natuurlijk niet zeggen, dat de generatie eene onbewuste ongewilde emanatie is, dat zij buiten den wil en de macht des Vaders omgaat. Zij is niet eene daad van een voorafgaanden, besluitenden wil, van eene *βουλησις προηγουμενη*, gelijk de schepping; maar zij is den Vader zoo van nature eigen, dat zijn

wil als voluntas concomitans daarin zijn gansche welbehagen heeft. Zij is openbaring van zijne *φυσεως γνησιοτης και οὐσιας ἰδιοτης* en dus ook van zijne kennis, wil en macht en van al zijne deugden, Athan. c. Ar. III 59—67. Greg. Naz. Or. III 6 sq. Cyrillus Alex. de trin. II. Hilarius, de trin. III 4. Augustinus, de trin. XV 20. Lombardus, Sent. I dist. 6. 7. Thomas, S. Th. I qu. 41 art. 2. In de derde plaats wordt daarom de generatie door de christelijke kerk ook als eene eeuwige beleden. De Arianen zeiden, dat de Zoon er eerst niet was, *ἠν ποτε ὁτε οὐκ ἠν*, beriepen zich vooral op het *ἐκτισε*, creavit van Spr. 8 : 22, cf. boven bl. 242. en wezen op de antinomie, die er tusschen de begrippen *αἰωνιος* en *γεννησις* bestaat. Maar indien Vader en Zoon dezen hun naam dragen in metaphysischen zin, gelijk de Schrift onwedersprekelijk leert, dan is daarmede de generatie ook als eene eeuwige bewezen. Indien de Zoon niet eeuwig is, is ook God immers niet eeuwig Vader; Hij was dan God voordat Hij Vader was en is eerst later in den tijd Vader geworden. De loochening der eeuwige generatie doet dus niet alleen tekort aan de Godheid des Zoons maar ook aan die des Vaders; zij maakt Hem veranderlijk, berooft Hem van zijn Goddelijke natuur, ontneemt Hem de eeuwigheid van het Vaderschap, en laat het onverklaard, hoe God waarlijk en met recht in den tijd Vader heeten kan, indien de grondslag daarvoor niet eeuwig ligt in zijne natuur, Athan., de decr. nic. syn. 26 sq. de sent. Dionysii 14 sq. c. Ar. I 12 sq. Basilius, adv. Eun. II 14 sq. de Spir. S. 14 sq. Greg. Naz. Or. theol. III 3 sq. Maar die generatie is dan ook in waren zin als eene eeuwige optevatten. Zij is niet eens in de eeuwigheid afgeloopen en volbracht, maar zij is eene eeuwige, onveranderlijke, en dus tegelijk eeuwig voltooide en eeuwig voortgaande daad Gods. Gelijk de zon het licht uitstraalt, en de bron het water uitstroomt, zoo is de generatie eigen aan de natuur des Vaders. De Vader was nooit en is nooit zonder generatie. Hij genereert altijd. *Οὐχι ἐγεννησεν ὁ πατηρ τον υἱον και ἀπελυσεν αὐτον ὁ πατηρ ἀπο τις γενεσεως αὐτου, ἀλλ' ἀει γεννᾳ αὐτον*, Orig. in Jerem. hom. IX 4, de princ. I 2, 2. Gods genereeren is spreken en zijn spreken is eeuwig, *Θεου ἀιδιον το γεννημα*. Athan. c. Ar. I 14. 20. IV 12. de sent. Dion. 15. 16. Damascenus, de fide orth. I 8. Aug. de trin. VI 1. Thomas, S. Theol. I qu. 42 art. 2. Polanus, Synt. theol. III c. 4. Voetius, Disp. V 632. Synopsis pur. theol. VIII 11. Scholten, L. H. K. II 207.

20. De derde persoon in de triniteit draagt den naam van den H. Geest, en zijne personeele eigenschap is de ἐκπορεύσις, πνοή, processio, spiratio. De leer des H. Geestes is in de christelijke theologie altijd slechts in het gevolg van de leer des Zoons behandeld. Bij den tweeden persoon liep de strijd schier uitsluitend over zijne Godheid; zijne persoonlijkheid stond over het algemeen vast. Maar bij den H. Geest werd de strijd voornamelijk gevoerd over zijne persoonlijkheid; indien deze erkend werd, volgde zijne Godheid van zelve; met de Godheid des Zoons moest ook die van den H. Geest worden aangenomen. De Pneumatomachen van vroeger en later tijd brachten echter tegen de persoonlijkheid en Godheid des H. Geestes allerlei bezwaren in. Zij beriepen er zich op, dat de naam God nooit in de Schrift aan den H. Geest wordt toegekend, dat er van zijne aanbidding nergens sprake is, en dat Hij telkens wordt voorgesteld als eene kracht en eene gave Gods; de enkele plaatsen, die van Hem als een persoon spreken, moesten als personificaties worden opgevat. Nu verklaarde Gregorius van Nazianz het groote verschil van gevoelen, dat er in zijn tijd over den H. Geest bestond, daaruit, dat het O. Test. den Vader duidelijk had geopenbaard maar minder duidelijk den Zoon, en dat het N. Test. de Goddelijke natuur des Zoons wel in helder licht had gesteld, maar de Godheid des H. Geestes nog slechts duister aangeduid had. Nu echter woont de H. Geest onder ons en maakt zich klaar aan ons bekend, Orat. V. Hierin ligt eene onmiskenbare waarheid. De persoonlijkheid en de Godheid des H. Geestes staan niet zoo objectief buiten en tegen ons over, als die van den Vader en den Zoon. De naam, dien Hij draagt, drukt die persoonlijkheid niet uit, gelijk die van Vader en Zoon. De oeconomie des H. Geestes, n.l. de heiligmaking, teekent zich niet zoo helder voor ons bewustzijn af als die van schepping, vleeschwording en voldoening. Wij leven zelven in die oeconomie, de H. Geest woont in ons en onder ons, en daarom richt zich het gebed minder tot Hem dan tot den Vader en tot den Middelaar. Hij is veelmeer de auteur dan het voorwerp des gebeds. Daarom was de persoonlijkheid of althans de Godheid des H. Geestes langen tijd in de kerk in geschil. Het religieus belang dezer leer werd in den eersten tijd niet gevoeld. De Geest werd gewoonlijk wel in zijne persoonlijkheid erkend maar alleen beschouwd als Geest, die in het verledene zijn werk had verricht, de profeten en apos-

telen had verlicht en Christus had toegerust en bekwaamd tot zijn ambt. De noodzakelijkheid der gratia interna werd nog niet ingezien; er was nog geen bewuste, levendige behoefte aan eene almachtige, Goddelijke werking der genade in het hart; de unio mystica, de gemeenschap tusschen God en den mensch, werd nog niet in haar diepte gepeild; de objectieve openbaring Gods in Christus scheen voldoende, en eene subjectieve illuminatie werd nog niet noodig geacht, cf. boven 251v. Zoodra de gemeente dieper haar eigen leven indacht en zich rekenschap trachtte te geven niet alleen van de objectieve maar ook van de subjectieve principia des heils, beleed zij met vreugde de persoonlijkheid en de Godheid des H. Geestes. En zoo is het alle eeuwen door gegaan. De loochening van het persoonlijk bestaan en de Goddelijke natuur van den H. Geest komt altijd bewust of onbewust uit een rationalistisch, pelagiaansch, deistisch principe voort; ze hoort thuis in den kring der Arianen, Socinianen, Remonstranten enz. Hieruit blijkt ook terstond, dat de belijdenis van de persoonlijkheid en Godheid des H. Geestes niet voortgekomen is uit de philosophie maar uit het hart der christelijke religie zelve, uit het geloof der gemeente. Er is met haar evenals met de Godheid des Zoons een diep religieus belang, er is met haar de christelijke religie zelve gemoeid. Dit staat toch op grond der Schrift ontwijfelbaar vast, dat de H. Geest het subjectieve principe is van alle heil, van wedergeboorte, geloof, bekeering, heiligmaking enz., dat er m. a. w. geen gemeenschap is met Vader en Zoon dan in en door den H. Geest. En nu één van beide: de H. Geest is een schepsel, hetzij dan eene kracht, eene gave, een persoon, òf waarachtig God. Indien Hij een schepsel is, dan kan Hij ons niet inderdaad en in der waarheid God zelf, den Vader en den Zoon met al hunne weldaden deelachtig maken; dan kan Hij niet het principium zijn van het nieuwe leven in den Christen en in de gansche gemeente; dan is er geen waarachtige gemeenschap van God en mensch, dan blijft God boven en buiten ons, en woont Hij niet in de menschheid in als in zijn tempel. Maar een schepsel is de H. Geest niet en kan Hij niet zijn. Want Hij staat in dezelfde verhouding tot den Zoon als deze tot den Vader, en maakt ons den Zoon en den Vader deelachtig, cf. boven 248. Hij is even nauw aan den Zoon verbonden als deze aan den Vader. Hij is in den Zoon, en deze is in Hem. Hij is *ἴδιον κατ' οὐσίαν*

τον υἱον. Hij is de Geest der wijsheid en der waarheid, der kracht en der heerlijkheid, de Geest, door wien Christus de gemeente heiligt en in wien Hij haar zichzelven en al zijne weldaden, de *θεια φυσις*, de *υἱοθεσια*, de unio mystica met God deelachtig maakt. Hij, die ons God zelven schenkt, moet zelf waarachtig God wezen. Bij dit soteriologisch belang komt dan nog de theologische beteekenis van de persoonlijkheid en Godheid des H. Geestes. Zonder deze komt het niet tot eene waarachtige eenheid van Vader en Zoon; wie de Godheid des H. Geestes loochent, kan die van den Zoon niet staande houden; eerst in den Goddelijken persoon des H. Geestes sluit de triniteit zich af, komt de eenheid des wezens in de drieheid der personen en de drieheid der personen in de eenheid des wezens tot stand. Met de Godheid des H. Geestes staat en valt het gansche dogma der triniteit, het mysterie des Christendoms, het hart der religie, de waarachtige, wezenlijke gemeenschap onzer zielen met God. Dit werd door de kerkvaders begrepen en daarom hebben zij met de Godheid des Zoons ook die des Geestes verdedigd, cf. Athanasius in zijne brieven aan Serapion, Gregorius Naz. in zijne oratio theol. de Spiritu Sancto, Basilius in zijn derde boek tegen Eunomius en in zijn Liber de Spiritu Sancto, Gregorius Nyss., vooral in zijn schrijven aan Ablabius, Hilarius, de trinitate libri XII enz. Het Symbolum Constant. I sprak het geloof uit *εἰς το πνευμα το ἁγιον, το κυριον, το ζωοποιον, το ἐκ του πατρος ἐκπορευομενον, το συν πατρι και υἱῳ συμπροσκυνουμενον και συνδοξαμενον, το λαλησαν δια των προφητων*. En sedert belijdt de gansche Christenheid haar geloof *εἰς τριαδα ὁμοουσιον*, Basilius bij Hahn, Bibl. der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche [3] 1897 S. 270.

21. De relatie, waarin de H. Geest staat tot Vader en Zoon, wordt door zijn naam *το πνευμα ἁγιον* en tevens door vele verba, gegeven, gezonden, uitgestort, geblazen worden, uitgaan, nederdalen enz. eenigermate bekend gemaakt, bl. 246. De christelijke theologie duidde haar aan als *προβολη*, *ἐκπορευσις*, *ἐκφοιτησις*, *πνοη*, *προιεναι*, *προκυπτειν*, *προχεισθαι*, processio, spiratio enz. Liefst werd zij als eene *πνοη*, spiratio gedacht. De Schrift gaf daar grond voor, als zij den H. Geest רוּחַ, *πνευμα* noemde en meermalen met adem en wind vergeleek, Ps. 33 : 6, Job 33 : 4,

Joh. 3 : 8, 20 : 22, Hd. 2 : 2 enz. Maar overigens nam de theologie hier bij de omschrijving der spiratie bescheidenheid in acht. Evenals de generatie moest ze gedacht worden als eeuwige mededeeling des zelfden wezens; ook moest ze van de generatie onderscheiden zijn, wijl de generatie aan den Zoon en de spiratie aan den H. Geest het leven in zichzelven gaf, Athan. ad Serap. I 15 sq. Greg. Naz. Or. theol. V 7 sq. Basilius, de Spir. S. 46 sq. Damascenus, de fide orthod. I 8; maar men gevoelde de moeilijkheid van nadere bepalingen. Augustinus zeide: quid autem inter nasci et procedere intersit de illa excellentissima natura loquens, explicare quis potest? Non omne quod procedit, nascitur; quamvis omne procedat quod nascitur. Sicut non omne quod bipes est homo est, quamvis bipes sit omnis qui homo est. Haec scio. Distinguere autem inter illam generationem et hanc processionem nescio, non valeo, non sufficio, c. Maxim. III 14. de trin. XV 17. 20. Tract. 99 in Joann. enz. Toch werd er wel naar eenig onderscheid gezocht. En dit werd dan daarin gevonden, dat de Zoon alleen van den Vader uitging, maar de H. Geest van beiden, August. de trin. XV 26, of daarin dat Hij van Vader en Zoon uitging ut datus, non ut natus, August. de trin. V 14 Petavius, de trin. VIII c. 13. Vooral werd er echter op gewezen, dat de H. Geest daarom niet de Zoon des Zoons kon zijn, omdat dan de trias een *πλῆθος ἄπειρον* zou worden en er geen einde zou komen aan de levensbeweging in het wezen Gods, Basilius, adv. Eunom. V. De H. Geest is *δι' ἑαυτου συμπληρουν τὴν πολυυμνητον καὶ μακαριαν τριαδα*, Basilius, de Sp. S. 45. De triniteit is voor geen vermeerdering en voor geen vermindering vatbaar, zij is *τελεια*, Athan. c. Ar. I 18. Wel antwoordt Augustinus eenmaal op de bedenking der Arianen, dat de Vader machtiger was dan de Zoon, indien alleen de eerste een Zoon kon genereeren door wien alles geschapen werd: absit autem ut, quomodo putas, ideo sit Pater potentior Filio, quia creatorem genuit Pater, Filius autem non genuit creatorem. Neque enim *non potuit* sed *non oportuit*. Maar hoe dit te verstaan zij, wordt in het onmiddellijk volgende opgehelderd. Immoderata enim esset divina generatio, si genitus Filius nepotem gigneret Patri .... nec impleretur generationis series, si semper alter ex altero nasceretur, nec eam perficeret ullus, si non sufficeret unus, c. Maxim. Arian. III 12. In illa vero essentia trinitatis nullo modo alia

quaelibet persona ex eadem essentia potest exsistere, de trin. VII 6. Thomas, S. Theol. I qu. 27 art. 5. Eindelijk werd vooral door Thomas en de zijnen het onderscheid tusschen generatie en spiratie alzoo aangegeven, dat de generatie plaats had per modum intellectus, de spiratie per modum voluntatis. Dit onderscheid was reeds lang daardoor voorbereid, dat de generatie vergeleken werd bij het denken en spreken, en de H. Geest werd voorgesteld als de liefde, die Vader en Zoon met elkander verbindt. In de Middeleeuwsche en Roomsche theologie werd deze onderscheiding schier algemeen, Thomas, S. Theol. I qu. 27. c. Gent. IV 13. 15 sq. Bonaventura, Brevil. I c. 3. Thomas, Bonav. e.a. in Sent. I dist. 13. Petavius, de trin. VII c. 13 enz. De Protestantsche theologen namen wel allen een zeker onderscheid aan tusschen generatie en spiratie evenals tusschen Zoon en Geest; ze erkenden ten deele ook wel de juistheid der bovengenoemde onderscheidingen, Melanchton, Loci Comm., de Filio. Alsted, Theol. schol. p. 137. 145. Maresius, Syst. Theol, III 28; maar velen durfden hier toch niet zoo zeker spreken en achtten deze onderscheiding niet schriftuurlijk en niet bescheiden genoeg. Quenstedt, Theol. did. polem. I 387 sq. Hollaz, Examen theol. p. 341. Zanchius, Op. I 255. Voetius, Disp. V 139. Synopsis pur. theol. IX 14. Moor I 791.

22. Toch ontwikkelde zich allengs in de leer der triniteit een aanmerkelijk verschil tusschen het Oosten en Westen. De ontologische processie van den Zoon uit den Vader werd in de tweede eeuw opgevat als eene eeuwige generatie; en zoo moest ook voor den H. Geest, die toch niet los naast Vader en Zoon kon blijven staan, eene soortgelijke processie worden aangenomen. De relatie van den Geest tot Vader en Zoon moest worden vastgesteld. Athanasius leerde te dien aanzien, dat de H. Geest beide Geest des Vaders en des Zoons of van Christus heet, dat Hij diezelfde *ἰδιοτης*, *ταξις*, *φυσις* in betrekking tot den Zoon bezit als de Zoon tot den Vader, Ep. ad Serap. I 21. III 1. Hij wordt gezegd van den Vader uittegaan, *ἐκπορευεσθαι*, omdat Hij van den Logos, *παρα του λογου*, die uit den Vader is, gezonden en gegeven wordt, ib. I 20. Als *ἐκπορευμα* des Vaders, is de H. Geest altijd in de handen van den Vader, die Hem zendt en den Zoon die Hem draagt, en kan van Hen niet gescheiden worden, Expos. fidei 4. de sent. Dionys. 17. Hij is niet de broeder of zoon des Zoons, maar is

de Geest des Vaders, gelijk de Zoon zoon des Vaders is, Ep. ad Serap. I 16. IV 3. Maar al wordt Hij niet Zoon genoemd, Hij is toch niet *ἐκτος του υἱου*, want Hij heet de Geest der wijsheid en van het kindschap; als wij den Geest hebben, hebben wij den Zoon en omgekeerd. Waarom echter de een Zoon en de ander Geest heet, is onbegrijpelijk, maar alzoo leert de Schrift, ib. IV 4. 5. Hij is *εἰκων του υἱου*, ib. I 24. 26. IV 3, met den Zoon vereenigd, *ἡνωμενον*, gelijk de Zoon met den Vader, ib. I 31. Athanasius leert dus zeer duidelijk eene afhankelijkheid des Geestes van den Zoon maar spreekt toch niet uit, dat Hij uitgaat van den Vader *en* den Zoon. De drie Cappadociërs spreken in denzelfden geest; zij leeren duidelijk, dat de H. Geest tot den Zoon staat als de Zoon tot den Vader, dat Hij in orde op den Zoon volgt, dat de Geest ons den Zoon en den Vader schenkt, dat Hij uitgaat van den Vader en na en met den Zoon gedacht wordt, dat Hij is uit den Vader door den Zoon, *δια υἱου*, en dat alleen *ἡ προς ἀλληλα σχεσις* aan de drie personen elk een eigen naam schenkt, Greg. Naz. Or. theol. V 9. Basilius, adv. Eun. III 1 sq. de Sp. S. V. enz.; maar de uitgang de Geestes van den Zoon wordt door geen hunner uitgesproken. Men kan ook niet zeggen, dat deze door hen geloochend of bestreden werd, want deze vraag was toen nog niet aan de orde gekomen. Vandaar, dat er bij Greg. Nyss., Epiphanius, Dydimus, Cyrillus e. a. ook wel uitdrukkingen voorkomen, die den uitgang des H. Geestes ook uit den Zoon schijnen te leeren. Ze gebruiken de praeposities *παρα* en *ἐκ*; zeggen, dat de H. Geest alles uit Christus neemt, en dat Christus de bron is van den H. Geest, Joh. 7 : 38; ze spreken uit, dat Hij is uit het wezen des Vaders en des Zoons en dat Hij *ἰδιον τῆς οὐσιας υἱου*, het beeld, de mond, de adem des Zoons is; ze erkennen, dat Hij de derde persoon is, bestaande na den Zoon en alles van den Vader door den Zoon ontvangt enz., Petavius, de trin. VII c. 3—7. Maar de ontwikkeling der triniteitsleer nam in het Oosten toch eene andere richting dan in het Westen. Cyrillus leerde tegen Nestorius, die Christus afhankelijk maakte van den H. Geest en zoo de orde der personen omkeerde, geheel in overeenstemming met de grieksche patres, dat de Geest uitging van den Vader door den Zoon, *δια του υἱου*, bij Schwane, D. G. II 204. Damascenus zegt evenzoo, dat de Geest ook Geest des Zoons is, wijl Hij door Hem is geopenbaard en medegedeeld; dat Hij van, *ἐκ*,

den Vader uitgaat *δια τον υἱον;* maar hij verwerpt uitdrukkelijk, dat Hij is uit den Zoon en uit Hem zijn bestaan heeft, Zoon en Geest worden herleid tot ééne oorzaak, *εἰς μιαν αἰτιαν ἀναφερονται*, de fide orthod. I 8. 12. En dit is de leer der grieksche kerk gebleven, Conf. orthod. qu. 9. 71. Schaff, Creeds of Christ. II 282. 350. Het Oosten bleef bij de theologie der patres staan. Het Westen ging echter verder. Tertullianus was reeds begonnen, om de triniteit niet uit den Vader maar uit het wezen Gods af te leiden, en hij zeide ook al: spiritum non aliunde puto quam a Patre per filium, adv. Prax. c. 4. 25. Hilarius stelt den Geest in dezelfde verhouding tot den Zoon als den Zoon tot den Vader, en zegt, dat de Geest van den Vader uitgaat en van den Zoon gezonden en uitgedeeld wordt, ja den Zoon tot auctor heeft, de trin. II 4. VIII 20. Maar vooral Augustinus ging boven de grieksche patres uit. Hij vat de drie personen op als relaties in de ééne, eenvoudige Godheid en moest den Geest daarom in relatie stellen niet alleen tot den Vader maar ook tot den Zoon. Duidelijk leert Augustinus dan ook, dat H. Geest in verhouding staat, refertur, tot Vader en tot Zoon, dat Hij is ineffabilis quaedam patris filiique communio. In de namen Vader en Zoon ligt wel is waar alleen de wederkeerige relatie uitgedrukt en niet die tot den Geest; onze taal is er te arm toe. Maar de Geest heet toch eene gave des Vaders en des Zoons. Hij heeft beide tot principium; fatendum est patrem et filium principium esse spiritus sancti. Maar deze zijn dan geen twee principia, evenmin als Vader, Zoon en Geest drie principia der schepping zijn. Neen, Vader en Zoon zijn unum principium van den Geest. De Zoon heeft ook dit, dat Hij mede den Geest van zich doet uitgaan, van den Vader ontvangen; want de Zoon kan in niets van den Vader onderscheiden zijn dan daardoor dat Hij Zoon is, de trin. V 11—15. XV 17. 26. de Symb. II 9. Deze leer van den uitgang des H. Geestes wordt dan na Augustinus gevonden in het symbool der synode van Toledo ± 400, in den brief van Leo I aan Turribius, in het Athanasianum n. 22, en in het symbool van de derde synode van Toledo 589, die het filioque inlaschte in den tekst van het Constantinopolitanum, Denzinger n. 98. 113. 136. De kerk en de theologie in het Westen volgde Augustinus, en nam het filioque telkens weer tegen het Oosten in bescherming, Denzinger, n. 224. 242. 294. 355. 382. 385. 586. 598. 868. 873. Alcuinus, de processione Sp. S.

Anselmus, de processione Sp. S. Lombardus, Sent. I dist. 11. Thomas, S. Theol. I qu. 36. Petavius, de trin. VII; en de Reformatie sloot zich hierbij aan. Maar het Oosten bleef in weerwil van alle pogingen tot overeenstemming op het oude standpunt staan, tot zelfs op de conferentie der Oud-Katholieken te Bonn in 1875 toe, Harnack, D. G. II 275 f. 285 f. Schwane, Dogm. II 198 f. III 146 f. Schaff, Creeds of Christ. II 545 sq. De vruchteloosheid van al deze pogingen is te opmerkelijker, omdat het verschil zoo gering schijnt te zijn. De Grieken leeren niet subordinatiaansch en erkennen de volle homoousie der drie personen; zij stellen den H. Geest ook wel ter dege in eene zekere relatie tot Christus, die Hem zendt en uitdeelt; zij hebben er ook geen bezwaar in, om te zeggen dat Hij van den Vader uitgaat door den Zoon, *δια του υἱου*, per filium. Omgekeerd heeft de Westersche kerk uitgesproken, dat de uitgang van Vader en Zoon niet verstaan mocht worden als van twee principia uitgaande en in twee spirationes bestaande maar als ex uno principio en unica spiratione, Denzinger n. 382. 586. Paus Leo erkende, dat de opname der uitdrukking filioque in het oude symbool formeel onjuist was, Schwane II 209; zelfs de formule ex patre per filium vond als zoodanig in het Westen geen bezwaar, Denzinger, 586. 868. Schaff, Creeds II 552. En toch is geen overeenstemming verkregen. De Grieken behielden altijd het eene groote bezwaar, dat, als de H. Geest ook uitging van den Zoon, er in de Godheid twee principia, twee *αἰτιαι* kwamen. Dat wijst terug op eene andere leer van God en op eene andere practijk der godzaligheid. De bestrijding van het filioque is in de grieksche kerk nog het laatste overblijfsel van het subordinatianisme. Hoezeer de drie personen ook volkomen één en gelijk worden gedacht, die eenheid en gelijkheid komt aan Zoon en Geest slechts toe uit den Vader. Deze is *πηγη και ἀρχη της θεοτητος*. Indien de H. Geest dus ook uitgaat van den Zoon, komt deze naast den Vader te staan, en wordt het beginsel der eenheid gebroken en een soort van ditheisme gehuldigd. Voor de Grieken ligt de eenheid des wezens en de wortel der triniteit niet in de Goddelijke natuur als zoodanig maar in den persoon des Vaders. Hij is de eenige *αἰτια*. De drie personen zijn geen drie relatiën in het wezen, geen zelfontvouwing der Godheid, maar de Vader is het, die zijn wezen meedeelt aan Zoon en Geest. Maar daaruit volgt, dat Zoon en

Geest nu ook naast elkander komen te staan en beiden op gelijke wijze hun ἀρχή, hun principium hebben in den Vader. In beiden openbaart zich de Vader. De Zoon doet Hem kennen, de Geest doet Hem genieten. De Zoon openbaart den Vader niet in en door den Geest, de Geest leidt niet tot den Vader door den Zoon. Maar beiden zijn tot op zekere hoogte zelfstandig; beiden openen een weg tot den Vader. Orthodoxie en mysticisme, verstand en wil staan dualistisch naast elkaar. En deze eigenaardige verhouding van orthodoxie en mysticisme is het kenmerk der grieksche vroomheid. De leer staat buiten, boven het leven; zij dient alleen voor het hoofd; zij is een geschikt object voor theologische speculatie. Daarnaast is er eene andere bron voor het leven in de mystiek des Geestes; deze welt niet op uit de kennis maar heeft haar eigen oorsprong, en voedt het gemoed. Hoofd en hart staan niet in de rechte verhouding; voorstelling en aandoening zijn totaal gescheiden; de ethische verbinding ontbreekt. Cf. deel I 70. Harnack D. G. II 285 f. Kattenbusch, Vergl. Confessionskunde I 318 f. Schmid, Symbolik S. 30 f. K. Müller, Symbolik 220.

23. Deze immanente verhoudingen der drie personen in het Goddelijk wezen treden ook naar buiten in hunne openbaringen en werken. Wel zijn alle opera ad extra aan de drie personen gemeenschappelijk eigen. Opera Deitatis ad extra sunt indivisa, servato ordine et discrimine personarum. Het is altijd de ééne en zelfde God, die in schepping en herschepping optreedt. Maar in die eenheid wordt de orde der drie personen bewaard. De ontologische triniteit spiegelt zich ook in de oeconomische af. En daarom worden aan elk der drie personen bijzondere eigenschappen en werken toegeschreven, niet met uitsluiting der beide andere personen, gelijk Abaelard meende, Introd. ad theol. I c. 7—14, maar zoo dat daarin de orde uitkomt, welke ook in de ontologische triniteit tusschen de personen bestaat. Deze eigenschappen zijn hun dus niet propriae maar appropriatae, en de H. Schrift gaat daarin voor, boven bl. 238. 240. Met beroep op Mt. 28 : 19 en 1 Cor. 8 : 6 zegt Hilarius, dat de Vader is de auctor, uit wien alles is; de Zoon, de Eengeborene, door wien alles is; en dat de H. Geest eene gave in allen is. Er is dus ééne macht, één zoon, ééne gave. Niets ontbreekt aan deze volmaaktheid. In den Vader is de aeternitas, in den Zoon is de species in imagine, in den

Geest is de usus in munere, de trin. II 1. Hilarius kent deze eigenschappen aan de drie personen toe, omdat de Vader de ἀρχή is en zonder principium; de Zoon het beeld des Vaders, die Hem openbaart in zijne heerlijkheid; de H. Geest eene gave van Vader en Zoon, die ons de gemeenschap met God deelachtig maakt. Augustinus maakte hiertegen eenig bezwaar, de trin. VI 10 en gaf het onderscheid anders aan: in Patre unitas, in Filio aequalitas, in Spiritu Sancto unitatis aequalitatisque concordia; et tria haec unum omnia propter Patrem, aequalia omnia propter Filium, connexa omnia propter Spiritum Sanctum, de doctr. christ. I 5. In zijn werk de trinitate ontwikkelde hij deze distinctie nog breeder. Hier schrijft hij aan den Vader de macht, aan den Zoon de wijsheid, aan den H. Geest de goedheid of liefde toe. Dit mag echter niet zoo verstaan worden, dat de Vader eerst wijs en goed werd door de wijsheid des Zoons en de goedheid des H. Geestes. Want Vader, Zoon en Geest zijn allen dezelfde Goddelijke natuur en dezelfde Goddelijke eigenschappen deelachtig. Maar toch is het geoorloofd, de genoemde eigenschappen in oeconomischen zin aan de drie personen toe te kennen, de trin. VII 1 sq. XV 7. Latere theologen namen deze distinctie over, Erigena, de div. nat. I 13. Thomas, S. Theol. I qu. 39 art. 7. 8. Bonaventura, Brevil. I c. 6. Sent. I dist. 31 art. 1 qu. 3 en art. 2 qu. 3. Hugo Vict. de Sacr. I pars 3 c. 27.

Daaraan beantwoordt ook een oeconomisch onderscheid in de opera ad extra. Deze zijn wel alle wezenswerken, maar elk der drie personen neemt daarbij toch die plaats in, welke beantwoordt aan de orde van zijn bestaan in het Goddelijk wezen. De Vader werkt van zichzelven door den Zoon in den Geest. De H. Schrift duidt dit onderscheid duidelijk aan in de zoogenaamde praepositiones distinctionales ἐκ, διὰ en ἐν, 1 Cor. 8 : 6, Joh. 1 : 3, 14; de dikwerf hiervoor bijgebrachte tekst Rom. 11 : 36 is niet trinitarisch in te deelen, en Col. 1 : 16 is slechts schijnbaar in strijd met dit gebruik der praeposities. Men zag dit onderscheid, dat de Schrift tusschen de drie personen maakt, reeds vroeg in en wees er met nadruk op, Iren. adv. haer. V 18. Athanasius beroept zich meermalen op Ef. 4 : 6 en zegt dat God als Vader is boven allen, en als Zoon door allen en als Geest in allen, en dat de Vader alle dingen schept en herschept door den Zoon in den Geest, Ep. ad Serap. I 14. 28. II 6. 7. Basilius werd aangeklaagd,

omdat hij in zijn gebed nu eens den Vader dankte *μετα τον υἱον συν τῳ πνευματι τῳ ἁγιῳ* en dan weer *δια τον υἱον ἐν τῳ ἁγιῳ πνευματι*. Hij verdedigt in zijn geschrift de Spiritu Sancto de eerste uitdrukking, omdat Zoon en Geest ééns wezens zijn met den Vader en daarom dezelfde eere moeten ontvangen en spreekt breedvoerig over het onderscheid der praeposities, de Sp. S. 3 sq. Tegen de Arianen betoogt hij, dat de ongelijke praeposities niet de ongelijkheid der personen bewijzen, maar eene bepaalde orde aanduiden in hun bestaan en werkzaamheid. De Vader is de *αἰτια προκαταρκτικη*, de Zoon de *αἰτια δημιουργικη*, de Geest de *αἰτια τελειωτικη*, de Spir. S. n. 21. 22. 38. Deze zelfde onderscheiding keert bij alle latere theologen terug, cf. ook Schelling, Werke II 3 S. 341 f. Alle werken Gods naar buiten hebben één principium, nl. God, maar ze komen tot stand door de cooperatie der drie personen, die zoowel in de werken der schepping als in die der verlossing en der heiligmaking een eigen plaats innemen en een eigen taak vervullen. Alles gaat uit van den Vader, wordt volbracht door den Zoon, en voltooid in den H. Geest. Ja, tot op zekere hoogte worden ook de werken naar buiten onder de drie personen verdeeld. Gregorius van Nazianz verklaarde, gelijk boven reeds gezegd is, het groote verschil van meening over den H. Geest in zijn tijd daaruit, dat deze eerst door zijne inwoning in de gemeente zich duidelijk bekend maakte, Orat. theol. V 26. Er is door het pantheisme in zijne verschillende vormen van de waarheid, door Gregorius uitgesproken, veel misbruik gemaakt. Telkens is van Montanus af tot Hegel toe de meening opgekomen, dat de drie personen drie successieve perioden vertegenwoordigden in de geschiedenis der kerk. Daardoor werd de oeconomische triniteit losgemaakt van haar metaphysischen grondslag, het wezen Gods neergetrokken in den stroom van het worden en de kosmogonie omgezet in eene theogonie. Het is juist de strijd der patres geweest, om in de christelijke theologie dit paganistisch, pantheistisch element uit te bannen, God als den Zijnde los te maken uit de evolutie van het worden, en de triniteit dus op te vatten als eene eeuwige levensbeweging in het Goddelijk wezen zelf. Ook Gregorius van Nazianz leert in bovengenoemde woorden niet, dat de Godheid des Zoons en des H. Geestes eerst later is geworden; hij tracht beide zoo beslist mogelijk uit de Schrift te bewijzen. Maar God is wel in zijne zelfopenbaring te rade gegaan met de

vatbaarheid der menschen. Het was gevaarlijk, zoo zegt Gregorius t. a. p., om zoolang de Godheid des Vaders nog niet werd erkend, die des Zoons te leeren, en de Godheid des H. Geestes ons als het ware op te leggen, zoolang die des Zoons nog niet werd beleden. Hij heeft ons niet willen overladen met spijze en niet in eens door het volle licht der zon onze oogen willen verblinden. Alle werken naar buiten, schepping, onderhouding, regeering, vleeschwording, voldoening, vernieuwing, heiligmaking enz. zijn werken der gansche triniteit. Maar desniettemin wordt in oeconomischen zin de schepping meer bepaald aan den Vader, de verlossing aan den Zoon, de heiligmaking aan den H. Geest toegeschreven. Gelijk in de ontologische triniteit de Vader in orde de eerste is, en de Zoon de tweede en de H. Geest de derde; zoo is ook in de historie der openbaring de Vader gegaan vóór den Zoon en deze wederom vóór den H. Geest. De oeconomie des Vaders was inzonderheid die des O. Testaments, Hebr. 1 : 1; de oeconomie des Zoons begon met de vleeschwording; en de oeconomie des H. Geestes trad in met den Pinksterdag, Joh. 7 : 39, 14 : 15. De Vader komt van zichzelven, maar de Zoon komt niet dan gezonden door den Vader, Mt. 10 : 40, Mk. 9 : 37, Luk. 9 : 48, Joh. 3 : 16, 5 : 23, 30, 37, 6 : 38v. enz., en wederom komt de H. Geest niet, dan gezonden door beiden, Joh. 14 : 26, 16 : 7, August. tract. VI in Joann., de trin. II 5. IV 20. Lombardus, Sent. I dist. 14—17. Thomas, S. Theol. I qu. 43. Petavius, de trin. VIII c. 1. Maar deze zending in den tijd is eene afspiegeling van de immanente verhouding der drie personen in het wezen Gods, en heeft haar grondslag in de generatie en spiratie. De vleeschwording des Woords heeft haar eeuwige archetype in de generatie des Zoons, en de uitstorting des H. Geestes is zwakke analogie van de processie uit Vader en Zoon. Daarom besloten de kerkvaders uit de relatiën, die er tusschen de drie personen in den tijd voor der menschen oog zich vertoonden, tot hunne eeuwige immanente verhoudingen. En dit volkomen terecht. Want zegt Augustinus, de Zoon kan niet daarom gezonden heeten omdat hij vleesch geworden is, maar Hij is en heet gezonden, opdat Hij vleesch worden zou. Er is door den Vader niet in den tijd een woord gesproken, dat de eeuwige Zoon gezonden zou worden. Sed utique in ipso Dei verbo quod erat in principio apud Deum et Deus erat, in ipsa scilicet sapientia Dei sine tempore erat,

quo tempore illam in carne apparere oporteret. Itaque cum sine ullo initio temporis in principio esset verbum, et verbum esset apud Deum et Deus esset verbum; sine ullo tempore in ipso verbo erat, quo tempore verbum caro fieret et habitaret in nobis. Quae plenitudo temporis cum venisset, misit Deus filium suum, factum ex muliere, id est, factum in tempore, ut incarnatum verbum hominibus appareret, quod in ipso verbo sine tempore erat, in quo tempore fieret. Ordo quippe temporum in aeterna Dei sapientia sine tempore est. Cum itaque hoc a patre et filio factum esset, ut in carne filius appareret, congruenter dictus est missus ille qui in ea carne apparuit, misisse autem ille qui in ea non apparuit. Quoniam illa quae coram corporeis oculis foris geruntur, ab interiore apparatu naturae spiritalis existunt; propterea convenienter missa dicuntur. En ditzelfde geldt van de zending des H. Geestes. Facta est enim quaedam creaturae species ex tempore in qua visibiliter ostenderetur spiritus sanctus .... Haec operatio visibiliter expressa et oculis oblata mortalibus missio Spiritus Sancti dicta est, non ut ita appareret ejus ipsa substantia, qua et ipse invisibilis et incommutabilis est sicut pater et filius, sed ut exterioribus visis hominum corda commota a temporali manifestatione venientis ad occultam aeternitatem semper praesentis converterentur, de trin. II c. 5 cf. Petavius, de trin. VIII c. 1 § 7—12. De H. Geest was reeds gave, voordat Hij aan iemand geschonken werd. Quia sic procedebat ut esset donabile, jam donum erat et antequam esset cui daretur. Aliter enim intelligitur cum dicitur donum, aliter cum dicitur donatum. Nam donum potest esse et antequam detur, donatum autem nisi datum fuerit, nullo modo dici potest, ib. V c. 15. De zending in den tijd staat dus in het nauwst verband met de eeuwige processie in het Goddelijk wezen. En terwijl nu Zoon en Geest in vleeschwording en uitstorting onder zichtbare gedaante verschenen zijn, voltooit zich deze hunne zending in hun onzichtbaar komen in de harten aller geloovigen, in de gemeente des Zoons, in den tempel des H. Geestes. De Zoon en de Geest zijn eeuwiglijk uitgegaan van den Vader, opdat Hij zelf door en in Hen zou komen tot zijn volk en God ten slotte wezen zou alles in allen.

24. De triniteitsleer gaat het begrip des menschen zoo verre te boven, dat men van den beginne af zich er op toelegde, om

ze door beelden op te helderen of door redeneering te bewijzen. Vooreerst was het al opmerkelijk, dat het getal drie in de Schrift zulk eene rijke en diepe beteekenis had. Er is daar sprake van drie deelen der schepping, hemel, aarde en hetgeen onder de aarde is; drie volkengroepen naar de drie zonen van Noach; drie bedeelingen van het genadeverbond, vóór, onder en na de wet; drie patriarchen; drie deelen van den tabernakel; drie hoofdfeesten; drie deelen des O. Testaments; drie jaren van Jezus' openbare werkzaamheid; drie ambten; drie dagen van Jezus' begrafenis tot de opstanding; drie kruisen op Golgotha; drie talen in het opschrift boven Jezus' kruis; drie geliefde discipelen; drie getuigen, 1 Joh. 5 : 8; drie christelijke hoofddeugden; drie soorten van lust, 1 Joh. 2 : 16; drie weeën, Op. 8 : 13 enz., een drievoudigen zegen; een drievoudige handeling bij het buigen, zegenen; een driedaagsch vasten, drie gebedstijden des daags enz, Zöckler, Theol. Nat. 682 f. 696 f. Bähr, Symb. des mos. Cultus, 2e Aufl. 1874. Herzog ² 17, 410 f. Doch niet alleen in de Schrift bekleedt het getal drie zulk een ruime plaats, maar ook daarbuiten is dit getal van groote beteekenis. Voor de christelijke triniteitsleer werd analogie gezocht niet alleen in de tusschenwezens, die allengs in de Joodsche theologie opkwamen, Weber, Syst. der altsyn. pal. Theol. 172 f., en de drie Sephiroth, כתר, חכמה en בינה, waarvan de kabbala sprak, Ad. Franck, La Kabbale 1843. Agrippa van Nettesheim bij Stöckl, Gesch. d. Philos. des M. A. III 413 cf. II 236. Maar men vond sporen en aanduidingen der triniteit ook in de Trimurti der Indiërs, Brahma, Vishnu en Ciwa; in de drie vormen van den chineeschen Tao; in de drie germaansche hoofdgoden, Odin, Thor en Loki; en in andere chaldeeuwsche, egyptische en grieksche voorstellingen der goden. Vooral wees men met zekere voorliefde op eene uitspraak van Hermes Trismegistus en op de drie principia, welke Plato ter verklaring der wereld aannam, de hoogste *νους* (het zijnde, het goede), de wereld der ideeën en de *ὑλη*, Pfanner, Syst. theol. gentilis purioris, Basil. 1679 cap. 3. Moor, Comm. in Marck I 885—890. Tholuck, Die specul. Trinitätslehre des späteren Orients 1826. Lange, Chr. Dogmatik II 143 f. Kahnis, Luth. Dogm. I² 352. Baur, Chr. Lehre v. d. Dreieinigkeit I 10 f. 18 f. 33 f. Delitzsch, Apol. 286. Zöckler, Theol. Nat. 689, cf. ook Schelling, Werke II 2 S. 78. II 3 S. 312 f. Maar al deze analogieën zijn polytheistisch en

kunnen daarom moeilijk met de christelijke triniteitsleer vergeleken worden. Van meer waarde zijn dan nog de physische analogieën, die men gezocht heeft in de natuur. Justinus Martyr bediende zich, in navolging van Philo, van het beeld van het vuur, dat een ander ontstekend, toch hetzelfde blijft. Tertullianus zeide, dat God den Logos voortbracht, sicut radix fruticem et fons fluvium et sol radium, en sprak van bron, vloed en stroom, van wortel, stam en kroon enz. Deze beelden keerden bij de latere kerkvaders en theologen telkens terug en werden uitgebreid en vermeerderd. Hoe meer men alles indacht, hoe meer het bleek, dat alle ding in drieën bestond. De ruimte met hare drie afmetingen; de tijd met zijne drie momenten; de natuur met hare drie rijken; de wereld der stof, des geestes en van beider verbinding in den mensch; de lichamen in hun vasten, vloeibaren en gasvormigen toestand; de krachten der aantrekking, der afstooting, en van beider evenwicht; de drie functiën der menschelijke ziel, *το λογιζον*, *το θυμικον* en *το επιθυμητικον* of de drie vermogens, hoofd, hart en hand; de drie factoren van het huisgezin, man, vrouw en kind, cf. echter Augustinus, de trin. XII 5 sq.; de drie standen in de maatschappij, Lehr-, Wehr- en Nährstand; de drie ideale goederen van het ware, goede en schoone; de drieklank in de muziek, bestaande uit den grondtoon met zijn terts en quint; de regenboog en zijn vele kleuren; de zon met haar vigor, splendor, calor, haar levendmakende, verlichtende en verwarmende kracht; de drie grondkleuren, geel, rood en blauw enz. zijn in vroeger en later tijd als analogieën der christelijke triniteit gebezigd, Delitzsch, Syst. d. christl. Apol. 1870 S. 282 f. Zöckler, Theol. Naturalis 1860 S. 672 f. Hooger staan de logische analogieën, die men opgespoord heeft. Augustinus wijst er telkens op, dat elk ding in de eerste plaats een zijn, eene eenheid, eene maat, esse, unitas, mensura, modus, moet hebben; in de tweede plaats een zekeren vorm, species, om iets bepaalds en van andere dingen onderscheiden te zijn; en eindelijk tusschen dat algemeene en dit bijzondere eene zekere relatie en overeenstemming, ordo, bezitten moet. Stof, vorm of schoonheid en harmonie tusschen beide of liefde zijn de grondvormen en de momenten van alle zijn, de trin. VI 10. de vera relig. c. 7. de vita beata 34. cf. Gangauf, Des h. Augustinus specul. Lehre v. Gott d. Dreieinigen 1883 S. 209 f. Omne quod est, aliud est quo constat, aliud quo discernitur, aliud quo congruit, 83 quaest. qu.

18. De Middeleeuwsche theologie werkte dit op allerlei wijze uit en zocht allerwege eene trias op te sporen. Zij vond analogie der triniteit in het trivium van grammatica, dialectica, rhetorica; in de drie wijsgeerige vakken, logica, physica, ethica; in de drie personen der grammatica; in het activum, passivum en medium; in den singularis, dualis en pluralis; in de drie grondvocalen en in de radices trilitterales der hebr. taal; in de dispositio, elocutio en actio der rhetorica; in de definitio, divisio en argumentatio der dialectica; in de drie vormen der poezie, epos, lyriek en drama; in de drie trappen der mystiek, cogitatio, meditatio, comtemplatio of fides, ratio, contemplatio, of via purgativa, illuminativa, unitiva enz. Dionysius Areopagita deelde zijne hemelsche hierarchie, en Dante zijne divina Comoedia naar het drietal in. In de nieuwere philosophie is de drieheid tot formeele heerschappij gekomen. Kant vond volgens Hegel, Werke II 37, als bij instinct de tripliciteit terug en schematiseerde daarnaar de organen der kennis, de vermogens der ziel, de kategorieën, de ideeën der rede enz. Maar eerst in de uit Kant afgeleide idealistische philosophie van Fichte, Schelling en Hegel werd deze tripliciteit tot eene dialectische methode. Het idealisme wil de dingen begrijpen als een product van het bewustzijn, als eene ontvouwing der idee. Die idee moet daarom als levend, zich bewegend en produceerend worden gedacht. Dat kan alleen, als ze altijd in eene tegenspraak verkeert tusschen hetgeen zij is en hetgeen zij doet, en deze tegenspraak dan in een derde oplost en verzoent. De wet der tegenspraak is het wezen des geestes. Zoo schrijdt de idee in al hare ontvouwingen en ontwikkelingen voort door de momenten van positie, negatie, limitatie; thesis, antithesis, synthesis; an-sich, für-sich, an-und-für-sich. De gansche wereld ontwikkelt zich in het „Schema der Dreieinigkeiten." De logika met haar leer van het zijn, het wezen en het begrip, beschouwt den Geist an sich; de natuurphilosophie in de drie vormen van mechanica, physica en organica heeft het te doen met den Geist für sich, den geest in zijn anderszijn, in zijn zelfvervreemding; de Geestesphilosophie met haar subjectieven, objectieven en absoluten geest behandelt den Geist an und für sich, den geest in zijn terugkeer tot zichzelf, in zijn zichzelf bewust worden, Windelband, Gesch. der Philos. 1892 S. 464 f. 481 f. Rümelin, Reden und Aufsätze 1888 S. 47 f. Door den invloed dezer philosophie werd de tripliciteit aan tal van wijsgeerige en

godgeleerde stelsels ten grondslag gelegd. Niet genoeg echter, dat op allerlei wijze analogieën voor de triniteit werden opgespoord; er werden ook pogingen aangewend om haar zelve positief te bewijzen, en hetzij dan uit het wezen van het denken of uit dat der liefde als noodzakelijk afteleiden. De Logosleer zoowel in de Schrift als in de grieksche philosophie deed onwillekeurig en vanzelf in het menschelijke denken en spreken een beeld zien van het trinitarisch proces in het Goddelijk wezen. Justinus Martyr, c. Tr. c. 61, Tatianus, Or. c. Gr. c. 5, Tertullianus, c. Prax. c. 5 sq., Lactantius, Inst. IV 29 enz. bedienen zich al van deze vergelijking. Athanasius en de Cappadociërs hebben de generatie telkens als een kennen Gods van zichzelven in zijn beeld, als een eeuwig spreken van een woord voorgesteld; Vader en Zoon verbonden zich als *νους* en *λογος*, bv. Athan. c. Ar. II 35 sq. Greg. Naz. Or. theol. IV 20, en vooral Gregorius van Nyssa, Or. catech. c. 1—3. Maar inzonderheid Augustinus vond in den inwendigen, redelijken mensch duidelijke sporen van de triniteit. En hij vond ze op verschillende wijze en in verschillende richting. Vooreerst vond hij ze in de drieheid van esse, nosse en velle; essentia, scientia, amor; mens, notitia, amor, Conf. XIII 11, de civ. XI 26—28, de trin. IX 4. 5. Vervolgens ontdekte hij er sporen van in de vermogens der ziel, bepaaldelijk in de zinnelijke waarneming, die tot stand komt door een voorwerp, ipsa res, door een beeld daarvan in het oog, visio, en de intentio animi, welke het zintuig op het voorwerp richt, de trin. XI c. 1. 2; en deze trinitas blijft, ook als het voorwerp verdwijnt, want dan wordt een beeld daarvan in de memoria bewaard, maakt de uitwendige aanschouwing voor de interna visio plaats, en blijft het de wil, die beide verbindt, ib. c. 4 sq. De meeste gelijkenis der triniteit vindt Augustinus echter in de zelfkennis van den menschelijken geest, de trin. IX 4 sq. X 9 sq. XIV 6 sq. XV 6 sq. Hij noemt de trinitas, die hij hier vindt, gewoonlijk met de namen mens, notitia, amor (dilectio), of memoria, intelligentia, voluntas. Eerst is de geest memoria, d.i. bewustzijn zoo van andere dingen als van zichzelven; er is nl. een bewustzijn, eene scientia die nog geen eigenlijke kennis is; in den geest als memoria liggen vele notitiae verborgen, ook van zichzelven; iemand kan iets weten, ook al denkt hij er op het oogenblik niet aan, de trin. XIV c. 6. 7. Maar uit dien geest als memoria, uit de scientia, welke in de

memoria bewaard wordt, wordt nu door de cogitatio, door het denken, het kennen, de intelligentia voortgebracht. In die intelligentia vormt de geest een adaequaat beeld van zichzelf, begrijpt en kent en aanschouwt zichzelf. Mens igitur quando cogitatione se conspicit, intelligit se et recognoscit. En deze zelfkennis en zelfaanschouwing is een voortbrengen: gignit ergo intellectum hunc et cognitionem suam. En deze twee nu worden vereenigd door den wil of de liefde. Haec autem duo gignens et genitum dilectione tertia copulantur, quae nihil est aliud quam voluntas fruendum aliquid appetens vel tenens, de trin. XIV 6. Zoo is Augustinus er diep van overtuigd, dat alle schepselen, als werken van God Drieëenig, in meerdere of mindere mate ook vestigia of indicia trinitatis vertoonen, de trin. VI 10. XV 2. Bovenal zoekt hij een imago trinitatis in den mensch, die naar het beeld van God Drieëenig is geschapen, ib. de civ. XI 26. Heel de schepping was voor Augustinus een spiegel Gods. Op allerlei wijze tracht hij dan ook de overeenkomst aan te toonen tusschen de trinitas, die hij in de schepselen, inzonderheid in den mensch, ontdekt, en de trinitas in het Goddelijk wezen. De trias bestaat bij beide daarin, dat alle drie één en gelijk zijn, dat elk der drie in de beide andere en deze weer in den eenen en alzoo omnia in omnibus zijn, de trin. IX 5. X 11. Maar daarbij verheelt hij zich niet, dat al deze vergelijkingen maar analogieën en beelden zijn, en dat er bij de overeenkomst ook zeer groot onderscheid bestaat. Zoo is de trinitas in den mensch niet de mensch zelf maar iets in of aan den mensch, terwijl in God de triniteit Hijzelf en de drie personen de ééne God zijn. De memoria, intelligentia en amor zijn in den mensch slechts krachten, maar de drie personen zijn in het Goddelijk wezen drie subjecten. Bij den mensch zijn die drie krachten dikwerf ongelijk en dienen om elkander aan te vullen, maar in het Goddelijk wezen is er volkomen eenheid en gelijkheid der personen, de trin. XV 7. 17. 20 sq. Augustinus bedoelde dan ook niet, met deze analogieën en beelden de triniteit apriori te bewijzen; hij ging uit van het geloof, hij nam ze aan op grond van Gods woord; alleen poogde hij ze aposteriori in de gansche natuur aan te wijzen en denkend op te helderen, de vera relig. 7. de trin. I 1. V 1. IX 1. De eerste zeven boeken van zijn werk de trinitate zijn dan ook hoofdzakelijk gewijd aan bewijzen uit de Schrift; en eerst in de laatste acht boeken zoekt hij ze uit natuur en mensch te be-

vestigen. En eindelijk voegde hij er nog aan toe, dat deze trinitas in den menschelijken geest wel door een ieder kon opgemerkt worden maar toch alleen door den geloovige als beeld van het drievuldig wezen Gods kon worden erkend. Zij is wel wezenlijk eigen aan den geest des menschen en is door de zonde niet uitgeroeid; maar zij is toch verduisterd en wordt door het geloof vernieuwd, als de mensch God weer leert meminisse, intelligere et amare. En volkomen worden we eerst zijn beeld, als we Hem zien zullen van aangezicht tot aangezicht, de trin. XIV 12 sq. Ibi esse nostrum non habebit mortem, ibi nosse nostrum non habebit errorem, ibi amare nostrum non habebit offensionem, de civ. XI 28. Deze bewijsvoering voor de triniteit uit het denken is door velen overgenomen, bijv. Erigena, de div. nat. II 32. Anselmus, Monol. c. 29—67. Lombardus, Sent. I dist. 3, 6—23. Thomas, S. Theol. I qu. 45 art. 7. S. c. Gent. IV 26. Sent. I dist. 3 qu. 2 art. 3. Bonaventura, Brevil. II c. 12. Itiner. mentis c. 2—4. Sent. I dist. 3 art. 1 en 2. Duns Scotus, Sent. I dist. 3 qu. 9. Hugo Vict. de Sacr. I pars 3 c. 21 sq. Luther, bij Köstlin, Luthers Theol. I² 99 f. Melanchton, Loci Comm. loc. 3. Enarratio symb. Nic., Corpus Ref. XXIII col. 235, Explicatio Symb. Nic. ib. col. 359 sq. Examen Ordinandorum, ib. col. 3. Jak. Schegk, Contra Antitrinitarios bij Trechsel, Die protest. Antitrin. II 380 f. Polanus, Synt. Theol. p. 202. Zanchius, Op. I col. 356 sq. Keckermann, Syst. Theol. 1603 p. 20 sq. Poiret, Cogitationum rationalium de Deo, anima et malo libri quatuor 1677, bij Baur, Chr. Lehre v. d. Dreieinigkeit III 315 f. Mornaeus, de verit. relig. christ. c. 5. Leibniz, Syst. Theol. Mainz, 1825 p. 30. Lessing, Erziehung des Mensch. § 73. Schelling, Werke II 3 S. 315. Twesten, Dogm. II 194—216. Lange. Dogm. II 141. Bilderdijk, Opst. v. godg. en zedek. inhoud I 24v. Kuyper, De Schrift, het woord Gods 1870. Shedd, Dogm. Theol. I 183 enz. Maar in verband met deze bewijsvoering voor de triniteit uit het denken bedient Augustinus zich nog van eene andere, nl. uit de liefde. Hij gaat uit van de uitspraak der Schrift: God is liefde, en toont aan, dat er in de liefde altijd eene drieheid is, amans et quod amatur et amor. In de liefde is altijd een subject en een object en een band tusschen beide. Immo vero vides trinitatem, si caritatem vides, de trin. VIII 8. IX 1. 2. Ook deze speculatie is door velen nagevolgd, vooral door Richard Vict. de

trinitate III c. 2 sq. De volheid der Goddelijke liefde, evenals die der Goddelijke goedheid, zaligheid en heerlijkheid vorderen eene meerderheid van personen in het Goddelijk wezen, want de liefde verlangt een object en wel een, dat aan den liefhebbende gelijk is. Maar deze liefde is dan eerst volkomen, wanneer beiden, hij die liefheeft en hij die geliefd wordt, een derde in hun beider liefde opnemen en door hem wederkeerig geliefd worden. En evenzoo vinden we deze redeneering bij Bonaventura, Sent. I dist. 2 art. 1. qu. 2., en in den nieuweren tijd bij J. Müller, Die christl. Lehre v. d. Sünde II[5] 181 f. Sartorius, Lehre v. d. heiligen Liebe I[3] S. 11 f. Liebner, Christ. Dogm. I 69 f. Schöberlein, Grundlehren des Heils 1848 S. 22 f. Peip, art. Trinität, Herzog[2] 16, 465 f. Dorner, Chr. Glaub. I 415 f. Ges. Schriften 345 f. enz. Naast deze meer algemeene speculaties uit het verstand en den wil Gods zijn nog andere constructies der triniteit beproefd. De merkwaardigste is die der theosophie, welke onder invloed van het neoplatonisme, het gnosticisme en de kabbala wederom kort voor de Hervorming optrad in Pico van Mirandola, Reuchlin, Nettesheim, Paracelsus; dan in Jakob Böhme haar eigenlijken wijsgeer vond en in deze eeuw weer door Schelling en Baader werd voorgestaan. Schelling gaat daarvan uit, dat het werkelijke zijn niet uit een zuiver denken is te verklaren. Het wat der dingen moge uit de rede worden afgeleid; het dat der dingen is daaruit onmogelijk te verklaren. De essentie en de existentie der dingen wijzen op verschillende principia terug, Philos. der Offenb., Werke, II 3 S. 57 f. Daarom is beide het deisme en het pantheisme te verwerpen, II 2 S. 68 f. God mag niet eleatisch als een abstracte eenheid worden opgevat. Hij is eene All-einheit, eene Mehrheit, die de eenheid van het deisme en de alheid van het pantheisme met elkander verbindt, ib. 73. Reeds in het begrip Gods zijn drie momenten te onderscheiden; vooreerst dat van het zijn-kunnende, het subject, de wil, vervolgens dat van het zuiver-zijnde, het object, de idee, en eindelijk de identiteit van beide, het subject-object, II 2 S. 24 f. II 3 S. 205 f. In deze drie is het begrip van het absolute voltooid; het is daardoor geest, volmaakte geest, II 3 S. 238 f., persoonlijk en zelfbewust, II 2 S. 73 f., een Einzelwesen, II 3 S. 174. Maar al is het ook, dat wij denkende eerst door deze drie heen tot den volmaakten Geest komen, toch is Hij daarom niet uit deze voortgekomen. Integendeel, de Geest

is het eerste en draagt deze drie momenten als immanente Bestimmungen in zich, II 3 S. 240 f. De volmaakte, absolute Geest is alzoo de an sich, für sich en bei sich seiende Geist, ib. 251 f. Maar in dien Geest ligt ook verborgen dat wat zijn zal. Hij is vrije Geest en kan zichzelven buiten zich openbaren, ib. 261. De drie Bestimmungen, die de Geest in zichzelf heeft, worden de Potenzen van een buitengoddelijk zijn, ib. 272. Schelling leidt heel de schepping, de mythologie en de openbaring uit de scheiding en vereeniging der drie Potenzen af; zij zijn de vormen aller mogelijkheden, de principia, de ἀρχαί, van alle zijn, II 2 S. 61, 112, II 3 S. 267 f. Deze kosmogonie is bij Schelling echter tegelijkertijd eene theogonie. In de ontwikkeling der wereld verheffen de Potenzen in God zich op steeds hooger trap; in de openbaring Gods aan zijne schepselen wordt Hij tevens zichzelf openbaar. De drie Bestimmungen in den absoluten geest, de drie Potenzen in de wereldschepping en de mythologie banen den weg, om de ééne en zelfde Godheid als drie personen te begrijpen, II 3 S. 316. De absolute Geest wordt tot Vader, Zoon en Geest in het historisch verloop der openbaring. God, n.l. niet eene bijzondere gestalte maar de gansche God, de absolute persoonlijkheid, kan Vader heeten, niet alleen als Urheber van alle dingen, maar ook in zoover Hij door de eerste Potenz van zijn wezen de tweede dwingt om zichzelve te realiseeren, II 3 S. 311, 322, maar Hij is niet werkelijk Vader bij het begin en den voortgang van het proces, maar eerst aan het einde, ib. 335 f. 339. De tweede gestalte is de Zoon, wiens generatie niet eeuwig is maar betrekking heeft op het zijn des Zoons buiten den Vader en daarom aanvangt in het moment der schepping; de Zoon is daarom eerst ten volle Zoon aan het einde van het proces, ib. 312, 318, 321 f. 330 f. En ditzelfde geldt van de derde Potenz, 333 f. Aan het einde is de gansche Godheid in drie van elkander onderscheidene personen verwerkelijkt, die noch drie onderscheidene Goden noch ook slechts drie onderscheidene namen zijn, 335, 337. Door deze speculatie bracht de nieuwere philosophie het trinitarisch dogma wederom in eere. Het ontbrak niet aan pogingen, om de triniteit denkend te construeeren, vooral uit het wezen des geestes, der zelfbewustheid, der persoonlijkheid, Weisse, Philos. Dogm. I 444 f. Dorner, Chr. Gl. I 405 f. J. H. Fichte, Deutinger, Rosenkrantz en anderen, cf. Drews, Die

deutsche Spekul. seit Kant I 285—531. Günther ging zelfs zoo ver, dat hij, evenals Raymundus de Sabunde, Raymundus Lullus en enkele andere rationalisten, het onderscheid tusschen articuli puri en mixti verwierp, de drieëenheid ook tot de redewaarheden rekende en uit den aard van het zelfbewustzijn bewijsbaar achtte, Drews I 447 f. Kleutgen, Theol. der Vorzeit I² 399—451.

25. Kerk en theologie namen over het algemeen tegenover deze philosophische constructies der triniteitsleer eene zeer gereserveerde houding aan. Hoogstens willen zij van bewijzen voor de triniteit alleen aposteriori iets weten, ten einde het dogma op te helderen; maar ook dan nog waarschuwden velen tegen de poging, om voor deze leer steun te zoeken in de rede. Meer dan eenig ander was het dogma der triniteit een mysterie, dat natuur en rede verre te boven ging en alleen uit de bijzondere openbaring gekend kon worden. Evenals Augustinus nam Thomas wel vestigia trinitatis in de schepping aan en poogde ze ook a posteriori door redeneering toetelichten. Maar hij verklaarde uitdrukkelijk, dat de triniteit niet door de rede kenbaar was, want de schepping is een werk der gansche triniteit en toont dus wel de eenheid des wezens maar niet het onderscheid der personen. Qui autem probare nititur trinitatem personarum naturali ratione, fidei dupliciter derogat; ten eerste door aan de waardigheid des geloofs dat alleen onzienlijke dingen tot object heeft, te kort te doen, en ten tweede, door anderen van het geloof af te houden, als ze gaan denken, dat ons geloof op zoo zwakke gronden steunt, S. Theol. I qu. 32 art. 1, cf. ook Lombardus, Sent. I dist. 3 n. 6 en de commentaren op die plaats. Calvijn zag weinig nut in de analogieën en bewijzen, die uit natuur en mensch voor de triniteit werden bijgebracht, Inst. I 13, 18. I 15, 4. Comm. in Gen. 1 : 26. En vele Geref. en Luth. theologen oordeelden op dezelfde wijze, Hyperius, Meth. theol. p. 111. Zanchius, Op. I 356 sq. Walaeus, Op. I 236. Synopsis pur. theol. VII 14. Mastricht, Theol. theor. pract. II 24, 21. Gerhard, Loci theol. III § 23—32. Quenstedt, Theol. I p. 265 sq. Hollaz, Examen theol. p. 344 enz., cf. in den nieuweren tijd Böhl, Dogm. 80. Beck, Glaub. II 129.

Zonder twijfel is nu tegenover allen, die de leer der triniteit op redelijke gronden willen doen rusten, staande te houden, dat de ken-

nis dezer leer alleen aan Gods bijzondere openbaring is te danken. De Schrift is de eenige en laatste grond voor de leer de drieeenheid; de rede kan hoogstens a posteriori deze leer eenigermate door het denken ophelderen. Maar toch zijn de bijgebrachte redeneeringen tot toelichting van het triniteitsdogma niet van alle waarde ontbloot. Vooreerst geeft de Schrift er zelve ons vrijheid toe, als zij zegt, dat de gansche schepping en vooral de mensch een werk is van den drieëenigen God. Zeer zeker zijn alle werken Gods naar buiten ongedeeld en aan alle drie personen eigen: in deze werken staat dus veelmeer de eenheid Gods dan het onderscheid der personen op den voorgrond. Maar in die eenheid kan toch de verscheidenheid niet ontbreken. En de Schrift zelve duidt daarmede aan, dat alle schepselen vestigia, en de mensch de imago trinitatis vertoonen zal. Hoezeer dan ook de zonde objectief de openbaring Gods in zijne werken omfloersd en subjectief ons oog verduisterd heeft, het kan niet apriori worden ontkend, dat het door de openbaring verlichte verstand in de natuur sporen ontdekken kan van dien God, dien het in de Schrift leerde kennen als drieëenig in zijn wijze van bestaan en werken. Daar komt bij, dat al deze redeneeringen ongetwijfeld niet in staat zijn om het dogma der triniteit te bewijzen. Geen van die alle kan of mag zijn de grond van ons geloof. We zouden de waarheid aan de bespotting onzer tegenstanders prijsgeven, indien wij ze aannamen op zoo zwakke gronden, als onze rede vermag bij te brengen, Thomas S. Theol. I qu. 32 art. 1, qu. 46 art. 2. S. c. Gent. I c. 9. Maar deze redeneeringen zijn toch wel in staat, om verschillende tegenwerpingen te weerleggen, die tegen het dogma worden ingebracht, ib. c. Gent. I c. 9; ze hebben wel de kracht om aan te toonen, dat het noch onmogelijk noch ongerijmd is, wat de openbaring ons leert, ib. S. Theol. II 2 qu 1 art. 5 ad 2; en ze zijn bij machte te betoogen, dat het geloof der tegenstanders onvoldoende is en met de rede zelf in strijd, ib. S. Theol. I qu. 1 art. 8. Voetius, Disp. I p. 1 sq. Zoo ongerijmd is de leer der triniteit toch niet, als ze aan een oppervlakkig rationalisme van vroeger en later tijd voorkwam. Met eene berekening, dat één geen drie en drie geen één kan zijn, is ze niet omvergeworpen. Veeleer is de philosophie telkenmate en ook weer in deze eeuw tot de leer der triniteit teruggekeerd en heeft althans eenigermate haar rijken zin en hare diepe beteekenis ingezien.

Daar komt eindelijk nog bij dat deze redeneeringen den samenhang opsporen en bewaren tusschen natuur en genade, tusschen schepping en herschepping. Het is éénzelfde God, die ons schept en onderhoudt en die ons herschept naar zijn beeld. De genade verheft zich wel boven de natuur, maar is met haar niet in strijd. Herstellend wat door de zonde in haar bedorven is, verheldert en volmaakt zij ook wat er in haar nog van Gods openbaring is overgebleven. Het denkend verstand plaats de triniteitsleer midden in het rijke leven van natuur en menschheid. De belijdenis van den Christen is geen eiland in den oceaan, maar een hooge bergtop, vanwaar heel de schepping wordt overzien. En het is de taak van den christelijken theoloog, om de openbaring Gods in haar verband met en beteekenis voor heel het leven duidelijk in het licht te stellen. Het christelijk denken blijft onbevredigd, zoolang niet al het zijnde tot God drieëenig is teruggeleid en de belijdenis der drieëenheid Gods niet midden in het centrum van ons denken en leven is geplaatst. De analogieën en bewijzen, voor de triniteit bijgebracht, strekken dan ook niet om het dogma te demonstreeren, maar ze dienen vooral om het veelzijdig nut en de rijke beteekenis aan te toonen, die er in deze belijdenis ligt opgesloten voor het leven en het kennen der schepselen. Ze zijn ten slotte geboren niet uit eene zucht naar ijdele speculatie en ongepaste nieuwsgierigheid, maar uit een diep religieus belang. Indien God drieëenig is, dan moet dat van de hoogste beteekenis zijn, want het is alleen uit en door en tot God, dat alle dingen zijn.

Vooreerst dan doet de triniteit ons God kennen als den waarachtig Levende. Reeds door de kerkvaders werd opgemerkt, dat de dwaling van deisme en pantheisme, van monisme en polytheisme door de triniteit vermeden, en het ware, dat in al die ideeën over God verborgen lag, in de triniteit was opgenomen. Het deisme graaft eene klove tusschen God en zijn schepsel, heft beider verwantschap op en houdt voor God niets dan een abstracte eenheid, een puur zijn, een eentonige en eenvormige existentie over, het bevredigt noch het hoofd noch het hart, het is de dood der religie. Het pantheisme brengt ons God wel nader maar maakt Hem aan het schepsel gelijk, wischt de grenslijn tusschen creator en creatura uit, berooft Hem van een eigen zijn en leven en ondermijnt den godsdienst. Maar de christelijke leer der triniteit doet God kennen als wezenlijk onderscheiden van de wereld en

toch als een eigen, zalig leven deelachtig. God is eene volheid van zijn, πελαγος οὐσιας. Hij is niet onvruchtbaar, ἀγονος. Hij is het absolute zijn, de Eeuwige, die is en was en komen zal, maar in dat zijn de eeuwig levende, de eeuwig voortbrengende. Men heeft de triniteit trachten afteleiden uit het denken en willen Gods, uit zijne liefde, goedheid, volmaaktheid enz. Bedoeld als wijsgeerige constructies der triniteitsleer, laten zij alle te wenschen over. De constructie uit het denken brengt het tot geen onderscheid van personen, maakt de processie van den derden persoon niet duidelijk en moet met het oog op dezen overgaan tot en zich aanvullen met de constructie uit den wil Gods. De afleiding der triniteit uit de liefde stuit op dezelfde bezwaren en weet de processie des H. Geestes niet in het licht te stellen. Maar toch is het waar, dat deze en alle andere eigenschappen eerst leven en realiteit verkrijgen door de triniteit. Buiten en zonder deze zijn ze namen, klanken, ledige begrippen. Als eigenschappen van een drieëenig God beginnen ze te leven voor hoofd en voor hart. Eerst door haar verstaan we, dat God in zichzelven, ook afgedacht van de wereld, de onafhankelijke, de eeuwige, de alwetende, de algoede, de liefde, de heiligheid en de heerlijkheid is. De triniteit doet ons God kennen als de volheid van zijn, het waarachtige leven, de eeuwige schoonheid. Ook in God is er eenheid in de verscheidenheid, verscheidenheid in de eenheid. Ja deze orde en harmonie is in Hem op absolute wijze aanwezig. Bij schepselen is daarvan slechts eene zwakke analogie. Of de eenheid of de verscheidenheid komt niet tot haar recht. Schepselen bestaan in ruimte en tijd, staan naast elkaar en doordringen elkander niet. Er is eenheid alleen door attractie, door wil en genegenheid, eene zedelijke eenheid, die verbreekbaar en wankel is. En waar diepergaande, physische eenheid bestaat, b. v. tusschen de vermogens der ééne substantie, is er onzelfstandigheid, en neemt de eenheid het onderscheid in zich terug. Maar in God is beide aanwezig: absolute eenheid en absolute verscheidenheid. Het is éénzelfde wezen, dat door drie supposita gedragen wordt. Er is hier de hoogste gemeenschap, gemeenschap deszelfden wezens, en tegelijk de hoogste verscheidenheid, verscheidenheid van personen. Daarom kunnen, indien God drieëenig is, de drie personen niet anders dan als ὁμοουσιοι gedacht worden. Het arianisme in zijne velerlei vormen denkt het wezen Gods niet in en bevredigt daarom

het denken niet. Indien er onderscheidingen zijn, niet buiten maar in en binnen het Goddelijk wezen, dan moeten deze onderscheidingen, d. i. deze personen allen wezensgelijk zijn. In God kan niets bestaan, wat iets anders of iets minder dan God ware. Er is geen overgang tusschen Schepper en schepsel. Vader, Zoon en Geest zijn allen hetzelfde wezen deelachtig en waarachtig God, of ze zinken neder tot het creatuur. Er is op christelijk standpunt geen derde mogelijk. Maar evenzoo wordt hierdoor het sabellianisme in zijn verschillende modi veroordeeld. Want de homoousie der drie personen heeft dan alleen zin en beteekenis, als deze waarlijk en realiter van elkander onderscheiden zijn, als onderscheidene dragers van eenzelfde substantie. De verscheidenheid der subjecten, die in de openbaring Gods, in schepping en herschepping, naast elkander optreden, komt op uit de verscheidenheid, die in het wezen Gods zelf tusschen de drie personen bestaat. Er zou naar buiten geen onderscheid in de eenheid kunnen zijn, indien zij niet innerlijk, ad intra, bestond.

In de tweede plaats is de triniteit van het hoogste belang voor de schepping. Deze is alleen te handhaven bij de belijdenis van een drieëenig God. Daardoor alleen is het toch mogelijk, om eenerzijds tegen het deisme het verband en andererzijds tegen het pantheisme het onderscheid van God en wereld te handhaven. De schepping is niet te denken als een zuiver toeval en evenmin als eene zelfontwikkeling van het Goddelijk wezen. Zij moet haar grondslag hebben in God en toch geen moment vormen in zijn innerlijk levensproces. Hoe zou dit beide te handhaven zijn anders dan door de drieëenheid Gods? Het leven Gods is Goddelijk rijk; het is vruchtbaar; er is actie, productie in. En de triniteitsleer spreekt daarom ook van de generatie des Zoons en de processie des H. Geestes. Beide deze daden zijn wezenlijk onderscheiden van de schepping; gene zijn immanente verhoudingen, deze is een opus ad extra; gene zijn genoegzaam in zichzelve, God heeft de schepping niet noodig, Hij is leven, zaligheid, heerlijkheid in zichzelven. Maar toch staat de schepping met deze vruchtbaarheid Gods in het nauwste verband. Want vooreerst heeft Athanasius terecht opgemerkt, dat indien het Goddelijk wezen onvruchtbaar is en zichzelf niet mededeelen kan, er ook van geen openbaring Gods naar buiten, d. i. van geen mededeeling Gods in en aan zijn schepsel sprake kan zijn. De leer van de onmededeelbaarheid

van het Goddelijk wezen door generatie en processie aan Zoon en Geest brengt mede, dat de wereld los staat naast, buiten, tegenover God. God is dan absoluut verborgen, βυθος, σιγη, het onbewuste, Ungrund; de wereld openbaart Hem niet; er is geen kennisse Gods mogelijk. Daarentegen leert het dogma der triniteit, dat God zich meedeelen kan, absoluut aan Zoon en Geest, relatief dus ook aan de wereld. Want de mededeeling, die er plaats heeft in het Goddelijk wezen, is naar de gedachte van Augustinus, het voorbeeld, de archetype van het werk Gods in de schepping. De Schrift wijst telkens op het nauwe verband, dat tusschen Zoon en Geest eenerzijds, en de schepping andererzijds bestaat. De benamingen Vader, Zoon (woord, wijsheid), Geest duiden zeer zeker immanente relatiën aan, maar weerspiegelen zich toch ook in de verhoudingen, die in de werken Gods naar buiten tusschen de drie personen aanwezig zijn. Uit den Vader zijn alle dingen; in den Zoon liggen de ideeën van alle zijn; in den Geest zijn de principia van alle leven. De generatie en processie in het Goddelijk wezen zijn de immanente daden Gods, die eene schepping en openbaring Gods naar buiten mogelijk maken. Daaruit eindelijk is te verklaren, dat alle werken Gods naar buiten dan eerst genoegzaam worden gekend, als hun trinitarisch bestaan wordt ingezien. De voorbeelden, boven genoemd, zijn ten deele zeer gezocht en in elk geval niets meer dan analogieën. Maar de philosophie van Plato af tot von Hartmann toe is altijd weer, bewust of onbewust, tot een drietal principia of ἀρχαι teruggekeerd, waaruit de schepping in haar geheel en in hare deelen kon worden verklaard. Er ligt een groote waarheid in, dat de schepping ons overal vestigia trinitatis vertoont. En omdat deze vestigia zich het duidelijkst in den mensch vertoonen en hij zelfs imago trinitatis heeten mag, daarom spoort hij als het ware door een immanenten drang allerwege deze vestigia op. In de trias komt eerst uit de volkomenheid van het schepsel, de afgerondheid van het systeem, de harmonie der schoonheid. Hoe hooger iets staat in de schepselenrij, des te meer streeft het de trias tegemoet. En zelfs in de afdwalingen van den mensch op godsdienstig gebied is er nog iets van deze werking te bespeuren. Schelling's poging om ook de mythologie trinitarisch te duiden, is toch nog iets meer geweest dan eene geniale phantasie.

In de derde plaats is de triniteit van het hoogste gewicht voor

de christelijke religie. Met de belijdenis van Gods drieëenheid staat en valt het gansche Christendom, de geheele bijzondere openbaring. Zij is de kern van het christelijk geloof, de wortel aller dogmata, de substantie van het nieuwe verbond. Uit dit religieus, christelijk belang heeft dan ook de ontwikkeling der kerkelijke triniteitsleer haar aanvang genomen. Het ging bij haar waarlijk niet om een metaphysisch leerstuk of wijsgeerige bespiegeling, maar om het hart en het wezen der christelijke religie zelve. Zoozeer wordt dit gevoeld, dat allen, die nog prijs stellen op den naam van Christen, eene zekere triniteit erkennen en huldigen. In elke christelijke belijdenis en dogmatiek is de diepste vraag deze, hoe God één en toch weer drievoudig kan zijn. En al naar gelang deze vraag beantwoord wordt, komt in alle stukken der leer de christelijke waarheid minder of meer tot haar recht. In de triniteitsleer klopt het hart van heel de openbaring Gods tot verlossing der menschheid. Voorbereid in het Oude Verbond, treedt zij daarom eerst duidelijk in Christus aan het licht. De religie kan met niets minder dan God zelven toe. In Christus nu komt God zelf tot ons, en in den H. Geest deelt Hij ons zichzelven mede. Het werk der herschepping is door en door trinitarisch. Uit en door en in God zijn alle dingen. Het is één Goddelijk werk van het begin tot het einde, en toch drievoudig onderscheiden; het wordt besloten door de liefde des Vaders, de genade des Zoons en de gemeenschap des H. Geestes. En dienovereenkomstig wijst het geloofsleven van den Christen op drie principia terug, gelijk de Ned. Gel. art. 9 zegt, dat wij de leer der drieëenheid kennen zoo uit de getuigenissen der Heilige Schrift als uit de werkingen der drie personen, voornamelijk uit degene, die wij in ons gevoelen. Wij weten ons kinderen van den Vader, verlost door den Zoon en met beiden in gemeenschap door den H. Geest. Alle heil en zegen komt ons uit God drieëenig toe. In dien naam worden wij gedoopt; die naam is de hoofdsom onzer belijdenis; van dien naam daalt alle zegen op ons neer; aan dien naam brengen wij eeuwiglijk dank en eere; in dien naam vinden wij rust voor het hart, vrede voor onze consciëntie. De Christen heeft een God boven en voor en in zich. Aan de leer der triniteit is daarom de zaligheid in dit en het toekomende leven verbonden, al is het ook, dat wij de mate der kennis niet kunnen bepalen, die ook van dit mysterie eisch is voor een oprecht geloof.

§ 26. De Raad Gods.

1. Tot dusver handelden wij over het Goddelijk wezen, gelijk het is en bestaat in zichzelf. Niet in dien zin, alsof wij over God dachten en spraken, buiten zijne openbaring in natuur en Schrift om. Immers wij kunnen van God niet spreken dan op grond van zijne openbaring; als wij ons onderwonden zijne namen op onze lippen te nemen, spraken wij van Hem als Christenen, onderwezen door zijn Woord. Maar toch handelden wij over God, gelijk Hij blijkens zijne openbaring in zichzelf bestaat. En wij leerden Hem kennen als het eeuwige wezen, dat tegelijk het hoogste zijn en het hoogste leven is, als summum esse, louter essentia en tevens als ipsissima ἐνεργεια, actus purissimus, totus actuosus; Hij werkt altijd. Thans dalen wij tot zijne werken af. Die werken zijn de schepselen, opera ad extra. Maar voordat wij deze kunnen beschouwen, rijst de vraag: Welk is het verband tusschen God, gelijk Hij in zichzelf bestaat en deze zijne werken? En dat verband wordt aangegeven in den Raad Gods, die de opera essentialia ad intra, d. i. de besluiten omvat. Deze worden ons in de Schrift niet in het afgetrokkene beschreven, maar in de historie zelve ons voor oogen gesteld. God is Heer der gansche aarde en betoont dat van dag tot dag in de schepping, onderhouding en regeering aller dingen. En zoo is het ook met de verkiezing en de verwerping. Deze worden in het O. T. niet als eeuwige besluiten geteekend, maar zij treden ons op iedere bladzijde als feiten in de historie tegemoet. Van den aanvang af gaat het menschelijk geslacht in tweeën uiteen, in de heilige linie van Seth, Gen. 4 : 25, 26, 5 : 1—32 en de meer en meer van God zich vervreemdende van Kain, Gen. 4 : 17—24. Als beide geslachten zich vermengen en de ongerechtigheid doen toenemen, vindt Noach alleen genade in de oogen des Heeren, Gen. 6. Na den zondvloed wordt de zegen uitgesproken over Sem en Japhet, de vloek daarentegen over Kanaan, Gen. 9 : 25—27. Uit Sems geslacht wordt Abraham verkoren, Gen. 12. Van zijne zonen is niet Ismael maar Izak de zoon der belofte, Gen. 17 : 19—21, 21 : 12, 13. Onder Izaks zonen wordt Ezau gehaat en Jakob geliefd, Gen. 25 : 23, Mal. 1 : 2, Rom. 9 : 11, 12. Van de zonen van Jakob krijgt elk een eigen rang en taak, en ontvangt Juda

het primaat, Gen. 49. Terwijl alle andere volken tijdelijk voorbijgegaan worden en hun eigen wegen wandelen, wordt Israel alleen uitverkoren door den Heere tot een volk des eigendoms. Deze verkiezing, בחר, ידע, Hos. 13 : 5, Am. 3 : 2, is niet geschied om Israels waardigheid maar alleen naar Gods ontfermende liefde, Deut. 4 : 37, 7 : 6—8, 8 : 17, 9 : 4—6, 10 : 15, Ezech. 16 : 1v. Am. 9 : 7 en deze liefde is van oude dagen af, Jer. 31 : 3. Zij had tot object Israel als volk en natie, ofschoon duizenden het verbond verbraken en er onderscheid is tusschen Israel naar het vleesch en naar de belofte, Rom. 2 : 28, 29, Rom. 9—11. En zij had tot doel, dat Israel den Heere toebehooren, zijn volk en eigendom wezen, en in heiligheid voor zijn aangezicht wandelen zou, Ex. 19 : 5, Deut. 7 : 6, 14 : 2, 26 : 18, Ps. 135 : 4, Mal. 3 : 17. In den kring van Israel is er dan telkens weer sprake van een bijzondere verkiezing tot een waardigheid of dienst, zoo b. v. van Jerusalem en Sion tot eene woning des Heeren, Deut. 12 : 5, 14 : 23, 1 Kon. 11 : 30, 2 K. 21 : 7, Ps. 78 : 68, 70, van Mozes tot middelaar des O. Verbonds, Ex. 3, van Levi tot het priesterschap, Deut. 18 : 5, 21 : 5, van Saul en David tot koning, 1 Sam. 10 : 24, 2 Sam. 6 : 21, van de profeten tot hun ambt, 1 Sam. 3, Jes. 6, Jer. 1, Ezech. 1—3, Am. 3 : 7, 8, 7 : 15, bovenal van den Messias tot Verlosser van zijn volk, die de Israel, de knecht des Heeren bij uitnemendheid is, Jes. 41 : 8, 42 : 1, 44 : 1, 45 : 4 enz. Toch ofschoon deze verkiezing in het O. T. meest als feit in de historie optreedt en alzoo met de roeping zelve samenvalt, toch berust ze op eene voorkennis en voorbepaling Gods. In het algemeen leert het O. Testament, dat God alle dingen schept, onderhoudt en regeert door het woord en met wijsheid, Ps. 33 : 6, 104 : 24, Job 38, Spr. 8 enz., zoodat alles berust op gedachte Gods. Maar er wordt ook uitdrukkelijk gezegd, dat God het toekomstige weet en vooraf verkondigt, Jes. 41 : 22, 23, 42 : 9, 43 : 9—12, 44 : 7, 46 : 10, 48 : 3v., Amos 3 : 7. In de profetie maakt Hij van te voren de dingen bekend, welke en zooals ze geschieden zullen, Gen. 3 : 14v. 6 : 13, 9 : 25v. 12 : 2v. 15 : 13v. 25 : 23, 49 : 8v. enz. De levensdagen van een mensch zijn alle reeds te voren bepaald en in 't boek Gods geschreven, voordat er nog een in het aanzijn getreden is, Ps. 139 : 16, 31 : 16, 39 : 6, Job 14 : 5. De rechtvaardigen zijn geschreven in het boek des levens, gelijk de burgers van een

stad of een rijk zijn opgeteekend, en hebben daarin de verzekering, dat zij deel zullen hebben aan het leven in de gemeenschap met God in de theocratie van Israel, Ex. 32 : 32, Ps. 87 : 6, Ezech. 13 : 9, Jer. 17 : 13, Ps. 69 : 29; in Jes. 4 : 3 en Dan. 12 : 1 wordt dit verder zoo ontwikkeld, dat aan het theocratisch heil in de toekomst zij deel zullen hebben, die opgeschreven zijn ten leven. De Nieuwtest. gedachte wordt hier voorbereid, dat het boek des levens de namen bevat van de erfgenamen des eeuwigen levens. En alle dingen geschieden naar den raad Gods. Bij Hem is wijsheid en macht, raad, עֵצָה en verstand, Job 12 : 13, Spr. 8 : 14, Jes. 9 : 5, 11 : 2, 28 : 29, Jer. 32 : 19. Hij kiest daardoor altijd de beste wegen tot bereiking van zijn doel, heeft niemands raad noodig, en is vreeselijk, verre verheven, boven den raad der heiligen en van allen, die rondom Hem zijn, Jes. 40 : 13, Jer. 23 : 18, 22, Ps. 89 : 8. Gods raad is zijne bepaalde gedachte, zijn vast besluit over alle dingen, Jes. 14 : 24—27, Dan. 4 : 24. Die raad is wel verborgen, Job 15 : 8 maar komt in de historie zelve tot werkelijkheid. Want naar dien raad geschiedt alles, hij bestaat in eeuwigheid, niemand kan hem weerstaan, Jes. 24 vs. 24—27, 46 : 10, Ps. 33 : 11, Spr. 19 : 21; en daartegenover wordt de raad der vijanden vernietigd, Neh. 4 : 15, Ps. 33 : 10, Spr. 21 : 30, Jer. 19 : 7.

2. Het N. Test. stelt dezen raad Gods in nog veel helderder licht. Niet alleen zijn Gode al zijne werken van eeuwigheid bekend, Hd. 15 : 18 (cf. echter de variae lectiones), maar alles geschiedt naar den bepaalden raad en voorkennis Gods. Het N. T. woord *βουλη* duidt aan den wil Gods als berustend op raad en overleg, en is daarin van *θελημα*, den wil als wil, onderscheiden, cf. Ef. 1 : 11 *βουλη του θεληματος*. Zulk een raad Gods gaat er aan alle dingen vooraf. Hij omvat alles, Ef. 1 : 11, ook de zondige daden der menschen, Hd. 2 : 23, 4 : 28, cf. Luk. 22 : 22. God heeft de woonplaats der volken zoowel in tijd als in uitbreiding te voren bepaald, *ὁρισας*, Hd. 17 : 26. Gods wil wordt openbaar ook in de verderving van Judas, Joh. 17 : 12, in de overgave der Heidenen, Rom. 1 : 24, in de verwerping van Ezau, Rom, 9 : 13, in de verharding van de goddeloozen, Rom. 9 : 18, in de verwekking van Pharao, Rom, 9 : 17, in het verdragen van de vaten des toorns tot het verderf toebereid, Rom. 9 : 22, in het gezet

zijn (*κειμαι*) van Christus niet alleen tot eene opstanding maar ook *εἰς πτωσιν*, Luk. 2 : 34, tot een *κρισις*, Joh. 3 : 19—21, tot een *λιθος προσκομματος και πετρα σκανδαλον*, 1 Petr. 2 : 7, 8, cf. 1 Thess. 5 : 9, Judas vs. 4. Maar vooral heeft de *βουλη του θεου* toch betrekking op het werk der verlossing, Luk. 7 : 30, Hd. 13 : 36, 20 : 27, Hebr. 6 : 17. En het N. T. is rijk in woorden, om dezen raad Gods nader te omschrijven. Zij spreekt van *εὐδοκια*, welbehagen, welgevallen, Mt. 11 : 26, Luk. 2 : 14, 10 : 21, Ef. 1 : 5, 9, Phil. 2 : 13, 2 Thess. 1 : 11; *προθεσις*, voornemen, Rom. 8 vs. 28, 9 : 11, Ef. 1 : 11, 3 : 11, 2 Tim. 1 : 9; *προγνωσις*, voorkennis, Rom. 8 : 29, 11 : 2, 1 Petr. 1 : 2; *ἐκλογη*, uitverkiezing, Mk. 13 : 20, Hd. 9 : 15, 13 : 17, 15 : 7, Rom. 9 : 11, 11 : 5, 28, 1 Cor. 1 : 27, 28, Ef. 1 : 4, 1 Thess. 1 : 4, 2 Petr. 1 : 10, Jak. 2 : 5; *προορισμος*, Rom. 8 : 29, Cor. 2 : 7, Ef. 1 : 5, 11; cf. ook Hd. 13 vs. 48 waar gezegd wordt, dat er zoovelen geloofden, *ὁσοι ἦσαν τεταγμενοι εἰς ζωην αἰωνιον*, d. i. niet als er zich geschikt hadden of subjectief gepraedisponeerd waren maar als er verordend, besteld waren ten eeuwigen leven; en ook nog Ef. 2 : 10, waar van de goede werken der geloovigen gezegd wordt, dat God ze *προητοιμασεν*. De woorden zijn aldus onderscheiden: *προθεσις* duidt aan, dat God in het werk der zaligheid niet naar willekeur of toeval maar naar een vast plan, naar een onveranderlijk voornemen te werk gaat; *ἐκλογη* wijzigt dit aldus, dat dat voornemen niet allen omvat, maar dat het een *προθεσις κατ' ἐκλογην*, Rom. 9 : 11, een verkiezend voornemen is, zoodat niet allen maar velen tot de zaligheid komen; *προγνωσις* let op de personen, die in dit verkiezend voornemen Gods het object zijn niet van zijne nuda praescientia maar van zijne dilectio practica; terwijl eindelijk *προορισμος* meer ziet op de middelen, welke God beschikt, om deze gekenden te brengen tot de voor hen bepaalde bestemming. *Προθεσις* certitudinem eventus indicat, *προγνωσις* personarum singularitatem, *προορισμος* mediorum ordinem. De verkiezing is certa per *προθεσιν*, determinata per *προγνωσιν*, ordinata per *προορισμον*, Turretinus, Theol. El. IV qu. 7. De eeuwigheid van dit voornemen ligt niet vanzelf reeds opgesloten in de praepositie *προ*, waarmede de woorden zijn samengesteld, maar wordt toch duidelijk uitgesproken in Ef. 3 : 11, 2 Tim. 1 : 9, cf. Mt. 25 : 34, 1 Cor. 2 : 7, Ef. 1 : 4. Wel is beweerd, dat Paulus in Rom. 9 niet handelt over de absolute vrijmacht en het eeuwig besluit

Gods, maar alleen over een Verhalten Gottes, das in der Zeit, in der Geschichte seine Ursachen wie seine Wirkungen hat, W. Beyschlag, Die paulin. Theodicee Röm. IX—XI, 2te Aufl. Halle 1895. Dr. van Dijk, De leer der verkiezing volgens het N. T., Studiën ond. red. van de la Saussaye, Valeton en Van Dijk IV 3e stuk. Buhl, Der Gedankengang von Röm. 9—11, Stud. u. Kr. 1887 S. 295—322. Kübel, Herzog² 12, 158. Maar deze bewering wordt door Rom. 9 weerlegd. Immers, de προθεσις κατ' ἐκλογήν gaat duidelijk aan de feiten der historie vooraf; de geschiedenis dient dus om dat voornemen, dat al bestond, vast te doen blijven, Rom. 9 : 11. Aan Sara wordt lang te voren een zaad der belofte beloofd, v. 9. Voordat de kinderen van Izak geboren waren, had God al gezegd, dat de meerdere den mindere zou dienen, vs. 11. De verzen 15—18 leeren dat de verkiezing haar oorzaken niet heeft in de werken maar enkel en alleen in den wil van den roepende. Zeer zeker spreekt Rom. 9 van een handelen Gods in den tijd maar de oorzaak van dat handelen valt buiten den tijd, ligt alleen in Gods wil en welbehagen. Daarbij komt, dat de causa electionis elders ook duidelijk alleen en uitsluitend aan Gods genade, liefde, welbehagen toegeschreven wordt, Mt. 11 : 25, Luk. 12 : 32, Ef. 1 : 5, 9, 11, 2 Tim. 1 : 9, 10. Zelfs is het niet juist, om bij Rom. 9 : 21 hetzij uitsluitend met het supralapsarisme aan de massa incorrupta of met Augustinus en het infralapsarisme alleen aan de massa corrupta te danken. Paulus denkt hier in 't geheel niet aan deze onderscheiding. Wat hij zeggen wil, is alleen dit, dat God het absolute recht heeft, om aan zijne schepselen die bestemming te geven, welke Hem goeddunkt, cf. Jes. 10 : 15, Jer. 18, Mt. 20 : 15. Van het standpunt van het absolute recht heeft een schepsel niets tegen zijn Schepper te zeggen. Paulus weerlegt alle bedenkingen tegen de verkiezing niet daarmede, dat zij rechtvaardig en billijk is maar met een beroep op de souvereiniteit en het absolute recht Gods. Evenals het N. T. de eeuwigheid der verkiezing duidelijker uitspreekt dan het O. T., zoo vat het die verkiezing ook meer individueel en persoonlijk op. Terwijl in het O. T. het volk van Israel als het object der verkiezing voorkomt, zijn het hier bijzondere personen, die in Christus verkoren zijn, saam zijn lichaam vormen en den naam van ἐκλεκτοι dragen, Mt. 24 : 31, Luk. 18 : 7, Hd. 13 : 48, Rom. 8 : 33, Ef. 1 : 4, Tit. 1 : 1, 2 Tim. 2 : 10, 1 Petr. 1

vs. 1, 2, 9 enz. Vooral blijkt dit ook uit het boek des levens, waarin de namen zijn opgeschreven van de erfgenamen des eeuwigen levens, Luk. 10 : 20, Hebr. 12 : 23, Phil. 4 : 3, Op. 3 : 5, 13 : 8, 20 : 12, 21 : 27, 22 : 19. Eindelijk is het de duidelijke leer van het N. Test. dat de verkiezing haar doel heeft, niet in een aardsch leven in Kanaan, noch ook in eene eminente plaats in het Godsrijk, maar bepaaldelijk in de hemelsche zaligheid. Wel is er binnen de gemeente ook weer eene verkiezing tot een of ander ambt of dienst, bv. van de apostelen, Luk. 6 : 13, Joh. 6 vs. 70 enz., maar de eigenlijke verkiezing heeft tot doel de heiligheid, Ef. 1 : 4, het kindschap, Ef. 1 : 5, de zaligheid, 2 Thess. 2 vs. 13, het eeuwige leven, Hd. 13 : 48, de gelijkvormigheid aan Christus, Rom. 8 : 29, Joh. 17 : 24, de verheerlijking Gods, Ef. 1 vs. 6, 12. Ook in Rom. 9 handelt Paulus niet over eene hoogere of lagere plaats in het Godsrijk, maar hij maakt onderscheid in Israel zelf tusschen kinderen des vleesches en kinderen der belofte. Hij spreekt bepaald van vaten ter eere en van vaten ter oneere, *κατηρτισμενα εἰς ἀπωλειαν*. Hij plaatst ontferming en verharding tegenover elkander, en laat in vs. 14 en 19 tegenwerpingen aan het woord komen, wier ernst juist de leer van zulk eene vrijmachtige verkiezing onderstelt.

3. Ook buiten de christelijke religie is er over praedestinatie en wilsvrijheid velerlei strijd gevoerd. De philosophie is beurtelings gekomen tot een pantheistisch determinisme of tot eene deistische vrijheidsleer. De Joden schrijven den mensch ook in den toestand van zonde de wilsvrijheid toe, Weber, System 223. In het Mohammedanisme is over praedestinatie en wilsvrijheid een strijd gevoerd, die in veel opzichten analoog is aan dien in de christelijke kerk. In den Islam is God de volstrekte almacht, de absolute willekeur, tegenover welke de mensch volkomen lijdelijk is. Daartegen kwam in de tweede eeuw der Hedjra verzet van den kant der Motazelieten, die den vrijen wil verdedigden, de voorbeschikking bestreden en niet de almacht maar de gerechtigheid beschouwden als het wezen Gods, Houtsma, De strijd over het dogma tot op El-Ash'ari Leiden 1875. Kuenen, Volksgodsd. en wereldgodsd. 1882 blz. 40 v.; verg. ook den strijd in de school van Ramanuja in Indië, die dikwerf met dien van Gomaristen en Arminianen vergeleken is, Saussaye, Rel. gesch. I

448. In de christelijke kerk legde men in den eersten tijd tegenover het heidensche noodlot en het gnostische naturalisme allen nadruk op de zedelijke natuur, de vrijheid en de verantwoordelijkheid van den mensch en kon daarom de leer der Schrift over den raad Gods niet tot haar recht doen komen. De mensch was wel in meerdere of mindere mate door de zonde bedorven maar bleef toch nog vrij en kon de aangebodene genade Gods aannemen. Eene absolute praedestinatie en eene onwederstandelijke genade werd niet geleerd; de raad Gods bestond in de praescientia en de daarvan afhankelijke bepaling van loon of straf. God geeft aan het ongeloof over hen, van wie hij vooruit weet dat zij niet zullen gelooven, en Hij verkiest degenen, wier verdiensten Hij vooruit heeft gezien, Justinus, c. Tryph. § 141. Iren. adv. haer. IV 29. Tertull. adv. Marc. II 23 enz., cf. Münscher — v. Coelln I 356 f. Hagenbach, § 48 en 57. Calvijn, Inst. II 2, 4, 9. Dit is wezenlijk het standpunt gebleven van de grieksche kerk. De mensch is door de zonde verzwakt en sterfelijk geworden. Toch kan hij nog het natuurlijk goede willen en ook de aangeboden genade (gratia praeveniens) aannemen of verwerpen. Neemt hij ze aan, dan wordt hij door die genade ondersteund (gratia cooperans), en moet tot den einde toe volharden, want hij kan nog altijd afvallen. Degenen, die de genade aannemen en volharden, heeft God te voren gekend en voor de zaligheid bestemd. De anderen, ofschoon Hij voluntate antecedente aller zaligheid wil, laat Hij liggen in hun val en bestemt hen ten verderve, Damascenus, de fide orthod. II 29, 30. Conf. orthod. qu. 26—30. In de wijze van uitdrukking sloot Pelagius zich bij de ouderen aan, maar hij leerde toch, door miskenning van de door de kerkvaders steeds tegelijk gehandhaafde leer van de verlossing, iets wezenlijk nieuws, Harnack, D. G. III 183. De zonde was bij hem geen hebbelijkheid of toestand, maar alleen eene daad, welke de menschelijke natuur met haar vrijen wil volkomen ongeschonden laat. De genade bestaat daarin, dat God aan den mensch door de schepping het posse in natura schenkt en voorts in de wet en de leer en het voorbeeld van Christus hem een auxilium divinum biedt; deze gratia per Christum wordt echter geschonken secundum merita aan zulken, die hun vrijen wil goed gebruiken. De praedestinatie eindelijk was niets dan een vooruitzien Gods van de vrije daden en verdiensten der menschen en de daaraan beantwoordende

vooruitbepaling van loon en straf. Eigenlijk is er dus geen praedestinatie van de zijde Gods, noch tot de genade, noch tot de zaligheid; ze hangt geheel af van de praevisio der goede daden van den mensch. Alleen kwam Pelagius bij den kinderdoop in eene groote moeilijkheid, want deze werd zonder eenige verdiensten geschonken; en hij kon zich daaruit niet redden dan door allerlei uitvluchten en inconsequenties. De leer van Pelagius werd eenigszins verzacht in het in de Middeleeuwen zoo genoemde semipelagianisme van Johannes Cassianus, abt in Marseille, leerling van Chrysostomus en goed bekend met de grieksche patres. Deze leerde wel, dat de zonde de menschelijke natuur bedorven had. Doch de mensch was niet dood, maar krank. Hij was gelijk aan een zieke, die zichzelf niet genezen maar toch de medicijn tot zich nemen en naar genezing verlangen kan; aan iemand, die in een put gevallen, zichzelf niet redden maar toch het toegeworpen touw aangrijpen kan. De zondige mensch kan daarom de genade niet verdienen, maar toch wel aannemen, en, door haar ondersteund, volharden. En God schenkt die genade aan hen, van wie Hij vooruit heeft gezien, dat zij haar zouden aannemen en in haar zouden volharden; zoo ook bij kinderen en volken. Hij onthoudt ze daarentegen aan hen, van wie hij het tegendeel voorziet. En hierin bestaat de praedestinatie en reprobatie; zij hangt af van de praescientia Dei aangaande de houding des menschen tegenover de aangeboden genade. Nostrum est velle, Dei perficere. Cf. G. J. Vossius, Historia Pelagianismi 1618, betere editie 1655. Wiggers, Pragm. Darstellung des Aug. u. Pelag. 1831—33. Wörter, Der Pelag. nach seinem Ursprunge und seiner Lehre, Freiburg 1866. Munscher—v. Coelln I 371 f. Harnack, D. G. III 151 f. Schwane, Dogm. II² 512 f. Möller, art. Pelagius in Herzog ². Reeds lang vóór den pelagiaanschen strijd leerde Augustinus de praedestinatie. Hij kwam daartoe door zijne studie van den brief aan de Romeinen, Reuter, Augustin. Studien 1887 S. 5 f., en wilde hierin niets anders geven dan de leer der Schrift, de dono pers. c. 19. Hij gaf ze reeds in zijne quaestiones ad Simplicianum van het jaar 397 en ontwikkelde ze dan breeder in zijne geschriften de correptione et gratia 427, de praedestinatione sanctorum en de dono perseverantiae 428 of 429. Augustinus maakt onderscheid tusschen praescientia en praedestinatio. Gene is ruimer dan deze. Praedestinasse est hoc praescisse, quod

(Deus) fuerat ipse facturus, de dono persev. 18. de praed. sanct. 10. 19. De praedestinatie is niets anders dan praescientia scilicet et praeparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur quicunque liberantur, de dono pers. 14. Deze praedestinatie geschiedt niet naar verdienste of waardigheid maar uit loutere genade; niet om maar tot het geloof, non eliguntur quia crediderunt sed eliguntur ut credant, de praed. sanct. 17. Alle menschen waren immers gelijk, eene massa damnata, de civ. XIV 26. de praed. sanct. 8. de nat. et gr. 4. 8 enz. Vooral komt dit uit in de praedestinatie van jonge kinderen, van wie er sommigen zonder doop verloren gaan en anderen door den doop behouden worden, de praed. sanct. 12. Enchir. 98. De praedestinatie heeft haar eenige oorzaak in den souvereinen wil Gods, in zijne absolute vrijmacht. Hij is niemand iets schuldig, en kan rechtvaardig allen verdoemen, maar naar zijn welbehagen maakt Hij het eene vat ter eere en het andere ter oneere, de praed. sanct. 8. Naast de praedestinatie komt dus de reprobatie te staan. Augustinus rekent deze meermalen tot de praedestinatie. Hij spreekt van een praedestinare ad aeternam mortem, de an. et ejus orig. IV 10. de civ. XXII 24, van praedestinati ad sempiternum interitum, in Joh. Ev. tract. 48, van mundus damnationi praedestinatus, ib. 111, van Judas als perditioni praedestinatus, ib. 107 enz. De tekst 1 Tim. 2 : 4 werd daarom door Augustinus in beperkten zin en op verschillende wijze verklaard, Enchir. 103. de corr. et gr. 14. Meestal echter wordt praedestinatie opgevat als voorbeschikking ter zaligheid. Bij het goede is er praedestinatie noodig, bij het kwade is praescientia voldoende, ofschoon deze toch ook weer niet louter passief, doch actief wordt opgevat. Want God verordineert niet op dezelfde wijze tot het verderf en tot de daartoe leidende middelen, nl. de zonden, als Hij verordineert tot de zaligheid en tot de middelen, die daartoe strekken. De praedestinatie is nl. bij Augustinus altijd eene praedestinatio adaequata, d. i. tot de zaligheid en daarom ook tot de genade. Tot de praedestinati behooren ook zij, die nu nog niet gelooven of zelfs nog niet geboren zijn. Maar hun getal staat vast en is onveranderlijk. In den tijd komen zij tot Christus, ontvangen den doop, het geloof en bovenal ook het donum perseverantiae. Want dit wordt alleen aan de praedestinati geschonken. Of iemand gepraedestineerd is, kan hij alleen daaruit weten, dat hij ten einde toe

volhardt. Want God heeft in de kerk sommigen opgenomen die niet verkoren zijn en niet volharden, opdat de praedestinati zich niet verheffen en valsche rust zouden zoeken, de corr. et gr. 13. Waarom God nu slechts sommigen behoudt en anderen verloren laat gaan, is eene geheimenis. Onrechtvaardig is het niet, want Hij is niemand iets schuldig. De reprobatie is een daad van gerechtigheid, gelijk de praedestinatie een daad van genade was. In beide maakt God zijne deugden openbaar, de civ. XIV 26, cf. Wiggers, I 290 f. Schwane II^2 557 f. Baltzer, Des h. Aug. Lehre über Prädest. und Reprob. Wien 1871. Rottmanner, Der Augustinismus. München 1892.

4. Het pelagianisme werd tegelijk met het nestorianisme veroordeeld op het concilie te Efese 431. De strijd tusschen de volgelingen van Augustinus, Prosper, Hilarius, den anonymen schrijver van de vocatione omnium gentium, Lucidus, Fulgentius e. a., en de Semipelagianen, Cassianus, Faustus van Reji, den ongenoemden schrijver van het veelbesproken boek Praedestinatus, dat in de vijfde eeuw ontstond en door den Jesuit Sirmond in 1643 werd nitgegeven, Gennadius, Vincentius van Lerinum e. a. kwam eerst op de Synode van Orange 529 tot eene beslissing. Hier werd aan de eene zijde duidelijk geleerd, dat de gansche mensch door de zonde van Adam bedorven is, can. 1. 2, van zichzelf niets heeft dan mendacium et peccatum, can. 22, en dat beide initium en augmentum fidei te danken is niet aan onszelven, aan onze natuurlijke krachten, aan onzen vrijen wil, maar aan de genade, aan de infusio, operatio, inspiratio, illuminatio van den H. Geest in ons, die onzen wil buigt (corrigens) van ongeloof tot geloof, can. 3—8. Maar aan den anderen kant wordt van den vrijen wil alleen gezegd, dat hij door de zonde verzwakt, infirmatum, attenuatum is, can. 8. 13. 25, dat alle gedoopten door de in den doop ontvangen genade, Christo auxiliante et cooperante, kunnen en moeten vervullen, si fideliter laborare voluerint, hetgeen tot de zaligheid behoort, can. 13. 25; en wordt er voorts van de absolute praedestinatie, de gratia irresistibilis, de particulariteit der genade geheel gezwegen. Deze onbeslistheid werkte schadelijk. Duidelijk kwam dit uit in den Gottschalkschen strijd. Velen stonden toen reeds op semipelagiaansch of pelagiaansch standpunt, Hinkmar, Rhabanus, Erigena, en behaalden op de

synode van Quierzy 853 de overwinning. Maar er waren ook tal van geleerde mannen, die zich volstrekt niet vinden konden in de veroordeeling van Gottschalk en de uitspraken van Quierzy. Daartoe behoorden Prudentius, Remigius, Ratramnus, Lupus e. a.; zij verdedigden eene gemina praedestinatio; de praedestinatio ad gloriam is zonder eenige verdienste, geschiedt niet om praevisa fides, merita, maar is oorzaak van de praedestinatio ad gratiam, fidem, merita enz.; de praedestinatio ad damnationem echter sluit niet op die wijze de praedestinatio ad peccata in, maar is, althans als reprobatio positiva, van de praescientia en permissio der zonden afhankelijk. Vandaar dat 1 Tim. 2 : 4 nog beperkt werd opgevat, niet van alle menschen hoofd voor hoofd maar van vele of allerlei menschen werd verstaan, en dat het ongerijmd werd geacht, dat Christus voor alle menschen, dus ook voor de Heidenen, die nooit van Hem hooren, en zelfs ook voor den mensch der zonde, den antichrist, zou hebben voldaan. Op dit standpunt stond ook nog de synode van Valence 855. Cf. H. Schrörs, Der Streit über die Prädest. in IX Jahrh. Freiburg 1884. Niemeijer, De strijd over de leer der praedest. in de 9de eeuw, Gron. 1889. Schwane, D. G. III 428 f. Denzinger, n. 283 sq. En dit is in hoofdzaak ook nog het standpunt der scholastiek. De praedestinatio ad mortem wordt liefst niet met dezen naam genoemd, omdat het dan zoo licht den schijn krijgt, dat ze als een middel de praedestinatio ad peccata meebrengt, maar ze wordt gewoonlijk behandeld onder den naam van reprobatio; soms wordt deze dan in negatieve en positieve onderscheiden; de eerste is ante praevisa merita en eene daad van souvereiniteit, de tweede is echter afhankelijk van en volgt op de praescientia en het besluit tot toelating van de zonden. Vandaar dat 1 Tim. 2 : 4 nog in beperkten zin wordt opgevat, en eene benevolentia Dei universalis, en eene algemeene voldoening van Christus nog niet wordt geleerd, Lombardus, Sent. I dist. 40 en 41 met de comm. van Thomas, Bonaventura, Scotus, Thomas, S. Theol. I qu. 19 en 23. c. Gent. III 163. Maar het nominalisme, de afwijzing van de Reformatie en het jezuitisme hebben de Roomsche kerk en theologie hoe langer hoe verder van Augustinus en Paulus verwijderd. Rome sloeg de roepstem tot hervorming niet straffeloos in den wind en stelde te Trente het volgende dogma vast: 1° door de zonde is het liberum arbitrium wel viribus attenuatum et inclinatum,

maar niet amissum et extinctum, Trid. sess. 6 cap. 1 en can. 5; de mensch kan vóór de justificatio nog vele natuurlijke dingen doen, die volstrekt geen zonde maar waarlijk goed zijn, ib. can. 7. 2°. Tot het goede in bovennatuurlijken zin, tot geloof, hoop, liefde, tot de justificatio, tot het verwerven van het eeuwige leven is de door de erfzonde van de dona superaddita beroofde, natuurlijke mensch niet in staat. Daartoe behoeft hij meer dan de vires naturae en legis doctrina, nl. de divina gratia, de praeveniens Spiritus Sancti inspiratio, ib. can. 1—3. 3°. Deze gratia divina wordt bij de kinderen der geloovigen geschonken in den doop, en bestaat bij de volwassenen daarin, dat God hen objectief roept door het evangelie en subjectief hun hart aanraakt per Spiritus Sancti illuminationem. Deze genade is onverdiend, praeveniens, gratia gratis data, ib. cap. 5. 4°. Deze genade is echter niet onwederstandelijk. Zij wekt den mensch wel op, helpt en beweegt hem, en maakt hem geschikt om zich te wenden tot zijne justificatio, en tot vrije toestemming aan de genade; maar hij kan de inspiratie des H. Geestes beide recipere en abjicere, ib. cap. 5. Indien hij deze genade aanneemt, en door haar opgewekt en bewogen met God medewerkt en zich door de zeven praeparationes geschikt maakt en voorbereidt, se disponat ac praeparet, voor de justificatio, dan ontvangt hij deze in den doop uit genade en alleen volgens een door de scholastiek zoo genoemd meritum ex congruo, ib cap. 6 en 8 en can. 4. 5°. De gratia infusa der justificatio blijft weerstaanbaar en verliesbaar, maar aangenomen en bewaard, stelt zij in staat om goede werken te doen en volgens een meritum ex condigno het eeuwige leven te verdienen, ib c. 9—16. 6°. Hiermede in overeenstemming heeft Rome Augustinus' leer van de absolute praedestinatio beslist verworpen. Zij heeft echter daarbij steeds den naam van Augustinus vermeden, van zijne leer bij zijne aanhangers eene caricatuur gemaakt en deze veroordeeld. Het bovengenoemde boek Praedestinatus stelt het voor, alsof er in de vijfde eeuw in Gallie eene secte van ultra-praedestinatianen bestaan had, en geeft het Augustinisme weer in paradoxe stellingen, die geen volgeling van Augustinus ooit heeft geleerd, Harnack III 225 f. En evenzoo is in Gottschalk, Bradwardina, Wiclif, Hus, Bajus, Jansenius, Quesnel onder een valschen naam het echte Augustinisme veroordeeld, Denzinger Enchir. § 477 sq. 881 sq. 966 sq. 1216 sq. Harnack III 628—

640. Het Tridentinum spreekt zich zeer voorzichtig over de praedestinatie uit. Eenerzijds schijnt het eene verkiezing te leeren, want het zegt, dat niemand in dit leven mag vaststellen se omnino esse in numero praedestinatorum, want alleen uit speciale openbaring kan men weten quos Deus sibi elegerit, VI cap. 12 en can. 15. 16. Maar aan de andere zijde leert het uitdrukkelijk, dat Christus gezonden is, opdat omnes adoptionem filiorum reciperent, dat Hij voor allen voldaan heeft, VI cap. 2 en 3, dat de mensch de genade aannemen of verwerpen, behouden of verliezen kan, en veroordeelt de leer: justificationis gratiam non nisi praedestinatis ad vitam contingere; reliquos vere omnes qui vocantur vocari quidem sed gratiam non accipere utpote divina potestate praedestinatos ad malum, ib can. 17, alsof dit laatste weder door iemand en zóó werd geleerd! De kerk laat deze beide reeksen van uitspraken onverzoend naast elkander staan; maar de theologie heeft steeds en op allerlei wijze eene overeenstemming beproefd. Vooreerst leeren bijna alle Roomsche theologen, dat God voluntate antecedente aller zaligheid wil en daarom ook Christus voor allen heeft laten voldoen; deze voluntas antecedens strekt zich zelfs tot de ongedoopt stervende kinderen en tot de Heidenen uit. Maar naar zijne voluntas consequens, die rekening houdt met het goede of slechte gebruik dat de menschen van hun vrijheid en van de genade maken, wil God niet de zaligheid van allen. De praedestinatio wordt hier in den beginne reeds van de praescientia afhankelijk. Vervolgens is allengs onder hen opgekomen en algemeen aangenomen het onderscheid tusschen de praedestinatio complete en incomplete sumpta, adaequata en inadaequata. Onder de eerste wordt verstaan de praedestinatie beide ad gratiam et ad gloriam; onder de laatste die, welke op ééne van beide betrekking heeft. De bedoeling van deze onderscheiding is, dat de praedestinatio ad gratiam en die ad gloriam niet onafscheidelijk verbonden zijn; men kan de praedestinatio ad gratiam deelachtig zijn en de genade des geloofs en der rechtvaardigmaking ontvangen hebben en toch deze weer verliezen en zoo verstoken zijn van de praedestinatio ad gloriam. Deze scheiding was aan de Middeleeuwsche theologen, Anselmus, Lombardus, Thomas enz. onbekend, wordt nog door sommigen bestreden maar dringt hoe langer hoe verder door. Wat nu de praedestinatio ad primam gratiam betreft, deze heet bij allen in

tegenstelling met het pelagianisme onverdiend, Rom. 9 : 16, Joh. 6 vs. 44; ze geschiedt niet ob praevisa merita; ook is zij in tegenstelling met het semipelagianisme voorafgaande aan den wil des menschen, gratia praeveniens, praecedens. Omdat nu de praedestinatio ad primam gratiam de aanvang is van de praedestinatio completa of adaequata, kan er gezegd worden, dat de geheele praedestinatia genade is en onverdiend, wijl ze is gratuita in causa, terwijl ze bij de Thomisten gratuita in se is. Maar dit sluit niet uit, dat deze praedestinatio ad primam gratiam en tot elke volgende genade niet eene zekere orde volgen zou; volgens Molina heeft God door de scientia media vooruitgezien, dat sommige menschen van de telkens aangeboden genade een goed gebruik zouden maken en heeft dienovereenkomstig de uitdeeling der genade besloten. Ook heeft Hij vooruitgezien, dat de heiligen door hun gebeden of door merita de congruo voor anderen de genade verwerven zouden, en dienovereenkomstig besloten ze dezen te schenken. Iemand kan niet voor zichzelven de praedestinatio ad primam gratiam verdienen, maar de heiligen kunnen het wel voor anderen, en bovenal is Christus causa nostrae praedestinationis. De praedestinatio ad gloriam is volgens de Augustinianen en Thomisten zooals Sylvius, Thoma, Salmanticenses, Gonet, Gotti, Billuart, Alvarez, Lemos, Goudin enz., en ook volgens Bellarminus en Suarez wel absoluut; God heeft eerst besloten om aan sommigen de zaligheid te schenken vóór en afgezien van alle verdiensten en daarna besloten, hen door de genade zoo te bewerken, dat zij die zaligheid door hunne werken konden verdienen. Maar de Molinisten, Molina, Valentia, Vasquez, Tanner, Lessius, Becanus, Petavius, Lapide enz. verdedigen de praedestinatio ad gloriam post praevisa merita. Wat eindelijk de reprobatio aangaat, zijn de Augustinianen en Thomisten verdeeld; sommigen sluiten zich geheel bij Augustinus aan, zijn infralapsarisch en laten het besluit der verwerping volgen op de erfzonde en op deze alleen, zoodat de reprobatie eene justa derelictio in eadem massa is (Gonet, Gotti, Gazzaniga); anderen onderscheiden tusschen een negatief maar absoluut decreet, om aan sommigen de zaligheid niet te schenken, en een ander besluit, om de genade te onthouden, de zonde toe te laten, en te straffen (Alvarez, Estius, Sylvius, Salmanticenses); nog anderen verstaan onder het besluit der verwerping niets dan den wil Gods, om toe te laten, dat sommigen

door eigen schuld verloren gaan (Billuart, Goudin), cf. C. Pesch, Praelect. II 217 sq. Jansen, Prael. III 171 sq. Maar tegen hen staan de Molinisten over, die de zoogenaamde reprobatio negativa, d. i. een absoluut, aan de zonde voorafgaand, souverein besluit, geheel verwerpen en leeren, dat God voluntate antecedente aller zaligheid wil, en voorts alleen eene reprobatio positiva aannemen, d. i. een besluit Gods, om hen, wier zonde en ongeloof Hij vooruitgezien heeft, eeuwig te straffen. De reprobatio is dus in elk opzicht post praevisa merita, en dan volgens enkelen zooals Hinkmar nog alleen eene praedestinatio der straf voor de goddeloozen, maar niet van de goddeloozen voor de straf. Cf. Bellarminus, de gr. et lib. arb. II c. 9—15. Becanus, Theol. schol. I tract. 1 c. 14—16. Petavius, de Deo, l. X. Theol. Wirceb. ed. 3 Paris. 1880 III 181—285. Billuart, Summa S. Thomae, geheel Tom. II. Daelman, Theologia I p. 199—316. Schwetz, Theol. dogm. II § 121. C. Pesch, Prael. II 165—226. Jansen, Prael. theol. II 135—177. Simar, Dogm. p. 556—576 enz.

5. De Reformatie ging tot Paulus en Augustinus terug en vond in de belijdenis van Gods vrijmachtige verkiezing de kracht, om tegen het pelagianisme der Roomsche kerk op te treden. Alle Hervormers waren hierin eenstemmig. Luther leerde en verdedigde de praedestinatie in den eersten tijd even sterk als Zwingli en Calvijn. Hij heeft haar ook nimmer herroepen, al is het ook, dat hij later tegen de Wederdoopers meer en meer nadruk legde op de openbaring Gods in woord en sacrament, J. Müller, Lutheri de praedest. et lib. arb. doctrina 1852. Schweizer, Die protest. Centraldogmen I 57—94. Köstlin, Luthers Theol. I 165 f. 286 f. II 32 f. Weber, Luthers Streitschrift de servo arbitrio, Jahrb. f. d. Theol. 1878 S. 229—249. Max Staub, Das Verhältniss der menschl. Willensfreiheit zur Gotteslehre bei Luther u. Zwingli, Zurich 1894. Melanchton leerde eerst volkomen hetzelfde, Loci Comm. 1521, cap. de hominis viribus adeoque de libero arbitrio, en ook in zijn comm. op Rom. 9, maar kwam sedert 1527 en in de latere uitgaven der Loci van 1535 af en in de Conf. Aug. variata van 1540, tot eene steeds verdere afwijking van de praedestinatie en tot een open belijdenis van het synergisme, Schweizer I 381 f. Dit synergisme werd evenals het universalisme van Sam. Huber door de echte Lutheranen, zooals Flacius, Wigand, Ams-

dorf, Hesshusius e. a. beslist verworpen, Frank, Theol. der Concordienformel IV 152. Art. Synerg. in Herzog[2]. En de Formula concordiae sprak zoo sterk mogelijk uit, dat de mensch van nature onbekwaam is tot eenig geestelijk goed en dat het geloof in volstrekten zin eene gave Gods is. Dit had er toe moeten leiden, om ook de absolute praedestinatie te aanvaarden. Maar in Luther woonde van den aanvang af toch een eenigszins andere geest dan in Zwingli en Calvijn. De belijdenis der praedestinatie rustte bij hem alleen op anthropologische gronden, op het diep bederf der zonde en de onmacht van den mensch. Als de mensch maar geen verdienste had en alleen van de genade afhing, scheen er genoeg gedaan. Luther vermeed daarom hoe langer hoe meer de speculatieve leer der praedestinatie, de voluntas beneplaciti, den verborgen God, hield zich aan de bediening van woord en sacrament, aan welke de genade gebonden is, en stelde den universeelen heilswil Gods, voluntas signi, steeds meer op den voorgrond. Hij zag de verandering van Melanchton in zake dit leerstuk zwijgend aan, en bleef staan bij de leer van de rechtvaardiging uit het geloof. De praedestinatie had geen zelfstandige theologische beteekenis; ze was van secundair belang. De synthetische methode in deze leer werd bestreden; men volgde de analytische, van onderen op; men leidde haar niet af uit de idee Gods maar alleen uit den toestand van den mensch, Schweizer, I 398. 445. 466. Vandaar dat het synergisme van Melanchton nog wel bestreden, maar langzamerhand ook de praedestinatie zelve ter zijde gesteld werd. Hesshusius bracht tegen Calvijn en Beza reeds in, dat hun leer een fatum invoerde en God tot auteur der zonde maakte 1560—61. Marbach trad in 1561 te Strassburg tegen Zanchius op. Andreae leerde nog wel eene verkiezing, wier oorzaak alleen lag in Gods genade, maar hield zich overigens aan de prediking van het evangelie en bleef bij de tweede oorzaken, geloof en ongeloof staan, Schweizer, I 477 f. De Formula concordiae leert zoo beslist mogelijk het servum arbitrium maar laat de absolute en particuliere praedestinatie rusten en houdt zich aan den universeelen en ernstigen wil van God in het evangelie. Ze loochent de electie niet, ze roept ook de praescientia niet tot hulp, ze is het nog eens met het ubi et quando visum est Deo der conf. Aug.; de verkiezing is onvoorwaardelijk en heeft haar oorzaak alleen in Gods wil. Maar ze vereenzelvigt electie en prae-

destinatie, ze laat de reprobatie afhangen van de praescientia; en nadat ze de electie heeft geleerd, voegt ze er terstond aan toe, uit vrees voor allerlei gevaar of misbruik, dat men niet beproeven moet om over dat verborgen besluit te speculeeren, maar dat men den raad Gods beschouwen moet in Christus, in het evangelie, welks prediking universeel is en ernstig, en dat de oorzaak van het verderf alleen 's menschen ongeloof is. God wil dat allen zalig worden; Hij wil niemands zonde en niemands dood. Na de Formula concordiae, vooral ook in den strijd tegen Hubers universalisme, kwam onder de Lutherschen, zooals Gerlach, Hunnius, Lyser, de voorstelling op, dat God voluntate antecedente aller zaligheid wil, maar voluntate consequente alleen de zaligheid van hen, wier geloof en zaligheid hij vooruit had gezien. Tegen het einde der eeuw wordt steeds beslister tusschen praescientia en praedestinatio onderscheiden, de praedestinatie is gelijk aan de electie, en is afhankelijk van Christus' verdienste, de oorzaak der verwerping ligt in 's menschen zonde. De Saksische visitatieartikelen van 1592, door Hunnius opgesteld, en de geschriften van Hunnius de providentia dei et aeterna praedestinatione 1597 en de libero arbitrio 1598 leeren dit duidelijk. De bemiddeling wordt gezocht in den ernst, waarmede de natuurlijke mensch van de middelen der genade gebruik maken kan, Schweizer I 526—585. Heppe, Dogm. d. d. Pr. II 1—79. Maar bij deze leer konden de Lutherschen niet blijven staan. Toen op de Synode te Dordrecht de Remonstranten veroordeeld waren, voelden zij zich hoe langer hoe meer tot dezen aangetrokken. Ofschoon de Gereformeerden altijd tusschen Lutherschen en Remonstranten onderscheid maakten, oordeelden de eersten steeds meer, dat in de Remonstranten hun eigen leer veroordeeld was, Schweizer, Centr. II 206 f. De Luthersche theologen der 17e eeuw naderden de Remonstrantsche belijdenis. Zij leeren eerst eene voluntas Dei antecedens, welke Christus voor allen sterven deed, aller zaligheid wil en dan allen het evangelie aanbiedt, en daarna eene voluntas consequens, welke de zaligheid werkelijk besluit te schenken aan hen, quos in Christum finaliter credituros esse praevidit, en het verderf bereidt aan hen, die de genade finaliter weerstaan, Quenstedt, Theol. did. polem. III p. 1—74. Hollaz, Examen theol. p. 585—649. Gerhard, Loci theol. loc. VII. Schmid, Dogm. der ev. luth. K. 196 f. In 1724 verklaarde Mosheim,

dat de 5 artikelen van de Remonstranten de zuivere Luthersche leer behelsden, Schweizer, II 210. Het pietisme, rationalisme, supranaturalisme en heel de geestesrichting der achttiende eeuw was de leer der praedestinatie niet genegen; de voluntas antecedens verdrong de voluntas consequens geheel en al; en onder de praedestinatie werd niets anders verstaan, dan het algemeene besluit Gods, om de menschen door het geloof in Christus te zaligen, Wegscheider, Inst. theol. § 147. Bretschneider, Dogm. III 127 f. Reinhard, Dogm. 439 f. Herder achtte het een geluk, dat de strijd over de genade in den stroom der vergetelheid begraven was en riep uit: Verdorren müsse die Hand, die ihn je daraus hervorhebt, Vom Geist des Christ. 154. Leibniz spande zich nog in, om de wilsvrijheid met de praedestinatie te vereenigen, Tichler, Theol. des Leibniz I 357 f. Maar Kant sprak open uit, dat de mensch nog eene moralische Anlage had en dus kon wat hij moest, Religion, ed. Rosenkranz 50 f.

6. Terwijl de Lutherschen het oorspronkelijk standpunt van Luther en van geheel de Reformatie meer en meer prijsgaven, zijn de Gereformeerden daaraan getrouw gebleven; de oorzaak der scheuring is dus niet bij hen te zoeken. Zwingli leerde de praedestinatie zoo beslist mogelijk, niet alleen op anthropologische gronden maar ook vooral op theologische gronden, aan het wezen Gods ontleend, Anamnema de Providentia, Opera IV 79 sq. Calvijn sprak in de eerste uitgave zijner Institutie nog zeer zacht en bescheiden, maar kwam door zijne studie van den brief aan de Romeinen, April 1538—1541 in Strassburg, tot steeds beslister belijdenis, zoowel ten aanzien van 's menschen onvrijheid, II c. 2, als ten opzichte van de verkiezing, III c. 21 sq. Hoewel zich wachtend voor de paradoxen van Luther en Zwingli en soms de praedestinatie meer onderstellend dan leerend, bv. in den Catech. Ecclesiae Genev. met voorrede aan den coetus van Oostfriesland, bij Niemeyer Conf. Ref. 123 sq., trad hij toch met kracht voor haar op, waar ze ontkend en bestreden werd. Hij verdedigde ze tegen Alb. Pighius van Kampen in zijn geschrift: Defensio sanae et orthodoxae doctrinae de servitute et liberatione humani arbitrii 1543. Tegen Bolsec schreef hij de aeterna Dei praedestinatione 1552. Tegen Rome richtte hij zijn Acta Synodi Tridentinae cum antidoto 1547. En hij rustte niet,

voordat zijne leer in geheel het reformatorisch Zwitserland, bepaaldelijk in Zurich, waar Bullinger eene gematigde, infralapsarische opvatting voorstond, ingang gevonden had, Schweizer, Centr. I 255—292. Door Calvijn is de leer der praedestinatie opgenomen in de belijdenis van alle Gereformeerde kerken. Toch is er van den beginne af groot verschil geweest in de wijze van voorstelling, zoowel in de confessies als onder de theologen. Afgedacht van de Repetitio Anhaltina van 1579 bij Niemeyer, p. 638, de confessio Sigismundi van 1613, ib. 650, het colloquium Lipsiense van 1631, ib. 661 sq. 664 sq., welke de Gereformeerde leer slechts onzuiver teruggeven, is er onder de belijdenisschriften een onmiskenbaar verschil. De Catechismus Genevensis van Calvijn spreekt heel niet over de praedestinatie; de Heidelb. Catechismus maakt van de verkiezing maar even gewag, vr. 52, 54; de Anglikaansche confessie spreekt alleen van praedestinatio ad vitam en geeft haar tot object eos quos (Deus) in Christo elegit art. 7; de Confessio Helv. II van Bullinger art. 10 en de Conf. Scotic. I art. 8 spreken ongeveer in gelijken geest; de Confessio Gallic. art. 12 en Belgica art. 18 en de Formula cons. Helv. 4—6 zijn beslist maar sober en infralapsarisch; het strengst en meest calvinistisch laten zich uit de consensus Genevensis, de canones van Dordrecht, de Lambeth articles opgesteld door Dr. Whitaker 1595, bij Schaff, Creeds of Christ. III 523, de Iersche artikelen van 1615, ib. 526, de Westminster Confessie c. 3. En evenzoo is er groot onderscheid onder de theologen. Er waren er altijd, die de leer der praedestinatie, uit vrees voor misbruik behandelden „a posteriori, van beneden op", Trigland, Kerck. Gesch. 79, 84, 85 v. 92 v. 99. Ze hielden meer van de methode, om op te klimmen uit het gevolg tot de oorzaak, uit de vrucht tot den wortel, en om uit het geloof en de bekeering tot de verkiezing te besluiten en deze dan aan te wenden tot troost en verzekering, dan dat zij apriori uit de idee Gods de praedestinatie en electie afleidden. Daartoe behoorden vooral Bullinger, Ursinus, Olevianus, Boquinus, Hyperius, Sohnius e. a., Heppe Dogm. des d. Protest. II 1—79, Gooszen, in zijne beide werken over den Heidelb. Catech. 1890 en 1893. Dr. van 't Hooft, De Theol. van H. Bullinger 1888, cf. mijn art. Calv. en Geref., Vrije Kerk, Febr. 1893. Maar dit is geen verschil in soort en in beginsel. Al de genoemde theologen hebben meermalen duide-

lijk en onomwonden hun instemming met de Calvinistische leer der praedestinatie betuigd, Trigland, Kerck. Gesch. 59—79. Schweizer, Centr. I passim, cf. II 110. Omgekeerd wilden ook de Calvinisten ten allen tijde soberheid en voorzichtigheid in de behandeling van dit leerstuk. Calvijn bracht ze in den catech. Genev. niet ter sprake. Dordt, canones I 12, 14 en Westminster, conf. c. 4 § 8 waarschuwen tegen ijdele en nieuwsgierige onderzoekingen. Vele theologen behandelden in den eersten tijd de leer der verkiezing niet in den locus de Deo maar in den locus de salute, Calvijn zelf, Inst. III c. 21—24. Martyr, Loci Comm. 1580 p. 229. Sohnius, Op. I 256. II 42. Musculus, Loci Comm. cap. 24. Heid. Catech. vr. 54. Conf. Belg. art. 16. Gall. art. 12 enz. Zij volgen dus eerst de orde van den apostel Paulus, die uit de leer der zonde en der genade in Rom. 9—11 tot de verkiezing opstijgt en ook in Ef. 1 : 3 uitgaat van de zegeningen van Christus. Maar gelijk Paulus, daar aangekomen, dan ook apriori uit de verkiezing alle heilsweldaden afleidt, Rom. 8 : 29 v. Ef. 1 : 4 v., zoo maakt ook bij de Gereformeerden de analytische methode allengs voor de synthetische plaats. Het geloofsleven was wel de voorwaarde, onder welke de belijdenis der verkiezing opkwam, maar het feit der verkiezing was toch de bron van alle heil, fundamentum ac prima causa bonorum omnium. Dit was de overtuiging niet alleen van Calvijn, maar ook van Melanchton, Hemming, Bucer, Olevianus enz., bij Heppe, Dogm. d. d. Prot. II 12. 20. 27. 70. Musculus zegt uitdrukkelijk: wij behandelen de verkiezing na het geloof, niet alsof ze daarop eerst volgen zou maar opdat wij van daaruit als van den stroom ad ipsum fontem zouden opzien, Loci p. 534. De systematische orde en het theologisch belang eischten, dat de praedestinatie in den locus de Deo behandeld werd. Zoo was reeds geschied door de scholastiek, Lombardus, Sent. I dist. 40, Thomas, S. Theol. I qu. 23; zoo geschiedde ten deele ook nog door de Lutherschen, Gerhard loc. VII; en zoo werd de gewone orde bij alle Gereformeerden, Hyperius, Meth. Theol. p. 182. Beza, Tract. Theol. I 171 III 402. Polanus, Synt. IV c. 6—10. Zanchius Op. II 476. Junius, Maccovius, Maresius, Mastricht enz., hetzij ze dan behandeld werd bij de leer der eigenschappen Gods of ook in een afzonderlijken locus na de triniteit. Dit verschil in orde is op zichzelf niet principieel en behoeft dit niet te zijn.

Maar toch is het niet toevallig, dat de apriorische orde meest door de Gereformeerden is gevolgd, en daarentegen de aposteriorische orde, die de praedestinatie behandelt aan den ingang of in 't midden van den locus de salute, langzamerhand in gebruik gekomen is bij de Lutherschen, de Remonstranten, de Roomschen en de meeste nieuwere dogmatici. Ook dan echter bestaat het verschil niet daarin, dat de Gereformeerden de praedestinatie op speculatieve manier afleiden uit een apriorisch, wijsgeerig, deterministisch Godsbegrip en de anderen zich houden aan de openbaring Gods in Christus. Want ook de strengste Calvinisten willen in den locus de Deo en in dien de decretis niets anders geven dan de leer der Schrift, den inhoud van Gods openbaring. Maar bij de Gereformeerden heeft de praedestinatie niet alleen een anthropologisch en soteriologisch, maar vooral ook een theologisch belang. Het gaat in haar niet allereerst om de zaligheid des menschen maar om de eere Gods. Ook met de synthetische, apriorische orde is een diep *religieus* belang gemoeid. De bewering, dat deze orde een nominalistisch Godsbegrip zou onderstellen en een dor, levenloos dogma zou bieden, gelijk sommigen meenen, bv. Jahrb. f. d. Theol. 1868 S. 107—110. Schneckenburger, Vergl. Darst. I 55. Doedes, Ned. Geloofsbel. 185, 203 v. de Cock, Is de leer der absolute praedest. uitgangspunt of resultaat van de leer der Geref. Kerk. 1868, is daarom van allen grond ontbloot. Dor en abstract kan de leer der praedestinatie behandeld worden evengoed in het midden als in het begin der dogmatiek. Waarachtig, zaligmakend geloof is er noodig, niet alleen om de verkiezing, maar ook om alle andere dogmata, ook die over God, de triniteit, den mensch enz. te belijden. Gave deze overweging den doorslag, dan moesten alle dogmata na den locus de salute verplaatst worden. De dogmatiek beschrijft echter de waarheid niet, gelijk ze subjectief tot het bewustzijn der geloovigen komt, maar gelijk God ze objectief in zijn woord heeft voorgesteld, cf. deel I 49, 50. De synthetische methode handhaaft alleen voldoende het religieus belang van de eere Gods, cf. Kübel, Herzog² 12, 145 f.

7. Onder de Gereformeerden rees er spoedig nog een ander verschil, dat van supra- en infralapsarisme. Het wortelt principieel reeds in den strijd van Augustinus tegen de Pelagianen. Bij dezen

was de volgorde der besluiten aldus: 1°. het besluit om den mensch te scheppen, 2°. om op grond van den voorgezienen maar niet te voren bepaalden val Christus te zenden, voor allen te laten voldoen, aan allen te laten prediken, en hun allen te schenken eene gratia sufficiens, en 3°. om op grond van voorgezien geloof en volharding eenerzijds en van voorgezien ongeloof ter andere zijde sommigen te verkiezen ten eeuwigen leven en anderen te bestemmen voor de eeuwige straf. Bij Augustinus was de volgorde eene gansch andere. Soms brengt hij de reprobatie ook tot de praedestinatio, boven 321, maar ook als hij dat niet doet, vat hij de praescientia niet negatief en passief maar actief op. De wil Gods is toch rerum necessitas, de Gen. ad litt. VI 15; wat contra Dei voluntatem geschiedt, geschiedt nog niet praeter ejus voluntatem; de toelating is positief te denken, nec utique nolens sinit sed volens, Enchir. 95. 100. De supralapsarische voorstelling, dat de reprobatie een daad is van Gods souvereiniteit, ligt hier reeds in opgesloten. Meestentijds echter spreekt Augustinus in betrekking tot den val van Gods praescientia en permissio, de civ. XIV 11. de trin. XIII 12 enz. Het besluit van schepping en van toelating van den val is dan het eerste; en daarop volgt dan het tweede besluit van verkiezing en verwerping. Deze onderstellen beide het gevallen menschelijk geslacht, de massa corrupta, Enchir. c. 98 sq. de corr. et. gr. 7 sq. Augustinus is in zijne voorstelling dus doorgaans infralapsarisch; hij gaat niet achter den val terug; hij ziet in de verwerping eene daad van Gods gerechtigheid. Bonus est Deus, justus est Deus. Potest aliquos sine bonis meritis liberare, quia bonus est; non potest quemquam sine meritis damnare, quia justus est, c. Jul. III c. 18. Maar Augustinus plaatst het besluit van verkiezing en verwerping ook niet verder vooruit. Alleen de erfzonde gaat er aan vooraf. Deze is tot verwerping genoegzaam. De dadelijke zonden blijven bij het besluit der verwerping buiten rekening, ofschoon ze in aanmerking komen bij de bepaling van de mate der straf. Augustinus kwam tot deze orde door hetgeen Paulus van Jacob en Ezau zegt, Rom. 9 : 11 en door het lot van vroegstervende ongedoopte kinderen, Enchir. c. 92—99. de civ. XVI 35, de dono pers. c. 8 sq. c. Julianum IV c. 8. Toch, al is de erfzonde genoegzame reden tot verwerping, zij is ook bij Augustinus de laatste en diepste oorzaak niet. Op de vraag, waarom God sommigen ver-

worpen, anderen verkoren; en ook, waarom Hij dezen bepaald verworpen en genen verkoren heeft, is er geen antwoord dan de wil en het welbehagen Gods. Hij ontfermt zich diens Hij wil en Hij verhardt dien Hij wil, Enchir. 95. de praed. sanct. 8. 9. de corr. et gr. 8. Eindelijk volgt dan een derde besluit ten aanzien van de middelen, die tot het doel leiden. Bij de verwerping trekt Augustinus de lijn niet door. Wel leert hij, dat God ook in de zonde positief en actief optreedt; God is peccatorum ordinator, Conf. I 10; Hij oordeelde het goed, dat de zonde er zijn zou, Enchir 27. 96. de civ. XXII 1; Hij straft zonde met zonde, c. Jul. V 3. de gr. et lib. arb. 21; maar de verwerping stelt hij meest negatief voor als een praeterire et derelinquere, en rekent ze doorgaans niet tot de praedestinatie, maar vereenzelvigt deze met de electie en subsumeert dan beide, verkiezing en verwerping, onder de providentia. Daarentegen is er wel eene praedestinatie tot de middelen ter zaligheid. De praedestinatie of electie is nl. bij Augustinus altijd eene praedestinatio ad gloriam, en deze brengt nu vanzelf de praedestinatio ad gratiam mede. De verkiezing is dus niet geschied om het voorgezien geloof of de voorgeziene goede werken; zij is ook niet geschied om Christus. Maar zij is verkiezing tot het einddoel en dus tot de middelen d. i. Christus, die zelf ook gepraedestineerd is, en alzoo tot de roeping, den doop, het geloof, de gave der perseverantie; de praedestinatie is eene voorbereiding der genade. Wie dus verkoren zijn, komen langs den weg der genade in Christus onfeilbaar tot de hemelsche zaligheid, de corr. et gr. 7. 9. 13. de praed. sanct. 10. 19. de dono pers. 18. Vele volgelingen van Augustinus kwamen daarom later tot de leer der gemina praedestinatio, boven 323. Naast de praedestinatio ad gloriam kwam gecoordineerd te staan eene praedestinatio ad mortem. Deze echter kon toch niet in denzelfden zin worden opgevat als gene; en daarom werd ze onderscheiden in reprobatio negativa en positiva. De reprobatio negativa gaat dan aan den val vooraf en is eene daad van souvereiniteit; ze is evenmin om verdiensten geschied als de verkiezing, Lombardus, Sent. I dist. 41. 1; zij sluit in de voluntas permittendi aliquem cadere in culpam en is causa derelictionis, Thomas, S. Theol. I qu. 23 art. 3, cf. echter Daelman, Theol. I 296—303, Billuart, Summa S. Thomae II 459 sq. En zoo leerden vele Thomisten, Alvarez, Salmanticenses, Estius, Sylvius enz., dat de negatieve

reprobatie aan den val voorafging en louter eene daad van Gods vrijmacht en welbehagen was, Pesch, Prael. dogm. II 217 sq. Alleen werd deze supralapsarische reprobatie geheel negatief opgevat, als het besluit Gods, om sommige menschen niet te verkiezen, te laten vallen en daarna te bestemmen tot de eeuwige straf (reprobatio positiva). *Zakelijk* nu hebben Luther, Zwingli, Calvijn en alle supralapsarische Gereformeerden niet anders geleerd. De Roomschen stellen het wel anders voor, en leggen aan de Praedestinatianen in de vijfde eeuw, aan Gottschalk, Bradwardina, Wiclif, en vooral aan de Hervormers ten laste, dat zij eene praedestinatio ad peccata leerden en God tot auteur der zonde maakten, Bellarminus, de amiss. gr. et stat. pecc. II c. 2 sq. Petavius, de Deo X c. 6 sq. Möhler, Symbolik § 12. Maar dit geschiedt alleen, om eigen semipelagiaansch standpunt te handhaven en met Augustinus en Thomas in overeenstemming te brengen. De wijzigingen, die de Hervormers in de leer van Augustinus en Thomas hebben aangebracht, zijn behalve de leer van de verzekerdheid der zaligheid ondergeschikt en raken het wezen der zaak niet. Met hen leerden zij, dat de uitverkiezing niet geschiedde ob praevisa merita, maar bron was van geloof en goede werken; dat de praedestinatio ad gloriam onfeilbaar die ad gratiam meebracht; dat de reprobatio negativa niet te verklaren was als eene daad van gerechtigheid maar moest opgevat worden als eene daad van souvereiniteit, voorafgaande aan de zonde; dat deze reprobatio negativa het besluit meebracht, om de zonde toe te laten, en sommigen in hun val te laten liggen; en dat de reprobatio positiva met die zonde rekening hield. Maar daaraan voegden zij nu dikwerf nog toe, dat de begrippen van praescientia en permissio, schoon op zichzelf niet verkeerd, niet zuiver passief konden of mochten worden opgevat en, indien dit geschiedde, toch niet de minste oplossing boden, en dat de onderscheiding van reprobatio negativa en positiva weinig waarde had. Daardoor kwamen alle drie Reformatoren tot de zoogenaamde supralapsarische voorstelling van de leer der praedestinatie, volgens welke de beide besluiten van verkiezing en verwerping te beschouwen zijn als daden van Gods souvereiniteit, voorafgaande aan die omtrent den val, de zonde en de verlossing in Christus. Calvijn met name blijft dikwerf met opzet bij de naaste oorzaken van zaligheid en verderf staan en redeneert dan op infralapsarische wijze. Een verworpene

zoeke de oorzaak zijner straf niet in Gods besluit maar in het bederf zijner natuur, dat eigen schuld is, Inst. III 23, 9. Verkorenen en verworpenen waren beiden even schuldig, maar God is barmhartig jegens genen, rechtvaardig jegens dezen, ib. III 23, 11. Onder het leem, Rom. 9 : 21 zijn de gevallen menschen te verstaan, van wie God sommigen verkiest en anderen overlaat exitio suo, cui natura obnoxii sunt omnes, comm. op Rom. 9 : 21, de aet. praedest. C. R. XXXVI 287. De val in Adam is propinqua reprobationis causa, comm. op Rom. 9 : 11. God haat in ons niets dan de zonde, C. R. ib. 295. 315. En van deze voorstelling, quod ex *damnata* Adae sobole Deus quos visum est eligit, quos vult reprobat, zegt Calvijn, sicuti ad fidem exercendam longe aptior est, ita maiore fructu tractatur .... sicuti non solum ad pietatem potius conducit, sed magis videtur mihi theologica, plus convenable à la chrestienté et aussi pour plus édifier, C. R. XXXVI 317. Maar dit bevredigt Calvijn toch niet. De zonde moge de naaste oorzaak der verwerping zijn, zij is niet de laatste, C. R. ib. Immers, het kan niet zoo voorgesteld worden, dat God den mensch zonder voorafgaand plan besloot te scheppen, dan toezag en afwachtte wat de mensch doen zou en daarna eerst, dit van te voren wetende, tot verkiezing en verwerping overging. De praescientia en de permissio geven geen oplossing, want God had, den val te voren wetende, hem kunnen verhinderen; Hij heeft hem dus vrijwillig toegelaten wijl Hij dit goed oordeelde, Inst. I 18, 1. II 4, 3. III 23, 6—8. C. R. ib. 359. XXXVII 291. 294. Daarom is Adams val, de zonde in het algemeen en al het kwade niet alleen door God voorzien maar ook door Hem in zekeren zin gewild en bepaald, ib. Er moet daarom, schoon voor ons verborgen, eene reden zijn, waarom God den val heeft gewild; er is nog een altius Dei consilium, dat aan den val voorafgaat, C. R. XXXVI 288. Als Pighius dan ook aan Calvijn tegenwerpt, dat op zijn standpunt discretionem inter electos ac reprobos priorem fuisse hominis lapsu in mente divina, dan geeft Calvijn wel ten antwoord, dat Pighius de causae proximae et remotae verwart, dat ieder verworpene de causa proxima in zijn eigen zonde moet zoeken en dat ook op het andere standpunt gelijke bezwaren blijven bestaan, maar hij wijst de gevolgtrekking van Pighius niet af; er is een arcanum Dei consilium, dat aan den val voorafgaat, C. R. XXXVI 296 sq. De verwerping even-

als de verkiezing heeft haar laatste en diepste oorzaak in Gods wil, Inst. I 18, 2. III 22, 11. III 23, 1, 2, 7, 8. C. R. XXXVI 278, 317. enz. Bij Calvijn wisselt dus de supralapsarische voorstelling met de infralapsarische af, Rivetus, de praed. et elect. nomine et objecto, Op. II. Twissus, Vind. gr. 1652 I 105 sq. Petavius, de Deo X c. 6 sq. Kreyher, Die Erwählungslehre Zw. u. Calv. Stud. u. Krit. 1870, 3tes Heft. Later werd het supralapsarisme geleerd door Beza, Tract. theol. I 171—205. 360 sq. III 402—407. Piscator, de gratia Christi. Polanus, Synt. IV c. 7—10. Ferrius, Specimen schol. orthod. c. 26. Withaker, Op. I 692. Perkins, Werken I 761—806. Twissus, Op. I 35, sq. Gomarus, Op. 1664 I 428 sq II 24 sq. Maccovius, Loci C. c. 25. Voetius, Disp. I 354 sq. Heydanus, Corpus theol. I loc. 3. Burman, Synopsis I c. 38 § 13 sq. Wittichius, Theol. pacif. § 255 sq. Comrie, Ex. v. h. Ontw. v. Tol. VI en VII, vooral bl. 376 v. Kuyper, Heraut 584.

Naar de supralapsarische voorstelling gaat er aan alle besluiten een weten Gods van alle mogelijkheden vooraf, scientia simplicis intelligentiae. Naar den regel quod ultimum est in executione, primum est in intentione, stelde God in zijne eerste besluit het doel vast, waartoe Hij alle dingen scheppen en regeeren zou, nl. om in de eeuwige zaligheid en in de eeuwige straf van bepaalde mogelijke menschen, creandi et labiles, zijne deugden, bepaaldelijk zijne barmhartigheid èn zijne gerechtigheid, te openbaren. Opdat deze deugden zouden kunnen geopenbaard worden, moest een tweede besluit vaststellen, dat er een menschheid zou bestaan in zoo deerniswaardigen en ellendigen toestand, dat ze object van die barmhartigheid en gerechtigheid kon wezen. Opdat zulke menschen er kwamen, moest in een derde besluit worden bepaald, dat een mensch zou geschapen worden, versierd met Gods beeld en hoofd van de menschheid, en dat die mensch permissione efficaci vallen zou en al zijne nakomelingen in zijn val zou meesleepen. En eindelijk moest God in een vierde besluit aanwijzen, hoe zijne barmhartigheid aan de uitverkorenen bewezen zou worden in de beschikking van een Middelaar, in de gave des geloofs en in de bewaring ten einde toe, en hoe andererzijds zijne gerechtigheid in de verworpenen openbaar zou worden in de vrije onthouding der zaligmakende genade Gods en in de overgave aan de zonden. De verkiezing en verwerping ging in deze volgorde der

decreten niet alleen aan geloof en ongeloof, aan vernieuwing en verharding, maar ook aan den val en aan de schepping vooraf. Er deed zich hier echter terstond één bezwaar voor. Het was vaststaande Geref. leer, dat de verkiezing van Christus en van de gemeente plaats had in één besluit, in verband met elkaar, en dus tot object had den Christus mysticus. Doch in de supralapsarische orde wordt de verkiezing der gemeente losgemaakt van die van Christus en van deze gescheiden door het besluit van schepping en val. Aan dat bezwaar trachtte Comrie tegemoet te komen, Ex v. 't Ontw. v. Tol. VII 346v., en hij leerde daarom, dat de verkorenen vóór het besluit van schepping en val verkoren zijn tot vereeniging met den Christus. Deze vereeniging is zoo innig en onverbrekelijk, dat, wanneer die verkorenen vallen zullen, gelijk daarna in 't besluit wordt bepaald, Christus die verkoren was tot Hoofd, nu ook verkoren zal worden tot Middelaar der verzoening. Door Comrie werd dus ingezien dat de verkiezing der gemeente als het lichaam van Christus niet te scheiden was van die van Christus tot Hoofd der gemeente. En zoo plaatste hij beider verkiezing vóór het besluit der schepping en van den val. De verkiezing kreeg dus nu bij de mogelijke menschen ook een mogelijken Christus tot object. De kerken hadden echter steeds in deze supralapsarische voorstelling bezwaar. Ze is in geen enkele confessie opgenomen. Op de synode te Dordrecht waren er wel enkele aanhangers van dit gevoelen, vooral Gomarus en Maccovius, Acta syn. Dordr. Sess. 107, v. d. Tuuk, Joh. Bogerman, bl. 224 v., Kist en Royaards, Archief v. Kerkgesch. III 1831 bl. 505 v. Ook wilden de afgevaardigden van Zuid-Holland en Friesland in deze kwestie liever geen beslissing. Maar al de oordeelen van in- en uitlandsche theologen, ook zelfs van Genève, waren infralapsarisch. En de synode omschreef de electio als dat besluit Gods, quo . . . e universo genere humano, ex primaeva integritate in peccatum et exitium sua culpa prolapso . . . elegit. Can. I 7. Zij veroordeelde het supralapsarisme niet, zij liet het privaat gevoelen van Gomarus voor wat het was maar accepteerde het niet, van der Tuuk bl. 227 v. Alleen de synode te Westminster liet in cap. 3 van haar confessie dit vraagstuk met opzet onbeslist en koos tusschen infra- en supralapsarisme geen partij. En voorts vond het infralapsarisme onder de theologen steun bij Martyr, Loci C. 232 sq. Zanchius, Op. II 485 sq., die door Vitringa

II 41 ten onrechte onder de supralapsaristen gerekend worden, Bogerman bij van der Tuuk bl 226, 349, Polyander, Rivetus, Walaeus, H. Alting, Molinaeus, Wendelinus, Spanheim, Fr. Turretinus, Heidegger enz., vooral ook Maresius, die in verschillende geschriften het infralapsarisme verdedigde tegen Voetius, en anderen, cf. ook Walch, Bibl. theol. sel. II 1024 sq.

8. Toch vond ook deze zachtere vorm van de leer der praedestinatie spoedig tegenspraak. In de eeuw der Reformatie werd ze reeds bestreden door Erasmus, Bibliander, Pighius, Bolsec, Trolliet, Castellio, Ochinus e. a. De Socinianen loochenden geheel de praedestinatie, leerden alleen een besluit Gods om aan hen die zijne geboden onderhouden het eeuwige leven te schenken en de anderen te straffen, en offerden aan de wilsvrijheid van den mensch zelfs Gods alwetendheid op, Socinus, Praelect c. XIII. Crell, de Deo et ejus attrib. c. 32. Fock, Der Socin. 653 f. Hier te lande ontmoette ze bij velen bezwaar, zooals Coolhaes, Duifhuis, Coornhert, Sybrants, Herberts, Wiggerts en dan vooral bij Arminius. Deze verstond onder de praedestinatie het eeuwig besluit Gods, om degenen, van wie Hij vooruitzag, dat zij krachtens de gratia praeveniens gelooven en krachtens de gratia subsequens volharden zouden, in en om en door Christus te zaligen, en de anderen, die niet gelooven of volharden zouden, te straffen, Arminii Opera 1629 p. 119, 283, 389 enz. Arminius bedoelde nog, de noodzakelijkheid der genade en het geloof als gave vast te houden; en zijne volgelingen beproefden ditzelfde in hunne remonstrantie van het jaar 1610 art. 3 en 4, bij Scholten L. H. K. II 458. Maar deze genade was toch altijd wederstandelijk, art. 4, 5, en de algemeene wil van God, om alle menschen te behouden, de algemeene voldoening van Christus, het algemeene aanbod van de genoegzame middelen der genade, en het bezwaar van de dan toch altijd weer vaste en zekere praescientia Dei ten aanzien van wie wel en niet gelooven zouden, noodzaakten, om de beslissing hoe langer hoe meer neer te leggen in de handen van den mensch, Scholten II 472 v. In de latere remonstrantsche geschriften komt dit duidelijk uit, in den brief van Episcopius aan het Gereformeerde buitenland, in de tweede remonstrantie van het jaar 1617, bij Schweizer, Centr. II 89 f. 106 f., in de confessie en apologie der confessie bij Episcopius, Opera II 69 f.

95 f., in de dogmatische werken van Uytenbogaert, Onderwijzing in de christ. leer, 2e ed. 1640, Episcopius, Opera I 410 sq. Limborch, Theol. Christ. II c. 18 sq. en IV. Het remonstrantisme heeft het rationalisme voorbereid. Wel werd het op de synode te Dordt veroordeeld, maar als geestesrichting vond het in de 17e en 18e eeuw hoe langer hoe meer in alle kerken en landen ingang. Zelfs kreeg het van Gereformeerde zijde steun in de school te Saumur. Hier leerde Amyraldus een dubbel besluit. God besloot eerst in het algemeen, dat allen zonder onderscheid, die geloofden in Christus, zalig zouden worden; maar door zijne praescientia wetende, dat niemand uit zichzelf gelooven kon, voegde Hij aan het eerste, algemeene en conditioneele besluit een tweede, bijzonder en absoluut decreet toe, om aan enkelen de genade des geloofs te schenken en hen te behouden, Traité de la prédestination 1634. Synt. thesium in acad. Salmur. 1665 pars II p. 107 sq. cf. Rivetus, Opera III 828—852. Spanhemius, de gratia univers. 18. 40. Examen v. h. Ontwerp v. Toler. VI 195 v. VII 314 v. 450 v. Schweizer, Centr. II 225 f. Scholten L. H. K. II 612 v. Walch, Bibl. II 1028. Het eerste, algemeene besluit drong, indien het iets beteekende, het tweede geheel op zijde. In weerwil van de veroordeeling in de Formula consensus van 1675 can. 4—6 drong het door en leidde bij Pajon tot loochening van de gratia efficax. In alle Geref. kerken won eene arminiaansche richting veld. Al de richtingen en secten, die in de 17e en 18e eeuw opkwamen, neonomianisme, deisme, quakerisme, methodisme enz. toonden zwakkere of sterkere verwantschap met Arminius. Slechts enkele theologen hielden hier en daar stand, zooals Comrie, Holtius en Brahe hier te lande, Boston en de Erskine's in Schotland, en vooral ook Jonathan Edwards 1703—1758 in Amerika.

Diepere studie van natuur, geschiedenis en mensch heeft in deze eeuw de onhoudbaarheid van het deistisch pelagianisme aangetoond. En daarvoor is een pantheistisch of materialistisch, een meer ethisch of meer physisch getint determinisme in de plaats getreden. Natuurlijk is er bij schijn van overeenkomst tusschen dit determinisme en de leer der praedestinatie een principieel onderscheid. In het pantheisme en materialisme is er voor een raad Gods in het geheel geen plaats; er blijft slechts ruimte voor een onbewust noodlot, eene blinde natuur, een alogischen

wil. Toch hebben velen de kerkelijke leer der praedestinatie in zulk een deterministischen zin verstaan en verklaard, Biedermann, § 847 f. Strauss II 362 f. 462 f. Scholten, L. H. K. passim, vooral II⁴ 453—605, De vrije wil, 1859 bl. 385 v. Hartmann, Religionsphilosophie II 174 f. 216 f. 271 f. Op dit standpunt heet het: so gewiss jeder Mensch zum Bösen nicht bloss prädisponirt sondern auch prädeterminirt ist, so gewiss ist auch jeder zum Guten nicht bloss prädisponirt sondern prädeterminirt..... so gewiss es keinen schlechthin Verworfenen giebt, so gewiss keinen schlechthin Erwählten, denn auch der Verworfenste trägt die Gnade in gewissem Grade in sich und auch der Begnadeste ist nicht vom aktuellen Bösen eximirt, Hartmann, ib. 217. In den grond komt hiermede ook Schleiermacher overeen, Chr. Gl. II § 117—120; want wel gaat hij van de kerkleer uit en houdt hij aan de openbaring in Christus vast, doch hij onderscheidt verkiezing en verwerping alleen ten opzichte van den tijd; er zijn geen verworpenen in strengen zin, ieder zou onder andere omstandigheden hier reeds bekeerd geworden zijn of komt later tot bekeering. Alle gedachten van vroeger en later tijd keeren in de nieuwere theologie terug. Vooreerst trachten velen heel de leer der praedestinatie te ontgaan door de opmerking, dat de eeuwigheid geen tijd is vóór den tijd, dat de besluiten Gods dus niet als vóór vele eeuwen klaar en gereed kunnen gedacht worden, maar dat heel de praedestinatie met verkiezing en verwerping niets anders is, dan het in der tijd zich openbarende eeuwige immanente handelen en regeeren Gods; de besluiten zijn niets anders dan de feiten der historie zelve, Schweizer, Christl. Glaub. II 254 f. Lipsius Dogm. § 540. Op deze wijze wordt echter heel het onderscheid tusschen eeuwigheid en tijd, tusschen God en wereld uitgewischt en het theisme voor het pantheisme ingeruild. Daarom nemen anderen wel een eeuwig besluit Gods aan, maar dat in niets anders bestaat dan in de voluntas antecedens, waarbij God aller zaligheid van harte wenscht en wil. In de geschiedenis wordt echter dit algemeene besluit, althans tijdelijk, particulier. Want God gaat bij de uitvoering daarvan historisch te werk. Object van de verkiezing zijn geen individueele personen, maar de gemeente. God roept volken, en Hij doet dat successief, naarmate zij in den loop der tijden onder zijne leiding ontvankelijk en rijp geworden zijn voor de hoogere religie van

het Christendom. En onder die volken roept Hij ook weer de bijzondere personen successief en in verband met hun volk, hun aanleg, hun opvoeding. De verkiezing van het eene volk en van den eenen mensch is dus niet ten koste maar ten bate van anderen. Niet allen kunnen de eersten zijn. De nu tijdelijk voorbijgegane, d. i. verworpene volken en personen komen later in dit of waarschijnlijk na dit leven tot waarachtige bekeering. In elk geval is er geen besluit der verwerping van Gods zijde, dat bepaalde personen van de zaligheid uitsluiten zou; hoogstens is er van 's menschen zijde een blijvende tegenstand en eene positieve verharding mogelijk, welke hem eeuwig verloren doet gaan, Martensen § 206 f. Lipsius § 541—548. Ritschl, Rechtf. u. Vers. III[2] 112 f. Luthardt, Komp. der Dogm. § 32 f. Nitzsch, Evang. Dogm. 607. Nog anderen gaan weer een schrede verder en leeren, dat er bij dat algemeen besluit nog een ander bijzonder besluit is gevoegd, waarin God bepaalde hen te zaligen, wier geloof en volharding hij vooruitgezien en geweten heeft, en daarentegen de andere eeuwig te straffen. Maar allen stemmen daarin overeen, dat zij de beslissing voor de eeuwigheid toekennen aan de macht van den mensch. Toch weer op verschillende manier. De kracht, om de genade aan te nemen of te verwerpen, komt volgens den een aan den mensch reeds toe uit de schepping of uit de paedagogische leiding van Gods algemeene voorzienigheid, J. Müller, Dogm. Abhandl. 243 f. Id. Lehre v. d. Sünde II 313 f. Nitzsch, Syst. d. Chr. Lehre § 144. Kübel in Herzog[2] 12, 161, cf. 15, 112. Ebrard, Dogm. § 325. 344, ook Ch. de la Saussaye in mijne Theol. van ch. d. l. S. 64v.; volgens den ander uit de gratia praeparans en antecedens, welke den mensch geschonken wordt in den doop of in de prediking van wet en evangelie, Kliefoth, Acht Bücher von der Kirche 1854 cf. Müller, Dogm. Abhandl. 247 f. Sartorius, Lehre v. d. h. Liebe I[3] 174 f. Thomasius, Christi Person u. Werk II[3] 278. 286. Frank, Syst. d. chr. Wahrh. § 40. 41. Dorner, Glaub. III 703—724. Lipsius § 541; of ook wordt de verzoening daarin gezocht, dat de genade geschonken wordt aan hen, die de natuurlijke krachten van den wil goed gebruiken en met ernst Gods woord onderzoeken enz., Philippi, Kirchl. Gl. IV 1, S. 72 f., cf. Shedd, Dogm. Theol. II 511. Eindelijk wordt nog door enkelen de praedestinatie in Augustiniaanschen zin geleerd, zooals Hodge, Syst. Theol. I 535 s. Shedd,

Dogm. Theol. I 393 s. Strong, Syst. Theol. New-York 1890 p. 171 s. Böhl, Dogm. 124 f. 527 f. enz. Opmerkelijk is het, dat in Amerika de Luthersche kerken, vereenigd in de Missouri-synode het Calvinisme genaderd zijn, Dieckhoff, Der missour. Prädestinatismus u. die Concordienformel, Rostock 1884, daarentegen de Cumberland Presbyterian Church de Westminster confessie in Arminiaanschen geest gewijzigd heeft, Schaff, Creeds III 771. Bij de revisie der Westminster confessie, die voor enkele jaren in Schotland en Amerika aan de orde werd gesteld, brachten velen ook bezwaren in tegen de leer der verkiezing en der verwerping, het verloren gaan van vroegstervende kinderen en van Heidenen, en in het algemeen tegen het eenzijdig uitgaan der confessie van de souvereiniteit Gods met miskenning van zijne universeele liefde.

9. Onder den Raad Gods is te verstaan zijn eeuwig besluit over al wat in den tijd zijn of geschieden zal. De Schrift gaat er allerwege van uit, dat alwat is en geschiedt, realiseering is van Gods gedachte en wil, en zijn voorbeeld en grondslag vindt in Gods eeuwigen raad, Gen. 1, Job 28 : 27, Spr. 8 : 22, Ps. 104 : 24, Spr. 3 : 19, Jer. 10 : 12, 51 : 15, Hebr. 11 : 3, Ps. 33 : 11, Jes. 24 : 24—27, 46 : 10, Spr. 19 : 21, Hd. 2 vs. 23, 4 : 28, Ef. 1 : 11 enz. Het is reeds het voorrecht van den mensch, om na overleg en beraad te handelen. Bij een redelijk wezen gaat aan de daad de gedachte, het voornemen vooraf. Veelmeer is dit het geval bij den Heere onzen God, zonder wiens weten en willen niets in het aanzijn treden kan. Onder Christenen kan er dan ook over het bestaan van zulk een raad des Heeren geen verschil bestaan. Alleen het pantheisme, dat geen eigen, van de wereld onderscheiden, leven en bewustzijn in God erkent, kan daartegen bezwaar inbrengen. Maar dit komt daardoor voor de keuze te staan, om òf den logos in de wereld te loochenen en deze uit een blinden wil af te leiden, òf den logos in de wereld te erkennen maar dan ook in God eene bewustheid aan te nemen, die de ideeën aller dingen bevat. De logos in de wereld onderstelt den logos in God. Er zou geen gedachte in de schepping kunnen wezen, als deze niet geschapen ware met verstand en met wijsheid. Deze gedachte des Heeren die in de schepping belichaamd wordt is verder niet te denken als een onzeker denkbeeld, waarvan de realiseering twijfelachtig

blijft; zij is geen nuda praescientia, welke uit de schepselen haar inhoud ontvangt; geen plan, ontwerp, voornemen, waarvan de uitvoering verijdeld worden kan. Maar ze is beide tegelijk, eene daad van Gods verstand en van zijn wil. Daarom spreekt de Schrift van raad, van gedachten zijns harten, Ps. 33 : 11, van raad van zijnen wil, Ef. 1 : 11, van voorbestemming en voorverordineering, Hd. 2 : 23, 4 : 28, Rom. 8 : 29; God spreekt en het is, Hij gebiedt en het staat. De raad Gods is van dien aard, dat hij te zijner tijd de uitvoering noodzakelijk medebrengt. Hij is krachtdadig, Jes. 14 : 27, Ps. 115 : 3, 135 : 6, onveranderlijk, Jes. 46 : 10, Ps. 33 : 11, Hebr. 6 : 17, Jak. 1 : 17, onafhankelijk, Mt. 11 : 26, Ef. 1 : 9, Rom. 9 : 11, 20, 21. Toch is er tusschen het besluit en de uitvoering onderscheid evenals tusschen Gods wezen en zijne werken naar buiten. Het besluit Gods is een opus ad intra, immanent in het Goddelijk wezen, eeuwig en staande buiten den tijd. Wel is daartegen ingebracht, dat de eeuwigheid niet kan en niet mag gedacht worden als een tijd vóór den tijd, en dat de raad Gods en zijne verkiezing dus ook niet mag verstaan worden als een besluit, dat eeuwen te voren genomen werd. Deze opmerking is ook juist op zichzelve. De eeuwigheid is essentieel onderscheiden van den tijd. De raad Gods is evenmin als de generatie eene daad Gods in het verleden; hij is eene eeuwige daad Gods, eeuwig voltooid en eeuwig voortgaande, buiten en boven den tijd, Martyr, Loci Comm. p. 230[b]. Hij is geen vrucht van allerlei redeneering en overweging, zoodat God eerst een tijd lang zonder besluit, besluiteloos, zonder wil zou geweest zijn, zooals Scaliger terecht opmerkte, Moor, Comm. in Marck. 1 900. Vitringa II 13. Heppe, S. 101—102. En hij is evenmin te denken als een plan, dat ergens gereed ligt en nu op uitvoering wacht. Maar de raad Gods is de eeuwig werkzame wil Gods, de willende besluitende God zelf, niet iets toevalligs in God maar met zijn wezen één. God kan niet als niet willende, als besluiteloos gedacht worden, Maccovius, Loci Comm. 129. Mastricht III 1, 28. Turretinus, Theol. El. IV 1, 7. Examen v. h. Ontw. v. Tol. 6[e] Sam. 164—166. Maar daarmede blijft toch de raad Gods als een opus ad intra gehandhaafd, door niets dan door God zelven bepaald, onderscheiden van de werken Gods in den tijd, Hd. 15 : 18, Ef. 1 : 4.

Inhoud en voorwerp van dezen raad Gods zijn alle dingen,

welke in den tijd zijn en geschieden zullen, in één woord de wereldidee, de κοσμος νοητος. Deze wereldidee staat met het wezen Gods in nauw verband, maar mag toch niet met het wezen Gods en dus ook niet met den Zoon, den Logos vereenzelvigd worden. Ze staat tot het wezen Gods in dezelfde verhouding, als het Weltbewusstsein tot het zelfbewustzijn Gods. De zelfkennisse Gods put zich in de wereld niet uit, evenmin als zijne macht of eenige van zijne deugden. Maar wel is de wereld een geschikt instrument, om al Gods deugden op creatuurlijke wijze tot openbaring te brengen. De wereldidee is zoo door God geconcipiëerd, dat zij zijne heerlijkheid kan uitstralen en zijne volmaaktheden naar de mate van het schepsel tot aanschouwing brengen kan. Zij is een spiegel, waarin God zijn beeld vertoont. Zij is de creatuurlijke reflex van zijn aanbiddelijk wezen; eindige, beperkte, inadaequate maar toch ware en getrouwe afdruk van zijne zelfkennis. In betrekking tot de wereld zelve is deze raad Gods daarom beide causa efficiens en causa exemplaris. Causa efficiens, want al het creatuurlijk zijnde kan uiteraard slechts tot bestaan komen door en tengevolge van het besluit en den wil Gods. Het besluit is de baarmoeder aller dingen, Zef. 2 : 2. Al wat is, vindt zijn laatsten, diepsten grond in het welbehagen Gods, in de εὐδοκια του θεου. Hooger kunnen wij niet opklimmen. Waarom alle dingen zijn en zoo zijn, vindt voor ons zijn laatste antwoord in het Deus voluit, in zijn absolute souvereiniteit. Maar de raad Gods is ook causa exemplaris van al wat is en geschiedt. Wij denken de dingen, nadat en zooals ze zijn. Voor God zijn de dingen, nadat en zooals ze door Hem zijn gedacht. Gelijk Mozes den tabernakel maken moest naar de afbeelding, op den berg hem getoond, Hebr. 8 : 5, gelijk alle πατρια in hemel en aarde uit den Vader genoemd wordt, Ef. 3 : 15, zoo is al het tijdelijke een beeld van het eeuwige, al het zijnde eene afschaduwing van het gedachte, en in den diepsten grond al wat is en geschiedt eene weerkaatsing van het Goddelijk wezen. Hoewel er aanmerking op gemaakt is, wijl de wereldidee niet met Gods wezen samenvalt, kan toch het woord van Thomas in goeden zin verstaan worden, Deus secundum essentiam suam est similitudo omnium rerum, S. Theol. I qu. 15 art. 1. qu. 44 art. 3, cf. Lombardus, Sent. I dist. 36. Polanus, Synt. p. 268. Gomarus, Theses Theol. IX § 28—30. Amesius, Medulla Theol. I 7. 13 sq. Heidegger, Corpus

Theol. V 12. Turret. Th. El. IV 1, 7. Mastricht III 1, 28. Moor I 903 sq. Daarom is deze raad Gods niet anders te denken dan als een enkel, eenvoudig besluit. Op de Westminster synode was er discussie over, of men van besluit in sing. of in plur. zou spreken. De confessie gebruikt het woord alleen in het enkelvoud. En inderdaad is de wereldidee in het Goddelijk bewustzijn ééne eenvoudige conceptie. Gelijk Minerva geheel volwassen uit Jupiters hoofd te voorschijn komt, gelijk het genie plotseling en ineens de idee van een kunstwerk grijpt, zoo is in het zelfbewustzijn Gods de wereldidee eeuwiglijk voltooid. Maar evenals een kunstenaar zijne conceptie slechts langzamerhand uitvoeren kan, zoo spreidt God de ééne gedachte van zijnen raad stuksgewijze in den tijd voor de oogen zijner schepselen uit. De wereldidee is ééne; maar zich realiseerende ontplooit zij zich in al haar rijkdom in de vormen van ruimte en tijd. In schepselen en op creatuurlijke wijze, dat is buiten zich, kan God zijne liefde en zoo al zijne deugden niet anders openbaren dan in de vormen van lengte en breedte, van diepte en hoogte, Ef. 3 : 18, 19. Zoo alleen leeren wij iets kennen van Gods veelvuldige wijsheid en van zijn onnaspeurlijken rijkdom. Maar zoo legt het ééne, eenvoudige en eeuwige besluit Gods zich in den tijd voor onze oogen ook in een veelheid van dingen en gebeurtenissen uiteen, welke elk weer op een moment in het ééne besluit Gods terugwijzen en ons op menschelijke wijze van vele besluiten Gods doen spreken. Af te keuren is dit spraakgebruik niet, indien maar de eenheid van het besluit in God en het onverbrekelijk verband aller bijzondere besluiten vastgehouden en erkend wordt.

10. In den raad Gods is allereerst dat besluit te onderscheiden, dat vroeger algemeen met den naam van providentia werd aangeduid. Het woord *πρόνοια*, providentia, voorzienigheid beteekent oorspronkelijk niets anders dan het vooruitzien, het vooruit zorgen, het vooruit overleggen. Zoo werd het woord ook eerst in de theologie opgevat. De voorzienigheid Gods werd daarom tot de besluiten gerekend en bij den wil Gods ter sprake gebracht. Ze werd dan omschreven als ratio ordinis rerum in finem, d. i. als die daad van Gods verstand en wil, waardoor Hij van eeuwigheid alle dingen heeft geordend tot een door Hem vastgesteld doel. Als zulk eene ratio ordinis is zij wel te onder-

scheiden van de uitvoering in den tijd, d. i. van de exsecutio ordinis, die meer bepaald den naam droeg van gubernatio, Boethius, de consol. phil. IV pr. 6. Lombardus, Sent. I dist. 35 n. 1. Thomas, S. Theol. I qu. 22 art. 1. c. Gent. III 77. En zoo wordt de providentia als een besluit Gods opgevat, behalve door vele Roomsche theologen, Petavius, de Deo VIII. Theol. Wirceb. III p. 175 sq. Perrone, Prael. II 233 c. Pesch, Prael. dogm. II 158, ook in den eersten tijd door vele Geref. theologen, Ursinus, Explic. Catech. qu. 27. Zanchius Op. II 324, 436. Maresius, Syst. theol. IV § 19. Conf. Helv. II art 6, cf. later over de regeering Gods. In dezen zin is de providentia een consilium of decretum, waarnaar als naar het exemplar God in den tijd alle dingen onderhoudt en regeert. Maar later is de naam providentia het meest in gebruik gekomen voor de daad der onderhouding en regeering zelve, gelijk Zwingli, Calvijn, Polanus, de Synopsis enz., ze reeds in dien zin na de schepping behandelen. De naam doet minder ter zake, maar wel is van belang, dat het besluit Gods alle dingen omvat, niet alleen de bepaling van den eeuwigen staat der redelijke schepselen (praedestinatio), maar de ordening en rangschikking van alle dingen zonder onderscheid. En dit werd oudtijds door den naam providentia aangeduid. De praedestinatie kwam dus niet los op zichzelve te staan, maar hing samen met het besluit Gods over alle dingen en was daarvan slechts eene bijzondere toepassing. Gelijk Zwingli het uitdrukte: est autem providentia praedestinationis veluti parens; de praedestinatio is de providentia zelve, inzoover ze betrokken wordt op het eeuwig lot van menschen en engelen. De Gereformeerden drukten dit in engere aansluiting aan de Schrift, die van geen *πρόνοια* spreekt, door den raad Gods uit. Deze omvat alle dingen en heeft dus in de eerste plaats betrekking op de wereld in haar geheel. Alles, ook in de onbewuste natuur, is en geschiedt naar den raad Gods. Aan alle dingen liggen zijn ordinantiën ten grondslag. Hemel en aarde, licht en duisternis, dag en nacht, zomer en winter, zaaiïng en oogst enz. zijn beide in hun eenheid en in hun verscheidenheid geordend door Hem, die wonderlijk is van raad en groot van daad, Gen. 1 : 14, 26, 28, 8 : 22, Ps. 104 : 5, 9, 119 : 90, 91, 148 : 6, Job. 38 : 10 v., Jes. 28 : 29, Jer. 5 : 24, 31 : 25 v., 33 : 20, 25. Voorzoover nu de raad Gods de redelooze natuur tot object heeft, wordt hij, behalve door de Manicheën enz. schier eenparig erkend. En ook

is er nog groote eenstemmigheid, wanneer zulk een raad en bestel Gods in meer specialen zin aangenomen wordt voor de redelijke schepselen. De schepping van het menschelijk geslacht, Gen. 1 : 26, de verdeeling der volken, Gen. 11, de bepaling van hunne tijden en hunne woning, Hd. 17 : 26, het onderscheid tusschen volken en menschen in gave, aanleg, rang, stand, rijkdom, staat enz., Deut. 32 : 8, Spr. 22 : 2, Mt. 25 : 15; zelfs de ongelijkheid binnen de gemeente in allerlei gaven, 1 Cor. 4 : 7, 12 : 7—11, Rom. 12 : 4 v. vinden haar diepste oorzaak in den wil Gods. Alle zijn en alle verscheidenheid van zijn is slechts te verklaren uit zijn welbehagen. De grond van het bestaan en van het zóó bestaan aller dingen rust alleen in God. Dat iets is en dat het juist dit en niet iets anders is; dat er velerlei zijn en leven is; dat er eindelooze verscheidenheid onder de schepselen is in soort, geslacht, duur, rang, stand, bezit enz. is alleen Gods welbehagen. En dit welbehagen onderstelt niet maar schept zijn object. Als de dieren spreken konden en met hun Schepper twistten, omdat zij niet, als wij, menschen zijn, zou ieder dat ongerijmd achten, zegt Augustinus, de verbis apost. sermo 11, cf. Calv. Inst. III 22, 1. En inderdaad past aan geen schepsel iets anders dan te berusten in het welbehagen Gods. Er is eigenlijk maar keuze tusschen deze twee, dat het schepsel òf zijn eigen maker zij en dus ophoude schepsel te wezen, òf dat het schepsel schepsel blijve van het begin tot het einde en dus zijn bestaan en zoo bestaan alleen te danken hebbe aan God. Zoodra echter die raad Gods ook uitgebreid werd tot de zedelijke wereld, is er van allerlei kant oppositie gekomen. Hier had de raad Gods zijn einde, dit was het speciale domein van den mensch, hier trad de mensch op als de schepper van zijn eigen lot. Ten einde de vrijheid, de verantwoordelijkheid, de schuld enz. te handhaven, heeft Pelagius tusschen de natuurlijke en de zedelijke wereld, tusschen het posse en het velle onderscheid gemaakt en de laatste aan den raad en de voorzienigheid Gods onttrokken. En alle pelagianisme is er op uit, om de zedelijke wereld voor een deel of in haar geheel zelfstandig te maken tegenover God. Deze poging verdient echter op zich zelve en gansch in het algemeen reeds afgewezen te worden. Vooreerst is ze in strijd met de Schrift. Want wel handhaaft de Schrift de zedelijke natuur des menschen ten allen tijde zoo sterk mogelijk, maar nooit zoekt ze dat daardoor te doen, dat zij eene dualistische scheiding

maakt tusschen natuurlijke en zedelijke wereld en deze laatste aan God onttrekt. Gods raad gaat over alle dingen, ook over het zedelijke, over het kwade zoowel als over het goede. Vervolgens is zulk eene scheiding feitelijk onmogelijk. De wereldidee is één organisch geheel. Physis en ethos staan in het nauwste verband en grijpen ieder oogenblik in elkaar in. Onderscheid is er zeer zeker; maar scheiding is er nergens; er is geen punt in de schepping aan te wijzen, waar de raad en het bestuur Gods eindigt en de onafhankelijke wil en daad van het schepsel begint. Bovenal in deze eeuw heeft de historische en organische beschouwing deze pelagiaansche scheiding op ieder punt verdreven en veroordeeld. Maar verder zou dit dualisme het grootste en belangrijkste deel der wereld aan Gods raad ontnemen en in handen spelen van toeval en willekeur. Ja niet alleen aan Gods raad en wil, maar zelfs aan zijne kennis wordt dan voor een groot deel de wereld onttrokken. Indien God en zijn schepsel niet anders dan als concurrenten kunnen gedacht worden en de een zijne vrijheid en zelfstandigheid slechts behouden kan ten koste van den ander, dan moet God hoe langer hoe meer beperkt worden in zijn weten en willen; het pelagianisme bant God uit de wereld, het leidt tot deisme en atheisme, en zet de willekeur, de dwaasheid van den mensch op den troon. Daarom moet de oplossing van het probleem in eene andere richting gezocht worden, n.l. alzoo dat God, doordat Hij God en de wereld zijn creatuur is, door zijn oneindig groot weten en willen de zelfstandigheid en vrijheid der schepselen niet vernietigt maar juist schept en handhaaft.

11. Bij de providentia generalis en specialis verheft het pelagianisme zich echter nog niet in zijn volle kracht; deze erkent het tot op zekere hoogte. Maar dan vooral treedt het bestrijdend op, wanneer de eeuwige staat der redelijke schepselen, het bijzonder besluit der praedestinatie ter sprake komt. Nu is de praedestinatie slechts eene nadere toepassing van den raad, de providentia Gods. Evenmin als er scheiding te maken is tusschen de natuurlijke en de zedelijke wereld, is er een grens aan te wijzen tusschen wat betrekking heeft op den tijdelijken en wat betrekking heeft op den eeuwigen staat der redelijke schepselen. Toch heeft het pelagianisme hier de praedestinatie voor de praescientia ingeruild en

de voorverordineering omschreven als dat besluit Gods, waarbij Hij eeuwige zaligheid of straf heeft bepaald voor hen, wier volhardend geloof of ongeloof hij te voren had gezien. Hoe algemeen deze voorstelling nu ook in de christelijke kerk is aangenomen — ze wordt immers gedeeld door de Grieksche, Roomsche, Luth., Remonstr., Anabapt., Methodist. kerk enz. — zij wordt toch èn door de Schrift, èn door de religieuse ervaring èn door het theologisch denken beslist weersproken. Ten eerste leert de Schrift duidelijk en klaar, dat geloof en ongeloof, zaligheid en verderf niet maar een object is van de nuda praescientia Dei, doch bepaald van zijn wil en besluit. De προγνωσις in Rom. 8 : 29. 11 : 2, 1 Petr. 1 : 2. cf. Hd. 2 : 23 is geen passief vooruit weten, geen toestand van het bewustzijn maar evenals het hebr. ידע Hos. 13 : 5, Am. 3 : 2 enz., eene aan de realiseering in de historie voorafgaande zelfbepaling Gods, om tot de objecten zijner voorkennis in eene bepaalde verhouding te treden; ze staat met de προθεσις, προορισμος en ἐκλογη in het nauwste verband en is eene daad zijner εὐδοκια. Ten tweede is het leer der Schrift, dat het geloof niet voortkomen kan uit den natuurlijken mensch, 1 Cor. 2 : 14, dat het eene gave Gods is, Ef. 2 : 8, Phil. 1 : 29, 1 Cor. 4 : 7, en dat het dus niet aan de verkiezing voorafgaat maar deze onderstelt en haar vrucht en werking is, Rom. 8 : 29, Ef. 1 : 4, 5, Hd. 13 : 48. Ten derde is het het eenparig getuigenis van alle religieuse, christelijke ervaring, dat de zaligheid beide in objectieven en in subjectieven zin enkel en alleen Gods werk is. In de leer moge iemand pelagiaansch wezen, in de practijk van het christelijk leven, in het gebed bovenal, is ieder Christen Augustiniaansch. Dan sluit hij allen roem uit en geeft Gode alleen de eer. Augustinus zeide daarom terecht, dat het geloof der oude kerk aan Gods genade zich niet zoozeer in de opuscula als in de gebeden had uitgesproken, de dono pers. 23, cf. Hodge, Syst. Theol. I 16. Ten vierde is de praescientia Dei toch van dien aard, dat haar object als ontwijfelbaar zeker vooruit geweten wordt en dan is ze gelijk aan de praedestinatie; indien het object echter totaal toevallig en willekeurig is, is ook de praescientia niet te handhaven. Volgens de Grieksche, Roomsche en Luthersche kerken, en zelfs ook volgens de Remonstranten in hun remonstrantie, die allen de praedestinatie door de praescientia zoeken te ontwijken, is het getal dergenen, die gelooven en zalig

zullen worden, even vast en zeker als volgens Augustinus en de Gereformeerden. Augustinus zeide: certus est praedestinatorum numerus qui neque augeri potest neque minui, de corr. et gr. 13. En zoo wordt geleerd door Lombardus, Sent. I dist. 40. Thomas, S. Theol. I qu. 23 art. 6. 7, cf. qu. 24 en alle Roomsche theologen, al verschillen ze ook daarin, dat sommigen die zekerheid der uitkomst meer afleiden uit den wil, en anderen, zooals Molina e. a., meer uit het weten Gods, Perrone, Prael. theol. II 249. Pesch, Prael. theol. II 205. Jansen, Prael. theol. dogm. III 143. De Luthersche theologen hebben later wel de praedestinatie laten afhangen van de praescientia maar toch de zekerheid en onveranderlijkheid der uitkomst nooit in twijfel getrokken, Gerhard, Loci Theol loc. VII § 212 sq. Quenstedt, Theol. did. polem. III p. 20. Hollaz, Examen theol. p. 641. De Schrift sprak op vele plaatsen, Dan. 12 : 1, Mt. 24 : 24, 25 : 34, Joh. 10 : 28, Rom. 8 : 29 : 30, 1 Petr. 1 : 2—4 te duidelijk en te sterk, dan dat deze onveranderlijkheid kon ontkend worden. Zoowel formaliter als materialiter, beide naar quantiteit en qualiteit, staat het getal dergenen, die zalig worden, volgens de belijdenis van alle christelijke kerken onwrikbaar vast. Maar indien dit erkend en ingedacht wordt, is de praescientia met de providentia en praedestinatio één en hetzelfde. God heeft vooruit geweten wie gelooven zouden, en weet dat eeuwig en onveranderlijk. Zoo zullen dezen in den tijd ook zeker en onfeilbaar komen tot het geloof en tot de zaligheid. Voor vrijheid in den zin van toeval en willekeur blijft er op dit standpunt nergens eenige ruimte over. De praescientia sluit de praedestinatio in. Zegt men, gelijk Castellio, bij Schweizer, Centrald. II 278, dat God het toevallige juist als toevallig vooruit geweten heeft, dan valt men in de gedachtenlijn van Augustinus terug en kan men daardoor evengoed de vrijheid met de praedestinatie in overeenstemming brengen. De vraag is juist, of het vrije, toevallige als zoodanig zeker en onfeilbaar eeuwig geweten kan worden. Zoo ja, dan heeft Augustinus gelijk en is heel de leer der praescientia onnoodig. Zoo neen, dan moet men verder gaan en ook de praescientia ontkennen; dan moet de uitkomst van de wereldgeschiedenis volstrekt toevallig en als zoodanig onberekenbaar en onweetbaar blijven. Cicero heeft dit reeds ingezien en daarom ook de praescientia ontkend, cf. boven 208v. Later volgden hem de Socinianen, de Remonstranten, Episc. Inst.

theol. IV sect. 2 c. 18. Vorstius bij Scholten II 492 en vele theologen in den nieuweren tijd, die ter handhaving van de creatuurlijke vrijheid eene zelfbeperking Gods in zijn weten, willen en kunnen hebben aangenomen, Weisse, Philos. Dogm. § 509. Martensen § 115. 116. Rothe, Ethik § 42. Dorner, Gl. I 319 f. Hofstede de Groot, Inst. theol. nat. ed. 3 p. 183 e. a., cf. Scholten, L. H. K. II 490. Toch hebben de christelijke kerken deze consequentie niet aangedurfd. Alle belijden de providentia en de praescientia Dei. Alles geschiedt in den tijd, gelijk het eeuwiglijk door God geweten wordt. Het eindresultaat en de daartoe leidende wegen en middelen staan in Gods praescientia vast. Zoo beschouwd, is de leer der praedestinatie geen belijdenis der Geref. kerk alleen, geen private meening van Augustinus en Calvijn, maar een dogma der gansche Christenheid. Er is verschil in den naam, waarmede ze genoemd wordt; in de wijze, waarop ze voorgesteld wordt; maar zakelijk is er overeenstemming, d. i. alle christelijke kerken en theologen belijden, dat alles is en geschiedt en uitkomt, gelijk God het eeuwiglijk weet. In dien zin kon Augustinus terecht zeggen: praedestinationis hujus fidem, quae contra novos haereticos nova sollicitudine defenditur, nunquam ecclesia Christi non habuit, de dono pers. c. 23; en Prosper: praedestinationem Dei nullus catholicus negat, bij Perrone II 249. Alle christelijke kerken hebben haar in de confessie in meerder of minder mate ter sprake gebracht. Ja, er kan gezegd, hetzij men pelagiaansch of augustiaansch denke, de zaak waarover men denkt blijft er toch dezelfde om. De historie verandert niet. De feiten en het verband der feiten in de wereldgeschiedenis bestaan gelijk ze zijn, onafhankelijk van de valsche of ware voorstelling, die wij er ons van vormen, Schweizer, Ref. Dogm. I 73. Het onderscheid ligt alleen hierin, dat de Gereformeerden met de Schrift in de hand en met Augustinus tot voorbeeld niet bij de tweede oorzaken zijn blijven staan, maar tot de eerste oorzaak, d. i. den wil Gods, durfden opklimmen en daarin alleen voor hun denken en leven rust hebben kunnen vinden. De leer der praedestinatie heeft haar onverwinlijke kracht en gestrengheid in de feiten der wereldhistorie, gelijk zij door Gods woord worden verklaard als de uitvoering van zijn eeuwigen raad. Zij is zelve niet hard en streng, maar huiveringwekkend ernstig zijn de *feiten*, waarop zij gebouwd is, Hodge, Syst. Theol. II 349. En het pelagianisme bevredigt daarom niet,

wijl het op ieder punt van het leven en van de geschiedenis der menschheid met de ontzaglijke werkelijkheid in botsing komt. Het is een oppervlakkig vernis, dat den mensch wel bedriegt maar de werkelijkheid niet verandert.

12. Toch komt het pelagianisme, schoon in het algemeen reeds onhoudbaar gebleken, op ieder speciaal punt in de leer der praedestinatie zijn aanval hervatten. Ten eerste neemt het eene voluntas of decretum Dei antecedens en conditionatum aan, om aan alle gevallen menschen eene genoegzame genade aan te bieden. Het beroept zich daarvoor op verschillende teksten der H. Schrift, Jes. 5 : 3, Jer. 51 : 9, Ezech. 18 : 23, 32, 33 : 11, Mt. 23 : 37, Joh. 3 : 16, Rom. 11 : 32 en vooral 1 Tim. 2 : 4 en 2 Petr. 3 : 19. Pelagianen, Semipelagianen, Roomschen, Lutherschen, Remonstranten, onder de Gereformeerden de Amyraldisten en alle universalisten van vroeger en later tijd nemen zulk een eerste algemeen besluit aan. Dit besluit komt echter terstond in conflict met de werkelijkheid. Alle eeuwen door is slechts een klein gedeelte der menschheid met het evangelie bekend geweest. Feitelijk is de genade in de historie der menschheid niet universeel maar particulier. Wel zijn er verschillende pogingen beproefd, om dit feit met het algemeene besluit in overeenstemming te brengen. De Pelagianen hebben de grens tusschen natuur en genade uitgewischt en ook in de lex naturae een weg ter zaligheid gevonden. Vele Roomsche theologen oordeelen, dat de genade geschonken wordt of zal worden aan allen, die een goed gebruik maken van het licht en de kracht der natuur. De oude Lutheranen zeiden, dat de genade in den tijd van Adam, Noach en de apostelen, Rom. 10 : 18 universeel was geweest maar alleen door de zonde der menschen weer beperkt was. En nieuwere theologen zijn gekomen tot de leer, dat het evangelie der genade nog na den dood zal gepredikt worden aan alle infideles negativi. Maar al deze hypothesen gaan buiten de Schrift om en kunnen het feit van de particulariteit der genade niet te niet doen. Indien dit feit echter vast staat, rijst de vraag, waarom het evangelie aan den een wordt gepredikt en aan den ander niet? Waarom wordt de een in een christelijk, en de ander in een heidensch land geboren? De Pelagianen en Semipelagianen trachtten ook dit te rechtvaardigen met de overweging, dat God ook bij deze

praedestinatio ad primam gratiam gerekend had met de natuurlijke verdiensten van den mensch en het gebruik, dat hij van zijn natuurlijke krachten had gemaakt. Maar Augustinus weerlegde deze praedestinatio ad primam gratiam ob praevisa merita ex voluntate naturali afdoende, door te wijzen op de kinderen, die geen zoodanige verdienste hadden en van welke sommige gedoopt en andere ongedoopt stierven. De Roomsche kerk heeft dit punt dan ook steeds in het pelagianisme bestreden, de gratia praeveniens vastgehouden en de eerste genade onverdiend genoemd, cf. bij Denzinger, n. 171. 679. Metterdaad stuit het pelagianisme bij de kinderen op een onoverkomelijk bezwaar. De praedestinatio ad primam gratiam, d. i. het geboren worden in een christelijk land of het later bekend worden met het evangelie is geheel onverdiend en onvoorwaardelijk. Hier bij het begin, bij het eerste besluit kan de praedestinatie niet anders dan als absoluut en inconditioneel worden opgevat. Waarom de een met het evangelie bekend wordt en de ander ervan verstoken blijft, de een dus in de mogelijkheid wordt gesteld om eeuwig zalig te worden en de ander niet, is uit den mensch niet te beantwoorden. Ieder moet hier, of hij wil of niet, berusten in den wil en het welbehagen Gods.

Ten tweede zoekt het pelagianisme zich te handhaven bij de praedestinatio ad gratiam efficacem. De werkelijkheid leert, dat niet allen, die het evangelie hooren, dit aannemen met een waar geloof. Vanwaar dit onderscheid? Het pelagianisme zegt, dat de gratia, die aan allen geschonken wordt, in zichzelve sufficiens is, en dat nu de wil des menschen beslist, of die gratia efficax zal zijn en blijven al dan niet; bij het pelagianisme is er dus eigenlijk geen besluit meer na dat van de universeele aanbieding der genade. Van nu aan is alles overgelaten aan de beslissing van den mensch. God heeft het zijne gedaan; Hij gaf het posse; de mensch bezit het velle. Maar geen enkele christelijke confessie heeft dit pelagiaansche standpunt durven innemen. Alle hebben in zwakker of sterker zin eene gratia efficax, een donum fidei geleerd, en dus ook een tweede besluit in de praedestinatie onderscheiden. Alleen rees dan de vraag, aan wie deze gratia efficax, deze gratia habitualis, infusa, d. i. het ware geloof geschonken werd. Op dit punt heerscht velerlei verwarring. Maar toch is in Rome, bij de Lutherschen, bij de Remonstranten enz. langzamerhand de leer opgekomen, dat de genade des geloofs geschonken wordt

aan hen, die van de gratia prima, d. i. de prediking van het evangelie, de verlichting des H. Geestes enz. een goed gebruik maken en doen wat in hun vermogen is, quod in se est. Wel is dit geen meritum ex condigno, maar toch een meritum ex congruo. God bindt zich in de uitdeeling van de gave des geloofs aan den ernst van het menschelijk streven. De praedestinatio ad ulteriores gratias is een besluit, niet van Gods souvereiniteit, maar van zijne gerechtigheid of billijkheid. Het is billijk, dat God het geloof en de vergeving schenke aan wie zijn best heeft gedaan. Toch is ook deze voorstelling beide met de Schrift en met de werkelijkheid in strijd. Wel is de mensch verplicht tot geloof en bekeering en wordt hij daartoe ook door de prediking van het evangelie vermaand. Maar uit de verplichting is geen besluit te trekken tot de macht; uit het du sollst volgt nog geenszins het du kannst. Hoe zou de zondige en bedorven mensch ook de macht bezitten, om het evangelie al of niet aan te nemen en van de gratia prima al of niet een goed gebruik te maken? Waar zou hij die macht aan ontleenen, aan zichzelven, aan de inwerking van den Logos, aan de genade des doops? De voorstanders der aan allen aangeboden gratia sufficiens zijn er zelf verlegen mede. En de Schrift leert zoo duidelijk mogelijk, dat de mensch gansch onwillig en onmachtig is, dat het geloof eene onverdiende gave der genade is, dat de zaligheid ook subjectief Gods werk is. Natuur en genade mogen in verband staan; er is tusschen beide een wezenlijk onderscheid en geen geleidelijke overgang; van een meritum ex congruo is noch in de Schrift noch in de werkelijkheid sprake. Kinderkens gaan de wijzen en verstandigen, en tollenaren en zondaren gaan de fariseën voor in het koninkrijk der hemelen.

Ten derde en ten laatste zoekt het pelagianisme zijne positie nog te behouden bij de praedestinatio ad gloriam. Ook al gelooft iemand in waarheid en al heeft hij daardoor de vergeving en het recht ten leven ontvangen, het is volstrekt niet zeker, dat hij dat geloof behouden en alzoo de zaligheid verwerven zal. Er is daarom bij God nog een derde besluit noodig, nl. om de zaligheid te schenken aan hen, wier volharding in het geloof ten einde toe Hij eeuwiglijk heeft voorzien. Maar in versterkten zin keeren al de bovengenoemde bezwaren hierbij terug. Het besluit Gods wordt geheel conditioneel en verliest het karakter

van een wil en een besluit; het is niets dan een wensch, welks vervulling geheel onzeker is; God ziet lijdelijk toe en neemt eene afwachtende houding aan; de mensch beslist, willekeur en toeval zitten op den troon; zelfs bij de geloovigen is de eind-uitkomst nog geheel onzeker; ieder oogenblik is er afval der heiligen mogelijk. De scheiding der praedestinatio ad gratiam van die ad gloriam is voorts geheel met de Schrift in strijd; zij maakt, dat de keten des heils, Rom. 8 : 29 op ieder punt verbroken kan worden; zij lost het ééne werk der herschepping op in eene reeks van menschelijke daden en handelingen, die los, zonder samenhang naast elkander staan en alle continuiteit missen. En eindelijk wordt bij deze leer heel het werk Gods in de zaliging van zondaren miskend en geloochend; de Schrift legt altijd en overal den sterksten nadruk op de trouwe en onveranderlijkheid Gods, op de eeuwigheid van zijn verbond, op de vastheid van zijne beloften; maar van dit alles is er bij het pelagianisme geen sprake meer. De Heere kent niet degenen die de zijnen zijn; zijn verbond en zijne goedertierenheid wankelen wel van oogenblik tot oogenblik; er worden wel schapen gerukt uit Jezus' hand; het is niet waar, dat God verheerlijkt, alwie Hij gekend, geroepen en gerechtvaardigd heeft. Het zuivere, consequente pelagianisme is de volkomen omverwerping van alle Christendom en religie. Daarom is het ook door geen enkele christelijke kerk aanvaard. Hoezeer de leer de praedestinatie door semipelagiaansche inmengselen bij de Roomsche en de Luthersche kerk onzuiver is geworden, ze wordt toch door alle beleden. De praedestinatie is zakelijk een dogma van heel de Christenheid.

13. Het woord praedestinatie, προορισμος, is in de christelijke theologie echter in zeer verschillenden zin gebezigd; nu eens had het ruimer dan enger beteekenis. Op pelagiaansch standpunt is ze niets anders dan het besluit, om hun, wier geloof en volharding God vooruitgezien heeft, de eeuwige zaligheid te schenken, en om anderen, wier zonden en ongeloof Hij voorzag, te bestemmen tot de eeuwige straf. Schepping, val, Christus, de prediking van het evangelie en de aanbieding der genade aan allen, volhardend geloof en ongeloof gaan aan de praedestinatie vooraf, zijn niet in haar opgenomen maar vallen buiten haar; zij zelve is niets anders dan het bestemmen ten eeuwigen leven of tot de eeuwige

straf. Hier heeft praedestinatie den engsten zin, maar hangt ze ook geheel van de nuda praescientia Dei af, is ze onzeker en den naam van praedestinatie niet waard; niet God maar de mensch maakt de geschiedenis en stelt haar resultaat vast. Dit gevoelen is boven genoegzaam weerlegd en behoeft niet meer besproken te worden, cf. nog Perkins, Werken I 788 v. Twissus, Op. I 669 sq. Maar breeder behandeling verdient het belangrijk verschil tusschen het infra- en supralapsarisme. Dit bestaat feitelijk toch in niets anders dan in een enger of ruimer omschrijving van het begrip der praedestinatie. Augustinus n.l. beperkte het woord in dubbelen zin. Ten eerste liet hij het besluit der praedestinatie volgen op dat van de schepping en den val; en ten tweede nam hij het woord gewoonlijk in bonam partem, vereenzelvigde de voorverordineering met de verkiezing en duidde het besluit der reprobatie liefst met den naam van praescientia aan. Praedestinatie zegt wat God doet, n.l. het goede, maar praescientia ziet op wat de mensch doet, n.l. het kwade, de dono pers. c. 17—19. de praed. sanct. c. 10. Bij dit spraakgebruik sloot over het algemeen de scholastiek, Lombardus, Sent. I dist. 40, Thomas, S. Theol. I qu 23, de Roomsche, Denzinger, Enchir. 279. 285. 296. Trid. VI can. 6, en de Luthersche theologie zich aan, Müller, Symb. Bücher S. 554. De infralapsarii onder de Gereformeerden lieten op dezelfde wijze het besluit van schepping en val aan dat van verkiezing en verwerping voorafgaan; maar terwijl de meesten hier na den val geen bezwaar hadden, om ook de verwerping onder de praedestinatio op te nemen en alzoo van eene gemina praedestinatio te spreken, Turretinus, Theol. El. IV 9. 6, oordeelden anderen het beter, om het woord praedestinatie tot de verkiezing te beperken, en de verwerping afzonderlijk daarnaast onder een eigen naam te behandelen, Hyperius, Methodus Theol. 183 sq. Martyr, Loci C. 231—233. Zanchius, Op. II 479. Keckermann, Syst. theol. 1603 p. 296. Pareus op Rom. 8:29, 30, ed. 1609 p. 562. Indien nu het woord praescientia niet in pelagiaanschen zin wordt opgevat en de reprobatie niet aan den wil Gods onttrokken wordt, gelijk bij de latere Roomschen en Lutherschen, dan is dit een verschil in naam maar niet in de zaak zelve, Mastricht, Theol. III 2, 24. Turretinus, Theol. El. IV 7, 4. Stapfer, Wederl. Godg. V 466 v. Maar kenmerkend voor het infralapsarisch gevoelen is, dat schep-

ping en val in het besluit aan de verkiezing en verwerping voorafgaan. Daarentegen wordt door het supralapsarisme de praedestinatie zoo uitgebreid, dat ze ook de schepping en den val in zich opneemt als middelen, die tot het einddoel, den eeuwigen staat der redelijke schepselen, leiden.

Beide voorstellingen van de praedestinatie, zoowel de supra- als de infralapsarische, zijn in de Geref. kerk en theologie steeds naast elkander erkend. De Ned. belijdenisschriften zijn infralapsarisch, maar geen kerkelijke vergadering, ook die van Dordrecht niet, heeft ooit een supralapsariër bemoeilijkt. De Lambethsche artikelen van 1595, opgenomen in de Iersche confessie van 1615 cap. 3, en de confessie van Westminster laten het vraagstuk met opzet onbeslist. De Geref. Godgeleerden hebben altijd aan beide voorstellingen het burgerrecht toegekend, Voetius, Disp. V 602—607. Twissus, Op. I 50. Spanheim, disp. de praedest. § 8. 9. Ex. v. h. Ontw. v. Tol. VII 296. 383 v. Spanheim placht te zeggen, dat hij op den katheder supra-, in het onderwijzen der gemeente infralapsariër was, Ex. v. h. Ont. v. Tol. VII 296. En inderdaad staan beide op Gereformeerden grondslag. Aan de eene zijde leeren de supralapsarii even beslist als de infralapsarii, dat God geen auteur der zonde is, maar dat deze haar oorzaak heeft in den wil des menschen. God als de Almachtige moge den val hebben bepaald en ook in en door de zonde zijn regiment uitoefenen; Hij blijft heilig en rechtvaardig, de mensch valt en zondigt vrijwillig, door eigen schuld. Cadit homo, providentia Dei sic ordinante, sed suo vitio cadit, Calv. Inst. III 23, 8. En ook zijn de supralapsarii niet tot hunne voorstelling gekomen door philosophisch denken, maar zij gaven haar, wijl zij haar meer in overeenstemming achtten met de H. Schrift. Evenals Augustinus tot zijne leer der praedestinatie kwam door de studie van Paulus, zoo heeft de leer der Schrift over de zonde Calvijn tot zijn supralapsarisme geleid. Hij gaf daarin naar zijn eigen verklaring geen philosophie maar de waarheid naar het Woord Gods, Inst. I 18. III 21—23. En aan de andere zijde erkennen de infralapsarische Gereformeerden ten volle, dat God den val en de zonde en veler eeuwige straf niet door eene nuda praescientia vooruitgezien maar in zijn besluit opgenomen en bepaald heeft, Turretinus, Theol. El. IV 9, 6. Over de decreten zelve en hun inhoud is er dus heel geen verschil. Beiden ontkennen

den vrijen wil, verwerpen het geloof als oorzaak der verkiezing en de zonde als oorzaak der verwerping, en bestrijden alzoo het pelagianisme; beiden berusten ten slotte in het souvereine welbehagen Gods. Er is alleen verschil over de orde der decreten. De infralapsariër houdt zich aan de historische, causale; de supralapsariër verkiest de ideëele, teleologische orde. Gene vat het begrip praedestinatie in enger zin op en laat schepping, val, providentia eraan voorafgaan; deze neemt onder de praedestinatie alle andere besluiten op. Daar valt de nadruk op de veelheid, hier op de eenheid der besluiten; daar hebben alle besluiten tot op zekere hoogte een eigen, zelfstandige beteekenis, hier zijn de voorafgaande alle aan het laatste besluit ondergeschikt.

14. Het beroep op de Schrift brengt dit geschil niet tot oplossing. Want terwijl het infralapsarisme gesteund wordt door al die plaatsen, waar verkiezing en verwerping betrekking hebben op de gevallen wereld en voorgesteld worden als daden van barmhartigheid en gerechtigheid, Deut. 7 : 6—8, Mt. 12 : 25, 26, Joh. 15 : 19, Rom. 9 : 15, 16, Ef. 1 : 4—12, 2 Tim. 1 : 9, zoekt het supralapsarisme zijne sterkte in al die teksten, welke Gods absolute souvereiniteit uitspreken, vooral ook in betrekking tot de zonde, Ps. 115 : 3, Spr. 16 : 4, Jes. 10 : 15, 45 : 9, Jer. 18 : 6, Mt. 20 : 15, Rom. 9 : 17, 19—21. Het feit, dat elk van beide voorstellingen op eene zekere groep van teksten steunt en daarbij eene andere niet genoeg tot haar recht doet komen, bewijst reeds beider eenzijdigheid. Het infralapsarisme verdient lof om zijne bescheidenheid, het geeft geen oplossing maar blijft bij de historische, causale orde staan, het schijnt minder hard en rekent meer met de eischen der practijk. Bevredigen doet het echter niet, omdat de verwerping evenmin als de verkiezing te begrijpen is als eene daad van Gods gerechtigheid. Geloof en goede werken zijn niet de oorzaak der verkiezing en zoo is ook de zonde niet de oorzaak der verwerping; deze ligt alleen in Gods vrijmachtig welbehagen, het besluit der reprobatie gaat dus steeds in zekeren zin aan het besluit om de zonde toe te laten vooraf. Bovendien, indien God het besluit der verwerping eerst nam na dat van de toelating der zonde, komt altijd de vraag weer op: maar waarom heeft Hij die zonde dan toegelaten? Bestond die toelating in eene nuda praescientia, en is de val feitelijk eene verijdeling van Gods

plan geweest? Maar dat kan en mag een Gereformeerde, ook al is hij infralapsiër, nooit zeggen. Hij moet den val toch ook in zekeren zin opnemen in Gods besluit en te voren bepaald laten zijn. Maar waarom heeft God dan den val permissione efficaci besloten? Het infralapsarisme heeft hierop geen antwoord dan alleen Gods welbehagen, maar zegt dan hetzelfde als het supralapsarisme. De verwerping is niet te verklaren als eene daad van Gods gerechtigheid, want de eerste zonde is in elk geval toegelaten door Gods souvereiniteit. Het infralapsarisme komt, teruggaande, toch weer bij het supralapsarisme uit; indien het dit niet zou willen, zou het tot de praescientia de toevlucht moeten nemen. En daar komt dan eindelijk nog bij, dat het het besluit der verwerping plaatst na den val, maar waar ergens? Heeft God besloten, velen te verwerpen alleen na de erfzonde; komt deze bij het besluit der verwerping alleen in aanmerking, en rekent God heel niet bij dit ontzettend besluit met de peccata actualia? Indien de verwerping tot Gods gerechtigheid moet herleid worden, waarom ze dan liever niet geplaatst, niet na het intreden der erfzonde alleen maar na het volbrengen der peccata actualia door ieder te verwerpen mensch in het bijzonder? Dat leerde nu wel Arminius, die ook de zonde van het voorgezien ongeloof er onder opnam. Maar dat ging natuurlijk niet voor een Gereformeerd theoloog. De reprobatie hing dan van de nuda praescientia, d. i. van den mensch af, de zondige daden des menschen werden dan de laatste en diepste oorzaak der verwerping, en daarom bleef men vrij willekeurig bij het besluit der verwerping terstond na den val staan. Maar feitelijk leerde het daarom in betrekking tot alle peccata actualia volkomen hetzelfde als het supralapsarisme; de reprobatie gaat wel niet aan de erfzonde maar toch aan alle andere zonden vooraf. Het infralapsarisme schijnt zachter en billijker te zijn, maar dit blijkt toch bij dieper nadenken niet veel meer dan schijn te wezen.

Het supralapsarisme heeft dus ongetwijfeld voor, dat het van alle ijdele pogingen, om God te rechtvaardigen, afziet en bij verwerping en verkiezing beide rust in Gods souverein, onbegrijpelijk maar toch altijd wijs en heilig welbehagen. En toch is het, zoo niet meer, dan toch minstens even onbevredigend als het infralapsarisme. Het neemt den schijn van eene oplossing aan, maar geeft die feitelijk op geen enkel punt en in geen enkel opzicht.

Vooreerst toch is de openbaring van al Gods deugden zonder twijfel het einddoel van al Gods wegen, maar het gaat niet aan om met het supralapsarisme terstond in dit einddoel de wijze op te nemen, waarop hiernamaals deze gloria Dei in den eeuwigen staat zijner redelijke schepselen tot openbaring zal komen. Want die eeuwige staat, beide van zaligheid en van verderf, is niet het einddoel zelf, maar een middel, om al Gods deugden op creatuurlijke wijze tot openbaring te brengen. Het is immers niet te zeggen, dat God zijne eer niet had kunnen openbaren in de zaliging van allen, indien dit Hem behaagd had. Het is ook niet juist, dat God in den eeuwigen staat der verlorenen *uitsluitend* zijne gerechtigheid, en in dien der verkorenen *uitsluitend* zijne barmhartigheid openbaart. Ook in de gemeente, die gekocht werd door het bloed des Zoons, wordt zijn recht openbaar; en ook in de plaats des verderfs zijn er nog spranken van zijne barmhartigheid. Einddoel van al Gods werken is en moet zijn zijne heerlijkheid; maar de wijze, waarop deze heerlijkheid schitteren zal, is daarmee niet vanzelf gegeven; deze is door zijn wil bepaald, en ofschoon God ook daarvoor wijze en heilige redenen heeft gehad, wij kunnen niet zeggen, waarom Hij juist dit middel heeft gewild, waarom Hij veler verderf en niet aller behoud heeft bepaald. Bovendien stuit het supralapsarisme daarbij op het bezwaar, dat het aan het besluit der verkiezing en verwerping slechts mogelijke menschen en, gelijk Comrie er aan toevoegde, een mogelijken Christus tot object geeft. Wel is dit laatste element door anderen uit de supralapsarische voorstelling verwijderd, Kuyper, De vleeschwording des Woords bl. 202v. Maar daarmede is het principe niet weggenomen, waaruit deze dwaling voortkwam. Indien de verkiezing slechts mogelijke menschen tot object heeft, brengt zij logisch die van een mogelijken Christus mede, wijl de verkiezing van de gemeente en haar Hoofd niet gescheiden kan worden. Maar afgedacht hiervan, de verkiezing en verwerping, die slechts homines creandi et labiles tot object heeft, is nog niet het eigenlijke, doch slechts een voorloopig besluit. Het supralapsarisme moet straks toch weer tot de infralapsarische orde voortschrijden. Want nadat eerst mogelijke menschen verkoren en verworpen zijn, volgt daarna het besluit, om deze mogelijke menschen werkelijk te scheppen en te laten vallen, en moet dan toch weer het besluit volgen om nu die niet meer slechts in de

idee als mogelijk gedachte maar nu ook in het besluit als werkelijk bestaande gedachte menschen deels te verkiezen deels te verwerpen. De logische orde in het supralapsarisme laat dus alles te wenschen over. Eigenlijk is het van het infralapsarisme alleen hierin onderscheiden, dat het op de wijze van het Amyraldisme aan de infralapsarische reeks van besluiten een besluit aangaande mogelijkheden vooraf laat gaan. Maar wat is zulk een besluit aangaande mogelijke menschen, waarvan volstrekt nog niet vaststaat of ze werkelijk zullen zijn? Homines possibiles zijn er oneindig vele in het bewustzijn Gods, die nooit zullen zijn. Het besluit der verkiezing en der verwerping heeft dus non-entia tot object, en niet bepaalde, Gode bij name bekende personen. Eindelijk is er nog deze moeilijkheid aan het supralapsarisme verbonden, dat het de eeuwige straf op dezelfde wijze en in denzelfden zin tot object van Gods wil maakt als het eeuwige leven der zaligen, en dat het de zonde, welke tot die eeuwige straf leidt, op dezelfde wijze en in denzelfden zin tot een middel maakt als de verlossing in Christus een middel is tot de eeuwige zaligheid. Hierover is onder Gereformeerden geen verschil, dat de zonde en de straf door God gewild en bepaald is. Het is ook volkomen waar, dat woorden als permissio en praescientia feitelijk niets geven tot oplossing der moeilijkheden. De vragen blijven toch immers precies dezelfde: waarom heeft God, alles vooruitwetende, den mensch zoo geschapen, dat hij vallen kon en den val niet verhinderd? Waarom liet Hij allen vallen in éénen? Waarom laat Hij niet aan allen het evangelie prediken en schenkt Hij niet aan allen het geloof? In één woord, als God vooruitziet en toelaat, doet Hij dat volens of nolens. Het laatste is onmogelijk. Zoo is dan de permissio eene permissio efficax, eene daad van zijn wil. Ook is het begrip der permissio zonder eenige waarde of kracht tegenover de beschuldiging, dat God de auteur der zonde is, want wie iemand *laat* zondigen en verloren gaan, terwijl Hij het verhinderen kon, is even schuldig als wie hem tot de zonde aanspoort. Maar andererzijds is ook hierover geen verschil, dat de zonde, schoon niet zijnde praeter Dei voluntatem, toch is en blijft contra ejus voluntatem; dat zij niet alleen een middel is om te komen tot het einddoel, maar dat zij is eene verstoring van Gods schepping, en dat de val van Adam dus geen vooruitgang maar zeer zeker een val is geweest. En ook dit staat wel

vast, dat het denken de woorden permissio, praescientia, praeteritio, derelictio wel afkeuren kan, maar dat niemand andere, betere woorden aan de hand kan geven. Zelfs de strengste supralapsariër kan die woorden niet missen, noch op den kansel noch in den katheder, Frank, Theol. der Concordienformel IV, 148. 272. Want al moge men aannemen, dat er is eene praedestinatio ad mortem; van eene praedestinatio ad peccatum heeft onder de Gereformeerden niemand durven spreken. Allen zonder onderscheid, Zwingli, Calvijn, Beza, Zanchius, Gomarus, Comrie enz. hebben vastgehouden, dat God niet de auteur is der zonde, dat de mensch niet is geschapen tot de verdoemenis, dat in de verwerping ook de strengheid zijner gerechtigheid uitkwam, dat de verwerping niet is de causa, het principium, maar alleen de causa per accidens, de remotio principii is van de zonde, dat de zonde niet is de causa efficiens maar wel de causa sufficiens van de reprobatie enz. Daarom is het supralapsarisme, en gelukkig ook, altijd inconsequent, het begint met een stouten aanloop, maar deinst spoedig achterwaarts en valt in het eerst verworpen infralapsarisme terug. Bij de voorstanders van het supralapsarisme komt dit duidelijk uit. Bijna allen aarzelen om de reprobatio in haar geheel en zonder eenige restrictie aan de zonde te laten voorafgaan. De Thomisten onderscheidden tusschen reprobatio negativa en positiva; de eerste ging aan schepping en val vooraf, de tweede volgde er op, cf. boven 326. Deze onderscheiding keert ook telkens bij de Geref. theologen, zij het ook in meer of minder gewijzigden vorm terug. Niet alleen wordt door allen erkend, dat het besluit der reprobatie te onderscheiden is van de condamnatio, die van dat besluit de uitvoering is, in den tijd geschiedt en de zonde tot oorzaak heeft, Beza, Tract. theol. I 176. Polanus, Syst. theol. p. 251. 254. Maar in het besluit der verwerping zelve wordt door velen onderscheid gemaakt tusschen een voorafgaand, meer algemeen decreet Gods, om in sommige homines creabiles et labiles zijne deugden, bepaaldelijk zijne barmhartigheid en gerechtigheid te openbaren, en een daaropvolgend, bepaald decreet, om die homines possibiles ook werkelijk te scheppen, te laten vallen en zondigen en om hun zonden te straffen, Beza, I 173. 176. 177, cf. III 403. Piscator bij Twissus, I 51—52, Perkins, Werken I 763. Twissus, I 71. Maccovius, Loci Comm. p. 222. 237. Voetius, Disp. V 602 sq. Mastricht, Theol. theor. pract. III 2, 12. Ex. v. h. ontw. v. Tol. VII 375v. Moor II 66. 67.

15. Zoo is het noch aan het supra- noch aan het infralapsarisme gelukt, om bij dit probleem de oplossing te geven en de alzijdigheid der Schrift tot haar recht te doen komen. Voor een deel is dit te verklaren uit de eenzijdigheid, waaraan zij zich beide schuldig maken. Vooreerst is het niet juist, gelijk zoo straks reeds werd gezegd, om den finis supremus van alle dingen te omschrijven als de openbaring van Gods barmhartigheid in de verkorenen en van zijne gerechtigheid in de verlorenen. Voorzeker is de heerlijkheid Gods en de manifestatie van zijne volmaaktheden het einddoel van alles; maar de dubbele staat van zaligheid en rampzaligheid is in dat einddoel niet opgenomen en verhoudt zich daartoe als middel. Het is volstrekt niet te bewijzen, dat met dit einddoel van Gods glorie die dubbele staat gegeven moest zijn. Indien Hij opera ad extra tot stand brengt, kan Hij daarmede nooit iets anders bedoelen dan de eere van zijn naam. Maar dat Hij die eere op deze en op geene andere wijze zoekt, hangt alleen van zijne vrijmacht af. Afgedacht hiervan echter, is het ook niet waar, dat Gods gerechtigheid alleen in den rampzaligen staat der verlorenen en zijne barmhartigheid alleen in de zaligheid der verkorenen tot openbaring zou komen, want ook in den hemel straalt zijne gerechtigheid en heiligheid, en ook in de hel is er nog iets van zijne barmhartigheid en goedertierenheid. In de tweede plaats is het onjuist, om de rampzaligheid der verlorenen voor te stellen als doel der praedestinatie. Wel is de zonde niet tot eene nuda praescientia en permissio Dei te herleiden. Val en zonden en eeuwige straf zijn opgenomen in het besluit Gods, en in zekeren zin door God gewild. Maar dan toch altijd slechts in zekeren zin en niet op diezelfde wijze als genade en zaligheid. In deze heeft Hij een welgevallen, maar zonde en straf zijn zijn lust, zijne vreugde niet. Als Hij de zonde dienstbaar maakt aan zijne eere, doet Hij dat door zijne almacht, maar het is tegen haar natuur. En als Hij de goddeloozen straft, verheugt Hij zich niet in hun lijden op zichzelf, maar viert Hij daarin den triumf zijner deugden, Deut. 28 : 63, Ps. 2 : 4, Spr. 1 : 26, Klaagl. 3 : 33. Zoo er daarom eenerzijds met het oog op het alomvattende en onveranderlijke van Gods raad geen bezwaar tegen is, om van eene gemina praedestinatio te spreken, is toch de praedestinatie in het eene geval niet van denzelfden aard als in het andere. Praedestinatio est constitutio finis et ordinatio mediorum ad finem; cum aeterna

damnatio non sit finis hominis, sed tantum extremum, ideo reprobationis genus non proprie praedestinatio constitui potest. Pugnant enim haec inter sese, ordinare ad finem et ordinare ad damnationem. Omnis enim finis sua natura est optimum quid et perfectio rei; damnatio autem est extremum malum et summa imperfectio, ita ut impropria sit locutio, qua dicitur, Deum nonnullos homines praedestinasse ad damnationem, Keckermann, Syst. theol. 1603 p. 296, cf. Twissus I 53 A. Hoe sterk en hoe veelvuldig de Schrift dan ook zegt, dat zonde en straf door God bepaald zijn; de woorden *προθεσις*, *προγνωσις*, *προορισμος* bezigt zij toch schier uitsluitend van de praedestinatio ad gloriam. In de derde plaats is het ook nog om eene andere reden minder juist, om de praedestinatio ad mortem aeternam te coordineeren met en evenzeer als einddoel te stellen als de praedestinatio ad vitam aeternam. Object van de verkiezing zijn niet maar enkele menschen, evenals van de verwerping, maar in de verkiezing is het menschelijk geslacht onder een nieuw Hoofd, n.l. Christus, object, en dus worden door de gratia niet slechts enkele individuen maar het menschelijk geslacht zelf met heel den kosmos behouden. En in deze behoudenis van het menschelijk geslacht en van de wereld komen niet enkele deugden Gods tot openbaring, zoodat daarnaast nog een eeuwig verderf zou noodig zijn om zijne gerechtigheid te openbaren, maar in het voltooide Godsrijk komen alle deugden en volmaaktheden Gods tot ontvouwing, zijne gerechtigheid en zijne genade, zijne heiligheid en zijne liefde, zijne souvereiniteit en zijne barmhartigheid. En deze status gloriae is dus het eigenlijke rechtstreeksche, zij het ook aan zijne eere ondergeschikte doel, dat God met zijne schepping beoogt. In de vierde plaats dwaalden supra- en infralapsarisme daarin, dat zij alwat aan het einddoel voorafging als middelen onderling in gesubordineerde verhouding plaatsten. Nu zijn de middelen vanzelf ondergeschikt aan het einddoel maar daarom nog niet aan elkaar. De schepping is maar niet een middel voor den val, en deze maar niet een middel voor genade en verharding, en deze wederom niet enkel een middel voor zaligheid en rampzaligheid. Er dient toch wel bedacht, dat de decreten even rijk zijn aan inhoud als de gansche wereldgeschiedenis, want deze is de ontvouwing van gene. Wie zou nu in staat zijn, om deze wereldhistorie saam te vatten in een logisch schema van enkele begrippen? Schepping,

val, zonde, Christus, geloof, ongeloof enz. staan volstrekt niet alleen in verhouding van middelen tot elkaar, zoo dat het voorgaande als het ware wegvallen kan, als het volgende is bereikt. Ze zijn onderling niet gesubordineerd maar ook gecoordineerd, gelijk Twissus I 71 reeds opmerkte. De schepping heeft waarlijk niet alleen daartoe plaats gehad, opdat de val zou kunnen intreden, maar zij gaf aan eene wereld het aanzijn die blijven zal ook in den staat der heerlijkheid. De val geschiedde niet alleen daartoe, dat er een creatura miserabilis zou zijn, maar hij houdt als feit zijne beteekenis met al de gevolgen, die er uit voortgekomen zijn. Christus is niet maar een Middelaar geworden, wat voor de verzoening der zonde voldoende ware geweest; maar God heeft Hem ook verordineerd tot Hoofd der gemeente. De gansche wereldhistorie is niet een middel, dat wegvalt als 't einde is bereikt, maar werkt door en laat vruchten na in de eeuwigheid. En de electie en reprobatie zelve loopen hier op aarde niet als twee rechte lijnen naast elkaar, maar in de ongeloovigen is veel, wat niet uit de verwerping voortvloeit en in de geloovigen is veel, wat niet aan de verkiezing is te danken. Eenerzijds onderstellen beide de zonde en zijn daden van barmhartigheid en gerechtigheid, Rom. 9 : 15, Ef. 1 : 4, en ze zijn beide toch ook daden van Goddelijke vrijmacht en souvereiniteit, Rom. 9 : 11, 17, 21. Evenzoo is Adam ook vóór den val reeds een type van Christus, 1 Cor. 15 : 47 v. en toch is de vleeschwording altijd in de Schrift op den val van het menschelijk geslacht gebouwd, Hebr. 2 : 14 v. Soms spreekt de Schrift zóó sterk, dat de verwerping volkomen gecoordineerd wordt met de verkiezing en de eeuwige straf door God evenzeer beoogd wordt als doel als de eeuwige zaligheid, Luk. 2 : 34, Joh. 3 : 19—21, 1 Petr. 2 : 7, 8, Rom. 9 : 17, 18, 22 enz., maar soms valt de mors aeterna geheel weg in de beschrijving der toekomst; het einde zal zijn de zegepraal van het Godsrijk, de nieuwe hemel en aarde, het nieuwe Jeruzalem, waar God alles in allen zal zijn, 1 Cor. 15, Op. 21, 22; alles is aan de gemeente ondergeschikt gelijk deze aan Christus, 1 Cor. 3 vs. 21—23; de verwerping is geheel gesubordineerd aan de verkiezing. Daarom ten slotte is noch de supra-, noch de infralapsarische voorstelling van de praedestinatie in staat, om de volle rijke waarheid der Schrift in zich op te nemen en ons theologisch denken te bevredigen. Het ware in het supralapsarisme is, dat

alle besluiten saam eene eenheid vormen; dat er een einddoel is, waaraan alles ondergeschikt en dienstbaar is; dat de zonde niet ongedacht en onverwacht voor God in de wereld kwam maar in zekeren zin door Hem is gewild en bepaald; dat de schepping reeds terstond op de herschepping aangelegd en bij Adam vóór den val reeds op den Christus gerekend is. Maar het ware in het infralapsarisme is, dat de besluiten, schoon één, toch ook met het oog op hun objecten onderscheiden zijn; dat er in die besluiten niet alleen eene teleologische maar ook eene causale orde valt op te merken; dat schepping en val niet daarin opgaan, dat ze slechts middelen zijn voor het einddoel; dat de zonde bovenal en in de eerste plaats eene verstoring der schepping is geweest en op en voor zich zelve nooit door God kan zijn gewild. In het algemeen is de formuleering van het einddoel aller dingen, n.l. dat God zijne gerechtigheid openbaart in de verworpenen en zijne barmhartigheid in de verkorenen, toch al te eenvoudig en te sober. De status gloriae zal zoo onbeschrijfelijk rijk en heerlijk zijn. Wij verwachten een nieuwen hemel, eene nieuwe aarde, een nieuwe menschheid, eene herstelde schepping, eene immer voortgaande door geen zonde ooit meer gestoorde ontwikkeling. En daaraan werken schepping en val, Adam en Christus, natuur en genade, geloof en ongeloof, electie en reprobatie, alle te zamen, ieder op zijne wijze mede, niet alleen na maar ook naast en met elkaar. Ja, de tegenwoordige wereld met hare geschiedenis is ook op zichzelve reeds eene voortgaande openbaring van Gods deugden. Zij is niet alleen middel voor de hoogere en rijkere openbaring, die komt, maar ook in zichzelve van waarde. Zij blijft daarom door en voortwerken ook in de toekomstige bedeeling en zal aan de nieuwe menschheid voortdurende stoffe geven tot aanbidding en verheerlijking Gods. Daarom is er onder de besluiten, evenals onder de feiten der wereldhistorie, niet alleen eene causale en eene teleologische, maar ook eene organische orde. Wij kunnen ons in onze beperktheid slechts stellen op het eene of op het andere standpunt; en daarom komen de voorstanders eener causale en die van eene teleologische wereld- en levensbeschouwing ieder oogenblik met elkander in strijd. Maar voor God is dat gansch anders. Hij overziet het geheel. Alle dingen zijn eeuwig present in zijn bewustzijn. Zijn raad is ééne enkelvoudige conceptie. En in dien

raad staan alle bijzondere besluiten in datzelfde verband, waarin de feiten der geschiedenis aposteriori aan ons nu ten deele blijken en eenmaal ten volle zullen blijken te staan. Dat verband is zoo rijk en gecompliceerd, dat het niet in een enkel woord van infra- of supralapsarisch is weer te geven. Het is beide causaal en teleologisch; het voorafgaande werkt op het volgende in maar het toekomstige bepaalt ook reeds het verleden en het heden. Er is rijke, alzijdige Wechselwirkung. Gelijk in een organisme alle leden samenhangen en wederkeerig elkander bepalen, zoo is de wereld een kunstwerk Gods, waarvan alle deelen onderling organisch verbonden zijn. En van die wereld beide in hare lengte en breedte is de raad Gods de eeuwige idee.

16. Hieruit wordt duidelijk, in welken zin de reprobatie tot de praedestinatie te rekenen is. Let men alleen op het feit, dat de raad Gods alle dingen omvat, dan is er alle recht, om van eene gemina praedestinatio te spreken. Ook de zonde, het ongeloof, de dood en de eeuwige straf staan onder het bestuur Gods. Niet alleen baat het feitelijk niets, of men hier liever van praescientia en permissio dan van praedestinatio spreekt. Maar de Schrift getuigt in dezen ook zoo beslist en stellig mogelijk. Het is waar, dat zij van de verwerping als eeuwig besluit weinig gewag maakt. Des te meer echter laat ze haar als daad Gods optreden in de historie. Hij verwerpt Kaïn, Gen. 4 : 5, vervloekt Kanaan, Gen. 9 : 25, drijft Ismael uit, Gen. 21 : 12, Rom. 9 : 7, Gal. 4 : 30, haat Ezau, Gen. 25 : 26, Mal. 1 : 2, 3, Rom. 9 : 13, Hebr. 12 : 17, laat de Heidenen wandelen op hunne eigene wegen, Hd. 14 : 16; zelfs binnen den kring der openbaring is er dikwerf van eene verwerping door den Heere van zijn volk en van bijzondere personen sprake, Deut. 29 : 28, 1 Sam. 15 : 23, 26, 16 : 1, 2 Kon. 17 : 20, 2 Kon. 23 : 27, Ps. 53 : 6, 78 : 67, 89 : 39, Jer. 6 : 30, 14 : 19, 31 : 37, Hos. 4 : 6, 9 : 17. Maar in die negatieve verwerping treedt ook menigmaal eene positieve handeling Gods op, bestaande in haat, Mal. 1 : 2, 3, Rom. 9 : 13, vervloeking, Gen. 9 : 25, verharding en verstokking, Ex. 7 : 3, 4 : 21, 9 : 12, 10 : 20, 10 : 27, 11 : 10, 14 : 4, Deut. 2 : 30, Jos. 11 : 20, Ps. 105 : 25, 1 Sam. 2 : 25, Joh. 12 : 40, Rom. 9 : 18, in verdwazing, 1 Kon. 12 : 15, 2 Sam. 17 : 14, Ps. 107 : 40, Job 12 : 24, Jes. 44 : 25, 1 Cor. 1 : 19, in verblinding en verdooving, Jes. 6 : 9, Matth. 13 : 13,

Mk. 4 : 12, Luk. 8 : 10, Joh. 12 : 40, Hd. 28 : 26, Rom. 11 : 8. Gods bestuur gaat over alle dingen en ook in de zonden der menschen heeft Hij zijne hand. Hij zendt een leugengeest, 1 Kon. 22 : 23, 2 Chr. 18 : 22, port door Satan David aan, 2 Sam. 24 : 1, 1 Chr. 21 : 1 en beproeft Job, cap. 1, noemt Nebucadnezar en Cyrus zijne knechten, 2 Chr. 36 : 22, Ezra 1 : 1, Jes. 44 : 28, 45 : 1, Jer. 27 : 6, 28 : 14 enz., en Assyrie de roede zijns toorns, Jes. 10 : 5v. Hij geeft Christus over aan zijne vijanden, Hd. 2 : 23, 4 : 28, stelt Hem tot een val en opstanding, tot eene reuke des doods en des levens, tot een oordeel en tot een steen des aanstoots, Luk. 2 : 34, Joh. 3 : 19, 9 : 39, 2 Cor. 2 : 16, 1 Petr. 2 : 8. Hij geeft de menschen over aan hunne zonden, Rom. 1 : 24, zendt eene kracht der dwaling, 2 Thess. 2 : 11, verwekt Simei om David te vloeken, 2 Sam. 16 : 10, cf. Ps. 39 : 10, een Farao om zijne kracht te betoonen, Rom. 9 : 17 en den blindgeborene, om zijne heerlijkheid te openbaren, Joh. 9 : 3. Zeker mag in al deze werken Gods de eigen zonde des menschen niet voorbijgezien worden. In de verharding Gods verhardt de mensch zichzelf, Ex. 7 : 13, 22, 8 : 15, 9 : 35, 13 : 15, 2 Chron. 36 : 13, Job 9 : 4, Ps. 95 : 8, Spr. 28 : 14, Hebr. 3 : 8, 4 : 7. Jezus spreekt in gelijkenissen, niet alleen *opdat* maar ook *omdat* de ongeloovigen niet zien noch hooren, Mt. 13 : 13. God geeft de menschen aan de zonde en de leugen over, wijl ze zich dit waardig hebben gemaakt, Rom. 1 : 24, 2 Thess. 2 : 11. En het is a posteriori, dat de geloovigen in de ongerechtigheden der vijanden het bestuur en de hand des Heeren zien, 2 Sam. 16 : 10, Ps. 39 : 10. Maar desniettemin wordt in dit alles ook de wil en de mogendheid Gods openbaar. Hij betoont in dit alles zijne vrijmachtige souvereiniteit. Hij schept het goede en het kwade, het licht en de duisternis, Jes. 45 : 7, Am. 3 : 6, den goddelooze tot den dag des kwaads, Spr. 16 : 4, doet alles wat Hem behaagt, Ps. 115 : 3, handelt met de inwoners der aarde naar zijn welgevallen, Dan. 4 : 35, neigt aller hart gelijk Hij wil, Spr. 16 : 9, 21 : 1, richt aller gang, Spr. 20 : 24, Jer. 10 : 23, maakt uit hetzelfde leem vaten ter eere en ter oneere, Jer. 18, Rom. 9 : 20, ontfermt zich diens Hij wil en verhardt dien Hij wil, Rom. 9 : 18, stelt tot ongehoorzaamheid, 1 Petr. 2 : 8, schrijft op ten oordeel, Jud. 4, en heeft veler namen niet geschreven in het boek des levens, Op. 13 : 8, 17 : 8. Deze veelvuldige, sterke

uitspraken der Schrift worden iederen dag bevestigd in de geschiedenis der menschheid. De verdedigers der reprobatie hebben dan ook altijd een beroep gedaan op die schrikkelijke feiten, waaraan de geschiedenis zoo rijk is, Calvijn, C. R. XXXVII 289 sq. Er is zooveel onredelijks in de natuur, zooveel onverdiend lijden, zooveel rampen zonder oorzaak, zoo ongelijke, onbegrijpelijke lotsbedeeling, zoo schreiende tegenstelling van vreugde en smart, dat voor elk die nadenkt slechts de keuze overblijft, om òf met het pessimisme deze wereld te verklaren uit den blinden wil van een onzaligen God, òf op grond van de H. Schrift in den geloove te berusten in den souvereinen en vrijmachtigen, maar altijd toch, hoe onbegrijpelijk ook, wijzen en heiligen wil van Hem, die eens over deze raadselen des levens het volle licht zal doen opgaan. De al of niet aanneming van een besluit der verwerping heeft haar oorzaak dan ook niet in eene kleinere of grootere mate van liefde en medelijden. Het onderscheid tusschen Augustinus en Pelagius, Calvijn en Castellio, Gomarus en Arminius ligt niet daarin, dat de laatsten zooveel zachter en liever, gemoedelijker en medelijdender menschen waren. Maar het is hierin gelegen, dat genen de Schrift in haar geheel, ook in deze hare leer, hebben aanvaard; dat zij theistisch waren en altijd wilden zijn en ook in deze ontroerende feiten des levens den wil en de hand des Heeren hebben erkend; dat zij de wèrkelijkheid in al haar schrikkelijkheid onder de oogen hebben durven zien. Het pelagianisme strooit bloemen op de graven, maakt van den dood een engel, ziet in de zonde eene zwakheid, houdt verhandelingen over het nut der tegenspoeden, en acht deze wereld de beste, die mogelijk is. Het Calvinisme is van zulk een oppervlakkig gebazel en gebeuzel niet gediend. Het rukt zich den blinddoek van de oogen, het wil niet leven in een ingebeelden waan, het aanvaardt den ernst des levens in zijn volle diepte, het komt op voor de rechten des Heeren Heeren, en buigt in ootmoed en aanbidding neer voor den onbegrepen, souvereinen wil van God almachtig. En daardoor blijkt het in den grond veel barmhartiger te zijn dan het pelagianisme. Hoe diep Calvijn den ernst gevoelde van wat hij zeide, blijkt uit zijn decretum horribile, Inst. III 23, 7. Geheel ten onrechte is dit woord hem tot een verwijt gemaakt. Het pleit niet tegen Calvijn, het pleit voor hem. Het decretum als leer van Calvijn, is niet horribile;

maar de werkelijkheid is verschrikkelijk, die van dat besluit Gods de openbaring is, die alzoo door Schrift en geschiedenis wordt geleerd, die voor ieder denkend mensch, hetzij hij Pelagius of Augustinus volge, volkomen dezelfde blijft, en die door geen waanvoorstellingen ook maar in 't minst kan worden te niet gedaan. En te midden van die schrikkelijke werkelijkheid brengt nu het Calvinisme niet deze oplossing maar wel dezen troost aan, dat het in al wat geschiedt den wil en de hand erkent van een almachtig God, die tevens een barmhartig Vader is. Het Calvinisme geeft geen oplossing maar doet den mensch rusten in Hem, die woont in een ontoegankelijk licht, wiens oordeelen ondoorzoekelijk, wiens wegen onnaspeurlijk zijn. Daarin rustte Calvijn. Testis enim mihi erit Dominus, cui conscientia mea subscribet, sic me stupenda haec ipsius judicia quotidie meditari, ut nulla me plus aliquid sciendi curiositas sollicitet, nulla mihi de incomparibili ejus justitia obrepat sinistra suspicio, nulla me obmurmurandi libido prorsus titillet, de aet. praed. C. R. XXXVI 316. En in die ruste des gemoeds wachtte hij den dag af, waarin hij zien zou van aangezicht tot aangezicht en de oplossing van deze raadselen ontvangen zou, Inst. III 23, 2. C. R. XXXVI 366.

17. Hoezeer echter de verwerping eenerzijds met volle recht tot de praedestinatie gerekend mag worden, toch is zij niet in denzelfden zin en op dezelfde wijze inhoud van Gods besluit als de verkiezing. De voorstanders der gemina praedestinatio hebben dit ook ten allen tijde erkend. Als het ging om de souvereiniteit Gods, om de stellige en ondubbelzinnige getuigenissen van zijn woord, om de niet weg te cijferen feiten der historie, dan waren zij even onverbiddelijk als de apostel Paulus en wilden zij van geen toegeven of bemiddelen weten. Dan kwamen zij soms tot harde uitspraken, die het pelagiaansch gezinde hart van den mensch hinderen kunnen. Zoo zeide Augustinus eens, dat God ook dan niet kon beschuldigd worden, als Hij sommigen onschuldig had willen verdoemen. Si humanum genus, quod creatum primitus constat ex nihilo, non cum debita mortis et peccati origine nasceretur et tamen ex eis creator omnipotens in aeternum nonnullos damnare vellet interitum; quis omnipotenti creatori diceret: quare fecisti sic? de praed. et gratia 16. En sommige theologen,

ook onder de Gereformeerden, hebben gesproken in denzelfden geest. Wie iets beseft van de onvergelijkelijke grootheid Gods en de nietigheid van het schepsel; en wie daarbij bedenkt, hoe wij menigmaal het zwaarste lijden van mensch en dier met het onverschilligste gemoed kunnen aanzien, bovenal als het aan ons eigen belang, aan de kunst of aan de wetenschap, dienstbaar is; die verliest den moed, om Augustinus of anderen om zulk eene uitspraak hard te vallen, laat staan, om God tot verantwoording te roepen. Als het om *recht* gaat, enkel en alleen om *recht*, welk recht kunnen wij laten gelden tegenover Hem, die ons uit het niet te voorschijn riep en alles schonk, wat wij hebben en zijn? Maar desniettemin, al kan een oogenblik zoo gesproken worden tegenover iemand, die meent God van onrecht te mogen aanklagen, bijna alle Gereformeerden, met Calvijn aan het hoofd, hebben toch ten slotte zulk een dominium absolutum beslist en met verontwaardiging verworpen, boven bl. 212 v. De oorzaak, waarom God het eene of het andere gewild, dezen verkoren en genen verworpen heeft, moge ons geheel onbekend zijn. Zijn wil is altijd wijs en heilig en goed en heeft voor alle ding zijne rechtvaardige redenen gehad. Zijne macht is niet te scheiden van zijne gerechtigheid, Calvijn, C. R. XXXVI 310. 361. Als maar eerst het recht en de eere Gods waren erkend, rieden alle Gereformeerden de voorzichtigste en teederste behandeling van de leer der praedestinatie aan, en waarschuwden tegen ijdele en nieuwsgierige onderzoekingen. Nos ergo nimis acutos esse non convenit; modo ne interea, quod Scriptura clare docet ac experientia confirmat, vel negemus verum esse vel tanquam Deo minus consentaneum carpere audeamus, Calvijn, ibid. 366. Zwingli, Op. VIII 21. Beza, Tract. theol. I 197. Martyr, Loci C. III c. 1. Westm. conf. bij Schaff, Creeds III 610. Can. Dordr. I 12. 14 enz. Ofschoon God kent degenen, die de zijne zijn en het getal der uitverkorenen klein wordt genoemd, bene sperandum est tamen de omnibus, neque temere reprobis quisquam est annumerandus, Conf. Helv. II bij Niemeyer, Coll. Conf. 482. Piscator, Aphorismi 1614 p. 223. Zanchius, Op. II 497 sq. Voorts hielden allen staande, dat de zonde, schoon niet praeter, toch wel terdege was contra Dei voluntatem. Wel kon zij niet de oorzaak, de causa efficiens en impulsiva, van het besluit der verwerping zijn, want zij zelve volgde immers in den tijd op het eeuwig

besluit en zou, indien zij de oorzaak zelve ware, alle menschen hebben moeten doen verwerpen. Maar zij was toch causa sufficiens, en van de eeuwige straf bepaald de causa meritoria. Immers, er is onderscheid tusschen het besluit der verwerping en de verwerping zelve. Het eerste heeft zijne laatste en diepste oorzaak alleen in Gods wil; maar de verwerping zelve houdt met de zonde rekening. Het besluit der verwerping realiseert zich door de eigen schuld des menschen heen, Polanus, Synt. 251. Twissus, Vind. gr. I 273 sq. Perkins, Werken I 769. Turretinus, Theol. El. IV 14. Synopsis pur. theol. XXIV 50. Ex. v. h. Ontw. v. Tol. VII 445. Heppe, Dogm. 132. Daarom is dit besluit ook geen fatum, dat den mensch tegen zijn wil voortdrijft; geen Damocleszwaard, dat dreigend boven zijn hoofd hangt. Het is niet anders dan de Goddelijke idee van de werkelijkheid zelve. In het besluit liggen oorzaken en gevolgen, voorwaarde en vervulling, ligt heel het verband der dingen juist zoo aaneengeschakeld, als we dat in de werkelijkheid aanschouwen. Zonde, schuld, ellende, straf hebben in het besluit diezelfde natuur en diezelfde onderlinge verhouding als in de wereld der dingen zelve. Wij zien dat besluit, dat ons niet van te voren is geopenbaard, allengs in zijne gansche volheid zich ontvouwen in de historie; bij ons is het en moet het zijn de zuivere reflex in ons bewustzijn van de werkelijkheid. Wij denken de dingen nadat ze zijn. Maar bij God is het besluit de eeuwige idee van de werkelijkheid, gelijk die allengs in den tijd zich ontplooit. Zijne gedachten der dingen gaan aan hun zijn vooraf. En nu zegt het besluit der verwerping alleen, dat die gansche, zondige werkelijkheid, heel die wereldhistorie in het onderling verband harer gebeurtenissen, haar laatste oorzaak heeft, niet in zichzelve — hoe zou dit ook kunnen? — maar buiten zichzelve in de gedachte en in den wil Gods. Het besluit verandert niets aan de werkelijkheid; deze is en blijft volkomen dezelfde, of men Augustinus of Pelagius volgt; maar het doet den geloovige belijden, dat ook die schrikkelijke wereld, waarvoor de Manicheën een ἀντιθεος, het pessimisme een blinden onzaligen wil, en velen een noodlot of toeval invoeren, er is naar den wil van Hem, die nu ons in geloof doet wandelen maar eens in den dag aller dagen zich rechtvaardigen zal voor alle creatuur. Geheel onjuist is dus de voorstelling, alsof de raad Gods in het algemeen en het besluit der verwerping in het bijzonder eene enkele, naakte,

wilsbeschikking ware aangaande iemands eeuwig lot. Het mag niet zoo worden voorgesteld, alsof voor een mensch alleen het einde ware bepaald en hij nu, wat hij ook doe, met geweld daarheen gedreven werd. Het besluit is even onoverzienbaar rijk als de werkelijkheid. Het is de sprinkader van *al* het zijnde. Het omvat in eene enkele conceptie het einde met de wegen, het doel met de middelen. Het is geen transcendente macht, die van boven naar willekeur, nu en dan eens in de werkelijkheid ingrijpt en ze heendrijft naar het einde. Het is de Goddelijke, immanente, eeuwige idee, die haar volheid ten toon spreidt in de vormen van ruimte en tijd, en wat bij God één is successief in lengte en breedte voor onzen beperkten blik ontvouwt. Het besluit der verwerping ligt dus ook niet los naast alle andere besluiten, ook niet naast dat der verkiezing. Zonde en genade, straf en zegen, gerechtigheid en barmhartigheid liggen in de werkelijkheid niet dualistisch naast elkaar, alsof de verworpene enkel met zonde en straf, de verkorene uitsluitend met genade en zegen werd bezocht. Immers, de geloovigen zondigen nog dagelijks en struikelen in velen. Zijn deze zonden der geloovigen nu een uitvloeisel der verkiezing? Niemand zal het beweren. Wel worden die zonden door God wederom aan hun zaligheid dienstbaar gemaakt en werkt alles den geroepene ten goede mee, Rom. 8 : 28. Doch daartoe zijn die zonden niet uit zichzelve en van nature geschikt, maar alleen, wijl God als de Almachtige uit het kwade nog het goede kan doen voortkomen. De zonden zijn dus geen middelen ter zaligheid, zooals de wedergeboorte, het geloof. Ze zijn geen praeparatio gratiae maar, in zichzelve beschouwd, negatio gratiae, Becanus, Theol. schol. I tr. 1 c. 14 qu. 3 n. 12—20. Daarom heeft ook voor de geloovigen de wet nog beteekenis; daarom worden ze vermaand hunne verkiezing vast te maken met vreeze en beving; daarom is er ook bij de geloovigen soms van tijdelijke verharding en verwerping sprake. Maar ook omgekeerd deelen de reprobati in vele zegeningen, die niet als zoodanig uit het besluit der verwerping maar uit de goedheid en genade Gods hun toevloeien. Ze ontvangen vele natuurlijke gaven, leven, gezondheid, kracht, spijze, drank, vroolijkheid enz., Mt. 5 : 45, Hd. 14 : 17, 17 : 27, Rom. 1 : 19, Jak. 1 : 17 enz., God laat zich hun niet onbetuigd. Hij verdraagt hen met veel lankmoedigheid, Rom. 9 : 22. Hij laat hun het evangelie zijner genade verkondigen en heeft

geen lust in hun dood, Ezech. 18 : 23, 33 : 11, Mt. 23 : 27, Luk. 19 : 41, 24 : 47, Joh. 3 : 16, Hd. 17 : 30, Rom. 11 : 32, 1 Thess. 5 : 9, 1 Tim. 2 : 4, 2 Petr. 3 : 19. De Pelagianen leiden uit deze plaatsen af, dat het Gods eigenlijke, wezenlijke wil is, dat alle menschen hoofd voor hoofd zalig worden, en dat er dus geen voorafgaand besluit der verwerping is. Dat leeren deze teksten niet. Maar wel erkennen ze dit als den wil Gods, dat ook aan de reprobati met alle middelen der genade gearbeid wordt tot hunne zaligheid. Deze media gratiae nu vloeien niet als zoodanig uit het besluit der verwerping voort. Ze kunnen daartoe worden misbruikt; ze kunnen strekken om den mensch onontschuldigbaar te stellen, te verharden en zijn oordeel te verzwaren, evenals de zon koesteren maar ook verschroeien kan. Maar in zichzelf, van nature zijn ze geen media reprobationis maar media gratiae ad salutem, Synopsis XXIV 54 sq. Heppe p. 134. 135. Verkiezing en verwerping moge dus op eene finale en totale scheiding uitloopen; hier op deze aarde kruisen zij zich als het ware telken male. Dat wijst er op, dat ze beide op en voor zichzelf geen einddoel zijn en geen causa finalis voor God zijn geweest. Beide zijn middelen voor de gloria Dei, die het laatste doel en dus de diepste grond aller dingen is. Begin en einde, reden en doel van al het zijnde is dus iets goeds. Zonde en straf kan nooit op zichzelf en om zichzelf door God zijn gewild. Ze strijden met zijn natnur. Hij is verre van goddeloosheid, en Hij heeft geen lust tot plagen. Hij doet het niet van harte. Ze kunnen dus alleen door God gewild zijn als middelen voor een ander, beter, grooter goed. Zelfs is er groot verschil tusschen verkiezing en verwerping. Al wat God doet, doet Hij om zijns zelfs wil. Ook de verkiezing heeft haar oorzaak en doel alleen in God. Maar in het werk, dat Hij door de verkiezing tot stand brengt, verlustigt Hij zich. Daarin schitteren zijn eigen deugden Hem tegen. De nieuwe schepping is een spiegel zijner volmaaktheden. Maar dat, wat Hij naar het besluit der verwerping uitvoert, is niet rechtstreeks en in zichzelf het voorwerp van zijn welgevallen. De zonde is niet zelve een goed. Zij wordt een goed alleen, wijl ze en in zoover ze tegen haar natuur en ondanks haarzelve door Goddelijke almacht gedwongen wordt ter verhooging van Gods eer. Zij is zijdelings een goed, omdat ze onderworpen, bedwongen, overwonnen wordt en alzoo Gods grootheid, macht, gerechtigheid toont. Want

hierin komt zijne souvereiniteit ten slotte het schitterendst uit, dat Hij het kwade nog ten goede weet te leiden, Gen. 15 : 20 en dienstbaar maakt aan de zaligheid der gemeente, Rom. 8 : 28, 1 Cor. 3 : 21—23, aan de heerlijkheid van Christus, 1 Cor. 15 : 24v., Ef. 1 : 21, 22, Phil. 2 : 9, Col. 1 : 16, aan de glorie van zijn naam, Spr. 16 : 4, Ps. 51 : 6, Job 1 : 21, Joh. 9 : 3, Rom. 9 : 17, 22, 23, 11 : 36, 1 Cor. 15 : 28.

18. Zoo loopt de praedestinatie ten slotte op de verkiezing uit; in deze bereikt zij haar einde en komt zij tot haar volle realiteit. In haar hoogsten vorm is zij het besluit Gods aangaande de openbaring zijner deugden in den eeuwigen, heerlijken staat zijner redelijke schepselen, en de schikking der daartoe leidende middelen. Ook zoo mag de verwerping niet worden vergeten. Eerst tegenover deze donkere keerzijde treedt de verkiezing zelve in het heerlijkste licht. Het is van aangrijpenden ernst, dat ook op dit hoogste terrein, waar het gaat om het eeuwig wel en het eeuwig wee van de redelijke schepselen, de dag opkomt uit den donkeren nacht, het licht geboren wordt uit de duisternis. Het schijnt, dat de wet overal doorgaat, dat velen geroepen zijn en weinigen uitverkoren. Er ligt eene diepe waarheid in het spreekwoord, dat de dood des eenen het brood des anderen is. Darwins leer van the survival of the fittest heeft eene algemeene geldigheid en is van kracht door de gansche schepping heen. Duizenden bloesems vallen af, opdat enkele zouden rijpen tot vrucht. Millioenen van levende wezens worden er geboren en slechts enkele blijven in het leven. Duizenden menschen arbeiden in het zweet van hun aanschijn, opdat enkelen zich zouden kunnen baden in weelde. Rijkdom, weelde, kunst, wetenschap, al het hooge en edele wordt gebouwd op den grondslag van armoede, ontbering, onkunde. Nooit en nergens gaat het in de wereld toe naar de gelijkmatige verdeeling der socialisten. Er is geen gelijkheid op eenig terrein. Overal is er verkiezing naast en op den grondslag der verwerping. De wereld is niet ingericht naar de farizeesche wet van werk en loon; verdienste en rijkdom hebben niets met elkander te maken. En ook op het hoogste terrein is het alleen Goddelijke genade, die onderscheid maakt. Gelijk alle besluiten, zoo heeft ook de verkiezing haar diepste oorzaak in het welbehagen Gods. De Pelagianen van alle gading hebben deze besluiten

steeds willen opvatten als daden van Gods gerechtigheid, waarin Hij te werk ging naar de verdienste van den mensch. God laat zich in zijne besluiten bepalen door de voorgeziene gedragingen van het schepsel. Hij biedt aan allen de zaligheid aan. Hij schenkt het geloof aan wie van dit aanbod door zijn natuurlijke of ook door geschonken bovennatuurlijke kracht een goed gebruik maakt. Hij zaligt, wie in het geloof volhardt ten einde toe. Nu is er wel onder de besluiten eene zekere orde; zij omvatten beide het doel en de middelen. Aan het gebed zijner kinderen heeft God in zijn besluit de verhooring verbonden. Als Hij besloten heeft regen te geven in de droogte, heeft Hij tevens vastgesteld, dat zijn volk er Hem om bidden zal en dat Hij den regen geven zal als verhooring op hun gebed. In zijn besluit heeft Hij verband gelegd tusschen zonneschijn en warmte, zaaiing en oogst, luiheid en armoede, kennis en macht enz., en zoo ook tusschen zonde en straf, ongeloof en verderf, geloof en zaligheid. De harmonie tusschen de verschijnselen en gebeurtenissen in de werkelijke wereld is een volkomen afdruk van de harmonie in de wereld der gedachten en besluiten Gods, Edwards, Works II 514. De Schrift blijft menigmaal bij deze causae secundae staan, en ook de Gereformeerden hebben hare beteekenis ten volle erkend. Maar deze tweede oorzaken zijn daarom de laatste en diepste oorzaak nog niet. En aan het onderzoek daarnaar kan men niet ontkomen. Van alle kanten dringen de vragen zich aan ons op. Waarom is er zoodanig verband tusschen de verschijnselen en gebeurtenissen onderling, als we telkens in de wereld waarnemen? Een beroep op de natuur der dingen is geen afdoend antwoord, want ook die natuur is van God en door Hem bepaald. De wetenschap kan het *dat* constateeren, maar zij onderstelt het zijnde en weet niet, waarom het zoo is en zijn moet. Waarom er causaliteit is tusschen de schepselen onderling, waarom elk schepsel dat is wat het is, waarom er zoo eindelooze verscheidenheid onder de schepselen is, in aard, natuur, geslacht, soort, macht, verstand, rijkdom, eer enz.; binnen den kring van het geschapene is er geen oorzaak voor te vinden. En zoo ook onder de redelijke schepselen; waarom sommige engelen tot de eeuwige heerlijkheid zijn bestemd en van de anderen de val en het verderf is voorgezien en bepaald; waarom juist die menschelijke natuur, welke Christus aannam, tot deze eere verwaardigd werd; waarom de

eene mensch binnen, de ander buiten het Christendom wordt geboren; waarom de een in karakter, aanleg, gezindheid, opvoeding zooveel boven den ander vóór heeft; waarom het eene kind vroeg sterft en als een kind des verbonds in den hemel wordt opgenomen en het ander buiten het verbond zonder genade den dood ingaat; waarom de een tot het geloof komt en de ander niet; het zijn altemaal vragen, waarop geen schepsel antwoorden kan. De besluiten Gods zijn niet te begrijpen als daden van eene gerechtigheid, die handelt naar werk en verdienste. Bovenal blijkt bij de engelen duidelijk, dat de laatste oorzaak van hun verkiezing en verwerping moet liggen in den wil Gods. Want ook al neemt men de praescientia te baat, zeggende, dat God de volharding van sommige en den val van andere engelen heeft vooruitgezien, zoo gaat deze praescientia dan toch aan hun schepping vooraf. Waarom heeft God dan die engelen geschapen, wier val Hij voorzag? Waarom gaf Hij hun geen genoegzame genade om staande te blijven, gelijk als de anderen? Er is hier eene reprobatie, die enkel en alleen rust op Gods souvereiniteit, Bellarminus, de gr. et lib. arb. II c. 17. Twissus, Vind. gr. I 76. Aan de andere zijde is de verkiezing niet op zichzelve altijd eene daad van barmhartigheid of als zoodanig te verklaren. Bij de verkiezing van Christus en van de goede engelen is er van zonde en dus van barmhartigheid geen sprake. En de verkiezing van menschen is wel eene daad van barmhartigheid, maar toch niet alleen uit de barmhartigheid te verklaren. Want dan had God allen barmhartig moeten zijn, wijl allen ellendig waren. En zoo is de verwerping wel eene daad van gerechtigheid geweest maar niet uit de gerechtigheid alleen te verklaren, want dan waren allen verworpen geworden, Twissus, Vindic. gr. IV 111 sq. Onderling mogen de besluiten dus in verband staan, zij zelve zijn als daden Gods niet conditioneel, maar absoluut, daden van Gods volstrekte souvereiniteit. Er is door God een oorzakelijk verband gelegd tusschen zonde en straf, en Hij handhaaft dat in ieders conscientie; maar het besluit der reprobatie vindt niet in de zonde en het ongeloof, maar in den wil Gods zijn diepste oorzaak, Spr. 16 : 4, Mt. 11 : 25, 26, Rom. 9 : 11—22, 1 Petr. 2 : 8, Op. 13 : 8. Zoo ook is er een causaal verband tusschen geloof en zaligheid, maar het besluit der verkiezing is niet door het voorgezien geloof veroorzaakt; veeleer is de verkiezing de oorzaak van het geloof,

Hd. 13 : 48, 1 Cor. 4 : 7, Ef. 1 : 4, 5, 2 : 8, Phil. 1 : 29. Zelfs Christus kan niet als causa electionis worden beschouwd. Wel is deze uitdrukking voor eene goede uitlegging vatbaar. Thomas zegt terecht, dat Christus de oorzaak is van onze praedestinatie, niet als daad of besluit beschouwd, maar met het oog op haar einde en doel. Sic enim Deus praeordinavit nostram salutem, ab aeterno praedestinando, ut per Jesum Christum compleretur, S. Theol. I qu. 24 art. 4. En zoo werd ook door sommige Gereformeerden gesproken van Christus als causa of fundamentum electionis, of van onze verkiezing per en propter Christum, Hyperius, Meth. Theol. p. 193. Conf. Belg. art. 16. Conf. Helv. II art. 10. Martinius op de Synode te Dordrecht 1618/19, sess. 65. 67. Maresius, Syst. Theol. IV § 41. Christus is inderdaad wel causa of fundamentum electionis, inzoover de verkiezing in en door Hem wordt gerealiseerd; Hij is ook de causa meritoria van de zaligheid, die het doel der verkiezing is; Hij is ook de middelaar en het hoofd der uitverkorenen. Het besluit der verkiezing is ook met het oog op den Zoon, uit liefde tot Hem genomen, Heidegger, Corpus Theol. V 31. De gemeente en Christus zijn samen, in eenzelfde besluit, in gemeenschap met en voor elkander, verkoren, Ef. 1 : 4. Maar daarom is Christus als middelaar de causa impulsiva, movens, meritoria van het besluit der verkiezing nog niet. In dien zin is Christus wel de oorzaak der verkiezing genoemd door vele Roomschen, door de Remonstranten, in hun declaratio circa art. 1 de praedest., bij M. Vitringa II 55, door de Lutherschen, Form. Conc. bij Müller S. 705. 720. 723, Quenstedt III 17. 31 sq. en door vele nieuwere theologen, Hofmann, Schriftbew. I 229, Meyer op Ef. 1 : 5, Kübel in Herzog² 12, 156 enz. Maar de Gereformeerden hebben dit terecht bestreden, Martyr, Loci C. 236. Polanus, Synt. VI 27. Voetius, Disp. II 267. Twissus, Vindic. gr. I 139 sq. Turretinus, El. IV qu. 10. Moor II 18 sq. Immers, Christus is zelf object der praedestinatie en kan daarom haar oorzaak niet zijn. Hij is eene gave van de liefde des Vaders en deze gaat dus aan de zending des Zoons vooraf, Joh. 3 : 16, Rom. 5 : 8, 8 : 29, 2 Tim. 1 : 9, 1 Joh. 4 : 9. De Zoon heeft den Vader niet tot liefde bewogen, maar de verkiezende liefde is opgekomen uit den Vader zelven. En zoo leert de Schrift dan allerwege, dat de oorzaak van alle besluiten niet in eenig schepsel ligt maar alleen in God

zelven, in zijn wil en welbehagen, Mt. 11 : 26, Rom. 9 : 11v. Ef. 1 : 4v. En juist daarom is de leer der verkiezing, beide voor den ongeloovige en voor den geloovige, tot zulk een onuitsprekelijk rijken troost. Indien het naar recht en verdienste ging, dan waren allen verloren. Maar nu het naar genade gaat, is er ook voor den ellendigste hoop. Indien werk en loon de maatstaf ware in het koninkrijk der hemelen, dan werd het voor niemand geopend. Of ook indien naar de leer van Pelagius de deugdzame om zijne deugd en de farizeër om zijne gerechtigheid ware uitverkoren, dan ware de arme tollenaar buitengesloten. Het pelagianisme is zoo meedoogenloos hard. Maar de verkiezing belijden, dat is, in den onwaardigste der menschen, in den diepst gezonkene nog een schepsel Gods en een voorwerp zijner eeuwige liefde te erkennen. De verkiezing dient niet, gelijk ze zoo dikwerf gepredikt wordt, om velen af te stooten maar om allen uit te noodigen tot den rijkdom van Gods genade in Christus. Niemand *mag* gelooven dat hij een verworpene is, want elk wordt ernstig en dringend geroepen en is verplicht te gelooven in Christus tot zaligheid. Niemand *kan* het gelooven, want zijn leven zelf en alwat hij geniet is een bewijs, dat God geen lust heeft in zijn dood. Niemand *gelooft* het ook werkelijk, want zoo had hij de hel reeds op aarde. Maar de verkiezing is een bron van troost en kracht, van nederigheid en ootmoed, van vertrouwen en beslistheid. De zaligheid des menschen ligt onwankelbaar vast in het genadige en almachtige welbehagen Gods.

19. En deze heerlijkheid der verkiezing blijkt nog schooner, wanneer wij ten slotte letten op haar voorwerp en doel. In de vroegere dogmatiek werd dat object gewoonlijk gespecialiseerd. Engelen, menschen en Christus werden als haar voorwerp behandeld. Over de menschen is er geen verschil; hetzij vóór of na het geloof, hetzij vóór of na den val, allen nemen aan, dat menschen het eigenlijke object der praedestinatie en der electie zijn. Dit is niet in dien zin te verstaan, dat menschen, volken, geslachten, of ook de gemeente in het algemeen, zonder nadere bepaling en in tegenstelling met de individuen en bijzondere personen het voorwerp der verkiezing zouden zijn, gelijk Schleiermacher, Gl. § 119. Lipsius § 525 f. Ritschl, Rechtf. u. Vers.

III² 112—130 e. a. beweren. Deze voorstelling toch is eene loutere abstractie, wijl menschheid, volk, geslacht, gemeente slechts in bijzondere personen bestaat; ze wordt ook door de Schrift weersproken, want deze leert eene personeele verkiezing, Mal. 1 : 2, Rom. 9 : 10—12 Jakob, Hd. 13 : 48 ὅσοι, Rom. 8 : 29 οὓς, Ef. 1 : 4 ἡμᾶς, Gal. 1 : 15 Paulus; de namen der verkorenen staan geschreven in het boek des levens, Jes. 4 : 3, Dan. 12 : 1, Luk. 10 : 20, Phil. 4 : 3, Op. 3 : 5 enz. Maar toch is het waar, dat die uitverkorenen in de Schrift niet los en atomistisch worden beschouwd, maar als één organisme. Zij zijn het volk Gods, het lichaam van Christus, de tempel des H. Geestes. Zij zijn dan ook in Christus verkoren, Ef. 1 : 4, tot leden van zijn lichaam. Beide, Christus en de gemeente zijn dus opgenomen in het besluit der praedestinatie. Daarom zeide Augustinus reeds: sicut ergo praedestinatus est ille unus, ut caput nostrum esset, ita multi praedestinati sumus, ut membra ejus essemus, de praed. sanct. c. 15, cf. de corr. et gr. c. 11. de dono pers. c. 14. De synode van Toledo 675 sprak in denzelfden geest, bij Denzinger n. 232, en de scholastiek handelde breedvoerig over de praedestinatie van Christus, vooral in aansluiting aan Rom. 1 : 5, Thomas, Sent. I dist. 40 qu. 11. III qu. 10. S. Theol. III qu. 24. S. c. Gent. IV c. 9. Petavius, de incarn. verbi lib. XI c. 13. 14. De Lutherschen ontkenden dit echter, omdat zij de praedestinatie opvatten als verkiezing uit zonde tot zaligheid door de barmhartigheid Gods, Quenstedt, Theol. did. polem. III p. 18. 43. Maar des te meer deden de Gereformeerden het uitkomen, dat Christus ook door God was verordineerd en met de gemeente saam het object van Gods verkiezing was. Er was zelfs nog verschil over, of Christus object was van de praedestinatie alleen of ook van de electie. Sommigen zooals Calvijn, C. Ref. XXXVII 714. Gomarus, Op. I 430. Marck. VII 5. Moor, II 55. Kuyper, Heraut 286. 287 zeiden, dat Christus bestemd was tot middelaar, om de zaligheid voor de zijnen tot stand te brengen; de verkiezing der menschen ging dus logisch aan de voorverordineering van Christus tot middelaar vooraf. Maar anderen, zooals Zanchius, Op. II 535 sq. Polanus, Synt. IV 8. Synopsis 24, 24. Ex. v. h. Ontw. v. Thol. VII 344—353. Heppe, Dogm. der. w. ref. K. S. 125 f. Kuyper, Uit het Woord II 314 beschouwen Christus ook als voorwerp der verkiezing,

wijl Hij bestemd was niet alleen tot middelaar maar ook tot hoofd der gemeente: de verkiezing van Christus ging dan logisch vóór die der gemeente. Nu is ongetwijfeld waar, dat Christus is verordineerd tot middelaar, om al datgene te doen wat tot zaliging des menschen van noode was; en even zeker is, dat Christus niet door de ontferming Gods verkoren is uit zonde en ellende tot heerlijkheid en zaligheid. Maar de Schrift spreekt toch menigmanl ook bij den Messias van Gods verkiezing, Jes. 42 : 1, 43 : 10, Ps. 89 : 4, 20, Mt. 12 : 18, Luk. 23 : 35, 24 : 26, Hd. 2 : 23, 4 : 28, 1 Petr. 1 : 20, 2 : 4. Deze verkiezing draagt terecht dien naam, omdat de Zoon van eeuwigheid door den Vader tot middelaar is aangewezen, en bovenal omdat de menschelijke natuur van Christus uit loutere genade en zonder eenige verdienste tot vereeniging met den Logos en tot het ambt van middelaar is bestemd. Maar hierdoor is Christus alleen nog object van de praedestinatie, wijl deze in onderscheiding van de verkiezing juist de schikking der middelen tot het einde omvat. De Schrift echter zegt anderzijds even sterk, dat de gemeente verkoren is in en tot Christus, om zijn beeld te dragen en zijne heerlijkheid te aanschouwen, Joh. 17 : 22—24, Rom. 8 : 29; Christus is niet slechts bestemd tot middelaar maar ook tot hoofd der gemeente; alles is door Hem maar ook tot Hem geschapen, 1 Cor. 3 : 23, Ef. 1 : 22, Col. 1 : 16 v. Niet alsof daarmede Christus de grond en het fundament onzer verkiezing werd. Maar de verkiezing der gemeente is de allereerste weldaad aan de gemeente; en ook deze weldaad heeft reeds in gemeenschap met Christus plaats, en heeft niet tot grond maar juist tot doel, dat alle andere weldaden, wedergeboorte, geloof enz. door Christus aan de gemeente worden medegedeeld. In dezen zin gaat de verkiezing van Christns logisch aan de onze vooraf. Maar hoe men deze logische orde zich ook dacht, alle Gereformeerden zeiden, dat Christus en zijne gemeente saam, dat de Christus mysticus het eigenlijk object der verkiezing was. Uno et indiviso decreto omnes, Christus et nos, electi sumus, Mastricht, Theol. theor. pract. III 3, 8. Heidegger, Corpus Theol. V 30. Ook hierbij bleven ze echter niet staan. In overeenstemming met Augustinus, Enchir. 100, de Scholastici, Thomas S. Theol. I qu. 23 art. 1 ad 3 en in tegenstelling met de Lutherschen, Quenstedt III p. 18, 43, namen zij ook de engelen in het besluit der praedestinatie

op. De Schrift gaf daar aanleiding toe, 1 Tim. 5 : 21, 2 Petr. 2 : 4, Jud. 6, Mt. 25 : 41, en dit voorbeeld van Christus leerde, dat de verkiezing niet altijd een toestand van zonde en ellende onderstelt. Hoezeer dan ook de ἐκλογή in de Schrift als eene afzondering uit de volken, Gen. 12 : 1, Deut. 7 : 6, 30 : 3, Jer. 29 : 14, 51 : 45, Ezeeh. 11 : 17, Hos. 11 : 1, Hd. 2 : 40, Phil. 2 : 15, 1 Petr. 2 : 9 enz. en het getal der uitverkorenen dikwerf als zeer klein beschouwd wordt, Mt. 7 : 14, 22 : 14, Luk. 12 : 32, 13 : 23, 24; in die ἐκκλησια wordt toch de wereld behouden. Niet enkele menschen uit de wereld, maar de wereld zelve is het voorwerp van Gods liefde, Joh. 3 : 16, 17, 4 : 14, 6 : 33, 12 : 47, 2 Cor. 5 : 19. In Christus zijn alle dingen in den hemel en op aarde met God verzoend; onder Hem worden ze alle vergaderd tot één, Ef. 1 : 10, Col. 1 : 20. De wereld, door den Zoon geschapen, is ook voor den Zoon als haren erfgenaam bestemd, Col. 1 : 16, 2 Petr. 3 : 13, Op. 11 : 15. En zoo is het niet een toevallig en willekeurig aggregaat, maar een organisch geheel, dat in de verkiezing door God is gekend en in de verlossing door Christus is behouden. Reconciliatus mundus ex inimico liberabitur mundo. Ecclesia sine macula et ruga ex omnibus gentibus congregata atque in aeternum regnatura cum Christo, ipsa est terra beatorum, terra viventium, Aug. de doctr. chr. III 34, cf. Perkins, Werken I 770. Twissus, Vind. gr. I 312. En juist, omdat het object der verkiezing een volmaakt organisme is, daarom is zij zelve niet anders te denken dan als een vast en bepaald besluit Gods. In een aggregaat is het aantal deelen geheel onverschillig. Maar al wat organisch bestaat, berust op maat en getal. Christus is door God verkoren tot Hoofd, de gemeente tot zijn lichaam; en samen moeten zij opwassen tot een volkomenen man, in welken ieder lid zijn eigene plaatse bekleedt en zijn eigen taak vervult. De electie is de Goddelijke gedachte, het eeuwig bestek van dien tempel, dien Hij in den loop der eeuwen bouwt en waarvan Hij zelf de Kunstenaar en de Bouwmeester is. Aan den bouw van den tempel is alles ondergeschikt en dienstbaar. Gelijk alle besluiten Gods uitloopen in dat der verkiezing, zoo werkt heel de geschiedenis van wereld en menschheid mede tot de komst van het koninkrijk Gods. Zelfs zij, die in dat koninkrijk geen burgers zijn, zegt Calvijn, in salutem nascuntur electorum, C. R. XXXVI 360. Polanus, Synt. 252.

Schepping en val, onderhouding en regeering, zonde en genade, Adam en Christus, dragen elk op zijne wijze bij tot het tot stand brengen van dit Godsgebouw. En dit gebouw zelf wordt opgetrokken tot eere en tot verheerlijking Gods. *Παντα γαρ ὑμων ἐστιν, ὑμεις δε Χριστου, Χριστος δε Θεου*, 1 Cor. 3 : 21—23.

Hoofdstuk V.

Over de wereld in haar oorspronkelijken staat.

---

§ 27. De Schepping.

1. De uitvoering van den raad Gods begint met de schepping. Deze is de aanvang en grondslag van alle openbaring Gods en daarom ook het fundament van alle religieuse en ethische leven. Het Oudtest. scheppingsverhaal is zoo verheven schoon, dat het nergens zijne wedergade vindt en door allen, ook door natuurvorschers als Cuvier en von Humboldt, om strijd is geprezen. Das erste Blatt der mosaischen Urkunde hat mehr Gewicht als alle Folianten der Naturforscher und Philosophen (Jean Paul). En daarna treedt die schepping in de geschiedenis der openbaring telkens weer op den voorgrond. De ware religie onderscheidt zich van het eerste oogenblik af daardoor van alle andere godsdiensten, dat zij de verhouding van God tot wereld en mensch opvat als die van den Schepper tot zijn schepsel. De gedachte aan een zijn buiten en onafhankelijk van God komt in de Schrift nergens voor. God is de eenige en volstrekte oorzaak van alwat is. Hij heeft alles geschapen door zijn Woord en Geest, Gen. 1 vs. 2, 3, Ps. 33 : 6, 104 : 29, 148 : 5, Job 27 : 3, 33 : 4, Jes. 40 vs. 13, 48 : 13, Zach. 12 : 1, Joh. 1 : 3, Col. 1 : 16, Hebr. 1 : 2 enz. Er stond niets tegen Hem over; geen stof, die Hem bindt, geen kracht, die Hem beperkt. Hij spreekt en het is, Gen. 1 : 3, Ps. 33 : 9, Rom. 4 : 17. Hij is de onbeperkte bezitter van hemel en aarde, Gen. 14 : 19, 22, Ps. 24 : 2, 89 : 12, 95 : 4, 5. Er is geen grens aan zijne macht; Hij doet alwat Hem behaagt, Jes. 14 vs. 24, 27, 46 : 10, 55 : 10, Ps. 115 : 3, 135 : 6. Alle dingen

zijn uit en door en tot Hem, Rom. 11 : 36, 1 Cor. 8 : 6, Hebr. 11 vs. 3. De wereld is het product van zijn wil, Ps. 33 : 6, Op. 4 vs. 11; zij is de openbaring zijner deugden, Spr. 8 : 22v., Job. 28 vs. 23v., Ps. 104 : 1, 136 : 5v., Jer. 16 : 12 en heeft haar doel in zijne eere, Jes. 43 : 17, Spr. 16 : 4, Rom. 11 : 36, 1 Cor. 8 : 6. Deze leer der schepping, die in de Schrift zulk eene alles beheerschende plaats bekleedt, wordt niet voorgedragen als eene wijsgeerige verklaring van het wereldprobleem. Zij geeft zeer zeker ook een antwoord op de vraag naar den oorsprong aller dingen; maar zij heeft toch bovenal eene religieus-ethische beteekenis. Er is geen rechte verhouding tot God denkbaar dan op haar grondslag. Zij plaatst ons in die relatie tot God, waarin wij behooren te staan. En daarom is ze van uitnemend practische waarde. Zij dient, om de grootheid, de almacht, de majesteit en tevens de goedheid, de wijsheid, de liefde Gods te doen uitkomen, Ps. 19, Job 37, Jes. 40; en zij versterkt daarom het geloof, bevestigt het vertrouwen op God, troost in het lijden, Ps. 33 : 6 v., 65 : 6v., 89 : 12, 121 : 2, 134 : 5, Jes. 37 : 16, 40 : 28v., 42 : 5 enz.; zij wekt op tot lof en dank, Ps. 136 : 3v., 148 : 5, Op. 14 vs. 7; stemt tot nederigheid en ootmoed en doet den mensch zijne geringheid en nietigheid gevoelen tegenover God, Job 38 vs. 4v., Jes. 29 : 16, 45 : 9, Jer. 18 : 6, Rom. 9 : 20.

2. De leer der schepping wordt alleen uit de openbaring gekend; ze wordt verstaan door het geloof, Hebr. 11 : 3. De Roomschen leeren wel, dat zij ook uit de natuur door de rede kan worden opgespoord, Thomas, Sent. II dist. 1 qu. 1 art. 2. S. c. Gent. II 15. 16. Kleutgen, Philos. der Vorz. II² 795 f. Scheeben, Dogm. II 5. 6, en het Vaticanum verhief dit zelfs tot een dogma, de fide c. 2 can. 2. Maar de historie der godsdiensten en der philosophie pleit hier niet voor. Het Mohammedanisme leert wel de schepping uit niets maar heeft deze aan het Joden- en Christendom ontleend, Zöckler, Gesch. der Beziehungen zw. Theol. und Naturw. 1877 I 426 f. De heidensche kosmogonieën zijn alle polytheistisch en tegelijk theogonie; zij nemen alle een Urstof aan, hetzij deze als een chaos, als een persoonlijke principe, als een ei of soortgelijk gedacht wordt; en eindelijk zijn ze òf meer emanatistisch, zoodat de wereld een uitvloeisel Gods is, òf meer evolutionistisch, zoodat de wereld zich meer en meer

vergoddelijkt, òf meer dualistisch, zoodat de wereld een product is van twee vijandige beginselen, Wuttke, Die Kosmogonien der heidn. Völker vor der Zeit Jesu und der Apostel, Haag 1850. Lenormant, Les origines de l'histoire d'après la Bible et les traditions des peuples orientaux, Paris 1880. Zöckler in Herzog² 13, 631 f. Ook de chaldeeuwsche Genesis, die overigens merkwaardige parallelen biedt met die van het O. Test., maakt hierop geen uitzondering. Zij is tegelijk theogonie en laat uit de tiamat, welke chaotisch alles in zich verbergt, door Bel de wereld vormen, Saussaye, Lehrb. der Rel. I 341 f. De grieksche wijsbegeerte zoekt òf materalistisch den oorsprong der dingen in een stoffelijk element (Jonische School, Atomisten), òf pantheistisch in het ééne, eeuwige, onveranderlijke zijn (Elea) òf in het eeuwige worden (Heraclitus, Stoa). Zelfs Anaxagoras, Plato en Aristoteles kwamen boven een dualisme van geest en stof niet uit; God is geen schepper, maar hoogstens een formeerder der wereld (δημιουργος). De scholastici beweerden wel, dat Plato en Aristoteles eene schepping uit niets hebben geleerd, maar dit werd door anderen, o. a. door Bonaventura, Sent. II dist. 1 p. 1 art. 1 qu. 1, terecht bestreden. De Grieken kenden een φυσις (natura) en κοσμος (mundus) maar geen κτισις (creatura). Het Christendom behaalde op deze heidensche theogonie en kosmogonie de zege in den strijd tegen het gnosticisme, dat ter verklaring der zonde naast den hoogsten God een lageren God of eene eeuwige ὑλη aannam. Maar toch kwamen de paganistische verklaringen van den oorsprong der dingen telkens ook in de christelijke eeuwen weer boven. Reeds in het boek der Wijsheid 11 : 17 wordt gezegd, dat Gods almachtige hand de wereld geschapen heeft uit ἀμορφος ὑλη; en dezelfde uitdrukking komt ook bij Justinus Martyr voor, Apol. I 10. 59. Maar Justinus heeft daarbij de later zoogenoemde creatio secunda op het oog en leert elders uitdrukkelijk ook de schepping der materie, Dial. c. Tr. 5. Coh. ad. Gr. 23, cf. Semisch, Justin der M. II 336. Gelijk in de tweede eeuw het gnosticisme, zoo kwam na Nicea vooral het manicheisme op, dat evenzoo ter verklaring der zonde naast den goeden God een oorspronkelijk boos wezen aannam, Augustinus in vele geschriften, c. epist. Manich., c. Faustum, c. Fortunatum enz. Flügel, Mani, seine Lehre und seine Schriften, Leipzig 1862. Kessler in Herzog ² 9, 233 f. Dit dualisme vond in de Christenheid verre verbreiding, tot zelfs bij

de Priscillianisten in Spanje toe, en trad bij vernieuwing in de Middeleeuwen in vele secten op, zooals de Bogomilen en Katharen. Maar behalve het dualisme kreeg ook het pantheisme zijne tolken. Onder invloed van het neoplatonisme leerde Pseudodionysius, dat de ideeën en voorbeelden van alle dingen van eeuwigheid in God bestonden en dat zijne overstroomende goedheid Hem bewoog, om deze ideeën realiteit te geven en zich aan zijne schepselen mee te deelen, de div. nom. c. 4 § 10. God is in de schepselen als het ware uit zijne eenheid te voorschijn getreden, heeft zich in hen vermenigvuldigd en uitgestort, de div. nom. c. 2, 11, zoodat God het algemeene zijn is, de div. nom. c. 5, 4, het zijn der dingen zelve, de coel. hier. c. 4, 1. Maar toch voegt hij er aan toe, dat God desniettemin in zijne eenheid zich handhaaft, de div. nom. c. 2, 11 en dat God daarom alles is in allen, wijl Hij de oorzaak is van alles, de coel. hier. c. 5, 8. Dezelfde gedachten keeren bij Erigena terug. Meermalen leert hij uitdrukkelijk eene schepping uit niets, de div. nat. III 15 V 24. 33, maar de verhouding, waarin hij de vier naturen tot elkander stelt, maakt zijn systeem tot pantheisme. De eerste natuur, die schept en niet geschapen wordt, d. i. God, brengt denkend uit niets, dat is uit zichzelf de ideeën en vormen aller dingen voort in het Goddelijk woord, ib. III 14. 17. Dit is de tweede natuur, die geschapen wordt en schept. Deze tweede natuur is natura creata, inzoover ze door God is voortgebracht; zij is creatrix, inzoover zij zelve de oorzaak en potentie der werkelijke wereld is. Want deze tweede natuur is niet wezenlijk en substantieel van de derde natuur, d. i. de verschijningswereld, die geschapen wordt en niet schept, onderscheiden; gene is de oorzaak, deze de werking; het is dezelfde wereld, nu eens in aeternitate verbi Dei, dan in temporalitate mundi beschouwd, III 8. Het is God zelf, die eerst in de ideeën zichzelf schept, dan in de schepselen afdaalt en alles in allen wordt, om dan eindelijk in de vierde natuur, die niet schept en niet geschapen wordt, tot zichzelf terug te keeren, III 4. 20. En de oorzaak van dit proces Gods is de goedheid Gods, III 2. 4. 9, zijn streven om alles te worden, appetitus quo vult omnia fieri, I 12. Buiten de christelijke wereld werd het pantheisme geleerd door de wijsgeeren Avicenna 1036 en Averroës 1198, door het Sufisme, dat in het universum eene emanatie Gods zag; en onder de Joden door de kabbala, Stöckl, Philos. des M. A. II 28. 92. 181. 237.

En tegen het einde der Middeleeuwen en in het begin van den nieuweren tijd kruisten al deze pantheistische, dualistische, emanatistische denkbeelden bij de mystici, theosophen en anabaptisten, zooals Floris, Amalrik van Bena, de broeders des vrijen geestes, de Libertijnen, Eckhardt, Tauler, Servet, Frank, Schwenkfeld, Bruno, Paracelsus, Fludd, Weigel, Böhme dooreen; zelfs het Socinianisme leerde slechts eene schepping uit eene ἄμορφος ὕλη, materia informis, bij Fock, Der Socin. S. 482; het eindige en oneindige werden te abstract naast en tegenover elkaar gesteld, dan dat het eerste in het tweede zijne oorzaak hebben kon. Maar toch is het pantheisme als wijsgeerig stelsel eerst weer in eere gebracht door Spinoza. Deze zag in de ééne substantie de eeuwige en noodzakelijke causa efficiens en immanens der wereld; de wereld is de explicatie van het Goddelijk wezen, en de bijzondere dingen zijn de modi, waardoor de Goddelijke attributen van denken en uitgebreidheid op eene bepaalde wijze worden gedetermineerd, Eth. I. Deze philosophie vond tegen het einde der vorige eeuw hoe langer hoe meer instemming en werd door Schelling en Hegel verheven tot het stelsel der negentiende eeuw. De bijbelsche leer van de schepping werd geheel verworpen. Fichte zeide: die Annahme einer Schöpfung ist der Grundirthum aller falschen Metaphysik und Religionslehre und insbesondere das Urprinzip des Juden- und Heidenthums, Anweisung zum seligen Leben 1806 S. 160. Schelling noemde de schepping uit niets das Kreuz des Verstandes, en bestreed ze beslist, Werke I 2 S. 44 f. 8 S. 62 f. In zijne eerste periode leerde hij de absolute identiteit van God en wereld; beiden verhouden zich als wezen en vorm; zij zijn hetzelfde, onder verschillende gezichtspunten beschouwd; God is niet de oorzaak van het al, maar het al zelf, en het al is daarom niet wordende maar een eeuwig zijnde, ἓν καὶ πᾶν, Werke I 4 S. 117 f. 5 S. 24 f. 365 f. 373 f. 6 S. 174 f. Maar in zijne latere periode kwam hij door Baader onder den invloed van Böhme en zoo van de kabbala en het neoplatonisme en zoekt nu den grond der wereld in de donkere natuur Gods. Theogonie en kosmogonie zijn ten nauwste verwant. Gelijk God uit zijne indifferentie door de tegenstelling van de principia, natuur (Urgrund, Ungrund, duisternis) en verstand (woord, licht) tot Geest, liefde, persoonlijkheid zich verheft, zoo zijn deze drie tegelijk de Potenzen der wereld. De donkere natuur in God is het blinde,

ordelooze principe, de stof en grond van de geschapen wereld, voor zoover ze chaos is en een chaotisch karakter draagt. Maar in die wereld werkt ook de Potenz van het Goddelijk verstand, en brengt er licht, orde, regel in. Terwijl eindelijk in den geest des menschen God zelf als Geest zich openbaart en tot volle persoonlijkheid wordt, Werke I 7 S. 359 f. II 2 S. 108 f. 3 S. 262 f., cf. boven bl. 305. En evenzoo bekende zich Hegel openlijk tot het pantheisme, wel niet tot dat, hetwelk de eindige dingen zelve voor God houdt maar toch tot dat pantheisme, hetwelk in het eindige en toevallige de verschijning van het absolute ziet, de versteende idee, de bevroren intelligentie, Werke VII 23 f. Uit de philosophie is dit pantheisme overgegaan in de theologie. Schleiermacher verwierp de scheiding van schepping en onderhouding en hield de vraag naar de tijdelijkheid of eeuwigheid der wereld voor onverschillig, indien maar de volstrekte afhankelijkheid aller dingen van God gehandhaafd bleef, Glaub. § 36. 41. Bovon, Dogm. Chrét. I 289. En evenzoo is God slechts de eeuwige immanente oorzaak en grond der wereld bij Strauss, Glaub. I 656 f. Biedermann, Chr. Dogm. § 649 f. Schweizer, Chr, Gl. § 71. Pfleiderer, Grundriss der chr. Gl. u. Sittenlehre § 84. Scholten, Dogm. christ. initia, ed. 2 p. 111. Hoekstra, Wijsg. Godsd. II 174v. Naast dit pantheisme is ook het materialisme opgetreden, dat de laatste elementen van alle zijn zoekt in eeuwige, ongeworden en onvernietigbare stoffelijke atomen, en uit hun naar vaste wetten plaats hebbende mechanische en chemische scheiding en verbinding alle verschijnselen, heel de wereld tracht te verklaren. Het had zijne voorbereiding reeds in de grieksche philosophie, werd door Gassendi en Cartesius weer ingeleid in den nieuweren tijd; het werd bevorderd door de engelsche en fransche philosophie der vorige eeuw; en het trad in deze eeuw op niet als vrucht van wetenschappelijk onderzoek maar als product van wijsgeerig nadenken bij Feuerbach, die de vader van het materialisme in Duitschland kan heeten, om dan vooral na 1850 bij de beoefenaars der natuurwetenschap door allerlei bijkomstige oorzaken ingang te vinden, zooals Vogt, Büchner, Moleschott, Czolbe, Haeckel, Strauss enz., Lange, Gesch. des Materialismus, 4e Aufl. 1882.

3. Nu verdient het allereerst opmerking, dat beide pantheisme

en materialisme geen resultaat zijn van exact onderzoek maar philosophie, wereldbeschouwing, stelsels van geloof, niet van weten in strikten zin. Het materialisme geeft zich wel gaarne uit voor exacte natuurwetenschap, maar het laat zich gemakkelijk aantoonen, dat het zoowel historisch als logisch vrucht is van menschelijk denken, en eene zaak is zoowel van het hart als van het hoofd van den mensch. De oorsprong en het einde der dingen ligt immers buiten de grenzen van waarneming en onderzoek; wetenschap onderstelt het zijn, en rust op den grondslag van het geschapene. In zoover verkeeren pantheisme en materialisme in dezelfde conditie als het theisme, dat in den oorsprong der dingen een mysterie belijdt. De eenige vraag is dus deze, of het pantheisme en materialisme in staat zijn dit mysterie te vervangen door eene begrijpelijke verklaring. Aan beide mag die eisch gesteld, wijl zij juist de leer der schepping om hare onbegrijpelijkheid verwerpen en er een kruis des verstands in zien. Is het inderdaad zoo, dat pantheisme en materialisme beter dan het theisme het denken bevredigen en daarom de voorkeur verdienen? Maar beide stelsels zijn in de historie der menschheid zoo telken male opgekomen en weer prijsgegeven; ze zijn zoo dikwerf aan ernstige, afdoende kritiek onderworpen, dat ze door niemand alleen om hun bevrediging voor het denken aanvaard kunnen worden. Andere motieven geven daarbij den doorslag. Als de wereld niet door schepping is ontstaan, moet zij toch op eenige andere wijze worden verklaard. En dan doen zich, om van het dualisme niet te spreken, slechts twee wegen voor, om n.l. of de stof uit den geest of den geest uit de stof te verklaren. Pantheisme en materialisme zijn geen zuivere tegenstellingen; ze zijn veeleer twee zijden van dezelfde zaak; ze gaan telkens in elkander over; ze vatten hetzelfde probleem slechts van eene andere zijde aan; ze stuiten beide op gelijke bezwaren. Het pantheisme staat voor den overgang van het denken tot het zijn, van de idee tot de werkelijkheid, van de substantie tot de modi en heeft niets geleverd, dat naar eene oplossing gelijkt. Het heeft wel verschillende vormen aangenomen en dien overgang onder verschillende namen aangeduid. Het vat de verhouding van God tot de wereld op als die van ἓν καὶ πᾶν, natura naturans en naturata, van substantie en modi, van wezen en verschijning, van het algemeene en het bijzondere, van soort en

exemplaren, van geheel en deelen, van idee en objectiveering, van oceaan en golven enz., maar met al deze woorden zegt het niets ter verklaring van die verhouding. Het is op pantheistisch standpunt niet te begrijpen, hoe uit het denken het zijn, uit de eenheid de veelheid, uit den geest de stof is voortgekomen. Vooral is dat duidelijk uitgekomen in de stelsels van Schelling en Hegel. Aan woorden was er hier geen gebrek. De idee neemt eene gestalte, een lichaam aan, zij objectiveert zich, gaat over in haar anders-zijn, zij dirimeert en differencieert zich, zij besluit vrij, om zich zu entlassen, zu entäussern, in haar tegendeel om te slaan enz. Schelling, Werke I 2 62 f. 4 223 f. 257 f. Hegel, Werke VI 413 f. VII 23 f. Maar beiden vonden hierin toch eene zoo weinig bevredigende oplossing, dat zij meermalen van een *afval* van het absolute spraken, waardoor de wereld was ontstaan, Schelling, ib. 6 38 f. Hegel, ib. XII 177. Geen wonder, dat daarom Schelling in zijne tweede periode en evenzoo Schopenhauer, von Hartmann e. a. aan den wil het primaat toekenden en het absolute allereerst opvatten als natuur, als wil, als drang, cf. boven bl. 203 v. De pantheistische identiteit van denken en zijn is eene dwaling gebleken; te meer omdat de substantie, de idee, het ééne, het al of hoe het pantheisme het absolute noemen moge, niet is eene volheid van zijn, maar eene zuivere potentie, eene inhoudlooze abstractie, een louter niets. En daaruit zou de rijkdom der wereld, de veelheid van het zijnde kunnen worden verklaard! Geloove dat, wie het kan! Zeer terecht zegt daarom Kleutgen: Darin aber besteht die Verschiedenheit der pantheistischen Speculation von der theistischen, dass jene, von ebenso dunkeln als unerweislichen Annahmen über das göttliche Sein beginnend, in offenen Widersprüchen endet, diese aber von sicheren Erkenntnissen der endlichen Dinge ausgehend, immer höhere Aufschlüsse gewinnt, bis sie vor dem Unbegreiflichen steht, nicht irre werdend, dass Der, welchen sie als den ewigen und unwandelbaren Urheber aller Dinge erkennt, in seinem Sein und Wirken über unser Denken erhaben sei, Phil. der Vorz. II² 884. Cf. over het pantheisme, art. van Ulrici in Herzog ². Doedes, Inl. tot de Leer van God bl. 68v. 268 met de daar aangehaalde litteratuur. Opzoomer, Wet en Wijsb. 1857 cap. 1. Pierson, Bespiegeling, gezag en ervaring 1855 cap. 1. Rauwenhoff, Wijsb. v. d. godsd. 205v. Hoekstra, Wijsg. Godsd. II 73v. Kuyper,

Verflauwing der grenzen 1892. Is. van Dijk, Aesthet. en ethische godsdienst 1895. Hartmann, Ges. Studiën und Aufsätze 1876 S. 549—729. R. Flint, Antitheistic theories 1885 p. 334. 536. Hettinger, Apologie des Christ. I⁷ S. 243 f. Ebrard, Apol. I² 435 f. enz., cf. ook deel I 148—151.

Even onverklaard blijft de oorsprong der dingen bij het materialisme. Terwijl het pantheisme het heelal laat voortkomen uit één laatste principe, dat met de wereld samenvalt, neemt het materialisme eene veelheid van principia aan. Maar deze laatste principia aller dingen zijn volgens het materialisme niets anders dan ondeelbare stofdeeltjes. Indien de voorstanders dezer wereldbeschouwing nu aan deze hun grondstelling getrouw bleven, zouden zij aan die atomen geen enkel metaphysisch, transcendent praedicaat mogen toeschrijven. Het is op het standpunt van het materialisme, goed beschouwd, ongeoorloofd, om van de eeuwigheid, de ongeschapenheid, de onvernietigbaarheid der atomen, of ook van stof *en* kracht te spreken. Indien men zegt, dat de wereld uit stoffelijke atomen is ontstaan, moet men daaraan ook getrouw blijven. Atomen toch, wijl elementen der empirische wereld, kunnen alleen empirische maar geene metaphysische eigenschappen dragen. Het begrip atoom sluit volstrekt niet in, dat het van nature en per se eeuwig en onvernietigbaar is. Wie de atomen voor de laatste principia van alle zijn houdt, snijdt zich den weg af tot speculatie en metaphysica en moet dan ook alleen uit die empirische atomen langs empirischen weg de wereld verklaren. De materialist kan alleen zeggen, dat de ervaring leert, dat de atomen niet ontstaan en niet vergaan; maar van eene metaphysische natuur en van metaphysische eigenschappen der atomen mag hij niet spreken. De natuurwetenschap, waarop de materialist zich altijd beroept, heeft het als zoodanig met het eindige, het relatieve, met de natuur en hare verschijnselen te doen; zij gaat altijd van de natuur uit, neemt haar als gegeven aan en kan niet doordringen tot wat achter haar ligt. Zoodra ze dat doet, houdt zij op physica te zijn en wordt metaphysica. Maar het materialisme blijft zichzelf niet getrouw en schrijft terstond aan de atomen allerlei eigenschappen toe, die in het begrip zelf niet liggen opgesloten en door de ervaring niet worden geleerd. Daarom is het materialisme geen exacte wetenschap, geen vrucht van streng wetenschappelijk onderzoek, maar eene

philosophie, die op de ontkenning aller philosophie is gebouwd; het lijdt aan eene innerlijke tegenstrijdigheid; het loochent al het absolute en maakt de atomen absoluut; het ontkent Gods bestaan en vergoddelijkt de materie. Zelfs kan nog sterker gesproken worden: indien het materialisme alle dingen uit de stof verklaren wil, mist het alle recht om van atomen te spreken. Atomen zijn nooit waargenomen; niemand heeft ze ooit gezien; het empirisch onderzoek heeft ze niet aan het licht gebracht. Ze dragen van huis uit eene metaphysische natuur en moesten daarom voor het materialisme reeds contrabande zijn. En als metaphysische substantiën verkeeren ze in eene antinomie, die door niemand nog is opgelost. Ze zijn stoffelijk en toch zullen zij tegelijk ondeelbaar, onveranderlijk, oneindig in aantal, eeuwig en onvernietigbaar zijn. En als dan bij dat alles de materie zelve, die als verklaringsprincipe van het heelal wordt aangenomen, maar bekend en begrijpelijk ware! Maar juist het wezen en de natuur der stof is het allergeheimzinnigste en onttrekt zich geheel aan onze kennis. Wij kunnen ons nog beter indenken en voorstellen wat geest, dan wat stof is. Stof is een naam, een woord, maar wij weten niet, wat er onder te verstaan. Wij staan hier voor een mysterie, in zijn soort even groot als het bestaan van geest, dat om zijn onbegrijpelijkheid door het materialisme verworpen wordt. Doch aangenomen, dat er atomen zijn en dat zij eeuwig en onveranderlijk zijn, dan is daarmede nog niets ter verklaring der wereld bereikt. Hoe is uit die atomen de wereld ontstaan? Indien de thans bestaande wereld, of ook eene voorafgaande, een begin heeft gehad, moet er eene oorzaak zijn, waardoor de atomen in beweging gekomen zijn en wel in zulk eene beweging, die de tegenwoordige wereld tot resultaat had. Maar uit de stof is de beweging niet te verklaren, want alle stof is van nature traag en komt alleen door een stoot van buiten in beweging. Een primum movens buiten de stof kan echter door het materialisme niet aangenomen worden. En zoo blijft er niets anders over, dan om, evenals de atomen, zoo ook de beweging, de verandering, den tijd of met Czolbe zelfs deze bestaande wereld absoluut en eeuwig te maken. Het materialisme wikkelt zich in altijd grootere tegenstrijdigheden; het verwart het physische en het metaphysische, worden en zijn, verandering en onveranderlijkheid, tijd en eeuwigheid, en spreekt van oneindige ruimte, oneindigen tijd, oneindige wereld,

alsof het niets ware en er niet de ongerijmdste tegenspraak in lag. Ten slotte is herhaaldelijk en van verschillende zijden aangetoond, dat het materialisme in gebreke blijft, om uit de mechanische verbinding van louter stoffelijke en dus onbewuste, levenlooze, onvrije, doellooze atomen heel die geestelijke wereld van leven, bewustzijn, doel, godsdienst, zedelijkheid enz. te verklaren, welke toch met niet minder kracht zich aan ons innerlijk besef opdringt, als de physische wereld aan onze zintuigen. En het schijnt, dat deze kritiek op de materialisten zelven langzamerhand eenigen indruk gaat maken. Het materialisme in deze eeuw, uit het pantheisme voortgekomen, keert hoe langer hoe meer naar het pantheisme terug en neemt zelfs allerlei mystieke elementen in zich op, Wetensch. Bladen, Mei 1896. De lang verworpen levenskracht vindt thans weer verdedigers. De atomen worden als levend, bezield voorgesteld. Haeckel spreekt weer van een „Geist in allen Dingen", van eene „göttliche Kraft", een „bewegenden Geist", eene „Weltseele", die in alle dingen woont en zoekt in dit pantheistisch monisme den band tusschen godsdienst en wetenschap. Maar daarmede heeft het materialisme ook zelf openlijk zijne onmacht beleden, om de wereld te verklaren; in zijne armoede riep het mechanisme der atomen het dynamisch principe weer te hulp. Cf. Ulrici, Gott und die Natur 1866. Fabri, Briefe gegen den Mater. 1864. Hartmann, Ges. Stud. u. Aufsätze 1876 S. 421 f. Nathusius, Natur u. Philos. Heilbronn 1883. T. Pesch, Die grossen Welträthsel I^2 11 f. 143 f. 504 f. II 118—171. Hettinger, Apol. des Christ. I^7 167 f. Pfaff, Schöpfungsgesch. 1881 S. 729 f. Reusch, Bibel u. Natur 1876 S. 43 f. P. Janet, Le matér. contemporain en Allemagne 1864. Pressensé, Les origines 1883 p. 129 S. Vooral ook het pas verschenen werk van Raoul Pictet, Etude crit. du materialisme et du spiritualisme par la physique expérimentale. Genève 1897.

4. Tegenover al deze richtingen hield de christelijke kerk eenparig de belijdenis vast: credo in Deum patrem, omnipotentem, creatorem coeli et terrae; en zij verstond onder schepping die daad Gods, waardoor Hij naar zijn souvereinen wil heel de wereld uit het niet-zijn tot een zijn brengt, dat onderscheiden is van zijn eigen wezen. En dit is inderdaad de leer der H. Schrift. Het woord בָּרָא beteekent oorspronkelijk: splijten, deelen, snijden

(Jos. 17 : 15, 18 in piel van het afhouwen van bosschen), en vandaar vormen, voortbrengen, scheppen. Het drukt op zichzelf nog niet uit, dat iets uit niets wordt voortgebracht, want het wordt menigmaal ook van de werken der onderhouding gebezigd, Jes. 40 : 28, 45 : 7, Jer. 31 : 22, Am. 4 : 13. Het is synoniem van en wisselt af met עשׂה, יצר, חדשׁ, Ps. 104 : 30. Maar van deze onderscheidt het zich toch daardoor, dat het altijd van het Goddelijk maken en nooit van 's menschen doen wordt gebezigd; dat het nooit een accusativus der stof bij zich heeft, waaruit iets gemaakt wordt; en dat het daarom juist overal de grootheid en macht van het Goddelijk werken uitdrukt, Delitzsch, Neuer Comm. zur Gen. S. 48. En ditzelfde is het geval met de N. T. woorden κτιζειν, Mk. 13 : 19, ποιειν, Mt. 19 : 4, θεμελιουν, Hebr. 1 : 10, καταρτιζειν, Rom. 9 : 12, κατασκευαζειν, Hebr. 3 : 4, πλασσειν, Rom. 9 : 20, die ook niet op zichzelve een scheppen uit niets uitdrukken. De term scheppen uit niets is dan ook niet letterlijk aan de Schrift ontleend maar komt het eerst voor in 2 Macc. 7 : 28, waar gezegd wordt, dat God hemel en aarde en mensch ἐξ οὐκ ὀντων ἐποιησεν, Vulg. fecit ex nihilo. Men heeft bestreden, dat deze uitdrukking in strengen zin mocht worden opgevat, en haar eene platonische uitlegging gegeven. Toch verdient het de aandacht, dat de schrijver niet van μη ὀντα, d. i. een nihilum privativum, eene qualiteit- en vormlooze materie, maar van οὐκ ὀντα d. i. een nihilum negativum spreekt. Voorts is het zelfs nog niet zeker, dat de auteur van het boek der Wijsheid in cap. 11 : 18 de eeuwigheid eener vormlooze stof heeft geleerd; de plaats kan zeer goed van de creatio secunda worden verstaan, evenals dat later het geval is bij Justinus Martyr. Maar hoe dit zij, de Schrift laat te dezen opzichte geen twijfel over. Zij gebruikt den term niet, maar leert de zaak duidelijk. Wel heeft men gemeend, dat ook Gen. 1 : 1—3 eigenlijk van een oorspronkelijken, niet geschapen chaos uitging. Wijl בראשׁית naar den vorm een status constr. is, zouden de verzen 1—3 aldus te vertalen zijn: in den beginne toen God hemel en aarde schiep — de aarde nu was woest en ledig enz. —, toen sprak God: er zij licht. In vers 2 zou dan de woeste en ledige aarde bij het scheppen Gods worden ondersteld; zoo Ewald, Bunsen, Schrader e. a., cf. Schultz, Altt. Theol.[4] S. 570 f. Maar deze vertaling is niet aannemelijk. Vooreerst krijgt de zin dan eene

periodische lengte, die in 't hebr. weinig voorkomt, hier terstond in het begin en naar den schrijftrant van Gen. 1 heel niet wordt verwacht en ook op de schepping van het licht veel te sterken nadruk legt; vervolgens eischt de status constr. van בראשית deze vertaling niet, omdat het in denzelfden vorm zonder suffix of genitivus ook voorkomt in Jes. 46 : 10, cf. Lev. 2 : 12, Deut. 33 : 21; en ten derde ware het vreemd, dat terwijl de voorzin zeggen zou, dat God hemel en aarde nog scheppen moest, de tusschenzin den chaos reeds met den naam van aarde bestempelde en van den oorspronkelijken toestand des hemels heel geen gewag maakte. En daarbij komt dan nog, dat deze vertaling, ook indien ze juist ware, nog geenszins de eeuwigheid der woeste aarde leeren zou maar hoogstens dit in het midden zou laten. Dat strijdt echter met geheel den geest van het scheppingsverhaal. Elohim wordt in Gen. 1 niet voorgesteld als een wereldformeerder, die op menschelijke wijze uit voorhanden stof een kunstwerk maakt, maar als Een, die enkel sprekende, door een louter machtwoord, alle dingen in het aanzijn roept. En daarmede komt heel de Schrift overeen. God is de Almachtige, die oneindig verre staat boven alle creatuur, en met alle schepselen doet naar zijn souverein welgevallen; de absolute bezitter, קנה van hemel en aarde, Gen. 14 : 19, 22, die alles doet wat Hem behaagt, aan wiens macht nergens een grens is gesteld. Hij spreekt en het is, Hij gebiedt en het staat, Gen. 1 : 3, Ps. 33 : 9, Jes. 48 : 13, Rom. 4 : 17. Voorts worden alle dingen in de Schrift telkenmale beschreven als door God gemaakt en volstrekt van Hem afhankelijk. Hij heeft alles gemaakt, hemel, aarde, zee met al wat er op en er in is, Ex. 20 : 11, Neh. 9 : 6 enz. Alles is door Hem geschapen, Col. 1 : 16, 17, bestaat alleen door zijn wil, Op. 4 : 11, en is uit en door en tot God, Rom. 11 : 36. Vervolgens wordt er nooit en nergens van eene eeuwige ongevormde stof ook maar de minste melding gemaakt. God alleen is de Eeuwige, de Onverderfelijke; Hij alleen is boven het worden en de verandering verheven. Daarentegen hebben de dingen een begin en een einde, en zijn aan wisseling onderworpen. Op anthropomorphe wijze wordt dit uitgedrukt. God bestond eer de bergen geboren waren en zijne jaren houden niet op, Ps. 90 : 2, Spr. 8 : 25, 26; Hij heeft uitverkoren en liefgehad *πρὸ καταβολῆς κοσμου*, Ef. 1 : 4, Joh. 17 : 24, cf. Mt. 13 : 35, 25 : 34, Luk. 11 : 50, Joh. 17 : 5, Hebr.

4 : 3, 9 : 26, 1 Petr. 1 : 20, Op. 13 : 8, 17 : 8. En eindelijk leert Rom. 4 : 17, ook al is daar niet bepaald van de schepping sprake, dat God τα μη ὀντα, hetgeen mogelijk nog niet is, roept en beveelt ὡς ὀντα, alsof het ware; het zijn of niet-zijn maakt voor Hem geen onderscheid. Nog klaarder spreekt Hebr. 11 : 3 het uit, dat de wereld zoo door God is gemaakt, dat hetgeen gezien wordt niet geworden is ἐκ φαινομενων, uit hetgeen onder de oogen verschijnt. Eene vormlooze stof is hierdoor geheel buitengesloten; de zichtbare wereld is niet uit 't zichtbare voortgekomen maar rust in God, die door zijn woord alles in het aanzijn riep.

5. Deze leer der Schrift vindt in de woorden *uit niets* hare scherpste uitdrukking, en is zoo van den beginne af door de christelijke theologie verstaan en weergegeven, Hermas, Pastor I 1. Theophilus, ad Autol. II 4. Tertull. de praescr. 13. Iren. adv. haer. II 10 enz. Maar bij gnostieken en manicheën, theosophen en naturalisten, pantheisten en materialisten heeft deze leer ten allen tijde weerspraak ontmoet. Vooral is het aan Aristoteles ontleende: ex nihilo nihil fit, daartegen in het midden gebracht. Toch is deze bestrijding geheel zonder grond. Vooreerst is deze regel van Aristoteles lang zoo eenvoudig niet als hij lijkt; ieder oogenblik staan we voor verschijnselen, die zich niet tot aanwezige factoren laten herleiden; geschiedenis is geen rekensom; het leven is geen product van chemische verbindingen; het genie is nog iets anders en iets meer dan het kind van zijn tijd, en elke persoonlijkheid is iets oorspronkelijks. Maar hiervan afgezien en cum grano salis opgevat, vindt deze regel van Aristoteles geene tegenspraak. De theologie heeft nooit geleerd, dat het niet-zijn de vader, de bron, het principium was van het zijn. Ten overvloede heeft zij er telkens bijgevoegd, dat de uitdrukking ex nihilo geene aanduiding was van eene te voren bestaande materie, uit welke de wereld gevormd werd; maar ze gaf alleen te kennen, dat het zijnde eens niet was, en dat het alleen door Gods almachtige kracht in het aanzijn is geroepen; de uitdrukking ex nihilo staat dus met post nihilum gelijk; particula ex non designat sed excludit materiam; de wereld heeft haar oorzaak niet in zichzelve maar alleen in God, Iren. adv. haer. II 14. August. Conf. XI 5. XII 7. De Gen. ad litt. I 1. Anselmus, Monol. c. 8. Thomas, S. Theol. I qu. 45 art. 1 enz. De uitdrukking werd in de chris-

telijke theologie alleen daarom zoo gaarne behouden, omdat zij bijzonder geschikt was om allerlei dwaling bij den wortel af te snijden. Vooreerst deed ze dienst tegen de paganistische leer van eene ἀμορφος ὑλη, waarboven ook een Plato en Aristoteles zich niet hadden kunnen verheffen. In het Heidendom is de mensch gebonden aan de stof, onderworpen aan zinnelijkheid en natuurdienst; hij kan de gedachte niet vatten, dat de geest vrij staat tegenover en boven de stof, en nog veel minder, dat God absoluut souverein is, door niets bepaald dan door zijn eigen wezen. En daartegenover leert nu de schepping uit niets de absolute souvereiniteit Gods, zijne volstrekte onafhankelijkheid; indien ook maar een enkel stofdeel niet uit niet geschapen ware, zou God niet God wezen. In de tweede plaats sluit deze uitdrukking alle emanatie uit, alle wezensidentiteit van God en wereld. Wel spraken de scholastici meermalen van eene emanatio of processio totius entis a causa universali, en ook wel van eene participatie van het schepsel aan het zijn en het leven Gods. Maar daarmede bedoelden zij geen emanatie in eigenlijken zin, alsof het Goddelijk wezen in de creaturen uitstroomde en er zich in ontplooide, gelijk het genus in zijne species. Maar zij wilden daarmede alleen zeggen, dat God ens per essentiam is, het schepsel echter ens per participationem; de schepselen hebben wel een eigen zijn, maar dit heeft in het Goddelijk zijn zijne causa efficiens en exemplaris, Thomas, S. Theol. I qu. 45 art. 1. Kleutgen, Philos. der Vorz. II 828 f. 899 f. De schepping uit niets handhaaft, dat er tusschen God en wereld een essentieel onderscheid is. De schepping bestaat niet in een overgang van de wereld uit een zijn in God tot een zijn buiten God, noch ook uit een zijn zonder God tot een zijn door God, maar uit het niet-zijn tot het zijn. De wereld is zeker geen ἀνυπόστατος, zij bestaat niet onafhankelijk, zij is en blijft in God als haar voortdurende causa immanens, gelijk later bij de onderhouding tegen het manicheisme en deisme moet worden aangetoond. Maar zij is naar de leer der Schrift geen deel, geen uitvloeisel van het wezen Gods. Zij heeft een eigen, een ander, een van de essentia Dei onderscheiden wezen en zijn. En dat wordt door het ex nihilo uitgedrukt. Toch heeft de philosophie ook dezen term misbruikt. Evenals Plato onder het μη ὀν eene eeuwige ongevormde stof verstond, zoo duidde Erigena zelfs God als nihilum aan, voorzoover Hij boven alle

kategorieën en bepalingen, boven alle zijn en wezen verheven is; dum ergo incomprehensibilis intelligitur, per excellentiam nihilum non immerito vocitatur, de div. nat. III 19. En als Hij alles uit niets te voorschijn brengt, dan wil dat zeggen, dat Hij de sua videlicet superessentialitate producit essentias, de supervitalitate vitas, etc. de div. nat. III 20. Nog vreemder sprong Hegel in zijne Logik met dit begrip om, als hij onder het niets verstond een Nicht-seyn, das zugleich Seyn, und ein Seyn, das zugleich Nicht-seyn ist; een niets, dat tegelijk alles is, nl. in potentia en niets bepaald in concreto, Werke III 64. 73 f. Tegen deze philosophische begripsverwarring staat de christelijke theologie lijnrecht over; zij verstaat onder het niets een zuiver nihil negativum en weert alle emanatie af. Toch ligt er ook in de emanatie eene ware gedachte, die juist door de bijbelsche leer der creatie zonder schending van het wezen Gods gehandhaafd wordt, veel beter dan in de philosophie. De leer van de schepping uit niets geeft nl. ten slotte aan de christelijke theologie eene plaats tusschen het gnosticisme en het arianisme in, d. i. tusschen pantheisme en deisme. Het gnosticisme kent geen creatie maar alleen emanatie en maakt daarom de wereld tot den Zoon, de wijsheid, het beeld Gods in adaequaten zin; het arianisme kent geen emanatie maar alleen creatie, en maakt daarom den Zoon tot een schepsel; daar wordt de wereld vergoddelijkt, hier God verwereldlijkt. Maar de Schrift en dienovereenkomstig de christelijke theologie kent beide, emanatie en creatie; eene tweevoudige meedeeling Gods, eene binnen, eene buiten het Goddelijk wezen; eene aan den Zoon, die in den beginne bij God en zelf God was, en eene aan de schepselen, die in den tijd zijn ontstaan; eene van eeuwigheid en eene in den tijd; eene uit het wezen en eene door den wil Gods. De eerste heet generatie, de tweede creatie. Door de generatie wordt eeuwiglijk het adaequate beeld Gods meegedeeld aan den Zoon; door de creatie wordt slechts eene zwakke, flauwe gelijkenis Gods meegedeeld aan het schepsel. Maar toch staan beide in verband. Zonder de generatie zou de creatie niet mogelijk zijn. Indien God zich niet absoluut kon meedeelen aan den Zoon, kon Hij veelmin in relatieven zin zich meedeelen aan zijn schepsel. Indien God niet trinitarisch bestond, ware de schepping niet mogelijk, Athan. c. Ar. I 12. II 56. 78.

6. Dienovereenkomstig leert dan ook de H. Schrift, dat God Drieëenig de auteur der schepping is. Tusschenwezens kent de Schrift niet. De Joden dachten bij den pluralis in Gen. 1 : 26 aan de engelen, Weber, Syst. 170. De Gnostieken lieten uit God eene reeks van aeonen uitgaan, die scheppend optraden. De Arianen maakten van den Zoon een tusschenwezen tusschen Schepper en schepsel in, dat, schoon geschapen, toch ook zelf weer schiep. In de Middeleeuwen waren velen niet ongeneigd, om de mogelijkheid eener medewerking van het schepsel bij de schepping aan te nemen. Zij kwamen daartoe, omdat in de kerk de zondenvergeving en genade-uitdeeling inhaerent was aan het ambt, en een priester in de mis het brood veranderen kon in het lichaam van Christus en dus een creator sui creatoris (Biel) werd. Vandaar dat Lombardus in de leer van de sacramenten zegt, dat God ook wel posset per aliquem creare aliqua, non per eum tanquam auctorem sed ministrum cum quo et in quo operaretur, Sent. IV dist. 5 n. 3. Door enkelen, zooals Durandus, Suarez, Bellarminus gevolgd, werd hij toch door anderen zooals Thomas, Scotus, Bonaventura, Richard, Victor enz. weersproken, Thomas, S. Theol. I qu. 45 art. 5. Kleutgen, Philos. der Vorzeit II² 849 f. En hiermede stemden ook de Gereformeerden overeen, die meer nog dan Roomschen en Lutherschen alle vermenging van Schepper en schepsel weerstonden, Voetius, Disp. I 556 sq. Synopsis, X 14. Turret. Th. El. V qu. 2. Heidegger, Corpus Theol. VI 14. Mastricht III 5, 20. M. Vitringa II 81—82. De Schrift kent de schepping uitsluitend Gode toe, Gen. 1 : 1, Jes. 40 : 12v., 44 : 24, 45 : 12, Job 9 : 5—10, 38 : 2v. Daardoor is Hij van de afgoden onderscheiden, Ps. 96 : 5, Jes. 37 : 16, Jer. 10 : 11, 12. Scheppen is een Goddelijk werk, eene daad van oneindige macht, en daarom noch in de natuur noch in de genade mededeelbaar aan eenig schepsel, wat het ook zij. Maar des te eenpariger werd door de christelijke theologie het werk der schepping toegeschreven aan alle drie personen in de triniteit. De Schrift liet hier ook geen twijfel over. God heeft alle dingen geschapen door den Zoon, Ps. 33 : 6, Spr. 8 : 22, Joh. 1 : 3, 5 : 17, 1 Cor. 8 : 6, Col. 1 : 15—17, Hebr. 1 : 3, en door den Geest, Gen. 1 : 2, Ps. 33 : 6, Job 26 : 13, 33 : 4, Ps. 104 : 30, Jes. 40 : 13, Luk. 1 : 35. En daarbij zijn Zoon en Geest niet gedacht als oorspronkelijke krachten maar als zelfstandige principia,

als auctores, die met den Vader het werk der schepping tot stand brengen, gelijk zij met Hem ook de ééne, waarachtige God zijn. In de christ. kerk kwam deze leer der Schrift niet aanstonds tot haar recht; de Logos werd eerst te veel opgevat als een tusschenwezen, dat den overgang tusschen God en wereld bewerkte; en de persoon en het werk des H. Geestes trad eerst nog geheel op den achtergrond, boven bl. 251v. Maar Irenaeus zeide toch reeds, dat God geen vreemde werktuigen behoefde bij de schepping en ook de engelen daarbij niet gebruikte, maar dat Hij zijne eigene handen heeft, den Logos en den H. Geest, door wien en in wien Hij alles heeft geschapen, adv. haer. IV 20. Klaar werd de leer der schepping als werk der gansche triniteit ontwikkeld door Athanasius en de drie Cappadociërs in het Oosten en door Augustinus in het Westen. Geen schepsel, zegt Athanasius, kan *ποιητικον αἰτιον* der schepping zijn; als de Zoon dus met den Vader de wereld schept, kan Hij geen buitengoddelijk, geschapen demiurg zijn, gelijk Arius meent, maar moet Hij de eigen Zoon des Vaders zijn, *ἰδιον γεννημα της οὐσιας αὐτου*, c. Ar. II 21 sq. Maar waar de Logos is, daar is ook de Geest, en dus *ὁ πατηρ δια του λογου ἐν τῳ πνευματι κτιζει τα παντα*, ad Serap. III 5. En nog sterker spreekt Augustinus: ab hac summe et aequaliter et immutabiliter bona trinitate creata sunt omnia, Enchir. 10, zoodat de gansche schepping een vestigium trinitatis is, de trin. VI 10. de civ. XI 24. Conf. XIII 11. En zoo is deze leer het gemeengoed geworden van heel de christelijke theologie, Joh. Damasc. de fide orthod. I 8. Thomas, S. Theol. I qu. 45 art. 6. Luther, art. Smalc. I 1. Calv. Inst. I 14, 20, en ook van de verschillende confessies, Denzinger, Enchir. Symb. n. 202. 227. 231. 232. 355. 367. 598. Müller, Die symb. Bücher der ev. luth. K. 5e Aufl. S. 38. 299. Niemeyer, Coll. conf. eccl. Ref. p. 87. 331. 341 enz. Tegenspraak vond deze leer alleen bij hen, die ook het kerkelijk triniteitsdogma verwerpen en hoogstens alleen van eene schepping des Vaders door den Zoon willen weten maar in geen geval in de creatie een gemeenschappelijk werk der drie Goddelijke personen erkennen, zooals de Arianen, Socinianen, Remonstranten, Rationalisten, en in den nieuweren tijd Martensen, Dogm. § 61. Oosterzee, Dogm. § 56, 5 en vooral Doedes, Ned. Gel. 121v. Beide dogmata staan en vallen ook met elkaar. De belijdenis van de wezenseenheid der drie personen brengt vanzelve

mede, dat alle opera ad extra communia en indivisa zijn; en omgekeerd is de bestrijding van het trinitarisch werk der schepping bewijs van afwijking in de leer der triniteit. Het komt er hier slechts op aan, om met de Schrift en met de kerkvaders, zooals Athanasius, ten strengste onderscheid te maken tusschen Schepper en schepsel, en voor alle gnostische vermenging zich te wachten. Indien Zoon en Geest in de Schrift optreden als zelfstandige principia, als auctores der schepping, dan zijn zij ook het Goddelijk wezen deelachtig; en indien zij waarachtig God zijn, hebben zij ook deel aan het werk der schepping. Daarentegen wikkelt de ariaansche leer in onoplosbare moeilijkheden. Het is niet tegen te spreken, dat de Schrift de schepping als een werk des Vaders door den Zoon leert. Indien de Zoon nu beschouwd wordt als een persoon buiten het Goddelijk wezen, is er recht tot de vraag: aan het scheppen van den Vader door den Zoon is geen zin te hechten; de Schrift zegt het, maar wat kan het beteekenen? de Vader heeft den Zoon het scheppen opgedragen? dan ware de Zoon de eigenlijke Schepper. Vader en Zoon hebben samen alles geschapen? maar dan is het geen scheppen door den Zoon, Doedes t. a. p. 128. De leer der triniteit doet hier het ware licht opgaan. Gelijk God één is in wezen en onderscheiden in personen, zoo is ook het werk der schepping één en ongedeeld en toch in die eenheid rijk aan verscheidenheid. Het is een eenig God, die alle dingen schept, en daarom is de wereld eene eenheid, gelijk omgekeerd de eenheid der wereld de eenheid Gods bewijst. Maar in dat ééne Goddelijk wezen zijn drie personen, die elk in het ééne werk der schepping een eigen taak vervullen. Niet in dien zin, dat de schepping principaliter aan den Vader en minus principaliter aan den Zoon en den Geest toekomt, of dat de drie personen onafhankelijk naast elkander werken, elkanders arbeid aanvullen en drie gescheiden causae efficientes der schepping zijn; de spreekwijze van tres causae sociae bij sommige theologen vond daarom bij velen bezwaar, Zöckler, Gesch. der Bezieh. I 621 f. 679 f. Er is wel coöperatie, maar geen arbeidsverdeeling. Alle dingen zijn tegelijk uit den Vader door den Zoon in den Geest. De Vader is de eerste oorzaak; van Hem gaat het initiatief uit; de schepping wordt daarom in oeconomischen zin bepaaldelijk aan Hem toegeschreven. De Zoon is niet het instrument maar de persoonlijke wijsheid, de Logos, door welken alles geschapen wordt; alles

rust en heeft systeem in Hem, Col. 1 : 17 en is tot Hem geschapen, Col. 1 : 16, niet als einddoel maar als Hoofd en Heer aller schepselen, Ef. 1 : 10. En de Heilige Geest is de persoonlijke immanente oorzaak, waardoor alle dingen in God leven, zich bewegen en zijn, hun vorm en gestalte ontvangen en heengeleid worden tot hunne bestemming. Cf. boven 417v. Frank, Syst. d. chr. Wahrh. I 328 f. Kuyper, Het werk van den H. Geest I 20v.

7. Toch, al is de schepping een werk der gansche triniteit, het kan niet ontkend worden, dat zij in de Schrift nog in eene eigenaardige verhouding tot den Zoon staat, welke afzonderlijke bespreking verdient. Het O. Test. zegt menigmaal, dat God door het woord alle dingen geschapen heeft, Gen. 1 : 3, Ps. 33 : 6, Ps. 148 : 5, Jes. 48 : 13, door wijsheid de aarde gegrond en door verstandigheid de hemelen toebereid heeft, Ps. 104 : 24, Spr. 3 : 19, Jer. 10 : 12, 51 : 15. Maar die wijsheid wordt ook persoonlijk voorgesteld als raadgeefster en werkmeesteresse der schepping. God verwierf en bezat ze, schikte ze, doorzocht ze, opdat Hij door haar als eerstelinge zijns wegs, als beginsel zijner werken, de wereld scheppen en inrichten zou. En zoo was ze vóór de schepping reeds bij Hem, en gedurende de schepping werkte ze mede en verheugde zich in de werken van Gods handen, bovenal in de menschenkinderen, Spr. 8 : 22—31, Job 28 : 23—27. In het N. Test. wordt deze leer verder ontwikkeld. Wij lezen daar niet alleen, dat God alles geschapen heeft door den Zoon, Joh. 1 : 3, 1 Cor. 8 : 6, Col. 1 : 15—17, Hebr. 1 : 3, maar Christus heet daar ook *πρωτοτοκος πασης κτισεως*, Col. 1 : 15, *ἀρχη της κτισεως του θεου*, Op. 3 : 14, de Alpha en Omega, het begin en het einde van alle dingen, Op. 1 : 17, 21 : 6, 22 : 6, tot wien alles geschapen is, Col. 1 : 17, om onder Hem als het Hoofd wederom bijeen te worden vergaderd, Ef. 1 : 10. Christus heeft in al deze plaatsen niet slechts eene soteriologische maar ook eene kosmologische beteekenis. Hij is middelaar der herschepping niet alleen maar ook der schepping. De Apologeten wisten met deze gedachten der Schrift nog geen raad. Onder platonischen invloed staande, zagen zij in den Logos dikwerf niet veel meer dan den *κοσμος νοητος*; ze brachten Hem ten nauwste met de wereld in verband, hielden zijne generatie door de creatie gemotiveerd en maakten tusschen de geboorte des Zoons en de schepping

der wereld nog geen genoegzaam onderscheid; ze worstelen nog met de gnostische gedachte, dat de Vader eigenlijk de verborgen, onzichtbare Godheid is en eerst door den Logos openbaar wordt, cf. boven bl. 251v. Al is dit gnostische element nu door de kerkvaders, vooral Athanasius en Augustinus, ook uit de theologie gebannen; het is daarin toch telkens wedergekeerd. De wortel, waaruit deze gedachte ontspruit, is altijd een zeker dualisme, eene meer of minder scherpe tegenstelling tusschen geest en stof, tusschen God en wereld. God is onzichtbaar, ontoegankelijk, verborgen; de wereld is indien niet anti-, dan toch ongoddelijk, God-loos, athée. Om deze principieele tegenstelling te verzoenen is er een tusschenwezen noodig, en dat is de Logos. Hij is in betrekking tot God de wereldidee, het wereldbeeld, de κοσμος νοητος, en in betrekking tot de wereld is Hij de eigenlijke Schepper, het principe der mogelijkheid, dat er eene wereld komt. Bij de Hernhutters leidde dit er zelfs toe, dat de Vader geheel terugtreedt, en Christus de eigenlijke Schepper is; de herschepping verslindt de schepping, de genade vernietigt de natuur. Verscheiden Vermittelungstheologen leeren, dat de Logos de wereld is naar hare idee, en dat het dus gehört zum Wesen des Sohnes, sein Leben nicht mehr im Vater sondern auch in der Welt zu haben; als das Herz des Vaters ist er zugleich das ewige Weltherz, der ewige Weltlogos, Martensen, Dogm. § 125. Meyer op Col. 1 : 16. Deze voorstelling leidt dan vanzelf tot de leer der menschwording buiten de zonde. De wereld is op zichzelve profaan, de schepping eigenlijk geen wezenlijk Goddelijk werk. Indien God zal kunnen scheppen, indien de wereld, indien de menschheid Hem aangenaam zal kunnen wezen, dan moet Hij ze zien in Christus. Deze is het, in wien en om wien de wereld alleen door God gewild kan zijn; in wien als het hoofd en het Centralindividuum de menschheid Gode alleen welgevallig kan wezen; de menschwording is noodzakelijk voor de openbaring en de meedeeling Gods, en de Godmensch is het hoogste doel der schepping, cf. Dorner, Entw. der Lehre van der Person Christi III 1227—1262, Nitzsch, Syst. der chr. Lehre S. 204, Lange, Chr. Dogm. II 215 en vooral ook Keerl, Der Mensch, das Ebenbild Gottes II 1 f. Ten slotte voltooit zich deze gedachtenreeks in de leer, dat de schepping noodzakelijk is voor God zelven; God an sich is wel natuur, Urgrund, βυθος, σιγη, maar om zelf tot persoon-

lijkheid, geest te worden, heeft Hij de schepping noodig. De schepping is de geschiedenis Gods, de kosmogonie is theogonie, Schelling, Werke II 2 S. 109.

Deze gnostiek is alleen principieel te overwinnen, wanneer alle dualisme tusschen God en wereld bij den wortel wordt afgesneden. Scheppen is geen lager en minder Goddelijk werk dan het herscheppen; de natuur staat niet beneden de genade; de wereld is niet profaan in zich zelve. En zoo was er dan ook geen lager Goddelijk wezen van noode, om den Vader in staat te stellen tot het scheppen der wereld. De christelijke kerk gelooft in den Vader, den Almachtige, Schepper des hemels en der aarde. De schepping is volstrekt niet meer het werk van den Zoon dan van den Vader. Alle dingen zijn uit God. En de christelijke kerk belijdt van den Zoon, dat Hij niet minder is dan de Vader en niet dichter bij de schepselen staat maar dat Hij ééns wezens is met den Vader en met den Geest, en dat zij samen de ééne, eeuwige, waarachtige God zijn, Schepper van hemel en van aarde. Maar wel neemt de Zoon bij het werk der schepping eene eigen plaats in. Vooral Augustinus stelde dit in het licht. Ofschoon hij de ideeën der dingen niet met den Logos vereenzelvigde, gelijk de Apologeten gedaan hadden, moest hij deze toch met den Logos in verband brengen. De wereld was wel niet eeuwig maar haar idee was toch eeuwig in het bewustzijn Gods. De Vader spreekt al zijn gedachten, heel zijn wezen uit in het ééne, persoonlijke Woord, en daarom is de wereldidee ook vervat in den Logos; de Logos kan daarom genoemd worden forma quaedam, forma non formata sed forma omnium formatorum, Serm. 117, cf. de lib. art. III 16 en 17. de trin. XI 10. XV 14, cf. Anselmus, Monol. 34. Thomas, S. Theol. I qu. 34 art. 3, cf. 44 art. 3. Hierdoor kan de beteekenis van den Zoon voor de schepping worden vastgesteld. Vooreerst is het de Vader, van wien het initiatief der schepping uitgaat, die de wereldidee denkt, maar alwat de Vader is en heeft en denkt, deelt Hij mede aan en spreekt Hij uit in den Zoon. In Hem aanschouwt de Vader de idee der wereld zelve, niet als ware deze met den Zoon identisch, maar zoo dat ze in den Zoon, in wien zijne gansche volheid woont, Hem voor oogen staat en te gemoet treedt. In de Goddelijke wijsheid ligt ook, als deel, als epitome, die wijsheid besloten, welke in de schepselen gerealiseerd zal

worden. Hij is de Logos, door wien de Vader alle dingen schept; de gansche wereld is eene gerealiseerde gedachte Gods; een boek met groote en kleine letteren, waaruit zijne wijsheid te kennen is. Maar niet alleen causa exemplaris is Hij, ook ἀρχὴ δημιουργική. Het woord, dat God spreekt, is geen klank zonder inhoud; het is krachtig en levend. Het woord, de wereldidee, welke de Vader uitspreekt in den Zoon, is eene ratio seminalis, forma principalis, van de wereld zelve; daarom heet de Zoon de ἀρχὴ, πρωτότοκος, ἀρχὴ τῆς κτίσεως, de eerstgeborene, die de schepping draagt, in wien ze rust, uit wien ze opkomt als haar oorzaak en voorbeeld; en daarom is dat woord, dat de Vader bij de schepping spreekt en waardoor Hij de dingen uit het niet in het aanzijn roept, ook krachtig, want het wordt gesproken in en door den Zoon. En eindelijk is de Zoon ook in zekeren zin de causa finalis der wereld. Omdat zij in Hem haar grondslag en voorbeeld heeft, is zij ook tot Hem geschapen, wel niet als laatste einddoel, maar toch als Hoofd, Heer en Erfgenaam aller dingen, Col. 1 : 16. Saamgevat in den Zoon, onder Hem als Hoofd vergaderd, komen alle schepselen weer tot den Vader, uit wien alle dingen zijn. En zoo heeft de wereld haar eeuwige idee, haar ἀρχὴ en haar τέλος in het drieëenig wezen Gods. Het woord, dat de Vader uitspreekt in den Zoon, is de volle uitdrukking van het Goddelijk wezen en dus ook van al datgene, wat ook door dat woord als schepsel buiten het Goddelijk wezen bestaan zal. En de spiratie, waardoor Vader en Zoon principium zijn van den Geest, bevat ook in zich het willen van die wereld, wier idee in de Goddelijke Wijsheid is begrepen, Kleutgen, Philos. II 870. Daarom gaat de schepping uit van den Vader door den Zoon in den Geest, opdat zij in den Geest door den Zoon weder tot den Vader terugkeere.

8. Hierdoor valt er ook eenig licht op het moeilijk probleem van de schepping en den tijd. De Schrift zegt eenvoudig en menschelijk, dat de dingen een begin hebben gehad. Zij spreekt van een tijd vóór de geboorte der bergen, vóór de grondlegging der wereld, vóór de tijden der eeuwen, Gen. 1 : 1, Ps. 90 : 2, Spr. 8 : 22, Joh. 1 : 1, Ef. 1 : 4, 2 Tim. 1 : 9. En ook wij kunnen in ons denken en spreken nimmer van dien tijdvorm ons ontdoen. Eigenlijk worden uit deze menschelijke beperktheid al de bezwaren geboren, die tegen eene schepping in den tijd telkens

weer oprijzen. Teruggaande met onze gedachten, komen wij ten slotte tot het eerste moment, waarin alle ding een aanvang neemt. Daarvóór is er niets dan de diepe stilte der eeuwigheid. Maar aanstonds vermenigvuldigen zich de vragen in ons hart. Waarmede zullen we die eeuwigheid vullen en wat werkzaamheid kan er zijn, als alle werk van schepping en onderhouding wordt weggedacht? De leer der triniteit en der besluiten geeft ons hier eenig antwoord; maar losgemaakt van de wereld, bieden ze geen inhoud meer aan ons denken. Wat deed God dan vóór de schepping, Hij, die niet als een Deus otiosus gedacht worden kan, maar die altijd ἐργάζεται, Joh. 5 : 17. Is Hij dan veranderd, overgegaan van ledigheid tot werkzaamheid, van rust tot arbeid? Hoe is de schepping, de overgang tot de daad van schepping, te rijmen met de onveranderlijkheid Gods? En waarom is Hij eerst tot die schepping overgegaan, toen reeds eene eeuwigheid voorbijgesneld was? Hoe is er in die boven allen tijd verheven eeuwigheid een moment te vinden, waarin God van het niet-scheppen tot het scheppen overging? En waarom koos Hij juist dat moment, waarom begon de schepping niet eeuwen te voren? Al deze vragen hebben verschillende antwoorden uitgelokt. Het pantheisme beproefde eene oplossing te geven door te leeren, dat in God wezen en werken één waren, dat God geen Schepper is geworden maar dat de schepping zelve eene eeuwige is; de wereld heeft geen begin gehad, zij is de eeuwige zelfopenbaring Gods; en God gaat niet in duur aan de wereld vooraf maar alleen in logischen zin, in zoover Hij aller dingen oorzaak is; de natura naturans is niet te denken zonder natura naturata, de substantie niet zonder attributa en modi, de idee niet zonder verschijning, Erigena, de div. nat. I 73. 74. III 8. 9. 17 enz. Spinoza, Cogit. metaph. II c. 10. Hegel, Werke VII 25 f. Verwant is daarmede de solutie, welke Origenes gaf; hij verwierp wel de eeuwigheid der materie, en leerde wel, dat alles door den Logos uit niets geschapen was, de princ. II 1; maar God is niet ledig te denken, zijne almacht is eeuwig als Hijzelf, en daarom is Hij ook van eeuwigheid beginnen te scheppen. Wel is de tegenwoordige wereld niet eeuwig, de princ. III 5, maar aan deze wereld gingen ontelbare werelden vooraf, gelijk er ook vele op volgen zullen, de princ. I 2. III 5. Dit gevoelen, dat eigenlijk van de Stoa afkomstig is, Zeller, Philos. der Gr. IV^3

153 f., werd door de kerk veroordeeld op het concilie te Nicea, maar is toch telkens weer vernieuwd, in deze eeuw nog door Rothe, Theol. Ethik § 50 f. Ulrici, Gott u. die Natur 1866 S. 671 f. Martensen, Chr. Dogm. § 65, 66. Dorner, Gl. I 466 f. G. Wetzel, Die Zeit der Weltschöpfung. Jahrb. f. deutsche Theol. 1875 S. 582—588 enz. Hierbij verdient ook nog vermelding de in de scholastiek veel behandelde vraag, of de wereld niet eeuwig had kunnen zijn. Ter verdediging van Aristoteles, die de eeuwigheid der wereld leerde, Zeller, III[3] 357 f., werd deze vraag door sommigen bevestigend beantwoord, o. a. door Thomas, S. Th. I. qu. 46 art. 1, 2. S. c. G. II 31—37, Durandus, Occam, Biel, Cajetanus, cf. Esser, Die Lehre des h. Th. v. Aq. über die Möglichkeit eener anfangslosen Schöpfung, Münster 1895. Rolfes, Philos. Jahrb. X 1897 Heft 1. Door anderen werd ze echter beslist ontkend, zooals door Bonaventura, Sent. I. dist. 44 art. 1 qu. 4. Albertus Magnus, Henricus van Gent, Richard, Valentia, Toletus, cf. Petavius, de Deo III c. 5. 6, en evenzoo door de Lutherschen, Quenstedt I 421. Hollaz p. 358, en de Gereformeerden, Zanchius, Op. III 22 sq. Voetius, Disp. I 568. Leydecker, Fax Verit. 140. Coccejus, S. Theol. c. 15. Moor II 179 M. Vitringa II 83. Turret. Th. El. V qu. 3; slechts een enkele achtte eene eeuwige schepping mogelijk, Burmannus, Synopsis I 41, 24. Al deze antwoorden schenken echter aan het denken geen bevrediging. Natuurlijk is er hierover geen verschil, dat de wereld op dit oogenblik in plaats van duizenden jaren, ook wel reeds millioenen van eeuwen zoude hebben kunnen bestaan. Niemand, die dit in het afgetrokkene ontkent. Maar geheel iets anders is het, of de wereld eeuwig had kunnen zijn in denzelfden zin als God eeuwig is. Dit nu is onmogelijk, want eeuwigheid en tijd verschillen essentieel. Kant zag er eene onoplosbare antinomie in, dat de wereld eensdeels een begin moest hebben gehad, omdat een oneindig afgeloopen tijd ondenkbaar was, en dat ze toch anderdeels geen begin kon hebben, wijl een ledige tijd ondenkbaar is, Kr. d. r. Vern. ed. Kirschmann, 5[e] Aufl. 360 f. Alleen het laatste lid dezer antinomie heeft geen recht van bestaan; met de wereld valt ook de tijd vanzelf weg; er blijft dan geen tijd en dus ook geen ledige tijd meer over, Iren. adv. haer. III 8. Athan. c. Ar. I 29. 58. Tert. adv. Marc. II 3. adv. Hermog. 4. August. de civ. XI 6. Dat wij

dat niet kunnen indenken en altijd zulk eene hulpvoorstelling van een tijd vóór den tijd noodig hebben, doet hier niets ter zake en komt alleen daarvandaan, dat ons denken in den tijdvorm bestaat; om den tijd weg te denken, zou het denken zichzelf moeten wegdenken, wat onmogelijk is. Zoo blijft alleen over het eerste lid van Kants antinomie, nl. dat de wereld een begin moet hebben gehad. Hoe eindeloos ook verlengd, tijd blijft tijd en wordt nooit eeuwigheid. Er is tusschen beide een essentieel verschil, boven bl. 131. De wereld is niet zonder tijd te denken; tijd is een bestaansvorm van al het eindige en geschapene; nooit kan het praedicaat der eeuwigheid in strikten zin toekomen aan wat in den vorm van den tijd bestaat. Evenzoo berust de vraag, of God dan niet van eeuwigheid had kunnen scheppen, op de vereenzelviging van eeuwigheid en tijd. Er is in de eeuwigheid geen vroeger of later. God *heeft* eeuwig de wereld geschapen. d. i. ook in het moment, toen de wereld het aanzijn ontving, was en bleef God de Eeuwige en schiep Hij als de Eeuwige. De wereld, ook al had zij eene eindelooze reeks van eeuwen bestaan en al waren millioenen van werelden aan deze voorafgegaan, ze blijft tijdelijk, eindig, beperkt en heeft dus een begin gehad. De hypothese van Origenes geeft niet de minste oplossing; de kwestie blijft volkomen dezelfde; ze wordt alleen eenige millioenen van jaren verschoven. Nog ongegronder is de vraag, wat God dan deed vóór de schepping. Ze is door Augustinus, Conf. XI 12. Luther, Calvijn, Inst. I 14, 1 overeenkomstig Spr. 26 : 5 beantwoord. Zij gaat uit van de onderstelling, dat God in den tijd bestaat en dat de schepping en onderhouding zijn dagelijksche inspannende arbeid is. Maar God woont in de eeuwigheid, Hij is actus purissimus, eene oneindige volheid van leven, zalig in zichzelven, zonder de schepping niet ledig en door haar niet vermoeid. Non itaque in ejus vacatione cogitetur ignavia, desidia, inertia, sicut nec in ejus opere labor, conatus, industria. Novit quiescens agere et agens quiescere, August. de civ. XII 17. En evenzoo is het met het pantheisme; het is niet zoo oppervlakkig als het socinianisme en het materialisme, dat eeuwigheid eenvoudig verandert in een naar voren en naar achter eindeloos verlengden tijd en het onderscheid tusschen eindeloos en oneindig niet kent; het zegt niet dat God alle dingen is en alle dingen God zijn; het maakt onderscheid tusschen het zijn en het worden, natura naturans en naturata, substantie en

modi, het al en alle dingen, de idee en de verschijning, d. i. tusschen eeuwigheid en tijd. Maar op de vraag: waarin bestaat dat onderscheid dan? wat verband is er tusschen beide? hoe gaat de eeuwigheid over in tijd? blijft het pantheisme het antwoord schuldig. Het geeft woorden en beelden genoeg, maar er laat zich niets bij denken. Het theisme echter houdt eeuwigheid en tijd voor twee incommensurabele grootheden. Ze kunnen en mogen geen van beide door ons verwaarloosd worden; zij dringen zich beide aan ons bewustzijn en denken op. Maar wij vermogen beider verband niet te doorzien; levende en denkende in den tijd, staan wij bewonderend stil voor het mysterie van het eeuwige, ongeschapene zijn. Eenerzijds staat vast, dat God de Eeuwige is; in Hem is geen verleden of toekomst, geen worden of verandering; en alwat Hij is, is eeuwig, zijne gedachte, zijn wil, zijn besluit. Eeuwig is in Hem ook de wereldidee, die Hij denkt en uitspreekt in den Zoon; eeuwig is in Hem het besluit om de wereld te scheppen; eeuwig is in Hem de wil, die de wereld in den tijd geschapen heeft; eeuwig is ook de daad van scheppen, als daad Gods, als actio interna et immanens, August. de civ. XII 17. Lombardus, Sent. II dist. 1 n. 2. Bonav. Sent. II dist. 1 art. 1 qu. 2. Thomas, c. Gent. I 82. Petavius, de Deo V 9, 9 en 13, 5. Voetius, Disp. I 565. Turret. Th. El. V qu. 3, 16, want Hij is geen Schepper *geworden*, zoodat Hij eerst een tijd lang niet en daarna wel zou hebben geschapen; Hij is de eeuwige Schepper, als Schepper was Hij de Eeuwige en als de Eeuwige heeft Hij geschapen. De schepping bracht daarom geen verandering in Hem; zij is niet uit Hem geëmaneerd; zij is geen deel van zijn wezen; Hij is onveranderlijk dezelfde eeuwige God. En andererzijds staat vast, ook voor het denken, dat de wereld een begin heeft gehad en in den tijd is geschapen. Augustinus heeft terecht gezegd: mundus non est factus in tempore sed cum tempore, Conf. XI 10—13, de civ. VII 30. XI 4—6. XII 15—17, gelijk Plato en Philo en Tertullianus, adv. Marc. II 3 dit al vóór hem hadden gezegd en alle theologen dit later hebben herhaald. Een ledige tijd is ondenkbaar. Een tijd vóór de wereld is er niet geweest. De tijd is noodwendige bestaansvorm van het eindige. Hij is niet afzonderlijk geschapen maar met de wereld vanzelf gegeven, geconcreëerd evenals de ruimte. In zekeren zin is de wereld er dus altoos geweest, d. i. zoolang als er tijd was. Alle verandering

valt dus niet in God maar in haar. Zij is aan tijd d. i. aan verandering onderworpen. Zij is het voortdurende worden tegenover God als het eeuwige en onveranderlijke zijn. En deze beide nu, God en wereld, eeuwigheid en tijd, staan in deze verhouding, dat de wereld in al hare deelen gedragen wordt door Gods alomtegenwoordige kracht en de tijd in al zijne momenten doordrongen is van het eeuwige zijn onzes Gods. Eeuwigheid en tijd zijn geen twee lijnen, waarvan de kortere een tijdlang met de eindeloos verlengde parallel loopt; maar de eeuwigheid is het onveranderlijke middelpunt, dat zijn stralen doet uitgaan tot den ganschen omtrek van den tijd. Voor het beperkte oog van het schepsel legt zij haar oneindigen inhoud in de breedte der ruimte en de lengte des tijds successief uiteen, opdat het iets zou verstaan van de onnaspeurlijke grootheid Gods. Maar daarom blijft eeuwigheid en tijd toch onderscheiden. Dit alleen belijden wij, dat het eeuwige willen Gods, zonder op te houden eeuwig te zijn, werkingen kan voortbrengen en voortbrengt in den tijd, gelijk zijn eeuwig denken ook tijdelijke dingen tot inhoud hebben kan, Thomas bij Kleutgen, Philos. der Vorz. II 871. De macht van Gods wil, die eeuwiglijk één is, deed ontstaan wat niet was, zonder dat in Hem eenige verandering plaats greep. God wil eeuwiglijk, wat eerst na eeuwen plaats hebben zal of vóór eeuwen plaats gehad heeft. En ten tijde, als het geschiedt, is er in de dingen verandering maar in zijn wezen niet. Una eademque sempiterna et immutabili volumtate res quas condidit et ut prius non essent egit, quamdiu non fuerunt et ut posterius essent, quando esse coeperunt, Aug. de civ. XII 17.

9. Indien nu deze wereld, welke ontstaan is en bestaat in den tijd, essentieel van het eeuwige en onveranderlijke zijn Gods onderscheiden is, dringt zich met des te meer kracht de vraag op, wat God bewoog, om deze wereld in het aanzijn te roepen. De Schrift leidt telkens alle zijn en zoo-zijn der schepselen tot den wil Gods terug, Ps. 33 : 6, 115 : 3, 135 : 6, Jes. 46 : 10, Mt. 11 : 25, Rom. 9 : 15v. Ef. 1 : 4, Op. 4 : 11 enz. Dat is voor ons de laatste grond, het einde aller tegenspraak. Dei voluntas suprema lex. Voluntas conditoris rei cujusque natura est, Aug. de civ. XXI 8. Op de vraag, waarom de dingen er zijn en zijn zooals ze zijn, is er geen ander en dieper antwoord, dan omdat God het gewild heeft. Wie dan nog verder vraagt: waarom heeft

God het gewild? majus aliquid quaerit quam est voluntas Dei; nihil autem majus inveniri potest, de Gen. c. Manich. I 2, cf. boven 208v. En dit is het standpunt van heel de christelijke kerk en theologie geweest. Maar het pantheisme is hiermede niet tevreden en zoekt naar een dieperen grond. Vooral op tweeërlei wijs tracht het dan de wereld uit het wezen Gods te verklaren. Of het stelt dat wezen als zoo overvloeiende rijk voor, dat de wereld als vanzelve daaruit voortstroomt, en, naarmate ze zich verder van Hem verwijderd, het μη ὀν nadert en tot zinlijke materie stolt. Dit is de leer der emanatie, die in het Oosten opkwam, in Indie en Perzie vooral verbreiding vond en dan in de stelsels van het gnosticisme en het neoplatonisme ook tot het Westen doordrong. Of het beproeft de wereld te verklaren niet uit den πλουτος maar uit de πενια του θεου. God is zoo arm, zoo onzalig, dat Hij de wereld noodig heeft voor zijn eigen ontwikkeling; Hij is in zichzelf louter potentia, die niets is maar alles worden kan; Hij moet zichzelf objectiveeren, en door de tegenstelling met de wereld heen tot geest, tot persoonlijkheid worden in den mensch. An sich is God nog niet het absolute, Hij wordt dit eerst door het wereldproces; eerst Deus implicitus, wordt Hij allengs Deus explicitus. De wereld is dus noodig voor God, zij is een noodzakelijk ontwikkelingsmoment in zijn wezen; Ohne Welt ist Gott kein Gott. Tegenover dit pantheisme, dat de persoonlijkheid Gods teniet doet en de wereld vergoddelijkt, handhaaft het theisme de leer, dat de schepping eene daad is van Gods wil. Maar toch is daarmede geen willekeur bedoeld. Zoo is de wil Gods wel opgevat in de mohammedaansche theologie en ook bij de Nominalisten, de Socinianen, de Cartesianen. De wereld is een product van loutere willekeur; zij is er, maar had er evengoed niet of ook geheel anders kunnen zijn. De christelijke theologie heeft zich echter meestal voor dit uiterste gewacht, en heeft geleerd, dat, al was de wil Gods in de schepping ook ten hoogste vrij en al is alle dwang en noodzakelijkheid uitgesloten, toch die wil zijne motieven en God met zijne werken naar buiten zijne hooge en heilige bedoelingen had, boven bl. 208—216. En zoo is er dan gevraagd, wat God bewoog om deze wereld te scheppen, d. i. wat doel Hij met de schepping zich voorstelde. De antwoorden zijn daarop verschillend geweest. Velen hebben in de goedheid en de liefde Gods een genoegzaam motief tot ver-

klaring der wereld gezien. De Schrift sprak er ook menigmaal van, dat God goed is, dat zijne goedheid blijkt in al zijne werken, en dat Hij al zijne schepselen liefheeft en hunne zaligheid wil. God kon ook niet gedacht worden als iets behoevende, Hij kon de wereld niet geschapen hebben om iets te ontvangen, maar alleen om zich te geven en mede te deelen. Zijne goedheid was daarom de reden der schepping. Reeds Plato, Timaeus p. 29 D, Philo bij Herzog ² 11, 643 en Seneca, Epist. 95 spraken in dien geest; en christelijke theologen zeiden ook menigmaal, dat God de wereld niet uit behoefte maar uit goedheid, niet voor zichzelven maar voor de menschen schiep. Deus mundum non sibi sed homini fecit, Tert. adv. Marc. I 43. adv. Prax. 5. Bona facere si non posset, nulla esset potentia; si autem posset nec faceret, magna esset invidia, Aug. de Gen. ad litt. IV 16. *Ὁ των ὁλων θεος ἀγαθος και ὑπερκαλος την φυσιν ἐστι, διο και φιλανθρωπος ἐστιν. Ἀγαθῳ γαρ περι οὐδενος ἀν γενοιτο φθονος, ὁθεν οὐδε το εἰναι τινι φθονει ἀλλα παντας εἰναι βουλεται, ἱνα και φιλανθρωπευεσθαι δυνηται*, Athan., Or. c. gentes 41, cf. ook Damascenus, de fide orth. II 2. Thomas, S. Th. I qu. 19 art. 2. Voetius, Disp. I 558 enz. Deze uitspraken wisselden echter telkens af met andere, waarin God zelf en zijne eere de oorzaak en het doel der schepping werd genoemd. Maar het humanisme plaatste den mensch op den voorgrond; het socinianisme zocht zijn wezen niet in de gemeenschap met God maar in de heerschappij over de aarde; de leer van het natuurrecht, van de natuurlijke moraal en van de natuurlijke religie maakte den mensch autonoom en onafhankelijk van God; Leibniz leerde, dat God door zijne goedheid, wijsheid en macht zedelijk gebonden was, om uit vele mogelijke werelden de beste te kiezen en deze tot aanzijn te brengen; Kant riep door de practische Vernunft God alleen te hulp, om den mensch hiernamaals de zaligheid te verschaffen, waarop hij naar zijne deugd aanspraak had. En zoo werd in het rationalisme der vorige eeuw de mensch het interessantste schepsel; alles was er om hem en aan zijne volmaking dienstbaar; de mensch was Selbstzweck en al het andere, God zelf daaronder begrepen, was middel, Bretschneider, Syst. Entw. 442 f. Id. Dogm. I 669. Wegscheider, Dogm. § 95. En ook thans nog leeren velen, dat God aan de wereldidee, welke Hij noodzakelijk denkt, realiteit moet geven, omdat Hij anders zelf-

zuchtig en niet de hoogste liefde ware. Omdat Hij goed is, wil Hij niet alleen zalig zijn, maar sticht Hij een rijk der liefde en zoekt Hij de zaligheid zijner schepselen; deze is voor Hem het einddoel, Rothe, Theol. Ethik. § 40. 41. Dorner, Chr. Gl. I 448—459. Martensen, Dogm. § 59. Hofmann, Schriftbew. I² 205 f. Kahnis, Dogm. I 428. Müller, Chr. Lehre v. d. Sünde II⁵ 187 f. Schoeberlein, Prinzip u. Syst. der Dogm. 628. Thomasius, Christi Person u. Werk I³ 144. James Orr, Christ. view of God 155. Ritschl, Rechtf. u. Vers. III² 259 f., en ook Hermes en Günther bij Kleutgen, Theol. I² 642 f. Deze leer van den mensch als Selbstzweck is echter op christelijk standpunt onaannemelijk. Natuurlijk wordt in de schepping ook wel Gods goedheid openbaar; de Schrift spreekt dit telkens uit. Maar toch is het niet juist te zeggen, dat zijne goedheid de schepping eischt, omdat Hij anders zelfzuchtig ware. God is immers de Algoede, de volmaakte liefde, de volkomene zaligheid in zichzelven en heeft dus ook de wereld niet noodig, om zijne goedheid of liefde tot ontwikkeling te brengen, evenmin als Hij haar behoeft om tot zelfbewustzijn en persoonlijkheid te komen. Vervolgens ligt het in den aard der zaak, dat God er niet is om den mensch maar de mensch er alleen zijn kan om God. Want hoewel de mensch in zekeren zin Selbstzweck mag genoemd worden, inzoover hij als redelijk, zedelijk wezen nooit tot een willoos instrument kan of mag worden verlaagd; toch is hij van God ten diepste afhankelijk en heeft niets dat Hij niet heeft ontvangen. God alleen is Schepper, de mensch is schepsel; en reeds daarom alleen kan hij het doel der schepping niet zijn. Wijl hij zijn oorsprong alleen in God heeft, kan Hij ook in Hem alleen zijn doel hebben. En eindelijk is de leer, dat de schepping haar motief in Gods goedheid en haar einddoel in des menschen zaligheid heeft, ook met de werkelijkheid in strijd. Het heelal gaat toch waarlijk in den dienst des menschen niet op en moet toch nog een ander doel hebben, dan om hem nuttig te zijn. Het platte utilisme en de zelfzuchtige teleologie der vorige eeuw zijn genoegzaam weerlegd. Het lijden en de smart, welke over de menschheid uitgestort wordt, is uit de goedheid Gods alleen niet te verklaren. En de uitkomst der wereldgeschiedenis, die niet alleen van de zaligheid der verkorenen maar ook van een eeuwigen triumf over de goddeloozen spreekt, brengt nog gansch

andere deugden Gods tot openbaring dan zijne goedheid en liefde alleen.

10. De Schrift neemt dan ook een ander standpunt in en geeft een hooger doel aan. Zij zegt, dat de gansche natuur eene openbaring is van Gods deugden en eene verkondigster van zijn lof, Ps. 19 : 1, Rom. 1 : 19. God schiep den mensch naar zijn beeld en tot zijn eer, Gen. 1 : 26, Jes. 43 : 7. Hij verheerlijkt zich in Farao, Ex. 14 : 17 en in den blindgeborene, Joh. 9 : 3. Hij schept den goddelooze tot den dag des kwaads, Spr. 16 : 4, Rom. 9 : 22. Christus is gekomen om Hem te verheerlijken, Joh. 17 : 4. Alle weldaden der genade schenkt Hij om zijns naams wil, verlossing, vergeving, heiligmaking enz., Ps. 105 : 8, 78 : 9, Jes. 43 : 25, 48 : 11, 60 : 21, 61 : 3, Rom. 9 : 23, Ef. 1 : 6 v. Hij geeft zijn eer aan geen ander, Jes. 42 : 8. Einddoel is, dat alle koninkrijken Hem onderworpen zijn en alle schepsel zich voor Hem buige, Dan. 7 : 27, Jes. 2 : 3—13, Mal. 1 : 11, 1 Cor. 15 vs. 24 v. Hier reeds wordt Hem eere gebracht door al zijn volk, Ps. 115 : 1, Mt. 6 : 13. Eens zal God alleen groot zijn, Jes. 2 vs. 3—13, en heerlijkheid ontvangen van al zijne schepselen, Op. 4 : 11, 19 : 6. Hij is de Eerste en de Laatste, de Alpha en de Omega, Jes. 44 : 6, 48 : 12, Op. 1 : 8, 22 : 13. Uit en door en tot Hem zijn alle dingen, Rom. 11 : 36. Hierop steunende, leerde de christelijke theologie schier eenstemmig, dat de gloria Dei het einddoel van al Gods werken was. Ofschoon in den eersten tijd de goedheid Gods vooral als motief der schepping wordt genoemd, ontbreekt toch de eere Gods als aller dingen einddoel niet. Zoo zegt Athenagoras, dat God propter se ipsum et elucentem in omnibus ipsius operibus bonitatem et sapientiam adductum fuisse, ut hominem faceret, de resurr. mort. 12. Tertullianus zegt, dat God heel de wereld schiep in ornamentum majestatis suae, Apolog. 17. Vooral in de middeleeuwsche theologie kwam deze gloria Dei meer tot haar recht, bij Anselmus, die de eere Gods tot principe maakt van zijne leer over menschwording en voldoening, Cur Deus homo c. 11, maar dan verder ook bij Lombardus, Sent. II dist. 1. Thomas, S. Theol. I qu. 44 art. 4. qu. 66 art. 2. qu. 103 art. 2. S. c. Gent. III 17. 18. Sent. II dist. 1 qu. 2 art. 2. Bonaventura II dist. 1 p. 2 enz. En deze zelfde leer vinden we bij de latere Roomschen, Scheeben,

Dogm. II 31 f. Simar, Dogm. S. 234 f. Kleutgen, Theol. der Vorz. I² 640—692. Schwetz, Theol. dogm. I 396 sq. Jansen, Pract. dogm. II 319 sq.; dan bij de Lutherschen, Gerhard, Loci theol. loc. V c. 5. Quenstedt, Theol. I 418. Hollaz, Examen p. 360 enz.; en eindelijk en inzonderheid ook bij de Gereformeerden, cf. vooral Edwards, The end in creation, Works II 193—257. Het onderscheid tusschen hen en de Lutherschen en Roomschen bestaat niet daarin dat zij de eere Gods en deze laatsten den mensch tot einddoel stellen, maar is hierin gelegen, dat zij deze eere Gods tot principe hebben gemaakt van alle leer en leven, van dogmatiek en moraal, van huisgezin, maatschappij en staat, van wetenschap en kunst. Nergens is deze gloria Dei zoo universalistisch toegepast als onder de belijders der Gereformeerde religie. Nu is er echter tegen dit einddoel aller schepselen een dubbel bezwaar ingebracht. Vooreerst, dat God daardoor zelfzuchtig wordt, zichzelven zoekt en de schepselen, bepaaldelijk de menschen, tot middelen verlaagt. Reeds vroeger, blz. 178, is dit ter sprake gebracht en aangetoond, dat God als de volmaakt goede in niets dan in zichzelven rusten en met niets minder dan zichzelven tevreden mag zijn. Hij kan niet anders dan zijne eigene eere zoeken. Gelijk een vader in zijn gezin en een vorst in zijn rijk de hun als zoodanig toekomende eere eischen en zoeken moeten, zoo is het ook met den Heere onzen God. Nu kan de mensch deze hem toekomende eer alleen vragen in den naam Gods en voor het ambt, door God hem opgedragen; maar God vraagt en zoekt die eere in zijn eigen naam en voor zijn eigen wezen. Omdat Hij is het hoogste en het eenige goed, de volmaaktheid zelve, daarom is het de hoogste gerechtigheid, dat Hij in alle schepselen zijn eigen eere zoekt. En zoo weinig heeft dit zoeken van eigene eere iets met onze zelfzucht gemeen, dat God veelmeer die eere, waar ze Hem wederrechtelijk onthouden wordt, in den weg van recht en gerechtigheid afeischt. Gewillig of onwillig zal alle schepsel voor Hem de knie eens buigen. Gehoorzaamheid in liefde of gedwongen onderwerping is de eindbestemming van alle creatuur. De andere tegenwerping luidt, dat God dan toch, alzoo zijne eere zoekende, het schepsel van noode heeft. De wereld dient tot zijne verheerlijking; er ontbreekt dus iets aan zijne volmaaktheid en zaligheid; de schepping voorziet in eene behoefte Gods en draagt bij tot zijne volmaakt-

heid, Strauss, Gl. I 633. Deze tegenwerping schijnt onweerlegbaar; en toch is er ook bij verschillende soorten van menschelijken arbeid eene analogie op te merken, die ons het scheppen Gods verduidelijken kan. Op lager standpunt arbeidt de mensch, omdat hij moet; behoefte of dwang drijft hem voort. Maar hoe edeler de arbeid wordt, hoe minder er voor behoefte of dwang plaatse is. Een kunstenaar schept zijn kunstwerk niet uit behoefte of dwang, maar naar de vrije aandrift van zijn genie. Ik stort mijn boezem uit als 't vinkjen in de abeelen; ik zing en ken geen ander doel (Bilderdijk). De vrome dient God niet uit dwang noch door hoop op loon, maar uit vrije liefde. Zoo is er ook in God een welgevallen, dat beide boven behoefte en dwang, boven πενια en πλουτος oneindig verheven is, dat in de schepping de kunstenaarsgedachten Gods belichaamt en daarin verlustiging vindt. Ja, wat in menschen slechts zwakke analogie is, is bij God in volstrekte oorspronkelijkheid aanwezig. Het schepsel heeft geene zelfstandigheid buiten en tegenover God, gelijk de schepping van een kunstenaar. God zoekt dus nooit het schepsel, alsof dit Hem iets geven kan, wat Hij mist, of iets ontnemen kan, wat Hij bezit. Hij zoekt het schepsel niet, maar door het schepsel heen zoekt Hij zichzelven. Hij is en blijft altijd zijn eigen doel, cf. boven bl. 207. Zijn willen is altijd, ook in en door de schepselen heen, volstrekte zelfgenieting, volkomen zaligheid. Daarom is de wereld niet voortgekomen uit eene behoefte Gods, uit zijne armoede en onzaligheid, want het is Hem in het schepsel niet om dat schepsel maar om zichzelven te doen. En evenmin is haar ontstaan aan een onbedwingbaar pleroma in God te danken, want Hij gebruikt alle schepsel tot zijne eigene verheerlijking en maakt het dienstbaar aan de verkondiging zijner deugden.

12. Hieruit vloeit ook eene geheel bijzondere wereldbeschouwing voort. Het woord schepping kan beide beteekenen, de daad en het product van het scheppen. Naarmate de eerste opgevat wordt, verandert ook de beschouwing van het tweede. Het pantheisme tracht de wereld dynamisch, het materialisme mechanisch te verklaren. Maar beide streven ernaar, om alles af te leiden uit één allesbeheerschend principe. Daar moge de wereld een ζωον zijn, waarvan God de ziel is, hier een mechanisme, dat door verbinding en scheiding der atomen tot stand komt: in

beide wordt het onbewuste, blinde noodlot ten troon verheven: beide miskennen den rijkdom en de verscheidenheid der wereld, wisschen de grenzen uit tusschen hemel en aarde, stof en geest, ziel en lichaam, mensch en dier, verstand en wil, eeuwigheid en tijd, Schepper en schepsel, het zijn en het niet-zijn en lossen alles op in eene doodsche eenvormigheid; beide loochenen een doel en kunnen noch eene oorzaak noch eene bestemming aanwijzen voor het bestaan der wereld en voor hare geschiedenis. Gansch anders is echter de beschouwing der Schrift. Hemel en aarde zijn van den aanvang af onderscheiden. Alles wordt geschapen met een eigen aard en rust op eigen door God daarvoor gestelde ordinantiën. Zon en maan en sterren hebben hun eigen taak; en plant en dier en mensch hebben een onderscheiden natuur. Er is de rijkste verscheidenheid. Maar in die verscheidenheid is er ook de hoogste eenheid. Voor beide ligt de grond in God. Hij is het, die alle dingen schiep naar zijne onnaspeurlijke wijsheid, die ze voortdurend onderhoudt in hunne onderscheidene natuur, die ze leidt en regeert naar de hun ingeschapene krachten en wetten, en die als het hoogste goed en als aller dingen einddoel door alle dingen in hunne mate en op hunne wijze nagestreefd en begeerd wordt. Hier is eene eenheid, die de verscheidenheid niet vernietigt maar handhaaft, en eene verscheidenheid, die aan de eenheid niet te kort doet, maar ze in haar rijkdom ontvouwt. Krachtens die eenheid kan de wereld in overdrachtelijken zin een organisme heeten, waarin alle leden in verband staan met elkaar en wederkeerig op elkander inwerken. Hemel en aarde, mensch en dier, ziel en lichaam, waarheid en leven, kunst en wetenschap, godsdienst en zedelijkheid, staat en kerk, gezin en maatschappij enz., ze zijn wel onderscheiden maar ze zijn niet gescheiden. Er bestaan tusschen hen allerlei betrekkingen; een organische, of indien men wil, een ethische band houdt hen alle saam. De Schrift spreekt dit duidelijk uit, als zij het heelal niet alleen samenvat onder den naam van hemel en aarde, maar ook aanduidt als עולם, d. i. het verborgene, het onzichtbare, het onoverzienbare, den tijd in verleden of toekomst, de eeuw, de eeuwigheid, de wereld, Pred. 1 : 4, 3 : 11; en in het N. T. als κοσμος, Joh. 1 : 10, τα παντα, 1 Cor. 8 : 6, 15 : 25 v., κτισις, Mk. 10 : 16, αἰωνες, Hebr. 1 : 2, duur, levensduur, Zeitalter, wereld, cf. seculum a. v. sexus, menschenleeftijd, wereld, en ons

wereld van waeralti, werolt, mannen- of menschenleeftijd. De namen עולם en αἰωνες gaan uit van de gedachte, dat de wereld een duur, een leeftijd heeft, en dat er eene geschiedenis in plaats heeft, die uitloopt op een bepaald doel. Het grieksche κοσμος en het latijnsche mundus stellen echter de schoonheid en harmonie der wereld op den voorgrond. En de wereld is inderdaad beide. Gelijk Paulus de gemeente tegelijk bij een lichaam en een gebouw vergelijkt en van een wassenden tempel spreekt, Ef. 2 : 21 en Petrus de geloovigen levende steenen noemt, 1 Petr. 2 : 5; zoo is de wereld eene geschiedenis en een kunststuk te zamen. Zij is een lichaam, dat wast en een gebouw, dat opgetrokken wordt. Zij spreidt zich uit in de breedte der ruimte en zet zich voort in de lengte des tijds. Noch het mechanisch principe van het materialisme noch het dynamisch principe van het pantheisme is genoegzaam tot hare verklaring; maar wat waarheid is in beide wordt in de leer der wereld naar de Schriften erkend. Zij is tegelijk horizontaal en verticaal te beschouwen: zij streeft van de laagste schepselen af opwaarts, naar boven, het licht en het leven Gods te gemoet, en zij beweegt zich tevens voorwaarts naar een Godverheerlijkend einde. Zoo spreidt zij Gods deugden en volmaaktheden ten toon, in beginsel reeds bij haar aanvang, bij haar voortgaande ontwikkeling in steeds hoogere mate, en eens volkomen aan het einde der tijden. Augustinus is de kerkvader geweest, die ook deze gedachten het diepst verstaan en het breedst uitgewerkt heeft. In zijn werk de civitate Dei levert hij eene christelijke philosophie der geschiedenis; toont hij aan, hoe de christelijke wereldbeschouwing in de geschiedenis haar waarheid en haar bewijs vindt; schetst hij de civitas coelestis in haar oorsprong en wezen, in hare ontwikkeling en verhouding tot de civitas terrena, in haar einde en doel, Biegler, Die Civitas Dei des h. Aug. Paderborn 1894. Maar tegelijk neemt hij daarin op de beschrijving van het heelal als eene wonderschoone harmonie. De wereld is bij Augustinus eene eenheid, universum ab unitate nomen accepit, de Gen. c. Manich. I 21. Doch die eenheid is geen eenvormigheid maar eindeloos rijke verscheidenheid, de civ. XI 10. God n.l. is summum esse, summum verum, summum bonum, summum pulchrum. En daarom schiep Hij vele schepselen, die in verschillende mate deelhebben aan zijn zijn, aan zijne waarheid, goedheid en schoonheid. Aliis dedit esse amplius et

aliis minus, atque ita naturas essentiarum gradibus ordinavit, de civ. XII 2. Met beroep op het woord uit het boek der Wijsheid 11 : 21 : *παντα μετρῳ και ἀριθμῳ και σταθμῳ διεταξας*, zegt Augustinus, dat alle dingen door modus, species, numerus, gradus, ordo onderscheiden zijn. En daardoor brengen zij juist die wereld, die universitas tot stand, waarin God naar zijn welbehagen zijne bona uitdeelt en die alzoo eene openbaring zijner deugden is, de div. qu. 83 qu. 41. de ord. I 19. de Gen. ad litt. I 9 II 13. Conf. XII 9. de civ. XI 33. Want al die verscheidenheid is alleen aan God, niet aan de verdienste van het schepsel te danken. Non est ulla natura etiam in extremis infimisque bestiolis, quam non ille constituit, sine quibus nihil rerum inveniri vel cogitari potest, de civ. XI 15, cf. Scipio, des Aur. Aug. Metaphysik, Leipzig 1886 S. 31—80. En deze wereldbeschouwing is die van heel de christelijke theologie geweest. De wereld is één lichaam met vele leden, Athan. c. Ar. II 28. 48. De eenheid, orde en harmonie in de wereld was bij de kerkvaders een krachtig bewijs voor het bestaan en de eenheid Gods, Athan. Or. c. gentes c. 39. God is het middelpunt en alle schepselen groepeeren in concentrische kringen en in eene hierarchische orde zich om Hem henen, Pseudodion. de coel. en de eccl. hierarchia. Thomas vergelijkt de wereld bij een zuiver gestemd snarenspel, welks harmonieën ons de heerlijkheid en zaligheid van het Goddelijk leven vertolken, S. Th. I qu 25 art. 6. Hare deelen inveniuntur ad invicem ordinatae esse quasi partes animalis in toto, quae sibi invicem deserviunt, Thomas, Sent. II dist. I qu. I art. 1. Nulla est mundi particula, zegt Calvijn, in qua non scintillae saltem aliquae gloriae ejus emicare cernantur, Inst. I 5, 1. Nihil in toto mundo praestantius, nobilius, pulchrius, utilius, divinius ista rerum multarum diversitate, distinctione, ordine, quo una altera nobilior est, et una pendet ab altera, una subest alteri, una obsequium accipit ab altera. Hinc enim totius mundi est ornatus, pulchritudo, praestantia; hinc multiplex usus, utilitas, fructus nobis exoritur. Hinc ipsa Dei bonitas, gloria, sapientia, potentia clarius elucet, illustratur, Zanchius, Op. III 45. En bij allen is de wereld een theatrum, een speculum lucidissimum gloriae divinae. Door deze wereldbeschouwing heeft het Christendom zoowel de natuurverachting als de natuurvergoding overwonnen. In het Heidendom staat de mensch niet in de rechte

verhouding tot God en daarom ook niet tot de wereld. En evenzoo wordt in het pantheisme en materialisme de verhouding des menschen tot de natuur principieel vervalscht. Beurtelings acht hij zich oneindig ver boven de natuur verheven en meent hij, dat ze geen geheimen meer voor hem heeft; en dan weer voelt hij die natuur als eene onbegrepen, duistere, geheimzinnige macht, wier raadselen hij niet oplossen, aan wier macht hij zich niet ontwortelen kan. Intellectualisme en mysticisme wisselen elkander op; ongeloof maakt voor bijgeloof plaats; en het materialisme slaat in occultisme om. Maar de Christen ziet opwaarts en belijdt God als den Schepper van hemel en aarde. Hij ziet in natuur en geschiedenis de onnaspeurlijkheid van Gods wegen en de ondoorzoekelijkheid zijner oordeelen, maar Hij wanhoopt niet, want alle dingen staan onder het bestuur van een almachtig God en een genadig Vader, en zullen daarom medewerken ten goede dengenen, die God liefhebben Hier is er dus plaats voor liefde en bewondering van de natuur, maar is ook alle vergoding buitengesloten. Hier wordt de mensch in de rechte verhouding tot de wereld gesteld, want hij is in de rechte verhouding tot God geplaatst. Daarom is de schepping ook het fundamenteele dogma; het staat heel de Schrift door op den voorgrond; het is de grondsteen, waar Oud en Nieuw Verbond op rusten. En deze leer sluit daarom ten slotte ook eene egoïstische theologie en een valsch optimisme uit. Zeker, er ligt waarheid in, dat alle dingen er zijn om den mensch, of liever om de menschheid, om de gemeente van Christus, 1 Cor. 3 : 21—23, Rom. 8 : 28. Maar die menschheid vindt haar einddoel met alle schepselen in de verheerlijking Gods. Daaraan is alles ondergeschikt. Daartoe werkt alles, ook de zonde en het lijden, mee. En met het oog daarop is de wereld doelmatig ingericht. In de scholastiek werd ook de vraag behandeld, an Deus possit aliquid facere melius quam fecit. Abaelard zeide van neen, omdat Gods goedheid altijd het beste moest willen en anders zelfzuchtig ware, Introd. ad theol. III c. 5, en Leibniz redeneerde later geheel in denzelfden geest. Maar in God is geen onzekerheid, geen keuze te denken. Hij heeft niet uit vele mogelijke werelden de beste gekozen. Zijn wil is eeuwig bepaald. Een schepsel kan op zich zelf altijd beter, grooter, schooner gedacht worden dan het werkelijk is, omdat een schepsel contingent en voor ontwikkeling en volmaking

vatbaar is. En zelfs is het universum als contingent ook anders en beter voor ons menschen te denken. Wel zeide Thomas: universum non potest esse melius propter decentissimum ordinem his rebus attributum a Deo, in quo bonum universi consistit; quorum si unum aliquod esset melius, corrumperetur proportio ordinis, sicut si una chorda plus debito intenderet, corrumperetur citharae melodia. Maar hij voegde er aan toe: Posset tamen Deus alias res facere vel alias addere istis rebus factis, et esset aliud universum melius, S. Theol. I qu. 25 art. 6 ad 3, cf. Lombardus, Sent. I dist. 44. Bonaventura, Sent. I qu. 44 art. 1 qu. 1—3. Hugo Vict. de Sacr. II c. 22. Voetius, Disp. I 553 sq. Mastricht III 6, 11. Heidegger, Corpus Theol. VI 21. De aard van het schepsel brengt mee, dat het beide in zijn zijn en in zijn zoo-zijn niet anders dan als contingent kan gedacht worden. Maar voor God bestaat deze vraag niet. Deze wereld is goed, omdat zij beantwoordt aan het doel, door Hem bepaald. Zij is noch de beste noch de slechtste, maar zij is goed, omdat God haar alzoo heeft genoemd. Zij is goed, omdat zij dienstbaar is, niet aan den individueelen mensch maar aan de openbaring van Gods deugden. En voor wie ze zoo beschouwt, is zij ook goed, omdat zij hem God kennen doet, wien te kennen het eeuwige leven is. Daarom zeide Lactantius naar waarheid: idcirco mundus factus est ut nascamur; ideo nascimur ut agnoscamus factorem mundi ac nostri, Deum; ideo agnoscimus ut colamus; ideo colimus, ut immortalitatem pro laborum mercede capiamus, quoniam maximis laboribus cultus Dei constat; ideo praemio immortalitatis afficimur, ut similes Angelis effecti, summo Patri ac Domino in perpetuum serviamus et simus aeternum Dei regnum. Haec summa rerum est; hoc arcanum Dei; hoc mysterium mundi, Inst. div. VII 6.

---

§ 28. De geestelijke wereld.

1. Naar de H. Schrift valt de schepping uiteen in eene geestelijke en eene stoffelijke wereld, in hemel en aarde, *τα ἐν τοις οὐρανοις και τα ἐπι της γης, τα ἀορατα και τα ὁρατα*, Col. 1 : 16. Het bestaan van zulk eene geestelijke wereld wordt in alle reli-

gies erkend. Behalve de eigenlijke goden, zijn ook allerlei halfgoden of heroën, daemonen, genii, geesten, zielen enz. voorwerp van religieuse vereering. Vooral in het Parzisme werd deze leer der engelen sterk ontwikkeld. Eene gansche schaar van goede engelen, Jazada is daar verzameld rondom Ahuramazda, den God des lichts, gelijk de God der duisternis Ahriman omgeven is door een aantal booze engelen, Dewa's. Volgens Kuenen, G. v. I. II 254 v. en vele anderen hebben de Joden hunne leer van de engelen vooral aan de Perzen sedert de Babylonische Ballingschap ontleend. Maar hierin is zeer groote overdrijving. Want vooreerst erkent ook Kuenen, dat het geloof aan het bestaan en de werkzaamheid van hoogere wezens oudisraelietisch is. Ten andere is er een groot onderscheid tusschen de angelologie in de kanonische schriften en in het joodsche volksgeloof. En eindelijk is er in de wederkeerige verhouding van Judaisme en Parzisme nog zooveel onzekers, dat James Darmesteter in zijn werk over den Zendavesta in 1893 juist omgekeerd de Perzische engelenleer afleidt uit het Judaisme, cf. Dr. Geesink in de Heraut 830, en tegen Darmesteter, Tiele, Versl. en Medcd. v. d. Kon. Ak. van Wet. Letterk. 1895 bl. 364 v. Het bestaan der engelen werd echter volgens Hd. 23 : 8 ontkend door de Sadduceën, die daarom de engelverschijningen in den Pentateuch waarschijnlijk hielden voor momentane theophanieën. Josephus laat verschillende engelverschijningen onvermeld en tracht sommige natuurlijk te verklaren, bv. Ant. VIII 13, 7. Volgens Justinus, Dial. c. Tr. 128, werden de engelen door sommigen gehouden voor tijdelijke emanaties uit het Goddelijk wezen, die na volbrenging van hare taak weder in God terugkeerden. In later tijd werd het bestaan der engelen ontkend door de volgelingen van David Joris, cf. Hoornbeek, Summa Controv. 1653, p. 413, door de Libertijnen, cf. Calvijn, Opera ed. Schippers VIII 383, door Spinoza, Tract. Theol. pol. II 56 en Hobbes, Leviathan III c. 34, die er eenvoudig openbaringen en werkingen Gods in zagen. Balthazar Bekker ging in zijne Betoverde Werelt II c. 6—15 zoover niet, maar beperkte toch de werkzaamheid der engelen, hield hen menigmaal voor menschen en leerde evenals Spinoza, dat Christus en zijne apostelen zich in de leer der engelen telkens naar het geloof hunner tijdgenooten hadden geschikt. Leibniz, Wolff, Bonnet, Euler en de supranaturalisten trachtten hun bestaan vooral op zedelijke

gronden te handhaven; van den mensch af kon er zoomin naar boven als naar beneden een vacuum formarum in de opklimmende reeks der schepselen bestaan, Reinhard, Dogm. 184. Bretschneider, Dogm. I 746 f. Zelfs Kant achtte het bestaan van andere denkende wezens dan de menschen niet onmogelijk, Zöckler, Gesch. der Bez. zw. Theol. u. Naturw. II 69. 249. De achttiende eeuw wischte het onderscheid tusschen engelen en menschen uit, gelijk de negentiende dat tusschen menschen en dieren. Swedenborg bijv. had van de engelen zelf vernomen, dat zij eigenlijk menschen waren; het innerlijk wezen van den mensch is een engel en de mensch is bestemd om een engel te worden, Die wahre christl. Religion, 2e Aufl. Stuttgart 1873 S. 42. 178. In de nieuwere theologie is er echter van de engelen weinig overgebleven. Rationalisten als Wegscheider loochenen wel niet het bestaan der engelen maar ontkennen toch hun verschijning, Inst. theol. § 102. Marheineke liet in de tweede uitgave zijner dogmatiek de paragraaf over de engelen weg. Strauss meende, dat de moderne wereldbeschouwing aan de engelen hun woning had ontnomen; zij danken hun ontstaan alleen aan volkssagen, aan de zucht, om de massa stof in de wereld door wat meer geest te doen opwegen, Gl. I 671 f. Bij Lipsius zijn zij maar bildliche Veranschaulichung des lebendigen Wirkens der göttlichen Vorsehung en hooren ze alleen thuis in de religieuse symboliek, Dogm. § 518 f., cf. Biedermann, Chr. Dogm. II² 510 f. En ook Schleiermacher achtte wel hun bestaan niet onmogelijk, maar oordeelde toch, dat Christus en de apostelen niets positiefs over hen leerden, wijl zij naar het volk zich hadden geschikt en van engelen hadden gesproken gelijk wij van feeën en elfen, en dat zij dogmatisch en religieus voor ons geen beteekenis hadden, Chr. Gl. § 42. 43, cf. Bovon, Dogm. Chrét. Lausanne 1895 I 297. Ook wie hun bestaan nog handhaaft, verandert menigmaal hun natuur. Schelling hield de goede engelen voor Potenzen, Möglichkeiten, die vanwege den val niet in werkelijkheid getreden waren en nu niets anders zijn dan de idee of Potenz van een individu of volk, Werke, II 4 S. 284 f., cf. Martensen, Dogm. § 68. 69. Anderen hebben de engelen veranderd in bewoners der planeten. Reeds vroeg vinden wij de meening, dat de planeten bewoond waren. Ze komt al voor bij Xenophanes en sommige Stoicynen. Nadat de nieuwere astronomie eenig denkbeeld had

gegeven van de ontzaglijke ruimte van het heelal, vond die gedachte weer ingang bij Cartesius, Wittichius, Allinga, Wilkins, Harvey, Leibniz, Wolff, Bonnet, Kant, Reinhard, Bretschneider, Swedenborg e. a., cf. Zöckler, Gesch. der Bez. II 55 f. Lange, Gesch. des Mater. 431. Büchner, Kraft und Stoff 55. Strauss, Alte u. neue Gl. 165. C. du Prel, Die Planetenbewohner, Leipzig 1879. C. Flammarion, Les terres du ciel. 7 ed. Paris 1881. Id., Zijn de hemellichamen bewoond? holl. vert. door Dr. H. Blink, 1891. En sommige theologen zijn er zoo toe gekomen, om bij die bewoners aan engelen te denken, Kurtz, Bibel und Astronomie, 3te Aufl. S. 173 f. 346 f. Keerl, Der Mensch das Ebenbild Gottes I 278 f. Splittgerber, Tod, Fortleben und Auferstehung 5te Aufl. 1879 S. 150. Lange, Dogm. II 362 f. K. Keerl, Die Fixsterne und die Engel, Bew. d. Gl. Juni 1896 S. 230 f. enz. En eindelijk is tegenover het materialisme eene reactie opgetreden in het spiritisme, dat niet alleen het bestaan van afgestorven geesten erkent maar ook eene gemeenschap tusschen hen en de menschen mogelijk acht en daarmede ook weer voor het geloof aan eene geestelijke wereld bij duizenden den weg heeft gebaand. Bijzondere litt. over de engelen: Suarez, de angelis, Lugd. 1620. Jac. Ode, Comment. de angelis, Traj. 1739. Voetius, Disp. V 241—268. Kuyper, Heraut nº 858—915. Oswald, Angelologie, Paderborn 1883.

2. Het bestaan der engelen is wijsgeerig niet te bewijzen. De redeneering van Leibniz, dat er van den mensch af gelijk naar beneden zoo ook naar boven allerlei soorten van schepselen moeten wezen, opdat er geen vacuum formarum en geen saltus naturae zij, is niet aannemelijk, wijl zij bij consequentie het onderscheid uitwisschen zou tusschen Schepper en schepsel en leiden zou tot een gnostisch pantheisme. Toch kan de philosophie nog veel minder eenig argument inbrengen tegen de mogelijkheid van zulk een bestaan. Zoolang wij toch zelven psychische wezens zijn en het zieleleven niet uit stofwisseling kunnen verklaren, maar daarvoor eene geestelijke substantie hebben aan te nemen, zoolang is ook het bestaan van eene geestelijke wereld met geen enkel argument der rede of met eenig feit der ervaring in strijd. Niet alleen Leibniz en Wolff, maar ook Schleiermacher en Kant hebben de mogelijkheid ten volle erkend. De algemeenheid van

het geloof aan zulk eene geestelijke wereld bewijst bovendien, dat er in deze erkentenis iets anders en iets meer dan willekeur en toeval schuilt. De verklaring van Strauss, dat de engelenwereld eene compensatie is tegenover de hoeveelheid stof in de schepping, is geen weerlegging waard. En evenmin heeft de redeneering van Daub eenige waarde, dat de mensch, wijl geplaatst tusschen goed en kwaad in, naar beide kanten typen schiep en zoo tot de ideeën kwam van engel en duivel, bij Dorner, Chr. Gl. I 536. Het geloof aan eene geestelijke wereld is niet philosophisch maar religieus van aard. Het hangt ten nauwste met openbaring en wonder saam. Religie is niet denkbaar zonder openbaring, en openbaring kan niet bestaan, zonder dat er zich boven en achter deze zienlijke wereld eene geestelijke wereld bevindt, welke met deze in gemeenschap staat. In alle godsdiensten zijn de engelen geen factoren van het religieus-ethische leven zelf, maar van de openbaring, waarop dit leven is gebouwd. Met de religie is het geloof zelf gegeven, dat hare diepste oorzaken niet liggen binnen den kring der zienlijke dingen. Het goede en het kwade, beide in religieusen en ethischen zin, wortelen in eene andere wereld dan die ons onder de oogen verschijnt. Daar geeft het engelengeloof uitdrukking aan. Het maakt het wezen en het middelpunt der religie niet uit, maar staat er toch mede in verband. De transcendentie Gods, het geloof aan openbaring en wonder, het wezen der religie brengt het geloof aan geestelijke wezens vanzelve mede. Het Diesseits bevredigt den mensch niet. Hij dorst altijd weer naar eene andere wereld, die niet minder rijk is dan deze. Het materialisme roept door reactie het spiritualisme op. Maar terwijl nu in alle godsdiensten en spiritistische theorieën de leer der engelen vervalscht en verdorven optreedt, de grenslijn tusschen God en schepsel uitwischt en het onderscheid tusschen openbaring en religie miskent, komt deze leer in de Schrift weer zoo voor, dat ze aan Gods eere niets ontrooft en de religie in haar zuiverheid onaangetast laat. De openbaring in de Schrift is voor den Christen de vaste grond ook voor zijn geloof aan de engelen. In vroeger tijd trachtte men de existentie der goede en vooral ook der kwade engelen historisch te bewijzen, uit orakels, verschijningen, spoken, bezetenen, Thomas, S. Theol. I qu. 50 art. 1. Zanchius, Op. II 2. Vossius, de orig. et progr. idololatriae I c. 6. Voetius, Disp. I 985—1017.

V 241 enz. Maar deze bewijzen waren evenmin overtuigend als die uit de rede. Daarentegen wordt het bestaan der engelen in de Schrift zeer duidelijk geleerd. Wel hebben Spinoza en Schleiermacher daartegen ingebracht, dat Christus en de apostelen uit accommodatie aan het volksgeloof over engelen spraken en zelven niets positiefs over hen leerden. Maar Jezus en de apostelen spreken zelf onomwonden en herhaaldelijk hun geloof aan de engelen uit, b. v. Mt. 11 : 10, 13 : 39, 16 : 27, 18 : 10, 24 : 36, 26 : 53, Luk. 20 : 36, 1 Cor. 6 : 3, Hebr. 12 : 22, 1 Petr. 1 : 12 enz. Als wij van elfen en feeën spreken, weet elk, dat dit in figuurlijken zin is bedoeld. Maar in Jezus' tijd was het geloof aan de engelen algemeen; indien zij spraken van engelen, moest ieder denken, dat zij er ook zelven aan geloofden. De laatste grond voor ons geloof aan de engelen ligt daarom ook in de openbaring. De christelijke ervaring als zoodanig leert er niets van. Voorwerp des waren geloofs is de genade Gods in Christus. Engelen zijn geen factoren van het religieuse leven, geen voorwerp van ons vertrouwen, geen object van onze aanbidding. Dat zijn ze nergens in de Schrift en mogen ze dus ook niet zijn voor ons. In de Protestantsche confessies is er daarom van de engelen zeer weinig sprake, Ned. Gel. art. 12. Heid. Cat. vr. 112. 117. Niemeijer, Coll. Conf. p. 315. 316. 476. De Gereformeerden inzonderheid zondigden eer in defectu dan in excessu. Bij Rome bekleedt de angelologie veel grooter plaats, maar zij vervalscht daar ook de religie en doet aan Gods eere te kort. Hoezeer de engelen echter geen factor en object onzer religie zijn, ze zijn toch in de openbaringsgeschiedenis van groote beteekenis en ontleenen daaraan vooral hunne waarde voor het religieuse leven.

3. De naam engel, waaronder wij gewoonlijk heel de klasse der hoogere, geestelijke wezens samenvatten, is in de Schrift geen nomen naturae maar een nomen officii. Het hebr. מלאך beteekent eenvoudig bode, gezant en kan ook aanduiden een mensch, hetzij door menschen, Job 1 : 14, 1 Sam. 11 : 3 enz., hetzij door God gezonden, Hagg. 1 : 13, Mal. 2 : 7, 3 : 1; en evenzoo is het gesteld met ἄγγελος, dat meermalen van menschen gebezigd wordt, Mt. 11 : 10, Mk. 1 : 2, Luk. 7 : 24, 27, 9 : 52, Gal. 4 : 14, Jak. 2 : 15; ten onrechte is het dan in onze Statenoverzetting door engel in plaats van door gezant weergegeven, b. v. Mal. 3 : 1,

Op. 1 : 20 enz. Een gemeenschappelijke, onderscheidende naam voor alle geestelijke wezens saam is er in de Schrift niet, al worden ze ook dikwerf zonen Gods, geesten, heiligen, wachters genoemd. Er zijn verschillende soorten en klassen van engelen, die allen een eigen naam dragen. De wereld der engelen is even rijk als de stoffelijke wereld; evenals in deze allerlei schepselen zijn, die samen toch één geheel vormen, zoo is het ook met de wereld der geesten. Het eerst wordt in de Schrift de klasse der cherubijnen genoemd. Ze treden in Gen. 3 : 24 op als bewakers van den hof. In tabernakel en tempel worden ze boven de ark afgebeeld met aangezichten, die naar het verzoendeksel gekeerd zijn, en met vleugelen, die het verzoendeksel bedekken, Ex. 25 : 18v., 37 : 8, 1 Chr. 28 : 18, 2 Chr. 3 : 14, Hebr. 9 : 5 en tusschen welke de Heere woont, Ps. 80 : 2, 99 : 1, Jes. 37 : 16. Als God nederdaalt naar de aarde, wordt Hij voorgesteld als te varen, te rijden op de cherubim, 2 Sam. 22 : 11, Ps. 18 : 11, cf. Ps. 104 : 3, Jes. 66 : 15, Hebr. 1 : 7. In Ezechiel 1 en 10 komen zij voor onder den naam van חַיּוֹת, vier in getal, in menschengedaante, elk met vier vleugelen en met vier aangezichten, nl. van een mensch, leeuw, stier en arend; terwijl zij eindelijk in Op. 4 : 6v. als de vier ζῶα, elk met een aangezicht en ieder met zes vleugelen, den troon Gods omringen en het driewerf heilig zingen dag en nacht. De naam כְּרוּבִים wordt verschillend afgeleid, nu eens van כְּ en רֹב, als velen (Hengstenberg), dan van רכוב wagen, of ook van כרב ar. beangstigen, dus z. v. a. gruwelijke wezens, meest echter van een stam, die grijpen, vasthouden beteekent, cf. γρυπ, Delitzsch op Gen. 3 : 24 en Ps. 18 : 11. Even groot verschil is er over de natuur der cherubs. Sommigen houden ze voor mythische wezens, anderen voor symbolische figuren, nog anderen voor krachten Gods in de schepping, of ook voor oorspronkelijke aanduiding van onweerswolken of stormen, Smend, Altt. Rel. 21 f. Maar in Gen. 3 : 24, Ezech. 1, Op. 4 worden zij toch duidelijk als levende en persoonlijke wezens voorgesteld; zelfs is de menschelijke gedaante in hen overwegend, Ezech. 1 : 5. Wijl zij echter wezens van buitengewone, menschelijke kracht en heerlijkheid zijn, roept de Schrift de symbolische voorstelling te hulp, om ons eenig denkbeeld te geven van hun geestelijke natuur. Ze worden geteekend als ζῶα, in wie de macht en de sterkte Gods veel beter tot uitdrukking komt dan in den zwakken mensch. Zij

hebben de kracht van een stier, de majesteit van den leeuw, de snelheid van den arend en daarbij de rede van den mensch. Op diezelfde eigenschappen wijzen de vleugelen die zij dragen, en het zwaard, waarmede zij den hof bewaren. Uit deze voorstelling, die geen afbeelding maar symbool is, blijkt, dat zij ook onder de engelen hooggeplaatste wezens zijn, die meer dan eenige andere schepselen, de kracht, de majesteit, de heerlijkheid Gods openbaren en die daarom ook belast zijn met de taak, om bij den hof van Eden, in den tabernakel en tempel en ook bij Gods nederdaling ter aarde te waken voor zijne heiligheid, Dr. Joh. Nikel, Die Lehre des A. T. über die Cherubim und Seraphim, Breslau 1890. Voorts worden in Jes 6 de שְׂרָפִים vermeld, waarschijnlijk van den arab. stam sarufa, nobilis fuit, die daar ook symbolisch worden voorgesteld in menschelijke gedaante maar met zes vleugelen, waarvan twee dienen tot bedekking des aangezichts, twee tot bedekking der voeten en twee tot het snellijk uitvoeren van Gods bevelen. In onderscheiding van de cherubim, staan zij als dienaren rondom den Koning, die zit op zijn troon, bezingen zijne eere en wachten op zijne bevelen. Serafim zijn de edelen, cherubim zijn de krachtigen onder de engelen. Eindelijk komen bij Daniel nog twee engelen met eigennamen voor nl. Gabriel, cap. 8 : 16, 9 : 21 en Michael c. 10 : 13, 21, 12 : 1, die beiden in afwijking van vele vroegere en latere uitleggers, zooals de van den Honerts, Burman, Witsius, Hengstenberg, Zahn e. a., voor geschapen engelen te houden zijn en niet met den Zone Gods vereenzelvigd mogen worden. Ook volgens het N. T. zijn er verschillende klassen van engelen. De engel Gabriel treedt op in Luk. 1 : 19, 26. Michael komt voor Judas 9, Op. 12 : 7, 1 Thess. 4 : 16. En voorts is er onder de engelen sprake van *ἀρχαι*, *ἐξουσιαι*, Ef. 3 : 10, Col. 2 : 10, *κυριοτητες*, Ef. 1 : 21, Col. 1 : 16, *θρονοι*, Col. 1 : 16, *δυναμεις*, Ef. 1 : 21, 1 Petr. 3 : 22, die alle op een onderscheid in rang en waardigheid onder de engelen wijzen, terwijl eindelijk in de Apocalypse van Johannes telkens zeven engelen zeer duidelijk op den voorgrond treden, c. 8 : 2, 6, 15 : 1 enz. Daarbij komt nog, dat het getal der engelen zeer groot is. De naam Tzebaoth, cf. boven bl. 111v., Mahanaim, Gen. 32 : 1, 2, legioenen, Mt. 26 : 53 en heirleger, Luk. 2 : 13, en de getallen van duizend maal duizenden wijzen dit aan, Deut. 33 : 2, Ps. 68 : 18, Dan. 7 : 10, Hebr. 12 : 12, Judas 14, Op. 5 : 11, 19 : 14. Zulk

een groot getal eischt vanzelf reeds onderscheid van orde en rang, en te meer, omdat de engelen niet als de menschen in familieverhoudingen tot elkander staan en dus in zoover veel meer aan elkander gelijk zijn. De Schrift leert dan ook duidelijk, dat er onder de engelen allerlei onderscheid is, van rang en stand, van waardigheid en dienst, van ambt en eere, zelfs van klasse en soort. Deze schoone, rijke gedachte van verscheidenheid in de eenheid mag niet prijs gegeven worden, ook al is ze door de Joden en door de Roomschen op phantastische wijze uitgewerkt. De Joden maakten allerlei onderscheid tusschen de engelen, Weber, System 161 f. In de christelijke kerk bleef men eerst bij de gegevens der Schrift staan, Iren. adv. haer. II 54. Orig. de princ. I 5. Augustinus zeide nog niet te weten, hoe de societas der engelen geordend was, Enchir. 58. Maar Pseudodionysius gaf in zijne geschriften de coelesti en de ecclesiastica hierarchia eene schematische indeeling. Uitgaande van de gedachte, dat God bij de schepping als het ware uit zijne eenheid in de veelheid is uitgetreden, de div. nom. II 11, leert hij, dat alle dingen van God uitgaan in steeds dalende reeks en zoo weder successief tot Hem terugkeeren. God is het middelpunt, de schepselen scharen zich peripherisch om Hem heen. Er is eene hierarchie der dingen, de coel. hier. III 1. Zoodanige hierarchie is er tweeërlei, eene hemelsche en eene kerkelijke. De hemelsche wordt gevormd door drie klassen van engelen. De eerste en hoogste klasse dient uitsluitend God; zij omvat de seraphim, die onophoudelijk het Goddelijke wezen beschouwen; de cherubim, die zijne raadsbesluiten bepeinzen; en de tronen, die zijne gezichten aanbidden. De tweede klasse dient heel de zichtbare en onzichtbare schepping; zij omvat de heerschappijen, die ordenen wat naar Gods wil geschieden moet: de machten, die het beslotene uitvoeren, en de krachten, die het ten einde brengen. De derde klasse dient de aarde, de enkele menschen en volken; zij omvat de vorsten, die het algemeene welzijn der menschen bevorderen, de aartsengelen, die de bijzondere volken leiden en de engelen, die voor de enkele menschen waken, de coel. hier. VI sq. Van die hemelsche hierarchie is de kerkelijke een beeld, in haar mysteriën (doop, eucharistie, ordinatie), organen (bisschop, priester, diaken) en leeken (catechumenen, christenen, monniken), de eccl. hier. 2 sq. En heel deze hierarchie heeft haar oorsprong en hoofd in Christus, den

menschgeworden Zoon Gods, de eccl. hier. I 1, en haar doel in de deificatie, ib. I 3. Deze indeeling van Pseudodionysius, die de hierarchie in hemel en op aarde doet kennen als de intieme gedachte van het Roomsche systeem, vond een vruchtbaren bodem. Damascenus, de fide orthod. II c. 3. Lombardus, Sent. II dist. 9. Thomas, S. Theol. I qu. 108. Petavius, de angelis tib. II. Oswald, Angelologie. Paderborn 1883 S. 57 f. enz. Er wordt nu in de Schrift ook wel duidelijk een onderscheid en rangorde der engelen geleerd. Ten onrechte meenen sommigen, dat met de verschillende namen altijd dezelfde engelen worden bedoeld, alleen van verschillend gezichtspunt uit beschouwd, Hofmann, Schriftbeweis I 301. Zelfs dient erkend, dat deze rangorde in de Protestantsche theologie niet genoeg tot haar recht is gekomen. Er is rang en orde onder die duizenden wezens. God is een God van orde in al de gemeenten, 1 Cor. 14 : 33, 40. De wereld der geesten is niet minder rijk en schoon dan de wereld der stoffelijke wezens. Maar de hierarchie der Roomsche leer gaat ver boven de openbaring Gods in zijn woord uit. Zij werd daarom door de Protestanten eenstemmig verworpen, Calv. op Ef. 1 : 21. Voetius, Disp. I 882 sq. Rivetus, Op. III 248 sq. Quenstedt, Theol. I 443. 450. Gerhard, Loc. V cap. 4 Sect. 9. En evenzoo werden alle berekeningen van het getal der engelen ijdel en onvruchtbaar geacht; zoo bv. die van Augustinus, die het getal der engelen na sommiger val liet aanvullen door de praedestinati homines, Enchir. 29. de civ. XXII c. 1. Anselmus, Cur Deus homo I 18; of van Gregorius, die meende dat er evenveel menschen behouden werden als er engelen staande gebleven waren, cf. Lombardus, Sent. II 9; of van Willem van Parijs, die het getal der engelen oneindig noemde; of van Hilarius en vele anderen, die op grond van Mt. 18 : 12 meenden, dat het getal der menschen tot dat der engelen stond als één tot negen en negentig, cf. Petavius, de angelis I c. 14; of van G. Schott, die het getal der engelen stelde op duizend maal duizend millioenen, bij Busken Huet, Het Land van Rembrand II 2, 37. En evenzoo liet men zich weinig in met de vraag, of de engelen onderling ook in wezen en soort, essentia en specie, verschilden; Thomas leerde dit beslist, S. Theol. I qu. 50 art. 4, maar de kerkvaders zijn meest van een ander gevoelen, Damasc. de fide orthod. II 3. Petavius, de angelis I c. 14. Voetius, Disp. V 261. Hoe velerlei onderscheid er ook onder de engelen moge bestaan,

de Schrift gaat hier niet op in en biedt slechts enkele gegevens. Ten opzichte van ons treedt veel meer de eenheid dan de verscheidenheid op den voorgrond; zij hebben allen eene geestelijke natuur, heeten allen gedienstige geesten, en vinden allen hun voornaamste werkzaamheid in de verheerlijking Gods.

4. De eenheid komt allereerst daarin uit, dat zij allen geschapene wezens zijn. Schelling zegt wel, dat de goede engelen, als zuivere Potenzen, niet geschapen zijn, Werke II 4 S. 284. Maar de schepping der engelen wordt duidelijk uitgesproken in Col. 1 : 16, en ligt opgesloten in de schepping aller dingen, Gen. 1 : 1, Ps. 33 : 6, Joh. 1 : 3, Rom. 11 : 36, Ef. 3 : 9, Hebr. 1 : 2. Over den tijd hunner schepping is echter weinig met zekerheid te zeggen. Vele kerkvaders meenden met beroep op Job 38 : 7, dat de engelen vóór alle dingen geschapen waren, Orig. op Gen. 1, Basilius, Hexaem. hom. 1. Greg. Naz. Orat. 38 en 42. Damascenus, de fide orthod. II c. 3. Dionysius, de div. nom. c. 5 enz., en later oordeelden zoo de Socinianen, Crell, de Deo et attrib. I c. 18, en de Remonstranten, Episcopius, Inst. Theol. IV 3, 1. Limborch, II 20, 4, die op deze wijze het onderscheid tusschen den Logos en de engelen verzwakten. Maar deze gedachte vindt in de Schrift geen steun. Aan de schepping van hemel en aarde, waarvan Gen. 1 : 1 spreekt, gaat niets vooraf. Job 38 : 7 leert wel, dat zij bij de schepping tegenwoordig waren evenals de sterren, maar niet dat zij vóór den aanvang der schepping reeds bestonden. Aan de andere zijde is het zeker, dat de engelen geschapen zijn vóór den zevenden dag, toen hemel en aarde en al hun heir voltooid waren en God rustte van zijnen arbeid, Gen. 1 : 31, 2 : 1, 2. Maar voor het overige verkeeren wij in het onzekere. Alleen mag het waarschijnlijk worden geacht, dat, evenals de aarde in Gen. 1 : 1 wel reeds als aarde geschapen wordt maar toch nog toebereid en versierd moet worden, zoo ook de hemel ook niet in één enkel oogenblik is voltooid. Het woord hemel is in vers 1 proleptisch. Eerst later in de openbaringsgeschiedenis blijkt, wat daarin ligt opgesloten. De Schrift spreekt nu eens van den hemel als wolkenhemel, Gen. 1 : 8, 20, 7 : 11, Mt. 6 : 26, dan als sterrenhemel, Deut. 4 : 19, Ps. 8 : 4, Mt. 24 : 29, en eindelijk als woning Gods en der engelen, Ps. 115 : 16, 2 : 4, 1 Kon. 8 : 27, 2 Chr. 6 : 18, Mt. 6 : 19—21, Hebr. 4 : 14, 7 :

26, 8:1, 2, 9:2v. enz. Gelijk nu de hemel als wolken- en sterrenhemel eerst in den loop der zes dagen toebereid zijn, zoo is het mogelijk en zelfs waarschijnlijk, dat ook de derde hemel met zijne bewoners eerst allengs is gevormd. Naarmate die geestelijke wereld rijker en voller wordt gedacht, in verscheidenheid de stoffelijke wereld nog verre overtreffend, is het te aannemelijker ook voor die toebereiding der hemelen een zeker tijdsverloop te stellen, al is het ook dat het scheppingsverhaal hierover ganschelijk zwijgt.

5. Vervolgens blijkt de eenheid der engelen daaruit, dat zij allen geestelijke wezens zijn. Hierover was echter ten allen tijde groot verschil van meening. De Joden schreven hun lucht- of vuuraardige lichamen toe, Weber, System 161 f. En evenzoo werd geoordeeld door de meeste kerkvaders, zooals Justinus, c. Tryph. 57. Orig. de princ. I 6. Basilius, de Sp. S. c. 16. Tertull., de carne Chr. 6. Augustinus, de trin. II 7 enz. Op de tweede synode te Nicea 787 werd door den patriarch Tarasius een dialoog voorgelezen van een zekeren Johannes van Thessalonika, waarin deze betoogde, dat de engelen fijne lichamen hadden en daarom ook afgebeeld mochten worden. Tarasius voegde daaraan toe, dat zij beperkt in ruimte waren en in menschengestalte waren verschenen, en daarom afbeeldbaar waren. En hiermede betuigde de synode hare instemming, Schwane, D. G. II² 235. Maar langzamerhand werd de grens tusschen stof en geest scherper getrokken, en schreven velen aan de engelen een zuiver geestelijke natuur toe, zooals Pseudodion., de coel. hier., Damascenus, de fide orth. II c. 3. Thomas, S. Theol. I qu. 50 art. 1. qu. 51 art. 1. Het vierde Lateraanconcilie in 1215 noemde de natuur der engelen spiritualis, Denzinger, Enchir. n. 355 en de meeste Roomsche en Protestantsche theologen stemden daarmede in. Desniettemin is eene zekere lichaamlijkheid der engelen ook later nog telkens geleerd, door Roomschen als Cajetanus, Eugubinus, Bannez, door enkele Geref. zooals Zanchius, Op. III col. 69. Vossius, de idol. I 2, 6, voorts door Episcopius, Inst. Theol. V c. 2 p. 347, Vorstius, Poiret, Böhme, Leibniz, Wolff, Bonnet, Reinhard enz., en in den nieuweren tijd o. a. door Kurtz, Bibel und Astronomie, 3e Aufl. S. 152. Beck, Lehrwiss. I 176. Lange, Dogm. II 578. Kahnis, Dogm. I 443 f. Vilmar, Dogm. I 306.

Keerl in Bew. d. Gl. Juni 1896 S. 235—247 enz., cf. Delitzsch, Bibl. Psych.[2] 65 f. De voornaamste grond voor deze meening is, dat het begrip van eene zuiver geestelijke, lichaamlooze natuur metaphysisch ondenkbaar is en ook onvereenigbaar met het begrip creatuur. God is louter Geest, maar Hij is ook eenvoudig, alomtegenwoordig, eeuwig. De engelen echter zijn beperkt, ook ten opzichte van tijd en plaats; indien zij zich werkelijk bewegen van de eene plaats naar de andere, dan moeten ze op hunne wijze lichamelijk zijn. En evenzoo zijn de engelen niet eenvoudig als God maar uit materia en forma samengesteld, en ook daarom moet hun eene zekere, wel niet grove, stoffelijke, maar dan toch fijne, aetherische lichamelijkheid worden toegeschreven. Bij deze overweging kwam nog de exegese, welke bij de zonen Gods in Gen. 6 aan engelen dacht. Deze uitlegging van Philo, Josephus, de Joden, de LXX, werd door vele kerkvaders overgenomen, Justinus, Apol. I 1. Irenaeus, adv. haer. IV 16, 2 V 29. 2. Clemens, Tertull., Lactantius, Cyprianus, Ambrosius enz., vond ook bij Luther ingang en werd in den nieuweren tijd weer verdedigd door Ewald, Baumgarten, Hofmann, Kurtz, Delitzsch, Hengstenberg, Köhler, Kübel e. a. Verder beroept men zich voor de lichamelijkheid der engelen ook nog op hunne verschijningen, op enkele bijzondere teksten in de H. Schrift, zooals Ps. 104 : 4, Mt. 22 : 30, Luk. 20 : 35, 1 Cor, 11 : 10, en soms ook daarop, dat ze als bewoners der sterren wel lichamelijk moeten zijn. Tegenover al deze argumenten staat echter de klare uitspraak der H. Schrift, dat de engelen πνεύματα zijn, Mt. 8 : 16, 12 : 45, Luk 7 : 21, 8 : 2, 11 : 26, Hd. 19 : 12, Ef. 6 : 12, Hebr. 1 : 4, die niet huwen, Mt. 22 : 30, onsterfelijk, Luk. 20 : 35, 36, en onzichtbaar zijn, Col. 1 : 16, legio in één beperkte ruimte kunnen zijn, Luk. 8 : 30, en als geesten geen vleesch en beenen hebben, Luk. 24 : 39. Verder is de opvatting van de בְּנֵי־הָאֱלֹהִים in Gen. 6 : 2 als engelen en niet als menschen onhoudbaar, want al is deze benaming meermalen voor engelen gebruikelijk, Job 1 : 6, 2 : 1, 38 : 7, toch kan ze ook zeer goed menschen aanduiden, Deut. 32 : 5, Hos. 2 : 1, Ps. 80 : 16, 73 : 15; en is ze in elk geval niet op de kwade engelen toepasselijk, die hier toch de zonde moeten bedreven hebben; voorts is de uitdrukking לקח אשה in Gen. 6 : 2 altijd gebruikelijk van een wettig huwelijk en nooit van hoererij; vervolgens wordt de straf over de zonde alleen aan de menschen

voltrokken, want zij zijn de schuldigen en van engelen is geen sprake, Gen. 6 : 3, 5—7. Ook de andere Schriftuurplaatsen bewijzen de lichamelijkheid der engelen niet; Ps. 104 : 4, cf. Hebr. 1 : 7 zegt alleen, dat God zijne engelen als dienaren gebruikt, evenals wind en vuur ook dienen om zijne bevelen uit te voeren, maar duidt volstrekt niet aan, dat de engelen in wind of vuur veranderd worden; Mt. 22 : 30 houdt in, dat de geloovigen na de opstanding aan de engelen gelijk zullen zijn, daarin dat ze niet meer huwen, maar bevat niets over de lichamelijkheid der engelen; en 1 Cor. 11 : 10 zegt, dat de vrouwen als teeken van haar onderworpenheid aan den man ook in de gemeente gedekt moeten zijn, om de goede engelen niet te mishagen die in de gemeente tegenwoordig zijn; aan booze engelen, die anders door de vrouwen verleid zouden worden, valt hier in het geheel niet te denken. Wat voorts de engelenverschijningen aangaat, is het wel zeker, dat zij altijd hebben plaats gehad in lichamelijke, zichtbare gedaante, evenals ook de symboliek de engelen steeds in allerlei zichtbare vormen voorstelt. Maar hieruit volgt toch niets voor hunne lichamelijkheid. Want immers God is Geest en wordt toch door Jesaia in cap. 6 aanschouwd als een Koning, zittende op zijn troon. Christus is in het vleesch verschenen en is toch waarachtig God. De engelen treden zoowel in de verschijning als in de symboliek telkens in andere gedaanten op; de voorstelling der cherubs in Gen. 3 : 24, boven de arke des verbonds, bij Ezechiel en in de Apocalypse wijkt onderling zeer sterk af; en de gedaanten, waarin ze verschijnen, zijn lang niet gelijk, Gen. 18, Richt. 6, 13 : 6, Dan. 10 : 11, Mt. 28 vs. 3, Luk. 2 : 9, Op. 22 : 8. Hoe deze lichamen te denken zijn, is eene andere vraag. Of het wezenlijke dan wel schijnlichamen waren, is niet te zeggen, Damascenus, de fide orthod. II 3. Thomas, S. Theol. I qu. 51 art. 1—3. Turret., Theol. El. VII 6, 5. enz. Het sterkste bewijs voor de lichamelijkheid der engelen wordt echter, gelijk boven gezegd is, aan de philosophie ontleend. Maar daarbij is er allerlei misverstand in het spel. Indien lichaamlijkheid alleen bedoelt, dat de engelen beperkt zijn, zoowel in tijd als in ruimte, en ook niet eenvoudig zijn als God, in wien alle eigenschappen zijn wezen zelf zijn, dan zou aan de engelen zeker lichaamlijkheid moeten toegeschreven worden. Maar gewoonlijk sluit lichaamlijkheid toch een soort van stoffelijkheid in, zij

het dan ook van fijneren aard dan bij mensch en dier. En in dezen zin kan en mag bij de engelen van geen lichaam sprake zijn. Stof en geest sluiten elkander uit, Luk. 24 : 39. Het is pantheistische identiteits-philosophie, beide te vermengen en het onderscheid uit te wisschen. De Schrift echter handhaaft altoos het onderscheid tusschen hemel en aarde, engelen en menschen, geestelijke en stoffelijke, onzienlijke en zienlijke dingen, Col. 1 : 16. Indien de engelen daarom als geesten te denken zijn, staan zij in eene andere, meer vrije verhouding tot tijd en ruimte dan de menschen. Eenerzijds zijn zij niet boven alle tijd en plaats verheven gelijk God, want ze zijn schepselen en dus eindig en beperkt. Hun komt niet toe een ubi repletivum, alomtegenwoordigheid en eeuwigheid. Ter andere zijde hebben ze ook geen ubi circumscriptivum, zooals onze lichamen, want de engelen zijn geesten en hebben dus geen afmetingen van lengte en breedte, en dus geen extensie, geen diffusie door de ruimte heen. Daarom werd gewoonlijk gezegd, dat aan de engelen toekwam een ubi definitivum; dat is, als eindige en beperkte wezens zijn zij altijd ergens; ze kunnen niet op twee plaatsen tegelijk zijn; hun tegenwoordigheid is niet extensief maar punctueel; en zij zijn zoo vrij van plaats, dat zij zich met de grootste snelheid bewegen kunnen en door geen stoffelijke voorwerpen kunnen tegengehouden worden; hun plaatsverandering is momentaan. Wel is zulk eene snelheid van beweging en zulk eene Zeit- und Raumfreiheit, die toch geen Zeit- und Raumlosigkeit is, voor ons onvoorstelbaar. Maar de Schrift wijst haar duidelijk aan, en in de snelheid van gedachte en verbeelding, van licht en electriciteit, hebben wij een niet te versmaden analogie, August. de civ. XI 9. Damascenus, de fide orthod. II 3. Thomas, S. Theol. I qu. 52 en 53. Voetius, Disp. V 252 sq. Philippi, Kirchl. Gl. II 302. Oswald, Angelologie S. 23—43.

6. De eenheid der engelen wordt verder daarin openbaar, dat zij allen redelijke wezens zijn, begaafd met verstand en wil. Beide deze vermogens worden herhaaldelijk in de Schrift aan de engelen, zoowel kwade als goede, toegeschreven, Job 1 : 6v., Zach. 3 : 1v., Mt. 24 : 36, Mt. 8 : 29, 18 : 10, 2 Cor. 11 : 3, Ef. 6 : 11 enz., allerlei persoonlijke eigenschappen en werkzaamheden komen bij hen voor zooals zelfbewustzijn, Luk. 1 : 19,

spreken, ib., begeeren, 1 Petr. 1 : 12, zich verheugen, Luk. 15 : 10, bidden, Hebr. 1 : 6, gelooven, Jak. 2 : 19, liegen, Joh. 8 : 44, zondigen, Joh. 3 : 8 enz. Daarbij wordt hun ook eene groote macht toegekend; de engelen zijn geen schuchtere wezens, maar een leger, eene heirschare van krachtige helden, Ps. 103 : 20, Luk. 11 : 21, Col. 1 : 16, Ef. 1 : 21, 3 : 10, 2 Thess. 1 : 7, Hd. 5 : 19, Hebr. 1 : 14. Op grond hiervan is het onjuist, om met Schelling en anderen de engelen voor eigenschappen of krachten te houden. Maar toch blijve men in de beschrijving van de persoonlijkheid der engelen bij den eenvoud der H. Schrift. Augustinus onderscheidde tweeërlei kennis der engelen; eene, die zij als 't ware in den morgen der schepping, apriori, door de aanschouwing Gods verkregen, cognitio matutina, en eene andere, welke zij als 't ware in den avond der schepping, aposteriori, uit de schepselen deelachtig werden, de Gen. ad litt. V 18. de civ. XI 29. De scholastici namen niet alleen deze onderscheiding over, Thomas, S. Theol. I qu. 54, maar trachtten ook aard en mate van de kennis der engelen nader te bepalen. Hun kennis is niet, gelijk bij God, met hun zijn en wezen identisch. Maar zij kennen niet door zinnelijke waarneming, het onderscheid tusschen intellectus possibilis en agens is bij hen niet aanwezig; de intellectus is bij hen nooit louter vermogen en nooit in rust, maar altijd werkzaam; zij kunnen niet zijn zonder te kennen; zij kennen zichzelven, hun eigen wezen, door zichzelven, volkomen en onveranderlijk; zij kennen de geschapene dingen niet uit hunne verschijning maar door aangeboren ideeën, niet door abstractie en discursief, maar intuitief en intellectueel; en wel kennen de engelen met hunne natuurlijke krachten niet onmiddellijk maar per speciem impressam, door en tegelijk met hun eigen zijn; doch in de bovennatuurlijke orde, waartoe de goede engelen verheven zijn, kennen ze God toch door onmiddellijke aanschouwing, Thomas, S. Theol. I qu. 54—58. S. c. Gent. II c. 96—101. III c. 49. Bonaventura, Sent. II dist. 3 art. 4 en dist. 4 art. 3. Petavius, de angelis I c. 6—9. Kleutgen, Philos. der Vorzeit I² 196 f. Oswald, Angelologie 43—51. Zelfs werd, om het gebed tot de engelen en ook tot de heiligen te verdedigen, door sommigen geleerd, dat zij, God ziende die alles ziet, in Hem alles zagen en dus al onze nooden en behoeften kenden, Gregorius, Moral. lib. 12 c. 13. Thomas, S. Theol. II 2 qu. 83 art. 4. III qu. 10

art. 2. Bellarminus, de sanct. beat. I c. 26. De Protestanten waren voorzichtiger, ze maanden tot bescheidenheid. In de wijze waarop wij tot kennis komen, is zooveel geheimzinnigs; hoe veel te meer in die der engelen, Zanchius, Op. III 108 sq. Voetius, Disp. V 267. Gerhard, Loci theol. V c. 4 sect. 5. Dit alleen kan gezegd worden, dat ze rijker in kennis zijn dan wij hier op aarde, Mt. 18 : 10, 24 : 36, dat zij hun kennis verkrijgen uit hun eigen natuur, Joh. 8 : 44, uit de beschouwing van Gods werken, Ef. 3 : 10, 1 Tim. 3 : 16, 1 Petr. 1 : 12 en uit openbaringen, welke God hun meedeelt, Dan. 8, 9, Op. 1 : 1. Maar zij zijn toch gebonden aan de objecten, Ef. 3 : 10, 1 Petr. 1 : 12. Zij kennen niet onze, noch elkanders verborgen gedachten des harten, 1 Kon. 8 : 39, Ps. 139 : 2, 4, Hd. 1 : 24, zoodat zij ook onderling eene taal van noode hebben, om hunne gedachten mede te deelen 1 Cor. 13 : 2, en in het algemeen op hunne wijze en naar den aard hunner natuur ook sprekende en zingende God verheerlijken kunnen, Petavius, de angelis I c. 12. Zij kennen de toekomst niet, noch de futura contingentia, dan alleen per conjecturam, Jes. 41 : 22, 23. Zij kennen den dag des gerichts niet, Mk. 13 : 12. En hun kennis is voor toeneming vatbaar, Ef. 3 : 10. Daarbij mag zeker ook nog gevoegd, dat de kennis en macht onder de engelen zeer verschillend is. Ook te dezen opzichte is er verscheidenheid en orde. Zelfs mag uit de enkele namen, die in de Schrift voorkomen, worden afgeleid, dat de engelen niet alleen in klassen maar ook als personen onderscheiden zijn en dat zij elk dragen eene bijzondere individualiteit, ook al is de meening van sommige scholastici te verwerpen, dat elke engel eene bijzondere species vormt, Bonaventura, Sent. II dist. 3 art. 2. Thomas, S. c. Gent. II 52.

7. Eindelijk zijn de engelen ook daarin één, dat zij allen zedelijke wezens zijn. Dit blijkt zoowel uit de goede engelen, die God dienen nacht en dag, als uit de kwade, die in de waarheid niet zijn staande gebleven. Over den status originalis der engelen zegt de Schrift zeer weinig. Alleen getuigt zij, dat God bij het einde van het scheppingswerk alle dingen zag en ziet, zij waren zeer goed, Gen. 1 : 31. Bovendien wordt in Joh. 8 : 44, Judas 6, 2 Petr. 2 : 4 een goede toestand aller engelen ondersteld. En ditzelfde wordt geëischt door het theisme der

Schrift, dat het manicheisme ten eenenmale buitensluit. Juist echter, wijl de Schrift zoo weinig openbaart, vond verbeelding en redeneering hier ruim spel. Augustinus meende, dat de engelen in het moment zelf van hun schepping gedeeltelijk gevallen en gedeeltelijk waren staande gebleven; aan de laatsten gaf God dus tegelijk met hunne natuur de genade der perseverantie, simul eis et condens naturam et largiens gratiam, de civ. XII 9, cf. de corr. et gr. c. 11 n. 32. Hierop beriep de scholastiek zich later voor hare leer van de dona superaddita ook bij de engelen. Volgens Bonaventura, Sent. II dist. 4 art. 1 qu. 2, Halesius, Lombardus, Scotus e. a. bestonden de engelen eerst een tijd lang in puris naturalibus en ontvingen zij later het auxilium gratiae actualis. Thomas echter meende met anderen, dat de onderscheiding van natuur en genade slechts logisch was te verstaan, en dat de genade, om staande te kunnen blijven, aan de verschillende engelen ook in verschillende mate was geschonken, S. Theol. I qu. 62 art. 3 en 6. Met die genade toegerust, konden de engelen de hoogste, onverliesbare zaligheid verdienen, welke bestaat in de aanschouwing Gods, Petavius, de angelis I 16. Becanus, Theol. Schol., de ang. c. 2. 3. Theol. Wirceb. 1880 III 466 sq. Pesch, Prael. III 204 sq. Oswald, Angelologie 81 f. Jansen, Prael. II. 361 sq. In den locus de homine zal de leer van de dona superaddita onze bijzondere aandacht vragen. Hier zij er alleen op gewezen, dat zij in elk geval bij de engelen niet den minsten grond vindt in de Schrift. De Protest. theologie verwierp ze dan ook eenparig. Zij vergenoegde er zich mede, dat de engelen, die staande bleven, in het goede waren bevestigd. En dit hield zij met Augustinus en de scholastiek vast tegenover Origenes, de princ. I 5. 3. 4, en de Remonstranten, die den wil der goede engelen nog voor veranderlijk hielden. Inderdaad worden de goede engelen in de H. Schrift ons ook altijd voorgesteld als eene getrouwe schare, die onveranderlijk den wil des Heeren doet. Zij heeten engelen des Heeren, Ps. 103 : 20, 104 : 4, ἐκλεκτοί, 1 Tim. 5 : 21, ἅγιοι, Deut. 33 : 3, Mt. 25 : 31, engelen des lichts, Luk. 9 : 26, Hd. 10 : 22, 2 Cor. 11 : 14, Op. 14 : 10. Zij zien dagelijks Gods aangezicht, Mt. 18 : 10, worden ons ten voorbeeld gesteld, Mt. 6 : 10; en de geloovigen zullen eenmaal hun gelijk worden, Luk. 20 : 36.

8. In al deze eigenschappen van geschapenheid, geestelijkheid, redelijkheid en zedelijkheid komen de engelen met de menschen overeen. Juist omdat in de Schrift de eenheid der engelen op den voorgrond treedt en hun onderlinge verscheidenheid terugwijkt, bestaat er gevaar om het verschil tusschen engel en mensch over het hoofd te zien. Beider overeenkomst schijnt het onderscheid verre te overtreffen. Beiden, mensch en engel zijn persoonlijke, redelijke, zedelijke wezens; beiden zijn oorspronkelijk geschapen in kennis, gerechtigheid en heiligheid; beiden kregen heerschappij, onsterfelijkheid en zaligheid; beiden heeten in de Schrift zonen Gods, Job 1 : 6, Luk. 3 : 38. En toch wordt hun onderscheid in de Schrift daardoor ten strengste gehandhaafd, dat wel de mensch maar nooit de engel naar Gods beeld geschapen heet. In de theologie is dit onderscheid veelszins verwaarloosd. Volgens Origenes zijn de engelen en de zielen der menschen van dezelfde species; de vereeniging der ziel met het lichaam is eene straf voor de zonde en dus eigenlijk toevallig. Origenes kwam hiertoe, omdat hij leerde, dat alle ongelijkheid uit het schepsel was. God schiep alle dingen in den beginne gelijk, dat is, Hij schiep alleen redelijke wezens en die alle gelijk, engelen en zielen. Ongelijkheid kwam onder hen door den vrijen wil; sommigen bleven staan en kregen loon, anderen vielen en kregen straf; de zielen werden bepaald aan lichamen gebonden. Heel de stoffelijke wereld en al de verscheidenheid die in haar aanwezig is, is er dus door de zonde en door de verschillende mate van zonde; zij is er niet, om Gods goedheid te openbaren maar om de zonde te straffen. Deze leer van Origenes is nu wel door de kerk verworpen, en de theologie heeft het soortelijk verschil van mensch en engel vastgehouden, Thomas, S. Theol. I qu. 75 art. 7. Maar toch is de gedachte niet geheel overwonnen, dat de engelen, wijl alleen geestelijk, hooger staan dan de menschen, en daarom nog meer of minstens evenveel recht hebben op den naam van beelddragers Gods, Damasc., de fide orth. II 3. Thomas, S. Theol. I qu. 93 art. 3. Commentatores op Sent. II dist. 16. Oswald, Angelologie 25 enz. In de hierarchie der schepselen staan de engelen, als zuiver geestelijke wezens, het dichtst bij God. Tu eras et aliud nihil, unde fecisti coelum et terram, duo quaedam unum prope te, alterum prope nihil; unum quo superior tu esses, alterum quo inferius nihil esset,

Aug. Conf. XII 7. Non tantum substantiam a se longinquam, scil. naturam corpoream, producere debuit (Deus), verum etiam propinquam et haec est substantia intellectualis et incorporea, Bonav. Brevil. II 6. Maar ook Lutherschen en Gereformeerden hebben dit onderscheid van mensch en engel te veel uit het oog verloren en de engelen beelddragers Gods genoemd, Calvijn, Inst. I 15, 3. Polanus, Synt. theol. V c. 10. Synopsis pur. theol. XII 7. XIII 17. Ex. v. h. Ontw. v. Tol. IX 187. Moor, II 335. Gerhard, Loc. V c. 4 sect. 5. Delitzsch, Bibl. Psych. 63. Slechts enkelen zooals Theodoretus, Macarius, Methodius, Tertull. adv. Marc. II 8 en anderen bestreden dit, Petavius, de sex. dierum opif. II c. 3 § 4—8. Augustinus zegt uitdrukkelijk, Deus nulli alii creaturae dedit quod sit ad imaginem suam nisi homini, bij Thomas, I qu. 93 art. 3, cf. ook Maresius, Syst. Theol. V 37. Hoeveel overeenkomst er ook zij tusschen mensch en engel, er is niet minder groot verschil. Er zijn wel allerlei trekken van het beeld Gods in de engelen, maar de mensch is alleen het beeld Gods. Dat beeld Gods ligt niet alleen in datgene wat mensch en engel gemeen hebben, maar evenzeer in datgene wat hen onderscheidt. De voornaamste punten van verschil zijn deze: vooreerst is de engel geest en als geest compleet; de mensch daarentegen is ziel en lichaam saam; de ziel zonder het lichaam is onvolkomen. De mensch is dus een redelijk maar evenzeer een zinnelijk wezen; door het lichaam is hij aan de aarde gebonden, behoort hij bij de aarde en de aarde bij hem. En van die aarde is hij hoofd en heer. Nadat de engelen al geschapen waren, zegt God dat hij den mensch wil scheppen en hem heerschappij wil geven over de aarde, Gen. 1 : 26. Heerschappij over de aarde is wezenlijk eigen aan den mensch, een stuk van het beeld Gods, en wordt daarom door Christus ook aan de zijnen teruggegeven, die Hij niet alleen tot profeten en priesters maar ook tot koningen maakt. De engel echter, hoe sterk en machtig ook, is dienaar in Gods schepping; geen heer der aarde, Hebr. 1 : 14. Ten tweede zijn de engelen als zuiver geestelijke wezens ook onderling niet verbonden door banden des bloeds. Er is onder hen geen vader en zoon, geen physische samenhang, geen gemeenschap des bleeds, geen consanguinitas; zij staan, hoe innig ook ethisch verbonden, toch los naast elkaar, zoodat velen vallen konden en anderen toch staande blijven. In den mensch is er daarom eene afschaduwing van het

Goddelijk wezen, waarin ook personen zijn, die niet alleen door wil en genegenheid maar ook door wezen en natuur één zijn. Ten derde is er daarom wel eene menschheid, maar in dezen zin geen „Engelheit". In éénen mensch vielen allen, maar ook in éénen wordt het menschelijk geslacht behouden. In de menschheid is een Adam en daarom ook een Christus mogelijk. De engelen zijn getuigen, de menschen zijn voorwerpen van Gods heerlijkste daden, van de werken zijner genade. De aarde is het schouwtooneel van Gods wonderen; hier wordt de strijd gestreden, hier de triomf van het Godsrijk behaald, en de engelen wenden naar de aarde het oog en begeeren in te zien in de geheimen des heils, Ef. 3 : 10, 1 Petr. 1 : 12. Ten vierde moge de engel de machtiger geest zijn, de mensch is toch de rijkere geest. In verstand en macht gaat de engel den mensch ver te boven. Maar door de wonderbaar rijke relatiën, waarin de mensch tot God, de wereld en de menschheid staat, is hij dieper van ziel en rijker van gemoed. De verhoudingen, die het geslachts- en famielieleven, het leven in gezin, staat en maatschappij, het leven voor arbeid, kunst en wetenschap medebrengt, maken ieder mensch tot eene wereld in het klein, welke in veelzijdigheid, in diepte, in rijkdom de persoonlijkheid der engelen verre overtreft. Daarom zijn ook de rijkste en heerlijkste deugden Gods alleen voor den mensch kenbaar en genietbaar. Engelen ondervinden zijne macht, wijsheid, goedheid, heiligheid, majesteit; maar de diepten van Gods eeuwige ontfermingen ontsluiten zich alleen voor den mensch. In den mensch of beter nog in de menschheid wordt daarom alleen op creatuurlijke wijze het volle beeld Gods ontvouwd. Ten slotte zij hier nog aan toegevoegd, dat de engelen dus ook in eene gansch andere verhouding tot Christus staan dan de menschen. Dat er eene relatie bestaat tusschen Christus en de engelen, is ontwijfelbaar. Vooreerst leeren toch verschillende Schriftplaatsen, dat alle dingen, Ps. 33 : 6, Spr. 8 : 22v., Joh. 1 : 3, 1 Cor. 8 : 6, Ef. 3 : 9, Hebr. 1 : 2 en met name ook de engelen, Col. 1 : 16 door den Zoon zijn geschapen, en alzoo is Hij de Mediator unionis van al het geschapene. Maar in de tweede plaats bevatten Ef. 1 : 10 en Col. 1 : 19, 20 de diepe gedachte, dat alle dingen ook in relatie staan tot Christus als Middelaar der verzoening. God heeft nl. alle dingen door Christus tot zichzelven verzoend en vergadert ze alle onder Hem als het Hoofd. De relatie bestaat nu wel niet

daarin, gelijk velen gemeend hebben, dat Christus voor de goede engelen de gratia en de gloria verworven heeft, cf. Voetius, Disp. II 262 sq. Gerhard, Loci Theol. XXXI c. 4 § 42 en later bij de leer der voldoening; noch ook, zooals anderen oordeelden, daarin, dat de engelen membra ecclesiae zouden kunnen heeten, cf. Gerhard, Loci Theol. XXII c. 6 sect. 9. Maar ze is toch hierin gelegen, dat alle dingen, die door de zonde verstoord en uiteengeslagen zijn, weder in Christus onderling verzoend, in hunne oorspronkelijke verhouding hersteld, en onder Hem als het Hoofd bijeenvergaderd worden. Christus is alzoo wel Heer en Hoofd, niet Verzoener en Behouder der engelen. Alle dingen zijn door Hem geschapen, en daarom zijn ze ook tot Hem geschapen, opdat Hij ze verzoend en hersteld wedergeve aan den Vader. Maar menschen alleen vormen de gemeente van Christus; zij alleen is zijne bruid, de tempel des H. Geestes, de woning Gods.

9. Met deze natuur der engelen komt hun dienst en werkzaamheid overeen. Duidelijk maakt de Schrift daarbij onderscheid tusschen een buitengewonen en een gewonen dienst der engelen. De buitengewone dienst neemt eerst een aanvang na den val, en is noodzakelijk geworden door de zonde. Hij is een belangrijk element in de bijzondere openbaring. Wij zien de engelen het eerst optreden tot bewaking van den hof, Gen. 3 : 24, maar dan verschijnen ze en brengen openbaringen over, treden zegenend of straffend op in de geschiedenis der aartsvaders en der profeten, en door heel het O. Test. heen. Zij verschijnen aan Abraham, Gen. 18, Lot, Gen. 19, Jakob, Gen. 28 : 12, 32 : 1; zij dienen bij de wetgeving, Hebr. 2 : 2, Gal. 3 : 19, Hd. 7 : 53; zij nemen deel in den strijd van Israel, 2 Kon. 19 : 35, Dan. 10 vs. 13, 20; zij verkondigen Gods raad aan Elia en Eliza, aan Ezechiel, Daniel en Zacharia. Als om te weerleggen, dat ze geen overblijfsels uit het polytheisme zijn en niet tot een praehistorisch tijdperk behooren, neemt hun buitengewone dienst in de dagen des N. T. nog toe. Zij komen voor bij de geboorte van Jezus, Luk. 1 : 13, 30, 2 : 10, bij zijne verzoeking, Mt. 4 : 11, vergezellen hem gedurende heel zijn aardsche leven, Joh. 1 : 52, en verschijnen vooral bij zijn lijden, Luk. 22 : 43, opstanding, Mt. 28 en hemelvaart, Hd. 1 : 10. Daarna treden zij nog enkele malen op in de geschiedenis der apostelen, Hd. 5 : 19, 12 : 7, 13,

8 : 26, 27 : 23, Op. 1 : 1, om dan den buitengewonen dienst te staken en eerst weer op te treden bij de wederkomst van Christus, Mt. 16 : 27, 25 : 31, Mk. 8 : 38, Luk. 9 : 26, 2 Thess. 1 : 7, Judas 14, Openb. 5 : 2 enz., waarbij zij strijd voeren tegen Gods vijanden, Op. 12 : 7, 1 Thess. 4 : 16, Judas 9, de uitverkorenen verzamelen, Mt. 24 : 31, en de goddeloozen in het vuur werpen, Mt. 13 : 41, 49. De buitengewone dienst der engelen bestaat dus daarin, dat zij de heilsgeschiedenis in haar keerpunten begeleiden. Zij brengen dat heil niet zelven tot stand, maar zij nemen toch deel aan de historie van dat heil. Zij brengen openbaringen over, beschermen Gods volk, bestrijden zijne vijanden, en doen allerlei dienst in het rijk Gods. Altijd zijn ze daarbij werkzaam op het terrein der gemeente; ook waar ze macht krijgen over de natuurkrachten, Op. 14 : 18, 16 : 5, of in de lotgevallen der volken ingrijpen, geschiedt dit in het belang der gemeente. Daarbij verdringen zij nooit de souvereiniteit Gods, noch ook zijn ze bemiddelaars der gemeenschap Gods met den mensch. Maar zij zijn gedienstige geesten in het belang van hen, die de zaligheid beërven zullen. Zij dienen God in het rijk der genade, niet in dat der natuur. Deze buitengewone dienst is daarom vanzelf ook opgehouden met de voltooiing der openbaring. Terwijl zij vroeger telkens bijzondere openbaringen hadden over te brengen en tot de aarde nederdaalden, zijn ze nu veeleer ons ten voorbeeld en klimmen wij tot hen op. Zoolang de bijzondere openbaring nog niet was voltooid, naderde de hemel de aarde en daalde Gods Zoon tot ons neder. Nu is Christus verschenen, en het woord Gods is volkomen tot ons gesproken. Zoo zien de engelen dan naar de aarde heen, om van de gemeente te leeren de veelvuldige wijsheid Gods. Wat zouden engelen ons nog geven kunnen, nu God zelf zijn eigen Zoon ons schonk?

Maar de Schrift spreekt ook nog van een gewonen dienst der engelen. Allereerst behoort daartoe dat zij God loven dag en nacht, Job 38 : 7, Jes. 6, Ps. 103 : 20, 148 : 2, Op. 5 : 11; en de Schrift geeft den indruk, dat ze dat doen in hoorbare klanken, al is het ook, dat wij van het spreken en zingen der engelen ons geen voorstelling kunnen maken. Maar tot dien gewonen dienst behoort ook, dat zij zich verheugen over de bekeering van den zondaar, Luk. 15 : 10, waken over de geloovigen, Ps. 34 : 8, 91 : 11, de kleinen beschermen, Mt. 18 : 10, in de gemeente

tegenwoordig zijn, 1 Cor. 11 : 10, 1 Tim. 5 : 21, haar volgen op hare gangen door de geschiedenis, Ef. 3 : 10, door haar zich laten onderwijzen, Ef. 3 : 10, 1 Petr. 1 : 12 en de geloovigen dragen in Abrahams schoot, Luk. 16 : 22. Zij zijn alzoo werkzaam coram Deo consistendo, hominibus piis assistendo, atque diabolis et hominibus malis resistendo, Hollaz, p. 390. De Schrift blijft doorgaans bij deze algemeene beschrijving van den gewonen dienst der engelen staan en daalt niet in bijzonderheden af. Maar de theologie heeft zich daarmede niet tevreden gesteld; ze heeft dien op allerlei wijze gespecialiseerd. Vooral geschiedde dit in de leer der beschermengelen. De Grieken en Romeinen hadden iets dergelijk in hunne *δαιμονες* en genii; niet alleen schreef men aan iederen mensch een goeden en een kwaden genius toe, maar men had ook geniën van huizen, familiën, genootschappen, steden, landen, volken, van aarde, zee, wereld enz. De Joden namen zeventig volken-engelen aan met beroep op Deut. 32 : 8 en Dan. 10 : 13, en gaven voorts aan elken Israëliet een engel tot geleide, Weber, System 161 f. De christelijke theologie nam dit spoedig over. De Pastor van Hermas, Mand. VI 2 kent aan iederen mensch twee engelen toe, *εἰς της δικαιοσυνης και εἰς της πονηριας* en stelde voorts ook heel de schepping en den ganschen bouw der kerk onder de hoede der engelen, Vis. III 4. Met voorliefde werd deze leer der beschermengelen ontwikkeld door Origenes. Soms heeft ieder mensch bij hem een goeden en een kwaden engel; soms voegt hij er aan toe, dat alleen de goede engelen van de gedoopte Christenen het aangezicht Gods zien; of ook zegt hij, dat alleen de Christenen en de deugdzamen een beschermengel hebben, en dat ze al naar gelang van hun verdienste een lageren of hoogeren engel tot leidsman ontvangen. Maar voorts neemt hij ook bijzondere engelen aan voor kerken, landen, volken, voor kunsten en wetenschappen, voor planten en dieren; zoo is Raphael de engel der genezing, Gabriel van den oorlog, Michael van het gebed enz., cf. de princ. I 8. III 3. c. Cels. V 29. VIII 31 enz. En zoo leerden zakelijk alle kerkvaders, al was er verschil over, of alle menschen dan wel alleen de Christenen een beschermengel hadden; of ieder mensch alleen een goeden of ook een kwaden engel had; wanneer de beschermengel aan den mensch geschonken werd, bij de geboorte of bij den doop, en wanneer hij van hem genomen werd, bij het bereiken der volmaaktheid

of eerst bij den dood. Bij allen stond ook vast, dat er niet alleen beschermengelen der menschen zijn maar ook van landen, volken, kerken, diocesen, provinciën enz., Schwane, D. G. II² 244. Later werd deze bescherming der engelen ten deele beperkt en ten deele nog uitgebreid. Beperkt, in zoover sommigen op het voetspoor van Pseudodionysius, de coel. hier. c. 13 leerden, dat de drie hoofdklassen der engelen, cherubim, serafim en tronen, God alleen dienden in den hemel, Thomas, S. Theol. I qu. 112. Uitgebreid, inzoover de scholastiek heel de voorzienigheid Gods in natuur en geschiedenis, inzonderheid in de beweging der sterren, door engelen bemiddeld dacht, Thomas, S. Theol. I qu. 70 art. 3. qu. 110 art. 1. S. c. Gent. III 78 sq. Bonaventura, Sent. II dist. 14 p. 1 art. 3 qu. 2. Beschermengelen van menschen worden door de Roomsche theologen algemeen aangenomen en worden ook in den Catech. Rom. IV c. 9 qu. 4 en 5 erkend. Maar overigens is er over al de bovengenoemde punten onder hen groot verschil van gevoelen, cf. Petavius, de ang. II c. 6—8. Becanus, Theol. schol. tract. III de angelis c. 6. Theol. Wirceb. Paris. 1880 III 480. C. Pesch, Prael. dogm. III 210. Oswald, Angelologie 120 f. enz. Dezelfde leer vinden wij bij Luther, cf. Köstlin, Luthers Theol. II 345; maar de Luthersche theologen waren meest voorzichtiger, Gerhard, Loci theol. V cap. 4 sect. 15. Quenstedt, Theol. did. pol. I 450. Hollaz, Syst. theol. p. 390. Calvijn verwierp de angeli tutelares, Inst. I 14, 7. Comm. op Ps. 91, Mt. 18 : 10 en de meeste Geref. volgden hem, zie vooral Voetius, Disp. I 897 sq.; slechts enkelen namen beschermengelen van menschen aan, Zanchius, Op. III 142 sq. Bucanus, Inst. theol. VI 28. Maccovius, Loci Comm. p. 394. Rivetus, Alsted, Vossius, ook Hugo Grotius op Mt. 18 : 10, cf. Heppe, Dogm. der ev. ref. K. 155. M. Vitringa II 117. In den nieuweren tijd heeft de leer der beschermengelen weer steun gevonden bij Hahn, Weiss, Bibl. Theol. des N. T. 594. Ebrard, Dogm. § 239. Vilmar, Dogm. I 310. Martensen, Dogm. § 69 e. a. Voorts werd de gewone dienst der engelen ook nog daarin nader bepaald, dat zij met hunne voorbede voor de geloovigen op aarde ten goede werkzaam waren in den hemel. Ook dit werd reeds door de Joden, en ook door Philo geleerd, en dan door Origenes, c. Cels VIII 64 en de kerkvaders overgenomen en in de Roomsche symbolen vastgesteld, Catech. Rom. III c. 2 qu. 5 n. 2. Ook de Luthersche belijdenisschriften spreken

nog van deze voorbede, Apol. Conf. art. 21. Art. Smalc. II 2, en evenzoo de Luth. dogmatici, Philippi, Kirchl. Gl. II 324. Daarentegen werd ze door de Gereformeerden eenparig verworpen.

Voor dezen specialen dienst van bescherming en voorbede beroept men zich op enkele plaatsen der Schrift, vooral Deut. 32 : 8, Dan. 10 : 13, 20, Mt. 18 : 10, Op. 1 : 20, 2 : 1 enz., Job 33 : 23, Zach. 1 : 12, Luk. 15 : 7, Op. 18 : 3, en vooral ook op Tobias 12 : 12—15. Op zichzelve is deze leer van de bescherming en van de voorbede der engelen niet verwerpelijk. Dat God evenals in de bijzondere, zoo ook in de algemeene openbaring zich dikwerf of zelfs geregeld van engelen bedient, is op zichzelf niet onmogelijk; en evenmin is het ongerijmd, dat de engelen voor de menschen hunne gebeden opzenden tot God, daar zij toch belang stellen in hun lot en de gangen van het koninkrijk Gods in de geschiedenis der menschheid nagaan. Maar, hoe weinig er op zichzelf tegen in te brengen zij, de Schrift neemt in betrekking tot bescherming en voorbede der engelen eene soberheid in acht, welke ons ten regel moet zijn. In Deut. 32 : 8 lezen we, dat God bij de scheiding der volken reeds gedacht heeft aan zijn volk Israel en hunne woning bepaalde לְמִסְפַּר בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל, naar het getal der kinderen Israels, d. i. zoo, dat Israel naar zijn getal eene genoegzame erve ontving. De LXX heeft echter deze woorden vertaald door *κατα ἀριθμον ἀγγελων* en gaf daardoor aanleiding tot de leer der volkenengelen. De oorspronkelijke tekst leert hier echter niets van en valt dus als bewijsplaats geheel weg. Iets anders is het met Daniel 10 : 13, 20. Daar wordt gezegd, dat de in vs. 5 aan Daniel verschijnende gestalte stond tegenover den vorst van Perzie en, geholpen door Michael, die een der eerste vorsten vs. 13, de groote vorst voor de kinderen Israels 12 : 1, 10 : 21 genoemd wordt, dien vorst van Perzie verdreef en bij de koningen van Perzie zijne plaats innam. Calvijn en de Geref. dachten bij dien vorst van Perzie gewoonlijk aan de Perzische koningen. Maar het schijnt, dat onder dien vorst toch iets anders, nl. de beschermgeest van Perzie moet worden verstaan. Want vooreerst is er geen twijfel aan, of Israel heeft zulk een beschermengel in Michael, die zijn vorst heet, 10 : 13, 21, 12 : 1; ten tweede worden de koningen van Perzie in 10 : 13 duidelijk van dien vorst onderscheiden; en ten derde eischt de analogie, dat de geestelijke macht aan de eene zijde strijd voert tegen eene

geestelijke macht aan den anderen kant. Het boek Daniel geeft ons dus werkelijk de voorstelling, dat de strijd tusschen het rijk Gods en de koninkrijken der wereld niet alleen hier op aarde maar ook in het rijk der geesten tusschen de engelen gestreden wordt. Meer mag en kan er niet uit worden afgeleid. Er ligt volstrekt niet in, dat elk land en volk zijn eigen engel heeft. Maar bij den geweldigen kamp, die er tusschen Israel en Perzie, dat is hier wezenlijk tusschen 't rijk Gods en dat van Satan gestreden wordt, treden er aan weerszijde engelen op, die deelnemen aan den kamp en de volken ondersteunen. Nog veel minder kan uit Op. 1 : 20 enz. worden afgeleid, dat iedere gemeente haar engel heeft, want onder de ἀγγελοι der zeven gemeenten zijn niets anders dan hare leeraren te verstaan; ze worden toch geheel beschouwd als representanten der gemeenten; het zijn hunne werken, die geprezen of gelaakt worden; aan hen worden de brieven geschreven. Den meesten steun vindt de leer der beschermengelen in Mt. 18 : 10, welke tekst ongetwijfeld inhoudt, dat eene bepaalde klasse der engelen belast is met de bescherming der kleinen, maar waar toch in het minst niet staat, dat aan elken uitverkorene een engel is toegevoegd. Dit wordt alleen gevonden in het apocriefe boek Tobias. Maar daarmede verraadt deze leer der beschermengelen ook haren oorsprong. Zij is wezenlijk van heidensche afkomst. Zij leidt bovendien tot allerlei spitsvoudige vragen en ijdele kwestiën. Zij weet niet, of aan iederen mensch b. v. zelfs nog aan den antichrist, gelijk Thomas meende, I qu. 113 art. 4, of alleen aan de uitverkorenen een engel wordt toegevoegd, of alleen een goede of ook een kwade engel allen vergezelt, wanneer hij aan iemand geschonken en van hem genomen wordt, wat zijn dienst is enz. Daarom mogen wij niet verder gaan, dan dat aan bepaalde klassen der engelen ook de behartiging van bepaalde belangen op aarde is opgedragen. En evenzoo is het met de voorbede der engelen; ze wordt geleerd in Tobias 12 : 16, maar komt in de Schrift niet voor. In Job 33 : 23 is van den Angelus increatus sprake. Luk. 15 : 7 leert wel, dat de engelen zich over de bekeering eens zondaars verheugen en onderstelt dus ook wel, dat zij die wenschen, maar spreekt toch van geen voorbede in eigenlijken zin. En in Op. 8 : 3 ontvangt een engel wel een wierookvat met reukwerk, om de in zichzelf zondige gebeden der heiligen liefelijk en aangenaam te maken voor den Heere;

maar van voorbede wordt ook hier met geen woord melding gemaakt. De engel is eenvoudig dienaar, hij richt het altaar niet op, hij bereidt het reukwerk zelf niet maar ontvangt het, en laat alleen de gebeden met dat reukwerk opstijgen tot God. Hij verricht een dergelijken dienst als de serafim in Jes. 6 : 6, 7.

10. Deze leer der beschermengelen en van hunne voorbede heeft eindelijk ook dit nadeel gehad, dat ze in de practijk spoedig tot eene vereering en aanbidding der engelen heeft geleid. Col. 2 vs. 18 leert, dat zulk eene *θρησκεια των ἀγγελων* reeds in den apostolischen tijd voorkwam. Theodoretus merkt in zijn commentaar bij die plaats op, dat zulk een dienst der engelen in zijn tijd nog in Phrygie bestond en dat de synode te Laodicea de vereering der engelen verboden had, opdat God niet verlaten werd, Schwane, D. G. II 245. Vele kerkvaders waarschuwen tegen vereering en aanbidding der engelen, Iren. adv. haer. II 32. Orig. c. Cels. V 4, 5. VIII 13. Athanasius, c. Ar. II 23. Augustinus, de vera relig. 55. Conf. X 42. de civ. VIII 25 enz. De overtuiging is nog algemeen, dat God alleen aangebeden mag worden, en dat aan de engelen alleen eene burgerlijke eer toekomt. Honoramus eos caritate, non servitute, Aug. de vera relig. 55. Ze zijn potius imitandi quam invocandi, de civ. X 26. En nog Gregorius de Groote zegt in zijne uitlegging op het Hooglied cap. 8, dat, sedert Christus op aarde gekomen is, ab ipsis etiam angelis ecclesia honoratur; onder het O. T. bad Jozua wel den engel aan, Jos. 5 : 19, maar in het N. T. wijst de engel de aanbidding van Johannes af, Op. 22 : 9. Maar toch bewijzen deze waarschuwingen juist, dat in de practijk de grenzen tusschen de aanbidding Gods en den eerbied aan de engelen werden uitgewischt. Duidelijk wordt de aanroeping der engelen het eerst uitgesproken door Ambrosius, de viduis, cap. 9 § 55, waar hij o. a. zegt: obsecrandi sunt angeli, qui nobis ad praesidium dati sunt. Reeds Eusebius maakte de onderscheiding tusschen het *τιμαν*, dat tegenover de engelen ons past, en het *σεβειν*, dat Gode alleen toekomt, Praep. Ev. VII 15, en zakelijk vinden we deze ook al bij Orig. c. Cels. VIII 13. 57. Augustinus nam ze over, juist om de godsdienstige vereering der engelen te voorkomen, de civ. V 15. VII 32. X 1. Maar weldra werd die onderscheiding gebezigd, om de aanroeping der engelen te wettigen. Zoo reeds op het concilie van Nicea 787

en dan voorts bij de scholastici, Lombardus, Sent. III dist. 9. Thomas, S. Th. II 2 qu. 103 art. 3. Trente noemde de aanroeping goed en nuttig, sess. 25; de Catech. Rom. III cap. 2 qu. 4 n. 3 grondde ze daarop, dat de engelen steeds Gods aangezicht zien en het patrocinium salutis nostrae hebben op zich genomen; het Breviarium Romanum nam ook gebeden op in festo angelorum en de Roomsche dogmatici verdedigen haar eenparig, Bellarminus, de sanct. beatit. I c. 11—20. Petavius, de angelis II c. 9 en 10, hoewel ze haar gewoonlijk later bij den cultus sanctorum behandelen. Lutherschen en Gereformeerden en schier alle Protestanten stonden echter sterk, als ze deze godsdienstige vereering der engelen, evenals ook die der heiligen verwierpen, Luther, bij Köstlin, L. Theol. II 23 f. Zwingli, Op. I 268 sq. 280 sq. III 135 sq. enz. Calvijn, Inst. I 14, 10—12, cf. III 20, 20—24. Gerhard, Loci theol. XXVI § 370—480, over de engelen vooral § 427. Quenstedt I 486 sq. Turretinus, Th. El. VII qu. 9. Id. De necessaria secessione nostra ab ecclesia Romana, Genevae 1692, disp. 2—4 de idololatria Romana p. 33—109. Want vooreerst is er geen enkel voorbeeld van in de Schrift; wel beroepen de Roomschen zich op enkele plaatsen des O. Test. zooals Gen. 18 : 2, 32 : 24, 48 : 16, Ex. 23 : 20, Num. 22 : 31, Jos. 5 vs. 14, Richt. 13 : 17, maar hier is overal niet van een geschapen engel maar van den Malak Ihvh sprake, en in het N. T. is er zelfs geen schijn van eenig bewijs te vinden. Maar dat niet alleen; de engelenvereering is niet alleen zonder voorschrift en zonder voorbeeld in de Schrift, zoodat Rome met eenigen schijn van grond zou kunnen beweren, dat de vereering van engelen en heiligen in de Schrift niet verboden en dus toegelaten is, en daarom ook feitelijk haar niet oplegt en gebiedt, maar alleen veroorlooft en nuttig rekent, Jansen Prael. theol. III 1008; ze wordt er ook positief in verboden, Deut. 6 : 13, 10 : 20, Mt. 4 : 10, Col. 2 : 18, 19, Op. 19 : 10, 22 : 9. Godsdienstige eer mag naar de Schrift alleen aan God bewezen worden en komt aan geen schepsel toe. De Roomschen hebben dit niet geheel durven ontkennen, maar toch met de onderscheiding van latria en dulia de vereering der engelen zoeken te rechtvaardigen. Nu is dit bij Rome geen onderscheid tusschen godsdienstige en burgerlijke eer, hetgeen te billijken zou zijn; neen, de vereering van engelen en heiligen, draagt bij Rome wel terdege een godsdien-

stig karakter, zij het ook dat deze relatief is. De dulia is een cultus religiosus. Maar zoo verstaan, wordt ze èn door de Schrift èn door de practijk veroordeeld. De Schrift kent geen tweeërlei godsdienstige vereering, eene lagere en eene hoogere. De Roomschen geven dan ook toe, dat latria en dulia volstrekt niet in de Schrift zoo onderscheiden worden als zij doen, en dat ze ook etymologisch daartoe geen grond geven. Het hebr. עבד is nu eens door *δουλεια*, dan door *λατρεια* vertaald, cf. Deut 6 : 13 en 1 Sam. 7 : 3, 1 Sam. 12 : 20 en Deut. 10 : 12; aan Israel wordt zoowel het *δουλευειν* als het *λατρευειν* van andere goden verboden, Ex. 20 : 5, Jer. 22 : 9. Evenzoo wordt het hebr. שרת door beide grieksche woorden overgezet, Ez. 20 : 32, Jes. 56 : 6. Meermalen wordt *δουλευειν* van God gebruikt, Mt. 6 : 24, Rom. 7 : 6, 14 : 18, 16 : 18, Gal. 4 : 9, Ef. 6 : 7, Col. 3 : 24, 1 Thess. 1 : 9 en *λατρευειν* wordt ook wel gebezigd van dienst jegens menschen. Noch etymologisch noch Schriftuurlijk zijn de beide woorden zoo onderscheiden, als Rome dit leert. Heel het onderscheid is willekeurig. Trouwens, het monotheisme brengt mede, dat er maar ééne godsdienstige vereering is en kan zijn; alle vereering van schepselen is òf alleen burgerlijk òf ze doet aan het monotheisme tekort en schrijft aan schepselen een Goddelijk karakter toe. De praktijk leert dit ook ten duidelijkste. Al zegt men telkens, dat engelen en heiligen slechts middelaars zijn, dat zij niet zelven rechtstreeks maar God in hen wordt aangeroepen, dat Gods eer door hunne aanroeping niet verminderd maar vermeerderd wordt; het doet alles feitelijk niets ter zake, de ervaring toont maar al te duidelijk, dat de Roomsche Christen op schepselen zijn vertrouwen stelt. Bovendien, al ware de onderscheiding op zich zelve juist, zij zou toch de godsdienstige vereering der engelen niet kunnen rechtvaardigen. Want indien deze redeneering ter verdediging genoegzaam ware, zou geen afgoderij en geen beeldendienst meer te veroordeelen zijn. De Heidenen, dieren en beelden aanbiddend, wisten zeer goed, dat deze niet de goden zelven waren, Rom. 1 : 23. De Joden hielden het gouden kalf niet voor Jahveh zelf, Ex. 32 : 4, 1 Kon. 12 : 28. Satan, Christus verzoekende, eischte volstrekt niet, dat deze hem voor God zou houden, Mt. 4 : 9. En Johannes dacht geenszins, dat de engel, die hem verscheen, God was, Op. 19 : 10. En toch antwoordt Jezus: den Heer uwen God zult gij aanbidden en Hem alleen

dienen. Dit *alleen* is exclusief, evenals de eenige Middelaar Christus Jezus alle andere engelen of menschen als middelaars uitsluit. Maar dit is het juist, wat door Rome ontkend wordt. Evenals Mt. 19 : 17, 23 : 8, Joh. 9 : 5, 1 Tim. 2 : 5, 6 : 16 enz. niet uitsluiten, dat ook menschen goed, meester, licht, middelaar, onsterfelijk kunnen heeten, zoo bewijst ook volgens Rome Mt. 4 vs. 10 niet, dat God alleen mag worden aangebeden. De engelen en heiligen zijn n.l. volgens Rome de Goddelijke natuur zelve deelachtig; de dona supernaturalia zijn wel geschonken, afgeleid maar zijn van dezelfde natuur als het Goddelijke wezen zelf. En daarin ligt bij Rome de diepste grond van de aanbidding der heiligen en engelen. God deelt in de justitia supernaturalis zichzelf, zijn eigen wezen aan schepselen mee; en daarom mogen deze ook op godsdienstige wijze worden vereerd. En de eigenlijke gedachte van Rome is deze: tot esse species adorationis, quot sunt species excellentiae, Thomas, S. Theol. II 2 qu. 103 art. 3. Bellarminus, de sanct. beatit. I c. 12. Petavius, de angelis II c. 10. Jansen, Praet. Theol. III 1017. Möhler Symb. § 52. 53.

Door de verwerping van de godsdienstige vereering der engelen heeft het Protestantisme erkend, dat de engelen geen onontbeerlijk element zijn in het religieuse leven der Christenen. Zij zijn de bewerkers niet van ons heil, de grond niet van ons vertrouwen, het voorwerp niet van onze vereering; niet met hen, maar met God staan wij in gemeenschap; zelfs verschijnen zij ons thans niet meer en heeft alle bijzondere openbaring door engelen opgehouden. De engelen kunnen en mogen in de Prot. kerken en confessies niet die plaats innemen, welke in de Roomsche hun is aangewezen. Maar toch is daarmee niet alle beteekenis van de wereld der engelen voor de religie ontkend. Deze ligt allereerst daarin, dat God zich bij zijne werken op het terrein der genade van den dienst van engelen gebruiken wil. De engelen zijn van buitengewone beteekenis voor het rijk Gods en zijne geschiedenis; op alle keerpunten ontmoeten wij ze; zij zijn bemiddelaars der opstanding, getuigen van Gods groote daden. Hun beteekenis is veelmeer van objectieven dan van subjectieven aard. Van gemeenschap met de wereld der engelen weten we in onze religieuse ervaring niets af. Noch op ons godsdienstig noch op ons zedelijk leven hebben de engelen een invloed, die onder duidelijke woorden te brengen is. Hun waarde ligt in de

geschiedenis der openbaring, gelijk de Schrift ons die kennen doet. In de tweede plaats kunnen de engelen daarom ook geen object zijn van onze eerbiedige hulde, gelijk wij die aan menschen bewijzen. Zeer zeker is er eene burgerlijke eer, welke wij hun te betoonen hebben. Maar deze is toch ook weer anders dan tegenover menschen, die wij persoonlijk kennen en ontmoeten. De Roomschen betoogen de vereering der engelen ook vooral met de redeneering, dat zij als gezanten des Allerhoogsten toch op onze hulde aanspraak hebben, evenals in de ambassadeurs der vorsten dezen zelven worden geëerd. En dit is ook op zichzelf volkomen juist. Indien een engel ons verscheen, zou hij door ons met eerbiedige hulde moeten worden begroet. En zoo geschiedde ook, als engelen in de dagen der openbaring aan menschen verschenen. Alleen maar, zulke verschijningen zijn er niet meer. Van eene hulde, gelijk de aartsvaders, profeten, apostelen die aan de hun verschijnende engelen toebrachten, kan bij ons geen sprake zijn. Het is niet mogelijk, om zulk een eerbied en hulde aan hen te bewijzen. In de derde plaats is er daarom nog wel eene eere, die de engelen van ons ontvangen moeten. Maar deze eere is in geen enkel opzicht godsdienstig, maar alleen burgerlijk van aard, in het wezen der zaak gelijk aan die, welke wij aan menschen, aan schepselen toekennen. En deze honor civilis bestaat daarin, dat wij met eerbied aan hen denken en van hen spreken, dat wij hen niet in de kleinen verachten, Mt. 18 vs. 10, dat wij gedachtig zijn aan hunne tegenwoordigheid, 1 Cor. 11 vs. 10, dat wij hun verkondigen de veelvuldige wijsheid Gods, Ef. 3 : 10, dat wij hen doen inzien in de verborgenheden des heils, 1 Tim. 5 : 21, dat wij door onze bekeering hun vreugde bereiden, Luk. 15 : 10, hen navolgen in het betrachten van Gods wil, Mt. 6 : 10, dat wij één met hen ons gevoelen en leven in de verwachting van tot hen te gaan, Hebr. 12 : 22, dat wij met hen en alle schepselen één koor vormen tot grootmaking van den Naam des Heeren, Ps. 103 : 20, 21. Hierin bestaat de ware vereering der engelen. En indien dit goed verstaan wordt, dan kan eindelijk in de vierde plaats de leer der engelen ons ook tot troost en bemoediging zijn. God heeft ook deze leer ons geopenbaard, opdat Hij ons in onze zwakheid sterken, in onze moedeloosheid opbeuren zou. Wij staan in den geestelijken strijd niet alleen. Wij staan in verband met eene gansche wolke van

getuigen rondom ons heen. Er is nog eene andere, betere wereld dan deze, waar God op volmaakte wijze wordt gediend. Zij is ons tot voorbeeld, tot prikkel en aansporing, en tevens tot heimwee en einddoel. Gelijk de wereld der engelen in de openbaring tot ons is neergedaald, zoo klimt de gemeente in Christus tot haar op. Wij zullen den engelen gelijk zijn en dagelijks zien het aangezicht van onzen Vader, die in de hemelen is, Mastricht, Theol. theor. pr. III 7, 25. Love, Theol. practica p. 205. Philippi, Kirchl. Gl. II 320 f. Frank, Chr. Wahrh. I 353. v. Oosterzee, Chr. Dogm. § 57, 10.

---

§ 29. De stoffelijke wereld.

1. Naast de geestelijke bestaat er ook eene stoffelijke wereld. Maar terwijl de engelen in hun bestaan en wezen alleen uit de openbaring bekend en voor rede en wetenschap verborgen zijn, wordt de stoffelijke wereld door allen aanschouwd en komt ze zoowel in de philosophie als in de theologie, zoowel in de religie als in de wetenschap ter sprake. Hier is daarom ieder oogenblik verschil en botsing mogelijk. Wel spreken beide, philosophie en theologie, over de stoffelijke wereld in verschillenden zin. Gene vorscht den oorsprong en de natuur van alle dingen na, maar deze gaat van God uit, en leidt alles tot Hem terug; zij heeft het met de schepselen alleen te doen, inzoover ze werken Gods zijn en iets van zijne deugden openbaren; ook waar ze over de schepselen handelt, is en blijft ze dus altijd theologie, Thomas, S. c. Gent II c. 2 sq. Polanus, Synt. theol. V c. 7. Maar al is er zoo een belangrijk onderscheid, theologie en philosophie handelen toch over dezelfde wereld. Om botsing tusschen beide te vermijden, is wel menigmaal boedelscheiding voorgesteld: de wetenschap zou de zichtbare dingen onderzoeken en aan religie en theologie niets overlaten dan de religieus-ethische wereld; of nog strenger, al het zijnde zou voor de wetenschap zijn en alleen in waardeeringsoordeelen zou de religie mogen spreken. Maar zulk eene scheiding is beide theoretisch en practisch onmogelijk. Gelijk elk wetenschappelijk stelsel ten slotte altijd wortelt in godsdienstige overtuigingen, zoo is er geen enkele religie, die niet

eene bepaalde beschouwing over het geschapene meebrengt. Alle godsdiensten hebben hunne kosmogonieën, die niet uit wijsgeerige redeneering zijn ontstaan maar berusten op overlevering. Ook Genesis 1 is geenszins eene wijsgeerige wereldbeschouwing, maar eene traditie, die in veel opzichten met de kosmogonieën der andere godsdiensten overeenstemt en toch ook op merkwaardige wijze daarvan afwijkt. De overeenkomst bestaat daarin, dat in alle kosmogonieën de wereldformatie wordt toegeschreven aan God, dat de eerste toestand een onontwikkelde en chaotische was, dat de vorming der wereld in eenige tijdperken verloopt, van lager tot hooger opklimt en eindigt in den mensch, die Gode verwant is, cf. boven bl. 386. Maar de punten van verschil zijn nog veel grooter. De heidensche kosmogonieën zijn alle tegelijk ook theogonieën, nemen alle eene Urstof aan en leeren een chaos in eigenlijken zin. Het verhaal in Genesis daarentegen is streng monotheistisch, het leert eene schepping uit niets, en kent geen eigenlijken chaos. Daarom is het ook ongeloofelijk, dat de Joden dit verhaal in de ballingschap van de Babyloniërs zouden hebben overgenomen. Vooreerst toch was de schepping ook reeds vóór de ballingschap aan de Israelieten bekend. Vervolgens was dit ook reeds het geval met de zevendaagsche week, welke op de scheppingsdagen is gegrond. Dan is het onwaarschijnlijk, dat de Joden een zoo belangrijk stuk hunner leer van hunne overwinnaars zouden hebben overgenomen. En eindelijk, waren de heidensche kosmogonieën zoo door en door polytheistisch, dat ze het monotheistisch volk van Israel veeleer moesten afstooten dan aantrekken en zich ook maar niet zoo in een schoon, monotheistisch verhaal als Gen. 1 lieten omwerken. Veeleer pleit alles er voor, dat wij in Genesis eene traditie bezitten, die van de oudste tijden afkomstig is, bij de andere volken allengs is verbasterd, en door Israel in hare zuiverheid is bewaard, Delitzsch, Neuer Comm. z. Genesis S. 41. 42.

2. In het verhaal van Gen. 1 dient het eerste vers opgevat als de beschrijving van een eigen feit. In vers 2 bestaat de aarde reeds, zij het ook in woesten en ledigen toestand. En vers 1 verhaalt den oorsprong van die aarde; ze werd door God terstond als aarde geschapen. Nadat in vers 1 maar even de hemel naast de aarde werd genoemd, gaat vers 2 terstond tot de aarde over,

de kosmogonie wordt geogonie. En die aarde is van het eerste moment af aarde; geen ὕλη in aristotelischen zin, geene materia prima, geen chaos ook in den zin der heidensche kosmogonieën. Ein geschaffenes Chaos ist ein Unding (Dillmann). Wel wordt de aarde ons nu beschreven als תֹּהוּ וָבֹהוּ, als een תְּהוֹם, waarover de duisternis zich uitbreidde. Maar dit drukt iets gansch anders uit dan wat gewoonlijk onder chaos wordt verstaan. Het woord תֹּהוּ komt meermalen, vooral bij Jesaia, voor en doet overal denken aan eene ruimte, die ledig is; aan eene plaats, waar geen weg en alles ongebaand en ongevormd is. Het woord בֹּהוּ wordt nog gevonden in Jes. 34 : 10 en Jer. 4 : 23, beide malen in verbinding met תֹּהוּ, en drukt dezelfde gedachte uit. De toestand der aarde in Gen. 1 : 2 is niet die van eene positieve verwoesting maar van een nog niet gevormd zijn. Er is geen licht, geen leven, geen organisch wezen, geen vorm en gestalte der dingen. Nog nader wordt hij daardoor verklaard, dat hij een תְּהוֹם was, eene bruisende watermassa, in duisternis gehuld. De aarde is ἐξ ὕδατος καὶ δι' ὕδατος, 2 Petr. 3 : 5, Ps. 104 : 5, 6. Deze ongevormde, onontwikkelde toestand heeft naar de bedoeling van Genesis zeker eenigen tijd, hoe kort dan ook, geduurd. Er wordt geen bloot logische onderstelling in beschreven, maar een feitelijke toestand. Alleen rijst dan de vraag, hoelang deze toestand duurde. Dit nu hangt weder geheel daarvan af, of de schepping van hemel en aarde, waarvan Gen. 1 : 1 spreekt, valt vóór of binnen den eersten dag. Genesis geeft geen anderen indruk, dan dat de schepping van hemel en aarde in vers 1 en de ongevormde toestand der aarde in vers 2 aan den eersten dag vooraf gaat. Immers, in vers 2 is er nog duisternis en geen licht; de dag nu is niet en begint niet met duisternis maar met licht; eerst door de schepping van het licht vers 3 wordt de dag mogelijk; God noemde dan ook niet de duisternis maar het licht dag en de duisternis noemde Hij nacht, vers 5; de wisseling van licht en donker, van dag en nacht kon eerst met de schepping van het licht een aanvang nemen; eerst nadat het licht was geweest, kon het avond en daarna weer morgen worden, en met dezen morgen eindigde de eerste dag, want Gen. 1 rekent den dag van morgen tot morgen. Het werk van den eersten dag bestond dus niet in de schepping van hemel en aarde, niet in het laten voortbestaan van den ongevormden toestand, maar in de schepping van het licht

en de scheiding van licht en duisternis. Tegen deze exegese zou nu ook volstrekt geen bezwaar bestaan, indien niet elders stond, dat God hemel en aarde in zes dagen schiep, Ex. 20 : 11, 31 : 17. Dit kan echter niet anders dan van de creatio secunda worden verstaan. Immers, in deze beide teksten valt er de nadruk niet op, dat God alles uit niets heeft voortgebracht, maar dat Hij met de vorming van hemel en aarde zes dagen is werkzaam geweest, en dit wordt ons tot voorbeeld gesteld. Duidelijk is er een onderscheid tusschen wat God, Gen. 1 : 1 „in den beginne", cf. Joh. 1 : 1 en wat Hij, Gen. 1 : 3v. sprekende in de zes dagen doet; de ongevormde toestand van Gen. 1 : 2 zondert beide van elkander af. De creatio prima is onmiddellijk, immediata, zij is een voortbrengen van hemel en aarde uit niets, zij onderstelt volstrekt geen voorhanden stof, zij heeft plaats gehad cum tempore. Maar de creatio secunda, die met vers 3 aanvangt is niet rechtstreeksch en onmiddellijk, zij onderstelt de in vers 1 geschapen stof en sluit zich daarbij aan, en zij geschiedt bepaaldelijk in tempore en wel in zes dagen. Vandaar dat deze creatio secunda reeds in de werken der onderhouding en regeering vooruit grijpt; zij is al ten deele onderhouding en geen loutere schepping meer. Trouwens, in hetzelfde moment, als hemel en aarde in vers 1 door God geschapen zijn, worden zij ook door Hem onderhouden. De creatio gaat terstond en onmiddellijk in de conservatio en gubernatio over. Maar toch behoort het werk der zes dagen, Gen. 1 : 3v., nog tot de schepping gerekend te worden. Want al de schepselen, welke in die zes dagen voortgebracht zijn, licht, uitspansel, zon, maan, sterren, plant, dier, mensch zijn volgens Genesis niet door immanente krachten naar vaststaande wetten uit de aanwezige stof in den weg der evolutie voortgekomen. Die stof was onmachtig, om dat alles alleen langs natuurlijken weg, door immanente ontwikkeling, voort te brengen. Zij had er in zichzelve de geschiktheid, de potentia niet toe; ze had alleen eene potentia obedientialis. God bracht uit de Urstof van Gen. 1 : 1 sprekende, scheppende heel den kosmos voort. Bij elke nieuwe formatie sloot Hij zich wel bij het reeds bestaande aan, maar het hoogere is toch niet uit het lagere voortgekomen alleen door immanente kracht. Er was telkens een scheppend woord van Gods almacht toe noodig.

3. Het scheppingswerk is door Herder e. a. in twee ternaren verdeeld, zoo, dat de werken van den tweeden ternaar beantwoorden aan die van den eersten. Er is inderdaad overeenkomst tusschen het werk van den eersten en van den vierden dag; maar de tweede en vijfde en evenzoo de derde en zesde staan niet in zoodanig parallelisme. Op den vijfden dag toch worden niet alleen de vogelen in het uitspansel, maar ook de visschen en waterdieren geschapen, wat veelmeer overeenkomt met het werk van den derden dag. Wel echter is er in de scheppingswerken duidelijk een voortgang merkbaar van het lagere tot het hoogere, van de algemeene onderstellingen voor het organische leven tot dit organische leven zelf in zijne verschillende vormen. Beter is daarom de oude verdeeling van heel het scheppingswerk in drie deelen: creatio Gen. 1 : 1, 2, distinctio op de eerste drie dagen, tusschen licht en duisternis, hemel en aarde, land en zee, en ornatus op den vierden tot den zesden dag, bevolking van de toebereide aarde met allerlei levende wezens. Thomas, S. Th. I qu. 74. Toch is ook deze indeeling niet als strenge scheiding bedoeld, want de planten, op den derden dag geschapen, strekken ook tot sieraad enz. De distinctio en ornatus maken aan het tohoe wabohoe der aarde een einde. De ongevormde en onontwikkelde toestand der aarde, waarvan vers 2 spreekt, mag echter geen oogenblik als passief worden gedacht. Hoe lang of kort zij ook bestaan hebbe, er lagen krachten en werkingen in. Immers we lezen, dat Gods Geest zweefde over de wateren. Het werkwoord רחף beteekent: met de vleugels over iets heenzweven, Deut. 32 : 11, en het gebruik van dit woord bewijst, dat bij רוּחַ הָאֱלֹהִים niet aan den wind maar bepaaldelijk aan den Geest Gods gedacht moet worden, aan wien ook elders het scheppingswerk wordt toegekend, Ps. 33 : 6, 104 vs. 30. De Geest Gods als het principe van het creatuurlijke zijn en leven, werkt vormend, levenwekkend op de watermassa der aarde in en komt zoo tegemoet aan het scheppingswoord Gods, dat op de zes dagen in aansluiting aan het bestaande de verschillende formatiën der schepselen in het aanzijn roept. Het werk van den eersten dag bestaat nu in de schepping van het licht, in de scheiding van licht en duisternis, in de wisseling van dag en nacht, dus ook in beweging, verandering, wording. Licht is nl. naar de thans meest aangenomene hypothese van Huygens geen substantie, maar eene ontzaglijk snelle undulatie

of vibratie van de aetheratomen, en dus niets dan beweging. Het is daarom van de lichtgevers, zon, maan en sterren wel te onderscheiden en gaat volgens Genesis daaraan vooraf. Licht is ook de algemeenste onderstelling voor alle leven en ontwikkeling. Terwijl de wisseling van dag en nacht alleen nog noodig is voor dier en mensch, is het licht ook reeds eene behoefte voor de plantenwereld; het geeft bovendien vorm, gestalte, kleur aan alle dingen. Op den tweeden dag wordt distinctie gemaakt tusschen het uitspansel, den lucht- en wolkenhemel, die naar optischen schijn dikwerf als een gordijn, Ps. 104 : 2, een sluier, Jes. 40 : 22, een saffier, Ex. 24 : 10, Ezech. 1 : 22, een spiegel, Job 37 : 18, een dak en gewelf over de aarde heen, Gen. 7 : 11, Deut. 11 : 17, 28 : 12, Ps. 78 : 23 enz. genoemd wordt, en de aarde met hare wateren, Ps. 24 : 2, 136 : 6. Het werk der scheiding en onderscheiding, op den eersten dag begonnen, wordt op den tweeden voortgezet; de distinctie van licht en duisternis, van dag en nacht, wordt nu dienstbaar gemaakt aan de scheiding van hemel en aarde; van lucht en wolken boven, van aarde en water beneden. Aan het einde van den tweeden dag ontbreken de woorden: God zag dat het goed was. Men heeft daaruit opgemaakt, dat het getal twee een omineus getal was of ook dat op dien dag de hel was geschapen; maar de reden is wel deze, dat het werk van den tweeden dag ten nauwste samenhangt met dat van den derden dag, en eerst in de scheiding der wateren voltooid wordt; daarna volgt dan ook de Goddelijke goedkeuring. Op den derden dag toch wordt de scheiding voltrokken tusschen aarde en water, land en zee; daarmede is de aarde geworden tot een kosmos, met werelddeelen en zeeën, bergen en dalen, landen en stroomen. Zonder twijfel hebben al deze formatiën niet plaats gehad dan onder de geweldigste werkingen van de in de natuur liggende mechanische en chemische krachten. Deze zijn door het machtwoord Gods en door de bezieling des Geestes opgewekt en hebben aan de aarde hare kosmische gedaante gegeven. Van nu voortaan treden er ook andere, n.l. organische, krachten op. De aarde is nog naakt en kaal. Daarom eindigt deze dag niet, voordat ook in het algemeen het groene is geschapen, dat dan vooral in twee soorten zich splitst, n.l. in kruiden en boomen, die elk eigen zaad hebben en alzoo zich voortplanten. Deze plantenwereld kon nu

niet 't licht, wel de zon ontberen. Maar alzoo is het niet met de dieren- en menschenwereld; voordat deze worden geschapen, moeten daarom eerst op den vierden dag zon, maan en sterren worden bereid. Er ligt hier niet in opgesloten, dat de stofmassa voor deze planeten toen eerst geschapen werd, maar alleen, dat al die duizenden planeten nu eerst op dezen dag werden, wat ze voortaan voor de aarde zouden zijn; dat ze saam de plaats van het licht vervullen en voor de aarde zijn tot teekenen van wind en weder, van gebeurtenissen en oordeelen; tot regeling van vaste tijden voor landbouw, scheepvaart, feesten, het leven van mensch en dier; en eindelijk tot berekening van dagen en maanden en jaren. De vierde dag verhaalt dus de verschijning van den sterrenhemel voor de aarde; dag en nacht enz. worden voortaan door de zon geregeld; de aarde wordt een lid, een deel van het heelal; zij wordt met alle andere planeten in harmonie gezet. Nu is de aarde als woonplaats van de bezielde, levende wezens, van dieren en menschen gereed. Op den vijfden dag brengen de wateren zelve door het machtwoord Gods alle waterdieren voort, en de lucht wordt vervuld met allerlei gevogelte. Van beide soorten van dieren wordt een groote menigte geschapen, in allerlei soort en getal. En daarop volgt dan op den zesden dag de schepping van de landdieren, die op Gods bevel uit de aarde voortkomen, bepaaldelijk in drie soorten, wild gedierte, vee en kruipend gedierte; en eindelijk ook de schepping van den mensch, die na een bepaalden raad Gods naar zijn lichaam uit de aarde gevormd en naar zijne ziel rechtstreeks door God geschapen wordt. Zoo werd heel de schepping voltooid. God zag alwat Hij gemaakt had, en ziet het was zeer goed. Hij had een welbehagen in zijn eigen werk. Daarom rustte Hij op den zevenden dag. Zijne rust is een gevolg van zijn bevrediging en welgevallen in zijne werken, die nu als werken der schepping voltooid zijn, maar is tevens positief een zegenen en heiligen van den zevenden dag, opdat de schepping, in dien zevenden dag voortbestaande, door God gezegend met allerlei krachten, door God geheiligd tot zijn dienst en eere, nu voortaan zelve zich ontwikkele onder de voorzienigheid des Heeren en aan hare bestemming beantwoorde.

4. Dit hexaemeron is door de christelijke theologie met bij-

zondere voorliefde behandeld. De litteratuur is verbazend rijk, maar is schier volledig verwerkt in het belangrijke boek van Dr. Zöckler, Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft mit besondrer Rücksicht auf die Schöpfungsgeschichte, 2 Theile, Gütersloh 1877/79. De oudste christelijke uitlegging van het hexaemeron is bewaard in het tweede boek van Theophilus' geschrift ad Autolycum c. 9—38. Meer of min uitvoerig wordt er ook over gehandeld door Tertullianus, adv. Hermog. c. 19 sq., door Origenes in zijne homilie over het hexaemeron als begin van zijne 17 homiliën van Genesis, dan vooral door Basilius, in Hexaemeron homiliae IX, Gregorius van Nyssa, Apolog. in Hexaemeron, Damascenus, de fide orthod. lib. II; in het Westen vooral door Lactantius, Inst. div. II c. 8—12, Ambrosius, in Hex. libri VI, Augustinus, vooral de Genesi ad lit. l. XII, de civ. XI 4 sq. Conf. XI—XIII enz. Deze werken werden door Isidorus, Beda, Alcuinus e. a. geëxploiteerd en blijven dan de grondslag van de behandeling van het hexaemeron in de scholastiek, Lombardus, Sent. II dist. 12—18, Thomas, S. Theol. I qu. 44—102, Bonaventura, Sent. II dist. 12—18. Brevil. II c. 1—5 enz. Ook na de Hervorming blijft dezelfde wereldbeschouwing en dezelfde opvatting van het hexaemeron heerschen beide in de Roomsche en de Protestantsche theologie. Van Roomsche zijde zijn de voornaamste bewerkingen die van Cajetanus, in zijn commentaar op Genesis, Eugubinus in zijn Cosmopoeia 1535, Catharinus in zijne opheldering bij de 5 eerste hoofdstukken van Genesis, Pererius in zijn vierdeelig werk over het eerste boek van Mozes, Lapide in zijn bekenden commentaar, Molina in zijn tractaat de opere sex dierum, Suarez in zijn commentaar op het eerste deel der Summa, Petavius in zijn theol. dogm., tract. de sex primorum mundi dierum opificio, Becanus, Theol. schol. tr. IV de operibus sex dierum enz. Van de Lutherschen zijn de voornaamste: Luthers commentaar op Genesis, Melanchtons annotaties op Gen. 1—6, Chemniz, Loci Theol. 1610 pag. 109—123, Quenstedt, Theol. did. pol. I 431 sq. Hollaz, Syst. Theol. p. 361—373. Nog rijker is de litteratuur bij de Gereformeerden. Niet alleen in commentaren over Genesis, van Calvijn, Zwingli, Oecolampadius, Musculus, Martyr, Piscator, de Dieu, Coccejus enz., wordt deze stof behandeld. En ook niet alleen in dogmatische werken als van Polanus, Gomarus, Hei-

degger, Mastricht, Maresius, Moor enz. komt ze ter sprake; maar ook vele afzonderlijke verhandelingen werden eraan gewijd, zooals van Capito, Hexaemeron Dei opus explicatum 1539, Danaeus, Physice christiana, seu christ. de rerum creatarum origine et usu disputatio 1575, Zanchius, de operibus Dei intra spatium sex dierum creatis, Op. III 217—480. Voetius, Disp. I 552—881. V 148—241, Rivetus, Exerc. theol. et schol. in 1 libr. Mosis, Op. 1651 I p. 1 sq. Hottinger, *Κτισις ἑξαημερος*, i. e. Historiae creationis examen theol. — philol. Heid. 1659, cf. verder, Walch, Bibl. theol. sel. I 242, Mart. Vitringa II 93.

Al deze werken staan op het standpunt der aristotelisch-ptolemeische wereldbeschouwing. De aarde rust onbewegelijk in het middelpunt van het heelal; alle sterren en heel de hemel bewegen zich om haar. Dat die sterren vrij in 't luchtruim zich bewogen, kon men zich niet denken; men stelde het zich zoo voor, dat elke ster bevestigd was in eene sfeer. Men moest dus zooveel hemelsferen aannemen, als men sterren van ongelijke beweging en omlooptijd waarnam. En nu waren het niet de sterren maar de sferen, welke zich bewogen en de daarin bevestigde sterren meevoerden. Het hemelgewelf bestaat dus uit een systeem van acht of meer concentrische sferen, die zonder ledige tusschenruimten in elkaar geschoven zijn; de hoogste, uiterste sfeer is die van de vaste sterren, de „eerste hemel", gelijk Aristoteles haar noemde. De aarde werd gedacht als een kogel of als een schijf, door water omgeven. Slechts enkelen namen aan, dat er antipoden konden bestaan en dat er ook nog land was aan de andere zijde van den oceaan; in den regel werd dit beide verworpen. Deze ptolemeische wereldbeschouwing had nu natuurlijk ook invloed op de exegese van het hexaemeron. Er zijn daarin duidelijk twee richtingen te onderscheiden. De eene verwerpt het tijdelijk karakter der zes dagen, schrijft er hoogstens visionaire beteekenis aan toe, laat alles ineens en tegelijk geschapen zijn, en komt dikwerf tot allerlei allegorische verklaringen. Ze is vertegenwoordigd reeds door Philo en later in de christelijke kerk door Clemens, Origenes, Athanasius, Augustinus, Erigena, Abaelard, Cajetanus, Canus, Gonzalez enz., ook door Mozes Maimonides, More Nebochim II c. 30. De andere richting houdt den letterlijken zin van het scheppingsverhaal, bepaaldelijk ook van de zes dagen, vast; ze werd gevolgd door Tertullianus, Basilius, Gregorius

Nyss., Ephraem, Damascenus, en kwam daarna in de scholastiek, in Roomsche en Protest. theologie bijna tot uitsluitende heerschappij, hoewel de andere exegese van Augustinus steeds met achting besproken en nooit verketterd werd, Lombardus, Sent. II dist. 15, 5. Thomas, S. Theol. I qu. 74 art. 2. In weerwil van dit belangrijk verschil in de exegese van Gen. 1 was er toch in de wereldbeschouwing volkomen overeenstemming. Het ptolemeische stelsel hield nog in den nieuweren tijd stand, lang nadat Kopernikus met zijne verklaring van de beweging der hemellichamen was opgetreden. Het was volstrekt niet de kerk en de orthodoxie als zoodanig, welke tegen de nieuwere wereldbeschouwing zich verzette, gelijk men zoo gaarne het voorstelt, bijv. Draper in zijne Gesch. van de worsteling tusschen godsd. en wet. Haarlem 1887. Maar het was het aristotelisme, dat op ieder terrein, zoowel op dat van wetenschap als van godsdienst, van kunst als van kerk, tegen den nieuweren tijd zich zocht te handhaven. Vandaar, dat christelijke kerk en theologie, ofschoon ze thans algemeen de ptolemeische voor de kopernikaansche hypothese hebben verwisseld, toch tot op den huidigen dag zijn blijven bestaan en tegen het einde dezer eeuw nog geenszins blijken ten doode opgeschreven te zijn. Het is een bewijs, dat kerk en theologie aan deze wereldbeschouwingen niet zoo verbonden zijn, dat zij met deze zouden staan en vallen. Inderdaad is niet in te zien, waarom de kopernikaansche hypothese, indien ze overigens de astronomische verschijnselen genoegzaam verklaart, door de christelijke theologie als zoodanig verworpen zou moeten worden. Want wel spreekt de Schrift altijd geocentrisch en verhaalt ze ook den oorsprong der dingen van het standpunt der aarde uit, maar zij bezigt daarin diezelfde taal der dagelijksche ervaring, waarin wij nog altijd spreken, ook al hebben wij van de beweging der hemellichamen eene gansch andere voorstelling, dan die algemeen heerschte in den tijd, toen de bijbelboeken geschreven werden. Zelfs kan zonder aarzeling erkend, dat ook de bijbelschrijvers geen andere wereldbeschouwing hadden, dan die toen algemeen werd aangenomen; er is immers onderscheid tusschen auctoritas historiae en auctoritas normae, cf. I 371—373. Uit deze taal der H. Schrift is te verklaren, dat het wonder, hetwelk verhaald wordt in Jos. 10 : 12, 13 en 2 Kon. 20 : 9, Jes. 38 : 8, aangeduid wordt door het stilstaan en terugkeeren der zon. Daar-

mede is geenszins uitgemaakt, dat het wonder zelf bestond in een objectief stilstaan en terugkeeren der zon. Zonder dat het rationalistisch wordt weggexegetiseerd, kan het en is het ook op velerlei wijze verklaard, cf. Dilloo, Das Wunder an den Stufen des Achaz Amst. 1885. Ook wij zouden thans dezelfde verschijnselen op dezelfde wijze uitdrukken; de Schrift verhaalt het wonder als feit, zij zegt niet, op welke wijze het tot stand kwam. Maar nog sterker; ook al is in astronomischen zin de aarde voor ons het middelpunt niet meer, zij is het nog wel ter dege in religieusen en ethischen zin, en dat blijft ze voor alle menschen zonder onderscheid; de wetenschap kan hieraan niets veranderen. De mensch is in zekeren zin het zwakste van alle schepselen; de kracht van menig dier, de macht der natuur gaat de zijne zeer ver te boven; en toch is hij de koning der aarde, de kroon der schepping; hij is zwak als een riet, maar hij is een roseau pensant. En zoo moge de aarde duizenden malen kleiner zijn dan vele planeten; zij is en blijft in ethischen zin het middelpunt van het heelal, zij is de eenige planeet, geschikt tot eene woonplaats voor hoogere wezens; hier is het koninkrijk Gods gevestigd, hier wordt de strijd tusschen licht en duisternis gestreden, hier bereidt zich God in de gemeente eene eeuwige woning. Wij blijven daarom van deze aarde opwaarts zien naar boven, vanwaar beide in physischen en ethischen zin de regen en de zonneschijn en de wasdom komen moet, zonder dat wij daarmee in astronomischen zin de plaats van den hemel bepalen of zijne ligging weten in het heelal. Dit is echter zeker oppervlakkig gezegd, dat het wetenschappelijk onderzoek aan God en de engelen hun woning zou hebben ontnomen. Want al verstoutte zich Lalande om te zeggen, dat hij het gansche heelal had doorzocht en nergens God had gevonden; het heelal met zijne onmetelijke ruimten is voor onzen beperkten blik nog één raadsel, en wie God niet vindt in zijne onmiddellijke nabijheid, in geweten en hart, in woord en gemeente, die zal Hem ook niet vinden in het heelal, al wapent hij zich het oog ook met den besten telescoop, Ebrard, Het geloof aan de H. Schrift en de uitkomsten van het onderzoek der natuur, Vert. door Dr. A. v. d. Linde, Amst. 1862. Paul Wigand, Die Erde der Mittelpunkt der Welt. Heft 144 van de Zeitfr. des chr. Volkslebens.

5. De kopernikaansche wereldbeschouwing ontmoet dus bij de Christelijke theologie geen bezwaar. Gansch anders echter is het gesteld met de hypothesen, die heden ten dage door de wetenschap worden aangenomen voor de wording van ons planetenstelsel en van de aarde. Ten aanzien van het eerste stelden Kant en Laplace de hypothese op, dat ons planetenstelsel en eigenlijk zelfs het gansche heelal oorspronkelijk één gasvormige chaos was geweest, van zeer hooge temperatuur en draaiend van het Westen naar het Oosten om zijne eigene as. Deze draaiing had tengevolge, dat er stukken afvlogen, die, wijl zij zich in dezelfde richting bleven bewegen, allengs den vorm van bollen aannamen, Haeckel, Natürl. Schöpfungsgesch., 5te Aufl. 1874 S. 285 f. Fr. Pfaff, Schöpfungsgesch. mit bes. Berücksichtigung des bibl. Schöpfungsberichts, 3te Ausg. 1881 S. 190 f. Büchner, Kraft u. Stoff, 16e Aufl. 1888 S. 130 f. Nu verdient het allereerst opmerking, dat deze hypothese, hoe deistisch ook gedacht, door Kant volstrekt niet werd voorgedragen om God ter zijde te stellen, maar hij oordeelde, dat deze chaotische toestand aller materiën de eenvoudigste was, die op het niets volgen kon, en dat die materiën zelve alle zoo gevormd waren door God als de eerste oorzaak, dat ze door immanente krachten, naar vaste wetten het tegenwoordige wereldsysteem konden voortbrengen zonder eenig wonderdadig ingrijpen Gods. Deze hypothese is echter verder tot verklaring van den oorsprong van het heelal, van de beweging, van de organische wezens ongenoegzaam. In het algemeen dient opgemerkt, dat hoe primitief en chaotisch die eerste toestand van alle stof ook gedacht worde en hoevele millioenen van jaren hij ook terug verlegd worde, hij toch geen rust voor het denken verschaft. Men zal dan òf met Kant moeten erkennen, dat deze allereerste toestand van de creatuur in haar geheel onmiddellijk van God afhangt en volgt op het niets, òf men zal in dien chaotischen toestand niet alleen den aanvang van het tegenwoordige wereldsysteem moeten zien, maar ook het einde en de verwoesting van een voorafgegane wereld, en zoo in infinitum, en dus stof en beweging moeten vereeuwigen, Lange, Gesch. des Mater. II 522. Strauss, Der alte u. d. neue Glaube 225. Büchner, ib. 133. Haeckel ib. 288. Maar verder wordt deze hypothese door vele bezwaren gedrukt en verklaart zij de verschijnselen niet. Alle behoeven zij hier niet besproken te worden, bijv. niet het feit

dat er ook hemellichamen zijn, die eene retrograde beweging hebben en niet van het Westen naar het Oosten, maar van het Oosten naar het Westen draaien. Ze zijn echter zoo gewichtig, dat zij ook door Haeckel worden erkend. Alleen zij er aan herinnerd, dat, gegeven de gasvormige nevelmassa en gegeven ook de mechanische beweging, dit nog geenszins voldoende is, om dit wereldsysteem te verklaren. Want beweging en stof is niet genoeg. Er moet ook richting in die beweging zijn en behalve stof moet er ook nog iets anders bestaan hebben om de wereld der geestelijke verschijnselen te verklaren. Waarom is uit die nevelmassa dit wereldsysteem ontstaan, dat overal orde en harmonie verraadt en dat bij de minste afwijking ineenstorten zou? Hoe kon door eene onbewuste, doellooze beweging van atomen het heelal tot stand komen? De kans op zulk een wereldgeheel uit zoodanigen chaotischen toestand is ten hoogste onwaarschijnlijk, en eigenlijk geheel onmogelijk. En daarbij komt dan nog, dat deze hypothese, ook al verklaarde zij de verschijnselen, toch nog eene hypothese blijven zou. Want wat besluit is er uit de mogelijkheid tot de werkelijkheid te trekken? A posse ad esse non valet consequentia. Wat bewijs kan er worden bijgebracht, dat het wereldsysteem nu niet op die wijze zou kunnen ontstaan zijn, maar werkelijk ontstaan is? Er is groot onderscheid tusschen eene logische onderstelling en een werkelijken toestand, die eens zou hebben bestaan. Als de natuurwetenschap de verschijnselen onderzoekt, tracht ze die te herleiden tot hunne eenvoudigste gedaante. Zij neemt daarom ten slotte zeer primitieve en allereenvoudigste gegevens aan, atomen, aether, chaos enz. Maar dit zijn logische onderstellingen, waartoe ze komt. Dat zulke atomen eenmaal puur als atomen, in een allerprimitiefsten toestand hebben bestaan, in een toestand die op het niets volgde, dat is daarmede volstrekt niet bewezen. Even als de oorspronkelijke elementen der dingen (atomen, dynamiden, monaden), zijn ook de primitieve toestanden, die men aan de wording vooraf laat gaan, niets dan hulpvoorstellingen, geen realiteit. Het is er mede als met dien godsdienstloozen toestand, die tegenwoordig bij het onderzoek naar den oorsprong van den godsdienst wordt aangenomen, cf. I 208, of als met den natuurstaat van Rousseau, waaruit door contrat social de staat is voortgekomen. Misschien kunnen al zulke hypothesen als hulpvoorstellingen in de gedachte, gelijk de hulplijnen in de

mathesis, eenigen dienst doen, maar ze zijn daarom nog geen reëele verklaringen, geen feitelijke principia van het bestaande. Ten slotte, wat geen wetenschap leeren kan, leert de openbaring, die daarbij bevestigd wordt door de traditie aller volken, nl. dat het Gode behaagd heeft in de vorming der wereld van het onvolkomene tot het volkomene, van het eenvoudige tot het saamgestelde, van het lagere tot het hoogere voort te schrijden. Er ligt eene waarheid in de evolutieleer, die ook door de Schrift wordt erkend. Gen. 1 : 2 spreekt dat duidelijk uit. Maar de toestand der schepping is daar een reëele toestand; geen chaos in eigenlijken zin, geen ὑλη in aristotelischen zin, geen prima materia zonder forma, geen ondenkbare massa van pure atomen, maar een toestand van vormeloosheid van aarde en hemel, die een tijd lang bestond, waarin de Geest Gods zwevende en broedende werkzaam was. Het gaat daarom niet aan, om met vele christelijke apologeten de hypothese van Kant-Laplace zonder vorm van kritiek over te nemen en dan dankbaar te zijn, dat men haar zoo goed in Gen. 1 : 2 heeft kunnen inlasschen. Veeleer verhaalt de Schrift ons een reëelen toestand en spreekt de wetenschap van onderstellingen, die wetenschappelijk niet houdbaar zijn, Pfaff, Schöpfungsgesch. S. 731 f. Ulrici, Gott und die Natur, 2e Aufl. 1866 S. 334—353. Reusch, Bibel u. Natur, 4to Aufl. 1876 S. 179 f. T. Pesch, Die grossen Welträthsel, 2te Aufl. 1892 II 327—352. Braun, Die Kant-Laplace'sche Weltbildungstheorie, in Neue Kirchl. Zeitschr. III 9tes Heft. Steudel, Christenthum und Naturwissenschaft, Gütersloh 1895 S. 142 f. Schanz, Ueber neue Versuche der Apol. Regensburg 1897 S. 211 f.

6. Een zelfde verschil, als bij de vorming van ons wereldstelsel, doet zich voor bij de ontwikkelingsgeschiedenis der aarde. De geologie heeft op grond van de aardlagen en van de daarin gevonden fossilen van planten, dieren en menschen eene hypothese gebouwd over de ontwikkelingsperioden der aarde. Daarnaar is de oudste periode de azoische of die der Urformatie, waarin vooral de eruptieve steensoorten gevormd zijn en nog geen spoor van organisch leven gevonden wordt. Daarop is gevolgd de palaeozoische periode of die der primaire formatie, waarin behalve allerlei steensoorten vooral ook de steenkool gevormd wordt en ook reeds planten van de laagste soort en alle klassen van dieren

behalve vogels en zoogdieren worden aangetroffen. In de derde, mesozoische periode of die der secundaire formatie valt o. a. de krijtformatie en worden allerlei planten en dieren, ook de eerste eierleggende en zoogdieren, gevonden. De daarop volgende tertiaire of kainozoische formatie loopt van de krijtformatie tot den ijstijd toe en doet behalve planten en land- en zoetwaterdieren vooral ook optreden de roofdieren en vele van de uitgestorven zoogdieren. Volgens een enkele, b.v. Burmeister, Gesch. der Schöpfung 7te Aufl. 1872 S. 612 leefde gelijktijdig met deze ook reeds de mensch in de tertiaire periode; maar volgens de meesten is de mensch eerst opgetreden aan het einde van dit tijdperk, na den ijstijd, in de quaternaire periode, Pfaff, Schöpfungsgesch. S. 485 f. Ulrici, Gott u. die Natur S. 353 f. Reusch, Bibel u Natur 184 f. Zittel, Aus der Urzeit, 2e Aufl. 1875 S. 537. Deze leer van de geologische perioden staat ongetwijfeld op veel vasteren bodem dan de hypothese van Kant; zij berust op gegevens, welke het onderzoek der aardlagen aan de hand doet. Hier draagt de strijd tusschen openbaring en wetenschap dan ook een veel ernstiger karakter. Op vele punten is er verschil en tegenspraak. Ten eerste in den tijd, en ten tweede in de orde, waarin de verschillende schepselen zijn ontstaan. Wat den tijd betreft, is het verschil zeer groot. De chronologie der LXX wijkt aanmerkelijk af van die van den hebr. tekst. De kerkvaders hielden zich dikwerf aan de grieksche vertaling en berekenden dan den tijd van de schepping der wereld tot de inneming van Rome door de Gothen op 5611 jaren, Eusebius, Augustinus de civ. XII 10. In later tijd, vooral sedert de Hervorming, gaf men algemeen aan de chronologie van den hebr. tekst de voorkeur en berekende dan, dat de schepping der wereld plaats gehad had in 3950 v. C. (Scaliger), of 3984 (Kepler, Petavius), 3943 (Bengel), 4004 (Usher); de Joden tellen thans het jaar 5658, cf. Zöckler, Die Lehre vom Urstand des Menschen 1879 S. 289 f. Schanz, Das Alter des Menschengeschlechts, Freiburg 1896 S. 1 f. Maar men beproefde nog nauwkeuriger berekening. Er was ernstige strijd over, of de schepping plaats had gehad in de lente of in den herfst; het eerste was het gevoelen van Cyrillus, Basilius, Beda, Cajetanus, Molina, Lapide, Luther, Melanchton, Gerhard, Alsted, Polanus, G. J. Vossius enz.; het tweede werd verdedigd door Petavius, Calvisius, Calov, Da-

naeus, Zanchius, Voetius, Maresius, Heidegger, Turretinus e. a. Soms werd de datum nog nader bepaald, op 25 Maart of op 26 October, Voetius Disp. I 587. Hagenbach, D. G. 630 noot. Daartegenover plaatsen de geologen en natuurkundigen van dezen tijd hunne berekeningen, die gebouwd zijn op de rotatie der aarde in verband met hare afplatting aan de polen, de naar de oppervlakte steeds gestadig afnemende warmte der aarde, de vorming van de delta's aan Nijl en Mississippi, de formatie van de aardlagen, van de verschillende steensoorten, vooral van de steenkool enz. Het zijn fabelachtige getallen, evenals bij sommige heidensche volken, die alzoo voor den ouderdom der aarde worden aangenomen. Cotta spreekt van eene onbegrensde tijdruimte, Lyell van 560 millioen, Klein van 2000 millioen, Helmholtz van 80 millioen, en zelfs Pfaff van minstens 20 millioen jaren, Pfaff, Schöpf. 640—666, Id. Das Alter der Erde, in de Zeitfr. des chr. Volkslebens VII. Peschel, Völkerkunde, 5te Aufl. S. 42—52. Haeckel, Nat. Schöpf. S. 340 f. Maar in de tweede plaats is er ook zeer groot verschil tusschen het scheppingsverhaal in Genesis en de meeningen van vele geleerden ten aanzien van de orde, waarin de geschapene wezens zijn ontstaan. Om slechts enkele punten te noemen: volgens de Schrift is wel het licht reeds geschapen op den eersten dag, maar ons zonnestelsel is eerst gevormd op den vierden dag, nadat op den tweeden en derden dag de aarde al toebereid en met een weelderigen plantengroei overdekt was; volgens de geologen is de orde juist omgekeerd. Volgens Genesis is op den derden dag wel het plantenrijk geschapen, maar dieren worden eerst geschapen op den vijfden dag; de geologie echter leert, dat in de primaire of palaeozoische periode ook reeds dieren van lagere soort en visschen voorkomen. Genesis verhaalt, dat alle waterdieren en alle vogelen geschapen werden op den vijfden, en alle landdieren met den mensch op den zesden dag, maar volgens de geologie behooren enkele zoogdieren ook reeds tot de secundaire of mesozoische periode. Zoo blijkt er dus op vele gewichtige punten verschil te bestaan.

7. Natuurlijk zijn er verschillende pogingen tot verzoening beproefd. Eerst zij de ideale theorie genoemd, zoo geheeten, wijl ze alleen aan de idee, niet aan de letter van het scheppingsverhaal zich houdt. Zij ziet in Gen. 1 geen historisch verhaal

maar eene poetische beschrijving van de scheppende daad Gods. De zes dagen zijn geen chronologisch geordende tijdperken van langer of korter duur, maar alleen verschillende gezichtspunten, van waaruit de ééne geschapene wereld telkens beschouwd wordt, om zoo aan den beperkten blik des menschen een beter overzicht te geven van het geheel. Aan de palaeontologie blijft het dus geheel overgelaten, om den tijd, de wijze en de orde van het ontstaan der verschillende perioden vast te stellen. Men kan zeggen, dat deze theorie voorbereid is door de allegorische exegese, die van oude tijden in de christelijke kerk ten aanzien van Gen. 1 gebruikelijk was. Op voorgang van Philo en met beroep op Sir. 18 : 1, Deus omnia *simul* creavit, leerden Origenes, Augustinus en vele anderen, dat God alle dingen in eens en tegelijk had geschapen; de zes dagen zijn geen werkelijk op elkaar volgende tijdperken maar ze duiden alleen den causalen samenhang, de logische orde der schepselen aan, en beschrijven, hoe de engelen successief van het geheel der schepping kennis hebben gekregen. En ook bij hen, die den letterlijken zin van het scheppingsverhaal vasthielden, speelde de allegorie toch telkens nog eene groote rol; de chaos, het licht, de term één dag in plaats van eerste dag; het ontbreken der Goddelijke goedkeuring aan het einde van den tweeden dag, het paradijs, de schepping van Eva enz. gaven aanleiding tot vernuftige vergeestelijkingen. Dergelijke allegoriseerende, mythologiseerende en rationaliseerende verklaringen van het scheppingsverhaal kwamen vooral in eere na de ontwaking der natuurwetenschap en werden toegepast door Hobbes, Spinoza, Beverland, Burnet, Bekker, Tindal, Edelmann, J. L. Schmidt, Reimarus e. a. Herder, Aelteste Urkunde des Menschengeschlechts, zag in Gen. 1 een schoon gedicht der oudste menschheid, dat, van den wordenden dag uitgaande, de zevendaagsche week bezong. De moderne philosophie en theologie is nog verder voortgeschreden, heeft met het scheppingsverhaal ook zelfs het scheppingsbegrip verworpen, en ziet in Gen. 1 eene mythe, die hoogstens nog een religieusen kern bevat. Christelijke theologen zijn zoover niet gegaan maar zijn toch dikwerf om religie en wetenschap te verzoenen, tot de allegorische opvatting van Augustinus teruggekeerd en geven de letterlijke en historische opvatting van Genesis I prijs. Daartoe behooren zeer veel Roomsche Godgeleerden, Michelis, Entw. der beiden ersten Kapitel der Genesis 1845 en verschil-

lende opstellen in zijn tijdschrift Natur u. Offenbarung 1855 f. Reusch, Bibel u. Natur S. 251 f. Schanz, Apol. des Christ. I 293 f. Scheeben, Dogm. II 105 f. H. Lüken, Die Stiftungsurkunde des Menschengeschl. 1876. Güttler, Naturforschung u. Bibel 1877. Hummelauer, B. Schäfer e. a. cf. Hettinger, Apol. III[7] S. 206 enz.; maar ook tal van Protestantsche theologen zooals Zollmann, Bibel u. Natur in der Harmonie ihrer Offenbarungen 1869 S. 52 f. Dillmann, Comm. op Genesis. Riehm, Christ. und Naturwiss. Leipzig, Hinrich 1896. Steudel, Christ. u. Naturw. Gütersloh 1895. Vuilleumier, La première page de la Bible, Revue de théol. et de philos. Juillet 1896 p. 362—377. Sept. p. 393—418.

Eene tweede poging tot verzoening is de restitutietheorie. Deze zoekt tusschen openbaring en wetenschap daardoor overeenstemming, dat zij Gen. 1 : 2 en 3 vaneenscheidt, aan den chaos een langen duur van bestaan toeschrijft en daarin al die verschijnselen plaatst, welke de geologie aan de hand geeft. Het hexaemeron, dat met vers 3 begint, verhaalt alleen de herstelling en toebereiding der aarde voor den mensch. Zulk een vrij lange tijdruimte tusschen Gen. 1 : 1 en 2 werd reeds aangenomen door Episcopius, Instit. theol. IV sect. 3 c. 3, Limborch, Theol. Christ. II c. 19—21 e. a., om alzoo plaats te krijgen voor den val der engelen. Ze werd in de vorige eeuw overgenomen door de rationalisten J. G. Rosenmüller, J. D. Michaelis, Reinhard; vond vooral in deze eeuw ingang bij de theosophen Oetinger, Hahn, St. Martin, Baader, Schelling, Fr. v. Meyer, Steffens, Schubert, Keerl, die daarin den val der engelen en de daardoor veroorzaakte verwoesting der schepping plaatsten; en is dan ook geleerd door Chalmers, kardinaal Wisemann, Zusammenhang zw. Wiss. u. Offenb., deutsch von Haneberg, 3[te] Aufl. 1866 S. 263 f. Vigouroux, het livres saints III 442. Shedd, Dogm. Theol. I 474 enz.

Eene derde theorie, de concordistische, zoekt harmonie van Schrift en wetenschap te verkrijgen, door de scheppingsdagen op te vatten als tijdperken van langeren duur. De exegese van de zes dagen leverde reeds vroeg bezwaar. Zon, maan en sterren waren eerst geschapen op den vierden dag; de drie daaraan voorafgaande dagen moesten dus in elk geval van een anderen aard zijn dan de laatste drie. Basilius verklaarde het zoo, dat God de drie eerste dagen bewerkte door eene emissie en contractie

van het op den eersten dag geschapen licht, Strauss, I 621. Maar deze verklaring bevredigde niet allen, b.v. niet Augustinus, die soms van zijne eigene Simultan-theorie afwijkt, de Gen. ad lit. I 16. Bovendien was er nog verschil over, of het scheppingswerk op iederen dag in één moment was voltooid, dan wel eerst in den loop van iederen dag successief tot stand kwam. Cartesius had nl. gezegd, dat uit den chaos zonder eenige scheppingsdaad Gods de res pure naturales zouden hebben kunnen voortkomen. Het denkbeeld van ontwikkeling was daarmede aan de hand gedaan. Enkele Cartesiaansche theologen, zooals Wittichius, Allinga, Braun leerden daarom, dat elk scheppingswerk een dag in beslag nam, cf. M. Vitringa II 95. Moor II 212. En Whiston zei reeds, dat de dagen moesten opgevat worden als jaren, en werd daarin door anderen gevolgd. Maar vader van de concordistische theorie is de abt Jerusalem geweest. Ze werd overgenomen door natuurkundigen als de Luc, Cuvier, Hugh Miller, Pfaff enz., door theologen als Lange, Delitzsch, Rougemont, Godet, Ebrard, Der Glaube an die H. Schrift und die Ergebnisse der Naturforschung 1861. Luthardt, Apol. Vorträge, 8 Aufl. 1878. Zöckler o. a. in Herzog² 13, 647, Brandt in Bew. d. Gl. 1867 S. 339 f., Hengstenberg, cf. Bew. d. Gl. 1867 S. 400 f., ook Roomschen als Heinrich, Palmieri, Simar, Dogm. 249, Pesch, Prael. III 40 enz. Dikwerf hebben velen deze theorie met de restitutie-theorie verbonden, en dan nog met eene overeenstemming in hoofdzaken zich tevreden gesteld. Hugh Miller b.v. liet de azoische periode samenvallen met Gen. 1 : 3, de palaeozoische met Gen. 1 : 6—13, de mesozoische met Gen. 1 : 14—23, de kainozoische met Gen. 1 : 24, Zöckler, Gesch. II 544.

De vierde theorie eindelijk, die wel de antigeologische is genoemd, houdt de letterlijke en historische opvatting van Genesis I vast, en zoekt de resultaten der geologie ten deele te plaatsen in de zes scheppingsdagen, ten deele ook daarna in den tijd van Adam tot Noach, vooral ook in den zondvloed. Reeds van ouds werd de zondvloed van groote beteekenis geacht. Men redeneerde over het totale of partieele, dat altijd in discussie is geweest, over den bouw van de ark, over de hoogte van den vloed enz. Zöckler II 122 f. Maar geologische beteekenis kreeg de zondvloed eerst na Newton; Thomas Burnet gaf in 1682 zijne Theoria sacra telluris uit en nam daarin een zeer groot onderscheid aan

tusschen den tijd vóór en na den zondvloed; deze wordt bij hem de ondergang van eene oude en de geboorte van eene geheel nieuwe wereld. Het was een geweldige catastrophe, die heel de aardoppervlakte veranderde, oceanen en bergen het aanzijn gaf, aan het zachte lenteklimaat, aan de weelderige vruchtbaarheid, aan den buitengewonen levensduur der menschen vóór dien tijd een einde maakte en vooral bewerkte, dat de aardas, die voorheen parallel met de as der zon stond, schuin op de aardbaan kwam te staan. Deze geheel nieuwe theorie werd heftig bestreden, o. a. door Spanheim en Leydecker, maar werd toch ook verder ontwikkeld door Whiston, Clüver en vele anderen, Zöckler II 143—192. Tegen het einde der vorige eeuw werd deze diluvialistische theorie meer en meer prijsgegeven, maar ze bleef toch nog in eere bij vele rechtzinnige, beide Roomsche en Protestantsche theologen, cf. Keil, op Genesis, en voorts anderen bij Zöckler, II 470—482, 788 f. De voorstanders van deze poging tot verzoening blijven den zondvloed des bijbels vereenzelvigen met het diluvium of den ijstijd der geologie en oordeelen in verband daarmede, dat de vloed universeel was en over de gansche aarde zich uitstrekte. De meeste geologen en theologen, zooals Sedgwick, Greenough, Buckland, Hitchcock, Hugh Miller, Barry, Dawson, Diestel, Dillmann, Pfaff, Kurtz, Michelis, Reusch, Guttler, ook Kuyper, Heraut 929. 930. 962, zijn nu in den laatsten tijd wel van oordeel, dat de zondvloed des bijbels een geheel andere is geweest dan het diluvium der geologie en daarom ook als partieel moet worden opgevat; universeel kan hij slechts heeten, inzoover heel het menschelijk geslacht er door omkwam, ofschoon ook dit laatste door sommigen, zooals Cuvier, nog wordt ontkend. Maar het debat over dit belangrijk en moeilijk vraagstuk is nog lang niet ten voordeele van deze laatste meening beslist; de jongste studie over den zondvloed, van Martin Gander, is een krachtig pleidooi voor de diluvialistische opvatting. Cf. Zöckler, Gesch. der Bez. II 784—791. Id. in Herzog² 13, 645 f. Diestel, Die Sintflut, Deutsche Zeit- u. Streitfragen, n. 137. Kosters, De Bijb. Zondvloedsverhalen met de Babyl. vergeleken, Theol. Tijdschr. 1885 bl. 161v. 321v. Reusch, Bibel u. Natur 289 f. Schanz, Apol. I 341 f. Vigouroux, Les livres saints IV 239. Suess, Die Sintfluth, Leipzig 1883. Jürgens, War die Sintflut eine Erdbebenwelle? St. aus Maria Laach 1884. Howorth, Das Mammut und die Fluth,

1893. Girard, Etudes de géologie biblique. Le déluge devant la critique histor. I Freiburg 1893. Schwarz, Sintflut und Völkerwanderungen, Stuttgart 1894. C. Schmidt, Das Naturereigniss der Sintfluth, Basel 1895. Zöckler, Neue Jahrb. f. deutsche Theol. 1895, Heft 3 en 4. Martin Gander, Die Sündflut in ihrer Bedeutung für die Erdgeschichte, Münster 1896.

8. Deze vier pogingen, om Schrift en wetenschap in overeenstemming te brengen, zijn niet in elk opzicht aan elkander tegenovergesteld. Zelfs in de eerstgenoemde ideale theorie ligt nog eenige waarheid. Door allen toch wordt toegestemd dat de Schrift niet de taal der wetenschap maar der dagelijksche ervaring spreekt, dat zij ook bij het verhaal der schepping op geo- of anthropocentrisch standpunt staat, en dat zij daarbij geen les wil geven in geologie of eenige andere wetenschap, maar ook bij het verhaal van den oorsprong en de wording aller schepselen het boek der religie, der openbaring, der kennisse Gods blijft. Non legitur in Evangelio dominum dixisse: mitto vobis paracletum qui vos doceat de cursu solis et lunae; christianos enim facere volebat, non mathematicos, August. de actis c. Felice Man. I 10. Moses rudi populo condescendens secutus est, quae sensibiliter apparent, Thomas, S. Theol. I qu. 70 art. 4. S. Scriptura ex professo non tractat eas res, quas in philosophia cognoscimus, Alsted, Praecognita 181, cf. Voetius, Disp. V 131. Hettinger, Apol. III 196. Maar als de Schrift dan toch van haar standpunt uit, juist als boek der religie, met andere wetenschappen in aanraking komt en ook daarover haar licht laat schijnen, dan houdt ze niet eensklaps op Gods woord te zijn maar blijft dat. Ook als ze over de wording van hemel en aarde spreekt, geeft ze geen sage of mythe of dichterlijke phantasie, maar ook dan geeft zij naar hare duidelijke bedoeling historie, die geloof en vertrouwen verdient. En daarom hield de christelijke theologie dan ook, op slechts enkele uitzonderingen na, aan de letterlijke, historische opvatting van het scheppingverhaal vast. Toch is het opmerkelijk, dat geene enkele confessie over het hexaemeron iets vaststelde en dat ook in de theologie allerlei uitleggingen naast elkander werden geduld. Augustinus vermaande reeds, om op dit terrein niet te spoedig iets met de Schrift in strijd te achten, om over deze moeilijke onderwerpen niet dan na ernstige studie mede te

spreken en om niet door onkunde zich belachelijk te maken in de oogen der ongeloovige wetenschap, de Gen. ad lit. I 18. 19. 20. 21, cf. ook Thomas, S. Th. I qu. 68 art. 1. De waarschuwing is door de theologen niet altijd trouw ter harte genomen. En toch kan de geologie ons uitnemenden dienst bewijzen bij de verklaring van het scheppingsverhaal. Gelijk de ptolemeische wereldbeschouwing de theologie gedrongen heeft tot eene andere en betere verklaring van den zonnestilstand in Jos. 10; gelijk Assyriologie en Egyptologie kostelijke bijdragen zijn voor de uitlegging der Schrift; gelijk de historie menigmaal de profetie eerst in hare ware beteekenis kennen doet; zoo dienen ook de geologische en palaeontologische onderzoekingen in deze eeuw tot beter verstand van het scheppingsverhaal. Men bedenke toch wel, dat de schepping en toebereiding van hemel en aarde een Goddelijk werk bij uitnemendheid is, een wonder in volstrekten zin, vol verborgenheden en geheimenissen. En toch wordt in Genesis dit werk op zoo eenvoudige en sobere wijze verhaald, dat er haast eene disharmonie schijnt te bestaan tusschen het feit zelf en de beschrijving ervan. Achter elken trek in het scheppingsverhaal ligt eene wereld van wonderen en machtsdaden Gods, die door de geologie in eene onoverzienbare reeks van verschijnselen voor onze oogen worden uitgestald. Van de *feiten*, door geologie en palaeontologie aan het licht gebracht, heeft de Schrift en de theologie dan ook niets te vreezen. Ook de wereld is een boek waarvan alle bladzijden door Gods almachtige hand zijn geschreven. De strijd ontstaat alleen daardoor, dat zoowel de tekst van het boek der Schriftuur als van dat der natuur dikwijls zoo slecht gelezen en verstaan wordt. De theologen gaan hier niet vrij uit, en hebben dikwerf in naam niet van de Schrift maar van hun eigen onjuiste opvatting de wetenschap veroordeeld. En de natuurvorschers hebben telkens de feiten en verschijnselen, die zij ontdekten, op eene wijze uitgelegd en in dienst van eene wereldbeschouwing gesteld, die noch door de Schrift noch door de wetenschap werd gerechtvaardigd. Voorshands zou het aanbeveling verdienen, dat de geologie, die betrekkelijk nog zulk eene jonge wetenschap is en wel reeds veel onderzocht heeft maar toch nog zoo eindeloos veel te onderzoeken heeft, zich bepaalde tot het verzamelen van materiaal en van het bouwen van conclusies en het opstellen van hypothesen afzag. Zij is daartoe nog

volstrekt niet in staat en moet nog langen tijd geduld oefenen, eer zij daartoe bevoegd en bekwaam is.

9. Wanneer deze voorloopige opmerkingen nu ter harte genomen worden, dan is het in de eerste plaats waarschijnlijk, dat de schepping van hemel en aarde in Gen. 1 : 1 korter of langer tijd aan het werk der zes dagen in vers 3 v. is voorafgegaan. De restitutietheorie is zeker aan het dwalen geraakt, als zij in Gen. 1 : 2 den val der engelen en de verwoesting der aarde plaatste. Hiervan is toch met geen woord sprake; er staat ook niet dat de aarde woest en ledig *werd*, maar dat zij dat was en dat ze zóó werd geschapen; en de woestheid en ledigheid houdt geenszins in, dat de aarde verwoest was maar dat zij, ofschoon reeds aarde, toch nog ongevormd, zonder gedaante of gestalte was. Maar overigens is het juist, dat de schepping van hemel en aarde en de woeste en ledige toestand der aarde niet geplaatst kunnen worden binnen den eersten dag; deze begon eerst en kon uit den aard zaak eerst beginnen met het licht. De eerste dag wordt niet gevormd door de oorspronkelijke duisternis en door het daarna geschapene licht, maar hij wordt gevormd door de eerste wisseling van avond en morgen, welke na de schepping van het licht is ingetreden. De duisternis, waarvan Gen. 1 : 2 spreekt, was niet de eerste avond; maar eerst, nadat het licht was geschapen, werd het avond en daarna morgen. En met dien morgen was de eerste dag afgeloopen, die met de schepping van het licht begonnen was; de dag in Genesis begint en eindigt met den morgen, cf. Keil, Delitzsch e. a. op Genesis. Ook Augustinus, Conf. XII 8, Lombardus, Sent. II dist. 12, 1. 2, Thomas, S. Theol. I qu. 74 art. 2, Petavius, de sex dier. opif. I c. 9 n. 2 e. a. oordeelden daarom terecht, dat de schepping van hemel en aarde en de woeste toestand der aarde plaats hadden ante omnem diem. Zoo komt ook alleen tot zijn recht, dat de schepping in Gen. 1 : 1 eenvoudig als een feit wordt verhaald zonder eenige nadere omschrijving, maar dat de toebereiding van de aarde, Gen. 1 : 3 v. in den breede wordt verhaald. Gen. 1 : 1 zegt alleen, dat God de Schepper is van alle dingen, maar maakt er geen melding van dat God ze schiep door zijn Woord en Geest. Natuurlijk wordt dit niet ontkend; maar het staat er toch niet; en evenmin staat er, in hoeveel

tijd en op wat wijze God hemel en aarde schiep, en hoelang de ongevormde toestand der aarde duurde. Eerst als het zesdaagsch werk een aanvang neemt, wordt gezegd, dat ook die ongevormde aarde in stand gehouden en vruchtbaar gemaakt werd door Gods Geest, Gen. 1 : 2, en dat alle dingen op en in die aarde tot stand gebracht zijn door het Woord Gods, Gen. 1 : 3v.; in de distinctio en ornatus der aarde gedurende de zes dagen komt Gods wijsheid uit, Calvijn op Gen. 1 : 3. Maar ook al wilde men, met het oog op Ex. 20 : 11, 31 : 17, het verhaalde in Gen. 1 : 1 en 2 brengen binnen den eersten dag, dan zou daarmede alleen verkregen zijn, dat de eerste dag een gansch ongewone ware geweest. Hij zou dan begonnen zijn in het moment der schepping, en zou eerst een tijd lang duister zijn geweest, Gen. 1 : 2. In elk geval doet deze exegese het ware erkennen, dat er in de boven in de tweede plaats genoemde, concordistische theorie ligt opgesloten. Volmondig zij toegeven, dat de opvatting der scheppingsdagen als tijdperken naar aanleiding van de geologie is opgekomen. Daarmede is zij echter volstrekt niet geoordeeld; de vraag is alleen, of de Schrift, zonder dat aan haar zin geweld wordt aangedaan, deze opvatting toelaat. Vroeger achtte men Jos. 10 : 12 met de ptolemeische wereldbeschouwing onvereenigbaar, thans wordt ze op dien grond door niemand meer verworpen; elk erkent, dat de woorden der Schrift eene andere opvatting toelaten, dan die vroeger voor de eenig ware werd gehouden. De profetische verwachtingen blijken in de werkelijkheid over veel langer tijdsruimten zich uit te strekken, dan de woorden waarin zij gekleed zijn, bij het eerste lezen doen vermoeden. De dag van Ihvh omvat een veel langer tijdperk, dan het woord zelf inhoudt. De apostelen spraken van een weinig tijds, het einde, den laatsten tijd, de laatste ure enz., en toch zijn sedert hun woord achttien eeuwen voorbijgesneld. Met het oog op dezen geheel eigenaardigen maatstaf, dien de H. Schrift telkens bij tijdsbepalingen aanlegt, is het apriori niet onmogelijk, dat ook de dagen in Gen. 1 als tijdperken zijn op te vatten. Maar er zijn ook positieve gegevens, die deze exegese niet noodzakelijk maar toch mogelijk maken. Op de telkens in de Schrift voorkomende uitdrukkingen: in de dagen van, ten einde van dagen (= na vele jaren), heel den dag (= altijd), ten dage dat (= toen) enz., wordt daarbij dikwerf te veel nadruk gelegd; de overdrachtelijke beteekenis van

het woord dag in Oud en Nieuw Test. b.v. Jes. 2 : 2, 11, 13 : 6 enz., Mt. 24 : 22, Luk. 10 : 12, Joh. 9 : 4, Hd. 2 : 20, 17 : 31, Rom. 2 : 16, 1 Cor. 3 : 13, 1 Thess. 5 : 2, 4, heeft evenmin genoegzame bewijskracht; en het beroep op Ps. 90 : 4 en 2 Petr. 3 : 8 doet ook weinig ter zake. Maar wel is het volgende van belang. Vooreerst is het, gelijk boven werd aangetoond, in strijd met Gen. 1, om de creatio prima in den ongevormden toestand der aarde te brengen tot den eersten dag. Indien men dat echter toch doet, wordt deze eerste dag toch in elk geval een geheel ongewone, die met de duisternis begint en welks duur niet te berekenen is. Ten tweede worden de eerste drie dagen van de creatio secunda ook volgens de bedoeling van Genesis naar een gansch anderen maatstaf berekend dan de volgende drie. Het wezen van dag en nacht bestaat niet in een korter of langer duur maar in de wisseling van licht en duisternis. Deze wisseling is voor de eerste drie dagen niet door de zon bewerkt, welke eerst op den vierden dag werd geschapen, maar is op eene andere wijze door het in vers 3 geschapen licht tot stand gekomen. Indien dit echter het geval is, is de lengte van die eerste drie dagen ook niet te bepalen. Ten derde vloeit daaruit voort, dat ook de volgende drie dagen op dezelfde wijze en in overeenstemming met de eerste drie dagen als tijdperken kunnen worden opgevat. Want wel zijn op den vierden dag zon, maan en sterren geschapen en is het op zichzelf dus mogelijk, dat het tweede drietal dagen door de rotatie der aarde is bepaald. Maar het scheppingsverhaal zegt wel, dat zon, maan en sterren toen gemaakt zijn en hunne bestemming voor de aarde hebben verkregen, maar het zegt met geen woord, dat die bestemming op dienzelfden dag terstond ten volle is bereikt. De scheppingsperiode zelve verkeerde in geheel andere omstandigheden, dan die na afloop van het scheppingswerk intraden. Eerst toen was alles afgeloopen en bepaald. Ten vierde is het zeer moeilijk, om op den zesden dag te plaatsen alwat Gen. 1 en 2 daarop laten geschieden. Op dien dag moet dan vallen de schepping der dieren, Gen. 1 : 24, 25, de formeering van Adam, Gen. 1 ; 26, 2 : 7, de planting van den hof, Gen. 1 : 8—14, de afkondiging van het proefgebod, Gen. 2 : 16, 17, de leiding der dieren tot en hunne naamgeving door Adam, Gen. 2 : 18—20, de slaap van Adam en de schepping van Eva, Gen. 2 : 21—23. Dit moge nu niet onmogelijk zijn, waar-

schijnlijk is het toch niet. Ja, als de Schrift in Gen. 1 : 26—31 de schepping van Adam en Eva in éénen adem vermeldt en van alwat het tweede scheppingsverhaal daartusschen voegt, niet het minste gewag maakt en dan toch dat alles plaatst op den zesden dag, Gen. 1 : 31, is daarmede de mogelijkheid, dat de dagen tijdperken zijn, voldoende bewezen. Ten vijfde is het de bedoeling van Genesis niet, om aan te toonen, dat de schepping aller dingen juist in 6 × 24 uren, geen minuut korter of langer, heeft plaats gehad. Maar dag duidt in het scheppingsverhaal den tijd aan, waarin God scheppende werkzaam was. Met iederen morgen geeft Hij aan een nieuwe wereld het aanzijn; de avond treedt in, als Hij deze heeft tot stand gebracht. De scheppingsdagen zijn werkdagen Gods. Door een zesmaal vernieuwden arbeid heeft Hij de gansche aarde toebereid en den chaos in een kosmos veranderd. Dit wordt in het sabbatsgebod ons ten voorbeeld gesteld. Gelijk voor God, treedt ook voor den mensch na zesdaagschen arbeid de ruste in. Bij Israel was die scheppingstijd ook de grondslag voor de indeeling van het kerkelijk jaar. En voor heel de wereld blijft hij type van de aeonen dezer bedeeling, die eens in den wereldsabbat, in de eeuwige ruste eindigt, Hebr. 4. Ten zesde eindelijk is er op iederen scheppingsdag veel meer geschied, dan de sobere woorden van Genesis ons vermoeden doen. Gelijk in den dekaloog ééne enkele zonde vele andere onder zich begrijpt, zoo wordt ook in het scheppingsverhaal van iederen dag slechts het voornaamste genoemd, datgene, wat voor den mensch het bekendste en het belangrijkste is. De Schrift zelve bewijst dat, want het eerste scheppingsverhaal bevat niets van het paradijs, de naamgeving der dieren, Adams slaap enz., welke eerst in het tweede scheppingsverhaal worden vermeld. En voorts leert het natuuronderzoek ons allerlei schepselen kennen, waaraan de schrijver van Genesis geen oogenblik heeft gedacht; allerlei chemische elementen, vele delfstoffen en planten, en onderscheidene soorten van dieren, insecten, infusiediertjes, bacteriën, worden in Genesis niet genoemd. Zij moeten echter toch geschapen zijn, en dus in het hexaemeron eene plaats vinden. Op iederen dag is het scheppingswerk zeker veel grooter en rijker geweest, dan Genesis ons in zijn eenvoudig verheven verhaal bericht.

10. Met deze opvatting van het scheppingsverhaal zijn de uit-

komsten van het geologisch onderzoek zeer wel in overeenstemming te brengen. Maar men dient dan zeker te weten, welke die uitkomsten zijn. Zoodra men daarnaar echter een eenigszins nauwkeurig onderzoek instelt, stuit men op allerlei bezwaren en wordt alles te meer onzeker, naarmate men dieper onderzoekt en verder doordringt. Natuurlijk heeft niemand en kan niemand eenig bezwaar hebben tegen de feiten, welke de geologie aan het licht brengt. Die feiten zijn evengoed woorden Gods als de inhoud der H. Schrift, en dus door ieder geloovig te aanvaarden. Maar van die feiten moet zeer streng de exegese onderscheiden worden, welke de geologen daarvan voordragen. Iets anders zijn de verschijnselen, welke de aarde vertoont; iets anders de combinaties, hypothesen, conclusies, welke door de onderzoekers der aarde daarmede verbonden zijn. Ongerekend nu de volstrekt niet denkbeeldige mogelijkheid, dat ook de waarneming, constateering en beschrijving van de geologische feiten en verschijnselen soms wel ter dege onder den invloed eener apriorische wereldbeschouwing staat, leert de geologie tegenwoordig eenparig, dat de aardoppervlakte uit verschillende lagen is samengesteld, die alle duidelijk de kenmerken dragen van in het water bezonken te zijn; dat deze aardlagen, waar en inzoover zij ergens aanwezig zijn, altijd in eene zekere orde voorkomen, zoodat b.v. eene lagere formatie nooit tusschen hoogere inligt; en eindelijk dat deze aardlagen eene groote massa van fossilen bevatten, die wederom niet bont dooreen in alle lagen verstrooid zijn, maar te lager van soort zijn naarmate zij in lagere sedimenten voorkomen. Dat zijn de feiten; en daarop zijn dan door de geologen al die langdurige geologische perioden gebouwd, welke vroeger reeds werden opgesomd. Maar juist tegen deze geologische perioden bestaan zeer ernstige bezwaren. 1°. Vooreerst verdient het overweging, dat de geologie nog eene jonge wetenschap is. Zij is nog geen honderd jaren oud. In de eerste helft van haar bestaan was zij bij mannen als von Buch, de Saussure enz. volstrekt niet vijandig aan de Schrift; eerst toen Lyell e. a. haar in dienst van de evolutieleer stelden, werd zij een wapen ter bestrijding van het bijbelsch scheppingsverhaal. Reeds deze overweging maant tot voorzichtigheid; als de geologische wetenschap ouder en rijker wordt, zal zij op dit punt waarschijnlijk zichzelve herzien. 2°. De geologie kan men noemen de archaeologie der aarde. Zij leert ons toe-

standen kennen, waarin de aarde vroeger verkeerd heeft. Maar zij zegt ons natuurlijk over de oorzaak, het ontstaan, den duur enz. van die toestanden zoo goed als niets. Uit de verschijnselen der aarde eene geschiedenis der aarde te willen construeeren, lijkt apriori een even hachelijk ondernemen, als om uit de archaeologische overblijfselen van een volk zijne geschiedenis te willen opmaken. Als hulpmiddel moge de archaeologie zeer nuttig zijn; zij kan de historie niet vervangen. De geologie biedt belangrijke gegevens, maar zij kan uitteraard nooit eene Schöpfungsgeschichte leveren. Wie dat beproeft, moet ieder oogenblik tot gissingen de toevlucht nemen. Alle geboorte, zeide Schelling, is uit duisternis tot licht. Alle oorsprongen liggen in het duister. Als men ons niet zegt, wie onze ouders en voorouders waren, dan weten wij het niet. Indien er geen scheppingsverhaal is, is en blijft ons de geschiedenis der aarde onbekend. 3°. De geologie kan dan ook nooit tot aan het scheppingsverhaal toekomen; zij staat vanzelf op den grondslag van het geschapene en nadert Gen. 1 niet; zij kan constateeren wat zij waarneemt, maar de oorsprongen er van niet anders dan vermoeden. Zeer juist en schoon zegt de geoloog Ritter von Holger: Wir haben das Unangenehme, dass wir erst ins Theater gekommen sind, nachdem bereits der Vorhang gefallen ist. Wir müssen das Schauspiel das gegeben wurde, aus dem auf der Bühne zurückgebliebenen Dekorationen, Versatzstücken, Waffen u. s. w. (das sind namentlich die paläontologischen Entdeckungen oder die Versteinerungen) zu *erraten* suchen, daher ist es sehr verzeihlich, wenn wir uns *irren*, bij Trissl, Das bibl. Sechstagewerk 1894 S. 73. 4°. Ofschoon de aardlagen, waar en voorzoover zij ergens voorkomen, in zekere orde gelegen zijn, toch is het evenzeer een feit, dat zij nergens alle bij elkaar en compleet voorkomen, maar sommige worden hier, andere elders gevonden. Wir haben nirgends ein vollständiges Exemplar des Buches der Erde, sondern verstreut über dieselbe eine grosse Menge von defecten Exemplaren von dem verschiedensten Formate und auf sehr verschiedenem Materiale, Pfaff, Schöpf. 5. De reeks en de orde der aardlagen en dus ook van de daarop gebouwde geologische perioden wordt daarom niet onmiddellijk door de feiten aan de hand gedaan, maar rust op eene combinatie van feiten, die aan allerlei gissing en dwaling blootstaat. Er behoort naar de erkentenis der geologen zelven veel geduld en moeite toe,

om de juiste orde der aardlagen vast te stellen, Geikie, Geologie, deutsch von O. Schmidt, Strassburg 1886 S. 55. Pfaff, Schöpf. 5. 5°. Van de oppervlakte der aarde is nog maar een zeer klein gedeelte onderzocht, vooral Engeland, Duitschland en Frankrijk. Van de andere deelen van Europa is nog weinig, van het grootste deel van Azië, Afrika, Nieuw-Holland enz. is nog zoo goed als niets bekend. Zelfs Häckel geeft toe, dat nauwelijks het duizendste gedeelte van de aardoppervlakte palaeontologisch is onderzocht, Nat. Schöpf. 1874 S. 355. En deze berekening is zeker niet te laag geraamd. Latere onderzoekingen kunnen dus nog allerlei andere feiten aan het licht brengen. De hypothesen en conclusies der geologie zijn dus in elk geval op een onvoldoend getal gegevens gebouwd. 6°. Het is een feit, hetwelk hoe langer hoe meer van den kant der geologie erkenning vindt, dat de tijd van de formatie der aardlagen volstrekt niet kan bepaald worden uit den aard en de hoedanigheid dier lagen. Die Beschaffenheit der Schichten, zegt Pfaff, t. a. p. 5, giebt durchaus keinen Anhaltspunkt an die Hand, um über die Zeit ihrer Bildung einen Aufschluss zu erhalten. Onder invloed van het darwinisme, dat alles verklaren wilde door oneindig kleine veranderingen in oneindig groote tijdsruimten, heeft men wel van millioenen van jaren gesproken. Maar dat zijn eenvoudig mythologische getallen, waarvoor alle grond ontbreekt, Schelling, Werke, II 1 S. 229. De geologen weten nog volstrekt niet, of vroeger dezelfde dan wel andere omstandigheden hebben geheerscht. En zelfs bij gelijke omstandigheden groeit alles in de jeugd veel sneller en sterker dan in latere jaren. Bovendien zijn al de gronden, waarop de geologen tot dusver hun getallen bouwden, onhoudbaar gebleken. De deltavormingen, de heffingen en dalingen van het vasteland, de steenkoolformaties enz. zijn alle als grondslag van berekening weer prijsgegeven. Bezadigde natuurvorschers spreken tegenwoordig dan ook geheel anders. Es fehlet uns jeder exacte Massstab zur Berechnung vorhistorischer Ereignisse, Zittel, Aus der Urzeit, 2e Aufl. 1875 S. 556. 7°. Ook de orde, waarin de aardlagen voorkomen, kan geen maatstaf ter berekening van den tijd en den duur harer formatie zijn. Natuurlijk is op eene bepaalde plaats de onderste laag ouder dan de bovenste, maar alle recht ontbreekt, om de verschillende aardlagen van verschillende plaatsen bijeen te voegen en alzoo eene reeks van formaties en perioden

te vormen. Wie jetzt in unseren Meeren an einer Stelle sich Kalkniederschläge bilden, während zu derselben Zeit an anderen Orten sich Lagen von Sand oder Lehm übereinander absetzen, so haben sich auch in früheren Zeiten an verschiedenen Orten gleichzeitig verschiedenartige Schichten gebildet, und wieder gleichartige zu verschiedenen Zeiten, Pfaff, ib. De lagen uit zoogenaamd verschillende perioden zijn niet constant verschillend, en degene, die voor even oud worden gehouden, zijn niet altijd qualitatief gelijk, Trissl 61. In denzelfden tijd kunnen in verschillende deelen der aarde gelijke formaties hebben plaats gehad, gelijk dat nog tegenwoordig menigmaal geschiedt. 8°. De tijd van de formatie der aardlagen en de orde van hare ligging wordt dan ook tegenwoordig bijna uitsluitend bepaald naar de petrefacten, die erin aangetroffen worden, cf. art. Geognosie bij Brockhaus. De geologie is afhankelijk geworden van de palaeontologie, en deze staat heden ten dage bijna schier geheel in dienst van de evolutieleer. Van te voren wordt als bewezen aangenomen, dat de organische wezens van de lagere tot de hoogere zich hebben ontwikkeld; en daarop wordt dan de orde en de duur van de sedimentformaties gebouwd. Omgekeerd gebruikte men dan de orde der sedimenten weer als een bewijs voor de evolutietheorie en maakte zich alzoo aan een circulus vitiosus schuldig. Nu wordt echter de evolutieleer door de palaeontologie veelmeer weerlegd dan begunstigd. Want in de verschillende lagen komen verschillende fossilen van planten en dieren niet voor in eenige weinige exemplaren en soorten. Maar bij iedere laag staat de geologie in eens en plotseling voor eene onoverzienbaar rijke wereld van organisch leven, in soorten onderscheiden en door geen overgangsvormen aangevuld. Zelfs worden er petrefacten van planten en dieren aangetroffen, welke sedert uitgestorven zijn, alle latere formaties in grootte en sterkte overtreffen en de natuur als het ware doen kennen in hare eerste scheppende kracht, in hare weelderige vruchtbaarheid, Pfaff, Schöpf. 667—709. 9°. Nu is het wel waar, dat de fossilen niet in alle lagen bont dooreen verspreid zijn, maar dat in bepaalde lagen ook in den regel bepaalde planten en dieren voorkomen. Doch ook hieruit is noch voor de evolutieleer noch voor de geologische perioden iets met zekerheid af te leiden. Immers, de verschillende soorten van planten en dieren waren en zijn overeenkomstig haar aard en levensvoorwaarden

over de oppervlakte der aarde verspreid; ze leefden in verschillende plaatsen en zonen, en ze moesten dus ook versteenen in de verschillende sedimenten, die er op verschillende plaatsen gevormd werden. De petrefacten zijn daarom geen representanten van den tijd van ontstaan der organische wezens, maar van de hoogere of diepere zonen, in welke zij leefden. Onderstel toch, dat de thans levende planten en dieren over geheel de aarde heen plotseling in aardlagen begraven werden en versteenden, dan zou noch uit de onderscheidene soorten van fossilen noch uit de verschillende lagen, waarin zij voorkwamen, eenig besluit te trekken zijn ten aanzien van den tijd van hun ontstaan. En daarbij komen dan nog allerlei andere omstandigheden, die de indeeling en berekening der geologische perioden schier onmogelijk maken, zooals bijv., dat de onderscheidene soorten van planten en dieren in den eersten tijd niet zoo over de gansche aarde verbreid waren als later; dat van tal van planten en dieren in de verschillende lagen geen petrefacten zijn bewaard; dat velerlei oorzaken sommige planten en dieren kunnen gebracht hebben in plaatsen en zonen, waarin zij van nature niet leefden; dat dezelfde aardlagen wel doorgaans maar lang niet altijd dezelfde soorten van fossilen bevatten, en dat daarom aardlagen, die qualitatief gelijk zijn en eerst in denzelfden tijd waren geplaatst, later weer elders werden thuisgebracht, omdat men er nieuwe en andere petrefacten in vond, enz. 10°. De geologen erkennen zelf menigmaal, dat de geologische perioden niet streng te scheiden zijn. Vooral bij de tertiaire en quaternaire periode komt dit uit. Hier is schier alles onzeker. Onzeker is de grens, de aanvang, het einde, de duur dier beide tijdperken. Onzeker is de oorzaak, de uitgebreidheid, de duur der zoogenaamde ijsperiode; er is verschil over, of er één of meer ijstijden moeten aangenomen worden; en zelfs is heel het bestaan van een ijstijd nog aan ernstigen twijfel onderworpen. Onzeker is de oorzaak, de tijd en de wijze, waarop de groote voorhistorische dieren zijn omgekomen, wier fossilen soms nog geheel ongeschonden zijn bewaard. Onzeker is het optreden van den mensch, vóór of na den ijstijd, in de tertiaire of quaternaire periode, tegelijk met of na den mammuth, mastodon en rhinoceros. Onzeker is de oorzaak van de diluviale formatiën en van hare uitbreiding over heel de aarde heen. Onzeker is de oorzaak en de tijd van de berg- en glet-

schervormingen, waarbij alleen het feit, dat de verschuivingen der gletschers uit het Noorden naar het midden van Europa voor de Scandinavische bergen eene hoogte zouden vereischen van 44000 meter, een bijna onoverkomelijk bezwaar oplevert enz. 11°. Daarbij komt nog ten slotte, dat de Schrift en de eenparige traditie van bijna alle volken van een ontzaglijken vloed verhaalt, die een geweldigen omkeer heeft gebracht in heel den toestand der aarde. Volgens de Schrift treedt er na den zondvloed een gansch andere toestand in voor mensch en aarde. De menschheid vóór den zondvloed onderscheidde zich door groot verstand, krachtigen ondernemingsgeest, titanischen moed, langen levensduur, sterke lichamelijke ontwikkeling, schrikkelijke goddeloosheid. En zonder twijfel was de natuur, het planten- en dierenrijk, daarmede in overeenstemming. Maar in den zondvloed komen bijna alle menschen om, vele soorten van planten en dieren sterven uit, de natuur wordt aan banden gelegd, een zachter bedeeling treedt in, de bedeeling, in welke wij leven. Deze getuigenissen der Schrift worden van allen kant door de geologie bevestigd. De mensch uit de tertiaire periode is nog niet gevonden, en het is niet waarschijnlijk, dat hij ooit gevonden zal worden; de menschheid was toen vóór den zondvloed waarschijnlijk nog niet over de aarde verspreid; de zondvloed verklaart, dat er van de menschen vóór dien tijd geen fossilen over zijn; de schedels en beenderen, die van menschen hier en daar gevonden zijn, waren allen afkomstig uit den quaternairen tijd en van de onze niet verschillend. Voorts leert de geologie duidelijk, dat de mensch nog gelijktijdig met den mammuth, het hebr. behemoth, Job 40 vs. 10, heeft geleefd en dat de mammuth dus nog thuis hoort in den historischen tijd. De algemeenheid der diluviale formaties bewijst, dat de zondvloed over heel de aarde zich moet hebben uitgestrekt. De bergen zijn voor een groot gedeelte in den historischen tijd ontstaan. De oorzaken der ijsperiode, indien ze al bestaan heeft, zijn volkomen onbekend en kunnen dus zeer goed gelegen hebben in den zondvloed en in de daling der temperatuur, die daarna allerwege intrad. Eerst door en na het diluvium heeft de aarde hare tegenwoordige gedaante gekregen. Tegen de vereenzelviging van diluvium en zondvloed is eigenlijk maar één ernstig bezwaar, en dat is de tijd. De geologie plaatst den ijstijd en het diluvium gewoonlijk eenige duizenden jaren vóór Christus.

Maar eenerzijds is daartegen op te merken, dat de chronologie der Schrift ook nog geenszins vast staat. Men behoeft nog niet zoo ver te gaan als de Sacy, die zeide: il n'y a pas de chronologie biblique, om toch Voetius toe te stemmen, als hij verklaarde: ex S. Scriptura exacta supputatio haberi non potest, Disp. V 153. Het is niet onmogelijk, dat soms geslachten zijn overgesprongen en persoonsmannen als volksnamen zijn bedoeld. En andererzijds zijn de geologische berekeningen, gelijk boven gezegd is, veel te onzeker, dan dat daaraan een bezwaar tegen bovenstaande opvatting kan worden ontleend. 12°. Wanneer wij dit alles saamvatten en in rekening brengen, dan biedt de Schrift van het oogenblik der schepping af aan in Gen. 1 : 1 tot den zondvloed toe eene meer dan genoegzame tijdsruimte aan voor de plaatsing van al die feiten en verschijnselen, welke de geologie en palaeontologie in deze eeuw aan het licht hebben gebracht. Het is niet in te zien, waarom deze alle niet in dien tijd eene plaats zouden kunnen vinden. Meer heeft de theologie nu ook niet te doen; zij heeft zich niet in te laten met de oorzaken dier verschijnselen; de verklaring der feiten verblijve aan de geologie! Maar misschien kan de Schrift daarbij toch beteren dienst bewijzen, dan de natuurwetenschap gewoonlijk vermoedt. Immers, zij wijst er ons op, dat de schepping een Goddelijk werk bij uitnemendheid is. Er hebben bij het ontstaan en de formatie der dingen krachten gewerkt, er hebben tot den zondvloed toe toestanden bestaan, en er heeft in dien vloed eene catastrophe plaats gehad, gelijk die na dezen tijd niet meer zijn voorgekomen. De wording wordt altijd door andere wetten beheerscht dan de ontwikkeling. De wetten van het creatuur zijn niet de regel der creatie en veel minder die van den Creator. Voorts houde zich de theologie alleen aan de onbetwistbare feiten, welke de geologie doet kennen, maar wachte zich voor de hypothesen en conclusies, die de geologen daaraan toevoegen. Daarom zie ze af van elke poging, om de zoogenaamde geologische perioden met de zes scheppingsdagen te vereenzelvigen. Immers is het niet anders dan eene onbewijsbare meening, dat die perioden successief en in die orde op elkander gevolgd zijn. Daarmede wordt niet ontkend, dat b. v. de azoische formaties reeds van het oogenblik der schepping af begonnen zijn. Veeleer wijst alles er op, dat ze toen onder de werking van allerlei mechanische en chemische krachten reeds een aanvang

hebben genomen. Maar de geologie weet er niets van, dat ze niet ook later tegelijk met de palaeozoische enz. hebben plaats gehad, en gist beide naar de oorzaken en naar de wijze van haar ontstaan. En zoo is het met alle andere perioden. Het is zeer waarschijnlijk, dat het zoogenaamde tertiaire tijdperk nog tot aan den zondvloed reikt, en dat diluvium en ijstijd met deze catastrophe samenvallen. Vervolgens wordt door het gelijktijdig voorkomen van plant- en dierfossilen in de zoogenaamde palaeozoische periode niets voor de orde van hun ontstaan beslist. De geologie weet toch van het ontstaan van die organische wezens niets af; zij vindt ze maar dringt tot hun oorsprong niet door. En ook zij moet aannemen, dat het plantenrijk vóór het dierenrijk is ontstaan, om de eenvoudige reden, dat de dieren van de planten leven. Voorzoover de geologie iets over de orde van ontstaan der dingen zeggen kan, stemt zij met de Schrift volkomen overeen. Eerst de anorganische schepping; dan de organische, beginnende met het plantenrijk; daarna het dierenrijk en ook dit weder in dezelfde orde, eerst de water-, dan de landdieren, en daaronder vooral de zoogdieren, Pfaff, Schöpf. 742. Zoo wachten wij als Christenen en als theologen de *zekere* resultaten der natuurwetenschap met eenig vertrouwen af. Voor diepgaand en alzijdig onderzoek behoeft de theologie niet bevreesd te zijn. Zij wachte zich slechts, om al te groote waarde te hechten aan een onderzoek, dat nog geheel nieuw, onnauwkeurig en onvolledig is en daarom telkens door gissingen en vermoedens wordt aangevuld. Ze zij op hare hoede, om al te voorbarig concessies te doen aan en overeenstemming te zoeken met zoogenaamde wetenschappelijke resultaten, die iederen dag omvergestooten en door dieper onderzoek in hunne onhoudbaarheid kunnen worden aangetoond. En zij hebbe als wetenschap van de Goddelijke en eeuwige dingen geduld, totdat de wetenschap, die haar bestrijdt, dieper en breeder hebbe onderzocht en, gelijk het in de meeste gevallen gaat en gegaan is, zichzelve corrigeere. Zoo houdt de theologie beter hare waardigheid en eere op, dan door onophoudelijk zich te plooien naar de meeningen van den dag. Cf. Howorth, The mammoth and the flood 1887. Bosizio, Das Hexaemeron und die Geologie, Mainz 1865. Trissl, Das bibl. Sechstagewerk vom Standp. der kath. Exegese u. v. Standp. der Naturw. 2e Aufl. Regensburg 1894. Id. Sündfluth oder Gletscher 1894. Hahn, Die Entstehung der Weltkörper, Regensburg 1895.

§ 32. De oorsprong van den Mensch.

1. De schepping loopt uit op den mensch. In hem sluiten geestelijke en stoffelijke wereld zich saam. Volgens het eerste scheppingsverhaal is de mensch, man en vrouw saam, geschapen op den zesden dag, Gen. 1 : 26v., nadat de schepping der landdieren was voorafgegaan. Ook de Schrift leert daarin eene nauwe verwantschap van mensch en dier. Beide zijn op denzelfden dag geschapen, beide zijn ook gevormd uit het stof der aarde. Maar bij die verwantschap is er ook een groot onderscheid. De dieren worden op Gods bevel door de aarde voortgebracht. Gen. 1 : 24; de mensch echter wordt geschapen na eene beraadslaging Gods, naar zijn beeld, tot een heer over alle dingen. Deze korte aanduidingen worden in het tweede scheppingsverhaal toegelicht en uitgebreid. Het eerste scheppingsverhaal geeft eene algemeene geschiedenis der schepping, welke in den mensch haar doel en haar einde vindt; het tweede handelt bijzonder van de schepping des menschen en van de verhouding, waarin de andere schepselen tot hem staan. In het eerste bericht is de mensch het einde der natuur, in het tweede de aanvang der geschiedenis. Het eerste verhaal toont, hoe alle andere schepselen den mensch voorbereiden; het tweede leidt de geschiedenis in van de verzoeking en van den val des menschen en beschrijft daartoe vooral zijn oorspronkelijken toestand. In het eerste bericht wordt daarom de schepping van alle andere dingen, van hemel, aarde, uitspansel enz. in den breede en in geregelde orde verhaald, en de schepping des menschen niet uitvoerig besproken; het tweede onderstelt de schepping van hemel en aarde, geeft geen chronologische maar eene zakelijke orde, en zegt niet wanneer planten en dieren zijn geschapen maar beschrijft alleen, in welke verhouding zij naar hun wezen tot den mensch staan. Gen. 2 : 4^{b}—9 houdt niet in, dat de planten maar alleen, dat de hof in Eden gevormd is na den mensch; de schepping der planten wordt door den schrijver zonder twijfel tusschen vers 6 en 7 gedacht. Evenzoo wordt in Gen. 2 : 18v. de schepping der dieren wel eerst na die van den mensch gesteld, maar niet om daarmede den objectieven gang der schepping te beschrijven, doch alleen om aan te wijzen, dat de hulpe voor den man niet onder de dieren maar alleen in een

hem gelijk wezen te vinden is. De beschrijving eindelijk van de schepping der vrouw is in geen enkel opzicht met die in Gen. 1 in strijd maar daarvan alleen eene nadere verklaring. Cf. Hengstenberg, Authentie des Peutateuchs I 306 f. Oehler, Altt. Theol. § 18. Köhler, Lehrb. der bibl. Gesch. des A. T. I 24. Baumstark, Christl. Apologetik II 458 f. H. van Eyck van Heslinga, De eenheid van het scheppingsverhaal, Leiden, Daamen 1896.

2. Deze Goddelijke oorsprong van den mensch is in de christelijke kerk en theologie nimmer betwijfeld. Maar buiten de openbaring zijn er allerlei gissingen over de herkomst des menschen gewaagd. Vele sagen der Heidenen schrijven de schepping van den mensch nog aan de goden of halfgoden toe, zoo bv. bij Hesiodus, Op. et Dier. Lib. I 23—25. Ovidius, Metam. I 82 sq. 363 sq. En ook de wijsbegeerte, vooral van Socrates, Plato, Aristoteles erkende in den uit het stof der aarde gevormden mensch gewoonlijk een hooger, redelijk beginsel, dat van de goden afkomstig was. Maar meermalen zijn en in de religie en in de philosophie toch gansch andere denkbeelden gekoesterd over den oorsprong des menschen. Nu eens komt de mensch autochthonisch uit de aarde voort, dan heeft hij zich ontwikkeld uit een of ander dier, of ook wordt hij gehouden voor de vrucht van een of anderen boom enz., cf. Andrew Lang, Onderzoek naar de ontwikkeling van godsdienst, kultus en mythologie, Uit het Eng. door Dr. L. Knappert I 1893 bl. 143. 275. Met het materialisme in de vorige eeuw in Frankrijk kwam deze beschouwing van den oorsprong des menschen weer in eere; de mensch werd geheel en al, ook naar zijne psychische zijde, verklaard uit de stof. Sedert dien tijd won de idee der evolutie hoe langer hoe meer veld. Linnaeus 1778 en Blumenbach 1840 handhaafden nog het soortelijk onderscheid tusschen mensch en dier. Maar Kant hield den overgang des menschen uit een vroegeren dierlijken tot een lateren menschelijken toestand reeds voor iets, dat vanzelf sprak, Kritik der Urtheilskraft § 77—80, Ueber die verschiedenen Racen der Menschen 1775. Lamarck 1744—1829, Sint-Hilaire 1772—1844, Oken 1779—1851, von Baer 1836, H. Spencer 1852, Schaaffhausen 1853, Huxley 1859, Nägeli 1859 waren allen reeds voorstanders van de dierlijke afstamming van den mensch. De philosophie leerde deze reeds lang vóór de natuurwetenschap. En Charles Darwin

1809—1882 was dus lang niet de eerste, die de aan zijn naam verbonden leer heeft voorgedragen. Zijn roem is het alleen geweest, dat hij eene zeer groote menigte van waarnemingen deed, die betrekking hadden op het leven van mensch en dier en beider verwantschap in het licht stelden; dat hij deze op eigenaardige wijze wist te combineeren en in dienst te stellen van de reeds heerschende hypothese; en dat hij een weg aanwees, waarin deze afstamming des menschen van het dier, naar het scheen, mogelijk werd gemaakt, The origin of species by means of natural selection 1859, holl. vert. Het ontstaan der soorten, door Dr. T. C. Winkler, 2e uitg. 1883. The descent of man 1871, holl. vert. De afstamming van den mensch en de seksueele teeltkeus, bewerkt door Dr. H. Hartogh Heys van Zouteveen, 3e dr. 1884. Eene gansche schaar van geleerden, Lyell, Owen, Lubbock, Tylor, Hooker, Tyndall, Huxley, Moleschott, Haeckel, Hellwald, Büchner, Vogt enz. achtte daarmee de vroegere hypothese zoo goed als bewezen en gaf ze uit voor een onomstootelijk resultaat der natuurwetenschap. Onder het darwinisme is nu de leer te verstaan, dat de soorten, waarin vroeger de organische wezens werden ingedeeld geen constante eigenschappen dragen maar veranderlijk zijn; dat de hoogere organische wezens uit de lagere zijn voortgekomen en met name de mensch zich langzamerhand in den loop der eeuwen uit een uitgestorven apengeslacht ontwikkeld heeft; dat het organische op zijne beurt uit het anorganische is ontstaan, en dat dus evolutie de weg is, waarin onder de heerschappij van louter mechanische en chemische wetten al het bestaande tot aanzijn is gekomen. Dat is de thesis of liever de hypothese. Deze evolutie tracht Darwin te verklaren en mogelijk te maken door de volgende overwegingen: vooreerst leert de natuur ons allerwege kennen een struggle for life, waaraan elk wezen deelneemt en waardoor het gedwongen wordt, zich te ontwikkelen en te volmaken of anders te gronde te gaan; ten tweede kiest de natuur uit tal van planten, dieren, menschen zulke tot voortleven en voortteling uit (natural selection), welke het gunstigst georganiseerd zijn, en deze natuurlijke teeltkeus wordt gesteund door de sexueele teeltkeus, waardoor ieder wijfje aan het best georganiseerde mannetje de voorkeur geeft; ten derde gaan de alzoo, in den weg van struggle en selection verworven, gunstige eigenschappen van ouders op kinderen of ook op klein-

kinderen (atavisme) over, en volmaken de organismen hoe langer hoe meer. Natuurlijk zijn dit geen bewijzen, maar alleen onderstellingen en verklaringen, hoe naar Darwins meening de evolutie mogelijk zou zijn. Bewijzen voor de hypothese worden eigenlijk alleen ontleend aan de verwantschap, die er tusschen de organische wezens valt op te merken en die ook in physisch en psychisch opzicht tusschen dier en mensch bestaat; aan de verandering en overerving van eigenschappen, die we telkens in menschen- en dierenwereld waarnemen; aan de rudimentaire organen, die den mensch uit zijn vroegeren dierlijken toestand zijn overgebleven; aan de embryologie, volgens welke de hoogere organismen als embrya de ontwikkelingtrappen der lagere doorloopen, Romanes, De bewijzen voor de theorie van Darwin, uit het eng. door Spaink, Amst. 1884.

3. Met hoeveel gezag dit darwinisme nu ook aanstonds is opgetreden, het heeft toch van den beginne aan ernstige tegenspraak gevonden, niet alleen bij theologen en philosophen, maar ook bij allerlei natuurkundigen, zooals Agassiz, Essay on the classification 1865, Dawson, Die Natur und die Bibel, aus dem Engl. Gütersloh 1877, Nägeli, Entstehung u. Begriff der naturhist. Art, 2e Aufl. 1865. Mech. phys. Theorie der Abstammungslehre 1883. Wigand, Der Darwinismus u. s. w. 3 Bde 1874—77, en voorts Dana, Flourens, de Beaumont, Jordan, Blanchard, Quatrefages, Oswald Heer, Oscar Fraas, Ad. Bastian, R. Wagner, Pfaff, Kölliker enz. Virchow herhaalt schier ieder jaar op de vergadering van natuurvorschers zijn protest tegen hen, die het darwinisme uitgeven voor een dogma. Duboys Reymond sprak van sieben Welträthsel, die door de natuurwetenschap niet konden worden opgelost en schreef niet lang vóór zijn dood, dat wij misschien weer tot het supranaturalisme terug moesten keeren. De vroeger met spot verworpen levenskracht wordt weer in bescherming genomen door Gustave Bunge; bij Max Verworn, Wilhelm Ostwald, Ed. Rindfleisch is eene neiging naar het pantheisme en mysticisme te bespeuren; zelf Haeckel prees het monisme als eenheid van religie en wetenschap aan. Romanes, die beslist darwinist was, stierf in 1895 verzoend met het geloof der Anglikaansche kerk. Er is ongetwijfeld eene reactie tegen het materialisme en darwinisme in aantocht. En daarbij komt nog de

kritiek, waaraan het darwinisme door theologen en philosophen onderworpen is. Ook zij hebben in deze kwestie recht van spreken en hebben gewichtige bezwaren ingebracht, cf. Ulrici, Gott u. die Natur 1866. Gott u. der Mensch I 1874. Zöckler, Gesch. der Bez. II 579 f. Id. Die Lehre v. Urstand des Menschen 1879 S. 113 f. Hartmann, Wahrheit u. Irrthum im Darw. 1875. Carneri, Sittlichkeit u. Darw. Wien 1877. Weygoldt, Darw. Relig. Sittl. Leiden 1878. Hamann, Entwicklungslehre u. Darwinismus, Jena 1892. Dutoit-Haller, Schöpfung u. Entw. nach Bibel u. Naturw. Basel 1892. Joh. Ranke, Der Mensch, Leipzig 2e Aufl. 1894. Ebrard, Apol. I 352 f. Steude, Christ. u. Naturwiss. 1895 S. 148 f. Bettex, Naturstudium u. Christ. 2e Aufl. 1896. Pesch, Die grossen Welträthsel II 147. 171 f. Reusch, Bibel u. Natur 330 f. Gutberlet, Der Mensch, sein Ursprung u. seine Entw. Paderborn 1896. Hettinger, Apol. I 167 f. Kuenen, Theol. Tijdschr. X 408v. Lamers, Nieuwe Bijdr. III 185v. Serrurier, Gids Mei 1895. Tijdspiegel April 1896 bl. 455. Wet. Bladen Mei 1896. Salisbury in zijne openingsrede van The britisch association of science in Oxford Aug. 1894 enz.

Met het oog op deze kentering is de theologie dikwerf al te voorbarig geweest en heeft zich al te haastig geschikt naar de evolutieleer, b.v. Powell, Evidences of Christianity 1860. Temple, Christ. en Natuurwetenschap, vert. door Dr. J. W. Gunning, Haarlem 1887. Drummond, De opkomst van den mensch, 1895. Carrière, De zedel. wereldorde bl. 365v. enz. Er bestaan toch tegen het darwinisme veel te ernstige en wichtige bezwaren, dan dat het als wetenschappelijke verklaring der verschijnselen aanvaard worden kan. Vooreerst toch is het geheel onmachtig, om den oorsprong des levens ook maar eenigszins begrijpelijk te maken. Men nam eerst de toevlucht tot de generatio aequivoca, d. i. tot het ontstaan van organische wezens door toevallige verbinding van anorganische stoffen. Toen de onderzoekingen van Pasteur hare onhoudbaarheid bewezen, greep men de onderstelling aan, dat de protoplasmen of levenskiemen door meteoorsteenen van andere hemellichamen op de aarde waren gebracht (Helmholtz, Thomson). Toen ook deze hypothese niet veel meer dan een inval bleek, werd de leer verkondigd, dat de cellen en levenskiemen, altijd naast het anorganische hadden bestaan en dus evenals stof, kracht, beweging enz. eeuwig waren. Maar daarmede werd de ongenoegzaamheid der

evolutie-theorie door de voorstanders zelven uitgesproken; wie stof, beweging, leven eeuwig maakt, lost het raadsel niet op maar wanhoopt aan de oplossing. In de tweede plaats is het darwinisme ook niet in staat, de verdere ontwikkeling van de organische wezens te verklaren. De Schrift erkent eenerzijds de waarheid, die er in de evolutie ligt, als zij planten en dieren op Gods bevel uit de aarde laat voortkomen, Gen. 1 : 11, 20, 24; maar ter andere zijde zegt ze, dat de aarde deze organische wezens alleen kon voortbrengen door een woord van Gods almacht, en dat die organische wezens van den beginne aan soortelijk onderscheiden naast elkaar bestonden; ze hebben allen hun eigen aard, Gen. 1 vs. 11, 21. Daardoor is niet uitgesloten, dat binnen de soorten allerlei veranderingen kunnen plaats grijpen, en is evenmin het recht der wetenschap verkort, om de grenzen der soorten nader aan te wijzen. Zelfs is het volstrekt niet noodzakelijk, om in alle soorten, welke de botanie en zoölogie thans opnoemt, oorspronkelijke scheppingen te zien; het begrip van soort is nog lang niet scherp en duidelijk bepaald. Maar het staat evenzeer vast, dat de wezenlijke verscheidenheid en ongelijkheid der schepselen op Gods scheppende almacht berust. Hij is het, die onderscheid maakt tusschen licht en duisternis, dag en nacht, hemel en aarde, plant en dier, engel en mensch, Thomas, S. Theol. I qu. 47. En deze verscheidenheid en ongelijkheid der schepselen, bepaaldelijk van de organische wezens, blijft in het darwinisme een raadsel. Als de mensch van het dier ware afgestamd, zou juist het groote verschil, dat tusschen beide bestaat en in heel het organisme uitkomt, een onoplosbaar raadsel blijven. Het is thans wel algemeen erkend, dat de vele soorten van planten en dieren niet uit ééne of ook zelfs uit vier of vijf oorspronkelijke organismen afgeleid kunnen worden; die soorten loopen morphologisch en physiologisch veel te sterk uiteen. De natural en de sexual selection zijn ongenoegzaam, om zoodanige soortveranderingen mogelijk te maken, en zijn dan ook door Darwin zelf reeds belangrijk beperkt en gewijzigd. Bovendien, zulke overgangen uit de eene soort in de andere zijn nooit noch in 't verleden noch in den tegenwoordigen tijd waargenomen. Dezelfde soorten van planten en dieren, die wij nu kennen, bestonden ook vóór duizenden jaren en traden in eens in grooten getale op. De overgangsvormen, welke de thans bestaande soorten nader tot elkaar

zouden brengen, zijn nergens gevonden. De palaeontologie bewijst geen langzaam en rechtlijnig opklimmen van de organische wezens uit het lagere tot het hoogere, maar toont, dat allerlei soorten van den beginne af naast elkander bestonden. Zulke overgangsvormen zouden echter in grooten getale te vinden moeten zijn, omdat de morphologische veranderingen zoo langzaam, eerst in duizenden van jaren, plaats hadden en telkens van zoo geringe beteekenis waren. Het laat zich niet denken, dat deze alle toevalligerwijs door catastrophen zouden zijn omgekomen; te minder, omdat al de lagere organismen tot den huidigen dag toe, in weerwil van hunne onvolmaaktheid en ongeschiktheid tot den strijd om het leven, naast de hoogere zijn blijven voortbestaan. Daarbij komt, dat van verschillende zijden, vooral door Aug. Weismann, op goede gronden de stelling verdedigd is, dat juist verworven eigenschappen niet overerven, Koster, Wet. Bladen, Maart 1897 bl. 321—344. Geheel in tegenspraak met Darwins theorie zijn de morphologische eigenschappen het minst en de physiologische het meest variabel. Indien die morphologische veranderingen ook zoo langzaam voortgingen en telkens zoo gering van beteekenis waren, konden zij in den struggle for life ook niets baten; ze waren in den tijd van overgang eer een gebrek dan eene volkomenheid. Zoolang het ademen door kieuwen overging in het ademen door longen, was het eer een beletsel dan een voordeel in den strijd om het bestaan. Om al deze redenen deed de natuurkundige, wiens wetenschap op feiten steunen moet, beter, in deze van een oordeel zich te onhouden. Het materialisme en het darwinisme zijn beide historisch en logisch geen resultaat der experimenteele wetenschap maar der philosophie. Trouwens, Darwin zegt zelf, dat vele der beschouwingen, die hij voordroeg, in hooge mate bespiegelend zijn, Afst. des menschen II 365. Hij heeft volgens Haeckel geen nieuwe feiten ontdekt, maar ze wel op eigenaardige wijze gecombineerd en geutiliseerd, Nat. Schöpf. 1874 S. 25. De groote verwantschap van mensch en dier is altijd erkend en in het animal rationale uitgedrukt. Maar daarmede verbond men in vroeger tijd de monistische philosophie nog niet, dat eene zuivere potentie, die niets is, zooals atomen, chaos, cellen enz, toch alles worden kan. Dat is eerst door het pantheisme, materialisme en darwinisme ontdekt! Ten derde is bij het darwinisme het ontstaan van den mensch een

onoplosbaar probleem. Positieve bewijzen voor 's menschen dierlijke afstamming zijn er eigenlijk niet. De ontogenie van Häckel kan na de weerlegging van Bischoff en anderen niet meer als bewijs gelden. De argumenten, die men ontleende aan allerlei in holen gevonden menschenbeenderen en menschenschedels, het laatst in Ned. Indië, cf. Prof. Hubrecht in Gids Juni 1896, zijn beurtelings het een na het ander weer prijsgegeven. Het onderzoek eenerzijds van de anthropoide apensoorten en andererzijds van allerlei beenderen, schedels, abnormale menschen, mikrocephalen, dwergen enz., is geëindigd met te constateeren, dat het onderscheid van dier en mensch wezenlijk is en altijd heeft bestaan, Pfaff, Schöpf. 721. Algemeen is dan ook erkend, dat geen apensoort, zooals ze thans bestaat of bestaan heeft, de stam van het menschelijk geslacht kan zijn. De sterkste verdedigers van het darwinisme geven toe, dat er een overgangssoort moet aangenomen worden, waarvan echter het geringste spoor tot dusver niet gevonden is. Virchow zeide op de vergadering van natuurvorschers in 1894: Bis jetzt is noch kein Affe entdeckt worden, der als der eigentliche Urvater des Menschen betrachtet werden konnte, auch kein Halbaffe. Diese Frage steht nicht mehr im Vordergrund der Forschung, bij Hettinger, Apol. III 297. Bovenal echter blijft het darwinisme in de vierde plaats de verklaring schuldig van den mensch naar zijne psychische zijde. Darwin begon met de poging, om alle geestelijke verschijnselen bij den mensch, bewustzijn, taal, religie, zedelijkheid enz. uit verschijnselen afteleiden, die bij de dieren voorkwamen, Afst. des menschen, hoofdst. 3 en 4. The expression of emotions in man and animals 1872, en vele anderen zijn hem daarin gevolgd. Maar ook deze pogingen zijn tot dusver niet geslaagd. Evenals het wezen van kracht en stof, de oorsprong der beweging, het ontstaan des levens, de teleologie, behooren ook het bewustzijn, de taal, de wilsvrijheid, de religie, de zedelijkheid nog tot de Welträthsel, die op oplossing wachten. De gedachte, die zuiver geestelijk is, staat tot de hersenen in eene gansch andere verhouding dan de gal tot de lever en de urine tot de nieren. De taal is en blijft naar het woord van Max Müller de Rubicon tusschen ons en het dier. De psychologische verklaring van den godsdienst is onhoudbaar, deel I 208. En de afleiding van de zedelijkheid uit de sociale instincten laat aan de autoriteit der

zedewet, aan het kategorische van den zedelijken imperatief, aan het „Sollen" van het goede, aan geweten, verantwoordelijkheid, schuldbewustzijn, berouw, wroeging, straf geen recht wedervaren. Ja, ofschoon het darwinisme op zichzelf nog niet met het materialisme indentisch is, toch beweegt het zich in die lijn, vindt het daar zijn voornaamsten steun, maar bereidt alzoo ook de verkeering van religie en zedelijkheid voor en doodt het menschelijke in den mensch. Het doet er niets toe, of men al zegt, dat het beter is, een hoog ontwikkeld dier dan een gevallen mensch te zijn; de leer van de dierlijke afstamming van den mensch tast in den mensch het beeld Gods aan en verlaagt hem tot het beeld van orang-oetan en chimpanse. En dat beeld Gods is op het standpunt der evolutie niet te handhaven. Het dwingt ons terug te gaan tot de creatie, gelijk de Schrift ze ons leert.

4. In verband met deze leer over den oorsprong des menschen komt de evolutie ook met de Schrift in strijd ten aanzien van den ouderdom, de eenheid en de oorspronkelijke woonplaats van den mensch. Een hooge ouderdom werd aan het menschelijk geslacht toegeschreven door vele volken, zooals de Japanneezen, de Indiërs, de Babyloniërs, de Egyptenaren, de Grieken, de Romeinen, die van verschillende wereldtijden en van 10 en 100 duizenden jaren spraken. De nieuwere anthropologie is meermalen tot deze fabelachtige getallen teruggekeerd, maar blijft zich evenmin als de heidensche mythologie gelijk: ze varieert tusschen 10 en 250 duizend jaren en meer. Over het bestaan van den mensch in de tertiaire periode heerscht groot verschil van gevoelen; het wordt door de meesten, ook door velen, die overigens darwinist zijn, ontkend, zooals Virchow, Mor, Wagner, Oskar Schmidt, Häckel, Zittel e. a. De vraag is daarom ook zoo moeilijk te beantwoorden, wijl de grenzen tusschen tertiaire en quaternaire periode niet zijn aan te wijzen. Maar ook al heeft de mensch in de tertiaire periode geleefd en al is hij een tijdgenoot van den mammuth geweest, dan bewijst dit niet dat de mensch zoo oud is, maar dat die periode veel jonger is, dan men oorspronkelijk heeft gedacht. Veel onzekerder zijn de berekeningen, welke gebouwd zijn op de paalwoningen die men in Zwitserland en elders vond, op de beenderen en schedels die in holen bij Luik, Amiens, Dusseldorf enz. werden ontdekt, op de deltavormingen van Nijl

en Mississippi en op de steen-, brons- en ijzerperiode, die volgens sommigen elkander chronologisch opvolgden. Al de berekeningen, hierop gebouwd, zijn dan ook telkenmale door bezadigde natuuronderzoekers weersproken en weerlegd, zooals Fraas, Quenstedt, Pfaff, Dawson, Tylor, Virchow, Schaaffhausen, Kjerulf, zelfs Hellwald, Culturgesch. I 10. Hier nog meer dan bij den ouderdom der aarde geldt het, dat men wel getallen noemen kan, maar dat men geen stof heeft voor eene geschiedenis in zoo langen tijd. Van veel meer waarde voor de bepaling van den ouderdom van het menschelijk geslacht zijn de chronologische gegevens, welke door de historie en de monumenten van verschillende volken worden aan de hand gedaan. De geschiedenis van Indië en China levert geen vaste basis voor de chronologie en klimt slechts enkele eeuwen vóór Christus op. Maar met de geschiedenis van Egypte en Babylonië is het eenigszins anders gesteld. Hier is ongetwijfeld eene oude beschaving; ze bestaat reeds zoover wij in de historie terug kunnen gaan. De Schrift zelve leert dat ook duidelijk. Maar toch is de chronologie nog zoo onzeker, dat er niets op te bouwen valt. Dit blijkt afdoende daaruit, dat de regeering van den egyptischen koning Menes volgens Boeckh begint in 5702, volgens Brugsch in 4455, volgens Lepsius in 3893, volgens Bunsen in 3623, volgens Wilkinson in 2691 enz.; en dat Bunsen den historischen tijd voor Babylon laat beginnen in 3784, v. Gutschmid in 2447, Brandis in 2458, Oppert in 3540 enz., Hettinger, Apol. III 258 f. Ieder beoefenaar der oude geschiedenis heeft zijn eigen chronologie; het is een labyrinth, waarbij de draad ontbreekt; alleen bij het volk van Israel is er in eigenlijken zin van eene geschiedenis en van eene tijdrekening sprake. Fritz Hommel zegt daarom terecht, dat de chronologie voor de eerste duizend jaren vóór Christus vrij vast staat, soms tot in bijzonderheden toe; dat in de tweede duizend jaren vóór Christus slechts enkele vaste punten schijnen gegeven te zijn, en dat in de derde duizend jaren, d. i. vóór 2000 v. Chr. alles onzeker is, Gesch. des alten Morgenlandes, Stuttgart 1895 S. 38. Trouwens, het menschelijk geslacht kan ook om andere redenen geen vele duizenden jaren vóór Christus hebben bestaan. De bevolking der aarde zou dan ten tijde van Christus veel grooter zijn geweest en veel meer zijn verspreid. En toch duizend jaren v. C. was het grootste deel der

aarde nog onbewoond, Noord-Azië, Midden- en Noord-Europa, Africa ten Z. van de Sahara, Australië, de Zuidzee-eilanden, Amerika. Zelfs ten tijde van Christus was, behalve in Azië, de menschheid voornamelijk nog wonende rondom de Middellandsche zee. Indien de menschheid zoo oud ware, zouden er ook veel meer ruïnen van steden en overblijfsels van menschen gevonden zijn, die nu slechts schaarsch in getal zijn en tot een deel der aarde beperkt. De betrouwbaarste getallen gaan daarom niet hooger op dan tot vijf à zeven duizend jaren v. Chr., Pfaff, Schöpf. 710—728. Gander, Die Sündflut 1896 S. 78—90. Upham haalt in een artikel over Die Zeitdauer der geolog. Epochen in het tijdschrift Gaea XXX 1894 S. 621 f. verschillende geleerden aan, die den ijstijd omstreeks zeven of acht duizend jaren vóór Christus plaatsen. Indien wij daarbij bedenken, dat er ook over de chronologie des bijbels nog alles behalve overeenstemming bestaat, dan is er ook bij dit punt geen belangrijk verschil tusschen Schrift en wetenschap. Maar zelfs indien naar de gewone berekening de zondvloed plaats had in 2348 v. Chr., was er tot de roeping van Abraham in 1900 een tijdperk van 450 jaren, dat voldoende is om aan Eufraat en Nijl vrij machtige rijken te doen opkomen. Noach en zijne drie zonen konden, elk huwelijk gerekend op zes kinderen, in veertien generaties van 33 jaren, dat is in 462 jaren, meer dan twaalf millioen afstammelingen hebben. Verg. verder over den ouderdom van het menschelijk geslacht: Zöckler, Gesch. der Bez. II 755 f. Id. Lehre vom Urstand 87 f. Id. Herzog² 9, 583. Vigouroux, Les livres saints etc. III 452 s. Schanz, Apol. des Christ. I 333 f. Dessailly, L'antiquité de la race humaine d'après les sciences contemporaines, Paris 1893. P. Schanz, Das Alter des Menschengeschlechts, Freiburg 1896. Reusch, Bibel u. Natur 518 f. Hettinger, Apol. der Christ. I⁷ 281—310.

5. De eenheid van het menschelijk geslacht staat voor de H. Schrift vast, Gen. 1 : 26, 6 : 3, 7 : 21, 10 : 32, Mt. 19 : 4, Hd. 17 : 26, Rom. 5 : 12v., 1 Cor. 15 : 21v. 45v. maar is door de volken, welke buiten de openbaring leefden, schier nooit erkend. De Grieken hielden zichzelven voor autochthonen en zagen uit de hoogte op de barbaren neer. En deze tegenstelling wordt haast bij alle volken gevonden. Zelfs werd in Indie allengs eene scherpe

scheiding tusschen de vier klassen des volks gemaakt, en voor elk een eigen oorsprong aangenomen. Eerst de Stoa sprak uit, dat alle menschen één σύστημα πολιτικον, één lichaam vormden, waarvan elk een lid was, en predikte daarom ook algemeene gerechtigheid en menschenliefde, Zeller, Philos. der Gr. IV 287 f. Na de renaissance kwam hier en daar het denkbeeld weer op van een verschillenden oorsprong van het menschelijk geslacht. Dit denkbeeld trad nu eens op in den vorm van eigenlijk polygenisme bij Caesalpinus, bij Blount en andere deisten; deels als coadamitisme d. i. afstamming der verschillende rassen van verschillende stamvaders, bij Paracelsus e. a., deels als praeadamitisme, d. i. afstamming der wilde en donkerkleurige volken van een stamvader vóór Adam, terwijl deze dan alleen de stamvader was van de Joden of ook van de blanke menschheid, bij Zanini en vooral bij Isaac de la Peyrère. Deze laatste gaf in 1655 zonder naam van schrijver, drukker of plaats een werkje uit, getiteld: Praeadamitae, en daarachter een Systema theologiae ex praeadamitarum hypothesi. Daarin werd beweerd, dat er al lang vóór Adam menschen hadden bestaan, met beroep op Gen. 4 : 14, 16, 17, 6 : 2—4. Deze menschen stamden af van dat eerste paar, welks schepping in Gen. 1 wordt bericht. In Gen. 2 echter wordt de schepping verhaald van Adam en Eva, die de stamvaders waren van de Joden. Dezen overtraden de wet, die hun in het paradijs was gegeven, en vielen in nog grootere zonden dan de volken uit den eersten mensch afkomstig, want dezen zondigden niet, zooals Paulus, Rom. 5 : 12—14 het uitdrukt, in gelijkheid der zonde van Adam; zij overtraden geen positieve wet; zij begingen peccata naturalia maar geen peccata contra legem. Deze theorie maakte een tijd lang grooten opgang en riep van allen kant bestrijders op, Spanheim, Op. III 1249 sq. Turret. Theol. El. V qu. 8. Marck, Historia Paradisi II 2 § 3 sq. Moor, Comm. II 1001—5. M. Vitringa II, 127, cf. Studien en Bijdragen van de Moll en Scheffer IV 238 f. Zöckler, Gesch. der Bez. I 545 f. II 768 f. Urstand 231 f. Maar ze raakte toch spoedig in vergetelheid. Slechts enkelen, zooals Bayle, Arnold, Swedenborg achtten ze niet geheel verwerpelijk. Vooral toen in de vorige eeuw de kennis van de volken uitgebreid werd en het groote onderscheid in kleur, haar, gestalte, gewoonte enz. tusschen de volken werd ingezien, toen kwamen velen weer op het denkbeeld van verschillende stam-

vaders, Sullivan 1795, Crüger 1784, Ballenstedt 1818, Stanhope Smith 1790, Cordonnière 1814, Gobineau 1853—55 e. a. Door sommigen werd dit dienstbaar gemaakt aan de verdediging der slavernij, zooals door Dobbs in Ierland tegen Wilberforce, door Morton, Nott, Gliddon, Knox, Agassiz e. a. Een ander soort van polygenisme werd door Schelling geleerd, Werke, II 1 S. 500—515. Hij nam ook vele rassen van menschen aan vóór Adam, maar deze hadden zich van een laag, dierlijk standpunt zoo opgeheven en ontwikkeld, dat ze eindelijk *hem* voortbrachten, in wien het menschelijke eerst tot openbaring kwam en die daarom terecht den naam van de mensch, haadam, dragen kon. En evenzoo werd een zeker praeadamitisme geleerd door Oken, Carus, Baumgärtner, Perty, Bunsen, cf. ook Bilderdijk, Opstellen v. godg. en zedek. inh. II 75. Strauss, Dogm. I 680 enz. Daarbij kwam nu na 1860 het darwinisme, dat vanwege zijne leer der variabiliteit zeer goed monogenistisch kon zijn maar toch bij vele zijner aanhangers polygenistisch werd. De ontwikkeling van dier tot mensch heeft op verschillende tijden en plaatsen plaats gehad en aan verschillende rassen het aanzijn gegeven, Häckel, Schaaffhausen, Caspari, Vogt, Büchner enz. Op darwinistisch standpunt is echter de vraag naar den ouderdom van den mensch niet te beantwoorden. De overgang van dier tot mensch heeft zoo langzaam plaats gehad, dat er eigenlijk geen eerste mensch is geweest. Tegenover dit polygenisme is het monogenisme nog verdedigd door von Humboldt, Blumenbach, St. Hilaire, v. Baer, v. Meyer, Wagner, Quatrefages, Darwin, Peschel, Ranke; ook Virchow acht het niet onmogelijk, Hettinger, Apol. III 224.

Nu is het bestaan van volken en rassen in de menschheid zeer zeker een belangrijk probleem, waarvan de oplossing nog lang niet is gevonden. Het verschil in kleur, haar, schedel, taal, voorstellingen, godsdienst, zeden, gewoonten enz. is zoo groot, en de verbreiding der ééne menschheid over de gansche aarde b.v. naar de Zuidzee-eilanden, naar Amerika enz. is zoo onbekend, dat de gedachte aan een verschillenden oorsprong der volken haast niet verwonderen kan. De Schrift leidt het ontstaan der talen en der volken dan ook af uit eene daad Gods, waardoor Hij ingreep in de ontwikkeling der menschheid, Gen. 11, cf. Schelling, Werke II 1 S. 94—118. Lüken, Die Tradit. des Mensch. 278 f. Auberlen, De goddel. openbaring I. Kaulen, Die Sprachenverwirrung zu Babel, Mainz

1861. Strodl, Die Entstehung der Völker, Schaffh. 1868. Het ontstaan der volken heeft eene diepe, religieus-ethische beteekenis en getuigt van geestelijk verval. Hoe wilder en ruwer de menschheid wordt, hoe meer de talen, de voorstellingen enz. uiteengaan. Naarmate men meer afgesloten leeft, neemt het taalverschil toe. Spraakverwarring is gevolg van verwarring in de gedachten, in het bewustzijn, in het leven. En toch is in die gedeeldheid en scheuring nog de eenheid bewaard. De taalwetenschap heeft verwantschap en eenheid van oorsprong ontdekt, waar die vroeger in de verste verte niet werd vermoed. Het bestaan van rassen en volken is een feit, en toch is de aanwijzing hunner grenzen zoo moeilijk, dat er het grootste verschil over bestaat. Kant nam 4, Blumenbach 5, Buffon 6, Peschel 7, Agassiz 8, Haeckel 12, Morton zelfs 22 verschillende rassen aan, Peschel, Völkerkunde, 316 f. Onder alle rassen zijn er weer overgangen, die met alle indeeling den spot schijnen te drijven. Genesis 10 houdt dan ook de eenheid der menschheid bij alle verscheidenheid vast en Joh. von Müller zeide niet ten onrechte: von diesem Kapitel muss alle Historie anfangen. Tegen deze eenheid kan nu het darwinisme eigenlijk geen bezwaar inbrengen. Het onderscheid tusschen mensch en dier is toch altijd veel grooter dan tusschen de menschen onderling. Indien de mensch uit een dier zich ontwikkelen kon, is niet in te zien, waarom de gemeenschappelijke oorsprong der menschheid op zichzelve bezwaar ontmoeten zou. Het darwinisme biedt inderdaad de middelen aan de hand, om allerlei veranderingen binnen dezelfde soort onder allerlei invloeden van klimaat, levenswijze enz. mogelijk en begrijpelijk te maken. In zoover bewijst het aan de verdediging der waarheid uitnemenden dienst. Want, hoe groot het verschil tusschen de rassen ook wezen moge, de eenheid en de verwantschap van alle menschen treedt bij dieper onderzoek toch daardoor te sterker op den voorgrond. Zij komt daarin uit, dat ouders van de verschillende rassen paren en vruchtbare kinderen kunnen voortbrengen; dat iedere klasse van menschen elke zone der aarde bewonen en daar leven kan; dat volken, die nooit met elkander in aanraking zijn geweest, toch verschillende eigenschappen en gebruiken met elkander gemeen hebben, zooals gebaarden, decimaalstelsel, huidverving, tatoueering, besnijdenis, couvade enz.; dat tal van physiologische verschijnselen bij alle rassen gelijk zijn, zooals de opgerichte houding, de

schedelvorm, het gemiddeld gewicht der hersens, getal en lengte der tanden, de duur der zwangerschap, het gemiddeld aantal polsslagen, de innerlijke bouw van het organisme, van hand, voet enz., de gemiddelde leeftijd, de temperatuur van het lichaam, de periodiciteit der katameniën, de vatbaarheid voor ziekten enz.; en dat zij eindelijk in intellectueel, religieus, moreel, sociaal, politiek opzicht allerlei dingen gemeen hebben, taal, verstand, rede, herinnering, kennisse Gods, geweten, zondebewustzijn, berouw, offers, vasten, gebed, tradities over eene gouden eeuw, over den zondvloed enz. De eenheid van het menschelijk geslacht, door de Schrift geleerd, wordt door dit alles ten sterkste bevestigd. Zij is ten slotte geen onverschillige zaak, gelijk soms is beweerd. Zij is integendeel van het hoogste belang; zij is de onderstelling van religie en moraal. De solidariteit van het menschelijk geslacht, de erfzonde, de verzoening in Christus, de universaliteit van het rijk Gods, de katholiciteit der kerk, de naastenliefde, zijn daarop gebouwd. Verg. Zöckler, Die einheitl. Abstammung des Menschengeschlechts, Jahrb. f. d. Theol. 1863 S. 51—90, Id. Gesch. der Bez. II 768 f. Id. Lehre vom Urstand 231 f. Rauch, Die Einheit des Menschengeschlechts, Augsburg 1873. Th. Waitz, Ueber die Einheit des Menschengeschlechts und den Naturzustand des Menschen, Leipzig 1859. H. Ulrici, Gott und der Mensch, 1 2 S. 146 f. Lotze, Mikrokosmos II[3] S. 101 f. Peschel, Völkerkunde S. 14 f. Reusch, Bibel und Natur S. 459 f. Schanz, Apol. des Christ I 318—333. Vigouroux, Les livres saints IV 1—120. Delitzsch, Neuer Comm. zu Genesis S. 199. Hettinger, Apol. des Christ. I[7] S. 223—280.

6. Eindelijk is er ook verschil over de oorspronkelijke woonplaats van den mensch. Genesis verhaalt, dat God, nadat Hij Adam geschapen had, een hof plantte in Eden. Eden, עֵדֶן, vreugde, vreugde-land, is dus niet hetzelfde als het paradijs maar is een landstreek, waarin de hof of tuin, גַּן, LXX παραδεισος, volgens Spiegel van het zendsche pairidaêze = omtuining, geplant werd. Dit paradijs heet dan verder hof van Eden, Gen. 2 : 15, 3 : 23, hof Gods, Ez. 31 : 8, 9, hof van Iahveh, Jes. 51 : 3, en wordt soms met Eden vereenzelvigd, Jes. 51 : 3, Ezech. 28 : 13, 31 : 9. Verder plantte God dien hof in Eden מִקֶּדֶם, van het oosten af, oostwaarts, tegen het oosten, nl. van het standpunt des schrijvers

uit. Van de landstreek Eden ging een stroom uit om den hof te bewateren; en van daar, d. i. van dien hof uit, bij zijn uitstroomen uit den hof verdeelde hij zich in vier hoofden of takken, die de namen van Pison, Gihon, Hiddekel en Phrath dragen. De beide laatste rivieren zijn de Tiger en de Eufraat; maar over de beide eerste is er altijd verschil geweest. De kerkvaders dachten even als Josephus bij den Pison gewoonlijk aan den Ganges en bij den Gihon aan den Nijl. Maar een nauwkeurig onderzoek naar de ligging van het paradijs werd door hen niet ingesteld. Het aardsche paradijs vloeide voor hen dikwerf met het hemelsche saam en werd dan allegorisch verklaard. Augustinus, de Gen. ad litt. VIII, 1 zegt, dat er drie gevoelens waren over het paradijs. Sommigen vatten het op als een aardsch, anderen als een hemelsch paradijs en nog anderen vereenigen beide meeningen. Wie het hielden voor een aardsch paradijs, dachten dan, dat het zeer hoog gelegen was geweest tusschen hemel en aarde in, dat het zelfs reikte tot aan de maan, of dat heel de aarde eens het paradijs was geweest, of dat het gelegen had aan gene zijde van den oceaan. Volgens sommigen was het paradijs na den val geheel en al verwoest, vooral door den zondvloed; volgens anderen bestond het nog maar, was het door bergen en zeeën ontoegankelijk geworden; en nog anderen meenden, dat het opgenomen was in den hemel. De eerste, die de ligging van het paradijs geographisch trachtte aan te wijzen, was Augustinus Steuchus uit Gubbio, vandaar Eugubinus, † 1550. In zijn in 1535 te Lyon verschenen werk Kosmopoiia ontwikkelde hij de zoogenaamde Pasitigrishypothese, volgens welke de vier rivieren de mondingen zijn van één grooten stroom, den vereenigden Tiger-Eufraat, en het paradijs dus gelegen had in de nabijheid der tegenwoordige stad Korna. Deze hypothese vond veel bijval bij Roomschen als Pererius, Jansen, Lapide, Petavius, Mersenna, bij Gereformeerden als Calvijn op Gen. 2 : 10, Marck, Histor. Paradisi 1705 lib. I, bij Lutherschen e. a. en werd gewijzigd overgenomen door Pressel, art. Paradies in Herzog[1]. Omstreeks het midden der 17e eeuw kwam daarnaast de zoogenaamde Armeniehypothese, die reeds door Rupert van Deutz, Pellicanus, Fournier voorbereid was en dan vooral door Reland, Hoogl. te Utrecht † 1706 ontwikkeld werd. Deze houdt Pison voor den Phasis, Gihon voor den Araxes, Havila voor Colchis, Cusch voor het land der *Κοσσαιοι* tusschen Medië en Susiana, en zocht dus het paradijs

veel noordelijker, nl. hoog in Armonie, ongeveer tusschen Erzerum en Tiflis. Ze maakte nog meer opgang dan de Pasitigris-hypothese en werd in den tegenwoordigen tijd nog verdedigd door von Raumer, Kurtz, Baumgarten, Keil, Lange, Delitzsch, Rougemont enz. Daarentegen zocht Friedrich Delitzsch in zijn werk: Wo lag das Paradies, Leipzig 1881 de ligging van het paradijs weer zuidelijker, n.l. in het landschap bij Babylon, dat om zijne schoonheid door de Babyloniërs en Assyriërs „tuin van den God Dunias" werd genoemd; de stroom uit Eden was dus de Eufraat in zijn bovenloop, Pison en Gihon waren twee kanaalrivieren. Anderen echter zijn veel verder gegaan en zien in het paradijsverhaal eene sage, die allengs van het oosten naar het westen is gewandeld en waarin Pison en Gihon oorspronkelijk den Indus en den Oxus aanduiden, J. D. Michaelis, Knobel, Bunsen, Ewald enz. Anderen zien er een mythe in, waarin Havila het goudland der sage voorstelt en de Gihon de Ganges of de Nijl is, Paulus, Eichhorn, Gesenius, Tuch, Bertheau, Schrader e. a. De meeste anthropologen en linguisten rekenen in het geheel niet meer met Gen. 2 en noemen gansch andere landen als oorspronkelijke woonplaats van den mensch. Maar ze zijn ver van eenstemmig en hebben ongeveer aan alle landen deze eer toegekend. Romanes, Klaproth, de Gobineau, George Browne noemden Amerika, Spiller dacht aan Groenland, omdat de poolstreken na de afkoeling der aarde het eerst bewoonbaar waren, Wagner hield Europa voor het land, waar de aap het eerst tot mensch zich ontwikkeld had. Unger noemde bepaald Stiermarken, L. Geiger Duitschland, Cuno en Spiegel Zuid-rusland, Poesche de streek tusschen Dniepr en Njemen, Benfey en Whitney Midden-europa, Warren de Noordpool. Anderen als Darwin, Huxley, Peschel e. a. gaven de voorkeur aan Afrika, omdat daar in gorilla en chimpanse de naaste verwanten van den mensch werden aangetroffen. En Link, Häckel, Hellwald, Schmidt vonden een zeker land Lemuria uit, waar de apen het eerst menschen werden en dat gelegen had tusschen Afrika en Australië maar toevallig aan het einde der tertiaire periode in de diepte der zee was verdwenen. Velen nemen daarbij ook niet slechts ééne oorspronkelijke woonplaats van den mensch aan, maar zijn van meening dat de evolutie van dier tot mensch in verschillende deelen der aarde heeft plaats gehad, en vereenigen alzoo het

darwinisme met het polygenisme; zoo bijv. Häckel, Vogt, Schaaffhausen, Caspari, Fr. Müller enz. Reeds dit groote verschil tusschen de anthropologen toont, dat de wetenschap tot dusver hier niets met eenige zekerheid vaststellen kan. Zij verliest zich in gissingen maar weet aangaande oorsprong en woonplaats van den eersten mensch niets. Er is dan ook geen enkel feit, dat ons dwingt de bepaling der H. Schrift aangaande Eden prijs te geven. Veeleer leveren ethnologie, linguistiek, historie en natuurwetenschap ons gegevens, die Azië als de oorspronkelijke woonplaats van den mensch waarschijnlijk maken. Noch Afrika, noch Europa, noch Amerika en nog veel minder een land als Lemuria kan daarop zooveel aanspraak maken als Azië. Hier vinden we de oudste volken, de oudste beschaving, de oudste talen; heel de oude geschiedenis wijst ons naar dit werelddeel heen. Van uit dit deel der aarde is Europa en Afrika, Australië en ook Amerika bevolkt. Wel doen zich hier vele vragen voor, waarop nog geen antwoord te geven is. En vooral is het onzeker, hoe en wanneer Amerika bevolkt is geworden, Zöckler, Gesch. der Bez. I 542 f. Peschel, Völkerkunde 402 f. Vigouroux, Les livres saints IV 98 s. Dr. E. Schmidt, Die aeltesten Spuren des Menschen in N. Amerika, N° 38 en 39 van de Deutsche Zeit- und Streitfragen, Wetenschappelijke Bladen 1895. Maar deze bezwaren werpen geenszins de leer der Schrift omver, dat Azië de bakermat der menschheid is. Over de ligging van het paradijs en van Eden moge verschil van gevoelen bestaan, zoodat het beurtelings in het midden, oosten, zuiden van Azië is geplaatst; zelfs moge de geographie niet meer kunnen worden vastgesteld; Schrift en wetenschap getuigen beide, dat in Azië de oorspronkelijke woonplaats van den mensch is te zoeken, Peschel, Völkerkunde S. 35—41. Zöckler, Gesch. der Bez. passim, vooral I 128 f. 170 f. 395 f. 654 f. II 779 f. Id. Lehre vom Urstand 216 f. Herzog art. Paradies van Pressel, Herzog² art. Eden van Rütschi. Reusch, Bibel und Natur, 498 f. Zöckler, Bibl. u. Kirchenhist. Studien, München 1893 V 1—38. Delitzsch, Neuer Comm. zu Genesis S. 81 f.

§ 313. Het wezen van den mensch.

1. Het wezen van den mensch ligt daarin, dat hij Gods beeld is. De gansche wereld is eene openbaring Gods, een spiegel van zijne deugden en volmaaktheden; elk schepsel is op zijne wijze en in zijne mate belichaming van eene Goddelijke gedachte. Maar onder alle schepselen is alleen de mensch beeld Gods, de hoogste en rijkste openbaring Gods en tegelijk daardoor het hoofd en de kroon der gansche schepping, imago Dei en compendium naturae, μικροθεος en μικροκοσμος te zamen. Zelfs Heidenen hebben deze waarheid erkend en den mensch Gods beeld genoemd. Pythagoras bij Cicero, de senect. c. 21. Plato, de Leg. IV 713 C. de Rep. III 415 A. X 517. Ovidius, Met. I. Cicero, de Leg. I 8. Seneca, de cons. ad Helv. 6 en anderen spreken het klaar en duidelijk uit, dat de mensch of althans zijne ziel naar Gods beeld geschapen is, dat hij Gode verwant en zijn geslacht is, cf. Pfanner, Syst. theol. gent. 1679 p. 189 sq. En dat niet alleen, maar schier alle volken hebben tradities van een gouden tijdvak, een aurea aetas. Bij Chineezen, Indiërs, Eraniërs, Egyptenaren, Babyloniërs, Grieken, Romeinen enz. treft men verhalen aan van een vroegeren tijd, waarin de mensch in onschuld en zaligheid leefde en in gemeenschap stond met de goden. Ze werden door de dichters bezongen, Hesiodus, Op. et dies 109 sq. Ovidius, Met. I 89 sq. Verg. Georg. I 125 sq. Aen. VIII 315 sq. en door de wijsgeeren in hun waarheid erkend, Plato, Pol. 272 A. cf. J. G. Friderici, diss. de aurea aetate quam poetae finxerunt, Lips. 1736. Lüken, Traditionen des Menschengeschl. 1869. Zöckler, Lehre v. Urstand des Menschen 1879 S. 84 f. Oswald, Relig. Urgesch. der Menschheit 1887 S. 37 f. E. L. Fischer, Heidenthum und Offenbarung, Mainz 1878. Zöckler, Bibl. u. Kirchenhist. Studien, 1893 V 1 f. Toch stelt de H. Schrift deze leer van 's menschen Ebenbildlichkeit met God eerst in het ware, volle licht. Het eerste scheppingsverhaal bericht, dat God na opzettelijke beraadslaging den mensch schiep בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ, *καθ' εἰκονα ἡμετεραν και καθ' ὁμοιωσιν*, ad imaginem et similitudinem nostram, Gen. 1:26, 27. Voorts wordt Gen. 5:1 en 9:6 nog herhaald, dat God den mensch schiep בִּדְמוּת אֱלֹהִים, en בְּצֶלֶם אֱלֹהִים; Psalm 8 bezingt den mensch als heer van het geschapene,

en Pred. 7:29 herinnert, dat God den mensch יָשָׁר heeft gemaakt. Overigens spreekt het O. Test. weinig van den status integritatis; Israel was meer dan eenig ander volk een volk der hope; zijn oog was niet naar het verleden maar naar de toekomst gericht. Zelfs het N. Test. spreekt betrekkelijk zelden over het beeld Gods, waarnaar de mensch oorspronkelijk geschapen werd. Rechtstreeks vinden we daarvan alleen melding in 1 Cor. 11:7, waar de man *εἰκων και δοξα θεου* heet, en Jak 3:9, waar van de menschen gezegd wordt, dat ze *καθ' ὁμοιωσιν θεου γεγονοτας;* terwijl Lukas 3:38 Adam den zoon van God noemt en Paulus met een heidensch dichter zegt: *του γαρ και γενος ἐσμεν*, Hd. 17:28. Zijdelings echter is ook Ef. 4:24 en Col. 3:10 hier van groote beteekenis; er is daar sprake van den *καινος* of *νεος ἀνθρωπος*, dien de geloovigen moeten aandoen; en van dezen heet het, dat hij in overeenstemming met God, *κατα θεον*, geschapen werd, *κτισθεντα*, in gerechtigheid en heiligheid der waarheid, en tot kennis vernieuwd wordt *κατ' εἰκονα του κτισαντος αὐτον*. Er ligt hier in 1° dat de nieuwe mensch, dien de geloovigen aandoen, door God geschapen werd; 2° dat deze nieuwe mensch in overeenstemming met God en naar zijn beeld is gemaakt, en 3° dat die overeenstemming bepaaldelijk uitkomt in de gerechtigheid en heiligheid als vrucht der gekende waarheid. Dit slaat echter in zooverre op de oorspronkelijke schepping terug, als de woorden, waarvan Paulus zich bedient, duidelijk daaraan zijn ontleend; als de tweede schepping naar heel de leer der Schrift, geen creatio ex nihilo is maar eene vernieuwing van wat bestond; en als het *ἀνακαινουσθαι* van den geloovige deze schepping duidelijk als eene hernieuwing beschrijft. Aan Ef. 4:24 en Col. 3:10 ligt daarom de gedachte ten grondslag, dat de mensch oorspronkelijk naar Gods beeld werd geschapen en nu in de herschepping daarnaar vernieuwd wordt. Maar de Schrift verhaalt niet alleen het feit van de schepping des menschen naar Gods beeld, zij verklaart er ons ook de beteekenis van. De beide woorden צלם en דמות, *εἰκων* en *ὁμοιωσις*, zijn zeker niet identisch, maar een wezenlijk, zakelijk onderscheid is er toch niet tusschen aan te wijzen. Zij worden promiscue gebruikt en wisselen zonder bepaalde reden met elkander af. In Gen. 1:26, cf. 5:3 staan ze beide; in Gen. 1:27 en 9:6, cf. Col. 3:10 staat alleen beeld; in Gen.

5 : 1, Jak. 3 : 9 alleen gelijkenis. Het onderscheid, dat er tusschen beide bestaat, komt hierop neer: צלם beteekent beeld, zoowel Urbild als Abbild, דמות beteekent gelijkheid, zoowel Vorbild als Nachbild. Der Begriff von צלם ist starrer, der von דמות flüsziger und so zu sagen geistiger; in jenem übewiegt die Vorstellung des Urbilds, in diesem die Vorstellung des Ideals, Delitzsch, op Gen. 1 : 26. De gelijkenis is eene nadere bepaling, eene versterking en aanvulling van het beeld. Gelijkenis is op zichzelf zwakker en ruimer dan beeld; een dier heeft wel eenige trekken van gelijkheid en overeenkomst met, maar is toch geen beeld van den mensch. Beeld drukt uit, dat God archetype en de mensch ectype is; gelijkenis voegt er aan toe, dat dat beeld in allen deele met het origineel overeenkomt, Augustinus, quaest. 83 qu. 74. Thomas, S. Theol. I. qu. 93 art. 9. Gerhard, Loci theol. VIII § 18. Polanus, Synt. Theol. V 10 enz. Even weinig als tusschen deze beide begrippen, is er een wezenlijk onderscheid tusschen de praeposities ב en כ, die hierbij gebruikt worden. Ook deze wisselen met elkaar af; in Gen. 5 : 1 staat ב bij דְּמוּת, in vers 3 evenzoo en tevens כ bij צַלְמוֹ; in het N. T. staat *κατα* bij *εἰκων*, Col. 3 : 10, maar ook bij *ὁμοιωσις*, Jak. 3 : 9. Er kan hier dus niets op gebouwd worden; alleen laat zich met Delitzsch zeggen; bei ב denkt man sich die Urform gleichsam als Gussform, bei כ als vorgehaltenes Muster. Er bestaat daarom geen grond, om met Böhl, Dogm. 154 f. uit die praepositie ב af te leiden, dat het beeld Gods een sfeer en element is, waarin de mensch geschapen werd, cf. daartegen Kuyper, De Vleeschwording des Woords, 1887 bl. VIII v. Daubanton, Theol. Stud. 1887 bl. 429—444. Behalve deze woorden, biedt de Schrift voor den inhoud van het beeld Gods de volgende gegevens. Vooreerst is het duidelijk, dat de woorden beeld en gelijkenis niet iets uitdrukken in God maar in den mensch, niet aanduiden de imago increata maar de imago creata. De bedoeling is niet, dat de mensch geschapen is naar iets in God, dat den naam van beeld en gelijkenis draagt, zoodat b.v. daarmede de Zoon zou zijn aangeduid; maar de mensch is zoo naar God geschapen, dat hij zijn beeld en gelijkenis is. Vervolgens wordt deze schepping naar Gods beeld in geen enkel opzicht beperkt, noch naar de zijde der archetype noch naar die der ectype. Er wordt niet gezegd, dat de mensch alleen naar enkele deugden of ook naar één persoon

in het Goddelijk wezen is geschapen, noch ook, dat de mensch slechts voor een deel, naar de ziel of naar het verstand of naar de heiligheid alleen, Gods beeld en gelijkenis draagt. Veeleer is de gansche mensch beeld der gansche Godheid. Ten derde wordt de beteekenis van het beeld Gods ons nader verklaard door den Zoon, die in geheel eenigen zin *λογος*, *υἱος*, *εἰκων*, *χαρακτηρ του θεου* heet, Joh. 1 : 1, 14, 2 Cor. 4 : 4, Col. 1 : 15, Hebr. 1 : 3, en wien wij weder gelijk moeten worden, Rom. 1 : 29, 1 Cor. 15 : 49, Phil. 3 : 21, Ef. 4 : 23 v., 1 Joh. 3 : 2. De zoon draagt nu al deze namen, omdat Hij God uit God en licht uit licht is, hetzelfde wezen en dezelfde deugden met den Vader deelachtig. Hij heet alzoo niet van wege een deel of stuk van zijn wezen, maar omdat Hij absoluut met den Vader overeenkomt. Dit nu geldt op zijne beurt ook van den mensch. Gelijk de Zoon, zoo is de mensch als zoodanig, geheel en al, beeld Gods. Hij draagt maar niet, hij *is* het beeld Gods. Echter natuurlijk met dit verschil, dat wat de Zoon in absoluten zin is, de mensch is in relatieven zin. Gene is de eeuwige, eeniggeboren Zoon; deze is de geschapen zoon Gods. Gene is het beeld Gods binnen, deze buiten het Goddelijk wezen. Gene is het beeld Gods op Goddelijke, deze op creatuurlijke wijze. Maar zoo is de mensch dan ook in zijne mate beeld en gelijkenis Gods. Eindelijk ten vierde wordt hier en daar ook aangewezen, waarin dat beeld zich openbaart en naar buiten treedt. Nergens wordt de volle inhoud van dat beeld Gods ontvouwd. Maar Gen. 1 : 26 wijst duidelijk aan, dat dat beeld Gods uitkomt in zijne heerschappij over al het geschapene, cf. Ps. 8, 1 Cor. 11 : 7. De schildering van den paradijstoestand in Gen. 1 en 2 toont, dat dat beeld Gods ook de overeenstemming met den wil Gods insluit, cf. Pred. 7 : 29. En de herschepping naar het beeld van God of Christus wordt voornamelijk gesteld in het aandoen van den nieuwen mensch, die o. a. bestaat in gerechtigheid en heiligheid der waarheid.

2. Over den inhoud van het beeld Gods heerschte in de christelijke kerk aanvankelijk allerlei verschil van gevoelen. Het werd nu eens gesteld in 's menschen lichaam, dan in zijne redelijke natuur, of in zijne wilsvrijheid, dan weer in zijne heerschappij of ook in andere zedelijke deugden zooals liefde, gerechtigheid enz., cf. plaatsen bij Suicerus s. v. *εἰκων*. Petavius, de sex dier. opif.

II c. 2. Münscher-v. Coelln I 339 f. Hagenbach § 56. Maar langzamerhand komen toch twee opvattingen duidelijk naast en tegenover elkander te staan, die beide zich beroepen op de onderscheiding van צלם en דמות. Sommigen nl. zooals Clemens Alex., Strom. II c. 22. Origenes, de princ. III 6 e. a. merkten op, dat Gen. 1 : 26 wel zegt, dat God den mensch wil scheppen naar zijn beeld en gelijkenis, maar dat Hij hem volgens vers 27 feitelijk alleen schept naar zijn beeld, d. i. met eene redelijke natuur, opdat de mensch nu de gelijkenis met God zelf in den weg der gehoorzaamheid verwerven en aan het einde als loon uit Gods hand ontvangen zou. Anderen daarentegen waren van oordeel, dat de mensch met het beeld, d. i. de redelijke natuur, ook terstond de gelijkenis als gave ontving, en dat hij, deze door de zonde verloren hebbende, ze door Christus herkrijgt, Irenaeus, adv. haer. V 16, 2. Athan. c. Ar. II 59 c. Gent. 2. de incarn. 3. De eerste opvatting, die men de naturalistische zou kunnen noemen, vond steun in de leer der wilsvrijheid, waardoor men de heiligheid zich niet denken kon als eene terstond aan den mensch geschonkene gave Gods, maar slechts als een door den mensch zelf in den weg van zedelijke inspanning te verwerven goed, Harnack II 134 f. Velen leerden dan ook, dat de eerste mensch geschapen was in een toestand, niet van positieve heiligheid maar van kinderlijke onschuld, Tertull., de an. 38. Theoph., ad Autol. II 24. 27. Iren. adv. haer. IV 38. Op zulke uitspraken beriep zich later Pelagius, als hij het wezen en den oorspronkelijken toestand des menschen stelde in zedelijke indifferentie, in niets dan formeele kiesvrijheid. Het beeld Gods bestaat alleen in de door God geschonken naturalis possibilitas perfectionis, welke onverliesbaar is en daarom nu nog het deel is van ieder mensch. God schenkt het posse, maar onzer is het velle, August. de gratia Christi I 3 sq. Later vond deze opvatting ingang bij de Socinianen, die het beeld Gods alleen gelegen achtten in de heerschappij, Fock, Der Socin. 484; bij de Wederdoopers, die zeiden, dat de eerste mensch als eindig, aardsch schepsel nog niet beeld Gods was maar het door wedergeboorte eerst worden kon, Menno Simons, Werken 125. 126. 180, cf. Erbkam, Gesch. der prot. Sekten 461. Cloppenburg, Op. II 144 sq.; bij de Remonstranten, Conf. V 5. Apol. conf. ib. Episcopius, Inst. theol. IV 3, 7. Limborch, Theol. Chr. II 24, 5; bij de Rationalisten en Supranaturalisten, Weg-

scheider, Inst. theol. § 99. Bretschneider, Dogm. § 115. 116. Reinhard, Dogm. § 70; en bij vele nieuwere theologen, Dorner, Gl. I 515. Lange, Dogm. II 298 f. Müller, Sünde II 457 f. Beck, Lehrw. I 186 f. Chr. Gl. II 328 f. Martensen, Dogm. 139. Kahnis, Dogm. I 432. Zöckler, Lehre v. Urstand des Menschen 1879 S. 40 f. 333. Grétillat, Theol. syst. III 464 S. Hofstede de Groot, Gron. Godg. 89v. Doedes, Leer der Zaligheid § 24. Ned. Geloofsbel. 145. Heid. Catech. 69 enz., die allen den status integritatis laten bestaan in een toestand van kinderlijke onschuld. Gewoonlijk houden al deze theologen nog wel vast aan de historische waarheid van zulk een oorspronkelijken toestand. Maar zakelijk komen zij in de opvatting van het beeld Gods bij den eersten mensch geheel overeen met hen, die, de idee losmakende van het feit, de werkelijkheid van den status integritatis loochenen en het beeld Gods alleen stellen in de vrije persoonlijkheid, in de redelijke of zedelijke natuur, in den religieus-ethischen aanleg, in de bestemming des menschen tot gemeenschap met God, Kant, Relig. ed. Rosenkranz 27 f. Fichte, Die Bestimmung des Menschen 1800. Hegel, Werke XI 183 f. Schleiermacher, Gl. § 59—61. Strauss, Gl. II 72. Biedermann, Dogm. II 562 f. Lipsius, Dogm. § 420. 440. Ritschl, Rechtf. u. Vers. III^3 314. Nitzsch, Ev. Dogm. 306 f. Bovon, Dogm. Chrét. I 132. 139. Scholten, L. H. K. I 304v. II 67v. Ongemerkt leidt deze opvatting dan heen tot de leer der evolutie, volgens welke het wezen des menschen gelegen is niet in wat hij was of is maar in hetgeen hij in eindelooze ontwikkeling door eigen krachtsinspanning worden kan. Het paradijs ligt niet achter maar vóór ons. Een ontwikkelde aap verdient de voorkeur boven een gevallen mensch. Oorspronkelijk het beeld dragend van orang-oetan en chimpanse, hief de mensch allengs uit een toestand van ruwe brutaliteit tot dien van edele humaniteit zich op, cf. litt. deel I 236.

3. Het behoeft geen betoog, dat de H. Schrift tegen deze leer der evolutie lijnrecht overstaat. De christelijke kerken hebben dan ook de naturalistische, pelagiaansche opvatting van het beeld Gods en van 's menschen oorspronkelijken toestand bijna eenparig verworpen. Behalve de vroeger reeds weerlegde argumenten voor de darwinistische hypothese, zijn er ook eigenlijk geen rechtstreeksche, historische bewijzen voor den dierlijken

toestand des menschen, gelijk de evolutie zich dien denkt. De beenderen en schedels van menschen, die gevonden zijn, zijn bij nader onderzoek alle gebleken van wezens afkomstig te zijn, in aard volkomen aan ons gelijk. Zoover wij in de historie terug kunnen gaan, ontdekken wij een toestand van vrij hooge beschaving, in China, Indië, Babylonië, Egypte; en elk bewijs ontbreekt, dat de volken aldaar uit een dierlijken toestand zich hebben ontwikkeld. Het beroep op de zoogenaamde natuurvolken, die overigens ook niet van alle beschaving zijn ontbloot, is van geen kracht. Want het is onbewijsbaar, dat zij dichter dan de cultuurvolken bij den oorspronkelijken toestand des menschen staan. Veeleer is er grond om te gelooven, dat zij, van de menschheid afgezonderd, allengs vervallen zijn tot een staat van barbaarschheid. Geen dier volken toch heeft zich alleen door eigen middelen uit dien toestand kunnen opheffen. Zij dragen allen het karakter van gedegenereerden, die, evenals takken, afgescheurd van den boom, zonder nieuwe levenskracht van buiten, wegsterven en verdwijnen, Waitz, Ueber die Einheit des Menschengeschlechts und den Naturzustand des Menschen 1859 S. 334 f. Peschel, Völkerkunde, 5^te^ Aufl. 135 f. Zöckler, Gesch. der Bez. II 744 f. Vigouroux, Les livres saints IV 171 s. De vraag naar den primitieven toestand des menschen is dan ook eigenlijk geen historische maar eene wijsgeerige vraag; die toestand gaat immers aan alle historische getuigenissen vooraf. Het antwoord, dat men op die vraag geeft, wordt bepaald door de gedachte, die men zich vormt van den mensch. Hoe meer dit wezen nu wordt ingedacht, des te meer wordt het onmogelijk, om de geschiedenis des menschen met een dierlijken, barbaarschen toestand te laten beginnen. Leven, bewustzijn, taal, godsdienst, zede enz. zijn niet uit evolutie te verklaren, maar onderstellen een eigen oorsprong, eene schepping uit niets. Zelfs in de theologie der modernen komt dit nog uit. Wel ontkennen zij de schepping naar Gods beeld en den status integritatis; maar als het op het kritiekste aankomt, duikt eensklaps het denkbeeld van schepping weer op. Het bewustzijn is iets specifiek menschelijks; of althans de godsdienst heeft een eigen, oorspronkelijke principe in den mensch; of, indien ook hier de evolutie wordt aanvaard, dan houdt men toch bij het ethische halt en handhaaft daarvan de zelfstandigheid; het zedelijk leven of de zedelijke aanleg is sui generis en sui originis,

Hoekstra, Wijsg. Godsd. I 1v. 14. 213v. enz. Maar deze positie tusschen creatie en evolutie in is een onhoudbaar standpunt. Het is telkens door allerlei pelagiaansche richtingen in de christelijke kerk ingenomen, omdat men zoowel in de schepping als in de evolutie bezwaar had en dus naar eene bemiddeling zocht. De eerste mensch was geen dier, maar ook geen volmaakt, heilig mensch; hij was een onschuldig kind. Hij was noch positief goed noch positief boos, maar hij stond tusschen beide in, was zedelijk indifferent, kon het eene en het andere doen. Actu was hij niets, potentieel was hij alles, vroom en goddeloos, heilig en onheilig, goed en kwaad. De aanleg, het posse, is door schepping ontstaan, maar alwat nu op dien potentieelen grondslag wordt opgetrokken, is 's menschen eigen wil en werk. Nu ligt er in deze voorstelling, gelijk wij in de volgende paragraaf zien zullen, wel iets waars, inzoover de eerste mensch nog niet het hoogste had en dus inderdaad zich te ontwikkelen had. Maar hiervan afgedacht, is zij toch om vele redenen geheel onaannemelijk. Vooreerst leert de Schrift duidelijk, dat de mensch, zoowel psychisch als physisch, volwassen is geschapen, in virili aetate, August. de Gen. ad lit. VI c. 13, 14. Lombardus, Sent. II dist. 17. Het verhaal in Genesis over de eerste menschen is zeer eenvoudig, maar de toestand dier eerste menschen is niet die van eenvoudige, onnoozele kinderen maar van volwassen, welbewuste en vrijhandelende wezens. De schepping naar het beeld Gods, Gen. 1 : 27, Pred. 7 : 29, Ef. 4 : 24, Col. 3 : 10, de zegen der vermenigvuldiging, Gen. 1 : 28, de Goddelijke goedkeuring, Gen. 1 : 31, het proefgebod, Gen. 2 : 17, de naamgeving der dieren, Gen. 2 : 19, de uitspraak over Eva, Gen. 2 : 23, 24, de wijze der verzoeking, Gen. 3 : 1v., en de houding van Adam en Eva na den val, Gen. 3 : 7 v. bewijzen te over, dat de eerste menschen niet indifferent maar positief goed zijn geschapen. Het eenige tegenbewijs zou daaraan ontleend kunnen worden, dat bij de eerste menschen de schaamte ontbrak. En die is dan ook altijd door de tegenpartij als een zeer krachtig argument te berde gebracht. Dit kan echter daarom niet gelden, wijl het geslachtsleven vóór den val zeer goed aan den eersten mensch bekend was, Gen. 1 : 27, 28, 2 : 23, 24, en de schaamte niet uit de ontwaking van het sexueele leven, maar bepaaldelijk uit den val wordt afgeleid. Ten tweede lijdt deze voorstelling aan half-

slachtigheid en maakt ze het probleem, dat hier voorligt, nog ingewikkelder. Halfslachtig is ze, inzoover ze eenerzijds de evolutie en toch, op een bepaald punt aangekomen, weer de creatie huldigt. Ze wil van geen schepping van actus weten, maar neemt toch schepping van potentiae aan. Ze spreekt van Fähigkeit ohne Fertigkeit; en acht de schepping van een kind, beide in physischen en in psychischen zin, eenvoudiger en redelijker dan van een volwassene. Dit is nu op zich zelf reeds ongerijmd, want wie de potentiae door schepping laat ontstaan en niet door evolutie, kan tegen de leer van de justitia originalis en den status integritatis principieel geen bezwaar meer hebben. Maar het maakt de zaak ook nog moeilijker te denken bovendien. Eene potentie ontwikkelt zich niet uit zichzelf zonder meer tot actualiteit. Max Müller zeide terecht: wenn wir es versuchen wollten, uns den ersten Menschen als Kind geschaffen und allmählich seine physischen und geistigen Kräfte entfaltend zu denken, so könnten wir nicht begreifen, wie er nur einen Tag ohne übernatürliche Hülfe ze leben vermochte, Vorles. über die Wiss. der Sprache I[3] Leipzig 1875 S. 410. In denzelfden geest liet Schelling zich uit: Ich halte den Zustand der Cultur durchaus für den ersten des Menschengeschlechts u. s. w., Werke I 5 S. 286 f. 6 S. 57 f. II 1 S. 238 f. En ook J. G. Fichte zeide: Es drängt sich die Frage auf, wenn es nothwendig sein sollte, einen Ursprung des ganzen Menschengeschlechts anzunehmen, wer erzog denn das erste Menschenpaar? Erzogen mussten sie werden — ein Mensch konnte sie nicht erziehen. Also ist es nothwendig, dass sie ein anderes vernünftiges Wesen erzogen, das kein Mensch war, es versteht sich bestimmt nur so weit, bis sie sich selbst untereinander erziehen konnten. Ein Geist nahm sich ihrer an, ganz so wie es eine alte ehrwürdige Urkunde vorstellt, welche überhaupt die tiefsinnigste, erhabenste Weisheit enthällt und Resultate aufstellt, zu denen alle Philosophie am Ende doch wieder zurück kommen muss, Grundlage des Naturrechts 1796. Om één wonder te ontgaan, moeten vele wonderen worden aangenomen. Ten derde ligt aan deze voorstelling de dwaling ten grondslag, dat er geen aangeboren heiligheid bestaanbaar is. Heiligheid, zoo zegt men, is altijd vrucht van strijd en inspanning. Indien Adam positief heilig werd geschapen, was hij noodwendig goed en ging zijne vrijheid te loor, b.v. Rothe, Theol. Ethik

§ 480 f. Zoo komt men er toe, om een toestand te fingeeren tusschen goed en kwaad, heilig en onheilig in, een indifferenten staat, die aan het zedelijke in bonam of malam partem voorafgaat, en waaruit de mensch zich dan door vrije wilsbeslissing in de eene of de andere richting ontwikkelen moet. De mensch wordt dan van allen intellectueelen en ethischen inhoud beroofd, en het beeld Gods wordt gesteld in de pure, naakte, bloot formeele persoonlijkheid, Nitzsch, Syst. der chr. Lehre S. 211. Müller, Chr. Lehre v. d. Sünde I 154 f. 493 f. Kahnis, Dogm. I 432. Thomasius, Dogm. I 110 f. Beck, Glaub. II 333. Doedes, Leer der Zaligheid bl. 55v. Zulk een begrip van persoonlijkheid is echter eene loutere abstractie, waaraan in de werkelijkheid niets beantwoordt. Er is geen mensch denkbaar zonder bepaalde qualiteiten van verstand en wil. Eene volkomene indifferentie van den wil, zonder karakter, zonder neiging ter eene of ter andere zijde, is eenvoudig eene onmogelijkheid. Gelijk in de natuur alleen een goede boom goede vruchten kan dragen, zoo gaat ook in het ethische leven de goede natuur aan de goede werken vooraf. Operari sequitur esse. De Schrift leert dan ook, dat de heiligheid beide in schepping en herschepping eene gave Gods is. Wie haar heeft, kan haar verder ontplooien in woord en daad; maar wie ze mist, kan ze zich nimmer verwerven. En eindelijk doet deze voorstelling te kort aan de gerechtigheid Gods, die zijn schepsel heeft laten verzocht worden boven vermogen; aan den ernst der verzoeking, die dan eene listige bedriegerij wordt; aan het karakter van den val, die ophoudt eene ontzettende schuld te zijn en verandert in een niet toerekenbaar ongeluk en bijna niet af te wenden lot. Zij wischt de grenzen uit, die er bestaan tusschen den status integritatis en den status corruptionis en laat den mensch het beeld Gods, dat in iets zuiver formeels bestaat, ook na den val ongestoord behouden. Zij denkt de verhouding tusschen het formeele (de persoonlijkheid, de wilsvrijheid) en het materieele (het religieuse en ethische leven) even los en dualistisch, als Rome deze voorstelt tusschen pura naturalia en donum superadditum, alleen met dit verschil, dat de heiligheid bij Rome eene vrucht der gratia is en bij Pelagius en de zijnen een product der willekeur.

4. Naast en tegenover deze naturalistische opvatting van het beeld Gods kwam eene andere voorstelling te staan, die wij de

supranaturalistische kunnen noemen, boven bl. 512. Zij kwam niet voort uit de onderscheiding tusschen צלם en דמות, al is deze er later ook mede in verband gebracht. Zij is ook niet gebouwd op de uitlegging van Gen. 1 en 2, want velen erkennen, dat ze daar niet of althans niet letterlijk voorkomt. Maar zij is afgeleid uit de in de christelijke kerk allengs opgekomen idee van den status gloriae, waartoe de geloovigen door Christus en zijn Geest worden verheven, Joh. 1 : 12, Rom. 8 : 14—17, 1 Cor. 2 : 7v., Ef. 1 : 15v., 2 Petr. 1 : 2v., 1 Joh. 3 : 1, 2 enz. cf. Scheeben, Dogm. II 272—281. Langzamerhand werd deze status gloriae onder neoplatonischen invloed opgevat als een toestand, die den staat der natuur niet alleen in ethischen maar ook in physischen zin ver te boven ging. Sedert de vierde eeuw trad in de christologische twisten deze gedachte zoozeer op den voorgrond, dat de Godheid des Zoons en des Geestes vooral daarmede werd betoogd, dat zij voor de menschen de auteurs van hunne vergoddelijking waren. Het wezen van den status gloriae komt steeds meer te liggen in de visio Dei per essentiam, in de deiformitas, deificatio, in de niet slechts moreele maar physica participatio divinae naturae, in de Verschmelzung mit Gott, cf. boven 152v. En bij deze leer van den status gloriae kwam nu nog die van de verdienstelijkheid der goede werken. De gratia infusa, die in den doop geschonken werd, was beslist noodig maar stelde den mensch ook in staat, om zulke goede werken te doen, welke ex condigno de eeuwige zaligheid, de visio Dei per essentiam, verdienen konden. Uit deze twee gedachten, de mystische opvatting van 's menschen eindbestemming en de verdienstelijkheid der goede werken, is de Roomsche leer geboren van het donum superadditum. Alexander Halesius was de eerste, die ze in eene bepaalde formule bracht. De hemelsche zaligheid en de aanschouwing Gods, die des menschen eindbestemming is en dit ook voor Adam was, kan ex condigno niet verdiend worden dan door zulke goede werken, welke met die eindbestemming in overeenstemming zijn, d. i. evenals deze een bovennatuurlijk karakter dragen en dus uit een bovennatuurlijk beginsel, de gratia infusa, voortvloeien. De justitia, welke Adam nu vanzelf als mensch, als aardsch wezen, door de schepping bezat, was uit den aard der zaak daartoe niet voldoende. En zoo moest dus ook aan Adam, om zijne eindbestemming te bereiken, eene boven-

natuurlijke genade worden geschonken, nl. de gratia gratum faciens, het beeld Gods. Haec autem sublimatio creaturae rationalis est supranaturale complementum; et ideo nec consecratio nec adoptio nec assumptio hujusmodi fit per aliquam proprietatem naturae sed per donum superadditum naturae, consecrans naturam, ut sit templum, assimilans Deo, ut sit filius sive filia, confoederans Deo sive uniens per conformitatem voluntatis, ut sit sponsa; hoc autem fit a Deo mediante gratia gratum faciente, Halesius, S. Theol. II qu. 91 membr. 1 art. 3. Deze leer vond algemeen ingang bij de scholastici, Thomas, S. Th. I qu. 95. Bonaventura, Brevil. II c. 11. 12. V c. 1, en de comm. van Thomas, Bonav. Duns Scotus op Sent. II dist. 29; werd opgenomen in den Catechismus Romanus, I 2 qu. 18, 3, later tegen de Hervormers, Bajus, Jansenius, Quesnel verdedigd en gehandhaafd, Bellarminus, de gratia primi hominis, Denzinger, Enchir. n. 881 sq., en vormt een van de belangrijkste en kenmerkendste loci in de Roomsche theologie, cf. b.v. Becanus, Theol. Schol. I tract. 5. Casini, Controv. de statu purae naturae, afgedrukt als appendix ad librum II de opif. sex dierum van Petavius, Theol. dogm. ed. 1868 IV p. 587—653. Theol. Wirceb. VII p. 145 sq. Perrone, Prael. theol. III 166—182. Kleutgen, Theol. II² 6—151. 507—615. Scheeben, Dogm. II 239—514. Id. Natur u. Gnade 1861. Schäzler, Natur u. Gnade. Oswald, Relig. Urgesch. der Menschheit 1887 S. 1—61. Simar, Dogm.³ S. 326 f. C. Pesch, Prael. III 76—111. Möhler, Symb. § 1 enz. Ofschoon er echter in de hoofdzaak overeenstemming is, is er op ondergeschikte punten toch allerlei verschil. Sommigen, zooals Halesius, S. Theol. II qu. 96 m. 1. Bonaventura, Sent. II dist. 29 art. 2 qu. 2. Albertus Magnus, Duns Scotus, Biel e. a. beweerden, dat de bovennatuurlijke gave der gratia gratum faciens onderscheiden was van de justitia originalis, welke de mensch terstond door de schepping van nature bezat, en ook temporeel later dan deze was geschonken. Volgens hen werd de mensch eerst geschapen met de justitia originalis; door deze werd hij in staat gesteld, om de gratia gratum faciens ex congruo te verdienen; en als hij deze ontvangen had, kon hij daardoor de hemelsche zaligheid ex condigno verwerven. Maar Thomas had daartegen bezwaar, omdat de gratia gratum faciens dan ook op verdiensten rustte, als eene persoonlijke gave aan Adam niet door hem voor al zijne nako-

melingen had kunnen verloren of verworven worden en dan ook niet in den doop aan kleine kinderen zonder verdienste kon geschonken worden; daarom leerde Thomas, dat Adam in het moment der schepping tegelijk met de justitia originalis ook de gratia ontvangen had, S. Theol. I qu. 100 art. 1. Sent. II dist. 20 qu. 2 art. 3. dist. 29 qu. 1 art. 1. Trente vermeed in dit geschilpunt tusschen Franciscanen en Dominikanen de beslissing en sprak alleen uit, dat Adam de justitia en sanctitas, in qua *constitutus* fuerat, verloren had, sess. V 1. Ofschoon de latere theologen meest Thomas volgden en de justitia originalis *feitelijk* en *temporeel* lieten samenvallen met de gratia gratum faciens; ideëel en logisch bleef toch de opvatting dezelfde. De Roomsche theologie heeft tweeërlei conceptie van den mensch: de mensch in puris naturalibus, zonder de bovennatuurlijke genade, is wel zondeloos, maar heeft slechts eene natuurlijke religie en deugd, en heeft zijne bestemming op aarde; de mensch, begiftigd met het donum superadditum van 't beeld Gods, heeft eene bovennatuurlijke religie en deugd en heeft zijne bestemming in den hemel. Maar met deze tweeërlei idee van den mensch was men er nog niet. Zoodra men toch indacht, wat tot de eene en wat tot de andere idee van den mensch behoorde, raakte men met verschillende gaven, aan den eersten mensch geschonken, in verlegenheid. De immortalitas en de impassibilitas konden niet in strikten zin natuurlijk heeten, want ze waren geen eigenschappen van Adams aardsche lichaam als zoodanig en konden verloren gaan. Ter andere zijde konden zij ook geen gevolg zijn van de gratia gratum faciens, want dan zou de mensch in puris naturalibus, zonder het donum superadditum, vatbaar voor dood en lijden zijn geweest, en de dood ware dan geen straf voor de zonde. Evenzoo is het met de concupiscentia gesteld. De strijd tusschen vleesch en geest is volgens Rome natuurlijk; de onderwerping van het vleesch aan den geest is dus iets bovennatuurlijks, niet met de schepping vanzelve reeds gegeven; maar ze kan toch ook niet eerst aan de gratia gratum faciens te danken zijn, want dan ware een zondeloos mensch zonder donum superadditum niet mogelijk. Daarom moest tusschen de twee ideeën, welke Rome zich vormt van den mensch, nog eene derde worden ingeschoven. En zoo is er dus volgens Rome een mensch denkbaar en mogelijk met dona naturalia, praeter-

naturalia en supernaturalia. Er is eene drieërlei gerechtigheid, eene justitia naturalis, praeternaturalis en supernaturalis. Geen wonder dat sommigen, zooals Berti, Norisius e. a. zulk een mensch, die alleen begiftigd was met dona naturalia en praeternaturalia, zich niet denken konden; naar Gods potentia absoluta ware zulk een mensch wel mogelijk, maar naar zijne potentia ordinata niet; de visio beatifica is feitelijk den mensch van nature eigen, saltem quoad inclinationem et appetitum, Perrone, III 167. Oswald, Relig. Urgesch. 52 f. Pesch, Prael. III 109. Maar ook als de denkbaarheid en mogelijkheid van een mensch in puris naturalibus gehandhaafd wordt, is er nog allerlei verschil in de leer van het beeld Gods. Sommigen onderscheiden beeld en gelijkenis zoo, dat het eerste de dona naturalia, de tweede de supernaturalia omvat; anderen zooals de Catech. Rom. laten beide op de dona supernaturalia slaan. Halesius, Bonaventura, Thomas enz. dachten bij de justitia originalis aan de justitia naturalis en duidden de justitia supernaturalis aan als gratia gratum faciens; doch de Catech. Rom. en de meeste latere theologen spreken juist van de dona superaddita als justitia originalis. De immortalitas, impassibilitas, het liberum arbitrium, de temperatio concupiscentiae worden nu eens uit een divinum beneficium afgeleid, dan weer uit de imago of uit de similitudo, en ook wel tot de justitia originalis gerekend, Thomas, S. Th. I qu. 95 art. 1. Sent. II dist. 19 qu. 1 art. 4. Pesch, Prael. III 89 sq. De Catech. Rom. stelt alles naast elkaar en brengt het tot geen eenheid: Adam was voor geen dood en lijden vatbaar divino beneficio; zijne ziel werd geschapen naar Gods beeld en gelijkenis; bovendien werd de begeerlijkheid beteugeld en aan de rede onderworpen; en eindelijk voegde God daaraan nog toe de justitia originalis en de heerschappij, I 2 qu. 18, 3. En bij dat alles komt dan nog het verschil over de natuur der gratia gratum faciens, over hare verhouding tot den Geest Gods, tot de ziel en hare vermogens, tot de theologische deugden, tot de goede werken enz., cf. later den locus de gratia. Genoeg, om te doen zien, dat de Roomsche leer over het beeld Gods ook in zich zelve nog niet afgewerkt is en mede daarom het theologisch denken niet bevredigen kan.

5. Vooreerst toch is deze leer gebouwd op eene onjuiste op-

vatting van 's menschen eindbestemming. De status gratiae en gloriae, waarin de gemeente van Christus hier en hiernamaals deelt, wordt in de H. Schrift op de schoonste wijze beschreven, als een kindschap Gods, als gemeenschap aan de Goddelijke natuur, als aanschouwing Gods, als eeuwig leven, als hemelsche zaligheid enz. Hierover is tusschen Rome en ons geen verschil; geen oog heeft het gezien, geen oor heeft het gehoord, het is in het hart des menschen niet opgeklommen, hetgeen God in de N. Test. bedeeling van het verbond der genade bereid heeft dien, die Hem liefhebben, 1 Cor. 2 : 9. Maar Rome vat deze eindbestemming van den mensch, welke door Christus gerealiseerd is, op als eene neoplatonische aanschouwing van en eene mystische versmelting der ziel met God, cf. boven 152v. en 518. En dit is niet de leer der H. Schrift. Al die weldaden toch, welke Christus voor de zijnen verworven heeft, worden hun niet eerst geschonken in den staat der heerlijkheid maar zijn in beginsel hun deel reeds hier op aarde, 1 Cor. 2 : 9 en sluiten toch ook, volgens Rome, de aanschouwing Gods per essentiam niet in. Het kindschap Gods is eene vrucht des geloofs, Joh. 1 : 12, Rom. 8 : 14v. Gal. 4 : 6, 1 Joh. 3 : 1, 2. Het eeuwig leven wordt hier reeds genoten en bestaat in een kennen van God in het aangezicht van Christus, Joh. 3 : 16, 36, 17 : 3. Christus is en blijft de weg tot den Vader, tot de kennis en de aanschouwing Gods, Mt. 11 : 27, Joh. 1 : 18, 14 : 6, 1 Joh. 3 : 2^{b}. De visio Dei is alleen te verkijgen in ethischen zin, Mt. 5 : 8, 1 Joh. 3 : 6. Zelfs het deelgenootschap aan de θεια φυσις is niet iets toekomstigs alleen, maar is een doel, dat de schenking van Gods beloften reeds hier op aarde beoogt, 2 Petr. 1 : 4, en wederom ethisch vermittelt, Hebr. 12 : 10. Ten tweede wordt nergens in de H. Schrift geleerd, dat deze status gloriae, die in den status gratiae op aarde reeds zijn aanvang neemt, supranaturalis en superadditus is in Roomschen zin. Zeker gaat deze staat van genade en heerlijkheid alle gedachte en verbeelding des menschen zeer verre te boven, 1 Cor. 2 : 9, 13 : 12, 1 Joh. 3 : 2. Maar men bedenke, dat het volgens 1 Cor. 2 de wijsheid der wereld, de geest der wereld, de psychische mensch is, vs. 6, 8, 12, 14, voor welke deze weldaden Gods eene verborgenheid zijn; en deze psychische mensch is de mensch, die alleen door het animale leven zich laat leiden, van het πνευμα ἐκ θεου verstoken, en daarom in

zijn verstand verduisterd is. Daarbij komt, dat hetgeen God aan de geloovigen schenkt en schenken zal, ook voor hen zelven eene onverdiende gave der genade blijft, die hen altijd weer tot bewondering en aanbidding stemt. En dan mag ook niet vergeten, dat Christus niet alleen verwierf wat Adam verloor maar ook wat Adam in den weg der gehoorzaamheid verworven zou hebben. Daarom gaat het heilsgoed van het verbond der genade al onze gedachten zeer verre te boven; maar er is met geen woord sprake van, dat het een superadditum zou zijn, dat oorspronkelijk bij onze menschelijke natuur niet hoorde. Ten derde is de conclusie onjuist, welke Rome uit deze weldaden der genade in Christus afleidt voor den staat van Adam vóór den val. Rome redeneert aldus: indien de status gloriae voor den herstelden mensch bestaat in gelijkvormigheid aan God, dan moet hij daarin ook bestaan hebben bij den eersten mensch. En indien die status gloriae thans door de geloovigen niet bereikt wordt dan door den status gratiae heen, dan geldt dit ook van Adam vóór den val. Het verband tusschen den status gratiae en gloriae bestaat volgens Rome hierin, dat de mensch in de rechtvaardigmaking de gratia infusa ontvangt en uit kracht daarvan goede werken doet, die het eeuwige leven verdienen ex condigno. Dit alles brengt Rome over op den eersten mensch. Ook hij had tot eindbestemming den status gloriae; dezen kon hij niet bereiken dan door den status gratiae heen; aan Adam werd alzoo eene gratia geschonken, waardoor hij ex condigno het eeuwig leven verdienen kon. Evenals die status gloriae is ook die gratia krachtens haar natuur supernatureel, boven den psychischen mensch verheven, en dus een donum superadditum. Deze redeneering van Rome is juist, in zoover ze uit het beeld Gods bij den herstelden mensch besluit tot dat bij den eersten mensch. Er is inderdaad niet meer dan één beeld Gods. Ze is ook juist, inzoover ze aanneemt, dat de eindbestemming voor Adam geen ander was dan de geloovige nu door Christus ontvangt, n.l. het eeuwige leven. Er is werkelijk maar één ideaal voor den mensch. Maar zij is onjuist, doordat zij tusschen gratia en gloria een verband van verdienstelijkheid legt en dit verder ook op Adam toepast. De meritorische waarde der bona opera kan eerst later in behandeling komen. Hier zij er alleen op gewezen, dat ook al ware de Roomsche opvatting van 's menschen eindbestemming juist, zij toch nog geen recht geeft om de

gratia optevatten in adaequaten, supernatureelen zin. Er is immers ook zulk een verband mogelijk, dat God aan bepaalde werken bepaalde beloften en gaven verbindt, zonder dat deze daarom in strikten zin, ex condigno, er door verdiend zijn. Van zoodanigen aard was de belofte des eeuwigen levens aan Adam in geval van gehoorzaamheid, gelijk de Gereformeerden in hun leer over het foedus operum leerden, cf. § 32. Er was een verdienste ex pacto, niet ex condigno. De goede werken des menschen zijn nooit de hemelsche heerlijkheid waard, ze wegen daartegen nimmer op. Rome voert echter de verdienstelijkheid der goede werken, beide bij den geloovige en bij Adam in, en doet daarom aan de genade te kort. De genade verandert bij Rome geheel van karakter. Zij staat niet in ethische maar in physische tegenstelling met de natuur. Zij onderstelt niet de zonde en schuld, maar alleen eene lagere natuur. Zij maakt eenerzijds alles tot genade en maakt daardoor juist, dat er heel geen genade meer is. Immers, de gratia is bij Adam en bij den geloovige wel genade, maar in geen anderen zin, dan waarin ook leven, verstand, wijsheid, kracht enz. genade zijn. Er is geen reden, om alleen het donum superadditum genade te noemen; dat Adam geschapen werd en verstand en wil ontving was dan evenzeer genade, al is er ook quantitatief verschil in de gaven der genade. En zoo wordt eigenlijk alles genade, wat in het eerste oogenblik door God aan den mensch in schepping of herschepping geschonken wordt. Maar ook alleen in dat eerste oogenblik. Want zoodra hij die eerste gaven ontvangen heeft, gaat de mensch zelf volgens Rome door die gratia aan den arbeid; en alles wat hij nu verder ontvangt, ontvangt hij als loon voor zijne verdiensten. Zelfs het eeuwige leven is geen genadegift Gods meer maar een waardig, passend, adaequaat loon voor het werk van den mensch. Alleen kan het nog genadegift heeten, omdat de kracht, die den mensch tot verdienen in staat stelde, genade was. Juist zooals oudtijds de Pelagianen zeiden: het posse is van God, het velle is van den mensch. Ten vierde is boven 520—521 aangewezen, dat de Roomsche leer van het donum superadditum geleid heeft en leiden moet tot drieërlei conceptie van den mensch. Voor Rome is er niet ééne idee en ééne zedewet en ééne bestemming voor den mensch; maar gelijk in de andere schepselen, zoo gaat ook in de menschenwereld de hierarchie en de rangordening door. Er

is in het afgetrokkene een homo met justitia naturalis, een andere met justitia praeternaturalis, een derde met justitia supernaturalis denkbaar. De eerste dezer drie menschen is eigenlijk nog weinig boven het dier verheven; hij is onderworpen aan de concupiscentia, aan de natuurlijke tegenstelling tusschen vleesch en geest, aan de vatbaarheid voor lichamelijk lijden en tijdelijken dood. Maar hij heeft in zijn wil toch nog de kracht om het goede te doen, om de concupiscentia niet in zondige daden te laten overgaan, en om alzoo een wel natuurlijk maar toch zondeloos leven te leiden. Aan dit beeld is de mensch na den val vrij wel gelijk. Hoewel de erfzonde nog dikwerf niet alleen negatief maar ook positief wordt opgevat, is ze toch hoe langer hoe meer verzwakt, naarmate de physische tegenstelling van natuur en genade de ethische antithese van zonde en genade verving. Ze bestaat volgens velen alleen negatief in een verlies van dat donum superadditum, dat aan den eersten mensch door het goedvinden Gods geschonken werd, bv. Oswald, Relig. Urgesch. 59, 137 f. De mensch zonder dat donum superadditum blijft dus een in zijn soort compleet, volmaakt, en hoe moeilijk het valle, vooral op den duur, toch indien hij wil zelfs zondeloos mensch. En vandaar bij Rome het zachte oordeel over de ongedoopt stervende kinderen en over de Heidenen, die van het licht en de kracht der natuur een goed gebruik hebben gemaakt. Zij hebben geen schuld en dus geen straf, ontvangen eene poena damni, geen poena sensus. Als zulk een homo naturalis heeft God echter den eersten mensch niet geschapen. Hij gaf hem er terstond eene justitia praeternaturalis bij, en daarom was Adam ook afgedacht van het eigenlijk donum superadditum d. i. de gratia gratum faciens, boven de concupiscentia, het lijden en den dood, ook wat het lichaam betreft, verheven. Dit is eene tweede idee van den mensch, die mogelijk en bestaanbaar is; zulk een mensch had dan Gods geboden kunnen onderhouden zonder strijd van den kant des vleesches (donum integritatis), maar zijne gerechtigheid ware toch nog natuurlijk gebleven en hadde niet de visio Dei per essentiam verdiend. Deze tweede conceptie van den mensch wordt nu nog eenmaal een trap hooger opgevoerd door de toevoeging van het donum superadditum, waardoor een mensch ontstaat met justitia supernaturalis. Gelijk door heel het Roomsche systeem heen, zoo treffen we ook hier bij de leer van het beeld

Gods de tegenstelling aan tusschen het natuurlijke en het bovennatuurlijke, tusschen het menschelijke en het goddelijke, tusschen het aardsche en het hemelsche en binnen beide terreinen dan weer allerlei gradatiën. Er is allerlei rang en klasse en stand in het ethische en religieuse. Niet allen staan en verheffen zich even hoog. Als God het centrum is, groepeeren zich de schepselen in steeds wijder kringen om Hem heen. Het verst is de homo naturalis van Hem verwijderd, dan de homo praeternaturalis, daarna de homo supernaturalis. En in de laatste klasse is er weer allerlei onderscheid en graad. Er zijn clerici en leeken, monniken en gewone menschen, praecepta en consilia, lagere en hoogere moraal. Het hoogst staat de mysticus, die het hier op aarde reeds door meditatie en askese en oratie tot contemplatie brengt. En boven de menschen staan weer de engelen, in allerlei rangordeningen geschaard. Het stijgt alles naar boven, naar God heen; het nadert Hem steeds meer. De versmelting der ziel met God is de hoogste zaligheid. Daarom is er in Rome voor allen eene plaats; het rekent met ieders vatbaarheid en geschiktheid; het heeft een verschillend ideaal voor de onderscheidene menschen; het stelt niet aan iedereen dezelfde zedelijke en godsdienstige eischen. Hierop heeft Pierson terecht nadruk gelegd; alleen zag hij voor beginsel en wezen aan, wat slechts gevolg en verschijnsel was, Gesch. van het R. Kath. I 24v. Tegen deze in den grond neoplatonische, areopagietische philosophie is het, dat de Hervorming steunende op de Schrift is opgetreden. De Schrift kent zulk eene physische tegenstelling van het natuurlijke en het bovennatuurlijke niet. Zij kent maar ééne idee van den mensch, ééne zedewet, ééne eindbestemming, ééne priesterschap, welke het deel van alle geloovigen is. Ten vijfde blijkt hieruit duidelijk, dat de reden, waarom Rome de justitia praeter- en supernaturalis leert, niet hierin gelegen is, dat anders de verliesbaarheid der justitia originalis niet te verklaren is. Wel brengen Roomsche theologen steeds deze bedenking tegen de leer der Reformatie in; de justitia originalis behoort tot het wezen van den mensch of niet; indien het eerste, dan is ze onverliesbaar of, indien ze toch te loor gaat, dan verliest de mensch daarin een deel van zijn wezen en houdt hij op een volkomen mensch te zijn. Maar hoezeer deze bedenking telkens wordt herhaald; niet om haar te ontgaan, is Rome tot de leer van het donum superadditum gekomen. Rome behoudt

geheel dezelfde moeilijkheid. Want Adam had ook eene justitia naturalis. En deze justitia naturalis is wel natuurlijk, voortvloeiend uit de principia en krachten van den natuurlijken mensch, zonder bovennatuurlijke hulp (zij het ook niet, zonder de algemeene hulp der onderhouding Gods), en ze is toch verliesbaar en wordt door menigeen feitelijk verloren. En desniettemin blijft ook de diepstgezonken zondaar, van alle justitia naturalis beroofd, toch nog mensch. De verliesbaarheid en het feitelijk verlies van de justitia originalis kan dus volstrekt geen dienst doen als argument tegen haar natuurlijk karakter. Ware dat het geval, dan zou ook de justitia naturalis, welke Rome leert, den naam van supernaturalis moeten dragen. De kwestie tusschen Rome en ons is eene gansch andere. Verliesbaar is de justitia originalis, wijl ze is een accidens, geen substantie. Maar onder de accidentia, die alle als zoodanig verliesbaar zijn, maakt Rome nog weer onderscheid tusschen hetgeen naturaliter accidens en hetgeen supernaturaliter accidens is, b.v. Benschop in De Katholiek CX bl. 56. Volgens ons is heel de justitia originalis een accidens naturale; volgens Rome is de gratia gratum faciens een accidens supernaturale. Waarom? Niet, om de verliesbaarheid mogelijk en duidelijk te maken. Maar omdat de mensch zonder haar een gebrekkig schepsel bleef. Rome leert uitdrukkelijk dat het Gode, gegeven eenmaal dat Hij een wezen wilde scheppen bestaande uit ziel en lichaam, uit geest en stof, onmogelijk was, om deze beide, ziel en lichaam, zonder bovennatuurlijke hulp in volkomen harmonie te scheppen, evenmin als Hij een vierkanten cirkel kan maken. Vleesch en geest strijden per se met elkander, en God kan strijd tusschen die twee elementen niet voorkomen zonder bovennatuurlijke genade. Bellarminus zegt het duidelijk, dat de mensch bestaat uit vleesch en geest, en dus deels propensio heeft ad bonum corporale, deels ad bonum spirituale, en dat ex his diversis vel contrariis propensionibus existere in uno eodemque homine pugnam quandam. Voorts leert hij nu, divinam providentiam initio creationis ut remedium adhiberet *huic morbo seu languori naturae humanae, qui ex conditione materiae oriebatur*, addidisse homini quoddam donum insigne, justitiam videlicet originalem, qua veluti aureo quodam freno pars inferior superiori et pars superior Deo facile subjecta contineretur, de gr. pr. hom. c. 5, cf. c. 7. Hier is duidelijk uitgesproken, dat het vleesch uit zijn aard tegen den

geest overstaat. De stof is eene macht tegenover God, die wel niet per se zondig is zooals in het manicheisme, maar toch van zeer lage orde is, in een geheel eigene richting zich beweegt en den mensch vanzelf tot strijd en tot zonde verlokt. Zelfs is die macht zoo groot, dat de ratio alleen de motus animi niet of althans niet dan met groote moeite beheerschen kan. Er is daartoe eene bijzondere, bovennatuurlijke genade van noode. Evenals in de wijsbegeerte van Plotinus is de materie een schepsel, dat zeer ver van God afstaat, van nature aan al het geestelijke vijandig is en daarom krachtdadig beteugeld moet worden. Ten zesde eindelijk, Rome's leer van het donum superadditum brengt eene eigenaardige opvatting van het Christendom mede. De christelijke religie dient bij Rome ook wel, om van de zonde te verlossen; maar in de eerste en voornaamste plaats strekt zij toch, om den mensch die gratia terugteschenken, welke aan Adam als een donum superadditum geschonken maar door hem verloren werd. Deze gratia was den mensch vóór den val evenzeer noodig als thans aan ons, en was toen evengoed bovennatuurlijk als nu na den val. Volgens Rome is de genade dus een donum supernaturale per se en niet per accidens, niet alleen om der zonde wil, Bellarm. de gr. pr. hom. c. 5. De zonde heeft in de natuur der gratia geen verandering gebracht. Misschien is zij door de zonde vermeerderd. Maar ze was vóór en na den val volkomen dezelfde, nl. eene elevatio supra naturam. Dat is haar karakter en wezen. Het Christendom moge dus ook nog Erlösungsreligion wezen; in de allereerste plaats is het geen reparatio maar elevatio naturae; het dient, om de natuur op te voeren boven zichzelve uit, om den mensch te vergoddelijken. Daartoe diende bij Adam de gratia gratum faciens, daartoe dient thans het Christendom. Deze genade is dus toen en nu dezelfde; d. i. het eigenlijke, het wezenlijke in het Christendom is volstrekt niet door den val noodzakelijk geworden; het was reeds noodzakelijk vóór den val. Het Christendom als elevatio naturae was ook reeds bij Adam voor den val. De ontvangst der gratia infusa is thans gebonden behalve aan praeparationes, bepaaldelijk ook aan net geloof aan twee dogmata, de triniteit en de incarnatie, cf. I 518v. Welnu, zoo was het ook bij Adam. Deze kende vóór den val reeds beide, Becanus, Theol. schol. I tr. 5 c. 2 qu. 2. Simar, Dogm. 332. Pesch, Prael. dogm. II 89 enz. Thomas, S. Theol. II 2 qu. 2 art. 7, qu. 5 art. 1. De vleeschwording is daarom

ook per consequentiam vóór den val en zonder de zonde noodzakelijk geweest. M. a. w. opdat de mensch Gode gelijk worde, moet God mensch worden. Deze wet gold zoowel vóór als na den val. Nu brengt de menschwording alleen als iets ondergeschikts de verzoening mede. Maar het zwaartepunt ligt bij Rome niet in de voldoening en vergeving der schuld, maar in de menschwording Gods en in de vergoddelijking des menschen, cf. I 220v. 276v.

6. Door de Hervormers werd deze leer eenparig verworpen, maar voornamelijk hierom, wijl ze leidde tot verzwakking der erfzonde. De oppositie richtte zich vooral tegen de stelling der scholastiek: supernaturalia amissa, naturalia adhuc esse integra. En daaruit besloot men terug tot het beeld Gods. Indien de mensch door de zonde, door verlies van het beeld Gods, geheel en al bedorven was, dan moest het ook behoord hebben tot zijne natuur. En zoo zei Luther, justitiam non esse quoddam donum, quod ab extra accederet, separatumque a natura hominis sed fuisse vere naturalem, ut naturae Adae esset diligere Deum, credere Deo etc., in Genes. III. Maar ook de Hervormers moesten onderscheid blijven maken tusschen wat van het beeld Gods overgebleven en hetgeen ervan verloren was. Daarvoor gebruikten zij de namen van substantia, essentia en dotes, dona, zelfs supernaturalia dona. De Apol. Conf. noemt de kennis, de vreeze Gods in Adam dona, en de Form. Conc. spreekt van dotes in paradiso naturae concreatae, Müller, Die symb. Bücher der ev. luth. K^5 S. 80. 81. 580. De Luthersche dogmatici noemden het beeld Gods wel natuurlijk, inzoover de menschelijke natuur zonder dat beeld niet zuiver kon zijn en er terstond mede geschapen werd. Maar zij ontkenden, dat het beeld Gods in dien zin natuurlijk was, dat het uit de menschelijke natuur vanzelf als zoodanig voortvloeide en dus een onverliesbaar, essentieel bestanddeel van haar zou uitmaken; en sommigen, zooals Gerhard, Quenstedt e. a. noemden ook bepaald de supernaturalis Dei favor, de gratiosa s. trinitatis inhabitatio en de daaruit vloeiende suavitas et delectatio bepaald met den naam van dona supernaturalia, Gerhard, Loci theol. VIII c. 1—3. Quenstedt, Theol. did. polem. II 1—48. Hollaz, Ex. theol. 461—488. Evenzoo onderscheidt Calvijn tusschen de substantia animae en hare dotes, Inst. I 15, 2 en zegt met

Augustinus, naturalia dona fuisse corrupta in homine per peccatum, supernaturalibus autem exinanitum fuisse; zelfs noemt hij deze laatste adventitia, praeter naturam, II 2, 12. En vele Geref. theologen maken in denzelfden zin onderscheid tusschen qualitates naturales en dona supernaturalia, Maccovius, Loci Comm. 405 sq.; de immortalitas wordt door velen niet uit Adams natuur maar uit de gratia Dei afgeleid, Zanchius, Op. III 497. Polanus V 29. Junius, Op. I 211. Bucanus, Theol. XI 12. Maccovius p. 409. Zelfs werd de oude onderscheiding van beeld en gelijkenis door velen overgenomen en ook in dezen zin toegepast, Zanchius, Op. III 486. Martyr op Gen. 1 : 26. Alsted, Theol. schol. 281. Toch werd het spoedig duidelijk, dat de Protestanten, ook waar zij de uitdrukking dona supernaturalia nog behielden, deze toch in een anderen zin opvatten dan de Roomschen. Bij deze laatsten is de bedoeling deze, dat er zeer goed een mensch denkbaar en mogelijk is zonder deze dona supernaturalia; wel heeft die mensch dan als redelijk zedelijk wezen ook eenige kennis van God, van de zedewet, van de gerechtigheid. Maar er is een essentieel onderscheid tusschen de kennis, de liefde, de gerechtigheid in natuurlijken en in bovennatuurlijken zin, tusschen den homo naturalis en supernaturalis, tusschen den mensch en den Christen, tusschen de wereld en de kerk, tusschen de natuur en de genade. De genade is niet bloot eene herstelling maar eene verheffing, aanvulling van de natuur, eene elevatio, sublimatio naturae. Dit nu werd door de Hervorming principieel bestreden. En daarom moest zij komen en kwam zij ook metterdaad tot de leer, dat het beeld Gods den mensch van nature eigen was en dat hij, zonder dat beeld, niet anders dan in natura impura, als zondaar, kon bestaan. Maar nu was er onder de Hervormers ook nog verschil in de opvatting van het beeld Gods. In den eersten tijd stelden enkele Lutherschen het beeld Gods ook nog wel in het wezen van den mensch en in de substantie van de ziel, Luther bij Köstlin, I 121, Melanchton, Hemming, Selnecker bij Heppe, Dogm. d. d. Prot. I 338 f. Maar de Luthersche theologie ging toch van eene andere gedachte uit. Haar subjectief, soteriologisch karakter moest er toe leiden, om het beeld Gods alleen te zoeken in de zedelijke qualiteiten, die de eerste mensch ontving en welker verlies den mensch tot een stok en een blok in godsdienstig en zedelijk opzicht maakte. Luther legde menigmaal al den nadruk op de

gaven en liet daarin het beeld Gods opgaan, Köstlin II 358 f. Heppe I 345. De belijdenisschriften spreken in denzelfden geest, Müller S. 80. 576, en evenzoo de theologen, Heerbrand, Hunnius, Gerhard VIII c. 1. Quenstedt II 3—10, 17—23. Hollaz, p. 464 sq. enz. Wel ontkennen de Lutherschen niet, dat ook het wezen des menschen quaedam θεια sive divina uitdrukt; maar het eigenlijke beeld Gods is alleen gelegen in de justitia originalis met de daaraan verbonden immortalitas, impassibilitas, dominium en conditio felicissima. Immers alleen de Zoon is essentieel en substantieel het beeld Gods, Hebr. 1 : 3; in den mensch is het eene perfectio accidentalis, verliesbaar en verloren, Rom. 3 : 23, en alleen in den geloovige vernieuwd en hersteld, Rom. 8 : 29, 2 Cor. 3 : 18, 5 : 17, Ef. 4 : 24, Col. 3 : 10. De Gereformeerden echter namen van den beginne af aan ook het wezen van den mensch in het beeld Gods op. Heppe, Dogm. 169. 170 beweert ten onrechte, dat Calvijn en Zanchius alzoo niet hebben geleerd. Calvijn maakt wel onderscheid tusschen de substantia animae en hare dotes, maar zegt uitdrukkelijk, dat het beeld Gods bestond in die tota praestantia, qua eminet hominis natura inter omnes animantium species, en dat het verder, proinde, ook bestaat in de integritas, Inst. I 15, 2. II 12, 6, cf. in Gen. 1 : 26, 9 : 6, Jak. 3 : 9. En hiermede stemmen alle Gereformeerden overeen, Zanchius, Op. III 486. 677 sq. Ursinus, Catech. qu. 7. Martyr, Loci C. 46 sq. Polanus, Synt. Theol. V 34. Synopsis XIII 36. Leydecker, Fax Verit. p. 395 enz. Eerst Coccejus, S. Theol. XVII § 12—24 droeg weer eene andere meening voor en leerde dat de ziel en hare eigenschappen wel onderstelling, maar niet inhoud van het beeld Gods waren; zij waren het doek als het ware, waarop het beeld door God geschilderd was, maar dit bestond zelf alleen in de gaven blijkens 2 Cor. 3 : 18, Ef. 4 : 24, Col. 3 : 10, cf. ook Heidegger, Corp. Theol. VI 119. Braun, Doctr. foed. I 2, 15, 5 v. Anderen drukten het zoo uit, dat het beeld Gods antecedenter in natura spirituali, formaliter in sanctitate, consequenter in dominio bestond, Turretinus, Theol. El. V qu. 10 § 6. Ryssenius, Theol. 178. Witsius, Oec. foed. I 2, 11. Brakel, Red. Godsd. X 25. Meest echter bleef men spreken van het beeld Gods in ruimer en in enger zin. Daarmede bleef in de Geref. theologie de band vastgehouden tusschen de physische en de ethische natuur des menschen, en alzoo verder

tusschen natuur en genade. Daarbij kwam nu in de Geref. theologie al spoedig nog eene andere onderscheiding, die vooral in de leer van het foedus operum werd uitgewerkt. Deze gaf antwoord op de vraag, niet wat Adam was, maar wat Adam worden moest. Eerst in deze drie punten, het beeld Gods in ruimer zin, het beeld Gods in enger zin, en de ontplooiing of bestemming van het beeld Gods, d. i. in de leer van het werkverbond, is de locus de imagine Dei volledig te behandelen.

7. Tusschen Rome's leer en die van de Reformatie over het beeld Gods is er een diep verschil, dat over de gansche theologie zich uitbreidt. Dit verschil ligt niet in de uitdrukking justitia originalis. Want hoewel deze term door de Roomsche theologen in verschillenden zin wordt gebezigd, toch duiden lateren daarmede ook wel de justitia supernaturalis aan, boven blz. 519. Originalis kan de justitia bij den eersten mensch heeten, wijl zijne positieve overeenstemming met de wet Gods hem van zijn oorsprong af aan eigen is, wijl ze als zoodanig te onderscheiden is van de justitia habitualis en actualis, en wijl zij bij Adam het beginsel en de wortel was van zijne dadelijke gerechtigheid. Zelfs was sedert Thomas ook hierover geen verschil, dat de justitia originalis ook voor heel de menschheid, indien Adam ware staande gebleven, de bron van hare dadelijke gerechtigheid zou geweest zijn, want Adam ontving haar niet als persona privata maar als persona publica. Al het geschil liep hierover of die justitia originalis nu naturalis of, althans ten deele, supernaturalis was. De Hervormers beweerden het eerste. Daarmede wilden zij niet zeggen, dat die oorspronkelijke gerechtigheid vanzelf uit de menschelijke natuur, genomen in den zin van verbinding van geest en stof, voortvloeide noch ook, dat zij niet eene gave, zelfs van Gods genade in ruimen zin, mocht heeten; maar alleen hielden zij met die uitdrukking staande, dat het beeld Gods, de oorspronkelijke gerechtigheid, van de idee van den mensch onafscheidelijk was; dat ze de normale staat, de harmonie, de gezondheid van den mensch was; dat zonder haar de mensch geen waar, volkomen, normaal mensch kan zijn. Indien de mensch dat beeld Gods verliest, dan verliest hij geen substantie en blijft hij wel mensch, maar hij wordt een abnormaal, krank, geestelijk dood mensch, een zondaar; dan ontbreekt hem iets wat tot zijn aard en natuur behoorde, gelijk

den blinde het gezicht, den doove het gehoor, den kranke de gezondheid. Bij Rome kan de mensch de justitia supernaturalis missen en toch een goed, waar, volkomen zondeloos mensch zijn, met eene justitia naturalis, die in haar soort zonder eenig gebrek is. Maar volgens de Protestanten kan dat niet. Er is geen status medius tusschen den mensch als beeld Gods en den mensch als zondaar. Hij is zoon Gods, zijn geslacht, zijn beeld, of hij is kind des toorns, dood in zonden en misdaden. Als de mensch dat beeld Gods, deze volmaakte gerechtigheid door het geloof in Christus weder ontvangt, dan is dat wel een donum supernaturale maar supernaturale per accidens; hij ontvangt terug, wat tot zijn wezen behoort, gelijk de blinde die weder ziende wordt. Deze leer nu is gegrond op de H. Schrift, die nergens bij de schepping van den mensch van dona supernaturalia spreekt; Rome beroept zich dan ook niet op Gen. 1 : 26, 31, Pred. 7 : 29 enz., maar op de voorstelling des N. T. van den status gratiae en gloriae, die echter geenszins als bewijs dienen kan. De Schrift gaat er allerwege van uit, dat de mensch Gode verwant en zijn geslacht is; de dienst van, de liefde tot, de gemeenschap met God is geen donum superadditum maar den mensch oorspronkelijk, van nature eigen. God eischt den mensch geheel, met verstand, hart, ziel, lichaam en alle krachten voor zijn dienst en voor zijn liefde op. De zedewet is ééne voor alle menschen, in alle tijden en houdt het zedelijk ideaal voor allen even hoog. Er is geen lagere en hoogere gerechtigheid, geen tweeërlei moraal, geen dubbel soort van plichten. De oorspronkelijke gerechtigheid is zoo natuurlijk, dat ze ook volgens de meeste Roomsche Godgeleerden overgeërfd zou zijn op Adams nakomelingen ingeval van zijne gehoorzaamheid en dat de Heidenen nu nog van nature de dingen doen, die der wet zijn, Rom. 2 : 15. Als dan ook tegen deze reformatorische leer wordt ingebracht, dat zij in eene antinomie verkeert, wijl zij de justitia originalis eenerzijds naturalis en toch andererzijds amissibilis en accidentalis noemt, Benschop in de Katholiek CX blz. 43, ook Strauss, Glaub. I 708. Lipsius, Dogm. § 434, dan vloeit deze bedenking alleen uit misverstand voort, Philippi, Kirchl. Gl. III 408. Natuurlijk heet de oorspronkelijke gerechtigheid, niet omdat zij in zekere substantie of essentie bestaat, maar wijl zij eene natuurlijke eigenschap of hoedanigheid is. Evenals de gezondheid tot de natuur van den

mensch behoort maar daarom wel verliesbaar is, zoo is het ook met het beeld Gods. Beide, Rome en de Reformatie, komen hierin overeen, dat de oorspronkelijke gerechtigheid geen stof, geen geestelijke substantie is, gelijk de Manicheën leeren, maar een accidens, eene qualitas. En het verschil is alleen, of zij natuurlijk accidenteel dan wel, althans voor een deel, bovennatuurlijk accidenteel is, de Katholiek, ib. bl. 56—60. Rome leert alleen van de justitia naturalis, dat zij natuurlijk accidenteel is; de Reformatie leert het van de gansche justitia originalis. Maar daarom vervalt ook, gelijk boven reeds werd gezegd, geheel Rome's bezwaar tegen de leer, dat het beeld Gods natuurlijk is; want zij zelve erkent, dat de justitia naturalis natuurlijk en toch verliesbaar is en kan deze bedenking dus niet meer inbrengen tegen de leer der Protestanten. Rome's leer is dan ook niet voortgekomen uit het bezwaar, dat de natuurlijkheid van de oorspronkelijke gerechtigheid niet met hare verliesbaarheid te rijmen is, maar zij dankt haar ontstaan aan eene gansch andere reeks van gedachten, nl. aan de neoplatonische opvatting van het christelijk levensideaal. Het is dat neoplatonisme, dat door de Reformatie op grond der Schrift verworpen is. En daarbij heeft zij voor alle manicheisme zich gewacht. Door de zonde heeft de mensch geen substantie verloren. In dezen zin is de mensch nog mensch ook na den val. Maar door het verlies van de oorspronkelijke gerechtigheid heeft hij de harmonie, de gezondheid van zijne natuur verloren, is hij geheel en al een zondaar geworden; zijne natuur in den zin van substantie, essentie is gebleven, maar de hem van nature eigen zedelijke qualiteiten zijn verloren gegaan, cf. Scholten, L. H. K. I 309v. Deze schoone opvatting van het beeld Gods en van de oorspronkelijke gerechtigheid is nu in de Gereformeerde kerk en theologie nog beter tot haar recht gekomen dan in de Luthersche. Hier wordt het beeld Gods tot de oorspronkelijke gerechtigheid beperkt, en is dus met deze geheel te loor gegaan. De scheiding tusschen het geestelijke en het wereldlijke, tusschen het hemelsche en het aardsche wordt hier zoo scherp doorgetrokken en in twee hemisphaeria ingedeeld, dat het verband van natuur en genade, van schepping en herschepping geheel wordt miskend, cf. I 222v. De supranaturalistische voorstelling van het beeld Gods is hier nog niet geheel overwonnen; het staat los naast en boven de natuur, en het verlies ervan heeft wel tengevolge, dat de mensch

in geestelijke dingen geheel doof en blind is, maar in aardsche dingen is hij nog tot veel goeds in staat en tot op zekere hoogte van de genade Gods in Christus onafhankelijk. De Gereformeerden echter hebben door hunne onderscheiding van het beeld Gods in ruimer en enger zin het verband van substantie en qualiteit, van natuur en genade, van schepping en herschepping het zuiverst gehandhaafd. Wel is ook deze onderscheiding dikwerf nog al te mechanisch opgevat, en behoort zij organisch verder ontwikkeld te worden. Maar hier is toch het duidelijkst uitgesproken, dat het beeld Gods in enger zin met dat in ruimer zin ten nauwste samenhing; dat beide bestanddeelen het volle beeld Gods uitmaakten; dat niet iets in den mensch maar de mensch zelf, de gansche mensch, beeld Gods was; dat de zonde, die het beeld Gods in enger zin verliezen deed en dat in ruimer zin bedierf en verwoestte, den ganschen mensch heeft aangetast, en dat dienvolgens ook de genade in Christus den ganschen mensch herstelt en voor zijn gansche leven en arbeid, ook in gezin, maatschappij, staat, kunst, wetenschap enz. van de grootste beteekenis is.

8. Bij de behandeling van de leer van het beeld Gods dient daarom in overeenstemming met de Schrift en de Geref. belijdenis deze gedachte op den voorgrond te staan, dat de mensch niet het beeld Gods *draagt* of *heeft*, maar dat hij het beeld Gods *is*; als mensch is hij zoon, gelijkenis, geslacht Gods, Gen. 1 : 26, 9 : 6, Luk. 3 : 38, Hd. 17 : 28, 1 Cor. 11 : 7, Jak. 3 : 9. Er ligt hier tweeërlei in opgesloten; vooreerst, dat niet iets in God, eene of andere deugd en volmaaktheid met uitsluiting van andere, dat ook niet één persoon, b.v. de Zoon met uitsluiting van Vader en Geest, maar dat God zelf, dat de gansche Godheid de archetype des menschen is. Wel is menigmaal geleerd, dat de mensch bepaald naar den Zoon of naar den Christus incarnandus is gemaakt, Clemens Alex. Strom. V 14. Tertull. de resurr. carnis c. 6. Osiander, bij Calvijn, Inst. I 15, 2. II 12, 6. Hofmann, Schriftbew. I 290. Thomasius, Christi Person u. Werk 1^3 126. Beck, Gl. II 329. Schoeberlein in Herzog^2 4, 7. Martensen, Dogm. § 72. Delitzsch, Bibl. Psych. 70 enz. Maar de Schrift zegt dat nergens. Zij spreekt het telkens uit, dat de mensch naar Gods beeld is gemaakt, dat wij niet naar Christus zijn geschapen maar dat Hij ons gelijk is geworden, Rom. 8 : 3, Phil. 2 : 7, 8, Hebr. 2 : 14,

en dat wij nu, naar het beeld van Christus herschapen, wederom Gode gelijk worden, Rom. 8 : 29, 1 Cor. 15 : 49, 2 Cor. 3 : 18, Phil. 3 : 21, Ef. 4 : 24, Col. 3 : 10, 1 Joh. 3 : 2, cf. boven 511. Veel beter is het daarom, om te zeggen, dat het drievuldig wezen Gods de archetype is van den mensch, August. de trin. XII 6. Lombardus, Sent. II dist. 16. Thomas, S. Theol. I qu. 13 art. 5, cf. boven blz. 311, al is bij de psychologische opsporing van de trinitarische momenten in het menschelijk wezen ook alle behoedzaamheid in acht te nemen, Calvijn, Inst. I 15, 4. Comm. in Gen. 1 : 26. Synopsis pur. theol. XIII 7. Quenstedt, Theol. did. pol. II 4. Hollaz, Ex. theol. 466. Aan de andere zijde vloeit uit de leer, dat de mensch naar Gods beeld geschapen is, voort, dat dat beeld over den ganschen mensch zich uitbreidt. Er is in den mensch niets van het beeld Gods uitgesloten. Alle schepselen vertoonen vestigia Dei, de mensch is imago Dei. En hij is dat geheel en al, in ziel en lichaam, in alle vermogens en krachten, in alle toestanden en verhoudingen. De mensch is beeld Gods, omdat hij en in zoover hij waarachtig mensch is, en hij is mensch, waarachtig, wezenlijk mensch, omdat en in diezelfde mate als hij beeld Gods is. Maar natuurlijk, gelijk de kosmos een organisme is en dus in sommige schepselen meer en in andere minder duidelijk Gods deugden openbaart, zoo komt ook in den mensch als organisme het beeld Gods hier duidelijker uit dan elders, in de ziel meer dan in het lichaam, in de ethische deugden meer dan in de physische krachten. Doch dit doet niets te kort aan de waarheid, dat de gansche mensch Gods beeld is. De Schrift zou niet op menschelijke wijze van God kunnen en mogen spreken en alle menschelijke eigenschappen op God mogen overdragen, cf. boven bl. 66, indien God niet eerst den mensch geheel en al naar zijn beeld had gemaakt. En het is de taak der christelijke theologie, om dit beeld Gods aan te wijzen in heel het wezen van den mensch. Vergelijk hierbij mijne Beginselen der Psychologie, 1897, die sommige onderwerpen uit de leer van den mensch breeder behandelen, dan de ruimte hier gedoogt.

Allereerst is het beeld Gods aanwijsbaar in de ziel van den mensch. Volgens Gen. 2 : 7 werd de mensch geformeerd uit het stof der aarde door inblazing van den נִשְׁמַת חַיִּים, en alzoo werd hij tot een נֶפֶשׁ חַיָּה, ψυχὴ ζωσα. De adem des levens is het levensbeginsel, de levende ziel is het wezen van den mensch.

Door beide geeft de Schrift aan den mensch eene eigene, zelfstandige plaats en vermijdt zoowel het pantheisme als het materialisme. De namen רוּחַ en נֶפֶשׁ, πνευμα en ψυχη, die in de Schrift het onzienlijk bestanddeel van den mensch aanduiden, stellen dit helder in het licht. Het trichotomisme, dat principieel wortelt in het dualisme van Plato en in de christelijke kerk telkens bij gnostische en theosophische richtingen ingang vond, ziet daarin twee bijzondere substantiën. Maar ten onrechte. Hebr. 4 vs. 12 en 1 Thess. 5 : 23 geven evenmin eene opsomming van de wezenlijk verschillende bestanddeelen van den mensch als b.v. Luk. 10 : 27 en bewijzen dus niets. Ziel en geest staan in de Schrift telkens in parallelisme en wisselen met elkander af. Nu eens maken lichaam en ziel, dan lichaam en geest het wezen van den mensch uit, Mt. 10 : 28, 1 Cor. 7 : 34, Jak. 2 : 26. De psychische werkzaamheden worden beurtelings aan den geest en aan de ziel toegeschreven, Ps. 139 : 14, Spr. 19 : 2 en Spr. 17 vs. 27, Ps. 77 : 7, 1 Cor. 2 : 11, Num. 21 : 4 en Job. 21 : 4, 1 Sam. 1 : 10 en Jes. 54 : 6, Luk. 1 : 46 en 47 enz. Sterven heet zoowel overgave van de ziel, Gen. 35 : 18, 1 Kon. 17 : 21, Mt. 20 : 28, Hd. 15 : 26, 20 : 10 als van den geest, Ps. 31 : 6, Mt. 27 : 50, Luk. 8 : 55, 23 : 46, Hd. 7 : 59. Soms is de geest en soms de ziel onsterfelijk, Pred. 12 : 7, Mt. 10 : 28; en de gestorvenen heeten zielen, Op. 6 : 9, 20 : 4 en geesten, Hebr. 12 vs. 13, 1 Petr. 3 : 19. Maar ofschoon niet essentieel onderscheiden, ze zijn toch geenszins identisch. Geest is de mensch, omdat hij niet als de dieren uit de aarde is voortgekomen, maar de adem des levens hem werd ingeblazen door God, Gen. 2 : 7; omdat hij zijn levensbeginsel van boven, uit God heeft, Pred. 12 : 7; omdat hij een eigen geest heeft, onderscheiden van den Geest Gods, Gen. 41 : 8, 45 : 27, Ex. 35 : 21, Deut. 2 : 30, Richt. 15 vs. 19, Ezech. 3 : 14, Zach. 12 : 1, Mt. 26 : 41, Mk. 2 : 8, Luk. 1 vs. 47, 23 : 46, Joh. 11 : 33, Hd. 7 : 59, 17 : 16, Rom. 8 : 16, 1 Cor. 2 : 11, 5 : 3—5, 1 Thess. 5 : 23, Hebr. 4 : 12, 12 : 23 enz.; omdat hij als zoodanig den engelen verwant is, ook geestelijke, hemelsche dingen bedenken kan, en desnoods ook zonder een lichaam kan bestaan. Maar ziel is de mensch, omdat het geestelijke bestanddeel bij hem van het eerste oogenblik af, in onderscheiding van de engelen, op een lichaam is aangelegd, voor een lichaam is georganiseerd; omdat hij door dat lichaam aan

de aarde en ook voor zijn hooger leven aan het zinnelijke en uitwendige gebonden is; omdat hij tot het hoogere eerst van uit het lagere opklimmen kan; omdat hij dus een zinnelijk, stoffelijk wezen is en als zoodanig aan de dieren verwant. De mensch is een animal rationale, un roseau pensant; tusschen engelen en dieren instaande, aan beide verwant en van beide onderscheiden, in zich hemel en aarde, de onzienlijke en de zienlijke dingen met elkander verbindende en verzoenende. En juist als zoodanig is hij beeld en gelijkenis Gods. God is zeer zeker geest, en in zoover zijn ook de engelen Hem verwant. Maar soms is er ook van zijne ziele sprake, en door heel de Schrift heen worden aan God ook al die eigenaardig psychische aandoeningen en werkzaamheden toegeschreven, welke wezenlijk eigen zijn aan den mensch. In Christus nam God niet de natuur der engelen maar die der menschen aan. En daarom is juist de mensch, in onderscheiding van de engelen, beeld, zoon, geslacht Gods. De spiritualitas, invisibilitas, unitas, simplicitas, immortalitas van de menschelijke ziel zijn trekken van het beeld Gods. Dit beeld zelf komt daarin uit, dat hij een πνευμα heeft, hetwelk van stonde aan tot ψυχη is georganiseerd.

Ten tweede behooren tot het beeld Gods de vermogens van den mensch. Terwijl de geest het beginsel en de ziel het subject des levens in den mensch is, is naar de H. Schrift het hart het orgaan voor zijn leven. Het is eerst centrum van het lichamelijk leven, maar dan voorts in overdrachtelijken zin grondslag en bron van alle psychische leven, van aandoeningen en hartstochten, van begeerte en wil, zelfs van denken en kennen. Uit het hart zijn alle תּוֹצְאוֹת חַיִּים, Spr. 4 : 23. Dit leven, dat in het hart zijn oorsprong heeft, splitst zich dan in twee stroomen. Eenerzijds is dat leven te onderscheiden, dat alle indrukken, beseffen, gewaarwordingen, waarnemingen, overleggingen, gedachten, kennis, wijsheid omvat, bepaaldelijk in zijn hoogeren vorm den νους tot orgaan heeft en in het woord, de taal zich belichaamt. En andererzijds nemen uit het hart al de aandoeningen, tochten, driften, neigingen, genegenheden, begeerten, en wilsbeslissingen hun oorsprong, die door den νους moeten geleid worden en zich uiten in de daad. Ook in al deze psychische vermogens en werkzaamheden van den mensch zijn er trekken te zien van het beeld Gods. Reeds de verscheidenheid en rijkdom dier krachten wijst op God terug.

Naarmate een schepsel lager staat, is het ook minder rijk georganiseerd en dus ook minder verwant aan en vatbaar voor het hoogste goed, hetwelk God is. Zelfs de engel staat in dit opzicht beneden den mensch. Juist wijl de mensch zoo wonderbaar rijk is georganiseerd, kan hij God als het hoogste goed, op de rijkste wijze, als het ware van alle zijden, in al zijne deugden en volmaaktheden, gelijkvormig worden en genieten. Zelfs zag Augustinus in hart, verstand en wil (memoria, intellectus, voluntas) een analogie van het trinitarisch wezen Gods. Gelijk de Vader aan den Zoon en den Geest het leven geeft en de Geest van den Vader uitgaat door den Zoon, zoo is het ook in den mensch het hart, de memoria, het diepe, verborgene zieleleven, dat aan intellectus en voluntas het aanzijn schenkt en bepaaldelijk ook den wil in orde doet volgen op het verstand. Rationalisme en pelagianisme maken verstand en wil van het hart los, en zoeken in beide saam het gansche, volle wezen van den mensch; het mysticisme, het bewuste, willende leven verachtend, trekt zich in de diepte van het gemoed terug; de Grieksche kerk en theologie stelt beide, hoofd en hart, unvermittelt naast elkaar; maar de theologie van het Westen heeft onder de leiding van Augustinus al deze dwalingen vermeden; zij heeft ingezien, dat de leer van God en van den mensch in het nauwste verband stond; in de triniteit hield ze daarom de wezenseenheid, de onderscheidenheid der drie personen, het filioque vast, en dienovereenkomstig leerde zij ook in de psychologie, dat het diepe, verborgen zieleleven alleen door het ken- en het begeervermogen tot openbaring kwam en dat onder deze beide het laatste door het eerste werd geleid en bestuurd.

9. Ten derde openbaart zich het beeld Gods in de deugden van kennis, gerechtigheid en heiligheid, waarmede de mensch terstond geschapen werd. Voor eene geregelde behandeling moest boven eerst afzonderlijk over de natuur en de vermogens der ziel worden gesproken, maar dit is niet anders dan als eene logische onderscheiding bedoeld. De mensch is niet als een neutraal wezen met louter indifferente potentiae geschapen, maar hij is terstond physisch en ethisch volwassen geschapen, met kennis in het verstand, gerechtigheid in den wil, heiligheid in het hart. Voor den mensch bestaat de goedheid in zedelijke volmaaktheid, in volko-

men overeenstemming met de wet Gods, in een heilig en volmaakt zijn als God zelf, Lev. 19 : 2, Deut. 6 : 5, Mt. 5 : 48, 22 : 37, Ef. 5 : 1, 1 Petr. 1 : 15, 16. Die wet is ééne en dezelfde voor alle menschen; de Schrift kent geen tweeërlei menschen, geen tweeërlei zedewet, geen tweeërlei zedelijke volmaaktheid en bestemming. Indien de mensch goed geschapen is, dan moet hij geschapen zijn met de justitia originalis. Deze is eenerzijds niet op te vatten als kinderlijke onnoozelheid, maar zij mag ook niet overdreven worden, alsof de status integritatis reeds gelijk ware aan den status gloriae. De kennis van Adam was eene zuivere maar toch eene beperkte en voor toeneming vatbaar; hij wandelde niet in aanschouwen maar in geloof; hij kende niet alleen intuitief maar ook discursief; hij wist de toekomst niet dan door bijzondere openbaring, Thomas, S. Th. I qu. 94 art. 1—3. En evenzoo was het met zijne gerechtigheid en heiligheid; ze waren van den beginne aan zijn eigendom, want anders had hij nooit eenig goed werk kunnen doen. Goede vruchten onderstellen een goeden boom; operari sequitur esse. Maar die ingeschapen gerechtigheid en heiligheid moest toch door den mensch bewaard, ontplooid en in daden worden omgezet. Niet alsof Adam, met de noodige gaven toegerust, nu zelf in eigen kracht, zonder en buiten God, aan den arbeid moest gaan. De justitia originalis was eene vrije gave Gods en ze werd van oogenblik tot oogenblik ook in hem onderhouden door de voorzienigheid Gods. Ze is geen oogenblik denkbaar zonder de gemeenschap met God. Gelijk de Zoon ook reeds vóór den val was Mediator unionis, zoo was ook de H. Geest toen reeds de werkmeester van alle kennis, gerechtigheid en heiligheid in den mensch. Sommige kerkvaders betoogden dit met Gen. 2 : 7 en zeiden dan, dat de mensch eerst door den Logos gevormd was en dat hem daarna de adem des levens, d. i. de H. Geest was ingeblazen, cf. Kleutgen, Theol. II 541 f. Thomasius, Christi Person und Werk I[3] 155. Deze exegese was onjuist, maar het is volkomen waar, dat ook de mensch in statu integritatis de deugden der kennis en gerechtigheid niet bezat dan door en in den H. Geest. Wel is er tusschen de inwoning des H. Geestes in den mensch vóór de zonde en in den toestand der zonde een groot verschil. Nu is die inwoning immers supra naturam, omdat de H. Geest als het ware van buiten tot den mensch komen moet en tegen heel zijn zondige natuur lijnrecht

overstaat. Bij Adam echter bestond heel die tegenstelling niet; zijne natuur was heilig en behoefde dus niet, gelijk bij de gelooVigen, heilig gemaakt te worden; zij was van stonde aan geschikt voor de inwoning des H. Geestes. Daarom was deze bij Adam dan ook natuurlijk. Er is geen waarachtig goed, volmaakt mensch denkbaar zonder de gemeenschap des H. Geestes. Er staat geen homo naturalis in Roomschen zin, tusschen den gevallen, zondigen mensch en den volmaakten, naar Gods beeld geschapen mensch in. Wie mensch is, mensch in vollen, waren zin, die is en moet zijn beeld Gods, zoon Gods, geslacht Gods, met Hem in gemeenschap levende door den H. Geest. En zoo was de mensch ook vóór den val totius sacrosanctae trinitatis domicilium, pulcherrimum Spiritus Sancti templum.

Ten vierde behoort ook het lichaam des menschen tot het beeld Gods. De philosophie, die de openbaring niet kent of verwerpt, vervalt altijd weer tot empirisme of rationalisme, tot materialisme of spiritualisme. Maar de Schrift verzoent beide. De mensch heeft een πνευμα, maar dat πνευμα is psychisch georganiseerd, en moet krachtens zijne natuur wonen in een lichaam. Het is des menschen wezen, om lichamelijk, zinnelijk te zijn. Daarom wordt, zoo niet temporeel dan toch logisch, eerst zijn lichaam uit het stof der aarde gevormd en daarna hem ingeblazen de adem des levens. Hij wordt Adam genoemd naar de aarde, uit welke hij gevormd is. Hij is en heet stof, Gen. 2 : 7, Ps. 103 : 14, Job 10 : 9, 33 : 6, Jes. 2 : 22, 29 : 16, 45 : 9, 64 : 8, ἐκ γης χοικος, 1 Cor. 15 : 47. Het lichaam is geen kerker, maar een wonderbaar kunststuk van God almachtig en even goed als de ziel het wezen des menschen uitmakende, Job 10 : 8—12, Ps. 8, 139 : 13—17, Pred. 12 : 2—7, Jes. 64 : 8; het is onze ἐπιγειος οἰκια, 2 Cor. 5 : 1, ons σκευος, d. i. ons dienend orgaan, ons gereedschap, 1 Cor. 12 : 18—26, 2 Cor. 4 : 7, 1 Thess. 4 : 4, en de leden des lichaams zijn de ὁπλα waarmede wij strijden in den dienst der gerechtigheid of der ongerechtigheid, Rom. 6 : 13; het behoort zoo wezenlijk tot den mensch, dat het, ofschoon door de zonde gewelddadig van de ziel losgescheurd, toch in de opstanding weer met haar vereenigd wordt. De aard der vereeniging van ziel en lichaam is onbegrijpelijk, maar zij is veel nauwer, dan het occasionalisme of de harmonia praestabilita of het systema influxus zich die denkt; zij is niet ethisch maar

physisch; zij is zoo innig, dat ééne natuur, één persoon, één ik het subject van beide en van al hunne werkzaamheden is. Het is altijd dezelfde ziel, die ziet door het oog, denkt door de hersenen, grijpt met de hand, wandelt met den voet. Ofschoon niet in ieder deel des lichaams aanwezig secundum totalitatem virtutis, is zij toch in alle leden aanwezig secundum totalitatem essentiae. Het is één en hetzelfde leven, dat door heel het lichaam stroomt, maar in ieder lid op eene eigene dienovereenkomstige wijze werkt en zich openbaart. Ook dit lichaam nu, dat zoo innig met de ziel is verbonden, behoort tot het beeld Gods. Wel is dit niet zoo te denken, dat God zelf een stoffelijk lichaam heeft, gelijk de Audianen meenden; noch ook, dat God, den mensch scheppende, een lichaam had aangenomen, zooals Eugubinus leerde; noch ook, dat God den mensch geschapen had naar den Christus incarnandus, gelijk Osiander oordeelde. God immers is πνευμα, Joh. 4:24 en heeft geen lichaam. Het menschelijk lichaam maakt niet in zijne stoffelijke substantie, als σαρξ, maar wel in zijne organisatie tot werktuig der ziel, in zijne perfectio formalis, deel uit van het beeld Gods, Augustinus, de Gen. ad litt. VI 12. Greg. Nyss., de hom. opif. c. 8. Thomas, S. Th. I qu 93 art. 6. S. c. Gent IV 26. Petavius, de sex dier. opif. II 4, 7 sq. Gerhard, Loci VIII 3. Calvijn, Inst. I 15, 3. Polanus, Synt. Theol. p. 328. Zanchius, Op. III 677 sq. Bucanus, Inst. theol. VIII 13. Synopsis pur. theol. XIII 13. Mastricht, III 9, 30. Gelijk God, ofschoon πνευμα zijnde, toch Schepper is van eene stoffelijke wereld, die zijne openbaring en verschijning heeten mag, en deze openbaring haar hoogtepunt erlangt in de menschwording, zoo is ook de geest des menschen als ziel op het lichaam als zijne verschijning aangelegd. De menschwording Gods is het bewijs, dat niet de engel maar de mensch naar Gods beeld is geschapen en dat zijn lichaam daarvan een wezenlijk bestanddeel vormt. De schepping is van den beginne aan zoo ingericht en de menschelijke natuur is aanstonds zoo geschapen, dat zij vatbaar en geschikt was voor de hoogste gelijkvormigheid aan en voor de innigste inwoning van God. God zou geen mensch hebben kunnen worden, indien Hij niet eerst den mensch naar zijn beeld had gemaakt. En juist, omdat het lichaam als orgaan der ziel ook behoort tot het wezen van den mensch en tot het beeld Gods, daarom deelde het oorspronkelijk ook in de onsterfe-

lijkheid. God is niet een God der dooden maar der levenden, Mt. 22 : 32. De dood is een gevolg der zonde, Gen. 2 : 7, 3 : 19, Rom. 5 : 12, 6 : 23. Deze onsterfelijkheid bestond echter bij Adam nog niet in het non posse mori, in het eeuwige, onverderfelijke leven, maar slechts in het posse non mori, in het niet zullen sterven in geval van gehoorzaamheid. Ze was niet absoluut maar conditioneel, ze hing van eene ethische voorwaarde af. Het is daarom niet juist, om met de Pelagianen, Socinianen, Remonstranten enz. te zeggen, dat de mensch sterfelijk is geschapen en de dood met het stoffelijk organisme vanzelf gegeven en dus de normale, natuurlijke toestand is. Maar toch is er andererzijds een wezenlijk verschil tusschen het niet zullen sterven van Adam, zoolang hij gehoorzaam bleef, en het niet kunnen sterven, dat hij als loon op zijne gehoorzaamheid ontvangen zou hebben. Evenals de kennis, gerechtigheid en heiligheid bij Adam nog verstoken was van het donum perseverantiae, zoo was de onsterfelijkheid nog niet met het eeuwige, onverliesbare leven één. De menschelijke natuur van Adam was zoo geschapen, dat zij, ingeval van overtreding van Gods gebod, sterven kon en sterven moest. Adam was nog aardsch uit de aarde, eerst Christus is de Heer uit den hemel; het natuurlijke is eerst, daarna het geestelijke. Door dit lichaam was nu de mensch aan de aarde gebonden maar kon hij ook over de aarde zijne heerschappij uitoefenen. De heerschappij over de aarde is evenals de onsterfelijkheid een stuk van het beeld Gods. Wel gingen de Socinianen veel te ver, als zij in de heerschappij heel het wezen van den mensch en den ganschen inhoud van het beeld Gods stelden; maar toch leert Gen. 1 : 26 duidelijk, dat die heerschappij met de schepping naar Gods beeld ten nauwste samenhangt en rechtstreeks gegeven is. Zij is geen uitwendig toevoegsel, zij berust niet op eene daarbijkomende, bijzondere beschikking; maar de mensch, die beeld Gods is, is daardoor tegelijk boven alle andere schepselen verheven en tot heer en koning over hen alle aangesteld. En eindelijk behoort tot het beeld Gods ook de woning in het paradijs, Gen. 2 : 8—15. Heiligheid en zaligheid behooren bijeen; ons aller geweten getuigt, dat er tusschen deugd en geluk verband behoort te bestaan; het ethische en het physische, de zedelijke en de natuurlijke orde in de wereld, wezen en verschijning, geest en stof mogen geen tegenstelling vormen. Bij den gevallen mensch past daarom eene aarde,

die ligt onder den vloek; den goddelooze wacht hiernamaals eene plaats der duisternis, de rechtvaardige zal eens wandelen in het licht van Gods aanschijn; de nog niet gevallen en toch nog aardsche mensch woont in een paradijs.

10. Alzoo is de gansche mensch beeld en gelijkenis Gods. Hij is het naar ziel en lichaam, naar alle vermogens, krachten en gaven. Niets is in den mensch van het beeld Gods uitgesloten; het strekt zich even ver als het menschelijke uit; het is het menschelijke in den mensch. Het menschelijke is niet het Goddelijke zelf, maar het is daarvan toch de eindige, creatuurlijke afdruk. Alwat in God is, zijn geestelijk wezen, zijne deugden en volmaaktheden, zijne immanente zelfonderscheidingen, zijne mededeeling en openbaring in de schepping; het vindt alles zijne, zij het dan ook eindige en beperkte, analogie en gelijkenis in den mensch. Er ligt eene diepe waarheid in de voorstelling van de kabbala, dat God, die de Oneindige is in zichzelven, zich in de tien sefiroth of eigenschappen openbaart en dat deze saam den Adam Kadmon uitmaken, Franck, La Kabbale 1843 p. 179; de menschelijke natuur is onder de schepselen de hoogste en volkomenste openbaring Gods. En dat is ze volstrekt niet naar hare pneumatische zijde alleen, maar evenzeer naar hare somatische zijde; zij is het juist als menschelijke, d. i. als psychische natuur. God en wereld, geest en stof zijn naar de leer der Schrift geen tegenstellingen. Er is in de stof niets verachtelijks en niets zondigs. De zichtbare wereld is even goed eene schoone, rijke openbaring Gods als de geestelijke. In de eerste spreidt Hij evengoed zijne deugden ten toon als in de laatste. Alle schepselen zijn belichaming zijner Goddelijke gedachten en alle vertoonen zij vestigia Dei. Maar al deze vestigia, in de geestelijke en in de stoffelijke wereld naast elkander verspreid, worden saamgevat in den mensch en zoo onderling verbonden en hooger opgevoerd, dat zij duidelijk vormen het beeld en de gelijkenis Gods. De gansche wereld verheft zich opwaarts, sluit zich af, voltooit zich, ontvangt haar eenheid, haar doel, haar kroon in den mensch. Om beeld Gods te zijn, moest de mensch daarom wezen eene samenvatting der gansche natuur. De Joden zeiden, dat de stof voor het menschelijk lichaam door God uit de verschillende landen der aarde bijeenverzameld was, Weber, System 202 f., cf. eene Friesche

mythe bij Dr. J. te Winkel, Gesch. der Ned. Lett. I 28. In dezen vreemden vorm werd eene ware, schoone gedachte uitgedrukt. De mensch is als geest aan de engelen verwant en klimt tot de onzienlijke dingen op; maar hij is ook burger der zienlijke wereld en aan alle lichamelijke schepselen verbonden. Er is in het menschelijk lichaam geen enkele stof, welke niet in de natuur rondom hem heen voorkomt. Zoo is de mensch de eenheid van de stoffelijke en de geestelijke wereld, de spiegel van het universum, vinculum, compendium, epitome totius naturae, μικροκοσμος, en juist daardoor ook beeld en gelijkenis Gods, zijn zoon en erfgenaam, μικροθεος. Hij is de profeet, die God verklaart en zijne deugden verkondigt; hij is de priester, die met al het geschapene zichzelven als eene heilige offerande Gode wijdt; hij is de koning, die in gerechtigheid alle dingen leidt en regeert. En in dit alles wijst hij heen naar Een, die in nog hooger en rijker zin de openbaring en het beeld Gods is, naar Hem, die de eengeborene is van den Vader en de eerstgeborene aller creaturen. Adam, de zoon van God, was een type van Christus.

---

§ 34. De Bestemming van den Mensch.

1. Ofschoon Adam naar Gods beeld geschapen was, hij was het toch niet aanstonds in den volsten zin en hij was het ook niet alleen op zichzelf. Eerst dan staat het beeld Gods in zijn ganschen rijkdom voor ons, als wij daarin ook opnemen de bestemming van den mensch, zoowel voor dit als voor het toekomende leven. In 1 Cor. 15:45—49 stelt Paulus de beide verbondshoofden, Adam en Christus, tegenover elkander en vergelijkt hen, niet zoozeer, gelijk in Rom. 5:12—21 en 1 Cor. 15:22, ten opzichte van wat zij teweegbrachten, als wel met betrekking tot hun natuur en persoon. De vergelijking daalt hier het diepste af en dringt tot den wortel van beider onderscheid door. De gansche Adam, zoo vóór als na den val, wordt tegengesteld aan den ganschen Christus, zoo na als vóór de opstanding. De eerste mensch is krachtens de schepping ψυχη ζωσα, ψυχικος, ἐκ γης χοικος; maar de tweede mensch is door zijne opstanding πνευμα

ζωοποιουν, πνευματικος, ἐξ οὐρανου, cf. W. Lütgert, Der Mensch aus dem Himmel, Greifswalder Studien, H. Cremer zum 25 j. Prof. dargebracht u. s. w. Gütersloh 1895 S. 207—228. Ofschoon Adam naar Gods beeld werd geschapen, hij was, wijl aardsch uit de aarde, van de aarde afhankelijk; hij had immers behoefte aan spijs en drank, licht en lucht, dag en nacht, en had dus nog geen pneumatisch, verheerlijkt, boven al die behoeften verheven lichaam; zijn psychisch lichaam was nog niet ten volle geworden orgaan van den geest. Als zoodanig staat Adam beneden Christus: Adam is de eerste, Christus is de tweede en laatste, die Adam onderstelt en op Adam volgt; Adam is de mindere en lagere, Christus is de meerdere en hoogere; Adam wees dus naar Christus henen, hij was ook vóór den val reeds type van Christus; bij de schepping van Adam werd reeds op Christus gerekend; de gansche schepping, ook die van den mensch, was infralapsarisch; het natuurlijke is eerst, daarna het geestelijke. Wat Paulus hier breed en diep uiteenzet, is in Gen. 1—2 zelf gegrond. De mensch, schoon πνευμα en een adem des levens in zich dragende, werd, evenals de dieren, eene levende ziel. Hij kreeg vrucht van kruid en boom tot spijze, Gen. 1 : 29, een paradijs tot woonplaats, Gen. 2 : 8v., eene vrouw tot hulpe, Gen. 2 : 18v., een gebod tot richtsnoer, Gen. 2 : 16, 17, eene bedreiging van straf in geval van overtreding, Gen. 2 : 17. Uit alles blijkt, dat de eerste mensch, hoe hoog ook geplaatst, het hoogste nog niet had. Er is een zeer groot verschil tusschen het psychische en het pneumatische, tusschen den status integritatis en den status gloriae. Na de opstanding zullen buik en spijze teniet gedaan worden, 1 Cor. 6 : 13, maar bij Adam waren beide aanwezig; in den hemel zullen de kinderen Gods niet meer huwen maar den engelen gelijk zijn, Mt. 22 : 30, doch Adam had de hulpe eener vrouw van noode. Adam stond dus niet aan het einde maar aan het begin van den weg; zijn toestand was een voorloopige en tijdelijke, die zoo niet blijven kon, en overgaan moest of tot hooger heerlijkheid of tot een val in zonde en dood. Op de overtreding toch van het gebod stond de dood, maar dus stond ook bij tegenstelling op de onderhouding daarvan het leven, en wel het eeuwige leven. Want niet alleen getuigt ons aller conscientie, dat in het houden van Gods geboden groote loon is en de overtreding ervan straf medebrengt, maar de H. Schrift spreekt dit ook telkens uit; zij vat alle

zaligheid, aan het doen van Gods geboden verbonden, onder den naam van leven, van eeuwig leven, samen, en kent beide in werken in genadeverbond maar één hoogste ideaal voor den mensch, en dat is het eeuwige leven, Lev. 18 : 5, Ezech. 20 : 11, Ps. 19 vs. 12, Mt. 19 : 17, Luk. 10 : 28, Gal. 3 : 12. Zoo stond Adam dus nog aan den ingang; hij had dit loon, het eeuwige leven, nog niet, maar moest het verwerven, hij kon nog dwalen, zondigen, vallen, sterven. Zijne verhouding tot God was zóó, dat hij in zijne gemeenschap hoe langer hoe meer toenemen, maar ook daaruit nog vervallen kon. Deze eigenaardige verhouding wordt in de Schrift misschien op ééne plaats met een verbond vergeleken. In Hos. 6 : 7 zegt de Heere van Israel en Juda, dat zij, in weerwil van al den arbeid aan hen ten koste gelegd כְּאָדָם עָבְרוּ בְרִית, LXX ὡς ἄνθρωπος, Vulg., sicut Adam. De vertaling: als een mensch, wordt gedrukt door het bezwaar, dat juist van menschen in het algemeen gezegd wordt, dat zij het verbond overtraden; en de overzetting: als eens menschen (verbond), zou in elk geval vereischen, dat het woord באדם niet achter het subject הֵמָּה, maar achter het te bepalen woord בְּרִית was geplaatst. En zoo blijft alleen de vertaling: als Adam, over. Er ligt dan in opgesloten, dat het gebod, aan Adam gegeven, in het wezen der zaak een verbond was, omdat het evenals dat van God met Israel, bedoelde, om Adam in den weg van gehoorzaamheid het eeuwige leven te schenken. Dit wordt nu nog versterkt, door den parallel, dien Paulus in Rom. 5 : 12—21 tusschen Adam en Christus trekt. Gelijk de gehoorzaamheid van één mensch, nl. Christus en de in Hem geschonken genade voor de menschheid vrijspraak, gerechtigheid en leven bracht, zoo is ook de ééne overtreding en misdaad van den éénen mensch voor de menschheid oorzaak van veroordeeling, zonde en dood. Het is met Adam als met Christus. Wij staan feitelijk tot hem in dezelfde verhouding. Hij is een type van Christus, ons hoofd, uit wien om zijne overtreding de schuld en de dood ons toekomt. Hij is de oorzaak van ons aller dood; wij sterven allen in Adam, 1 Cor. 15 : 22. Ook hier is de verhouding van Adam tot God eene verbondsrelatie, maar nu niet zoozeer beschreven naar de zijde van God, als wel naar de zijde van hen, die onder Adam als hoofd in dat verbond zijn begrepen.

2. In de christelijke theologie is deze rijke gedachte der Schrift niet altijd genoeg tot haar recht gekomen. De naturalistische opvatting stelde het beeld Gods alleen in den aanleg, de nuda potentia, de wilsvrijheid, de formeele persoonlijkheid en achtte den dood zelfs natuurlijk. Het beeld Gods of althans de gelijkenis bestond veel meer in datgene, wat de mensch door eigen krachtsinspanning verwerven moest, dan in hetgeen hem bij de schepping terstond werd geschonken. Daartegenover sloeg de supranaturalistische opvatting tot een ander uiterste over en schreef aan den status integritatis een geheel bovennatuurlijk karakter toe. Niet alleen werd de justitia originalis voor een donum supernaturale gehouden, de onsterfelijkheid als een bijzonder beneficium conditoris beschouwd en alle vatbaarheid voor lijden en smart aan Adam ontzegd, Aug. de civ. XIV 26. Thomas, S. Th. I qu. 97 art. 2; maar sommigen, zooals Greg. Nyss., Joh. Damasc., Böhme e. a. oordeelden, dat de mensch vóór den val, wijl onsterfelijk, geen spijze noodig had, Petavius, de sex dier. opif. c. 7; de excretie zou in elk geval zonder eenige indecentia hebben plaats gehad, Thomas, S. Th. I qu. 97 art. 3; de spijze des menschen zou volgens de meeste kerkvaders, scholastici, Roomsche, Luthersche, Remonstrantsche en ook volgens sommige Geref. theologen zooals Zwingli, Musculus, Martyr, Zanchius, Junius, Piscator enz. alleen in planten en niet in vleesch hebben bestaan; de generatie zou zonder eenigen zinnelijken lust zijn geschied, en de kinderen zouden niet sprakeloos en hulpbehoevend geboren en zeer spoedig opgegroeid zijn, Aug. de pecc. mer. et rem. I 37. 38. Lombardus, Sent. II dist. 20. Thomas, S. Th. I qu. 98 art. 1; velen gingen nog verder en meenden, dat de voortplanting in het geheel niet per coitum zou geschied zijn, Aug. Retract. I 10. Greg. Nyss. de hom. opif. 16. 17. Damasc, de fide orthod. II 30; de mensch werd eerst androgyn geschapen, de schepping der vrouw is reeds een bewijs van den val, de Joden bij Weber, Syst. 202 f. Erigena, de div. nat. II 6. 10. 23. IV 12. Böhme, Oetinger, Baader, Schelling, Lange, Dogm. II 324 f. Delitzsch, Bibl. Psych. 102 f. Hofmann, Weiss. u. Erf. I 65 f. Schriftbew. I² 403 f. enz.; de vrouw was dus eigenlijk niet het beeld Gods en de menschelijke natuur deelachtig, cf. bij Aug. de trin. XII 7. Thomas, S. Th. I qu. 93 art. 4. qu 99 art. 2. Bonav. Sent. II dist. 16 art. 2 qu. 2. dist. 20 art. 1 qu. 6. Gerhard, VIII

c. 6. Quenstedt, II p. 15. Jansen, Gesch. des deutschen Volkes VI 1888 S. 395—397. Zelfs werd door Origenes, c. Cels. I 32. 33. de princ. II 9 de lichaamlijkheid en alle ongelijkheid onder de menschen uit een val der praeexistente zielen afgeleid, of ook werd aan den mensch vóór den val een gansch ander lichaam dan het onze toegeschreven, cf. de Ophieten bij Hagenbach, D. G. § 62, Böhme, Ant. Bourignon, Baader enz. En in verband met dit alles werd het paradijs dikwerf zeer idealistisch of zelfs allegorisch opgevat; de dieren zouden niet gestorven zijn, wild en onrein gedierte zou er niet geweest zijn, de roos hadde gebloeid zonder doornen, de lucht was veel reiner, het water veel zachter, het licht veel helderder, b.v. Luther op Gen. 3, cf. Strauss, gl. I 700 f.

Toch werd door allen erkend, dat Adam het hoogste nog niet bezat. In het proefgebod, de kiesvrijheid, de mogelijkheid van zonde en dood lag dit vanzelf opgesloten. Vooral Augustinus maakte duidelijk onderscheid tusschen het posse non peccare en posse non mori, dat Adam bezat, en het non posse peccare en het non posse mori, dat met de verheerlijking aan den eersten mensch in geval van gehoorzaamheid geschonken zou zijn en nu uit genade aan de uitverkorenen wordt verleend, de civ. XXII 30. de corr. et grat. 11. Enchir. 104—107. de Gen. ad litt. III 2. VI 25. Op. imp. c. Jul. V 58. VI 5 enz. Zelfs werd door Augustinus van die verhouding, waarin Adam oorspronkelijk stond, als van een verbond, testamentum, pactum gesproken, de civ. XVI 27; en de vertaling van de woorden כאדם door: als Adam, leidde velen tot eene gelijke opvatting, Marck, Histor. Parad. II 6, 7. Zakelijk komt de leer van het later zoo genoemde werkverbond dus ook reeds bij de kerkvaders voor. In den toestand van Adam, gelijk die door de scholastiek, de Roomsche, de Luthersche theologen werd opgevat, liggen al de elementen opgesloten, die later bepaaldelijk door de Gereformeerden in de leer over het foedus operum zijn samengevat, cf. Lombardus, Sent. II dist. 19. 20. Van de relatie, waarin de geloovigen door Christus tot God komen te staan, is menigmaal in de Schrift de naam verbond gebruikelijk. Reeds Zwingli en Bullinger grepen deze gedachten der Schrift aan, om de eenheid van Oud en Nieuw Testament tegen de Anabaptisten te verdedigen, cf. later bij de leer van het foedus gratiae. Toen nu naar het voorbeeld der

Schrift de christelijke religie als een verbond werd voorgesteld, gaf Paulus met zijn parallel tusschen Adam en Christus er aanleiding toe, om ook den status integritatis als een verbond te denken. In onderscheiding van het foedus gratiae heette dit dan het foedus naturae of operum. Verbond der natuur werd het genoemd, niet als zou het uit de natuur Gods of die des menschen vanzelf en natuurlijkerwijs voortvloeien. Maar het heette zoo, omdat de grondslag, waarop het verbond rustte, d. i. de zedewet, den mensch van nature bekend was, en wijl het opgericht werd met den mensch in zijn oorspronkelijken staat en door den mensch met de hem in de schepping geschonken krachten, zonder bovennatuurlijke genade, gehouden kon worden. Toen later de naam tot misverstand aanleiding gaf, werd hij liefst door dien van foedus operum, verbond der werken, vervangen; en dezen naam droeg het, wijl het eeuwige leven in dit verbond alleen te verkrijgen was in den weg der werken, d. i. van de onderhouding van Gods geboden. Dit verbond werd nu, als parallel van het foedus gratiae, door de Gereformeerden met bijzondere voorliefde geleerd en ontwikkeld. Het komt reeds voor bij Ursinus, Catech. major qu. 9. Olevianus, de subst. foed. grat. 1585 I § 8. 9. II § 5. Polanus, Synt. Theol. VI 33. Junius, Theses theol. c. 25. Wollebius, Theol. Christ. I c. 8, enz., hier te lande het eerst bij Trelcatius, Loci Comm. 1587 p. 276. Gomarus, Oratio de foedere Dei 1594. Trelcatius Jr. Instit. Theol. 1604 p. 131. Cloppenburg, Disp. de foedere Dei 1643. Coccejus, Summa doctr. de foedere 1648 en voorts bij alle theologen, b.v. Mastricht, Theol. III c. 12. Marck, Historia Parad. 1705 II c. 6 sq. Moor, III 52—108, M. Vitringa, c. 8. Comrie, Verhandeling over het verbond der werken vóór zijne uitgave van Boston, Beschouwing van het verbond der genade 1741. Brahe, Aanm. over de Walch. artikelen, 1758 bl. 123v. Examen van het Ontw. v. Toler. 10e Sam. J. van den Honert, Voorrede voor Ursinus' Schatboek bl. 112—144 enz. De belijdenisschriften maken er niet met zooveel woorden melding van; maar zakelijk is het toch reeds vervat in art. 14 en 15 der Ned. Gel., waar geleerd wordt, dat door Adams overtreding van het gebod des levens de geheele menschelijke natuur is bedorven, in Zondag 3 en 4 van den Heid. Cat., waar de mensch naar Gods beeld geschapen heet, *opdat* hij met God in de eeuwige zaligheid leven zou, maar ook door Adams val

geheel bedorven wordt genoemd, en in cap, 3, 2 van de Canones Dordr., waar het heet, dat de bedorvenheid van Adam op ons overgaat „naar Gods rechtvaardig oordeel"; formeel werd het werkverbond opgenomen in de Iersche artikelen, in de Westm. Confessie en in de Walchersche artikelen 1693. Voorts vond de leer van het foedus operum later ook bij sommige Roomschen, Scheeben II 500. Pesch, Prael. III 136 en Lutherschen ingang, zooals Pufendorf, Jaeger, Buddeus, Instit p. 527 e. a., cf. Vitringa II 242; daarentegen werd het bestreden door Episcopius, Instit. theol. II c. 2. Limborch, Theol. Christ. III c. 2. J. Alting op Hebr. 8:6 en Op. V 392. Venema, Korte verdediging van zijn eer en leer 1735. N. Schiere, Doctrina test. et foed. div. omnium 1718 p. 491 sq. en anderen. Het rationalisme wilde er niets van weten, en zelfs van Oosterzee, Chr. Dogm. § 75 zag er slechts een juridisch kunststuk in. Desniettemin werd het weder opgenomen door Dr. Kuyper, Heraut 161 v. Hodge, Syst. Theol. II 117—122. Dr. Vos, De Verbondsleer in de Geref. Theologie 1891.

3. Er is tegen de verbondsleer, gelijk zij in de Geref. theologie is ontwikkeld, zeker in te brengen, dat zij al te veel in details is afgedaald, en al te schoolsch behandeld is. De latere theologen verdedigden het leerstuk nog wel, maar zij gevoelden er de beteekenis en het theologisch en religieus belang niet meer van; de ziel was er uit, en de bestrijding was daarom gemakkelijk. Maar de leer van het werkverbond rust op Schriftuurlijken grondslag en is van uitnemende waarde. Alle hooger leven onder redelijke en zedelijke schepselen draagt den vorm van een verbond. Verbond is in het algemeen eene overeenkomst van personen, waarbij zij zich vrijwillig, ter wering van eenig kwaad of ter verkrijging van eenig goed, tegenover elkander op bepaalde voorwaarden verplichten en verbinden. Zulk eene overeenkomst, hetzij stilzwijgend aangegaan of bepaald gestipuleerd, is de gewone vorm voor het samenleven en samenwerken der menschen onderling. Liefde, vriendschap, huwelijk, en alle sociale cooperatie in handel, nijverheid, wetenschap, kunst enz. berust ten slotte op den grondslag van een verbond, d. i. op wederkeerige trouw en allerlei zedelijke, algemeen erkende, verplichtingen. Het kan daarom niet verwonderen, dat ook het hoogste, rijkste leven van den mensch, d. i. de religie, dit karakter draagt. In de Schrift is het verbond

de vaste vorm, waarin de verhouding van God tot zijn volk voorgesteld wordt. En ook waar de naam niet voorkomt, zien wij beiden toch altijd als het ware in samenspraak met elkander, met elkaar onderhandelend, God den mensch noodigend tot bekeering, herinnerend aan zijne verplichtingen en zichzelf verbindend tot het schenken van alle goeds. Later bij de leer van het verbond der genade, zal het bijbelsch begrip van בְּרִית in het licht worden gesteld. Hier zij het genoeg, aan deze algemeene notie te herinneren. Ook al zou de naam verbond voor de religieuse verhouding van Adam tot God in de Schrift nooit voorkomen, ook niet in Hos. 6 : 7; toch draagt het religieuse leven van den mensch vóór den val het karakter van een verbond. De Gereformeerden waren nooit zoo eng van te staan op den naam, indien de zaak maar vaststond; de vocabulo dubitetur, re salva. Maar achter de bestrijding van den naam was meestal die van de zaak verborgen. En deze kan noch mag prijsgegeven, wijl verbond het wezen der ware religie is. Immers, vooreerst is God Schepper, de mensch schepsel; en daarmede is er tusschen beiden een oneindige afstand geponeerd; er schijnt tusschen beide geen gemeenschap, geen religie mogelijk te wezen; er is alleen onderscheid, afstand, verwijdering eindeloos. Indien God in zijne souvereine hoogheid en majesteit boven den mensch blijft staan, dan is er geen godsdienst mogelijk, althans geen godsdienst als gemeenschap met God; dan is de verhouding tusschen beiden volkomen weergegeven in de namen heer en knecht; dan is het beeld van den pottebakker en het leem nog veel te zwak om die verhouding aan te duiden, want het leem heeft nog een zijn en dus rechten onafhankelijk van en tegenover den pottebakker, maar de mensch heeft niets, dat hij is of heeft buiten en tegenover God. Als er dus waarlijk religie zal zijn, als er gemeenschap zal wezen tusschen God en mensch, als de verhouding van beiden, ook wel maar toch niet alleen zal wezen die van een heer tot zijn knecht, van een pottebakker tot zijn leem, doch ook die van een koning tot zijn volk, van een vader tot zijn zoon, van een moeder tot haar kind, van een adelaar tot zijn jongen, van eene hen tot hare kiekens enz.; d. i. indien niet ééne enkele relatie, maar alle en allerlei relatiën van afhankelijkheid, onderwerping, gehoorzaamheid, vriendschap, liefde enz. onder menschen in de religie haar voorbeeld hebben en hare vervulling

erlangen, dan moet religie het karakter dragen van verbond. Want dan moet God neerdalen van zijne hoogheid, zich neerbuigen tot zijn schepsel, zich aan den mensch mededeelen, openbaren, wegschenken; dan moet Hij, die in het hooge en verhevene en eeuwige woont, ook wonen bij dien, die van een nederigen geest is, Jes. 57 : 15. Dit nu is niets anders dan een verbond. Als de religie een verbond wordt genoemd, dan is ze daarmede aangeduid als de ware, echte religie. Dat heeft geen enkele godsdienst ooit verstaan; alle volken trekken God pantheistisch neer in het creatuurlijke of verheffen Hem deistisch eindeloos er boven; in geen van beide gevallen komt het tot ware gemeenschap, tot verbond, tot echte religie. Maar de Schrift handhaaft beide; God is eindeloos groot en nederbuigend goed; Hij is Souverein maar ook Vader; Hij is Schepper maar ook archetype; Hij is in één woord de God des verbonds. In de tweede plaats is het duidelijk, dat een schepsel tegenover God geen enkel recht medebrengen en bezitten kan. Dat is uit den aard der zaak onmogelijk. Een schepsel heeft als zoodanig alles, was het is en wat het heeft, aan zijn Schepper te danken; het heeft tegenover God op niets aanspraak; het kan zich op niets laten voorstaan; het heeft hoegenaamd geen rechten of eischen; er is van verdienste bij het schepsel tegenover God nooit sprake en er kan geen sprake van zijn; de verhouding van Creator en creatura snijdt alle verdienste der laatste principieel en ten eenenmale af. Dit geldt niet alleen na maar evengoed vóór den val. Ook toen was de mensch schepsel, zonder aanspraak, zonder rechten, zonder verdienste. Als wij gedaan hebben, al hetgeen ons bevolen is, dan zijn wij nog *δοῦλοι ἀχρεῖοι*, Luk. 17 : 10. Nu is echter de religie der H. Schrift van dien aard, dat de mensch daarin als het ware toch rechten tegenover God kan laten gelden. Hij heeft immers vrijheid, om met gebed en dankzegging tot Hem te komen, om Hem aan te spreken als zijn Vader, om in allen nood en dood op Hem te vertrouwen, om alle goeds van Hem te begeeren, om zelfs de zaligheid en het eeuwige leven van Hem te verwachten. Dit is nu enkel en alleen daardoor mogelijk, dat God in nederbuigende goedheid aan zijn schepsel rechten geeft. Alle recht van schepselen is een geschonken goed, een gave der genade, onverdiend en onverplicht; alle loon is van Gods zijde uit genade; er is geen meritum de condigno noch ook de congruo mogelijk.

De ware religie kan daarom niets anders zijn dan een verbond, ze heeft haar oorsprong in de nederbuigende goedheid, in de genade Gods. Dat karakter draagt de religie zoowel vóór als na den val. De religie is één evenals de zedewet en de bestemming van den mensch. Werk- en genadeverbond verschillen niet in het einddoel maar alleen in den weg, die tot dat einddoel leidt. In beide is één Middelaar, toen van vereeniging, nu van verzoening; in beide is één geloof, toen in God nu in God door Christus; in beide is ééne hope, ééne liefde enz. De religie is altijd wezenlijk dezelfde, zij verschilt alleen in forma. In de derde plaats: de mensch is een redelijk en zedelijk wezen. Zoo heeft God hem geschapen, en zoo behandelt Hij hem dus ook; Hij onderhoudt wat Hij schiep. God dwingt den mensch daarom niet, want dwang is met den aard van een redelijk schepsel in strijd. Hij behandelt hem niet als een redeloos creatuur, als een plant of een dier, als een stok en een blok, maar Hij gaat met hem te werk als met een redelijk, zedelijk, zichzelf bepalend wezen. Hij wil, dat de mensch vrij zij en in vrijheid, gewillig, in liefde Hem diene, Ps. 110:3. Religie is vrijheid, is liefde, die zich niet dwingen laat. En daarom moet ze van huis uit ook den vorm dragen van een verbond, waarin God niet dwingend maar radend, vermanend, waarschuwend, noodigend, biddend optreedt, en waarin de mensch God dient niet door dwang of geweld, maar gewillig, met eigen, vrije toestemming, door liefde tot wederliefde bewogen. Godsdienst is in den grond der zaak geen plicht maar een voorrecht. Het is geen werk, waarmede wij Gode voordeelig zijn en Hem iets toebrengen, en aanspraak hebben op loon. Maar het is genade, Hem te mogen dienen. God is nooit gehouden in ons, wij zijn altijd gehouden in Hem voor de goede werken, die wij doen, art. 24 Ned. Gel. Van zijne zijde altijd de gave, van onzen kant altoos en alleen de dank. En daarom is religie niet anders denkbaar dan in den vorm van een verbond; daarin komt zij eerst tot hare volle verwezenlijking. Zoodanig verbond heeft God dan ook met den eersten mensch gesloten. De splinterige uitwerking van dit leerstuk zij geheel ter zijde gesteld. Maar de zaak zelve staat vast; nadat de mensch naar Gods beeld was geschapen, heeft God hem zijne bestemming aangewezen en den weg, waarin hij deze alleen bereiken kon. Immers, de zedewet kon de mensch kennen zonder buitengewone openbaring, zij was

geschreven in zijn hart. Maar het proefgebod is positief, het is niet met de natuur des menschen zelve gegeven, het kon hem alleen bekend worden doordat God het hem mededeelde. Evenmin sprak het vanzelf, dat de onderhouding van dat gebod het eeuwige leven schonk. In dien zin is het foedus operum geen foedus naturae. Eerst werd dit nog niet zoo helder ingezien, cf. Gomarus, de foedere. Maar allengs werd het duidelijk geleerd, dat God in geen enkel opzicht verplicht was, om aan den mensch, die zijne wet onderhield en daarmede niets anders deed dan wat hij schuldig was te doen, de hemelsche zaligheid en het eeuwige leven te schenken; er is hier geen natuurlijk verband tusschen werk en loon, Coccejus, de foedere II 23 sq. Burman, Synops. Theol. II 8, 2, 4. Marck, Hist. Parad. p. 479. Cloppenburg, Exerc. theol. VI disp. 5. de foed. I 8 sq. Witsius, Oec. foed. I 4 § 10—23. Leydecker, Fax Verit. p. 399 sq. Ex. v. h. Ontw. v. Tol. IX 227 v. 261 v. X 288 v. 318 v. Brahe, Aanm. over de vijf Walch. art. bl. 125 v. En dat is de waarheid, die ligt in Rome's leer van het donum superadditum. Het eeuwige leven is en blijft eene onverdiende gave van Gods genade. Maar omdat Rome de leer van het werkverbond niet kent, leidt het uit deze genadegifte van het eeuwige leven af, dat ook het beeld Gods in den mensch bovennatuurlijk moet zijn en laat nu door die in het beeld Gods geschonken, bovennatuurlijke kracht het eeuwige leven toch weer ex condigno verdienen. Onder den schijn van de genade te eeren, voert het dus weer de verdienstelijkheid der goede werken in. De Gereformeerden echter handhaafden eenerzijds, dat het beeld Gods in den mensch natuurlijk was, en dat de mensch, die beeld Gods was, de zedewet zonder bovennatuurlijke openbaring kennen, en haar zonder bovennatuurlijke kracht onderhouden kon. En andererzijds hielden zij staande, dat een hooger staat van zaligheid, dan die in het paradijs op aarde, uit den aard der zaak nooit verdiend maar alleen door Gods vrije beschikking geschonken kon worden. En deze beide gedachten vereenigden zij in het foedus operum. Dit berust op eene vrije, bijzondere, genadige beschikking Gods; het gaat van Hem uit; Hij stelt alle deelen daarvan vast, voorwaarde en vervulling, onderhouding en loon, overtreding en straf; het is monopleurisch in oorsprong; het wordt aan de schepping naar Gods beeld toegevoegd. De mensch zijnerzijds, wijl naar Gods beeld geschapen, rust daarin en ziet in dit ver-

bond een weg tot hooger zaligheid zich ontsloten. Het foedus operum doet dus beide tot zijn recht komen: de souvereiniteit Gods, welke de afhankelijkheid van het schepsel, de onverdienstelijkheid van al zijne werken insluit, en de genade en goedertierenheid Gods, welke desniettemin aan het schepsel eene hoogere zaligheid dan de aardsche wil schenken. Gelijk het proefgebod staat tot de zedewet, zoo verhoudt zich het werkverbond tot de schepping naar Gods beeld. Met het proefgebod staat of valt de gansche zedewet; met het verbond der werken staat of valt heel het beeld Gods in den mensch. Het werkverbond is de weg voor den naar Gods beeld geschapen en nog niet gevallen mensch tot de hemelsche zaligheid.

4. Het werkverbond sluit daarom nog eene andere, schoone gedachte in. Het realiseert niet alleen de ware, volle idee der religie; het drukt ook uit, dat de mensch vóór den val, schoon naar Gods beeld geschapen, het hoogste nog niet bezat. Hierover is voornamelijk verschil met de Lutherschen. Bij dezen is de schepping naar het beeld Gods de verwezenlijking van de hoogste idee des menschen; het ideaal is in Adam ten volle bereikt; een hooger toestand is niet mogelijk. Adam had niets te worden, maar alleen te blijven wat hij was; hij was de volle gratiosa inhabitatio S. Trinitatis deelachtig. Hij stond daarom ook niet onder eene wet, die hem iets positiefs te doen beval; de wet, die voor hem gold, had alleen een negatieven inhoud; eerst de zonde heeft hem onder de heerschappij der wet gebracht. Vandaar dat bij de Lutheranen de oorspronkelijke toestand evenals bij de kerkvaders dikwijls zeer overdreven geschilderd wordt; en dat de staat, waartoe de geloovigen in Christus worden verheven, in het wezen der zaak gelijk wordt gedacht aan dien van Adam vóór den val. Bij den geloovige concentreert zich voor den Lutheraan alles om de rechtvaardigmaking; indien iemand deze deelachtig is, dan heeft hij genoeg, is hij volkomen bevredigd en zalig. De zaligheid valt geheel met de vergeving saam; er is geen behoefte om deze achterwaarts met de eeuwige verkiezing en voorwaarts met heel het christelijk leven, de goede werken, en het eeuwige leven in verband te brengen; noch praedestinatie noch perseverantie zijn hier noodig; de Luthersche geloovige geniet in het heden en heeft daaraan genoeg, Luther bij Köstlin, Luthers Theol. II 361.

Schneckenburger, Vergl. Darst. des luth. u. ref. Lehrbegriffs, I 90 f. 120 f. II 185 f. Vilmar, Dogm. I 340, Frank. Syst. d. chr. Wahrh. I 375. Anders echter de Gereformeerden, die wandelden in het voetspoor van Augustinus. Volgens hen had Adam het hoogste niet. Het hoogste is nl. de materieele vrijheid, en bestaat in het niet meer kunnen dwalen, zondigen, sterven; in het volstrekt boven alle vreeze en angst, boven alle mogelijkheid van val verheven zijn. Dit hoogste krijgen de geloovigen terstond uit genade door Christus. Zij kunnen niet meer zondigen, 1 Joh. 3 : 9, zij kunnen niet meer sterven, Joh. 3 : 16; zij hebben terstond door het geloof het eeuwige, onverliesbare leven; hunner is de perseverantia sanctorum, zij kunnen niet meer verloren gaan. Christus brengt daarom de zijnen niet in den staat van Adam vóór den val terug; Hij verwierf en schenkt veel meer, nl. ook datgene, wat Adam zou ontvangen hebben indien hij ware staande gebleven. Hij plaatst ons niet aan het begin maar aan het einde van den weg, welken Adam had af te loopen; Hij volbracht niet alleen de passieve, maar ook de actieve gehoorzaamheid, bevrijdt niet slechts van schuld en straf maar schenkt ook aanstonds uit genade het recht op het eeuwige leven. Adam echter had dit hoogste nog niet; hij had nog niet het eeuwige leven; hij ontving wel het posse stare, maar niet het velle stare; wel het posse si vellet maar niet het velle, quod posset; hij had het posse non errare, peccare, mori, maar nog niet het non posse errare, peccare, mori. Hij verkeerde nog in de mogelijkheid van zonde en dood, en dus ook nog in eenige vreeze en angst; zijner was nog niet de volmaakte, onveranderlijke liefde, die alle vreeze buitensluit. En terecht zeiden daarom de Gereformeerden, dat deze mogelijkheid, dit veranderlijk goed zijn, dit nog kunnen zondigen en sterven geen deel, geen stuk, geen inhoud van het beeld Gods, maar de grens, de beperking, de omtrek ervan was, Heppe, Dogm. der ev. ref. K. 181. Shedd, Dogm. Theol. II 104. 150. Daarom was het noodig, dat het beeld Gods ontplooid werd, deze mogelijkheid van zonde en dood volkomen overwon en te niet deed, en schitterde in onvergankelijke glorie. Tengevolge van deze opvatting van den status integritatis, hebben de Gereformeerden in onderscheiding van anderen bij de beschrijving van den paradijstoestand eene prijzenswaardige soberheid in acht genomen. Adam was Christus niet, het natuurlijke was niet het geestelijke, het

paradijs was niet de hemel. Hoezeer dan ook het naturalisme zij te weerstaan, dat de macht der zonde miskent en den dood natuurlijk acht; aan de andere zijde is niet minder het supranaturalisme te mijden, dat het beeld Gods bestaan laat in een bovennatuurlijk toevoegsel aan de natuur. De zonde heeft volgens de Gereformeerden alles bedorven en verwoest, maar, omdat zij geen substantie is, heeft zij niet het wezen, de substantie der schepping kunnen veranderen. De mensch is als zondaar nog mensch gebleven; en zoo ook zijn alle andere schepselen, aarde, hemel, natuur, plant, dier, in weerwil van den vloek der zonde en de heerschappij der verderfenis essentieel en substantieel dezelfde gebleven. Gelijk wij boven bij de religie zagen, zoo is het ook bij al het andere: de zonde heeft geen substantie ontnomen, de genade schenkt geen substantie terug. De materia aller dingen is en blijft dezelfde, maar de forma, in de schepping geschonken, werd door de zonde gedeformeerd, om in de genade weer geheel en al te worden gereformeerd, Voetius, Disp. I 776. Deze ernstige en toch zoo gezonde opvatting van den paradijstoestand door de Gereformeerden komt op tal van punten uit. Tegen de Lutheranen en Remonstranten verdedigden zij, dat Adam, behalve aan het proefgebod, wel ter dege ook aan de zedewet gebonden was. Hij was niet exlex, al volbracht hij ze ook zonder eenigen dwang, gewillig en uit liefde. Die zedewet was Adam van nature bekend en behoefde dus niet gelijk het proefgebod op bijzondere wijze geopenbaard te worden. Zij is in wezen aan de tien geboden gelijk, maar droeg toch een anderen vorm, want de wet op Sinai gegeven, onderstelt de zonden en spreekt daarom bijna altijd negatief: gij zult niet, en de zedewet vóór den val was veel meer positief. Maar juist omdat de zedewet bij Adam uit den aard der zaak geheel positief was, maakte zij de mogelijkheid der zonde voor Adams bewustzijn niet duidelijk. Bij de *ge*boden moest er dus een *ver*bod komen, bij de zedelijke wetten eene stellige wet; bij de geboden, wier natuurlijkheid en redelijkheid Adam inzag, een gebod, dat in zekeren zin willekeurig en toevallig was. In het proefgebod werd heel de zedewet voor Adam op één worp gezet; het belichaamde voor hem het dilemma: God of de mensch, zijn gezag of eigen inzicht, onvoorwaardelijke gehoorzaamheid of zelfstandig onderzoek, geloof of twijfel. Het was eene ontzettende proef, die den weg opende tot eene eeuwige zaligheid of tot een

eeuwig verderf. Tegen de Coccejanen hielden de Gereformeerden staande, dat tot die zedewet ook het sabbatsgebod behoorde; de mensch vóór den val genoot den eeuwigen, hemelschen sabbat nog niet; evenals aan de wisseling van dag en nacht, was hij ook onderworpen aan die van zesdaagschen arbeid en ruste op den zevenden dag; rustdag en werkdagen waren dus ook vóór den val onderscheiden, het religieuse leven eischte ook toen een eigen vorm en dienst en dag naast het leven der cultuur. De magische, theosophische meening, dat de beide boomen in den hof de kracht om te dooden of levend te maken in zichzelve bezaten, hetzij dan van nature, Thomas, Suarez, Pererius, Reinhard, Dogm. 279. 289, hetzij op bovennatuurlijke wijze, Augustinus, Bonaventura; hetzij reeds bij het eenmalig, Bellarminus, de gr. pr. hom. c. 14 of bij het herhaald gebruik, Thomas, S. Th. I qu. 97 art. 4, cf. ook Heraut 941; werd door de Gereformeerden, ook al namen sommigen zooals Pareus, Rivetus, Zanchius, Op. III 501 eerst nog eene werking van het eten der vrucht ook op het lichamelijk leven aan, met steeds grooter eenparigheid en beslistheid verworpen, Calvijn, op Gen. 2:9, 3:22. Inst. IV 14, 12. 18. Marck, Hist. Parad. I c. 17. Litt. bij M. Vitringa II 220 sq. Deze opvatting toch is wel in overeenstemming met de Roomsche leer der sacramenten maar heeft daarom ook voor de Gereformeerden groot bezwaar; zij maakt het leven en den dood onafhankelijk van de ethische voorwaarde, d. i. van het al of niet gehoorzamen aan Gods gebod; zij onderstelt, dat de mensch na den val toch zou zijn blijven leven, indien hij maar ex opere operato had gegeten van den levensboom; zij houdt in, dat het eeuwige leven in eens of langzamerhand bij den mensch bewerkt kon worden door het eten van eene physische vrucht, en miskent dus het onderscheid tusschen het natuurlijke en het geestelijke. Daarom zagen de Gereformeerden in den levensboom liever een teeken en zegel van het verbond der werken, dat op sacramenteele wijze het leven schonk. Evenzoo werden door de Gereformeerden alle theosophische bespiegelingen over eene mannelijke jonkvrouw, over de afwezigheid van den geslachtslust, over eene magische generatie als met de Schrift in strijd eenparig verworpen, Marck, Hist. Parad. p. 279 sq. En evenmin als de schepping der vrouw reeds een zekeren val van Adam onderstelt, is er na het intreden der zonde eene nova species in planten- of dierenrijk bijgekomen;

wilde en kruipende dieren zijn volgens Voetius niet eerst na den val maar reeds op den zesden dag geschapen, Disp. V 191. En eindelijk oordeelden Calvijn, op Gen. 1 : 29, 9 : 3 en de meeste Gereformeerden, cf. Heidegger, de libertate christianorum a re cibaria 1662. Voetius, Disp. IV 387. V 194. Coccejus, S. Theol. XX 17. Marck, Hist. Parad. p. 341. Moor, III 35—38 enz., dat het vleeseheten aan den mensch ook vóór den zondvloed en vóór den val geoorloofd was geweest. Dat Gen. 1 : 29 daarvan niet opzettelijk spreekt, kan als argumentum e silentio geen dienst doen; in Gen. 1 : 30 wordt alleen de plantenwereld tusschen mensch en dier verdeeld; maar van 's menschen heerschappij en recht over de dierenwereld is daar geen sprake; deze zijn al in Gen. 1 : 28 aan den mensch geschonken en sluiten zeker, vooral ook met het oog op de visschen, wel het recht om dieren te dooden en te gebruiken in. Terstond na den val maakt God zelf dierenvellen en brengt Abel eene offerande, die zeker ook met een offermaaltijd gepaard ging. De kreophagie is bovendien zeker vóór den zondvloed in gebruik geweest, en zou, indien God eerst in Gen. 9 : 3 daartoe het recht had gegeven, vóór dien tijd ongeoorloofd en zondig zijn geweest. Gen. 9 : 1—5 geeft geen nieuw gebod maar hernieuwt den zegen der schepping; het nieuwe is alleen het verbod, om het vleesch met zijne ziele, d. i. met zijn bloed te eten. De grond voor het verbod, Gen. 9 : 5—7, om een mensch te dooden, is bij de dieren niet aanwezig; zij zijn immers niet naar Gods beeld gemaakt. En ten slotte is niet in te zien, waarom juist na den val en na den zondvloed het vleeschgebruik door God aan den mensch zou zijn toegestaan; omgekeerd zou men verwachten, dat het recht en de heerschappij des menschen na den val beperkt zou zijn; dat het vleeschgebruik, om verwildering tegen te gaan, zou zijn afgeschaft; dat het vegetarianisme veel meer in overeenstemming zou geacht zijn met den na val en zondvloed intredenden toestand des menschen dan de kreophagie, cf. Zöckler, Lehre vom Urstand 273 f. Köhler, Bibl. Gesch. I 33 f. De Gereformeerde theologie kon in al deze vraagstukken zoo gezond oordeelen, omdat zij diep doordrongen was van de gedachte, dat Adam het hoogste nog niet had. De zonde heeft zonder twijfel eene kosmische beteekenis; zij werkt blijkens den dood ook in het physische in, en heeft de gansche aarde gebracht onder den vloek. Zonder haar zou de ontwikkeling der menschheid en

de geschiedenis der aarde eene gansch andere zijn geweest, al is het ook, dat wij ons daarvan geen voorstelling kunnen maken. Maar toch is andererzijds de status integritatis niet te vereenzelvigen met den status gloriae; uit dezen mag niet tot genen worden besloten; Jes. 11 : 6, 65 : 25 zijn evenmin op den toestand vóór den val toepasselijk als Mk. 12 : 25, Luk. 20 : 36, 1 Cor. 6 : 13 enz. De forma is veranderd, maar de materia van mensch, plant, dier, natuur, aarde is vóór en na den val gelijk. Alle essentiëele bestanddeelen, die er nu zijn, bestonden ook vóór den val. Het onderscheid en de ongelijkheid van man en vrouw, van ouders en kinderen, van broeders en zusters, van verwanten en vrienden; de menigvuldige instellingen en verhoudingen in het maatschappelijk leven zooals huwelijk, huisgezin, opvoeding enz.; de wisseling van dag en nacht, werkdagen en rustdag, arbeid en ontspanning, maanden en jaren; de heerschappij des menschen over de aarde door wetenschap en kunst enz.; zij zijn ongetwijfeld door de zonde gewijzigd en van gedaante veranderd, maar zij hebben desniettemin niet in de zonde maar in de schepping, in de ordinantiën Gods hun beginsel en grondslag. Het socialisme en communisme, ook van vele christelijke secten, strijdt terecht tegen de schrikkelijke gevolgen der zonde, vooral ook op maatschappelijk gebied; maar het blijft daarbij niet staan, het komt ook met de natuur der dingen, met de scheppingsordinantiën in conflict, en draagt daardoor steeds niet een reformatorisch maar een revolutionair karakter.

5. Er ligt ten slotte in de leer van het foedus operum nog eene derde gedachte opgesloten, die van de rijkste religieuse en ethische beteekenis is. Adam werd niet *alleen* geschapen; als man was hij op zichzelf incompleet; hem ontbrak iets, dat geen lager schepsel hem vergoeden kon, Gen. 2 : 20. Als man alleen was hij dus ook nog niet het ten volle ontplooide beeld Gods. De schepping des menschen naar Gods beeld is op den zesden dag dan eerst voltooid, als God beide, man en vrouw, in vereeniging met elkaar, cf. אותם Gen. 1 : 27, schept naar zijn beeld. Toch is ook deze schepping van man en vrouw te zamen naar Gods beeld niet het einde maar het begin van Gods weg met den mensch. Het is niet goed, dat de man; het is ook niet goed, dat man en vrouw alleen zijn. Over hen beiden spreekt God ter-

stond den zegen der vermenigvuldiging uit, Gen. 1 : 28. Niet de enkele mensch, en niet man en vrouw saam, maar de gansche menschheid is eerst het ten volle ontplooide beeld Gods, zijn zoon, zijn geslacht. Het beeld Gods is veel te rijk, dan dat het in één enkel menschenkind, hoe rijk begaafd ook, geheel kan worden verwezenlijkt. Eerst in eene menschheid met millioenen leden kan het eenigermate in zijn diepte en rijkdom worden ontvouwd. Gelijk de vestigia Dei verspreid zijn over vele, vele werken, beide in ruimte en tijd; zoo is de imago Dei alleen ten voeten uit te teekenen in eene menschheid, wier leden beide na en naast elkaar bestaan. Maar gelijk de kosmos eene eenheid is en in den mensch zijn hoofd en heer ontvangt; gelijk de door heel de wereld heen verstrooide vestigia Dei saamgevat worden in en opgevoerd worden tot de imago Dei van den mensch; zoo is ook die menschheid op haar beurt als een organisme te denken, dat juist als zoodanig eerst het ten volle ontplooide beeld Gods is. Niet als een hoop zielen op een stuk grond, niet als onsamenhangend aggregaat van individuen, maar als uit éénen bloede gegeschapen, als één huisgezin, als ééne familie is de menschheid het beeld en gelijkenis Gods. Tot die menschheid behoort ook hare ontwikkeling, hare geschiedenis, haar zich steeds uitbreidende heerschappij over de aarde, hare vooruitgang in kennis en kunst, haar onderwerping van alle schepselen. Ook dit alles is ontvouwing van het beeld en de gelijkenis Gods, waarnaar de mensch werd geschapen. Gelijk God niet eenmaal bij de schepping zich geopenbaard heeft maar die openbaring voortzet en vermeerdert van dag tot dag en van eeuw tot eeuw; zoo is ook het beeld Gods geen onveranderlijke grootheid, maar het legt zich uit en ontplooit zich in de vormen van ruimte en tijd. Het is eene Gabe en Aufgabe tegelijk; het is een onverdiend genadegeschenk, dat reeds terstond in de schepping aan den eersten mensch werd verleend, maar het is tevens beginsel en kiem van eene gansch rijke, heerlijke ontwikkeling. Eerst de menschheid in haar geheel, als één volkomen organisme, saamgevat onder één hoofd, verbreid over de gansche aarde, als profetesse de waarheid Gods verkondigend, als priesteresse zich Gode wijdende, als koninginne de aarde en heel de schepping beheerschende, eerst zij is het ten volle afgewerkte beeld, de sprekendste en treffendste gelijkenis Gods. De Schrift leert dit alles duidelijk,

als zij zegt, dat de gemeente de bruid is van Christus, de tempel des H. Geestes, de woning Gods, het nieuwe Jeruzalem, waar alle heerlijkheid der volken wordt samengebracht. Want wel wordt daarmee de status gloriae geteekend, die nu door de zonde heen bereikt worden zal; maar religie, zedewet, eindbestemming is in werk- en genadeverbond wezenlijk gelijk. In beide is het om een rijk Gods, om eene heilige menschheid te doen, waarin God kan zijn alles in allen. Slechts één punt in deze voorstelling eischt nog eenige nadere bespreking. De menschheid is niet als een volkomen organisme te denken, tenzij zij verbonden en saamgevat zij in een hoofd. In het foedus gratiae bekleedt Christus dien rang, Hij is het hoofd der gemeente; in het foedus operum werd die plaats ingenomen door Adam. Reeds Eva werd daarom uit Adam geschapen, opdat deze principium totius speciei zou zijn en de eenheid van het menschelijk geslacht wortelen zou in de eenheid van haar oorsprong. De vrouw is dus zeer zeker wel de menschelijke natuur en het beeld Gods deelachtig en zij vertegenwoordigt beide op eene eigene wijze en naar haar eigen aard; maar zij is beide deelachtig niet tegenover maar naast anderen en in verbinding met den man; zij is ἐκ ἀνδρος, δια τον ἀνδρα, δοξα ἀνδρος, zij is niet zonder den man; en ook de man, schoon hoofd der vrouw en εἰκων και δοξα θεου omdat hij in de eerste plaats drager der heerschappij is, is toch ook zonder de vrouw niet compleet, ook hij is niet zonder de vrouw, want deze is de moeder aller levenden, 1 Cor. 11 : 7—12, Ef. 5 : 22 v. Bovenal echter wijst Paulus ons deze eenheid der menschheid aan, als hij Adam stelt tegenover Christus, Rom. 5 : 12—21, 1 Cor. 15 : 22, 45—49. De menschheid is niet alleen physisch uit éénen bloede, Hd. 17 : 26; dat ware voor de menschheid niet genoeg, het geldt immers ook van al die diersoorten, welke in den beginne werden geschapen. Bovendien, Christus, de antitype van Adam, is niet onze stamvader; wij zijn niet physisch uit Hem voortgekomen, maar Hijzelf is uit Adam, zooveel het vleesch aangaat. In dit opzicht zijn Adam en Christus niet gelijk. Maar de overeenkomst ligt daarin, dat de menschheid in ethischen zin tot Adam in dezelfde verhouding staat als tot Christus. Op dezelfde wijze als Christus oorzaak is van onze gerechtigheid en ons leven, is Adam het van onze zonde en onzen dood. God rekent en oordeelt in één mensch het gansche menschelijk ge-

slacht. Dit nu hebben de Gereformeerden in hun leer van het foedus operum uitgedrukt. Daarin komt eerst, niet maar de physische, doch de ethische eenheid der menschheid tot haar recht. En deze is voor de menschheid als organisme noodzakelijk. In het algemeen eischt de architectonische wet overal het monarchale systeem. Een kunstwerk moet beheerscht worden door ééne gedachte; eene leerrede moet één thema hebben; eene kerk wordt voltooid in den toren; de man is het hoofd des gezins; in een rijk is de koning drager van het gezag; het menschelijk geslacht als één organisch geheel, als eene ethische Gemeinschaft, is niet denkbaar zonder een hoofd. In het foedus operum bekleedde Adam die plaats. Het proefgebod bewijst, dat hij eene geheel exceptioneele positie innam; hij was stamvader niet alleen, maar ook hoofd, vertegenwoordiger van heel het menschelijk geslacht; zijne daad was beslissend voor allen. Gelijk het lot van heel het lichaam rust bij het hoofd, dat voor alle leden denkt en oordeelt en beslist; gelijk het welzijn van een gezin afhangt van den man en vader; gelijk een vorst ten zegen of ten vloek kan zijn voor duizenden en millioenen onderdanen; zoo is het lot der menschheid in de handen van Adam gelegd. Zijne overtreding is de val geworden van heel zijn geslacht; maar zijne gehoorzaamheid ware ook het leven voor al zijne nakomelingen geweest, gelijk de antitype Christus bewijst. Indien wij niet zonder ons weten in Adam der verdoemenis konden onderworpen worden, zouden we ook niet buiten ons toedoen in Christus tot genade kunnen worden aangenomen. Werk- en genadeverbond staan en vallen met elkaar. Eénzelfde wet geldt voor beide. Op de basis der physische afstamming is eene ethische eenheid gebouwd, welke de menschheid overeenkomstig haar aard als één organisme optreden doet en hare leden niet alleen door banden des bloeds maar ook door gemeenschap aan zegen en vloek, aan zonde en gerechtigheid, aan dood en leven ten nauwste met elkander verbindt.

6. Van hieruit valt er een nieuw licht op het vraagstuk van de voortplanting van het menschelijk geslacht. Ten allen tijde waren daarover de gevoelens verdeeld. Het praeexistentianisme van Pythagoras, Plato, Plotinus, Philo en de latere Joden vond onder de Christenen slechts bij weinigen ingang, Orig., de princ. I 6, 2. 8, 3. II 9, 2. c. Cels. I 32. 33. Henry More, Myste-

rium pietatis 1660. Kant, Relig. ed. Rosenkranz 44 f. Schelling, Werke I 7 S. 385 f. Müller, Sünde II^5 99 f. 504 f. De Schrift bood er ook niet den minsten grond voor; onze ziel is van zulk een voorbestaan zich volstrekt niet bewust en ziet in het lichaam zoo weinig een kerker en strafplaats, dat ze huivert voor den dood; het wortelt bovendien in een heidensch dualisme van geest en stof, vernietigt de eenheid van het menschelijk geslacht en wischt het onderscheid tusschen mensch en engel uit. Daarentegen bleef tusschen traducianisme en creatianisme in de christelijke theologie het pleit onbeslist. Het eerste had in den ouden tijd vele voorstanders, zooals Tertullianus, de an. 19. 27, Rufinus, Makarius, Eunomius, Apollinaris, Gregorius Nyss., en volgens Hieronymus zelfs maxima pars occidentalium, maar later werd het op enkele uitzonderingen na alleen omhelsd door de Lutherschen, door Luther zelf, die echter eerst creatianist was, Köstlin, Luthers Theol. II 365, en dan door Melanchton, Gerhard, Loc. VIII c. 8. Quenstedt, I 519. Hollaz, Ex. 414. Philippi, K. Gl. III 103. Vilmar, Dogm. I 348. Frank, Chr. Wahrh. I 400. Delitzsch, Bibl. Psych. 106 f. Cremer in Herzog^2 14, 27 enz. Het creatianisme werd oudtijds verdedigd door Clemens Alex., Strom. IV 26. Lactantius, Inst. III 18. Hilarius, Pelagius, Cassianus, Gennadius, Theodoretus, Athanasius, Gregorius Naz., Cyrillus Alex., Ambrosius enz. Hieronymus sprak er reeds van als kerkelijke leer. Grieksche, scholastieke en Roomsche theologen zijn dan ook allen creatianist, Lombardus, Sent. II 17. 18. Thomas, S. Th. I qu. 90 en 118. c. Gent. II 86—89. Bellarminus, de amiss. gr. et statu pecc. IV 2. Scheeben, Dogm. II 172 f. Kleutgen, Philos. II 583 f.; en slechts enkelen, zooals b. v. Klee, Dogm. II^2 313 f. toonen sympathie voor het traducianisme. Ook de Gereformeerden kozen op weinigen na, zooals Sohnius, Op. II 563. Martyr, Loci p. 81 en in den nieuwen tijd vooral Shedd, Dogm. Th. II 22. 75. III 250, voor het creatianisme partij, Calvijn op Hebr. 12 : 9. Zanchius, Op. III 609. Polanus V 31. Voetius, Disp. I 798. Moor II 1064 III 289. Marck, Hist. Parad. II 4 § 7—9 enz. Sommigen laten de kwestie liefst onbeslist, Aug. de anima et ejus orig. de Gen. ad litt. X. Epist. 166 ad Hieron. Retract. II 45. 46, Gregorius Magnus, Leo Magnus, Isidorus, Chemniz, Buddeus, Musculus, Piscator, Maresius, of zoeken eene bemiddeling, Leibniz, Theod. I 91. Rothe,

Ethik § 136. Ebrard, Dogm. I 327 f. Inderdaad wegen traducianisme en creatianisme in kracht van argumenten vrij wel tegen elkaar op. Het traducianisme beroept zich op de schepping van Eva, van wier ziel niet afzonderlijk sprake is en die daarom heet ἐξ ἀνδρος, Gen. 2 : 21, 1 Cor. 11 : 8; op de spreekwijze der H. Schrift, dat de nakomelingen in de lendenen der vaders begrepen en uit hunne heup zijn voortgekomen, Gen. 46 : 26, Hebr. 7 : 9, 10; op het woord ידע, bekennen, dat tegelijk eene geestelijke handeling zou aanduiden; op de voltooiing der schepping op den zevenden dag, Gen. 2 : 2; op het feit, dat ook de dieren huns gelijken kunnen voortbrengen, Gen. 1 : 28, 5 : 3, 9 : 4, Joh. 3 : 6, en vooral ook op de overerving der zonde en van allerlei psychische eigenschappen. Het creatianisme daarentegen vindt steun in de schepping van Adams ziel, Gen. 2 : 7; in vele teksten als Pred. 12 : 7, Zach. 12 : 1, vooral Hebr. 12 : 9, cf. Num. 16 : 22, 17 : 16, waarvan zelfs Delitzsch, Bibl. Psych. 114 zegt: eine klassischere Beweisstelle für den Creatianismus kann es kaum geben; en dan bovenal op de geestelijke, eenvoudige, ondeelbare, onsterfelijke natuur van de ziel. En gelijk traducianisme en creatianisme in argumenten vrij wel gelijk staan, zoo zijn ze beide ook even onbekwaam tot oplossing der moeilijkheden. Het traducianisme verklaart noch den oorsprong der ziel noch de overerving de zonde. Wat het eerste aangaat, moet het òf komen tot de leer, dat de ziel van het kind reeds te voren in de ouders en voorouders bestond, dus tot eene soort van praeexistentianisme; òf dat de ziel potentieel in het zaad van man of vrouw of van beide begrepen is, d. i. tot materialisme; òf dat ze door de ouders op eene of andere wijze voortgebracht wordt, d. i. tot creatie, nu niet door God maar door den mensch. En wat het tweede aangaat, kan het traducianisme hier niets ter verklaring bijdragen, omdat de zonde niet stoffelijk en geen substantie is maar eene zedelijke qualiteit, zedelijke schuld en zedelijke verdorvenheid. Even machteloos staat het creatianisme tegenover deze problemen. Ook al vat het de schepping der ziel zoo organisch mogelijk op, en al zegt het met Lombardus, Sent. II dist. 17: creando infundit eas Deus et infundendo creat; toch staat het verlegen bij de vraag, wanneer de ziel in het embryo wordt geschapen, cf. b.v. Polanus V 31. Bucanus VIII 26, en hoe de anima rationalis de dan toch vroeger reeds het embryo

bezielende anima vegetativa en anima sensitiva vervangt, cf. Thomas, S. Th. I qu. 118 art. 2. c. Gent. II 59. 68. En de erfzonde kan door het creatianisme alleen zoo verklaard worden, dat de ziel, eerst rein door God geschapen, door het lichaam besmet wordt, wat echter de zonde stoffelijk maakt, Lombardus, Sent. II dist. 31; of dat God, op hetzelfde oogenblik dat Hij ze schept, haar ook schuldig stelt en onrein maakt, Voetius, Disp. I 1097. Turretinus, Th. El. IX 12. Moor III 289. Geen wonder, dat daarom vele Pelagianen en Roomschen juist op grond van het creatianisme de erfzonde in positieven zin ontkenden. Gangauf, Met. Psych. des h. August. 259. Oswald, Relig. Urgesch. 155 f. 163 f. 189 f. Argumenten en bezwaren geven daarom den doorslag niet bij de keuze tusschen traducianisme en creatianisme; zij zouden veeleer nopen, om met een non liquet te eindigen.

7. Des te opmerkelijker is het, dat Grieksche, Roomsche en Gereformeerde theologen schier eenstemmig voor het creatianisme zich verklaarden, terwijl het traducianisme alleen bij de Lutherschen ingang vond. Dit kan geen toeval wezen; er moet daarvoor eene reden zijn. En die reden ligt in de verschillende opvatting van het wezen en de bestemming van den mensch. Vooreerst toch stelt de Luthersche theologie het beeld Gods alleen in eenige zedelijke eigenschappen, in de justitia originalis. Gelijk altijd, zoo beperkt zij ook hier haar blik tot het ethisch-religieuse en voelt geen behoefte, om dit in verband te brengen met heel het kosmische zijn en op te vatten als een schakel in den ganschen raad Gods. Daardoor komt nu het wezen des menschen noch tegenover de engelen noch tegenover de dieren tot zijn recht. Want als de mensch dit beeld Gods bezit, dan is hij vrij wel aan de engelen gelijk; het verschil is in vergelijking met wat ze gemeen hebben van geen beteekenis; ook de engelen dragen het beeld Gods. En als de mensch dit beeld Gods mist, dan zinkt hij tot de dieren af, wordt een stok en een blok; wat hem dan nog van de dieren onderscheidt heeft theologisch en religieus zoo weinig waarde, dat het haast niet meer in aanmerking komt; het groote onderscheid lag toch in het beeld Gods en dat heeft hij totaal verloren. De grenzen tusschen mensch en engel en tusschen mensch en dier worden hier dus niet scherp getrokken; de justitia

originalis is het één en al, al het andere in den mensch is ondergeschikt en theologisch haast van geen waarde. Maar daarom is het nu voor de Luthersche theologie ook onverschillig, hoe de mensch ontstaat; of liever, hetgeen de mensch met den engel gemeen heeft, nl. het beeld Gods, de justitia originalis, dat moet en dat kan alleen door schepping ontstaan, dat is in volstrekten zin eene gave; maar alwat de mensch overigens bezit, wordt op dezelfde wijze als bij de dieren overgeplant. Maar Roomsche en Gereformeerde theologen zochten, ook al noemden zij de engelen soms nog beeld Gods, van den aanvang af het beeld Gods in het gansche, en geheel eigenaardige wezen des menschen. Het bestond zeer zeker ook in de deugden van kennis, gerechtigheid en heiligheid, maar deze droegen dan zelfs bij de menschen nog weer een ander karakter dan bij de engelen; en het bestond in die deugden niet alleen maar voorts in al wat menschelijks is in den mensch. Het bestond dus ook daarin, dat het πνευμα bij den mensch van stonde aan georganiseerd was voor de verbinding met een σωμα, en dat zijn σωμα van huis uit aangelegd was op het πνευμα. Vóór en na den val, in den status integritatis en corruptionis, in den status gratiae en gloriae, altijd is en blijft de mensch wezenlijk onderscheiden van engel en dier. Als hij het beeld Gods heeft, wordt hij geen engel; als hij het verliest, wordt hij geen dier; hij blijft altijd en eeuwig mensch en in zoover ook altijd en eeuwig Gods beeld. En dit nu wordt alleen in het creatianisme voldoende gehandhaafd. Omdat de mensch als een gansch eigensoortig wezen *be*staat, daarom *ont*staat hij ook op geheel bijzondere wijze. Hij is aan engel en dier verwant en toch van beide wezenlijk onderscheiden; in zijn sterven verschilt hij van beide en daarom ook in zijn oorsprong; Adams schepping is anders dan die der dieren en ook anders dan die der engelen. Het creatianisme handhaaft alleen voldoende de specifieke eigenaardigheid van den mensch; het weert beide pantheisme en materialisme af en eerbiedigt de grenzen tusschen mensch en dier.

In de tweede plaats volgt uit de Luthersche opvatting van het beeld Gods, dat de moreele eenheid van het menschelijk geslacht terugtreden moet achter de physische afstamming. Door den val hebben de menschen in en met het gansche beeld Gods ook alle geestelijke en zedelijke eenheid verloren. De natuurlijke religie, moraal enz. is van schier geen beteekenis. Alleen de physische

afstamming houdt hen saam, en deze is tevens de oorzaak van hunne zedelijke verdorvenheid. De zonde, die den mensch van alle religie en zedelijkheid en het gansche beeld Gods heeft beroofd, kan daarom ook niet op ethische wijze maar alleen door physische afstamming aller deel worden. Zij is wel geen substantie, ofschoon Luther e. a., vooral Flacius, tot zeer sterke uitdrukkingen kwamen, maar zij is toch in de eerste plaats eene smet, een bederf, dat heel den mensch heeft aangetast en juist al het religieuse en ethische in hem doodt. Maar Roomsche en Gereformeerde theologie zeiden daartegenover, schoon ieder op hare wijze, dat de eenheid der menschheid niet alleen was van physischen maar ook van ethischen aard. Physische afstamming toch is niet genoeg; dan zouden ook de diersoorten reeds eene eenheid vormen. Overeenkomst in zedelijke deugden zonder meer is ook ongenoegzaam, want dan vormden ook de engelen onderling en dezen met de menschen eene eenheid. Diersoorten zijn wel physisch uit éénen bloede, maar zij zijn geen corpus morale; en engelen zijn wel een eenheid maar niet in den bloede verwant. De eigensoortigheid van den mensch eischt dus, dat de eenheid der menschheid beide physisch en ethisch zij. En omdat de erfzonde niet physisch is maar alleen ethisch, daarom kan zij ook alleen op de ethische, foederale eenheid der menschheid gebouwd zijn. Physische afstamming is tot hare verklaring niet voldoende en loopt gevaar, om ze te materialiseeren. Het zoogenaamde realisme b.v. van Shedd bevredigt niet, noch ter verklaring der zonde uit Adam, noch ter verklaring van de gerechtigheid uit Christus. Er is nog eene andere eenheid onder de menschen van noode, om ze saam te doen optreden als een corpus morale, organisch verbonden en met elkander ook in ethisch opgericht solidair. En dat is de foederale eenheid. Op de basis van de physische moet eene ethische eenheid worden opgetrokken. Adam als stamvader is niet genoeg, hij moet ook wezen verbondshoofd van het menschelijk geslacht, gelijk ook Christus, schoon in physischen zin onze stamvader niet, toch juist als Verbondshoofd aan zijne gemeente de gerechtigheid en zaligheid schenken kan. En deze moreele eenheid van het menschelijk geslacht is nu alleen bij het creatianisme te handhaven. Zij draagt immers een eigen karakter, is zoowel van die onder dieren als van die der engelen onderscheiden, en komt dus ook op eene

eigene wijze, door physische afstamming en door eene scheppende daad Gods, beide in verbinding met elkander, tot stand.

In de derde plaats eindelijk bekommert zich de Luthersche theologie krachtens hare opvatting van het beeld Gods weinig om de bestemming van den mensch. Adam had alles wat hij behoefde; hij moest slechts blijven wat hij was; het onderscheid tusschen het posse non en non posse peccare is van weinig gewicht; de perseverantia is geen hooger goed, in Christus aan de zijnen geschonken. En zoo had Adam voor zijne nakomelingen niets hoogers te verwerven; hij had alleen over te leveren wat hij had; traducianisme is daartoe voldoende; voor werkverbond en creatisme is er geen plaats. Maar wederom gingen de Roomsche en Gereformeerde theologie van eene andere gedachte uit. De bestemming des menschen ligt in de hemelsche zaligheid, het eeuwige leven, de aanschouwing Gods. Maar deze kan hij alleen bereiken in den weg der gehoorzaamheid. Er is geen verhouding tusschen deze gehoorzaamheid en dat leven. Hoe kan dan toch aan den mensch die hemelsche zaligheid als een loon op zijne werken worden geschonken? Rome zegt: doordat hem in het beeld Gods eene bovennatuurlijke genade wordt verleend, die hem het eeuwige leven ex condigno kan doen verdienen. De Gereformeerde zegt: doordat God met den mensch een verbond opricht en hem het eeuwige leven schenken wil, niet naar de waardigheid zijner werken maar naar zijne eigene genadige beschikking. Beiden echter stemmen daarin overeen, dat de bestemming des menschen ligt in het eeuwige leven, dat deze alleen te bereiken is in den weg der zedelijke gehoorzaamheid, en dat God de beslissing in deze zaak voor het menschelijk geslacht in de handen van Adam heeft gelegd. En daarom kwamen beiden ook tot het creatianisme. Daartoe was immers noodig, èn dat alle menschen in het verbondshoofd Adam begrepen waren èn dat zij tegelijk zelf personen, individuen, menschen bleven met zelfstandigheid en verantwoordelijkheid. Physische afstamming alleen zou gemaakt hebben, dat de zonde, die wij uit Adam kregen, een lot ware, een natuurproces, eene krankheid, die buiten onzen wil en dus buiten onze schuld omgaat. Dat is echter de zonde niet. En ook de gerechtigheid, die Christus, de laatste Adam, ons schenkt, draagt dat karakter niet. Beide onderstellen eene foederale verhouding der menschheid tot hare hoofden. En zoo handhaaft nu

45154

het creatianisme, dat ieder mensch een organisch lid is van het groot geheel, en tegelijk, dat hij in dat groot geheel eene eigene, zelfstandige plaats inneemt. Het houdt vast de eenheid van heel het menschelijk geslacht en tegelijk de zelfstandige beteekenis van ieder individu. Menschen zijn geen exemplaren, geen nummers van een soort, ze zijn ook geen los naast elkaar staande individuen gelijk de engelen. Ze zijn beide te zamen, deelen van het geheel en individuen, *levende steenen* van het Godsgebouw. Het creatianisme bewaart de organische, beide physische en moreele, eenheid der menschheid en tegelijk eerbiedigt het het mysterie der persoonlijkheid. Ieder mensch een lid van het lichaam der menschheid en tevens toch eene eigen gedachte Gods, met een eeuwige beteekenis en eene eeuwige bestemming! Elk mensch zelf een beeld Gods en toch dat beeld eerst ten volle in de gansche menschheid ontplooid! Krachtens deze eenheid viel nu wel heel de menschheid in Adam, haar stamvader en hoofd; maar deze val is toch geen lot, geen natuurproces, hij berust integendeel op eene vrijmachtige beschikking Gods. En deze beschikking, hoe vrijmachtig ook, is toch zoo weinig willekeurig, dat zij veeleer den physischen samenhang der menschheid onderstelt, hare ethische eenheid tot stand brengt en handhaaft en niet alleen de gestrengheid Gods maar ook den rijkdom zijner genade op het luisterrijkst openbaren en in het licht stellen kan. Want als Adam valt, staat Christus gereed, om zijne plaats in te nemen. Het genadeverbond kan het werkverbond vervangen, omdat beide rusten op dezelfde ordinantiën. Indien wij niet konden veroordeeld worden in Adam, wij zouden niet kunnen vrijgesproken worden in Christus. Hoe dus de eerste mensch ook kieze, de schepping zal hare bestemming niet missen. De kosmogonie gaat in Genesis terstond in geogonie en deze in anthropogonie over. Wereld, aarde, menschheid zijn één organisch geheel. Ze staan, ze vallen, ze worden opgericht met elkaar. De vestigia Dei in de schepping en de imago Dei in den mensch mogen verwoest en verminkt worden door de zonde van den eersten Adam; ze komen door den laatsten Adam en door zijne herscheppende genade tot des te luisterrijker openbaring. De status integritatis bereidt door den val heen of buiten den val om den status gloriae voor, waarin God zijne heerlijkheid op zijne schepselen leggen en in allen alles wezen zal.

BIBLIOTHEEK VRIJE UNIVERSITEIT
3 0000 00772 4572