GEREFORMEERDE DOGMATIEK.

Typ. der Weesinrichting te Neerbosch.

GEREFORMEERDE DOGMATIEK.

DOOR

DR. H. BAVINCK.

DERDE DEEL.

KAMPEN. — J. H. BOS. — 1898.

Onder de bewerking der uitgebreide stof is het mij onmogelijk gebleken, om de belofte te houden, welke ik in de voorrede van het eerste deel afgelegd had. Deze „Gereformeerde Dogmatiek" is niet in drie, maar wordt in vier deelen compleet. Het vierde deel zal van gelijken omvang als de vorige zijn, en waarschijnlijk na verloop van een jaar verschijnen kunnen. Ik hoop, dat deze uitbreiding voor de inteekenaren en lezers van dit werk geen teleurstelling zal zijn.

B.

VRIJE UNIVERSITEIT AMSTERDAM CN 03043
UNIV. LIB. BIBLIOTH. REF.

INHOUD.

HOOFDSTUK VI.

Over de wereld in haar gevallen staat.

Paragraaf.		Bladz.
35.	De Voorzienigheid	1
36.	De oorsprong der zonde	34
37.	Het wezen der zonde	72
38.	De verbreiding der zonde	104
39.	De straf der zonde	155

HOOFDSTUK VII.

Over Christus.

40.	Het verbond der genade	187
41.	De persoon des Middelaars	228
42.	Het werk van den Middelaar	302

HOOFDSTUK VIII.

Over de weldaden des Verbonds.

43.	De heilsorde	425
44.	Roeping en wedergeboorte	485
45.	Geloof en rechtvaardigmaking	511
46.	Heiligmaking en volharding	553

Hoofdstuk VI.

Over de wereld in haar gevallen staat.

---

§ 35. De Voorzienigheid.

1. Als God op den zevenden dag volbracht had zijn werk, dat Hij gemaakt had, heeft Hij gerust op den zevenden dag van al zijn werk, dat Hij gemaakt had, Gen. 2 : 2, Ex. 20 : 11, 31 : 17. Zoo duidt de Schrift den overgang aan van het werk der schepping tot dat der onderhouding. Dat dit rusten Gods zijn oorzaak niet heeft in vermoeienis noch ook in een ledig toezien bestaat, wordt door de H. Schrift telkens klaar en duidelijk uitgesproken, Jes. 40 : 28, Joh. 5 : 17. Het scheppen is voor God geen werk en het onderhouden geen rust. Het rusten Gods geeft alleen te kennen, dat Hij aan het voortbrengen van nova genera een einde maakte, Pred. 1 : 9, 10; dat het werk der schepping in eigenlijken en engeren zin, als productio rerum e nihilo, was afgeloopen; en dat Hij in dit voltooide werk met Goddelijk welgevallen zich verlustigde, Gen. 1 : 31, Ex. 31 : 17, Ps. 104 : 31, cf. August., de civ. XI 8. XII 17. de Gen. ad lit. IV 8 sq. Lombardus, Sent. II dist. 15. Thomas, S. Theol. I qu. 73. Calvijn op Gen. 2 : 2. Zanchius, Op. III 537 enz. Het scheppen gaat nu in onderhouden over. Beide zijn in de Schrift zoo wezenlijk onderscheiden, dat ze als arbeid en rust tegenover elkander kunnen worden geplaatst. En zij zijn toch ook zoo innig verwant en verbonden, dat het onderhouden zelf een scheppen kan heeten, Ps. 104 : 30, 148 : 5, Jes. 45 : 7, Am. 4 : 13. De onderhouding is immers zelve ook een Goddelijk werk, niet minder groot en heerlijk dan de schepping. God is geen Deus otiosus, Hij werkt altijd, Joh. 5 : 17,

en de wereld heeft geen bestand in zichzelve. Van het oogenblik van haar ontstaan af bestaat ze alleen in en door en tot God, Neh. 9 : 6, Ps. 104 : 30, Hd. 17 : 28, Rom. 11 : 36, Col. 1 : 15, Hebr. 1 : 3, Op. 4 : 11. Ofschoon onderscheiden van zijn wezen, is ze in haar bestaan nooit onafhankelijk; onafhankelijkheid ware niet-zijn. De gansche wereld met alwat in haar is en geschiedt, staat onder Gods bestuur; zomer en winter, dag en nacht, vruchtbare en onvruchtbare jaren, licht en duisternis, alles is zijn werk en wordt door Hem geformeerd, Gen. 8 : 22, 9 : 14, Lev. 26 : 3v., Deut. 11 : 12v., Job 38, Ps. 8, 29, 65, 104, 107, 147, Jer. 3 : 3, 5 : 24, Mt. 5 : 45 enz. De Schrift kent geen onafhankelijk schepsel; het ware eene tegenspraak in zichzelve. God zorgt voor alle schepselen, voor dieren, Gen. 1 : 30, 6 : 19, 7 : 2, 9 : 10, Job 38 : 41, Ps. 36 : 7, 104 : 27, 147 : 9, Joël 1 : 20, Mt. 6 : 26 enz., en inzonderheid ook voor menschen. Hij ziet hen allen, Job 34 : 21, Ps. 33 : 13, 14, Spr. 15 : 3, formeert hun aller hart en let op al hunne werken, Ps. 33 : 15, Spr. 5 : 21; zij zijn allen zijner handen werk, Job 34 : 19, de armen en de rijken, Spr. 22 : 2. Hij bepaalt aller woning, Deut. 32 : 8, Hd. 17 : 26, neigt aller hart, Spr. 21 : 1, bestuurt aller gangen, Spr. 5 : 21, 16 : 9, 19 : 21, Jer. 10 : 23 enz. doet met het heir des hemels en de inwoners der aarde naar zijn welgevallen, Dan. 4 : 35. Zij zijn in zijne handen als leem in de hand des pottebakkers, als eene zaag in de hand desgenen, die haar trekt, Jes. 29 : 16, 45 : 9, Jer. 18 : 5, Rom. 9 : 20, 21. Zeer bijzonder gaat zijn voorzienig bestuur nog over zijn volk. Heel de geschiedenis van de aartsvaders, van Israel, van de gemeente, en van ieder geloovige is daarvoor ten bewijze. Wat menschen hun ten kwade hebben gedacht, denkt God hun ten goede, Gen. 50 : 20; alle instrument, tegen hen bereid, zal niet gelukken, Jes. 54 : 17; zelfs de haren huns hoofds zijn alle geteld, Mt. 10 : 30; alles werkt hun ten goede mede, Rom. 8 : 28. Zoo staat al het geschapene in de macht en onder het bestuur Gods; beide, toeval en noodlot, zijn der Schrift onbekend, Ex. 21 : 13, Spr. 16 : 33. Het is God, die alles werkt naar den raad van zijn wil, Ef. 1 : 11, en alles dienstbaar maakt aan de openbaring zijner deugden, aan de eere zijns naams, Spr. 16 : 4, Rom. 11 : 36. Dit alles vat de Schrift op schoone wijze daarin saam, dat zij telkenmale van God spreekt als van een Koning, die alle dingen regeert, Ps. 10 : 16,

24 : 7, 8, 29 : 10, 44 : 5, 47 : 7, 74 : 12, 115 : 3, Jes. 33 : 22 enz. God is een Koning, de Koning der koningen en de Heere der heeren; een Koning, die in Christus een vader is voor zijne onderdanen, en een Vader, die tevens koning is over zijne kinderen. Alwat er onder schepselen, in dieren- en menschen- en engelenwereld, in gezin en maatschappij en staat gevonden wordt van zorge voor, van liefde tot, van bescherming van den een door den ander, is eene zwakke afschaduwing van Gods voorzienig bestel over alle werken zijner handen. Zijne volstrekte macht en zijne volmaakte liefde zijn het eigenlijk object van het voorzienigheidsgeloof in de H. Schrift.

Bij dit getuigenis der Schrift komt dat van alle volken. De leer van de voorzienigheid Gods is een articulus mixtus, uit Gods openbaring in de natuur aan alle menschen ten deele bekend. Zij is een geloofsartikel in iederen, ook in den meest verbasterden godsdienst; wie haar ontkent, ondermijnt de religie; zonder haar is er voor gebed en offerande, voor geloof en hope, voor vertrouwen en liefde geen plaatse meer. Waarom God dienen, vraagt Cicero, Nat. D. I 2, indien Hij zich in het geheel niet om ons bekommert? Daarom stemmen alle godsdiensten in met het woord van Sophocles, Elect. 173: *ἐστι μεγας ἐν οὐρανῳ Ζευς, ὃς ἐφορᾳ παντα και κραινει.* En ook de wijsbegeerte heeft deze voorzienigheid Gods menigmaal erkend en verdedigd, b. v. Socrates bij Xenophon, Mem. I 4 IV 3. Plato in Timaeus, Leges X 901, Rep. X 613 A. Aristoteles in Eth. Nic. X 9. de Stoa bij Cicero, Nat. D. II. Seneca, de providentia en de beneficiis, Cicero, Nat. D. I 2 III 26, Plutarchus, de fato, Plotinus, *περι εἱμαρμενης* en *περι προνοιας*, cf. ook Philo's geschrift *περι προνοιας*, Wendland, Philo's Schrift über die Vorsehung, Berlin 1892. Toch was daarom de leer der voorzienigheid in de heidensche religie en philosophie niet dezelfde, welke ze in het Christendom is. Bij de Heidenen was het voorzienigheidsgeloof meer theorie dan practijk, meer wijsgeerige beschouwing dan religieus dogma; het reikte niet toe in nood en in dood; het slingerde tusschen toeval en noodlot altijd heen en weer. Wijl God bijv. bij Plato geen schepper maar alleen formeerder der wereld was, vond zijne macht in de eindige materie haar grens, Zeller, Philos. d. Gr. II^4 928. Ofschoon Aristoteles zijn geloof aan Gods voorzienigheid meermalen uitspreekt, valt deze toch

voor hem geheel met de werking der natuuroorzaken samen; de Godheid als νοησις νοησεως staat in eenzame zelfbeschouwing buiten de wereld, zonder wil, zonder handeling, en het schepsel heeft van haar geen hulpe of liefde te wachten, ib. III 368 f. 790 f. Bij de Stoa was de προνοια met de εἱμαρμενη en de φυσις identisch, ib. IV 143; en volgens Epicurus was de voorzienigheid met de zaligheid der Goden in strijd, ib. 428. En wel spanden sommigen, zooals Plutarchus en Plotinus, zich in, om aan toeval en noodlot beide te ontkomen; maar feitelijk verhief zich het noodlot altijd weer achter en boven de Godheid, en drong het toeval van beneden weer in de lagere schepselen en de kleinere gebeurtenissen in; magna Dii curant, parva negligunt, Cicero, Nat. D. II 167. Cf. Pfanner, Syst. theol. gent. c. 8. Creutzer, Philosophorum veterum loci de provid. divina ac de fato 1806. Schneider, Christl. Klänge aus den gr. u. röm. Klassikern, 1865 S. 231 f.

2. Van dien aard is echter het christelijk geloof aan Gods voorzienigheid niet. Dit is integendeel eene bron van troost en hope, van vertrouwen en moed, van ootmoed en berusting, Ps. 23, 33 : 10v., 44 : 5v., 127 : 1, 2, 146 : 2v. enz. Het voorzienigheidsgeloof steunt in de Schrift volstrekt niet alleen op Gods openbaring in de natuur maar veel meer op zijn verbond en toezeggingen; het heeft tot grondslag niet alleen Gods gerechtigheid maar bovenal ook zijne ontferming en genade; het onderstelt de kennis der zonde, veel dieper dan bij de Heidenen, maar ook de ervaring van Gods vergevende liefde; het is geen kosmologische speculatie maar eene heerlijke belijdenis des geloofs. En daarom ziet het door alle smart en lijden heen weer blijde de toekomst in; al worden de raadselen niet opgelost, het geloof aan Gods vaderlijke hand heft altijd zich uit de diepte weer op en doet zelfs roemen in de verdrukkingen. In verband hiermede is het opmerkelijk, dat de Schrift het abstracte woord voorzienigheid niet kent. Men heeft aan dit woord wel een Schriftuurlijk karakter willen geven door beroep op Gen. 22 : 8, 1 Sam. 16 : 1, Ezech. 20 : 6, Hebr. 11 : 40; enkele malen komt het woord ook van menschelijke voorzorg voor, Hd. 13 : 14, Rom. 12 : 17, 13 : 14, 1 Tim. 5 : 8. Maar dat alles neemt niet weg, dat de Schrift, over Gods voorzienigheid handelend, gansch andere

woorden bezigt. Zij vat de werkzaamheid Gods, door dit woord uitgedrukt, niet saam in een abstract begrip en houdt er geen theologische verhandeling over. Maar zij schildert haar zelve op de rijkste en levendigste wijze en laat haar ons zien in de historie; de Schrift in haar geheel is het boek der voorzienigheid Gods. En zoo die voorzienigheid teekenend, spreekt zij van scheppen, Ps. 104 : 30, 148 : 5, levendmaken, Job 33 : 4, Neh. 9 : 6, vernieuwen, Ps. 104 : 30, zien, schouwen, letten, Job 28 : 24, Ps. 33 : 13, 15, behouden, behoeden, bewaren, Num. 6 : 24, Ps. 36 : 7, 121 : 7, leiden, leeren, regeeren, Ps. 25 : 5, 9, 93 : 1 enz., werken, Joh. 5 : 17, dragen, Hebr. 1 : 3, zorgen, 1 Petr. 5 : 7. Het woord voorzienigheid, is aan de philosophie ontleend. Volgens Laertius was Plato de eerste, die het woord *προνοια* in dezen zin bezigde, cf. Zeller, Philos. der Gr. II[4] 929. De apocriefe boeken gebruiken het reeds, Sap. 14 : 3, 17 : 2, 3 Mk. 4 : 21, 5 : 30, 4 Mk. 9 : 24, 13 : 18, 17 : 22, naast *διατηρειν*, Sap. 11 : 25, *διακυβερναν*, 3 Mk. 6 : 2, *διοικειν*, Sap. 8 : 1 enz. En de kerkvaders namen het over en gaven er burgerrecht aan in de christelijke theologie, cf. Suicerus. s. v. Daarbij onderging het woord echter eene niet onbelangrijke wijziging. Oorspronkelijk beteekent voorzienigheid toch het vooruitzien, providentia, of het vooruitkennen, *προνοια*, van wat in de toekomst geschieden zal. Providentia est, per quam futurum aliquid videtur, Cic. Inv. II 53. Zoo verstaan, was het woord volstrekt niet geschikt, om alles te omvatten wat het christelijk geloof in de leer van Gods voorzienigheid belijdt. Als vooruitweten van het toekomstige, zou de voorzienigheid Gods toch alleen behooren tot de scientia Dei en in den locus over de deugden Gods volledig afgehandeld zijn. Het christelijk geloof verstaat onder de voorzienigheid Gods echter niet eene nuda praescientia, maar belijdt, dat alle dingen door God niet alleen te voren geweten maar ook te voren bepaald en verordend zijn. Daarom werd de voorzienigheid al spoedig gerekend niet slechts tot het verstand maar ook tot den wil Gods, en door Damascenus omschreven als *βουλησις θεου, δι' ἡν παντα τα ὀντα την προσφορον διεξαγωγην λαμβανει*, de fide orthod. II 29. In dezen zin opgevat, zou de voorzienigheid Gods thuis behooren in de leer van de besluiten Gods en daar geheel en al afgehandeld zijn. Maar wederom belijdt het christelijk geloof meer, dan door

het woord in dezen zin wordt aangeduid. De besluiten Gods worden immers uitgevoerd; en de schepselen, die tengevolge daarvan het aanzijn ontvangen, bestaan geen oogenblik van zichzelve, maar ze worden van oogenblik tot oogenblik alleen gedragen door Gods almachtige hand. Ontstaan en bestaan van alle schepselen hebben hun oorsprong, niet in eene voorwetenschap noch ook in een besluit maar bepaaldelijk in eene almachtige daad Gods. En de voorzienigheid is dus naar de leer der Schrift en de belijdenis der kerk die daad Gods, waardoor Hij alle dingen van oogenblik tot oogenblik in stand houdt en regeert, niet alleen Fürsehung maar ook Vorsehung. Deze verschillende beteekenissen, waarin het woord voorzienigheid verstaan werd, waren echter oorzaak, dat de plaats en de inhoud van dit leerstuk in de christelijke dogmatiek telkens wisselden en aan allerlei veranderingen waren onderworpen. Nu eens wordt zij tot de deugden, dan tot de besluiten (opera Dei ad intra), dan tot de opera ad extra gerekend, cf. deel II 374v. Damascenus definieert ze als *ἡ ἐκ θεου εἰς τα ὀντα γενομενη ἐπιμελεια*, de fide orth. II 29, en behandelt ze wel na de schepping maar toch in nauw verband met de praescientia en praedestinatio, II 30. Lombardus bespreekt ze in het hoofdstuk over de praedestinatie, maar vóór de schepping, Sent. I dist. 35. Eene zeer duidelijke uiteenzetting geeft Thomas, S. Theol. I qu. 22 art. 1; hij omschrijft ze eerst in het algemeen als ratio ordinis rerum in finem en houdt ze voor principalis pars prudentiae, wier taak het juist is, ordinare alia in finem; maar dan zegt hij nader dat ad providentiae curam duo pertinent, scilicet ratio ordinis, quae dicitur providentia et dispositio, et *executio* ordinis, quae dicitur *gubernatio*, cf. ook Bonaventura, Sent. I dist. 35 en Hugo Vict. S. Sent. tr. 1 c. 12. Naar deze en andere voorbeelden werd de leer der voorzienigheid in de Roomsche theologie behandeld òf met de praedestinatie bij den wil Gods, Petavius, de Deo VIII c. 1—5. Becanus, Theol. schol. I c. 13. Theol. Wirceb. Paris 1880 III 175. Perrone, Prael. Theol. II 1838 p. 233. C. Pesch, Prael. dogm. II 158; òf alleen als conservatio of gubernatio afzonderlijk na de schepping, Thomas, S. Theol. I qu. 103—105, c. Gent. III 65 en commentatores op Sent. II dist. 37. Theol. Wirceb. III 497; òf geheel en al in den ruimsten zin na den locus de creatione, Schwetz, Theol. dogm. I 405. Jansen, Prael. theol. II

329. Simar, Dogm.[3] 252. Scheeben, Dogm. II 12. En evenzoo werd in de theologie der Hervorming de voorzienigheid nu eens opgevat als een consilium, waarnaar God alles regeert, Conf. Helv. post. art. 6. Ursinus, Explic. qu. 27. Zanchius, Op. II 425. Maresius, Syst. Theol. IV § 19. Alsted, Theol. schol. 174, dan weer als een werk Gods naar buiten, Calvijn, Inst. I 16, 3. 4. Polanus, Synt. Theol. VI 1. Junius, Theses Theol. XVII 1. 2. Synopsis pur. theol. XI 3. Heidegger, Corpus Theol. VII 3 enz. Het verschil betreft natuurlijk meer den naam dan de zaak, gelijk Alsted, Theol. schol. 175 en Baier, Comp. theol, I 5, 2, terecht opmerken. Indien God de wereld werkelijk in stand houdt en regeert, dan moet Hij ze te voren kennen (providentia), haar ook willen en kunnen verzorgen (prudentia) en in den tijd alles ook zoo metterdaad onderhouden en regeeren, dat het door Hem voorgestelde einde wordt bereikt. Zoo in ruimen zin genomen, omvat de voorzienigheid 1° een actus internus, die dan verder nog wel weer in *προνωσις*, *προθεσις* en *διοικησις* onderscheiden werd, cf. Gerhard, Loc. VI c. 2, en 2° een actus externus, die als executio ordinis, als conservatio, concursus, gubernatio omschreven werd. De actus internus van deze providentia is echter vroeger reeds volledig in de leer der deugden en der besluiten Gods behandeld; hier, na de leer der schepping, kan dus de voorzienigheid alleen als actus externus, als daad Gods naar buiten, ter sprake komen. Al moge nu de voorzienigheid in dezen zin van den actus internus, de *προγωσις*, *προθεσις* en *διοικησις* nooit los te maken noch ook te denken zijn, ze is er toch van onderscheiden, zooals de executio ordinis van de ordo zelve. Het woord voorzienigheid heeft daarmede eene geheele wijziging ondergaan. En de vraag kan rijzen, of het woord nog wel ter aanduiding van de zaak geschikt is. Toen vroeger de voorzienigheid nog in de leer der deugden of der besluiten Gods behandeld werd, behield het zijne oorspronkelijke beteekenis; maar sedert zij meer en meer als conservatio en gubernatio opgevat wordt en na de schepping ter sprake komt, is die oorspronkelijke beteekenis schier geheel te loor gegaan. De voorzienigheid in dezen laatsten, engeren zin is geen eigenlijke providentia meer, geen ratio ordinis rerum in finem, want deze gaat eraan vooraf en wordt door haar ondersteld; zelve is zij executio ordinis. Deze laatste werd dan ook in de dogmatiek nader omschreven door

conservatio of door gubernatio of door beide saam, Lactantius, de ira Dei c. 10. Thomas, S. Theol. I qu. 103. 104. Bonaventura, Brevil. ed. Frib. 1881 p. 93. Ned. Geloofsbel. art. 13. Heid. Cat. X. Zanchius, Op. II 425. Synopsis pur. theol. XI 3 enz. Tusschen deze beide werd later nog, ter afwering van het pantheisme en het deisme, de concursus of cooperatio ingevoegd, die zakelijk wel altijd bij de leer der voorzienigheid behandeld werd, b. v. bij Aug. de trin. III 4. de civ. V 8—11. Theodoretus, de provid. or. X. Boëthius, de cons. IV en V. Damasc., de fide II 29. Thomas, S. Th. I qu. 48. 49. 104 art. 2, qu. 105 art. 5 I 2 qu. 19 art. 4 Cat. Rom. I c. 2 qu. 20. Zwingli, de provid. c. 3. Op. IV 86. Calvijn, Inst. I 16. 2. Contre la secte des libertins, C. R. 35 p. 186, de aet. Dei praed., C. R. 36 p. 347—366. Zanchius, Op. II 449. Martyr, Loci C. p. 56. 59. Wollebius, Theol. c. 30. Synopsis pur. theol. XI 13. Gerhard Loc. VI c. 9 enz., maar die later ook formeel tusschen conservatio en gubernatio in eene eigene plaats bekwam, Mastricht, Theol. III 10, 10. 29. Turret., Theol. El. VI qu. 4. Ex. v. h. Ontw. v. Tol. VI 270. IX 210. Brakel, Red. Godsd. XI 6. Marck, Godg. X 9. Quenstedt, Theol. I 531. Hollaz, Ex. theol. 421. Buddeus, Inst. 409. Hieruit blijkt, dat het woord voorzienigheid ter aanduiding van de executio ordinis niet voldoende werd geacht en door onderhouding en regeering nader bepaald werd. Deze zijn ook ongetwijfeld juister gedacht, levendiger van voorstelling en meer in overeenstemming met het spraakgebruik der H. Schrift. Vooral wanneer het woord voorzienigheid abstract genomen en in de plaats van God zelf geschoven wordt, zooals Plutarchus hiermede reeds begon, cf. Cremer s. v. *πρόνοια*, en het rationalisme der vorige eeuw dit navolgde, is het aan bedenking onderhevig. Toch moge het woord, dat in de taal der theologie en der religie burgerrecht verkreeg, behouden blijven, mits de zaak, die erdoor aangeduid wordt, maar in Schriftuurlijken zin wordt verstaan.

3. De christelijke leer van de voorzienigheid als eene almachtige daad Gods, waardoor Hij alle dingen onderhoudt en regeert, is niet alleen van het heidensche noodlot en toeval maar daarom ook van het telkens in de christelijke eeuwen weer oplevend pantheisme en deisme te onderscheiden. Immers, there are but

three alternatives for the sum of existence, chance, fate or Deity. With chance there would be variety without uniformity, with fate uniformity without variety, but variety in uniformity is the demonstration of primal design and the seal of the creative mind. In the world as it exists, there is infinite variety and amazing uniformity, James Douglas bij U. B. Smith, System of Christian Theol. New-York, Armstrong 1890 p. 107. Het pantheisme kent geen onderscheid tusschen het zijn Gods en het zijn der wereld en laat idealistisch de wereld in God of materialistisch God in de wereld opgaan. Op dit standpunt is er geene plaats voor de schepping en daarom in eigenlijken zin ook niet voor de onderhouding en de regeering. De voorzienigheid valt met den natuurloop samen; de wetten der natuur zijn identisch met de besluiten Gods; en de regeering Gods is niets dan fixus et immutabilis naturae ordo sive rerum naturalium concatenatio, Spinoza, Tract. theol. pol. c. 3, cf. Strauss Gl. II 384. Schleiermacher, Gl. § 46 en verder deel II 388—396. Vanzelf valt daarmede het wonder, de zelfwerkzaamheid der causae secundae, de persoonlijkheid, de vrijheid, het gebed, de zonde, heel de godsdienst. Het pantheisme moge in nog zoo schoonen en verleidelijken vorm zich voordoen, het voert feitelijk in de armen van een heidensch noodlot. Er is dan geen ander zijn dan het zijn der natuur; er is geen hoogere kracht, dan die in de wereld werkt naar vaste wet; er is geen ander, beter leven dan waartoe in deze zienlijke schepping de gegevens aanwezig zijn; een tijd lang moge de mensch zich vleien met de idealistische hope, dat de wereld door immanente ontwikkeling zichzelve volmaken zal, straks slaat dit optimisme in pessimisme, dit idealisme in materialisme om. Tegenover dit pantheisme had de christelijke theologie het onderscheid van schepping en onderhouding, de zelfwerkzaamheid der causae secundae, de vrijheid der persoonlijkheid, het karakter der zonde, de waarheid der religie te handhaven. En zij deed dit, door het fatum te verwerpen en de belijdenis van Gods voorzienigheid in onderscheiding daarvan duidelijk in het licht te stellen. Het kenmerkende van de leer van het fatum bestaat niet daarin, dat alwat in den tijd is en geschiedt in Gods eeuwigen raad gegrond en bepaald is, maar het is hierin gelegen, dat alle zijn en geschieden gedetermineerd is door eene met de wereld samenvallende macht, welke zonder bewustzijn en zonder wil

alles met blinde noodwendigheid bepaalt. Volgens Cicero was het fatum der Stoa een ordo seriesque causarum, cum causa ex se causam gignit, de divin. 1, cf. Seneca, de benef. IV 7. Nat. Qu. II 36. Gewoonlijk werd het dan nog onderscheiden in een fatum mathematicum of astrale, wanneer de gebeurtenissen op aarde gedacht werden, door de sterren, en in een fatum physicum, wanneer ze gedacht werden, door het natuurverband bepaald te zijn. In den laatsten vorm treedt de leer van het fatum thans bij het pantheisme en materialisme op; maar opmerkelijk is, dat ook het fatum astrale in den jongsten tijd vernieuwd wordt en warme verdedigers vindt, cf. Wetensch. Bladen 1896 IV 453. De christelijke theologie bestreed nu geenszins, dat alles door God eeuwig was gekend en bepaald; in zooverre erkende zij zelfs een fatum en sommigen meenden ook het woord in goeden zin te kunnen bezigen. Als wij bedenken, zegt Augustinus, dat fatum van fari komt, en indien wij daarmede dan aanduiden het eeuwige, onveranderlijke woord, waardoor God alle dingen draagt, dan is de naam te billijken, de civ. V 9. Boëthius sprak van het fatum als inhaereus rebus mobilibus dispositio, per quam providentia suis quaeque nectit ordinibus, de cons. philos. IV pros. 6. En zelfs Maresius meende met het woord een christelijken zin te kunnen verbinden, Syst. Theol. p. 149. Maar gewoonlijk was men voorzichtiger; het geloof aan het noodlot ging toch uit van de gedachte, dat alles geschiedt tengevolge van eene blinde, onweerstaanbare macht zonder bewustzijn en wil, en fatalia werden die gebeurtenissen genoemd, welke praeter Dei et hominum voluntatem cujusdam ordinis necessitate contingunt, Aug. de civ. V 3. In dezen zin werd het fatum door alle christelijke theologen ten stelligste bestreden, door Augustinus en de zijnen niet minder dan door hen, die den vrijen wil verdedigden. Omnia vero fato fieri non dicimus, imo nulla fieri fato dicimus, Aug. de civ. V 9. De eenige ordinis necessitas op christelijk standpunt is de wijze, almachtige, liefderijke wil van God. Daarmede werd niet ontkend, gelijk later blijken zal, dat er in de wereld der schepselen een verband van oorzaken en gevolgen is en dat er vaste ordinantiën zijn, maar de natuurorde staat niet achter en boven en evenmin buiten en tegenover Gods wil, maar zij is in dien wil van een almachtig en liefderijk God en Vader gegrond, door dien wil bepaald, aan dien wil dienstbaar; en ze staat ook niet als eene

blinde, dwingende macht buiten en tegenover onzen wil, want ipsae nostrae voluntates in causarum ordine sunt, qui certus est Deo ejusque praescientia continetur, Aug. ib. en voorts comment. op Sent. I dist. 35. Thomas, S. Theol. I qu. 116. c. Gent. III 93. Petavius, de Deo VIII 4. Gerhard, Loc. VI 13. Calvijn, Inst. I 16, 8. Beza, Tract. Theol. I 313 sq. Alting, Theol. elenct. nova p. 290. Heidegger, Corp. Theol. VII 2. Turretinus, Theol. El. VI 2. M. Vitringa II 170. 177—181. Bretschneider, Syst. Entw. 472 enz.

Aan den anderen kant staat het deisme, dat God en wereld scheidt; de schepselen, nadat ze eenmaal geschapen zijn, geheel of gedeeltelijk en dan weer voor een grooter of kleiner deel laat bestaan en werken door eigene, in de schepping meegekregene kracht; en dus wezenlijk de heidensche leer van het toeval vernieuwt. In den zin van het magna Dei curant, parva negligunt, sprak Hieronymus eenmaal uit, dat Gods voorzienige zorg niet over alle kleine insecten zich uitstrekte, cf. deel II 160. Het pelagianisme schreef evenals Cicero, Nat. D. III 36, de deugd aan 's menschen eigen wil en kracht toe, en het semipelagianisme verdeelde den arbeid en schreef aan God en mensch beiden wat toe. Toen later dit systeem in de Roomsche theologie indrong, kwam er over Gods medewerking in de voorzienigheid een niet gering verschil; de Thomisten vatten haar op als eene praedeterminatio physica, eene applicatio ad operandum, Thomas, S. Theol. I 2 qu. 9 art. 6 ad 3. qu. 79. 109. c. Gent. III 67—70. 162; de Molinisten daarentegen verstonden eronder een concursus simultaneus, mere cooperans, quo Deus cum alio concurrente in eundem actum et effectum influit, cf. Daalman, Summa S. Thomae II 286—314. Theol. Wirceb. I c. 2. Dens, Theol. I 66 sq. Liberatore, Instit. philos. III c. 4 a. 1, 2. Scheeben, Dogm. II 22 f. Jansen, Prael. II 334. Het Socinianisme stelde het oneindige en het eindige zoo abstract en dualistisch tegenover elkaar, dat God de wereld zelfs niet uit niets maar alleen uit eene eeuwige en eindige materie kon scheppen; en dienovereenkomstig onttrok het ook een groot deel der wereld aan de voorzienigheid Gods en liet het over aan het eigen inzicht en oordeel van den mensch. De wil is van nature ook zoo vrij, dat God zelfs van te voren niet zeker berekenen kan, wat een mensch in een gegeven geval doen zal; eerst als de beslissing gevallen is, richt God daarnaar

zijn handelen in; de vrije oorzaken staan daarom geheel zelfstandig naast en buiten God. De verhouding van God tot de wereld is als die van een werkmeester tot de machine; nadat hij ze gemaakt en op gang heeft gebracht, laat hij ze aan zichzelve over en grijpt alleen in als er iets te herstellen valt, Volkelius, de vera relig. II c. 7. Crell, de Deo et ejus attrib. c. 2—6. cf. Fock, Der Socin. 496 f. De Remonstranten waren evenzoo van oordeel, dat er in de creatie aan de schepselen krachten waren geschonken, waarop zij nu teren konden. De onderhouding was daarom eene negatieve daad Gods, waardoor Hij essentias, vires ac facultates rerum creatarum non vult destruere sed eas vigori suo relinquere, quoad vigere ac durare possunt ex vi per creationem ipsis indita, of althans werd deze opvatting niet onjuist genoemd. In verband daarmede werd de concursus als eene naturalis quaedam influentia in res omnes ex naturae divinae perfectione emanens verworpen; de praedestinatie van het getal menschen, van de huwelijken, van het levenseinde, van de verkorenen en verlorenen bestreden; de vrije wil verdedigd en alle providentia efficax circa peccatum vervangen door eene negatieve permissio of non-impeditio, Conf. Rem. c. 6, Apol. Conf. ib. Episc. Inst. Theol. IV sect. 4. Limborch, Theol. Christ. II 25 sq. Het Arminianisme werd wel te Dordrecht veroordeeld en buiten de Gereformeerde erve geplaatst, maar vond als geestesrichting allerwege ingang en drong in alle christelijke landen en kerken door. De periode, die met de helft der 17e eeuw een aanvang nam, kenmerkte zich door een machtig streven, om natuur, wereld, mensch, wetenschap enz. te emancipeeren van en zelfstandig te maken tegenover God, Christendom, kerk, theologie. latitudinarisme, deisme, rationalisme, pietisme, Aufklärung enz. komen daarin overeen. Deze wereld is de best mogelijke, de mensch is met zijn verstand en wil zichzelf genoeg; natuurwet, natuurkracht, natuurrecht, natuurlijke religie, natuurlijke moraal maken saam een fonds van krachten uit, door God bij de schepping aan de wereld medegegeven en nu voor bestaan en ontwikkeling volkomen voldoende; openbaring, profetie, wonder, genade zijn geheel overbodig. Het deisme ontkende het bestaan Gods niet, en ook de schepping en de voorzienigheid niet; integendeel, het sprak gaarne over het Opperwezen en hield breede vertoogen over de voorzienigheid. Maar de kracht uit dit geloof was weg. Het deisme

ontkende in principe, dat God in de schepping anders werkte dan naar en door de natuurlijke wetten en krachten; het was van huis uit antisupranaturalistisch. De conservatio was genoeg; eene cooperatie of een influxus Dei bij iedere handeling van het schepsel was onnoodig, Reinhard, Dogm. § 61. Wegscheider, Inst. theol. § 106. In zijn 18e-eeuwschen vorm behoort dit deisme nu wel tot het verleden. Maar feitelijk heerscht het ook thans nog in breeden kring, beide in theorie en practijk. Sedert vooral in deze eeuw de kennis der natuur uitgebreid en de vastheid harer ordeningen erkend is, zijn velen geneigd, om de meedoogenlooze, onveranderlijke natuur aan Gods regeering te onttrekken, zelfstandig in zichzelve te laten rusten en de voorzienigheid Gods tot het religieus-ethisch terrein te beperken. Maar natuurlijk kan dan ook hier de voorzienigheid niet absoluut worden opgevat; zij vindt haar grens in de menschelijke vrijheid, cf. Kreibig, Die Räthsel der göttl. Vorsehung, Berlin 1886. Schmidt, Die göttl. Vorsehung und das Selbstleben der Welt 1887. Beyschlag, Zur Verständigung über den christl. Vorsehungsglauben, Halle 1888. Geen wonder, dat bij zulk eene beschouwing de oude leer van den concursus niet meer verstaan en als overbodig of onjuist terzijde gesteld wordt, Rothe, Theol. Ethik § 54. Müller, Sünde I^{5} 318. Vilmar, Dogm. I 255. Lipsius, Dogm. § 397 f. Oosterzee, § 59, 5. 7, cf. ook Philippi, Kirchl. Gl. II^{3} 266. Zelfs ligt dan de gevolgtrekking voor de hand, om met de ethische modernen hier te lande de natuurmacht en de zedelijke macht als het ware als twee Goden op manicheesche wijze naast en tegenover elkander te plaatsen, op gevaar af, dat het gebied der laatste evenals dat der Roodhuiden in Amerika hoe langer zoo meer ingekrompen en ten slotte door de blinde, redelooze macht geheel in beslag genomen wordt, cf. deel I 451. Want dat is zeker wel het voornaamste bezwaar tegen het deisme: door God en wereld, het oneindige en het eindige te scheiden en dualistisch naast elkander te plaatsen, maakt het beide tot twee concurreerende machten, die in voortdurenden strijd gewikkeld zijn en elkander de heerschappij betwisten. Wat aan God gegeven wordt, wordt aan de wereld ontnomen. Hoe meer Gods voorzienigheid zich uitbreidt, des te meer verliest het schepsel zijne zelfstandigheid en vrijheid, en omgekeerd kan het schepsel zijne zelfwerkzaamheid slechts handhaven als het God terugdringt en Hem de

heerschappij ontneemt. Vrede is er dus tusschen beiden alleen bij volledige scheiding. Het deisme is in den grond irreligieus. Niet in gemeenschap met maar in scheiding van God ligt de zaligheid van den mensch; de deist voelt zich alleen gerust, als hij los van God, d. i. practisch atheist is; en omdat hij beseft dit nooit te kunnen zijn, is hij een vreesachtig schepsel, altijd bezorgd, dat hem een stuk van zijn terrein ontnomen zal worden. Vandaar dat er in het deisme allerlei graden zijn; de grenzen tusschen Gods werkzaamheid en die der wereld worden telkens verschillend getrokken. Er zijn heele, halve, driekwart Pelagianen enz., al naarmate wereld en mensch geheel of voor een grooter of kleiner deel aan Gods bestuur worden onttrokken. Principieel is het deisme altijd hetzelfde, het zet God op nonactiviteit, maar de een bewandelt dien weg verder dan de ander. Een deist is een mensch, die in zijn kort bestaan niet den tijd heeft gevonden atheist te worden, Quack, Port Royal 180. Dat terrein nu, dat door het deisme aan Gods regeering ontnomen wordt, komt dan te staan onder de macht, hetzij van het noodlot, hetzij van het toeval. Ook in dit opzicht raakt het deisme telkens met zichzelf in strijd. Vooral tegenwoordig, nu allen zoo diep overtuigd zijn van de vastheid der natuurorde, is daarin voor het toeval geen plaats en valt het deisme in de handen van het oude noodlot terug; het toeval blijft hoofdzakelijk alleen voor het religieus-ethische terrein bewaard. Maar de leer van het toeval is niet beter dan die van het noodlot. Fatum kon desnoods nog eene goede beteekenis hebben in de christelijke levens- en wereldbeschouwing; maar casus en fortuna zijn door en door onchristelijk. Toevallig is iets alleen in der menschen oog, wijl zij op dat oogenblik de oorzaak niet weten. Maar objectief toevallig is er niets en kan er niets zijn. Alles moet eene oorzaak hebben en heeft dien ter laatste instantie in den almachtigen en alwijzen wil van God, cf. Augustinus, qu. 83 qu 24. c. Acad. I 1. de ord. I 2. de civ. V 3. Thomas, S. Theol. I qu. 22 art. 2. qu. 103 art. 5. c. Gent. III 72. Gerhard, Loc. VI 3. Calvijn, Inst. I 16, 2. 9. Chamier, Panstr. Cathol. II 2, 4 sq. Turret., Theol. El. III qu. 12. Mastricht, Theol. III 10, 30. J. Müller, Sünde II 34 f. Weisse, Philos. D. I 518. Kirchner, Ueber den Zufall, Halle, Pfeffer 1888. G. Rümelin, Ueber den Zufall, Deutsche Rundschau März 1890 S. 353—364, en voorts over het deisme:

Lechler, Gesch. des engl. Deismus 1841 en art. in Herzog ². Pünjer, Gesch. d. chr. Relig. Philos. I 209 f. Hanne, Die Idee der absol. Persönl. II² 76 f. Pesch, Die grossen Welträthsel II² 534 f. Doedes, Inl. tot de leer v. God 80v.

4. De voorzienigheid Gods, alzoo van de kennis en het besluit Gods onderscheiden en tegenover het pantheisme en deisme gehandhaafd, is naar de schoone verklaring van den Heid. Catech. die almachtige en alomtegenwoordige kracht Gods, door welke Hij hemel en aarde, mitsgaders alle schepselen, gelijk als met zijne hand nog onderhoudt en regeert. Ook zoo is het leerstuk der voorzienigheid nog van zeer wijden omvang. Zij omvat eigenlijk de gansche uitvoering van alle besluiten, welke op het eenmaal door de schepping in het aanzijn geroepene betrekking hebben. Indien de scheppingsdaad uitgezonderd wordt, is zij even rijk als de scientia libera, als de besluiten Gods, als alwat in den tijd bestaat en geschiedt. Zij strekt zich uit over alles, wat na de schepping verder in de dogmatiek behandeld wordt en besluit in zich beide de werken der natuur en der genade; alle werken Gods naar buiten, die op de schepping volgen, zijn werken zijner voorzienigheid. Alleen maar, de locus de providentia gaat niet op die werken zelve in, maar beschrijft in het algemeen den aard der relatie, waarin God tot de geschapene wereld staat en die altijd dezelfde is in weerwil van de vele verschillende werken, welke Hij in zijne voorzienigheid in de wereld tot stand brengt. Daarom is het ook niet wenschelijk, om in dezen locus allerlei onderwerpen, zooals het wonder, het gebed, het levenseinde, de wilsvrijheid, de zonde, de theodicee enz. ter sprake te brengen, want ten deele zijn deze onderwerpen reeds vroeger bij de leer van de deugden en de besluiten Gods behandeld, deels komen ze later op hunne eigene plaats breedvoerig aan de orde. Niet op den locus de providentia, alleen, maar op heel de dogmatiek rust de taak der theodicee. De leer der voorzienigheid neemt dus de stof voor de volgende loci niet in zich op, maar bepaalt zich tot de beschrijving van de onder alle verschillende werken zichzelve gelijkblijvende relatie, waarin God tot de schepselen staat. Die relatie wordt uitgedrukt door de woorden onderhouding, medewerking en regeering, welke langzamerhand als deelen der voorzienigheid werden opgevat. Wat God in natuur en genade

ook doe, Hij is het altijd, die alle dingen onderhoudt, er met zijne mogendheid invloeit en ze regeert. Onderhouding, medewerking en regeering zijn daarom geen deelen of stukken, waarin het werk der voorzienigheid gesplitst wordt, en die, zakelijk en tijdelijk gescheiden, de eene op de andere volgen. Zij verschillen onderling ook niet zoo, dat de onderhouding alleen betrekking zou hebben op het zijn der schepselen, de medewerking slechts op de werkzaamheden en de regeering uitsluitend op de leiding naar het einddoel heen. Maar ze staan altijd met elkaar in verband, ze grijpen elk oogenblik in elkaar in, de onderhouding is van het eerste begin afaan ook regeering, en de regeering medewerking, en de medewerking onderhouding. De onderhouding zegt ons, dat er niets bestaat, niet alleen geen substantie, maar ook geen kracht, geen werkzaamheid, geen eigenschap, geen idee, of het bestaat alles uit, door, tot God. De medewerking doet ons diezelfde onderhouding kennen als eene zoodanige, welke het zijn der schepselen niet opheft maar juist poneert en handhaaft. En de regeering wijst ons beide aan als zoo alle dingen leidende, dat het door God vastgestelde einddoel wordt bereikt. En altijd, van het begin tot het einde, is de voorzienigheid ééne eenvoudige, almachtige en alomtegenwoordige kracht.

Als zulk eene kracht en daad Gods opgevat, staat de voorzienigheid in het nauwste verband met en is zij toch ook wezenlijk onderscheiden van de werkzaamheid Gods in de schepping. Het pantheisme en het deisme zoeken de oplossing van het probleem, dat hier zich voordoet, daardoor, dat zij of de schepping of de voorzienigheid ontkennen. Het theisme handhaaft beide en tracht hare eenheid en haar onderscheid zoowel voor de theorie als voor de practijk van het leven in het licht te stellen. Altijd in vollen, waren zin theist te wezen, d. i. in alles Gods raad en hand en werk te zien en toch tegelijkertijd, ja juist daarom, alle kracht en gave tot de hoogste activiteit te ontwikkelen, dat is de heerlijkheid van het christelijk geloof, dat het geheim van het christelijk leven. De Schrift gaat ons hierin voor. Zij duidt de voorzienigheid ter eener zijde aan als een scheppen, Ps. 104 : 30, een levendmaken, Neh. 9 : 6, een spreken, Ps. 33 : 9, 105 : 31, 34, 107 : 25, Job 37 : 6, een uitzenden van zijn Woord en Geest, Ps. 104 : 30, 107 : 26, een bevelen, Ps, 147 : 15, Klaagl. 3 : 37, een werken, Joh. 5 : 17, een dragen, Hebr. 1 : 3, een willen, Op. 4 : 11, zoodat

alles zonder uitzondering uit God is en door en tot Hem bestaat, Hd. 17 : 28, Rom. 11 : 36, Col. 1 : 17. God is nooit ledig. Hij ziet nimmer passief toe. Hij werkt altijd met Goddelijke mogendheid in natuur en genade. De voorzienigheid is daarom eene positieve daad, niet een *laten* maar een *doen* bestaan en werken van oogenblik tot oogenblik. Indien zij slechts in een non-destruere bestond, ware het niet God, die de dingen in stand hield, maar bestonden deze in en door zichzelve, zij het dan ook door eene bij de schepping geschonkene kracht. En dit is ongerijmd te denken; een schepsel is vanzelf een volstrekt afhankelijk wezen; wat niet *van* zichzelf bestaat, kan ook geen oogenblik *door* zichzelf bestaan. Als God niets doet, dan is er niets en geschiedt er niets. Virtus Dei, ab eis quae creata sunt regendis si aliquando cessaret, simul et illorum cessaret species omnisque natura concideret, Aug. de Gen. ad litt. IV 12. Conf. IV 17, cf. Thomas, S. Theol. I qu. 104 art. 1—4. c. Gent. III 65 sq. Calvijn, Inst. I 16, 4. Leydecker, Fax verit. VIII 2. Alsted, Theol. schol. 304 enz. En gelijk de voorzienigheid eene kracht en eene daad is, zoo is zij ook eene almachtige en alomtegenwoordige kracht. God is immanent met zijn wezen in alle schepselen tegenwoordig. Zijne voorzienigheid breidt tot alle schepselen zich uit; alles bestaat in Hem. De Schrift spreekt het ten stelligste uit, dat niets, hoe gering ook, buiten Gods voorzienigheid valt. Niet alleen alle dingen in het gemeen, Ef. 1 : 11, Col. 1 : 17, Hebr. 1 : 3, maar ook zelfs de haren des hoofds, Mt. 10 : 30, de muschjes, Mt. 10 : 29, de vogelen des hemels, Mt. 6 : 26, de lelien des velds, Mt. 6 : 28, de jonge raven, Ps. 147 : 9 zijn voorwerp van zijn zorge. Wat is ook klein of groot voor Hem, die alleen groot is? In het wereldverband is het kleine evengoed op zijne plaats als het groote, even onmisbaar en noodzakelijk, en menigmaal nog van rijker beteekenis en van gewichtiger gevolgen. De voorzienigheid mag daarom wel in generalis, Ps. 104, 148 : 1—3, specialis, Ps. 139 : 15v., Job 10 : 9—12, Mt. 12 : 12, Luk. 12 : 7, en specialissima, 1 Tim. 4 : 10 onderscheiden worden. Maar zij strekt toch als kracht Gods tot alle en tot ieder schepsel zich uit. Habakuk klaagt er hoofdst. 1 : 4 wel over, dat God door zijne kastijding de menschen maakt als visschen der zee, die in het net gevangen worden en כְּרֶמֶשׂ לֹא־מֹשֵׁל בּוֹ, als gewormte, dat geen heerscher heeft, nl. om het te beschermen tegenover

zijne vijanden, maar spreekt daarmede in het minst niet uit, dat Gods voorzienigheid niet over deze schepselen gaat. Met meer schijn van recht beroept men zich voor de beperking van Gods voorzienigheid op 1 Cor. 9 : 9; toch ontkent Paulus, die overal elders Gods souvereiniteit zoo absoluut opvat, b. v. Hd. 17 : 28, Rom. 11 : 36, Col. 1 : 17, hier ter plaatse geenszins, dat God ook voor de ossen zorg draagt, maar geeft alleen te kennen, dat de reden, waarom dit woord in de wet Gods is opgenomen, niet ligt in de ossen maar in de menschen. Ook dit woord betreffende de ossen zegt God δι' ἡμας, vs. 10, cf. Rom. 4 : 23, 24, 15 : 4, 2 Tim. 3 : 16, opdat wij eruit leeren zouden, dat de arbeider in het evangelie zijn loon waardig is. Zoo is dan de voorzienigheid een even groote, almachtige en alomtegenwoordige daad Gods als de schepping; zij is eene creatio continua of continuata; ze zijn beide ééne daad en verschillen alleen ratione, Aug. de Gen. ad litt. IV 15. Conf. IV 12 de civ. XII 17. Thomas I qu. 104 art. 2. Quenstedt, Theol. I p. 351. Ursinus, Explic. Cat. qu. 27. M. Vitringa II 183. Heppe, Dogm. d. ev. ref. K. 190.

Aldus sprekende, hebben vroegere theologen toch geenszins het onderscheid willen te niet doen, dat tusschen schepping en voorzienigheid bestaat, gelijk b. v. Hodge I 577 vreest. De Schrift immers stelt anderzijds de voorzienigheid voor als een rusten van het werk der schepping, Gen. 2 : 2, Ex. 20 : 11, 31 : 17 en voorts als een zien, Ps. 14 : 2, als een schouwen, Ps. 33 : 13, als een letten, Ps. 33 : 15, als een gadeslaan, Ps. 130 : 3 enz., hetwelk altemaal het bestaan, de zelfwerkzaamheid, de vrijheid van het schepsel onderstelt. Ook deze gegevens der Schrift mogen niet verwaarloosd. Schepping en voorzienigheid zijn niet hetzelfde. Indien de voorzienigheid eene ieder oogenblik vernieuwde schepping ware, zouden de schepselen elk oogenblik ook uit het niet te voorschijn worden gebracht. De samenhang, het verband, de ordo causarum ging dan geheel te loor, en van ontwikkeling, geschiedenis zou er geen sprake kunnen zijn. Alle schepselen zouden dan niet werkelijk, maar slechts in schijn bestaan en alle zelfstandigheid, vrijheid, verantwoordelijkheid missen; God zelf zou de oorzaak der zonde zijn. Ofschoon velen de voorzienigheid eene creatio continua noemden, zoo bedoelden ze toch daarmede geenszins het onderscheid tusschen beide uittewisschen; veeleer vatten zij allen de voorzienigheid tegelijk op als een doen vol-

harden in het bestaan, als eene conservatio, die de schepping onderstelt. Zoo zegt b. v. Augustinus, dat God op den zevenden dag gerust heeft en geen nieuwe genera meer geschapen heeft, en hij omschrijft dan het werk der voorzienigheid in onderscheiding van dat der schepping aldus: movet itaque occulta potentia universam creaturam suam..... explicat secula, quae illi cum primum condita sunt tanquam implicita indiderat, quae tamen in suos cursus non explicarentur, si ea ille qui condidit provido motu administrare cessaret, de Gen. ad lit. V 20. De voorzienigheid moge dus soms eene creatio heeten, zij is van de eerste en eigenlijke schepping altijd daarin onderscheiden, dat zij eene creatio continua is. Beide komen dus hierin met elkander overeen, dat het dezelfde Goddelijke, almachtige en alomtegenwoordige kracht is, die in schepping en in onderhouding werkzaam is; deze is geen mindere daad dan gene; tot beide wordt macht, Goddelijke almacht vereischt. Voorts zijn schepping en onderhouding natuurlijk ook niet in God zelven onderscheiden, want in Hem, den Eeuwige, valt geen verandering noch schaduw van omkeering; Hij is niet overgegaan van niet-scheppen tot scheppen noch ook van scheppen tot onderhouden; Hij is onveranderlijk dezelfde, cf. deel II 411. Schepping en onderhouding zijn dus niet objectief en zakelijk, als daden Gods, in Gods wezen, maar alleen ratione onderscheiden. Dat wil echter niet zeggen, dat ons denken zoo maar willekeurig tusschen beide onderscheid maakt; neen, dat onderscheid is wel ter dege in de openbaring Gods gegrond en daaruit door ons denken afgeleid. Er is verschil tusschen schepping en onderhouding, maar dat verschil ligt niet in Gods wezen an sich, maar in de relatie, waarin God zich tot de schepselen stelt. Iets anders is het, wat met de dingen door de schepping, en iets anders, wat ermede door de onderhouding gebeurt. De relatie, waarin door beide daden de schepselen tot God geplaatst worden, is eene verschillende. Dit verschil is niet zoo aantegeven, dat de schepping uit niets is en de onderhouding uit het bestaande; maar de schepping roept de dingen die niet zijn, die geen ander zijn hebben dan dat van ideeën en besluiten in het wezen Gods; door de onderhouding roept God met dezelfde mogendheid die dingen, die een van zijn wezen onderscheiden bestaan hebben ontvangen en nogtans enkel en alleen uit en door en tot God zijn. De schepping geeft het zijn; de onderhouding, de volharding

in het zijn. De moeilijkheid voor het denken, om schepping en onderhouding beide te handhaven, ligt altijd weer hierin, dat schepselen door de schepping een eigen, van Gods wezen onderscheiden zijn hebben ontvangen, en dat toch dat zijn geen oogenblik kan of mag beschouwd worden als een van God onafhankelijk, in zichzelf rustend zijn. Wij staan hier voor een mysterie, dat ons begrip verre te boven gaat, en altijd zijn we geneigd, om aan het eene of aan het andere te kort te doen. Op die neiging berust het pantheisme en het deisme. Beide gaan uit van dezelfde dwaling en stellen God en wereld als twee grootheden tegenover elkaar. Het eerste offert de wereld aan God, de schepping aan de onderhouding op en meent, dat het zijn Gods dan alleen een Goddelijk oneindig zijn is, wanneer het zijn der wereld ontkend, in schijn opgelost, in het Goddelijk zijn verzwolgen wordt. En het tweede offert God aan de wereld, de onderhouding aan de schepping op en oordeelt, dat het schepsel te meer tot zijn recht komt, naarmate het minder afhankelijk wordt van God en meer van Hem zich verwijdert. De Christen echter belijdt, dat de wereld en ieder schepsel in haar een eigen zijn ontvangen heeft maar toch in diezelfde mate toeneemt in realiteit, in vrijheid, in waarachtig zijn, als het meer afhankelijk is van God, en van oogenblik tot oogenblik uit en door en tot Hem is. Een schepsel staat te hooger, naarmate God het meer inwoont en het met zijn wezen doordringt. De onderhouding gaat in zooverre zelfs de schepping te boven; want deze gaf slechts den aanvang van het zijn, maar gene is de voortgaande en altijd toenemende mededeeling Gods aan zijne schepselen. De voorzienigheid is the progressive expression in the universe of his divine perfection, the progressive realization in it of the archetypal ideal of perfect wisdom and love, Sam. Harris, God the Creator and Lord of all, Edinb. Clark 1897 I 532.

5. Hiermede is ook reeds de wijze aangegeven, op welke God zijne voorzienigheid in de wereld uitoefent, en die oudtijds door de leer van den concursus uitgedrukt werd. Deze is even rijk als de verscheidenheid, welke bij de schepping in de schepselen is aangebracht, Sicut creationis magna est varietas, ita et gubernationis, Alsted, Theol. schol. 315. Door de schepping is eene wereld in het aanzijn geroepen, die tegelijk een κοσμος en αἰων

verdient te heeten en beide in ruimte en tijd een speculum lucidissimum gloriae divinae is, cf. deel II 420v. De voorzienigheid dient nu, om de wereld van haar aanvang heen te leiden naar haar einddoel, zij treedt terstond bij de schepping in werking en handhaaft en brengt tot ontwikkeling wat in die schepping gegeven is. Omgekeerd is de schepping op de voorzienigheid aangelegd; de creatie geeft aan de schepselen zulk een zijn, dat in en door de voorzienigheid tot ontplooiing kan worden gebracht. Immers, de wereld werd niet geschapen in den toestand van zuivere potentie, als een chaos of nevelmassa, maar als een kosmos, en de mensch werd daarin geplaatst niet als een hulpeloos wicht maar als man en vrouw; alleen van zulk een gereede wereld kon de ontwikkeling uitgaan en zoo werd ze door de schepping aan de voorzienigheid aangeboden. Voorts was die wereld een harmonisch geheel, waarin de eenheid zich paarde aan de rijkste verscheidenheid; elk schepsel ontving zijn eigen aard en daarin een eigen zijn, een eigen leven en levenswet. Gelijk in Adams hart de zedewet was ingeschapen, als regel voor zijn leven, zoo droegen alle schepselen in hun eigen natuur de principia en de wetten voor hunne ontwikkeling. Alle dingen zijn geschapen door het woord. Alles berust op gedachte. De gansche schepping is een systeem van ordinantiën Gods, Gen. 1 : 26, 28, 8 : 22, Ps. 104 : 5, 9, 119 : 90, 91, Pred. 1 : 10, Job 38 : 10v., Jer. 5 : 24, 31 : 25v., 33 : 20, 25. Hij gaf aan alle schepselen eene orde, eene wet, die ze niet overtreden, Ps. 148 : 6, cf. deel I 259, 287v. Zij berust in al hare deelen op den raad Gods, en deze komt uit in het kleine en in het groote; het komt alles voort van den Heere der heirscharen, Hij is wonderlijk van raad, Hij is groot van daad, Jes. 28 : 23—29. Zoo leert ons de Schrift de wereld verstaan, en zoo heeft ook de christelijke theologie het begrepen. Augustinus zeide, dat er in de schepselen semina occulta, originales regulae, seminariae rationes waren ingeplant, die, in den geheimen schoot der natuur verborgen, de principia aller ontwikkeling zijn. Quaecunque nascendo ad oculos nostros exeunt, ex occultis seminibus accipiunt progrediendi primordia, et incrementa debitae magnitudinis distinctionesque formarum ab originalibus tamquam regulis sumunt, de trin. III 7. de Gen. ad lit. IV 33. De wereld is daarom zwanger van de oorzaken der wezens; sicut matres gravidae sunt foetibus, sic

ipse mundus gravidus est causis nascentium, quae in illo non creantur, nisi ab illa summa essentia, ubi nec oritur nec moritur aliquid nec incipit esse nec desinit, de trin. III 9. Zij is een arbor rerum, die tak en bloesem en vrucht uit zichzelve voortbrengt, de Gen. ad lit. VIII 9. God houdt de dingen toch zoo in stand en werkt zoo in hen, dat zij zelve als causae secundae medewerken. Dat zegt niet, dat men bij deze tweede oorzaken moet blijven staan; wij moeten altijd opklimmen tot de oorzaak van alle zijn en beweging, en dat is alleen de wil Gods; voluntas conditoris conditae rei cujusque natura est, de civ. XXI 8, cf. de trin. III 6—9. In zoover is de voorzienigheid niet alleen eene positieve, maar ook eene onmiddellijke daad Gods. Zijn wil, zijne kracht, zijn wezen is in ieder schepsel en in elke gebeurtenis onmiddellijk present. Alles bestaat en leeft te zamen in Hem, Hd. 17 : 28, Col. 1 : 17, Hebr. 1 : 3. Gelijk Hij de wereld door zichzelven schiep, zoo onderhoudt en regeert Hij haar ook door zichzelven. Al werkt God ook door de causae secundae, dit is met het deisme niet zoo te duiden, dat zij tusschen God en de werkingen met hare gevolgen zouden instaan en deze van Hem verwijderen. Immediate Deus omnibus providet, quoad ordinis rationem, Thomas, S. Theol. I qu. 22 art. 3. qu. 103 art. 6. qu. 104 art. 2. c. Gent. III 76 sq. Daarom is ook een wonder geen verbreking der natuurwet en geen van buiten af ingrijpen in de natuurorde. Het is van Gods zijde een daad, die niet meer onmiddellijk en rechtstreeks God tot oorzaak heeft dan iedere gewone gebeurtenis, en in den raad Gods en in de wereldidee neemt het een even geordende en harmonieuse plaats in als elk natuurlijk verschijnsel. In het wonder brengt God alleen eene bijzondere kracht in werking, die, gelijk iedere andere kracht, werkt overeenkomstig haar eigen aard en wet en dus ook een eigen product ten gevolge heeft, cf. deel I 289. Maar bij de schepping heeft God in de dingen zijne ordinantiën gelegd, een ordo rerum, waardoor de dingen zelve onderling met elkaar in verband staan. Niet God hangt van die oorzaken af, maar wel hangen de dingen van elkander af. Dat verband is velerlei; ofschoon het in het algemeen causaal kan worden genoemd, is causaal in dezen zin dan toch geenszins met mechanisch te vereenzelvigen, gelijk het materialisme wil. Het mechanisch verband is maar ééne wijze, waarop een gedeelte der dingen in de wereld

tot elkaar in betrekking staat. Gelijk de schepselen in de creatie een eigen aard ontvingen en onderling verschillen, zoo is er ook onderscheid in de wetten, waarnaar zij werken, en in de verhoudingen, waarin zij tot elkander staan. Deze zijn onderscheiden op physisch en op psychisch terrein, in de intellectueele en in de ethische wereld, in huisgezin en maatschappij, in wetenschap en kunst, in de koninkrijken der aarde en in het koninkrijk der hemelen. Het is de voorzienigheid Gods, welke in aansluiting aan de schepping al deze onderscheidene naturen, krachten, ordinantiën handhaaft en tot volle ontplooiing brengt. In de voorzienigheid doet God niet te niet maar eerbiedigt en ontwikkelt Hij, wat Hij in de schepping ten aanzijn riep. Zoo onderhoudt en regeert Hij dus alle schepselen overeenkomstig hun aard, de engelen anders dan de menschen en deze wederom anders dan dieren en planten. Maar inzoover God nu in zijne voorzienigheid de onderlinge verhoudingen der dingen in stand houdt en de schepselen onderling aan elkanders bestaan en leven dienstbaar maakt, kan zij middellijk heeten. Immediate Deus omnibus providet, quoad ordinis rationem, quoad executionem ordinis vero per aliqua media providet, Thomas, S. Theol. I qu. 22 art. 3. Zoo schiep Hij de engelen allen tegelijk maar laat Hij de menschen uit éénen bloede voortkomen; zoo houdt Hij sommige schepselen individueel, andere als soort en geslacht in stand; zoo bedient Hij telkens zich van allerlei schepselen als middelen in zijne hand, om zijn raad uit te voeren en zijn doel te bereiken.

De christelijke theologie ontkende dit niet; integendeel heeft zij altijd op voorgang der Schrift met nadruk de natuurorde en het causaalverband der verschijnselen gehandhaafd. Het is onwaar, dat het Christendom met zijn supranaturalisme aan eene natuurorde vijandig zou zijn en de wetenschap onmogelijk zou maken, gelijk Draper's geschiedenis van de worsteling tusschen godsdienst en wetenschap, 2e uitg. Haarlem 1887 met kennelijk genot tracht aan te toonen. Veel juister is het oordeel van Du Bois Reymond, als hij zeide: die neuere Naturwissenschaft, wie paradox dies klinge, verdankt ihren Ursprung dem Christenthum, Kulturgesch. und Naturw. Leipzig 1878 S. 28, cf. ook Lange, Gesch. des Mater. 1882 S. 129 f. en anderen bij Martensen Larsen, Die Naturwiss. in ihrem Schuldverhältnis zum Christenthum, Berlin 1897. In elk geval heeft het Christendom

de wetenschap, bepaaldelijk die van de natuur, mogelijk gemaakt en daarvoor den bodem bereid. Hoe meer toch de natuurverschijnselen, gelijk in het polytheisme, vergood worden en beschouwd als zichtbare beelden en dragers der Godheid, des te onmogelijker wordt een wetenschappelijk onderzoek, dat vanzelf het karakter van heiligschennis verkrijgt en het mysterie der Godheid verstoort. Maar het Christendom heeft God en wereld onderscheiden en door zijne belijdenis van God als den Schepper aller dingen God losgemaakt uit den natuursamenhang en hoog boven dezen geplaatst; onderzoek der natuur is geen aanranding der Godheid meer. Voorts heeft het daardoor tegelijk den mensch vrij gemaakt van en zelfstandig geplaatst tegenover de natuur, gelijk de schoone natuurbeschouwing bij psalmisten en profeten, bij Jezus en de apostelen zoo klaar bewijst; de natuur is voor den geloovige geen voorwerp van aanbidding en vreeze meer; terwijl hij in diepen ootmoed voor God zich buigt en van Hem volstrekt afhankelijk is, heeft hij juist de roeping, om de aarde te beheerschen en alle dingen zich te onderwerpen, Gen. 1 : 26. Afhankelijkheid van God is heel iets anders dan convenienter naturae vivere en zich schikken naar de omstandigheden. Velen redeneeren zoo, dat zij òf alle dingen en gebeurtenissen aan Gods wil toeschrijven en verzet ongeoorloofd achten, òf dat ze Gods voorzienigheid beperken en vele dingen stellen in handen van den mensch, cf. b. v. Beyschlag, Zur Verständigung über den christl. Vorsehungsglauben 1888 S. 24 f. Doch de Schrift waarschuwt ons beide tegen dit antinomianisme en dit pelagianisme en snijdt alle valsche, fatalistische berusting en alle hoogmoedig zelfvertrouwen bij den wortel af. Bukken voor de natuurmacht is iets gansch anders dan zich Gode kinderlijk te onderwerpen; en het beheerschen der aarde is een dienen van God. De kapitein, die bij een storm in zijne hut ging bidden en in den bijbel lezen, onderwierp zich wel aan de macht der elementen maar niet aan God, Harris, God the Creator and Lord of all I 545. Er ligt veel meer ware vroomheid in Cromwell's woord: trust God and keep your powder dry. Vervolgens is het de belijdenis van God als den Schepper van hemel en aarde, welke aanstonds de gedachte meebrengt van de ééne, absolute, nimmer tegen zichzelve verdeelde waarheid; van de harmonie en de schoonheid van den raad Gods; en dus ook van de eenheid van het wereldplan en van de orde der gansche natuur.

Wenn in freier und grossartiger Weise dem einen Gott auch ein einheitliches Wirken aus dem Ganzen und Vollen zugeschrieben wird, so wird der Zusammenhang der Dinge nach Ursache und Wirkung nicht nur denkbar sondern er ist sogar eine nothwendige Consequenz der Annahme, Lange, Gesch. d. Mater. 130. De Schrift zelve gaat in de erkenning van zulk een natuurorde, van allerlei ordinantiën en wetten voor de geschapene dingen ons voor. En het wonder maakt daar zoo weinig inbreuk op, dat het die vaste natuurorde veeleer onderstelt en bevestigt. De christelijke kerk en theologie hebben zulk een ordo rerum ten allen tijde gaarne erkend; Augustinus beriep zich telkens op het woord in Wijsh. 11 : 20, omnia mensura numeroque et pondere ordinasti. Ze hebben althans in den eersten tijd tegen het schrikkelijk bijgeloof, dat in de derde en vierde eeuw tot een buitengewone hoogte steeg, met kracht zich verzet, en met name ook de astrologie bestreden, Aug. de civ. V 1—8. Thomas, S. c. Gent. III 84 sq. Calvijn, Contre l'astrologie, C. R. 35 p. 509—544. Turretinus, Theol. El. VI qu. 2. Moor II 435. M. Vitringa II 180 enz. De strijd, die er menigmaal uitbrak, werd niet gevoerd tusschen Christendom en natuurwetenschap; de partijen waren gansch anders gegroepeerd; het was meestentijds een strijd tusschen oude en nieuwe wereldbeschouwing, waarbij er geloovige Christenen stonden aan beide kanten, cf. deel II 465.

Deze principieel juiste natuurbeschouwing, welke de theologie voorstond, blijkt nergens duidelijker uit dan uit hare leer van den concursus en de causae secundae. In het pantheisme en in het deisme kan deze leer niet tot haar recht komen. Daar zijn er geen *causae* en hier geen causae *secundae* meer. In het pantheisme worden de causae secundae, d. i. de binnen den kring van het geschapene naastliggende oorzaken der dingen met de causa prima, dat is God, vereenzelvigd. Er is tusschen beide geen onderscheid van substantie en werking; God is materialiter en formaliter het subject van alwat geschiedt, dus ook van de zonde; hoogstens zijn de zoogenaamde tweede oorzaken gelegenheden en passieve instrumenten voor de werkingen Gods. Vroeger slechts sporadisch voorkomende, kwam deze leer in de nieuwere philosophie van Cartesius tot heerschappij en leidde zoo tot het idealisme van Berkeley en Malebranche en tot het pantheisme van Spinoza, Hegel, Schleiermacher, Chr. Gl. § 46,

Strauss, Gl. II 384 enz. Zoo zegt b. v. Malebranche, qu'il n'y a qu'une vraie cause parce qu'il n'y a qu'un vrai Dieu, que la nature ou la force de chaque chose n'est que la volonté de Dieu, que toutes les causes naturelles ne sont point de véritables causes, mais seulement des causes occasionnelles. Ware oorzaak kan God alleen zijn, omdat Hij alleen scheppen en deze macht aan geen schepsel mededeelen kan; indien schepselen werkelijk oorzaak konden zijn van bewegingen en verschijnselen, dan zouden ze zelf Goden zijn, maar toutes ces petites divinités des payens et toutes ces causes particulières des philosophes ne sont que des chimères, que le malin esprit tâche d'établir pour ruiner le culte du vrai Dieu, De la recherche de la vérité, l. 6 p. 2 ch. 3 cf. ook Eclaircissement 15. Er zijn dus slechts phaenomena, voorstellingen, en de eenige realiteit, kracht, substantie, die daarachter schuilt, is die van God zelven, cf. ook Kleutgen, Philos. der Vorzeit II² 336—347. Hodge, Syst. Theol. I 592. Omgekeerd worden in het deisme de causae secundae van de causa prima gescheiden en zelfstandig gemaakt; de causa prima wordt geheel tot de schepping, tot het geven van het posse, beperkt en bij het velle en facere geheel buitengesloten, gelijk in het oorspronkelijk pelagianisme; of de beide causae worden gedacht als causae sociae, die naast en met elkaar werken, gelijk twee paarden een wagen voorttrekken, al is het eene dan misschien sterker dan het andere, gelijk in het semipelagianisme en synergisme; het schepsel wordt hier schepper van zijn eigen daden. Nu zegt echter de Schrift, èn dat God alles werkt, zoodat het schepsel slechts een instrument is in zijne hand, b. v. Jes. 44 : 24, Ps. 29 : 3, 65 : 11, 147 : 16, Mt. 5 : 45, Hd. 17 : 25 enz., èn dat de voorzienigheid van de schepping onderscheiden is en het bestaan en de zelfwerkzaamheid der schepselen onderstelt, b. v. Gen. 1 : 11, 20, 22, 24, 28 enz. Daarmede in overeenstemming leert de christelijke theologie, dat de causae secundae volstrekt aan God als prima causa gesubordineerd zijn en toch in die subordinatie echte, ware causae blijven. Een enkele week hier wel is waar zijwaarts af, zooals de nominalist Biel in de Middeleeuwen, Zwingli in den tijd der Hervorming, die de tweede oorzaken ten onrechte zoo genoemd achtte en ze liever instrumenten heeten wilde, de provid. Op. IV 95 sq., en de Amerikaansche theoloog Emmons in later tijd, cf. Strong, Syst. Theol. New-York 1890

p. 205. Hodge I 594. H. B. Smith, Syst. of christ. Theol. 1890 p. 103. Maar desniettemin was het constante leer der christelijke kerk, dat de tweede oorzaken wel geheel en al van de eerste oorzaak dependent maar tegelijk toch ook ware, wezenlijke oorzaken zijn. God vloeit met zijne almachtige kracht in iedere causa secunda in en is met zijn wezen in haar tegenwoordig bij haar begin, voortgang en einde. Hij is het, die haar poneert en tot handelen brengt (praecursus), en voorts ook in haar werking tot op haar effect toe begeleidt en leidt (concursus); Hij werkt het willen en het werken naar zijn welbehagen. Maar deze inwerking der causa prima in de causae secundae is zoo Goddelijk groot, dat Hij juist daardoor die causae secundae tot eigene werkzaamheid brengt. Providentia Dei causas secundas non tollit sed ponit, Wollebius bij Heppe, Dogm. d. ev. ref. K. 191. De concursus is juist de oorzaak van de zelfwerkzaamheid der tweede oorzaken; en deze, door Gods mogendheid van het begin tot het einde gedragen, werken met eene propria et insita virtus. Zoo weinig doet de werkzaamheid Gods de werkzaamheid van het schepsel te niet, dat deze laatste te krachtiger wordt, naarmate de eerste rijker en voller zich openbaart. De causa prima en secunda blijven dus twee onderscheidene oorzaken; de eerste vernietigt de tweede niet maar schenkt haar juist realiteit, en de tweede is er alleen door de eerste. Ook zijn de causae secundae geen instrumenta slechts, geen organa, geen stokken en blokken, maar echte, wezenlijke oorzaken, met eigen natuur, kracht, spontaniteit, werking en wet. Sathan et les mechans ne sont pas tellement instrumens de Dieu, que cependant ils n'operent aussi bien de leur coste. Car il ne faut pas imaginer, que Dieu besongne par un homme inique comme par une pierre ou par un tronc de bois, mais il en use comme d'une creature raisonnable, selon la qualité de sa nature, qu'il luy a donnée. Quand donc nous disons, que Dieu opere par les mechans, cela n'empeche pas que les meschans n'operent aussi en leur endroict, Calvijn, C. R. 35, 188. Ten opzichte van God kunnen de causae secundae bij instrumenten worden vergeleken, Jes. 10 : 15, 13 : 5, Jer. 50 : 25, Hd. 9 : 15, Rom. 9 : 20—23; ten aanzien van hare effecten en producten zijn ze causae in eigenlijken zin. En juist omdat de eerste en tweede oorzaak niet dualistisch naast elkander staan en werken, maar de eerste werkt door de tweede heen, daarom is de werking, die

van beide uitgaat, ééne en ook het product is één. Er heeft geen arbeidsverdeeling plaats tusschen God en zijn schepsel, maar dezelfde werking is geheel en al werking van de causa prima en evenzoo geheel en al werking van de causa proxima; en het product is in dienzelfden zin geheel product van de eerste en geheel product van de tweede oorzaak. Omdat echter de causa prima en de causa secunda niet identisch zijn maar in wezen verschillen, daarom is wel de werking en het product *realiter* geheel en al werking en product van beide oorzaken; maar *formaliter* zijn ze toch alleen werking en product van de tweede oorzaak. Het hout brandt, en het is God alleen, die het branden doet, maar formeel mag het branden niet aan God maar moet het alleen aan het hout als subject worden toegeschreven. De mensch spreekt, handelt, gelooft, en het is God alleen, die hem spreken, handelen, gelooven doet, doch niet God maar de mensch is het formeele subject van al deze daden. En zoo is het ook God alleen, die den zondaar alle leven en kracht verleent, welke hij tot het bedrijven eener zonde van noode heeft; maar de zonde heeft niet God maar den mensch tot subject en auteur. Op deze wijze trekt de H. Schrift de lijnen, binnen welke de verzoening van Gods souvereiniteit en van 's menschen vrijheid gezocht worden moet.

6. In de voorzienigheid, als onderhouding of als medewerking gedacht ligt de regeering reeds opgesloten. Wie zoo de dingen in stand houdt, dat hij niet alleen het zijn maar zelfs de krachten en werkingen draagt door zijn wil en zijn wezen, die is absoluut souverein, koning in waren zin. De regeering is daarom geen nieuw element, dat bij onderhouding en medewerking bijkomt; zij is, evenals elk van deze beide, op zichzelve de gansche voorzienigheid, alleen nu maar beschouwd van uit het standpunt van het einddoel, waar God al het geschapene door zijne voorzienigheid henenleidt. Het is eene schoone, rijke gedachte, als de H. Schrift God telkenmale Koning noemt en zijne voorzienigheid als eene regeering beschrijft. Er zijn er velen in dezen tijd, die elk denkbeeld van souvereiniteit in gezin, staat, maatschappij verwerpen en van niets willen weten dan van democratie en anarchie. Onder invloed van deze beschouwingen zijn er ook, die in de theologie de voorstelling van God als Koning oud-testamentisch en verouderd

vinden en hoogstens nog van God als Vader willen spreken. Maar dit oordeel is oppervlakkig en onwaar. Vooreerst is de Vadernaam voor God niet nieuwtestamentisch maar ook reeds in het Oude Testament en zelfs bij de Heidenen gebruikelijk; het N. Test. moge de beteekenis ervan rijker en dieper hebben opgevat, het heeft dien naam niet het eerst aan God gegeven, cf. deel II 113. Omgekeerd komt de naam van Koning voor het Goddelijk wezen niet alleen in het Oude, maar ook in het Nieuwe Testament herhaaldelijk voor, Mt. 6 : 10, 13, 33, 1 Tim. 1 : 17, 6 : 15, Op. 19 : 6 enz. En ten tweede is de benaming van Koning Gode niet minder waardig dan die van Vader. Alle πατρια in hemel en op aarde wordt genoemd uit Hem, die de Vader is van onzen Heere Jezus Christus, Ef. 3 : 15. Alle verhoudingen, die er onder schepselen tusschen meerderen en minderen bestaan, zijn eene gelijkenis van die ééne oorspronkelijke relatie, waarin God staat tot de werken zijner handen. Wat een vader is voor zijn gezin, wat een opvoeder is voor de jeugd, wat een bevelhebber is voor het leger, wat een vorst is voor zijn volk, dat alles en zooveel meer is God op gansch oorspronkelijke wijze voor zijne schepselen. Niet ééne, maar al zijne deugden komen in de wereld tot openbaring en behooren dus door ons te worden geeerd. En nu is vooral ook het koningschap eene heerlijke Goddelijke instelling. Het geeft aan het volk niet alleen eene persoonlijke eenheid, maar neemt als erfelijk koningschap ook het karakter van oorspronkelijkheid, verhevenheid, onafhankelijkheid en onveranderlijkheid aan. In dit alles is het een schoon, zij het dan ook zwak, beeld van het koningschap Gods. Alle souvereiniteit op aarde is ontleend, afgeleid, tijdelijk, beperkt, menigmaal niet ten zegen maar ten vloek. Maar God is Koning in volstrekten en in waarachtigen zin. De regeering der wereld is niet democratisch en niet aristocratisch, niet republikeinsch en niet constitutioneel, maar monarchaal. Godes is de ééne, ongedeelde, wetgevende, rechterlijke en uitvoerende macht; zijne souvereiniteit is oorspronkelijk, eeuwig, onbeperkt, zegenrijk. Hij is de Koning der koningen en de Heer der heeren, 1 Tim. 6 : 15, Op. 19 : 6. Zijn koninkrijk is het gansch heelal. Zijns is hemel en aarde, Ex. 19 : 5, Ps. 8 : 2, 103 : 19, 148 : 13. Hij bezit alle natiën, Ps. 82 : 8, regeert over de Heidenen, Ps. 22 : 29, 47 : 9, 96 : 10, Jer. 10 : 7, Mal. 1 : 14, en is de Allerhoogste over de gansche aarde, Ps. 47 : 3, 8,

83 : 19, 97 : 9. Hij is Koning in eeuwigheid, Ps. 29 : 10, 1 Tim. 1 : 17; geen tegenstand heeft iets tegenover Hem te beduiden, Ps. 93 : 3, 4. Zijn koninkrijk komt zeker, Mt. 6 : 10, 1 Cor. 15 : 24, Op. 12 : 10; zijne heerlijkheid zal geopenbaard en zijn naam gevreesd worden van den opgang tot den ondergang der zon, Jes. 40 : 5, 59 : 19; Hij zal Koning over de gansche aarde zijn, Zach. 14 : 9. Ook in deze regeering handelt God met ieder ding naar zijn aard. Deus regit res, naturae ipsarum convenienter, Alsted, Theol. schol. 301. En daarom wordt die regeering Gods ook in de Schrift op verschillende wijzen voorgesteld en met verschillende namen genoemd. Door zijne regeering houdt Hij de wereld staande en bevestigt ze, zoodat zij niet wankelen zal, Ps. 93 : 1; Hij beschikt het licht en de duisternis, Ps. 104 vs. 19, 20, gebiedt den regen en houdt hem in, Gen. 7 : 4, 8 : 2, Job 26 : 8, 38 : 22v., geeft rijm en sneeuw en ijs, Ps. 147 : 16, scheldt d. i. bestraft en stilt de zee, Nah. 1 : 4, Ps. 65 : 8, 107 : 29, zendt vloek en verderf, Deut. 28 : 15v., alles doet zijn woord, Ps. 148 : 8. Even machtig en souverein regeert Hij in de wereld der redelijke schepselen, Hij regeert onder de Heidenen en bezit alle natiën, Ps. 22 : 29, 82 : 8, acht de volken minder dan niets en ijdelheid, Jes. 40 : 17, doet met de inwoners der aarde naar zijn welgevallen, Dan. 4 : 35, en leidt aller hart en gedachte, Spr. 21 : 1.

En deze regeering Gods over zijne redelijke schepselen strekt zich niet alleen uit tot het goede, waarvan Hij beide in natuur en genade de Gever is, Jak. 1 : 17, en ook niet alleen tot zijne gunstgenooten, die Hij verkiest, roept, bewaart, verzorgt en tot de eeuwige zaligheid leidt, maar strekt zich ook uit tot het kwade en tot degenen, die het kwade liefhebben en doen. Wel staat het vast door de gansche Schrift heen, dat God de zonde met zijn gansche wezen haat, Deut. 32 : 4, Ps. 5 : 5—7, Job 34 : 10, 1 Joh. 1 : 5 enz.; en zijne regeering legt door het verbod der zonde in wet en conscientie, door haar oordeelen en gerichten daarvan een onwedersprekelijk getuigenis af. Maar desniettemin leert de gansche Schrift tevens, dat de zonde van het begin tot het einde onder zijn Goddelijk regiment staat, cf. Clemen, Die christl. Lehre von der Sünde, Göttingen 1897 I 123—151. Bij haar aanvang treedt God soms verhinderend op; Hij belet iemand te zondigen, Gen. 20 : 6, 31 : 7, vernietigt den

raad der goddeloozen, Ps. 33 : 10, schenkt kracht om in de verzoeking staande te blijven, 1 Cor. 10 : 13, en houdt in zoover altijd de zonde tegen, als Hij ze verbiedt en den zondaar door eenige angst en vreeze in de conscientie intoomt. Maar deze impeditio is lang niet de eenige vorm, waarin God de zonde regeert. Menigmaal laat Hij ze toe en verhindert ze niet. Hij heeft Israel overgegeven in 't goeddunken zijns harten, Ps. 81 : 13, liet de Heidenen wandelen in hunne eigene wegen, Hd. 14 : 16, 17 : 30 en gaf ze over in een verkeerden zin, Rom. 1 : 24, 28; en zoo kan gezegd worden, dat God toeliet den val van Adam, den moord van Abel, de ongerechtigheid der menschen vóór den zondvloed, Gen. 6 : 3, den verkoop van Jozef, Gen. 37, de veroordeeling van Jezus enz. Maar deze permissio is zoo weinig negatief, dat de zonde ook in haar allereersten aanvang onder Gods besturende macht en souvereiniteit staat. Hij schept en ordent de gelegenheden en aanleidingen tot zondigen, om den mensch te beproeven en daardoor òf te sterken en te bevestigen òf ook te straffen en te verharden, Gen. 2 : 7, 2 Chr. 32 : 31, Job 1, Mt. 4 : 1, 6 : 13, 1 Cor. 10 : 13. Ofschoon de zonde eerst niets anders scheen dan eene willekeurige daad van menschen, blijkt het toch later, dat God er zijn hand in had en dat ze geschiedde naar zijn raad, Gen. 46 : 8, 2 Chron. 11 : 4, Luk. 24 : 26, Hd. 2 : 23, 3 : 17, 18, 4 : 28. Zelfs wordt zij in haar aanvang wel niet formaliter en subjective maar toch materialiter Gode toegeschreven. God is de pottebakker en de mensch is het leem, Jer. 18 : 5, Klaagl. 3 : 38, Jes. 45 : 7, 9, 64 : 7, Am. 3 : 6; Hij verstokt, verhardt, verblindt, Ex. 4 : 21, 7 : 3, 9 : 12, 10 vs. 20, 27, 11 : 10, 14 : 4, Deut. 2 ; 30, Jos. 11 : 20, Jes, 6 : 10, 63 : 17, Mt. 13 : 13, Mk. 4 : 12, Luk. 8 : 10, Joh. 12 : 40, Hd. 28 : 26, Rom. 9 : 18, 11 : 8; Hij wendt het hart zoo, dat het haat en ongehoorzaam is, 1 Sam. 2 : 25, 1 Kon. 12 : 25, 2 Chron. 25 : 20. Ps. 105 : 24, Ezech. 14 : 9. Hij zendt een boozen geest, een leugengeest, Richt. 9 : 23, 1 Sam. 16 : 14, 1 Kon. 22 : 23, 2 Chron. 18 : 22, port door Satan David aan, 2 Sam. 24 : 1, 1 Chr. 21 : 1, doet Simei vloeken, 2 Sam. 16 : 10, geeft de menschen over aan hunne zonden, laat de maat hunner ongerechtigheid vol worden, Gen. 15 : 16, Rom. 1 : 24, zendt eene kracht der dwaling, 2 Thess. 2 : 11, stelt Christus tot een val en opstanding, tot eene reuke des doods en des levens, Luk. 2 vs.

34, Joh. 3:19, 9:39, 2 Cor. 2:16, 1 Petr. 2:8 enz., cf. deel II 315v., 369v. En niet alleen bij den aanvang maar ook bij den voortgang houdt God de zonde onder zijn almachtig bestuur; menigmaal bindt Hij ze in, beperkt ze, stuit ze in haar vaart en maakt er door oordeelen en gerichten een einde aan, Gen. 7:11, Ex. 15 enz., Mt. 24:22, 2 Petr. 2:9, maar ook waar Hij ze laat voortgaan, bestuurt Hij ze, Spr. 16:9, 21:1, en maakt Hij ze in haar einde, hetzij Hij haar vergeeft of haar straft, tegen haar wil en bedoeling, dienstbaar aan de uitvoering van zijn raad, aan de verheerlijking van zijn naam, Gen. 45:7, 8, 50:20, Ps. 51:6, Jes. 10:5—7, Job 1:20, 22, Spr. 16:4, Hd. 3:13, Rom. 8:28, 11:36. Evenals de zonde, het malum culpae, staat ook het lijden, het malum poenae, onder de heerschappij Gods. Hij is de Schepper van het licht en de duisternis, van het goede en het kwade, Am. 3:6, Jes. 45:7, Job 2:10. De dood is zijne straf en ingetreden op zijn bevel, Gen. 2:17, en alle rampen en tegenheden, alle smart en lijden, alle bezoekingen en oordeelen komen den menschen toe van Gods almachtige hand, Gen. 3:14v., Deut. 28:15v. enz. Reeds onder Israel echter werd de disharmonie opgemerkt, die in dit leven tusschen zonde en straf, heiligheid en zaligheid bestaat, Ps. 73, Job, Pred. Het geloof worstelde met dit ontzettend probleem, maar het hief daaruit toch weer zegevierend het hoofd op, niet omdat het het probleem opgelost zag, maar omdat het zich vastklemmen bleef aan de koninklijke macht en de vaderlijke liefde des Heeren. De voorspoed der goddeloozen is slechts schijn en in elk geval slechts tijdelijk, en de rechtvaardigen zijn ook in het zwaarste lijden nog Gods liefde en gunst deelachtig, Ps. 73, Job. Het lijden der vromen heeft menigmaal niet in hun persoonlijke zonde maar in de zonde der menschheid zijn grond en in het heil der menschheid en in de eere Gods zijn doel. Het lijden dient niet alleen ter vergelding, Rom. 1:18, 27, 2:5, 6, 2 Thess. 1:9, maar het dient ook ter beproeving en kastijding, Deut. 8:5, Job 1:12, Ps. 118:8, Spr. 3:12, Jer. 10:24, 30:11, Hebr. 12:6v., Op. 3:19; ter versterking en bevestiging, Ps. 119:67, 71, Rom. 5:3—5, Hebr. 12:10, Jak. 1:2—4; tot getuigenis voor de waarheid, Ps. 44:23, Hd. 5:41. Phil. 1:29, 2 Tim. 4:6; ter verheerlijking Gods, Joh. 9:2. In Christus is recht en genade met elkander verzoend;

het lijden is de weg tot de heerlijkheid, het kruis wijst heen naar de kroon, lignum crucis arbor vitae. Het einde, waartoe alle dingen door de voorzienigheid Gods worden heengeleid, is de stichting van zijn rijk, de openbaring zijner deugden, de eere van zijn naam, Rom. 11 : 32—36, 1 Cor. 15 : 18, Op. 11 : 15, 12 : 13 enz. Op deze vertroostende wijze handelt de Schrift over de voorzienigheid Gods. Raadselen blijven er genoeg over, zoowel in het individueele leven als in de geschiedenis van wereld en menschheid; de dogmatiek houdt zich van nu voortaan met niets anders bezig dan met de mysteriën, welke de voorzienigheid Gods in zonde, vrijheid, verantwoordelijkheid, straf, lijden, dood, genade, verzoening, gebed enz. voor ons aan de orde heeft gesteld en behoeft hier dus op al die onderwerpen niet in te gaan. Maar over al die raadselen en mysteriën laat God schijnen het licht van zijn Woord, niet om ze op te lossen, maar opdat wij door lijdzaamheid en vertroosting der Schriften hope hebben zouden, Rom. 15 : 4. De leer der voorzienigheid is geen wijsgeerig systeem maar eene belijdenis des geloofs, eene belijdenis, dat, in weerwil dat de schijn der dingen er dikwerf tegen spreke, toch geen Satan en geen mensch en geen enkel creatuur maar God en Hij alleen door zijne almachtige en alomtegenwoordige kracht alle dingen onderhoudt en regeert. Zulk eene belijdenis is in staat, om ons te bewaren zoowel voor een oppervlakkig optimisme, dat de raadselen des levens miskent, als voor een hoogmoedig pessimisme, dat vertwijfelt aan wereld en lot. Want de voorzienigheid Gods gaat over alle dingen, over het goede niet alleen, maar ook over de zonde en het lijden, de smart en den dood; want indien deze aan Gods leiding waren onttrokken, wat bleef er dan nog in deze wereld voor zijne regeering over? Zij openbaart zich niet alleen en niet voornamelijk in de buitengewone gebeurtenissen en in de wonderen, maar evenzeer in de vaste orde der natuur en in de gewone voorvallen van het dagelijksch leven; want welk arm geloof zou het zijn, dat Gods hand en raad wel van verre zag in enkele gewichtige gebeurtenissen, maar niet bespeurde in eigen leven en lot? En zij leidt alle deze dingen, niet tegen maar overeenkomstig hun natuur, niet buiten de middelen om maar door deze heen; want welke kracht zou er schuilen in een geloof, dat stoicijnsche onverschilligheid of fatalistische berusting als de ware Godsvrucht prees? Zoo echter, als de almachtige en

alomtegenwoordige kracht Gods, maakt zij ons in voorspoed dankbaar en in tegenspoed geduldig; doet zij ons met kinderlijke onderwerping in de leiding des Heeren berusten en wekt zij toch tegelijk uit onze traagheid tot de hoogste activiteit ons op; en schenkt zij ons onder alles een goed toevoorzicht op onzen getrouwen God en Vader, dat Hij ons met alle nooddruft des lichaams en der ziel verzorgen, en dat Hij al het kwaad, dat Hij ons in dit jammerdal toeschikt, ons ten beste keeren zal, wijl Hij zulks doen kan als een almachtig God en ook doen wil als een getrouw Vader.

---

§ 36. De oorsprong der zonde.

1. De voorzienigheid Gods gaat als regeering der zonde het verst al ons denken en begrijpen te boven en viert tegelijk als zoodanig haar hoogsten triumf. Nauwelijks had God de wereld goed en volmaakt geschapen, of de zonde drong in haar in. Het mysterie van het zijn wordt nog onbegrijpelijker door het mysterie van het kwaad. Bijna op hetzelfde oogenblik, als de schepselen rein en heerlijk voortkomen uit de hand van hun Maker, worden zij van al hun glans beroofd en staan zij bedorven en onrein voor zijn heilig aangezicht. De zonde heeft de gansche schepping verwoest, haar gerechtigheid in schuld, haar heiligheid in onreinheid, haar heerlijkheid in schande, haar zaligheid in ellende, haar harmonie in wanorde, haar leven in dood, haar licht in duisternis verkeerd. Vanwaar dan dat kwaad, en wat is de oorsprong der zonde? De Schrift rechtvaardigt God, en geeft eene doorloopende theodicee, als zij uitspreekt en handhaaft, dat in geen geval God de oorzaak der zonde is. Immers, Hij is rechtvaardig en heilig en verre van goddeloosheid, Deut. 32 : 4, Job 34 : 10, Ps. 92 : 16, Jes. 6 : 3, Hab. 1 : 13, een licht zonder duisternis, 1 Joh. 1 : 5, niemand verzoekende, Jak. 1 : 13, overvloedige fontein van alwat goed en rein en zuiver is, Ps. 36 : 10, Jak. 1 : 17; Hij verbiedt de zonde in zijn wet, Ex. 20, en in het geweten van iederen mensch, Rom. 2 : 14, 15, heeft geen lust aan goddeloosheid, Ps. 5 : 5, maar haat ze en toornt er tegen, Ps. 45 : 8,

Rom. 1 : 18; Hij oordeelt en verzoent ze in Christus, Rom. 3 vs. 24—26, reinigt er zijn volk van door vergeving en heiligmaking, 1 Cor. 1 : 30, en wil ze beide tijdelijk en eeuwiglijk straffen, Rom. 1 : 18, 2 : 8. Voor den oorsprong der zonde wijst de Schrift ons altijd naar het schepsel heen. Maar daarom is Gods bestuur van de zonde, ook in haar oorsprong, niet uitgesloten. Het is God zelf, die de *mogelijkheid* der zonde schiep. Niet alleen formeerde Hij den mensch zoo, dat hij vallen kon. Maar Hij plantte ook den boom der kennis des goeds en des kwaads, stelde den mensch door het proefgebod voor de keuze tusschen goed en kwaad, en liet de verleiding door de slang toe. Het was zijn wil, om met den mensch den gevaarlijken weg der vrijheid te bewandelen, liever dan hem in eens boven de mogelijkheid der zonde te verheffen. De boom der kennis des goeds en des kwaads heet ongetwijfeld zoo, wijl de mensch, daarvan etende, eene kennis van goed en kwaad zou verkrijgen, die hij tot dusver niet bezat, die hem verboden was en die hij niet krijgen mocht. De vraag is, wat onder die kennis van goed en kwaad te verstaan zij. De gewone verklaring is, dat de mensch door het eten van den boom eene proefondervindelijke kennis van het goede en kwade zou krijgen; maar terecht is daartegen het bezwaar ingebracht, dat deze kennis van goed en kwaad den mensch Gode gelijk zou maken, Gen. 3 : 5 en God toch geen empirische kennis van het kwade heeft of hebben kan; voorts, dat de mensch door het eten van den boom juist de proefondervindelijke kennis van het goede verloren heeft; en eindelijk, dat Gen. 3 : 22[a] dan als ironie moet worden opgevat, wat op zichzelf reeds onaannemelijk en met vs. 22[b] bepaald in strijd is. Anderen hebben daarom gemeend, dat Gen. 3 de ontwikkeling des menschen verhaalde uit den dierlijken toestand tot zelfbewustzijn en rede, en hebben daarom in den val het eerste waagstuk der rede, den aanvang van het zedelijke leven, den oorsprong der cultuur, de gelukkigste gebeurtenis in de geschiedenis der menschheid gezien; zoo reeds in vroeger tijd sommige Ophieten, die de slang hielden voor eene incarnatie van den Logos, en later Kant, Mutmassl. Anfang der Menschengesch. 1786. Schiller, Ueber die erste Menschengesellschaft 1790. Hegel, Werke VII 1 S. 14 f. IX 390 f. XI 194. Strauss, Gl. II 29, cf. Bretschneider, Syst. Entw. § 89. Deze opvatting is echter met de bedoeling van het verhaal zoo-

zeer in strijd, dat ze tegenwoordig schier algemeen wordt prijs gegeven. Immers zou ze onderstellen, dat God den mensch in een toestand van kinderlijke, zelfs dierlijke onnoozelheid schiep en hem daarin steeds had willen houden; maar de kennis, ook de zedelijke, was den mensch reeds bij zijne schepping geschonken, gelijk de schepping naar Gods beeld, de naamgeving aan de dieren, het ontvangen en verstaan van het proefgebod bewijst; en die kennis, welke de mensch door zijn val verwierf, was eene gansch andere, die door God verboden was en hem allerlei straf waardig maakte. Gen. 3 verhaalt geen Riesenfortschritt maar een val van den mensch, Wellhausen, Gesch. Israels 1878 S. 344 f. Rütschi, Gesch, u. Krit. der k. Leben v. d. urspr. Vollkommenheit, Leiden 1881 S. 8. Smend, Altt. Relig. 120. Marti, Gesch. d. israel. Relig. 1897 S. 179. Clemen, Die chr. Lehre v. d. Sünde I 151 f. Dezen staan dan ook het gevoelen voor, dat onder de kennis van goed en kwaad niet de allereerste verstandelijke of zedelijke kennis is te verstaan, maar wel, met beroep op 2 Sam. 19 : 35, 36 die intellectuelle Welterkenntniss, die metaphysische Erkenntniss der Dinge in ihrem Zusammenhange, ihrem Werth oder Unwerth, ihrem Nutzen oder Schaden für den Menschen, m. a. w. de wijsheid, de kunst der wereldbeheersching, die feitelijk den mensch zelfstandig en Gode gelijk maken en dezen de heerschappij ontnemen zou. Dit gevoelen wordt echter door dezelfde bezwaren als het vorige gedrukt; alleen bevat de wijze, waarop Marti het ontwikkelt, eene vingerwijzing naar de juiste uitlegging. Het komt n.l. in Gen. 3 niet allereerst op den inhoud der kennis aan, welke de mensch door ongehoorzaamheid verwerven zou, maar op de wijze, waarop hij haar verkrijgen zou, cf. Kuyper, Heraut 950. 951. Duidelijk wordt de aard van de kennis van goed en kwaad, hier bedoeld, daardoor omschreven, dat de mensch erdoor gelijk zou worden aan God, Gen. 3 : 5, 22. Door te eten van den boom, zou hij zich van God losmaken, zelf oordeelen en bepalen, wat goed en wat kwaad was, zijn inzicht en zijne wijsheid stellen tegenover de wijsheid Gods, en zoo zichzelven Gode gelijk maken. In plaats van in afhankelijkheid van God, in onderwerping aan zijne wet te leven en te handelen, zou de mensch, etende van den boom en het gebod overtredende, op eigen voeten gaan staan, zelf den weg kiezen, dien hij gaan wilde, en zelf zijn eigen geluk zoeken.

Toen de mensch viel, kreeg hij dan ook wat hij wenschte, hij maakte zich Gode gelijk, zelfstandig, door eigen inzicht en oordeel kennende het goed en het kwaad; Gen. 3:22 is ontzettende ernst. Maar deze emancipatie van God leidde niet en kan niet leiden tot het ware geluk. Daarom verbiedt God in het proefgebod dezen vrijheidsdrang, deze zucht naar onafhankelijkheid. Maar de mensch bezweek voor de proef en sloeg vrijwillig en moedwillig zijn eigen weg in.

Nog maar korten tijd had hij waarschijnlijk in den staat der onschuld verkeerd, toen hij van buitenaf door eene slang, die schranderder (עָרוּם, LXX φρονιμος, prudens, cf. Mt. 10:16, 2 Cor. 11:3) was dan al het gedierte des velds, verzocht en ten val gebracht werd. De slang richt zich niet tot den man maar tot de vrouw, die het verbod van het eten van den boom niet zelve rechtstreeks van God maar door middel van haar man had ontvangen en daarom ontvankelijker was voor redeneering en twijfel. Allereerst beproeft de slang dan ook in het hart der vrouw twijfel te wekken aan het gebod Gods, en stelt dit daartoe ook voor, als door God uit hardheid en zelfzucht gegeven. De vrouw toont in de wijze, waarop zij het gebod teruggeeft en uitbreidt, duidelijk, dat haar dat gebod Gods als eene scherpe grens en als eene beperkende bepaling tot het bewustzijn gekomen is. Nadat de twijfel gewekt en de lastigheid van het gebod tot het bewustzijn gebracht is, gaat de slang voort, om beide ongeloof en hoogmoed te zaaien in het toebereide gemoed van de vrouw; zij ontkent nu beslist, dat de overtreding van dat gebod den dood ten gevolge zal hebben en ze geeft te verstaan, dat God dat gebod slechts uit zelfzucht heeft gegeven; als de mensch eet van den boom zal hij, in plaats van te sterven, Gode gelijk worden en eene volmaakte, Goddelijke kennis ontvangen. De verzekering van de slang en de hooge verwachting, die zij opwekte, deden de vrouw zien naar den boom; en naarmate zij langer zag, werd ze bekoord door zijne vrucht. Begeerlijkheid der oogen, begeerlijkheid des vleesches, grootschheid des levens maakten de verzoeking onweerstaanbaar; ten slotte nam zij van de vrucht en zij at, en zij gaf ook haren man met haar en hij at. Het spreken der slang heeft velen op de gedachte gebracht, dat dit verhaal eene allegorie was, of dat althans de slang geen werkelijk dier was, maar een naam en beeld voor de begeerlijkheid, Philo, Clemens

Alex., Strom. III 14. 17; of voor den geslachtslust, Schopenhauer, Die Welt als W. u. V.[6] II 654. 666; of voor de dwalende rede, Bunsen in zijn Bibelwerk; of ook voor Satan, Cajetanus, Eugubinus, Junius, Rivetus, Amyraldus, Vitringa vader en zoon, Venema e. a., cf. Marck, Hist. Parad. III 5, 5. M. Vitringa, II 256, en ook J. P. Val d'Eremas, The serpent of Eden, a philol. and crit. essay on the text of Gen. 3 and its various interpretations, London 1888. Maar deze verklaring is niet aannemelijk; de slang wordt in Gen. 3 : 1 onder de dieren gerekend; de straf vs. 14, 15 onderstelt eene werkelijke slang, en 2 Cor. 3 : 11 is Paulus van dezelfde meening. Ook de mythische opvatting, die later opkwam en bij velen ingang vond, is met de bedoeling van het verhaal, met heel de omgeving, waarin het voorkomt, en met de doorloopende leer der Schrift in strijd; bovendien loopen de mythische verklaringen onderling ook zeer uiteen, Hengstenberg, Christol. I[2] 5. Köhler, Bibl. Gesch. I 6. Delitzsch op Gen. 3 : 1. Het spreken der slang is daarom op eene andere wijze te verklaren; echter niet met Josephus, Ant. I 1, 4, uit de meening van den verhaler, dat de dieren vóór den val de gave der taal hadden, want hij heeft pas verhaald dat de mensch wezenlijk van de dieren onderscheiden is, hun namen gaf en onder hen geen hulpe vond; maar ongetwijfeld uit de inwerking eener geestelijke, bovenaardsche macht. Van welken aard die macht is geweest, wordt in het verhaal zelf met geen woord gezegd; Gen. 3 houdt zich aan de zichtbare feiten, beschrijft maar verklaart niet. Velen zijn nu wel van meening geweest, dat Gen. 3 niets anders verhaalt dan het ontstaan der vijandschap tusschen mensch en dier. Maar behalve dat deze verklaring om hare platheid niet bevredigt, is ze in strijd met wat in Gen. 2 over de verhouding van mensch en dier is verhaald, en zegt zij ons niet, hoe en waarom de slang als eene verleidende macht tegenover den mensch optrad. Vandaar dat velen thans weer, tot de oude exegese teruggaan, al is het alleen, omdat deze in de aprocriefe litteratuur des O. T. gehuldigd wordt, Clemen, Chr. Lehre v. d. Sünde I 158 f. Voorts is het begrijpelijk, dat Gen. 3 van den geestelijken achtergrond der gebeurtenissen geen gewag maakt. Eerst langzamerhand wordt bij het voortschrijdend licht der openbaring de diepte der duisternis onthuld. Schijnbaar onschuldig begonnen, wordt de zonde in haar wezen en macht eerst

in den loop der geschiedenis bekend. De afwijking van den rechten weg is bij den aanvang gering en nauwelijks merkbaar, maar voert, voortgezet, in eene geheel verkeerde richting en leidt tot eene gansch tegenovergestelde uitkomst. Daaruit is ook te verklaren, dat de Schrift, beide in Oud en Nieuw Testament, betrekkelijk zoo zelden naar het verhaal van den val terugziet; de voornaamste plaatsen, die hiervoor in aanmerking komen, zijn Job 31 : 33, Spr. 3 : 18, Jes. 43 : 27, Hos. 6 : 7, Ezech. 28 vs. 13—15, Rom. 5 : 12v., 8 : 20, 1 Cor. 15 : 21v., 42v., 2 Cor. 11 : 3, 1 Tim. 2 : 14, Op. 2 : 7, 22 : 2, cf. Krabbe, Die Lehre v. d. Sünde und vom Tode, Hamburg 1836 S. 83—100. Hofmann, Schriftbeweis, I 364 f. Kurtz, Gesch. d. A. Bundes I[2] 1853 S. 69 en voor de aanhalingen in de aprocriefe litteratuur, Clemen t. a. p. 169 f. 173. Eerst Paulus stelt tegenover den persoon van Christus de beteekenis van Adam in het licht. Zoo wordt ook eerst allengs in de geschiedenis der openbaring de geestelijke macht bekend, die achter de verschijning en verleiding der slang zich verbergt. Dan wordt langzamerhand onthuld, dat in de worsteling van het kwaad hier op aarde ook een strijd der geesten gemengd is, en dat de menschheid en de wereld de buit is, om welke tusschen God en Satan, tusschen hemel en hel wordt gekampt.

Heel de macht der zonde hier op aarde staat in verband met een rijk der duisternis in de wereld der geesten. Ook daar heeft een val plaats gehad. Jezus zegt zelf in Joh. 8 : 44, dat de duivel een menschenmoorder is *ἀπ' ἀρχῆς*, d i. van den aanvang van het bestaan der menschheid af, dat hij in de waarheid *οὐχ ἑστηκεν*, zich niet gesteld heeft en dus niet staat, omdat er geen waarheid in hem is, en hij, leugen sprekende, *ἐκ των ἰδιων* spreekt. Evenzoo leert 1 Joh. 3 : 8, dat hij zondigt van den beginne; in 1 Tim. 3 : 6 waarschuwt Paulus den neophyt tegen opgeblazenheid, opdat hij niet valle *εἰς κριμα του διαβολου*, in eenzelfde oordeel, als den duivel getroffen heeft; en Judas spreekt in vs. 6 van *ἀγγελους τους μη τηρησαντας την ἑαυτων ἀρχην ἀλλα ἀπολιποντας το ἰδιον οἰκητηριον*, d. i. van engelen, die hun beginsel, oorsprong, of ook heerschappij niet bewaard en de hun toegewezen woonplaats verlaten hebben. Er ligt hier duidelijk in opgesloten, dat vele engelen niet tevreden waren met den staat, waarin zij door God waren geplaatst.

Hoogmoed heeft zich van hen meester gemaakt, om te streven naar een anderen, hoogeren stand. De zonde is het eerst uitgebroken in de wereld der geesten; zij is opgekomen in het hart van wezens, van wie wij slechts geringe kennis bezitten; onder verhoudingen, die ons zoo goed als geheel onbekend zijn. Maar dit is op grond der H. Schrift zeker, dat de zonde niet eerst op aarde maar in den hemel is aangevangen, aan den voet van Gods troon, in zijne onmiddellijke tegenwoordigheid, en dat de val der engelen heeft plaats gehad vóór dien van den mensch. De Schrift zwijgt er over, of er verband bestaat tusschen dien val der engelen en de schepping van den mensch; zij zegt ook niet, wat de gevallen engelen dreef, om den mensch te verleiden. Maar om wat reden dan ook, Satan is ὁ σατανας, ὁ πειραζων, ὁ διαβολος van het menschelijk geslacht, ἀνθρωποκτονος, Mt. 4:3, Joh. 8:44, Ef. 6:11, 1 Thess. 3:5, 2 Tim. 2:26, ὁ δρακων ὁ μεγας, ὁ ὀφις ὁ ἀρχαιος, Op. 12:9, 14, 15, 20:2. Zoo kwam hij tot Christus, den tweeden Adam; en zoo kwam hij ook tot den eersten mensch. Dat hij niet zelf rechtstreeks en persoonlijk tot hem kwam, maar zich bediende van eene slang, is wel daaruit te verklaren, dat hij beter hoopte te slagen, wanneer de verleiding geschiedde door een wezen, dat aan den mensch als goed bekend was. Zonder twijfel moet het spreken der slang aan de vrouw vreemd zijn voorgekomen, maar juist dit vreemde sterkte de verleiding; zelfs een dier, Gods bevel verwerpende, kwam tot hoogere volmaaktheid. Overigens leert ons de Schrift, dat ook de onreine geesten bovenmenschelijke dingen kunnen doen en van lichamen en spraakorganen zich tijdelijk kunnen meester maken, Mt. 8:28v., Mk. 5:7v., Luk. 8:28v., Hd. 19:15. De verleiding door Satan had bij den mensch den val ten gevolge. De Schrift zoekt den oorsprong der zonde alleen in den wil van het redelijk schepsel.

2. De traditie van zulk een val komt ook nog bij andere volken voor. Het Avesta verhaalt, dat de eerste booze daad van Ahriman bestaan heeft in het voortbrengen van eene groote slang, Dahaka, met drie hoofden, drie monden, zes oogen en duizend krachten, om door haar de wereld te verderven. Ahriman, die ook wel zelf de slang, de leugenaar, de bedrieger der stervelingen heet, heeft door haar den vrede gestoord, het paradijs verwoest, twijfel en

ongeloof in de harten der menschen gezaaid, ziekte en lijden op de aarde gebracht, want Jima, de edele heerscher in het gouden tijdperk is aan God ongehoorzaam geweest; hij viel door hoogmoed en zelfverheffing in zonde, Ahuramazda verliet hem en hij werd gedood. Ook de Babylonisch-Assyrische overlevering staat met het bijbelsch verhaal in onmiskenbaar verband; de slang heet daar Tiamat, brengt door haar verleiding den mensch ten val, maar wordt daarvoor ook door Merodach vervloekt en bestreden, cf. Fischer, Heidenthum u. Offenbarung 1878 S. 137 f. 208 f. Delitzsch op Gen. 3 : 1. Overigens is, gelijk het wezen, zoo ook de oorsprong der zonde aan de Heidenen onbekend. Zelfs de Joden, die den val en de verleiding door Satan, Wijsh. 2 : 24, erkenden en hem daarom dikwerf de oude slang noemden, leerden soms, dat Satan op den zesden dag tegelijk met Eva was geschapen, dat hij door zinnelijken lust geprikkeld, den mensch trachtte te verleiden, en dat de mensch ook reeds vóór den val naast den יצר הטוב een יצר הרע, eene neiging ten kwade ontving, om deze te overwinnen en alzoo zijne werken recht verdienstelijk te maken, Weber, System 210 f. 242 f. En zoo werd elders in de Heidenwereld de oorsprong der zonde niet in den wil van de redelijke schepselen maar in het wezen der dingen gezocht. De val is onbekend. Het Confucianisme is een ondiep rationalisme en moralisme, dat den mensch voor van nature goed hield en in een deugdzaam leven, in overeenstemming met de wereldorde, den weg der zaligheid zocht, Saussaye, Religionsgesch. I 249. Volgens het Buddhisme is het Atman of Brahman, de goddelijke substantie, het eenig reëele; de wereld der verschijnselen is maar een droom, heeft de illusie, Maya, tot principe, en is in voortdurende worden en verandering. Daarom is het lijden en de smart algemeen, want alles is aan de vergankelijkheid, aan geboorte, ouderdom, dood onderworpen; en de oorzaak van dat lijden is te zoeken in de begeerten, in de begeerte naar het zijn, in het willen zijn; verlossing bestaat dus in uitdooving van het bewustzijn of ook in vernietiging van het zijn, nirvana, ib. 411 f. Het Parzisme leidde het kwaad terug tot een oorspronkelijk boozen geest, Ahriman, die tegenover den hoogsten God, Ahuramazda staat, een eigen rijk der duisternis heeft, de schepping Gods verderft, maar aan Ahuramazda ondergeschikt is en eens voor hem zal onderdoen, ib. II 34 f. De Grieken en Romeinen hebben wel in

de sagen van eene aurea aetas, van Prometheus en Pandora iets, dat aan de bijbelsche verhalen herinneren kan; maar zij kenden oorspronkelijk geen booze geesten, die tegenover de goede stonden, en schreven aan de goden allerlei booze begeerten en euveldaden toe. Het menschelijk geslacht was ook niet in eens gevallen maar langzamerhand ontaard, en nog bezat des menschen wil de kracht om deugdzaam te leven, binnen de perken zich te houden, en alzoo de zonde, die wezenlijk ὕβρις was, te overwinnen, ib. 191, cf. G. Baur, Stud. u. Krit. 1848 S. 320. De philosophie nam gewoonlijk hetzelfde standpunt in. Volgens Socrates ligt de oorzaak en het wezen der zonde alleen in onkunde; niemand is vrijwillig boos, d. i. ongelukkig; wie dus goed weet, is goed en handelt goed; er is niets anders dan ontwikkeling van noode, om den mensch, die van nature goed is, te brengen tot beoefening der deugd, Xen. Mem. III 9, 4 sq. IV 6, 6. Plato en Aristoteles zagen het ongenoegzame dezer beschouwing wel in; de rede was toch lang niet altijd bij machte, om de hartstochten te beheerschen; de zonde wortelde dieper in de menschelijke natuur, dan dat ze alleen door kennis kon worden overwonnen; Plato kwam zelfs tot eene geheel andere leer over den oorsprong van de zonde en zocht dezen in een val der praeëxistente zielen. Maar beiden handhaafden toch den vrijen wil en bleven van oordeel, dat de deugd in onze macht staat; het uitwendig lot moge bepaald zijn, de deugd is ἀδέσποτος en hangt alleen aan den wil des menschen, ἐφ' ἡμῖν δὲ καὶ ἡ ἀρετή, ὁμοίως δὲ καὶ ἡ κακία, Zeller, Philos. d. Gr. II⁴ 852 III³ 588. De Stoa kon op haar pantheistisch en deterministisch standpunt de oorzaak der zonde niet zoeken in den wil van den mensch en trachtte daarom het physische en moreele kwaad in te voegen in de orde en schoonheid van het geheel. Het was zelfs der Godheid niet mogelijk, om de menschelijke natuur vrij van alle gebrek te houden; de zonde is even noodzakelijk als ziekten en rampen, en is in zooverre iets goeds, als zij het goede dient en dit tot openbaring brengt, Zeller, ib. IV³ 175 f. Toch wist ook de Stoa geen anderen weg, om de zonde te overwinnen en de deugd te oefenen, dan des menschen wil, ib. 167 f. En ten slotte keerde bij Cicero, Seneca, Plotinus enz. altijd weer de gedachte terug, dat de zonde eene daad was van den wil en ook door den wil weer kon te niet gedaan worden, ib. 667. 717. 722. V³ 585. Buiten het gebied

der bijzondere openbaring werd de zonde daarom altijd of deistisch uit 's menschen wil verklaard en als eene zuivere wilsdaad opgevat, of ook pantheistisch uit het wezen der dingen afgeleid en als iets noodzakelijks in de orde van het geheel begrepen.

3. Beide deze opvattingen keerden telkens in de christelijke eeuwen terug. De eerste werd vernieuwd door Pelagius, cf. Augustinus, c. duas ep. Pel. en c. Jul. Pelag., en vond dan in den verzwakten vorm van het semipelagianisme hoe langer hoe meer ingang. Na de Hervorming werd zij weder opgenomen door het Socinianisme, Fock, Der Socin. 484 f. 653 f., won door het Remonstrantisme, Episcopius, Inst. Theol. IV 3 c. 6. 7 IV 5 c. 1. 2. Limborch, Theol. Christ. II 24 III 2 sq., belangrijk aan invloed en werd dan in het deisme van Locke, Tindal, Rousseau enz. en in het rationalisme van Wegscheider, Inst. § 99. 112, Bretschneider, Dogm. II 17 f. de heerschende beschouwing van dien tijd. Thans heeft ze weer beteekenis erlangd in de theologie van Ritschl en zijne school, Ritschl, Rechtf. u. Vers. ² II 241—246 III 304—357. Kaftan, Wesen der christl. Relig. 1881 S. 246 f. Dogmatik 1897 § 34. 40. Nitzsch, Ev. Dogm. 319 f. Siebeck, Lehrb. der Religionsphilos. 436 f. Hoezeer in allerlei wijzigingen voorgedragen, is de grondgedachte toch altijd deze, dat de zonde niet wortelt in eene natuur, geen hebbelijkheid en geen toestand is maar altijd eene daad van den wil. Het beeld Gods heeft bij den mensch dan voornamelijk of uitsluitend bestaan in de heerschappij; voorzoover een status integritatis wordt aangenomen, bestond deze vooral in kinderlijke onschuld, in de vrijheid der indifferentie, in de mogelijkheid om het goede of het kwade te kiezen. De val zelf, indien nog als een historisch feit erkend, verliest zijne ontzettende beteekenis en wordt eene gebeurtenis, vrij gelijk aan die, welke ieder oogenblik in het menschelijk leven plaats grijpt, als het kwade in plaats van het goede gekozen wordt. En de gevolgen van den val zijn daarom ook gering. De kinderen worden geboren in een zelfden toestand als die, waarin Adam leefde vóór zijne ongehoorzaamheid; de vrijheid van wil, d. i. het beeld Gods is gebleven; hoogstens wordt er van mensch op mensch eene zekere neiging tot de zonde overgeplant, maar zulk eene neiging is eigenlijk niet het gevolg van de eerste zonde van Adam maar van al de zonden van al

onze voorouders; zij is ook geen zonde op zichzelve maar wordt dit eerst, als de vrije wil aan die neiging gehoor geeft; er is dus onderscheid tusschen zonde (smet, zondige neiging) en schuld (booze daad, opzettelijke, vrijwillige overtreding); alleen de laatste heeft verzoening en vergeving van noode, de eerste, de neiging tot zonde, en de onbewuste, onvrijwillige inwilliging is eigenlijk geen zonde, ze is meer onwetendheid, die geen schuld meebrengt. En evenzoo als zonde en schuld, moeten ook zonde en lijden onderscheiden worden; er is velerlei lijden, dat onafhankelijk van de zonde bestaat en ook bestaan zou, al ware er geen zonde; de dood is wezenlijk geen gevolg van de zonde maar van nature aan den mensch eigen; de geestelijke en eeuwige dood is in 't geheel geen straf op de eerste zonde geweest; hoogstens bestaat die straf in de moriendi necessitas, welke bij Adam, indien hij ware staande gebleven, door een wonder zou voorkomen zijn, of in de wijze van sterven, die zonder zonde minder smartelijk en minder vroegtijdig zou geweest zijn.

Het is te begrijpen, dat deze opvatting van de zonde op den duur verstand noch hart bevredigen kan. Zij lokt te vele en te ernstige bedenkingen uit. Zij rekent niet met den ernst en de macht der zonde, gelijk elk die in zijne dagelijksche ervaring kennen leert; zij gaat uit van eene atomistische beschouwing van het menschelijk geslacht en verklaart niet, hoe allen zonder onderscheid der zonde onderworpen zijn; zij miskent het priesterlijk en koninklijk ambt van Christus en heeft aan den leeraar en profeet van Nazareth genoeg; zij beperkt de werking der zonde en dies de heerschappij der verlossing tot het religieus-ethische terrein en stelt de gansche cultuur los naast het Christendom. Bij de voorstanders zelven ontwaakt telkens aan eene andere, diepere opvatting behoefte; zoo bij het semipelagianisme tegenover Pelagius, bij Volkelius, de vera religione II c. 6 tegenover het Socinianisme, bij Wegscheider §§ 116 tegenover het rationalisme, en bij Kaftan, Nitzsch, Schultz e. a. tegenover Ritschl, cf. James Orr, The Ritschlian Theology and the evang. faith London 1897 p. 213. G. Ecke, Die Theol. Schule Albr. Ritschl's und die evang. Kirche der Gegenwart, Berlin 1897 I. Hoe dieper de zonde wordt ingedacht, des te minder wordt ze iets toevalligs en willekeurigs, des te meer neemt ze in macht en beteekenis toe, niet alleen voor het religieuse en ethische,

maar ook voor het intellectueele en aesthetische, voor het physische en heel het kosmische leven. Indien echter bij dit inzicht naar den oorsprong der zonde wordt gevraagd, doen zich wederom verschillende antwoorden voor. Niet allen gaan even ver. Sommigen verklaren haar uit de menschelijke natuur, anderen uit den kosmos, nog anderen uit God.

4. Tot de eersten behooren zij, die den oorsprong der zonde zoeken in de overheersching des menschen door de materie. De Grieksche philosophie was over het algemeen de meening toegedaan, dat de rede tot taak had, om de zinnelijke driften en hartstochten te beteugelen. De Joden namen in den mensch van nature een יצר הרע aan, die bij de lichamelijke ontwikkeling steeds in kracht won, in den geslachtslust zijn hoogtepunt bereikte en aan alle ongehoorzaamheid aan Gods geboden ten grondslag lag, Weber § 49. 50. In de ascetische richtingen keert deze gedachte telkens weer; de Roomsche theologie erkende zelfs haar betrekkelijk recht, als zij bij den mensch zonder den teugel van het donum superadditum van een natuurlijken strijd tusschen vleesch en geest, van een morbus en languor naturae humanae sprak, Bellarminus, de gratia primi hom. c. 5. In de nieuwere philosophie en theologie wordt de zonde telkens op dezelfde wijze afgeleid uit eene oorspronkelijke tegenstelling tusschen natuur en rede, zinnelijkheid en verstand, lager en hooger ik, vleesch en geest, egoistische en sociale neigingen. De zinlijkheid wordt op dit standpunt nog wel niet zelve voor zonde gehouden, maar toch aangezien als de aanleiding en de prikkel tot het zondigen. Alle zonde bestaat dus wezenlijk daarin, dat de geest de zinnelijkheid dient en over zich heerschen laat; en alle deugd is daarin gelegen, dat de mensch door zijne rede heersche over de natuur en alzoo tot vrije, zelfstandige persoonlijkheid worde. Zelfs beroept deze opvatting zich gaarne op de Paulinische leer van de σαρξ, en verblijdt zich over dezen Schriftuurlijken steun. Cf. Cartesius, Wolff, Fichte, Hegel, Werke XI 190 f. XII 209 f. bij Jodl, Gesch. der Ethik in der neuern Philos. I 1882 II 1889 en v. Hartmann, Das sittliche Bewustsein[2] 1886 S. 265 f., en voorts Schleiermacher, Chr. Gl. § 66. Rothe, Theol. Ethik § 459 f. Biedermann, Chr. Dogm. § 763 f. Pfleiderer, Grundriss § 100 f. Lipsius, Dogm. § 468 f. 477 f. Schultz, Grundriss d. ev. Dogm.[2]

1892 S. 61. Scholten, De vrije wil 177. L H K. II 422v. 574v. enz.

Maar deze verklaring der zonde lijdt aan halfslachtigheid. Eén van beide toch: de zinnelijke natuur van den mensch is op zichzelve geen zonde, maar zonde ontstaat eerst, als de rede en de wil des menschen haar eischen inwilligt, dan valt deze theorie in die van het pelagianisme terug; of de zinnelijke natuur is op zichzelve zondig en dan is zonde eigen aan de materie als zoodanig en moet de anthropologische verklaring voortschrijden tot de kosmische. Dit is dan ook door velen geschied. Plato nam eene eeuwige ὕλη aan naast en tegenover God. De wereld was wel een werk der rede, maar van den beginne af werkte in haar ook eene andere, blinde macht, die door den δημιουργος niet geheel kon beheerscht worden. God kon de wereld daarom niet zoo goed maken, als Hij wilde; Hij was aan de eindigheid, aan de ὕλη gebonden. De oorzaak van zonde, lijden en dood ligt dus in het σωματοειδες; de ὕλη houdt de in- en doorwerking der idee tegen; het lichaam is een kerker voor de ziel, bron van vreeze en onrust, van begeerte en hartstocht, Zeller, Philos. d. Gr. II 765 f. 855 f. Gelijke beteekenis heeft de ὕλη in het neoplatonisme en gnosticisme en in velerlei ascetische en theosophische richtingen, cf. Zeller, ib. V 125. 171. 236. 297. 386. 547. En aan deze leer van Plato zijn verwant alle theorieën, die de zonde afleiden uit eene wel door God geschapene maar toch tegenover Hem staande materie, Weisse, Philos. Dogm. § 541 f. 561 f. Rothe, Theol. Ethik § 55, of uit de eindigheid en beperktheid, l'imperfection originale des créatures, Leibniz, Theodicée § 156, of in het algemeen uit de realiseering der wereldidee.

Deze verklaring van de zonde uit den aard van het creatuurlijke zijn kan echter niet aan de consequentie ontkomen, om op de eene of andere wijze tot God terug te gaan en in zijn natuur of werk den oorsprong der zonde te zoeken. Bij Plato had de ὕλη zelve een eeuwig en zelfstandig bestaan naast God. In het Parzisme en Manicheisme stonden twee persoonlijke Goddelijke wezens als scheppers van het licht en de duisternis eeuwig tegenover elkander en gaven aan de bestaande wereld haar tweezijdig karakter, Schwane, D. G. II 503 f. Neoplatonisme en gnosticisme maakten schepping, val, verlossing enz. tot momenten in eene emanatie, die van God als de βυθος ἀγνωστος, het

absolute pleroma, in steeds dalende formatiën uitgaat, ten slotte aan de materieele wereld met haar onwetendheid, duisternis, zonde, lijden, dood het aanzijn geeft, maar dan die uitgestroomde en van God afgevallen wereld weer in het verlossingsproces tot God terugvoert, Stöckl, Die spekulative Lehre v. Menschen II 52 f. Met deze ideeën heeft zich de theosophie bij Böhme en Schelling gevoed, als zij persoonlijkheid Gods, drieëenheid, schepping, val, verlossing uit het wezen Gods trachtte te verklaren, cf. deel II 304. 393. De drie Potenzen, die in God worden aangenomen, opdat Hij persoon, geest worde, zijn ook tegelijk de principia van een ander zijn, n.l. de wereld. Als persoon heeft God de vrijheid en de macht, om de Potenzen, die in Hem zijn maar die Hij eeuwiglijk beheerscht, ook buiten zich in spanning te zetten, Schelling, Werke II 3 S. 272 f. 310. 338 f. In die spanning ligt de mogelijkheid der zonde. In de oorspronkelijke schepping, hetzij alleen ideëel of ook reëel de eerste, waren deze Potenzen in rust. Zonde, ellende, duisternis, dood enz. waren er wel maar alleen potentieel; ze sluimerden in den Urgrund der schepping. Maar de mensch, in wie die Potenzen ook aanwezig waren, verbrak die eenheid en ontketende de booze machten, die in de schepping potentieel aanwezig waren. Eene wereld als de tegenwoordige met zooveel woestheid en ellende, is alleen uit een val te verklaren; deze is de Urthatsache der Geschichte, cf. Joh. Claassen, Jakob Böhme II 185 f. Schelling, Werke I 7 S. 336—416. I 8 S. 331 f. II 3 S. 344 f. 358 f. Nog sterker beschouwde Hegel het als een afval, dat de idee van het absolute zich in de wereld als haar anders-zijn verwerkelijkte. Hoezeer de natuur bij Hegel een product der rede was, kon hij toch niet loochenen, dat ze onmachtig was, om de idee ten volle te realiseeren en verklaarde hij daarom dat de idee, aan zulk een wereld het bestaan gevende, aan zichzelve ontrouw geworden en van zichzelve afgevallen was, Werke VI 413. VII 1 S. 23 f. VII 2 S. 15 f. Zoo werd de weg voor het pessimisme gebaand, dat op de wijze van het Buddhisme het zijn zelf voor de grootste zonde houdt, bedreven door den blinden, alogischen wil, die de Urschuldige is, Schopenhauer, Die Welt als W. u Vorst.[6] I 193 f. II 398 f. v. Hartmann, Philos. d. Unbew. II[9] 198 f. 273 f. 295 f.

5. De oorsprong van het kwaad is na dien van het zijn het grootste raadsel des levens en het zwaarste kruis des verstands. De vraag: *πόθεν το κακον*, heeft alle eeuwen de gedachten der menschen bezig gehouden en wacht nog steeds te vergeefs op een antwoord, dat beter bevredigt dan dat der H. Schrift. Voorzoover de philosophie in dezen iets van beteekenis leerde, is zij in haar geheel genomen een krachtig bewijs voor de waarheid der H. Schrift, *dat deze wereld zonder een val niet is te verklaren*. Alle groote denkers hebben, al kenden zij Gen. 3 niet of al verwerpen zij het als eene mythe, huns ondanks aan dit eenvoudig verhaal stilzwijgend of uitdrukkelijk hulde gebracht. En voorzoover de wijsbegeerte op eene andere wijze naar oplossing zocht van het probleem, is zij het spoor bijster en jammerlijk aan het dwalen geraakt. Dat geldt allereerst van de pelagiaansche verklaring der zonde, tegen welke de vele bezwaren boven bl. 44 reeds met een enkel woord werden genoemd en later bij het wezen en de verbreiding der zonde nog breeder ter sprake komen. Maar het geldt voorts ook van al die stelsels, die het kwade herleiden, niet tot eene wilsdaad van het schepsel maar tot het zijn of de natuur van mensch, wereld of God.

In de eerste plaats is de zonde niet af te leiden uit de zinnelijke natuur van den mensch. Dan toch zou de zonde altijd en overal een zinnelijk, vleeschelijk karakter dragen; dit is echter lang niet altijd het geval; er zijn ook geestelijke zonden, zonden met een daemonisch karakter, zooals hoogmoed, nijd, haat, vijandschap tegen God, die meer verborgen maar volstrekt niet minder in graad zijn dan de vleeschelijke zonden; en deze worden door de zinlijkheid niet verklaard, evenmin als op dit standpunt het bestaan van gevallen engelen mogelijk is. Indien de zonden voortkwamen uit 's menschen zinnelijke natuur, zou men ook verwachten, dat zij in de eerste levensjaren het sterkst en het veelvuldigst zouden zijn; dat de geest, naarmate hij zich meer ontwikkelt, ook te krachtiger over haar heerschen en eindelijk haar geheel overwinnen zou. Maar de ervaring leert gansch anders. Naarmate de mensch opwast, wordt de zonde, ook de zinnelijke, machtiger over hem; niet het kind nog maar de jongeling en de man is dikwerf slaaf van zijne lusten en hartstochten; en de ontwikkeling van den geest is menigmaal zoo weinig in staat, om de zonde te beteugelen, dat ze veeleer de middelen aan de hand doet, om in

nog sterker mate en op meer verfijnde wijze bevrediging der begeerten te zoeken. En zelfs, wanneer de zinnelijke zonden in later leeftijd haar heerschappij hebben verloren, blijven ze nog heimelijk in het hart als begeerten bestaan of maken voor andere plaats, die, ofschoon meer geestelijk van aard, toch niet minder schrikkelijk zijn. Indien deze verklaring der zonde uit de zinnelijkheid dan ook in ernst is bedoeld, moet zij ertoe leiden, om in onderdrukking van het vleesch de verlossing te zoeken; maar juist de geschiedenis der ascese is het best in staat, om voorgoed van de dwaling te genezen, dat de zonde op die wijze overwonnen kan worden. Ook in het klooster gaat het hart der menschen mede, en uit dat hart komen allerlei zonden en ongerechtigheden voort. Ten onrechte eindelijk tracht deze theorie zich staande te houden met een beroep op de notie בָּשָׂר en σαρξ in de H. Schrift, bepaaldelijk bij Paulus. Dit woord duidt allereerst de stof, de substantie van het menschelijk lichaam aan, 1 Cor. 15 : 39, dan het uit die stof georganiseerde lichaam zelf in tegenstelling met πνευμα, νους, καρδια, Rom. 2 : 25, 2 Cor. 7 : 5, Col. 2 : 5, voorts meer in Oudtest. zin den mensch als aardsch, zwak, broos, vergankelijk wezen, Gen. 6 : 3, 18 : 27, Job 4 : 17—19, 15 : 14, 15, 25 : 4—6, Ps. 78 : 39, 103 : 14, Jes. 40 : 6, Jer. 17 : 5, Rom. 3 : 20, 1 Cor. 1 : 29, Gal. 2 : 16, en eindelijk dan bij Paulus de zondige levensrichting van den mensch. Zoo spreekt hij van σαρκικος, ἐν σαρκι, κατα σαρκα εἰναι, ζην, περιπατειν, van σαρξ ἁμαρτιας, φρονημα της σαρκος, Rom. 3 : 7, 7 : 14, 8 : 3v., 1 Cor. 3 : 3, 2 Cor. 10 : 2, 3 enz. In dezen zin vormt σαρξ eene tegenstelling met πνευμα, doch niet met het menschelijk πνευμα, dat immers ook zondig is en heiliging behoeft, Rom. 12 : 1, 2, 1 Cor. 7 : 34, 2 Cor. 7 : 1, Ef. 4 : 23, 1 Thess. 5 : 23, maar met het πνευμα ἁγιον of θεου, Rom. 8 : 2, 9, 11, hetwelk het menschelijk πνευμα vernieuwt, Rom. 7 : 6, 8 : 14, Gal. 5 : 18, ook het lichaam heiligt en in den dienst der gerechtigheid stelt, Rom. 6 : 13, 19, 12 : 1, 1 Cor. 6 : 13, 15, 19, 20, en alzoo in den mensch een καινος ἀνθρωπος plaatst tegenover de oude, zondige levensrichting, de σαρξ, van den παλαιος ἀνθρωπος, Rom. 7 : 5v., 8 : 1v., Gal. 5 : 13—25, Ef. 2 : 3, 11, Col. 2 : 4. Sommigen hebben nu gemeend, dat het vleesch naar deze beschouwing niet alleen zetel en orgaan maar ook bron en oorsprong der zonde is, Baur, Holsten, Lüdemann, Zeller, Pfleiderer, Der Paulinismus² 1890 S. 60 f.

Holtzmann, Neut. Theol. 1897 II 13 f., Clemen, Die chr. Lehre v. d. Sünde I 188 f., Matthes, Theol. Tijdsch. 1890 blz. 225—239. Maar dit is niet te handhaven tegenover noch te rijmen met deze onloochenbare gegevens, dat Paulus duidelijk de zonde afleidt uit de verleiding der slang en de overtreding van Adam, Rom. 5 : 12, 2 Cor. 11 : 3; dat hij spreekt van eene besmetting des vleesches en des geestes en ten opzichte van beide reiniging verlangt, 2 Cor. 7 : 1; dat hij onder de vruchten des vleesches ook allerlei geestelijke zonden noemt, zooals afgoderij, twist, toorn en zelfs ketterij, Gal. 5 : 19v.; dat hij de vijandschap tegen God aanduidt als φρονημα της σαρκος, Rom. 3 : 7; dat hij het bestaan van booze geesten aanneemt, die toch in het geheel geen σαρξ hebben, Ef. 6 : 12; dat hij Christus, schoon γενομενος ἐκ γυναικος, Gal. 4 : 4 en uit Israel το κατα σαρκα, Rom. 9 : 5, toch als zonder eenige zonde erkent, 2 Cor. 5 : 21; dat hij het lichaam een tempel Gods noemt en alle leden opeischt voor den dienst der gerechtigheid, Rom. 6 : 13, 19, 12 : 1, 1 Cor. 6 : 13—20; dat hij eene opstanding der gestorvene lichamen leert, 1 Cor. 15, en de ascese in beginsel bestrijdt, Col. 2 : 16, 1 Thess. 4 : 4. De voorstanders van het gevoelen, dat Paulus het vleesch voor het principe der zonde houdt, keeren dan ook dikwerf halverwege terug en zeggen, dat het vleesch niet zelf zonde is en niet vanzelf zonde meebrengt, maar wel tot zonde prikkelt en verzoekt, Clemen 204. Holtzmann II 38. Anderen hebben daarom geoordeeld, dat Paulus, als hij het woord σαρξ in ethischen zin bezigt, de oorspronkelijke beteekenis ervan geheel uit het oog verliest, Neander, Gesch. der Pflanzung u. Leitung der christl. Kirche[5] 1862 S. 508 f. Tholuck, Stud. u. Krit. 1855 S. 477 f. Weiss, Bibl. Theol.[3] 1880 § 68. Wendt, Die Begriffe Fleisch u. Geist 1878 cl. Theol. Stud. van de la Saussaye c. s. 1878 blz. 361v. Nitzsch, Ev. Dogm. 315 f. Dit is op zichzelf echter al niet waarschijnlijk en doet het verband, dat de Schrift telkens legt tusschen de aardsche, zwakke, vergankelijke natuur van den mensch en zijne zonde, niet tot zijn recht komen. Er is ongetwijfeld een innige samenhang tusschen beide; de zinnelijke natuur des menschen is niet de zonde zelve noch ook bron of beginsel der zonde, maar is toch haar woning, Rom. 7 : 17, 18 en orgaan harer heerschappij over ons, Rom. 6 : 12. De mensch is niet louter geest, maar hij is aardsch uit de aarde, is geworden tot eene levende

ziel, 1 Cor. 15 : 45 v., staat daardoor met den kosmos in verband en heeft het lichaam altijd tot zijn werktuig en tot het orgaan van zijn handelen, Rom. 6 : 13, 8 : 13. Deze zinnelijke natuur geeft aan de zonde, gelijk die den menschen eigen is, een eigen, van die bij de engelen onderscheiden karakter, zoowel in haar oorsprong als in haar wezen. De verzoekingen komen van buiten door de begeerlijkheid der oogen, de begeerlijkheid des vleesches en de grootschheid des levens tot hem. En het is de zinnelijke natuur van den mensch, die aan zijne zonde dit karakter geeft, dat hij den buik maakt tot zijn God, dat hij de dingen die beneden zijn bedenkt, dat hij zichzelven zoekt en voor zichzelven leeft, en dat hij het schepsel eert boven den Schepper, Rom. 1 : 21 v., Phil. 2 : 4, 21, 3 : 19, Col. 3 : 2, enz. Σαρξ duidt de zondige levensrichting aan van den mensch, die naar ziel en lichaam zich van God af- en naar het schepsel heenwendt. Cf. Hofmann, Schriftbew. I² 559. Müller, Sünde I⁵ 447 f. Ernesti, Die Ethik des Ap. Paulus³ 1880 S. 32 f. Cremer in Herzog² 4, 573. Gloël, Der H. Geist 1888 S. 14—61, 246.

6. De verklaring der zonde uit de zinnelijke natuur des menschen kan echter, gelijk boven opgemerkt is, hierbij niet blijven staan, maar moet er toe komen, om hare oorzaak te zoeken in de materie of in de eindigheid en beperktheid van het schepsel, en zoo verder in eene eeuwige, onafhankelijke macht naast God of in eene donkere natuur of blinden wil in het Goddelijk wezen zelf. Deze meening over den oorsprong der zonde beveelt zich boven de vorige aan door haar dieper inzicht in de macht en heerschappij der zonde; zij heeft een open oog niet alleen voor hare ethische en anthropologische maar ook voor hare kosmische en theologische beteekenis; zij maakt ernst met de onmiskenbare waarheid, dat eene macht, zoo ontzettend als de zonde, niet toevallig, buiten Gods wil en raad ontstaan kan zijn. Zij vindt steun in heel den tegenwoordigen toestand der wereld, zoowel van de physische als van de ethische. Overal, in natuur en geschiedenis, zijn er scherpe, diepe tegenstellingen, die voor leven en ontwikkeling noodzakelijk schijnen te zijn. Hemel en aarde, licht en duisternis, dag en nacht, zomer en winter, storm en stilte, oorlog en vrede, arbeid en rust, voorspoed en tegenspoed, liefde en haat, vreugde en smart, gezondheid en krankheid, leven en

dood, waarheid en leugen, zonde en deugd, ze zijn de tegenstrijdige factoren, waaruit al het bestaande is samengesteld en zonder welke er schijnbaar van geen voortgang en vooruitgang sprake kan zijn. Wat de stormen zijn in de natuur, de oorlogen en revolutiën in de maatschappij, de boeren en slaven in een drama, de soloecismen en barbarismen in de taal, de antithesen in eene redevoering, de wanklanken in de muziek, de schaduw op eene schilderij, dat is de zonde in de wereld; zie deze en dergel. beelden reeds bij Plato, de Stoa, Plotinus, cf, Zeller, Philos. d. Gr. II 765. 929. IV 173. V 548—562 en dan later ook bij Augustinus, Erigena, Leibniz enz. Alle werkzaamheid onderstelt ook hindernis; eene duif zou wel kunnen meenen, dat zij in het luchtledige beter vliegen kon, maar de tegenstand der lucht is juist voor hare vlucht noodzakelijk (Kant); en zoo kan een mensch ook wel denken, dat hij zonder zonde beter leven kon, maar de zonde is juist noodzakelijk voor zijne zedelijke volmaking. De wet van de tegenspraak is de grondwet van alwat is, der Quellbronn des ewigen Lebens. Was zum Handeln treibt, ja zwingt, ist allein der Widerspruch. Ohne Widerspruch also wäre keine Bewegung, kein Leben, kein Fortschritt, sondern ewiger Stillstand, ein Todesschlummer aller Kräfte, Schelling, Werke I 8 S. 219. 321. Wat zou een leven zonder zonde zijn? Het zou een bestaan zijn zonder inhoud, eene ijdele abstractie, zonder gelegenheid voor strijd en zegepraal, voor conflict en verzoening; zonder stof voor drama en lied, voor wetenschap en kunst. Daarom kon Dante zijne hel schilderen met verven, aan deze wereld ontleend; maar voor de schildering van een hemel biedt deze aarde geen gegevens (Schopenhauer). Zelfs beroepen de voorstanders van deze meening over den oorsprong der zonde zich gaarne op vele plaatsen der H. Schrift, die van eene noodzakelijkheid van zonden en onheilen spreken, Mt. 18 : 7, Luk. 24 : 26, Joh. 9 : 3, 1 Cor. 11 : 19, 2 Tim. 2 : 20; op de leer van Augustinus en Calvijn, die Gods raad en voorzienigheid ook over de zonde laten gaan; op de bekende woorden in de paaschvigilie van het missale romanum: o certe necessarium Adae peccatum, quod Christi morte deletum est! o felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem!

Er is in deze voorstelling zooveel waars, dat het niet behoeft te verwonderen, dat zij ten allen tijde de geesten geboeid heeft.

De zonde is niet toevallig of willekeurig, zij is opgenomen in den raad Gods. Zij is zoo samengeweven met heel ons bestaan, dat wij van een heilig leven, van eene zondelooze geschiedenis ons geene voorstelling kunnen maken. Zij wordt tegen haar wil door God Almachtig dienstbaar gemaakt aan de openbaring zijner deugden en aan de eere zijns naams. En toch ondanks al het ware, dat in deze voorstelling verscholen is en later nog duidelijker in het licht zal treden, toch kan en mag ze niet worden aanvaard. In de eerste plaats berooft ze de zonde van haar ethisch karakter. De zonde is zeker niet alleen en niet altijd eene wilsdaad, gelijk het pelagianisme zegt, maar wel ter dege ook een toestand, eene natuur van den wil; doch ze gaat nooit geheel buiten den wil om. Omne peccatum est voluntarium, het is in den zin van Augustinus verstaan, ongetwijfeld juist. Hier echter wordt de zonde op gnostische en theosophische wijze met de physische verschijnselen van duisternis, ziekte, dood enz. geparalelliseerd en geïdentificeerd; uit het vleesch, de materie, het wezen der schepselen, de natuur Gods afgeleid, en alzoo tot eene substantie of tot eene noodzakelijke qualiteit van het bestaan der dingen gemaakt. Daarmede wordt de zonde van haar ethisch karakter beroofd en tot een physisch verschijnsel verlaagd. Ten tweede wordt de zonde naar deze voorstelling eeuwig en onoverwinbaar. Wijl zij immers niet ethisch maar physisch is van aard, is zij noodzakelijk eigen aan al het bestaande, zoowel God als de wereld, en is ze voor de existentie van alles onmisbaar. Het goede is niet alleen noodzakelijk voor het kwade, maar ook omgekeerd het kwade voor het goede. Het kwade is hier niet aan het goede en aan het zijn, maar het is zelf een zijn en zelf een goed, zonder hetwelk ook het goede niet kan bestaan. De mensch, die naar verlossing van de zonde streeft, zou een goddeloozen wensch koesteren en werken aan zijn eigen ondergang. Eene wereld zonder zonde zou onbestaanbaar wezen; een status gloriae niets dan een droom. Ten derde houdt de zonde hiermede op te zijn eene tegenstelling, ze wordt een lagere, mindere graad van het goede, op haar plaats even goed als het goede zelf. Zij wordt een altijd voor de verdwijning bestemd en toch nooit verdwijnend moment in het leven en de geschiedenis; een nog-niet-zijn van wat het schepsel behoort te wezen en toch nimmer wordt of worden kan; eene zuivere negatie, die eigenlijk geen realiteit heeft maar alleen in onze

gedachte bestaat. Bonum et malum quod attinet, nihil etiam positivum in rebus, in se consideratis, indicant, nec aliud sunt praeter cogitandi modos seu notiones, quas formamus ex eo, quod res ad invicem comparamus, Spinoza, Eth. praef. cf. Ep. 32 en 34. Cog. metaph. I 6, 7, en voorts Hegel, Werke VIII 180 f. Strauss, Gl. II 365—384. Schleiermacher, Chr. Gl. § 81. Paulsen, Syst. d. Ethik I 251 f. Scholten, L. H. K. II 34 v. 422. 580. Ten vierde moet op dit standpunt God de auteur der zonde worden. Het Parzisme en Manicheisme deinsde hiervoor nog terug, stelde het rijk des lichts en het rijk der duisternis lijnrecht tegenover elkaar en plaatste aan het hoofd van beide een eeuwig, Goddelijk wezen. De God der natuur is een gansch andere dan de God van het goede, de zedelijke macht, die in het geweten zich gelden laat. Maar de gnostische philosophie en theosophie nam de tegenstellingen in het ééne Absolute op. God zelf moet, om persoon, geest te worden, eene donkere natuur in zich dragen en eeuwig overwinnen. Zelf komt Hij door een strijd, een proces, hetzij dan vóór en buiten of in en door de wereld heen, tot zijn Goddelijk bestaan. An sich is Hij *βυθος ἀγνωστος*, donkere natuur, blinde wil en als zoodanig de Schepper der materie. Damit des Böse nicht wäre, müsste Gott selbst nicht seyn, Schelling, Werke I 7 S. 403. Hiertegen nu getuigt niet alleen de H. Schrift, maar komt ook het zedelijk besef bij alle menschen in verzet. De zonde moge zijn wat ze wil, maar dit ééne staat vast, dat God de Rechtvaardige en de Heilige is, die in zijne wet haar verbiedt, in het geweten tegen haar getuigt, in straffen en oordeelen haar bezoekt. De zonde is niet redelijk en niet wettelijk, zij is *ἀνομια*; zij is niet voor het bestaan der schepselen, zij is veel minder voor het bestaan Gods noodzakelijk. Het goede is noodzakelijk, opdat zelfs het kwade er zou kunnen wezen, maar het goede heeft niet het kwade, de heiligheid heeft niet de zonde, de waarheid heeft niet de leugen, God heeft Satan niet van noode. Als desniettemin de zonde toch menigmaal dient om het goede tot meerdere openbaring te brengen en Gods deugden te verheerlijken, dan geschiedt dit niet met en door maar tegen haar wil, door de wijsheid en de almacht Gods. Tegen haar natuur in wordt dan de zonde gedwongen, om aan de eere Gods en aan de komst van zijn koninkrijk dienstbaar te zijn. Zoo bewijst menigmaal het kwade hulde aan het goede, zoo wordt

de leugen door de waarheid achterhaald, zoo moet Satan, om te verleiden, menigmaal verschijnen als een engel des lichts. Maar dat alles is niet aan de zonde doch aan de almacht Gods te danken, die uit het kwade het goede kan doen voortkomen, uit de duisternis het licht en uit den dood het leven. Ten laatste wreekt heel deze valsche voorstelling zich op schrikkelijke wijze in de practijk van het leven. Indien de philosophie het met zooveel woorden verkondigt: God draagt van alles de schuld, de mensch gaat vrij uit, dan laat in de practijk het libertinisme en het pessimisme niet lang op zich wachten. Het libertinisme, dat de zonde voor een waan en dezen waan voor de eenige zonde houdt, dat alle grenzen tusschen goed en kwaad uitwischt, alle zedelijke begrippen vervalscht of met Nietzsche omsmelt en nieuw munt, dat onder de leuze van de emancipatie des vleesches de bestialiteit als genialiteit verheerlijkt. Het pessimisme, dat, blind voor de zonde, alleen aan het lijden denkt, de schuld van al dat lijden werpt op de alogische daad van een absoluten wil, en in vernietiging van het bestaande de verlossing van het lijden zoekt. Naar de uitkomst geoordeeld, wordt ook de zoogenaamde onafhankelijke philosophie geleid door het aan ieder mensch eigene streven, om zichzelf te rechtvaardigen en God van onrecht aan te klagen. Cf. Müller, Sünde I^5 374 f. Weiszäcker, Zu der Lehre v. Wesen der Sünde, Jahrb. f. d. Theol. 1856 S. 131—195. Kahnis, Dogm. I 478 f. Vilmar, Theol. Moral I 143 f. Dorner, Chr. Gl. II 114 f. Orr, Chr. view of God and the world p. 193.

7. Toch is daarmede, dat God geen oorzaak der zonde is, niet alles gezegd. De Schrift, die God verre houdt van alle goddeloosheid, spreekt ter anderer zijde zoo beslist mogelijk uit, dat zijn raad en bestuur ook over de zonde gaat; zie de plaatsen vroeger reeds genoemd, deel II 315, 369 en boven bl. 30v. God is de auteur der zonde niet, maar ze gaat toch niet om buiten zijne kennis, zijn wil en zijne macht; hoe is dan die verhouding Gods tot de zonde te denken? Sommigen ontnamen God, om Hem van alle zonde vrij te houden, zelfs de alwetendheid, deel II 161. Anderen oordeelden, dat de zonde wel niet omging buiten Gods kennis maar wel buiten zijn wil en stelden zich met het begrip der permissio tevreden. God kende de zonde wel vooruit maar wilde ze niet; Hij liet ze alleen toe en heeft

ze niet verhinderd. Zoo spraken de kerkvaders, Clemens Alex., Strom IV c. 12. Orig., de princ. III 2, 7. Damasc., de fide orthod. II 29 enz., cf. Suicerus, s. v. προνοια en συγχωρησις. Bij dit spraakgebruik en bij deze oplossing legden zich meer de Pelagianen, cf. Augustinus, c. Julianum Pelag. V c. 3; vele Roomsche theologen, Trid. VI c. 6, Bellarminus, de amiss. gr. et stat. pecc. II 16. Petavius, de Deo VI c. 6, 5; de Remonstranten, Arminius, Op. 644 sq. 694 sq. Episcopius, Inst. theol. IV sect. 4 c. 10. Limborch, Theol. Christ. II 29; de Lutherschen, Gerhard, Loc. VI c. 9. Quenstedt, Theol. I 533 Hollaz, Ex. theol. 449. Buddeus, Inst. theol. 560, Bretschneider, Dogm. I 506, en vele nieuwere theologen, Ebrard, Dogm. § 265. Shedd, Dogm. Theol. I 419. 444 enz. Nu werd van deze zijde dikwerf wel erkend, dat de permissio geen gebrek aan kennis en macht in God was, dat ze Hem ook niet maakte tot een ledig toeschouwer der zonde, maar altijd werd toch de permissio omschreven als een actus negativus, als eene suspensio impedimenti, als noch een positief willen noch een positief niet-willen van de zonde maar als een non velle impedire. Het is duidelijk, dat deze voorstelling niet alleen geen oplossing geeft maar ook dubbelzinnig is en de eigenlijke kwestie ontwijkt. De vraag, waarop het aankomt, is deze: stel, dat zulk eene min of meer negatieve daad van Goddelijke permissio in een bepaald geval voorafgaat, volgt dan de zonde al of niet, staat ze dan nog in de keuze van den vrijen wil des menschen of niet, kan hij ze dan nog evengoed nalaten als doen? Indien de beslissing dan nog staat bij den vrijen wil des menschen, dan heeft Pelagius gelijk en is het bestuur der zonde feitelijk geheel aan God ontnomen en is Hij hoogstens een otiosus peccatorum spectator. Indien daarentegen de permissio Gods van dien aard is, dat de mensch, in die omstandigheden geplaatst, niet door dwang maar krachtens de ordinantiën, die speciaal voor het zedelijk leven gelden, de zonde doen moet, dan is het recht aan de zijde van Augustinus, men moge over het woord permissio oordeelen gelijk men wil. Alzoo dit vraagstuk stellende, had Augustinus al ingezien, dat de toelating niet zuiver negatief kon zijn maar eene daad moet zijn van Gods wil. Non fit aliquid nisi omnipotens fieri velit, vel sinendo ut fiat vel ipse faciendo. God doet al wat Hem behaagt; Hij wil niet iets zonder het te doen, maar wat Hij wil, dat doet Hij; en wat

er geschiedt, geschiedt nooit buiten zijn wil. Miro et ineffabili modo non fit praeter ejus voluntatem, quod etiam contra ejus fit voluntatem, quia non fieret, si non sineret (nec utique nolens sinit sed volens) nec sinere bonus fieri male nisi omnipotens et de malo facere posset bene, Ench. 95—100. de trin. III 4 sq. de civ. XIV 11, de gr. et lib. arb. 20. 21. Vele scholastieke en augustiniaansche theologen spraken nog in gelijken geest; al bedienden zij zich ook van het woord toelaten, het werd toch opgevat als velle sinere of velle permittere mala fieri, Lombardus, Sent. I 46. Thomas, S. Theol. I 19 art. 9. c. Gent. I 95. II 25. Comment. op Sent. I 46. Hugo Vict. S. Sent. I c. 13. de Sacr. I. 4 c. 4—15.

In het wezen der zaak hadden de Gereformeerden geen andere overtuiging; vandaar dat een zekere Livinus de Meyer terecht zeide: ovum ovo non esse similius quam doctrinam Calvinianam Thomisticae, bij Daelman, Summa S. Thomae II 308. Alleen maar, zij hadden de ervaring opgedaan, dat het woord permissio in zeer dubbelzinnige beteekenis gebezigd en tot verberging van het Pelagianisme misbruikt werd. Daarom waren zij het woord niet genegen. Zij hadden er op zichzelf zoo weinig tegen, dat zij het toch feitelijk allen weer gebruikten, cf. bij Ebrard, Dogm. § 265. Maar de permissio was dan naar hunne overtuiging geen zuivere negatie, geen mera cessatio voluntatis, voortvloeiende uit ignorantia of impotentia of negligentia, maar eene positieve daad Gods, eene volitio efficax, echter niet efficiens of producens maar deficiens, waarop naar den aard van het zedelijk leven de zonde volgen moet, Zwingli, Op. III 170 IV de provid. c. 5. Calvijn, Inst. I 17, 11. 18, 1. 2 II 4, 2—4 III 23, 4. 8. 9. Beza, Tract. Theol. I 315. 387. 399. II 347. III 426. Zanchius, Op. II 269. Martyr, Loci C. p. 58. Gomarus, de provid. Dei c. 11. Twissus, de permissione Op. I 544—668. Maccovius, Loci C. p. 206. Alting, Theol. El. nova p. 316. Ex. v. h. Ontw. v. Tol. VI 277. M. Vitringa II 196 enz. Het is waar, dat er in de hitte van den strijd door de Gereformeerden soms dicta duriora zijn gebruikt, cf. bv. Calvijn, Inst. III 23, 7. Beza, Tract. Theol. I 319. 360. 401 Zanchius Op. V 2. En Roomschen, Bellarminus, de amiss. gr. et statu pecc. II c. 3 sq. Petavius, de Deo VI c. 5 X c. 8. Möhler, Symb. § 2—4, Socinianen, Cat. Racov. X 16, Remonstranten, Apol. Conf. c. 2 en 6, Episc. Op. I 375 sq., en Luther-

schen, Gerhard, Loc. VI c. 10. Quenstedt, Theol. II 97 hebben niet nagelaten er gebruik van te maken en altijd opnieuw de Gereformeerden beschuldigd, dat zij God tot auteur der zonde maakten. Maar vooreerst zijn die dicta duriora alle nog zachter, dan die, welke soms in de H. Schrift voorkomen, b. v. Ex. 7 : 3, 2 Sam. 16 : 10, 24 : 1, Mal. 1 : 3, Luk. 2 : 34 Rom. 9 : 17, 18 2 Thess. 2 : 11 enz.; voorts zijn al dergelijke harde uitdrukkingen ten allen tijde door de Judaisten aan Paulus, door de Pelagianen aan Augustinus, door Hincmar aan Gottschalk, door de Jezuiten aan de Jansenisten ten laste gelegd; vervolgens zijn ze door de Gereformeerden in hunne confessies steeds vermeden, Maccovius werd er op de Dordsche Synode over onderhouden, Archief v. Kerk. Gesch. III 1831 bl. 632; alverder zijn ze door de meeste Geref. theologen nagelaten of ook toegelicht en verklaard, Voetius, Disp. I 1119—1137, Maresius, Syst. Theol. IV 18. Turretinus, Theol. El. VI qu. 7. 8. Trigland, Kerk. Gesch. IV 673v. V 694. Id. Antapologia c. 8—10, Chamier Panstr. Cath. II lib. 3 Moor II 487 enz.; en eindelijk wordt hun beteekenis en bedoeling voor ieder, die ze verstaan wil, uit het verband met heel de Gereformeerde leer volkomen doorzichtig. De zaak is eenvoudig deze, dat de permissio in negatieven zin opgevat bij het vraagstuk van Gods verhouding tot de zonde niet de minste oplossing biedt; het bezwaar, dat God haar auteur is, volstrekt niet uit den weg ruimt, en feitelijk heel de zonde aan Gods voorzienig bestuur onttrekt. Immers wie een kwaad verhinderen kan en het toch stil toeziende laat gebeuren, staat even schuldig als wie het kwaad zelf bedrijft, Beza, Tract. Theol. I 315. Bovendien, ook al heeft God de zonde enkel en alleen toegelaten, er moet toch eene reden zijn, waarom Hij ze niet heeft willen verhinderen. Die reden kan bij God niet liggen in een gebrek aan kennis of macht; zoo moet ze dan liggen in zijn wil. Dus is de permissio dan toch weer eene daad van zijn wil; Hij heeft ze *willen* toelaten; en dit willen toelaten kan niet anders worden opgevat, dan dat de zonde nu feitelijk ook, niet door God, maar door het schepsel, geschiedt.

Trouwens, de christelijke theologie, als ze Gods bestuur over de zonde besprak, is toch bij deze permissio nooit blijven staan. Indien n.l. beide de Schrift en het christelijk denken het verboden, om de zonde geheel of ten deele buiten den wil en de voorzienigheid te plaatsen, dan kon alleen nog zoo eene oplossing

worden beproefd, dat in de *wijze* van Gods bestuur over het goede en over het kwade onderscheid werd gemaakt. En inderdaad, al kan in zekeren zin ook gezegd worden, dat God de zonde gewild heeft, d. i. dat Hij gewild heeft, dat de zonde er zijn zou, Hij heeft het kwade dan toch op eene geheel andere wijze dan het goede gewild; in het goede heeft Hij welgevallen, maar het kwade haat Hij met Goddelijken haat. Opdat dit verschil in het bestuur Gods over het goede en over het kwade in het licht trede, dient er ten eerste op gewezen, dat God en mensch nooit gescheiden maar toch wel altijd onderscheiden zijn, cf. boven bl. 28. Het geloof is eene gave, God doet gelooven, maar toch is het formaliter niet God maar de mensch, die gelooft. Veel meer geldt dit van de zondige daad. Materialiter is deze zeer zeker aan God toe te schrijven, maar formaliter blijft deze voor rekening van den mensch. Als een moordenaar iemand doodslaat, is al het overleg en de kracht, die hij daartoe noodig heeft, van God afkomstig, maar de daad is, formeel beschouwd, de zijne en niet die van God. Ja het feit van het doodslaan is, zuiver op zichzelf genomen, nog geen zonde, want hetzelfde heeft menigmaal in den oorlog en op het schavot plaats. Wat den doodslag tot zonde maakt, is niet de materia, het substraat, maar de forma, d. i. de vitiositas, de ἀνομία; niet de substantia maar het accidens in de daad. Er is hiertegen ingebracht, dat deze onderscheiding, ook al is ze juist, toch feitelijk niets geeft, wijl zij het formeele der daad, d. i. juist het zondige in de zonde, buiten Gods regeering plaatst, Episcopius, Op. I 180. Quenstedt, Theol. II 101. Deze opmerking is slechts ten deele juist, zij bevat waarheid, niet in het algemeen maar alleen in dit speciale geval, rakende de zonde. Bij het geloof toch zal niemand daaruit, dat de mensch er formaliter het subject van is, concludeeren, dat het buiten Gods voorzienigheid gaat. Maar het is waar, dat het bij het geloof gansch anders geschapen staat dan bij de zonde. Het geloof toch is eene volstrekte gave en sluit alle verdienste uit; de zonde daarentegen is 's menschen daad en brengt schuld mede. Daarom moet de zonde hier niet gesteld worden tegenover het geloof, dat nu uit genade door God geschonken wordt, maar tegenover het goede, dat de mensch gedaan zou hebben, indien hij ware staande gebleven. Dat goede zou materialiter geheel Gods werk zijn geweest; formaliter had het echter den mensch

tot subject en bracht voor hem, wel niet uit zichzelf maar naar het foedus operum, aanspraak op loon mede. Evenmin als nu daardoor dat goede aan Gods regeering onttrokken zou zijn, wordt de zonde buiten zijne voorzienigheid geplaatst, wijl ze in formeelen zin niet God maar den mensch tot subject heeft. Doch er is meer. Bij het goede is de voorzienigheid Gods zoo te denken, dat Hij zelf met zijn Geest inwerkt in het subject en dit positief tot het goede bekwaamt. Bij de zonde kan en mag ze alzoo niet worden voorgesteld. De zonde is ἀνομία, deformitas en heeft dus God niet tot causa efficiens maar hoogstens tot causa deficiens. Het licht kan uit zichzelf de duisternis niet voortbrengen; de duisternis ontstaat alleen, als het licht wordt weggenomen. God is dus hoogstens de negatieve oorzaak, de causa per accidens van de zonde; in den mensch is haar werkelijke, positieve oorzaak te zoeken. Omdat echter de zonde slechts forma en geen substantia is, wordt ze daardoor, dat ze formaliter daad van den mensch is, in geen enkel opzicht buiten Gods voorzienigheid geplaatst. Hij werkt in haar in, doch op eene aan de natuur der zonde geheel beantwoordende wijze. Gelijk Hij in zijne regeering alle dingen bestuurt overeenkomstig hun eigen aard, zoo handhaaft Hij ook op zedelijk gebied de ordinantiën, die Hij daarvoor in het bijzonder vastgesteld heeft. Ook de zonde ontstaat en ontwikkelt zich naar vaste wet, niet naar de wetten der natuur of der logika, maar naar die welke in het ethische leven zijn ingeschapen en ook in de verwoesting nog doorwerken. Ziekte, ontbinding, dood zijn de antipoden van gezondheid, ontwikkeling, leven, maar zijn niet minder dan deze van het begin tot het einde door vaste wetten beheerscht. En zoo is er ook eene wet der zonde, die heel haar geschiedenis in mensch en menschheid bepaalt. En juist dat wetmatige in de zonde bewijst, dat God koninklijk ook in en over haar regeert. Een mensch, die zondigt, maakt zich niet los en onafhankelijk van God; integendeel, terwijl hij een zoon was, wordt hij een slaaf. Die de zonde doet, is een dienstknecht der zonde. Cf. over Gods verhouding tot de zonde: de kerkvaders Orig., Athan., Basil., enz. bij Münscher—v. Coelln, D. G. I 157, en voorts Thomas, S. Theol. I qu. 49 art. 2. II 1 qu. 79 art. 2. S. c. Gent. III 3. 71. Comm. op Sent. I dist. 46—48 II dist. 37. Bellarm., de amiss. gr. et statu pecc. II 18. Petavius, de Deo VI c. 6. Quenstedt, Theol. I 535. Hollaz, 448. Calvijn,

Inst. I 18. II 4. de provid. C. R. 36, 347—366 en 37, 269—318. Beza, Tract. Theol. I 312 sq. 337 sq. Zanchius, Op. II 259. Chamier, Panstr. Cath. II lib. 3. Twissus, Vindic. gratiae I 317 sq. 544 sq. Trigland, Antapol. c. 9. 10. Gomarus, de provid. Op. p. 136. Mastricht, Theol. III 10, 19, sq. Turretinus, Theol. El. VI qu. 8. Moor II 492. Vitringa II 196.

8. Met de onderscheiding van het materieele en het formeele in de zonde is echter de vraag nog niet beantwoord, waarom God de zonde in zijn besluit en in de uitvoering daarvan heeft opgenomen. Het antwoord ligt in de voorzienigheid Gods, zooals ze ook over de zonde gaat, opgesloten. De Schrift spreekt het herhaaldelijk uit, dat God de zonde als middel gebruikt, tot straf van de goddeloozen, Deut. 2 : 30, Jos. 11 : 20, Richt. 9 : 23, 24, Joh. 12 : 40, Rom. 1 : 21—28, 2 Thess. 2 : 11, 12, tot redding van zijn volk, Gen. 45 : 5, 50 : 20, tot beproeving en kastijding van de geloovigen, Job 1 : 11, 12, 2 Sam. 24 : 1, 1 Cor. 10 : 13, 11 : 19, 2 Cor. 12 : 7, tot verheerlijking van zijn naam, Ex. 7 : 3, Spr. 16 : 4, Rom. 9 : 17, 11 : 33, enz. Juist omdat God de volstrekt Heilige en Almachtige is, kan Hij de zonde gebruiken als een middel in zijne hand. Schepselen kunnen dat niet en worden bij de minste aanraking zelve bezoedeld en onrein. Maar God is zoo oneindig verre van goddeloosheid, dat Hij de zonde als niets dan een willoos instrument dienstbaar maken kan aan zijne verheerlijking. Er zijn voorbeelden te over, om te bewijzen dat ook in dezen het spreekwoord geldt: duo cum faciunt idem, non est idem. God wil, dat Simei David vloekt, dat de Satan Job bezoekt, dat Joden en Heidenen zijn heilig kind Jezus overgeven aan den dood — en toch staan in al deze ongerechtigheden de schepselen schuldig en God gaat vrij uit. Want ook als Hij wil, dat het kwade er zij, wil Hij dit nooit anders dan op heilige wijze; Hij gebruikt het maar pleegt het niet. En daarom heeft Hij in zijne schepping ook de zonde toegelaten. Hij zou ze niet hebben gedoogd, indien Hij ze niet op absoluut heilige en souvereine wijze had kunnen regeeren. Hij zou ze niet hebben geduld, indien Hij niet God ware, de Heilige en de Almachtige. Maar omdat Hij God is, heeft Hij haar bestaan en hare macht niet gevreesd; Hij heeft ze gewild, opdat Hij in en tegenover haar zijne Goddelijke deugden aan

het licht brengen zou. Indien Hij haar het bestaan niet hadde gegund, zou er altijd plaats zijn geweest voor de gedachte, dat Hij niet in al zijne deugden verheven was boven eene macht, wier mogelijkheid met de schepping zelve gegeven was. Want alle redelijk schepsel sluit als creatuur, als eindig, beperkt, veranderlijk wezen, de mogelijkheid van afval in. Maar God heeft, wijl Hij God is, den weg der vrijheid, de werkelijkheid det zonde, de uitbarsting der ongerechtigheid, de macht van Satan niet gevreesd. En zoo regeert Hij altijd over de zonde, bij haar ontstaan en bij hare ontwikkeling. Hij dwingt ze niet; Hij stuit ze niet met geweld; Hij verplettert ze niet door zijne mogendheid; maar Hij laat ze tot haar volle krachtsontwikkeling komen. Hij blijft koning en laat haar toch vrij spel in zijn rijk; Hij gunt haar alles, zijne wereld, zijne schepselen, zijn Christus zelfs, want mala sine bonis esse non possunt; Hij staat haar toe, om gebruik te maken van alwat het zijne is; Hij schenkt haar gelegenheid, om te toonen wat ze vermag, om dan toch aan het einde als Koning der koningen uit het strijdperk te treden. Want de zonde is van dien aard, dat ze omkomt door de haar geschonkene vrijheid, dat ze sterft aan eigen krankheid, dat zij aan zichzelve den dood eet. Op het toppunt van haar macht wordt ze, alleen door het kruis, in haar machteloosheid in het openbaar tentoongesteld, Col. 2 : 15. Daarom heeft God gewild, dat de zonde er zijn zou. Quamvis ergo ea, quae mala sunt, in quantum mala sunt, non sint bona, tamen ut non solum bona sed etiam sint et mala, bonum est. Nam nisi hoc esset bonum, ut essent et mala, nullo modo esse sinerentur ab omnipotente bono, cui procul dubio quam facile est quod vult facere, tam facile est, quod non vult esse, non sinere. Hoc nisi credamus, periclitatur ipsum nostrae confessionis initium, qua nos in Deum omnipotentem credere confitemur, Aug., Enchir. 96. Omdat Hij wist, de zonde absoluut te kunnen beheerschen, melius judicavit de malis bene facere quam mala nulla esse permittere, ib. 11. 27. de civ. XXII 1, de Gen. ad litt. II 9. de Gen. ad Manich. II 28. Hij denkt en leidt het kwade ten goede en stelt het in dienst van zijn glorie. Augustinus bedient zich zelfs van allerlei beelden, om de zonde eene plaats aan te wijzen in de orde van het geheel. Zij heeft daar dezelfde beteekenis als de schaduw op eene schilderij, de civ. XI 23, de soloecismen en barbarismen in de taal,

de ord. II 11, de tegenstellingen in een lied, de civ. XI 18. God heeft de ordo seculorum als een pulcherrimum carmen uit eenige antithesen samengesteld, om de schoonheid en de harmonie van het geheel te verhoogen, de civ. XI 18, XIV 11, de Gen. ad Manich. I 16, cf. Erigena, de div. nat. V 35. Thomas, S. Theol. I qu. 48 art. 2 c. Gesch. III 71. Leibniz, bij Pichler, Theol. des Leibniz I 264 f. en ook boven bl. 51. Deze beelden bevatten wel eenige waarheid, maar ze geven licht aanleiding tot misverstand, ze doen de zonde al te zeer voorkomen als noodzakelijk en in het geheel der dingen juist op hare plaats, ze offeren het bijzondere aan het algemeene op en bieden daardoor ook aan wie met de zonde worstelt of onder lijden gebukt gaat, geen verzoening noch troost. Maar dit is waar, dat ook en juist in de regeering der zonde Gods deugden luisterrijk tot openbaring komen. De rijkdom van Gods genade, de diepte zijner ontferming, de onveranderlijkheid zijner trouw, de onkreukbaarheid zijner rechtvaardigheid, de heerlijkheid zijner wijsheid en macht zijn door de zonde heen te helderder in het licht getreden. Als de mensch het werkverbond verbroken had, heeft Hij het zooveel betere verbond der genade in de plaats gesteld. Toen Adam gevallen was, heeft hij Christus gegeven als den Heer uit den hemel. Dat nu is Goddelijke grootheid, zoo de zonde te regeeren, dat ze nog tegen haar natuur en streven dienstbaar wordt aan de eere van zijn naam. En daarom kan de zonde, die in de wereld is, ons zoo weinig het geloof in God, in zijne liefde en macht ontnemen, dat ze, wel beschouwd, veeleer in dat geloof ons bevestigt en versterkt. Si malum est, Deus est. Non enim esset malum, sublato ordine boni, cujus privatio sit malum; hic autem ordo non esset, si Deus non esset, Thomas, c. Gent. III 71.

9. Al staat de zonde zoo van haar begin af onder het bestuur Gods, zij heeft haar oorsprong toch niet in God maar in den wil van het redelijk schepsel. Maar hier rijst terstond een nieuw probleem. Hoe is de zonde ooit te verklaren uit den wil van een wezen, dat naar Gods beeld geschapen werd in ware kennis, gerechtigheid en heiligheid? De pelagiaansche voorstelling, dat de eerste mensch in een staat van kinderlijke onnoozelheid, van zedelijke indifferentie verkeerde, bleek ons reeds vroeger onaannemelijk, deel II 517; zij verklaart den val des menschen niet

maar verandert hem in een niets beteekenend ongeluk, en maakt het onbegrijpelijk, dat daaruit zoo ontzettende gevolgen en zoo schrikkelijke ellenden voortgekomen zijn voor heel het menschelijk geslacht. Als eene bron zulk een stroom van onrein water voortbrengen kan, moet zij zelve innerlijk bedorven zijn. Het is daarom ongeoorloofd, om den afstand tusschen den status integritatis en den status corruptionis zoo te verkleinen, dat de overgang gemakkelijk en geleidelijk wordt. De mensch werd niet zedelijk indifferent maar positief heilig door God geschapen. Toch moet daarbij het volgende worden bedacht. Ten eerste heeft God de *mogelijkheid* der zonde zeer zeker gewild. De possibilitas peccandi is van God. De gedachte der zonde is allereerst geconcipieerd in zijn bewustzijn. God heeft eeuwig de zonde gedacht als zijn absoluut tegendeel, en zóó, met die natuur, in zijn besluit opgenomen; anders hadde ze nooit in de werkelijkheid kunnen ontstaan en bestaan. Niet Satan en niet Adam en Eva zijn het eerst op de gedachte der zonde gekomen; deze heeft God zelf hun als het ware zichtbaar voor oogen gesteld. Door den boom der kennis des goeds en des kwaads en door het proefgebod heeft God den mensch duidelijk twee wegen aangewezen, welke hij inslaan kon. En vóór zijn val heeft God het zelfs gedoogd, dat eene booze macht van buiten af doordrong in het paradijs, de slang gebruikte als haar instrument en met Eva begon te onderhandelen over de beteekenis van het proefgebod. De mogelijkheid der zonde is dus zonder twijfel door God gewild. In de tweede plaats: in overeenstemming met die objectieve mogelijkheid heeft God engelen en menschen zoo geschapen, dat zij zondigen en vallen konden. Zij hadden het hoogste nog niet; zij werden niet aan het einde maar aan het begin van den weg geplaatst; de gave der perseverantia, die eene gave is en het altijd blijft, die nooit in eigenlijken zin verdiend kan worden en nooit tot de *natuur* van een schepsel kan behooren, werd hun nog onthouden. Het zou anders ook den schijn hebben gehad, alof God de zonde met geweld wilde keeren en vreesde voor hare macht. Engelen en menschen hadden dus de gratia, qua potuerunt stare, niet die qua vellent perpetuo stare, Heppe, Dogm. d. ev. ref. K. 178, 179. Zij hadden de hoogste, onverliesbare vrijheid nog niet, d. i. de vrijheid van niet meer te kunnen willen zondigen. Het beeld Gods was dus bij den mensch nog beperkt; het was niet in al

zijne volheid ontplooid; het had nog eene grens in de mogelijkheid der zonde. De mensch stond wel in het goede, maar de mogelijkheid van het kwade lag er nog naast; hij wandelde wel op den goeden weg maar kon zijwaarts afdwalen; hij was goed, maar veranderlijk goed, mutabiliter bonus. God alleen is de zijnde in al zijne deugden en daarom onveranderlijk. Alle schepsel echter *wordt* en kan daarom ook verworden. Indien materia en forma onderscheiden zijn, gelijk bij schepselen steeds het geval is, dan blijft de mogelijkheid altijd open, dat de materia van forma verandert. Wat geformeerd is, kan *ge*deformeerd en dus ook weder *ge*reformeerd worden; wat geschapen is, kan *wan*schapen en dus ook weder *her*schapen worden. Zedelijke vrijheid, hoe sterk ook, is in zichzelve wezenlijk van logische noodwendigheid en physischen dwang onderscheiden. Eene creatura *naturaliter* impeccabilis is daarom eene tegenstrijdigheid, Thomas, S. Theol. I qu. 63 art. 1. c. Gent. III 109. In de derde plaats komt bij de vraag naar den oorsprong der zonde het vermogen en de werkzaamheid der verbeelding in aanmerking. Vroeger werd hiermede in de dogmatiek weinig rekening gehouden, al was men zich ook bewust, dat de verzoeking bij den mensch zich eerst en meest richt tot de verbeelding en daardoor inwerkt op begeerte en wil, Voetius, Disp. I 943. Burmannus, Synopsis I 46, 54. Edwards, Works III 122. In de mystiek nam echter de verbeelding eene groote plaats in; volgens Böhme heeft Lucifer zich door de Phantasey in den afgrond der zonde hinein imaginiret; er neigte sich in die Phantasey, also ergriff sie ihn auch und ergab sich ihm in sein Leben, bij Joh. Claassen, J. Böhme II 95. En werkelijk gaat het bij het ontstaan der zondige daad altijd zoo toe, als Thomas a Kempis het beschrijft: primo occurrit menti simplex cogitatio, deinde fortis imaginatio, postea delectatio et motus pravus et assensio, de imit. Chr. I 13, 5. Het bewustzijn neemt de gedachte der zonde in zich op, de verbeelding siert ze en schept ze om tot een bekoorlijk ideaal, de begeerte strekt er zich naar uit en de wil volbrengt ze. Zoo is ook bij engel en mensch de verbeelding het vermogen geweest, dat de overtreding van het gebod deed voorkomen als weg tot Godegelijkheid. cf. Weisse, Philos. Dogm. II 422 f. Frank, Syst. d. chr. Wahrh. I 433 f. Kuyper, Heraut 906. En eindelijk dient er op gelet, dat Paulus in 1 Cor. 15 : 45v. van den eersten

mensch spreekt als aardsch uit de aarde, als door de schepping geworden tot eene levende ziel en zoo hem stelt tegenover Christus, den Heer uit den hemel, die geworden is tot een levendmakenden geest. Deze vergelijking en tegenstelling tusschen Adam en Christus heeft ook voor den val van den eersten mensch een diepe beteekenis. Adam was aardsch uit de aarde, ook vóór de overtreding van Gods gebod; door zijne schepping werd hij tot eene levende ziel; het natuurlijke is eerst, daarna het geestelijke. Hierin nu ligt uitgedrukt, dat de oorsprong en de natuur der zonde bij engelen en menschen zeer verschillen. Wel is waar weten wij van den val der engelen weinig af; maar met het oog op 1 Tim. 3 : 6 en 2 Petr. 2 : 4 mag het toch hoogstwaarschijnlijk heeten, dat hoogmoed, het Gode gelijk willen zijn in macht en heerschappij, het begin en het beginsel van hun val is geweest. De engelen zijn niet als de menschen verleid; de verzoeking is niet van buiten tot hen gekomen; zij zijn gevallen door zichzelven. Jezus zegt, dat de duivel ἐκ τῶν ἰδίων spreekt, als hij leugen spreekt. Hij is uit zichzelf, door eigen denken, ontevreden geworden met zijn stand en zijne macht; hij heeft de leugen uit zichzelven voortgebracht en als een rijk, als een systeem tegenover de waarheid Gods gesteld. Maar bij den mensch is dat niet zoo. Hij was geen zuivere geest; hij was zoo hoog niet geplaatst, al stond hij als naar beeld Gods geschapen Gode nog nader dan de engelen; hij kon zoo hoog niet denken en zoo stout zich niet verheffen; hij was aardsch uit de aarde, eene levende ziel, wel fijner en teerder maar daarom ook tegelijk zwakker en brozer georganiseerd. Als zulk een wel naar Gods beeld geschapen maar toch aardsch, zinnelijk wezen bood hij Satan eene geschikte gelegenheid voor de verzoeking aan. Deze kwam van buiten tot hem, schikte zich als het ware naar zijne natuur, wekte in hem de begeerlijkheid der oogen, de begeerlijkheid des vleesches en de grootschheid des levens, en bracht hem alzoo ten val. Oorsprong en wezen der zonde dragen bij den mensch een geheel ander karakter dan bij de engelen; in beide komt het uit, dat de mensch, niet als een duivel, maar als een mensch zondigt, als een wezen, dat aardsch is uit de aarde en dat door de schepping geworden is tot eene levende ziel. Om deze reden legt de Schrift en inzonderheid Paulus zulk een nauw verband tusschen de zinnelijke natuur van den mensch en de zonde.

Er ligt daaraan volstrekt niet ten grondslag de tegenstelling van zinnelijkheid en rede, en de gedachte, dat de materie van lagere orde is en het principe der zonde. Deze tegenstelling en deze gedachte zijn niet israelietisch maar grieksch van oorsprong. De Schrift weet van zulk een dualisme niets, maar zij weet wel van iets anders, n.l. hiervan, dat de mensch van huis uit een zinnelijk, een psychisch wezen is. Hij is terstond als een levende ziel geschapen, aardsch uit de aarde. Dat was hij dus ook reeds in den status integritatis; en daarom was hij, in weerwil van de kennis en de gerechtigheid, die hij bezat, voor verleiding en verzoeking vatbaar. Reeds bij de eerste zonde kwam het uit, dat de mensch σαρξ was; en alle volgende zonden hebben zijne verzoekbaarheid, zwakheid, onbetrouwbaarheid slechts altijd klaarder aan het licht gebracht. Alle zonde des menschen, ook de geestelijke, draagt een karakter, dat met zijne psychische natuur overeenkomt en van dat der zonde bij de engelen verschilt. Beeld Gods was de mensch vóór den val niet ondanks, maar in zijne eigenaardige, psychische natuur; en daarvan ontvangt ook zijne zonde haar stempel.

Met dit alles is niets anders en niets meer dan de mogelijkheid der zonde aangetoond. Hoe die mogelijkheid tot werkelijkheid is geworden, is eene geheimenis en zal dit wel blijven. Wij kunnen aanwijzen, dat de gedachte der zonde in Gods verstand eeuwig heeft bestaan, dat zij in het proefgebod den mensch voor oogen is gesteld, dat deze dus behalve van het goede, ook kennis droeg van een verboden kwaad, dat de verbeelding het vermogen is, hetwelk gedachten tot idealen omschept. Maar daarmede is de overgang van de mogelijkheid tot de werkelijkheid, van de bloote voorstelling tot de zondige daad nog niet verklaard. Deze verklaring ontgaat ons, niet alleen bij het ontstaan van de eerste zonde, maar telkens bij allerlei daden en handelingen van den mensch. In psychologie en biografie stellen wij ons wel met enkele gegevens tevreden; als wij iets weten van iemands voorgeslacht, ouders, opvoeding enz., meenen wij zijne persoonlijkheid, zijn leven en daden verklaard te hebben. Maar dit is toch eigenlijk vrij oppervlakkig; ieder mensch is een mysterie, en elke handeling heeft nog een anderen en dieperen wortel dan dien van het milieu. In veel sterker mate geldt dit bij de zonde. Hier betreden wij het geheimzinnig gebied der zedelijke vrijheid en komen we voor een

verschijnsel te staan, dat uit den aard der zaak in zijn oorsprong aan eene verklaring ontsnapt. Immers, eene zedelijke handeling is nooit aan eene conclusie uit praemissen noch ook aan een physisch of chemisch resultaat gelijk. Zij is van beide wezenlijk onderscheiden en heeft eene eigene natuur; het zedelijk leven is geheel eigensoortig, het is altijd een leven der vrijheid, en deze is uit den aard der zaak een raadsel. Maar nog veel meer is dit het geval bij eene zondige en dan nog bepaaldelijk bij de eerste zondige daad. De zonde kan niet uit voorafgaande omstandigheden, redeneeringen, overleggingen, logisch of physisch worden gededuceerd; zij kan vooral niet afgeleid worden uit eene heilige, naar Gods beeld geschapen natuur. Wie de zonde begreep en verklaarde, d. i. aantoonen kon, dat zij uit het voorafgaande noodzakelijk volgen moest, zou aan haar natuur te kort doen, de grenzen tusschen goed en kwaad uitwisschen, en het kwade tot iets goeds herleiden. De zondige daad heeft tot oorzaak den zondigen wil, maar wie wijst de oorzaak aan van dezen zondigen wil? Causas defectionum istarum, cum efficientes non sint sed deficientes, velle invenire, tale est, ac si quisquam velit videre tenebras vel andire silentium, Aug. de civ. XII 7. De zonde is met leugen begonnen, Joh. 8 : 44, zij berust op eene valsche inbeelding, op eene onware voorstelling, op eene imaginatie van een goed, dat geen goed was; zij is dus in haar ontstaan eene dwaasheid en eene ongerijmdheid; zij heeft geen oorsprong in eigenlijken zin, maar alleen een aanvang. Niet ten onrechte is Satan daarom genoemd eene Ironie aller Logik, cf. Tholuck, Die Lehre v. d. Sünde, 8te Aufl. 1862 S. 15. Philippi, Kirchl. Gl. III 256. H. Schmidt, Herz.² 15, 22. Vilmar, Theol. Moral I 37. Shedd, Dogm. Theol. II 156. Deze onmogelijkheid, om den oorsprong der zonde te verklaren, is daarom ook niet op te vatten als eene uitvlucht, als een asylum ignorantiae. Veeleer is ze open en duidelijk uit te spreken; wij staan hier aan de grenzen onzer kennis. De zonde *is* er, maar nooit zal zij haar bestaan kunnen rechtvaardigen; zij is onwettig en onredelijk.

10. Aangaande den tijd van den val is geen nauwkeurige bepaling mogelijk. Voor het manicheisme en het pantheisme heeft de vraag daarnaar ook geen beteekenis. De zonde is dan eeuwig; ze wortelt in een boos wezen of in God zelf en valt met

het bestaan van het eindige saam. Tusschen schepping en val is geen onderscheid, de schepping is zelve een afval Gods van zichzelf als het zuivere zijn. Volgens de theosophen heeft de val der engelen plaats gehad in den tijd, die er ligt tusschen Gen. 1 : 1 en 2. De woestheid, ledigheid en duisternis der aarde kan niet door God, die de God des levens en des lichts is, geschapen zijn; ze onderstellen reeds een val en een daarop gevolgden vloek. De engelen woonden eerst op deze aarde, deze was hun οἰκητήριον, Jud. 6; dat blijkt ook daaruit, dat Satan nu nog de overste der wereld heet, dat hij haar aan den mensch, die ze later van God ter erve ontving, wil ontrooven, dat hij ze aan Christus in de verzoeking voor eene aanbidding wilde afstaan, dat hij nu nog woont in de lucht en dat de wereld ligt in den Booze. De hemel en aarde echter, die in Gen. 1 : 1 geschapen en den engelen toegewezen werden, waren van eene gansch andere natuur, dan die later in de zes dagen, Gen. 1 : 3v. werden toebereid. Zij waren een geestelijk, onstoffelijk lichtrijk. De stoffelijke, materieele aarde, die in de zes dagen ontstond, onderstelt reeds den val der engelen, evenals de woestheid, ledigheid en duisternis van Gen. 1 : 2. De materie is in zichzelve onrein, zelfzuchtig, en kan daarom niet rechtstreeks door God zijn voortgebracht. Nur ein ungeheures Verbrechen, weniger ein Abfall als eine Empörung, konnte diese materielle Offenbarung als Krisis, Hemmungs- und Wiederherstellungsanstalt veranlassen, und nur die Fortdauer dieses Verbrechens macht den Fortbestand oder die Forterzeugung dieser Materie begreiflich (Baader); cf. Joh. Claassen, Jakob Böhme, Sein Leben u. seine theos. Werke II 1885 S. 127 f. Id.. Franz von Baader, Leben u. theos. Werke II 1887 S. 157 f. Keerl, Der Mensch das Ebenbild Gottes I 166 f., en vele anderen, Hamberger, Schubert, K. v. Raumer, R. Wagner, Kurtz, Delitzsch enz., cf. Reusch, Bibel u. Natur [4], 1876 S. 88. Maar deze theorie, hoe bekoorlijk ook, heeft toch geen genoegzamen grond in de H. Schrift. In Gen. 1 : 2 staat niet, dat de aarde woest en ledig *werd*, maar dat ze dat *was;* met geen enkel woord wordt gezegd, dat deze woestheid en ledigheid eene verwoesting was, die op een geordenden toestand volgde; en veel minder is er nog sprake van, dat de val der engelen vóór dien tijd heeft plaats gehad en van die woestheid de oorzaak was. Voorts is niet in te zien, wat verband er bestaan kan tusschen den val der

engelen — onderstel, dat deze al vóór Gen. 1 : 2 plaats had — en de woestheid der aarde. Om zulk een verband te leggen, moet men tot allerlei gnostische ideeën de toevlucht nemen; men moet dan leeren, dat de engelen in zekeren zin lichamelijke wezens zijn en de oorspronkelijke aarde tot woonplaats ontvingen, gelijk zij nu dan ook volgens sommigen nog op de vaste sterren wonen; dat de eerste aarde, die in Gen. 1 : 1 geschapen werd, eene wezenlijk andere was, dan die in de zes dagen werd toebereid en uit eene fijnere substantie bestond; dat de grove materie, waaruit ze nu bestaat, schoon door God geschapen, toch den val onderstelt, iets ongoddelijks en van nature onrein en zelfzuchtig is — al te zamen meeningen, die niet aan de Schrift maar aan het gnosticisme zijn ontleend.

Even weinig grond is er voor de meening, dat de val des menschen reeds vóór Gen. 3, hetzij dan in den praeëxistenten toestand der zielen, hetzij in Gen. 2 bij en vóór de schepping der vrouw plaats had. Dit was de leer van Pythagoras en Plato: de zielen bestonden eerst in den τοπος ὑπερουρανιος, waaruit ze door een val verdreven en tot straf in aardsche lichamen als in kerkers werden opgesloten, Zeller, Philos. d. Gr. II 819 f. Origenes nam dit gevoelen over, om er de ongelijkheid onder de schepselen door te verklaren, deel II 442. De theosophie verbond er dikwerf nog de meening mede, dat de mensch eerst androgyn werd geschapen en dat de schepping der vrouw reeds bewijs was van een vooraf geschieden val, deel II 548, en voorts nog M. Vitringa II 265. Verwant hiermede is de leer van Kant, die van eene intelligibele daad spreekt als oorzaak van den radicalen Hang zum Bösen en van de angeborne Schuld, Religion ed. Rosenkranz 34. 42. 44 f., en zoo ook Schelling, Werke 1 7 S. 385. Müller, Sünde II[5] 99 f. Steffens, Renouvier, Sécrétan, Dr. Edw. Beecher e. a. Maar deze beweringen missen allen theologischen en ook allen wijsgeerigen grond. Vooreerst sluiten zij het praeëxistente bestaan der zielen in, dat om verschillende redenen niet aannemelijk is, deel II 565. Voorts wordt de val, die in Gen. 3 verhaald wordt, van zijn karakter en beteekenis beroofd: hij houdt op een val te zijn en wordt slechts de verschijning van iets, dat reeds lang geleden heeft plaats gehad; in verband daarmede verliest de tijdelijke, empirische vrijheid des menschen al hare waarde; de ziel alleen is gevallen en is tot straf in het

lichaam geplaatst. Verder is deze leer ook in strijd met den organischen samenhang van het menschelijk geslacht. Ieder mensch bepaalt zijn eigen lot, das Wesen des Menschen ist wesentlich seine eigene That (Schelling). Daarbij baart het verwondering, dat alle menschen individueel, zonder eenige uitzondering, zich ten kwade bepalen, en dat alleen de eerste mensch, ofschoon gevallen, toch nog een proef ontving, of hij misschien nog wilde staande blijven en zijn val herstellen. En eindelijk is het duidelijk, dat de menschheid, alzoo in een aggregaat van individuen opgelost, noch een gemeenschappelijk hoofd kan hebben in Adam noch ook in Christus. Er is geen gemeenschappelijke val, er is dus ook geen gemeenschappelijk herstel; ieder valt voor zichzelf, ieder moet zichzelf dus ook oprichten; in weerwil van het radicale Böse besloot Kant dan ook uit het du sollst tot het du kannst.

Wij moeten daarom bij de gegevens der Schrift, hoe weinig deze ook zijn, blijven staan. De tijd van den val der engelen wordt in het geheel niet vermeld. Met het oog op het ἀπ' ἀρχῆς, Joh. 8 : 44, waren vele theologen van oordeel, dat de engelen wel niet in het moment hunner schepping zelve, in primo instanti, maar dan toch terstond daarna, in secundo instanti, door hunne eerste wilsdaad òf in het goede bevestigd òf in zonde gevallen waren, Aug. de civ. XI 13. Thomas. S. Th. I qu. 62 art. 5. qu. 63 art. 5 en 6. Anderen namen aan dat er een korte tijd na hun schepping verliep, en dat hun val dan òf nog vóór de schepping van hemel en aarde in Gen. 1 : 1, Episcopius, Inst. Theol. IV 3, 1; òf binnen de zes scheppingsdagen, Coccejus op Joh. 8 : 44; òf met het oog op Gen. 1 : 31 eerst na afloop van heel het scheppingswerk plaats had, Voetius, Disp. I 919. 920. Turretinus, Theol. El. IX 5. M. Vitringa II 261. Even weinig valt er met zekerheid te zeggen van den tijd van 's menschen val. Sommigen spreken van jaren na zijne schepping; anderen meenen, wijl Genesis na het verhaal van de schepping terstond overgaat tot dat van den val en ook op grond van Gen. 4 : 1, dat de val des menschen slechts enkele dagen na of zelfs op denzelfden dag als zijne schepping heeft plaats gehad, Marck, Hist. Parad. III 7. Moor, Comm. IV 166 M. Vitringa II 261. Zöckler, Urstand des Menschen 35 f. Deze tijdsbepalingen zijn ook van minder gewicht. Wat wel van belang is, is dit, dat volgens de Schrift de val van de schepping zelve wezenlijk on-

derscheiden is. De zonde is een verschijnsel, waarvoor de mogelijkheid wel in de schepping van eindige, veranderlijke wezens gegeven was, maar welks werkelijkheid alleen door den wil van het schepsel tot aanzijn geroepen kon worden. Zij is eene macht, die niet tot het wezen der schepping behoort, die er oorspronkelijk niet was, die er gekomen is door ongehoorzaamheid en overtreding, die wederrechtelijk in de schepping is binnengedrongen en die er niet behoorde te zijn. Zij is er, en haar zijn is geen toeval; zelfs mag met het oog op den raad Gods, die haar opnam en eene plaats aanwees, tot op zekere hoogte en in zekeren zin gezegd, dat zij er moest wezen. Maar zij *moest* er dan toch altijd wezen als iets, dat niet *behoorde* te zijn en dat geen recht heeft van bestaan.

---

§ 37. Het wezen der zonde.

1. De vraag naar het wezen der zonde is niet identisch met die naar haar aanvang, want eerst bij de ontwikkeling wordt ten volle openbaar, wat in een beginsel verscholen ligt. Maar toch is in de eerste zonde de zonde zelve reeds werkzaam en daarin dus ook reeds eenigermate te kennen. Over karakter en aard der eerste zonde, waaraan engelen en menschen zich schuldig maakten, is echter verschil. De meening, dat de zonde der engelen met wellust begon, is reeds vroeger weerlegd, dl. II 436. Veel waarschijnlijker is het, met het oog op den aard der verzoeking in Gen. 3 : 5 en Mt. 4 : 3, 6, 9 en de vermaning 1 Tim. 3 : 6, om niet opgeblazen te worden en alzoo in eenzelfde oordeel te vallen als de duivel, dat de eerste zonde der engelen in hoogmoed heeft bestaan; maar er is van hun val toch te weinig geopenbaard, dan dat wij hier met volstrekte zekerheid kunnen spreken; anderen dachten dan ook aan leugen, Joh. 8 : 44, nijd, Wijsh. 2 : 24, of eene andere zonde, Heppe, Dogm. der ev. ref. K. 157. Volgens de Roomschen bestond ook de eerste zonde bij den mensch in hoogmoed, Bellarminus, de amiss. grat. et statu pecc. III c. 4, die zich beroept op Sir. 10 : 13, 14, Tob. 4 : 13, Rom. 5 : 19, August., de Gen. ad litt. XI 30. Enchir. 45. de civ. XIV 13.

Thomas, S. Th. II 2 qu. 163 enz. Krachtig zijn deze bewijzen niet; Sirach en Tobias spreken alleen van den hoogmoed in het algemeen, Paulus noemt de eerste zonde juist ongehoorzaamheid, en kerkvaders en scholastici bestrijden, als ze de eerste zonde hoogmoed noemen, vooral de opvatting, die haar in zinlijken lust laat bestaan. De Protestanten lieten echter gewoonlijk de zonde bij Eva reeds met den twijfel en het ongeloof aanvangen, die dan werden gevolgd door hoogmoed en begeerlijkheid, Luther op Gen. 3. Gerhard, Loci IX c. 2. Calv. Inst. II 1, 4. Zanchius, Op. IV 30. Synopsis pur. theol. XIV 9 sq. Marck, Hist. Parad. III 2. M. Vitringa II 267. Terecht werd echter door Tertullianus, adv. Jud. 2 en Augustinus, Enchir. 45, opgemerkt, dat de eerste zonde reeds velerlei zonden in zich sloot en in beginsel eene overtreding was van alle geboden; ze was immers ongehoorzaamheid aan God, twijfel, ongeloof, zelfverheffing, hoogmoed, doodslag, diefstal, begeerlijkheid enz.; en dienovereenkomstig werden er ook verschillende gedachten, aandoeningen, lusten, bewegingen in den mensch gewekt; verstand en wil, ziel en lichaam namen er aan deel. Zij was eene bewuste en vrije daad, ἁμαρτια, παραβασις, παραπτωμα, παρακοη in eigenlijken zin, Rom. 5 : 12v. Ofschoon verleid, zijn de eerste menschen toch niet als onnoozele kinderen, zonder beter te weten, ten val gebracht. Zij hebben Gods gebod met bewustheid en vrijheid overtreden; zij wisten en wilden wat ze deden. Verontschuldigingen komen hier niet te pas. De omstandigheden, waaronder de eerste zonde door engelen en menschen bedreven werd, strekken niet tot vergoelijking maar vermeerderen de schuld. Zij werd begaan tegen Gods uitdrukkelijk en duidelijk gebod; door een mensch die naar Gods beeld was geschapen; in eene zaak van zeer geringe beteekenis, die schier geen zelfverloochening vorderde; en wellicht korten tijd, nadat het gebod ontvangen was. Ze is de bron geworden van alle ongerechtigheden en gruwelen, van alle rampen en onheilen, van alle krankheid en dood, die sedert in de wereld bedreven en geleden zijn. Hinc illae lacrimae! De zonde van Adam kan geen kleinigheid zijn; ze moet eene principieele omkeering van alle verhoudingen zijn geweest, eene revolutie, waarbij het schepsel zich losmaakte van en stelde tegenover God, een opstand, een val in den meest eigenlijken zin, die voor heel de wereld beslissend was en haar leidde in eene richting en op een weg, van God af, de goddeloosheid en het

verderf te gemoet, ineffabiliter grande peccatum, Aug. Op. imp. c. Jul. I 165. Zoo ernstig werd in de christelijke kerk en theologie de eerste zonde opgevat, August. de civ. XIV 11—15. XXI 12. Enchir. 26. 27. 45. Thomas, S. Th. II 2 qu. 163 art. 3. Conc. Trid. V 1. Bellarminus. de am. gr. et st. pecc. III c. 8—10. Scheeben, Dogm. II 594. Ned. Gel. art. 14. Heid. Cat. qu. 7. 9. Mastricht, Theol. IV 1, 15. Marck, Hist. Parad. III 2, 10 enz.

2. De velerlei namen, welke de H. Schrift voor de zonde bezigt, wijzen haar ontzettend karakter en hare veelzijdige ontwikkeling aan. חַטָּאת heet de zonde als eene handeling, die haar doel mist en in afdwaling van den rechten weg bestaat; עָוֶל of עָוֹן duidt haar aan als ombuiging, verdraaidheid, verkeerdheid, als afwijking van de goede richting; פֶּשַׁע doet haar kennen als overtreding van de gestelde grenzen, als verbreking van de verbondsverhouding tot God, als afval en opstand; שְׁגָגָה als eene verkeerde daad, die onopzettelijk, uit vergissing is geschied; רֶשַׁע als een goddeloos, van de wet afwijkend, schuldig handelen en wandelen. Voorts wordt ze door אָשָׁם geteekend als schuld, door אָוֶל als nietigheid, door שָׁוְא als valschheid, door נְבָלָה als dwaasheid, door רַע als een kwaad, malum, enz. De Grieksche woorden zijn vooral *ἁμαρτια*, *ἁμαρτημα*, *ἀδικια*, *ἀπειθεια*, *ἀποστασια*, *παραβασις*, *παρακοη*, *παραπτωμα*, *ὀφειλημα*, *ἀνομια*, *παρανομια*; ze spreken voor zichzelf en beschrijven de zonde als afwijking, onrecht, ongehoorzaamheid, overtreding, afval, onwettelijkheid, schuld; en bovendien wordt de zondige macht in den mensch nog door *σαρξ*, *ψυχικος* en *παλαιος ἀνθρωπος* en in de wereld door *κοσμος* aangeduid. Het latijnsche peccatum is van onzekere afleiding; het nederl. woord zonde, dat waarschijnlijk met het lat. sons, d. i. nocens, samenhangt, Müller, Sünde I 114 f., is in het christelijk spraakgebruik een door en door religieus begrip geworden; het duidt eene overtreding aan, niet van eene menschelijke, maar van eene Goddelijke wet; stelt den mensch in verhouding, niet tot zijne medemenschen, tot maatschappij en staat, maar tot God, den hemelschen Rechter; is daarom ook in vele kringen niet geliefd en wordt dan liefst door zedelijk kwaad enz. vervangen. Verreweg de meeste dezer namen doen de zonde kennen als eene afwijking, overtreding van de wet. De Schrift vat de zonde steeds

op als ἀνομία, 1 Joh. 3 : 4; haar maatstaf is de wet Gods. Deze wet had in verschillende tijden ook eene verschillende gedaante. Adam verkeerde in een gansch bijzonder geval; niemand kan na hem zondigen in de gelijkheid zijner overtreding, Rom. 5 : 14. Van Adam tot Mozes was er geen positieve, door God afgekondigde wet. De tegenwerping kan dus gemaakt worden, dat als er geen wet is, er ook geen overtreding, zonde en dood kan zijn, Rom. 5 : 13, 4 : 15. In Rom. 5 : 12v. geeft Paulus daarop geen ander antwoord, dan dat door de ééne overtreding van Adam de zonde als macht in de wereld is ingekomen en allen beheerscht heeft en alzoo de dood tot alle menschen is doorgegaan. De overtreding van Adam heeft allen tot zondaren gesteld en allen den dood onderworpen. Deze invloed van Adams overtreding sluit niet uit maar sluit in, dat alle menschen zelf ook persoonlijk zondaren zijn. Want juist omdat door de ééne overtreding van Adam de zonde in de menschenwereld is gaan heerschen en allen dientengevolge ook zelf persoonlijk zondaren waren, daarom is de dood ook tot allen doorgegaan. Meer zegt Paulus in Rom. 5 : 12v. niet. Dat was daar, in dat verband, voldoende. Maar van elders kan dit antwoord worden toegelicht en aangevuld. Als er van Adam tot Mozes zonde en dood is geweest, Rom. 5 : 13, 14, dan moet er ook eene wet hebben bestaan, wel geen positieve, die met hoorbare stem door God is afgekondigd zooals in het paradijs en op den Sinai, maar toch wel eene wet, die ook de menschen toen persoonlijk bond en schuldig stelde. Dat zegt Paulus ook duidelijk in Rom. 2 : 12—16. De Heidenen hebben de Mozaische wet niet, maar ze zondigen toch en gaan verloren ἀνόμως, omdat zij zichzelven eene wet zijn en hun conscientie zelve hen beschuldigt. Er is eene openbaring Gods in de natuur beide van religieusen en ethischen inhoud, welke genoegzaam is, om alle onschuld te benemen, Rom. 2 : 18v., 1 Cor. 1 : 21. Terwijl God echter de Heidenen wandelen liet op hun eigen wegen, maakte Hij aan Israel zijne wetten en rechten op duidelijke wijze bekend. En deze wet is nu voor Israel de maatstaf van alle zedelijk handelen. In den laatsten tijd is dit wel bestreden, Stade, Gesch. des Volkes Israel I 1887 S. 507 f. Clemen, Chr. Lehre v. d. Sünde I 21 f. Men meent, dat חטא oorspronkelijk slechts beteekende: in het ongelijk zijn of gesteld worden tegenover een machtigere, Ex. 5 : 16, 1 Kon. 1 : 21, 2 Kon. 18 : 14; dat het

daarna te kennen gaf een handelen in strijd met de volkszede, Gen. 19 : 7v., 34 : 7, Jos. 7 : 15, Richt. 19 : 23, 20 : 6, 2 Sam. 13 : 12, 21 : 1—14, en dat het eerst langzamerhand eene ethische overtreding aanduidde van de wet Gods. Door de profeten toch kreeg Ihvh eerst een ethisch karakter; terwijl zijn toorn vroeger dikwerf ontbrandde, zonder dat er eenige schuld was van de zijde des menschen, 2 Sam. 16 : 10 en men dus zondaar worden kon, zonder het te weten of te willen, Num. 22 : 34, 1 Sam. 14 : 43 f., kon nu Ihvh alleen toornen over de zonde; deze bestond van nu voortaan waarlijk in aberratio a lege divina. Deze meening wordt echter door de feiten weersproken. Ook al zou חטא op de eerstgenoemde drie plaatsen de ruimere beteekenis hebben van onrecht lijden in juridischen zin, zonder dat er van ethische schuld sprake was, dan zou dat nog niets bewijzen voor de stelling, dat dit het oudste en oorspronkelijke begrip van zonde onder Israel was. Het woord beteekent eigenlijk missen, Richt. 20 : 16, en kan dus naast de ethische ook de ruimere beteekenis gehad hebben van: onrecht lijden, in het ongelijk gesteld worden. Maar ook dat is in Ex. 5 : 16, 1 Kon. 1 : 21, 2 Kon. 18 : 14 nog niet het geval. In Ex. 5 : 16 zeggen de Israelieten eenvoudig tot Farao: wij krijgen geen stroo en moeten toch tichelsteenen maken, en als wij ze niet maken, worden wij toch geslagen en krijgen wij de schuld, וְחָטָאת עַמֶּךָ. In 1 Kon. 1 : 21 zegt Bathseba tegen David: als gij niet beslist en Adonia koning wordt, dan zullen wij, Bathseba en Salomo, straks de schuldigen zijn, die door Adonia worden gedood omdat wij hem niet erkennen. En feitelijk hebben wij toch gelijk, op grond van uw eed vs. 17. In 2 Kon. 18 : 14 doet Hiskia eene belijdenis van schuld, die hem in den nood wordt afgeperst en die hij zelf later niet erkent. Voorts is het wel een feit, dat de volkszede overal als een maatstaf van het zedelijk handelen geldt, maar dit is volstrekt niet daarmede in strijd, dat toch de wet Gods in laatster instantie de norma is van goed en kwaad. Jos. 7 : 15 leert, hoe beide, het overtreden van het verbond en het doen van eene dwaasheid in Israel saam kunnen vallen. De volkszede is op zichzelve even weinig met Gods wet in strijd, als het geweten, dat ook eene ondergeschikte, subjectieve norma is van het zedelijk leven; altijd is zij en blijft zij, ook in de meest christelijke maatschappij, eene norma normata; en ook in Israel is de volkszede, b.v. van

de gastvriendschap, door de wet niet vernietigd maar wel erkend en geheiligd. Alleen, waar zij in conflict komt, moet zij voor de wet Gods wijken. Dat nu feitelijk de volkszeden in Israel steeds met Gods wet overeenkwamen of door haar werden gereinigd, beweert niemand, evenmin als het geweten der Christenen naar Gods wet reeds ten volle is geconformeerd. Vele daden der heiligen in O. en N. T., van Noach, Abraham, Izak, Jakob, Rachel, David, Petrus enz. zijn daarom ook beslist te veroordeelen en niet, omdat ze geloovigen waren, met de Rabbijnen te verontschuldigen. Het wezen der zonde wordt ten slotte niet bepaald door wat onder Israel, in de gemeente, al of niet gebruikelijk is, maar door de wet Gods. En dit is het standpunt, dat de H. Schrift steeds inneemt. De zonde moge groot of klein zijn, zij is altijd slechts daarom zonde, wijl zij tegen God en zijne wet ingaat, Gen. 13 : 13, 20 : 6, 39 : 9, Ex. 10 : 16, 32 : 33, 1 Sam. 7 : 6, 14 : 33, 2 Sam. 12 : 13, Ps. 51 : 6, Jes. 42 : 24, Jer. 14 : 7, 20 enz. Het komt altijd aan op des Heeren wil en woord en wet, op zijne rechten en inzettingen, op zijne geboden en ordinantiën; God te kennen en te dienen is de allesomvattende roeping van Israel, en daaraan wordt het door de profeten getoetst. En evenzoo is het in het N. T. Jezus stelt niemand minder dan God zelven tot voorbeeld, Mt. 5 : 48, en beoordeelt alles naar zijne wet, Mt. 19 : 17—19, Mk. 10 : 17—19, Luk. 18 : 18—20. Deze is voor Hem de inhoud van wet en profeten, en Hij handhaaft haar ten volle, zonder er iets af te doen, Mt. 5 : 17—19, 23v., 6 : 16v., 21 : 12v., 23 : 3, 23, 24 : 20 en beoordeelt juist van uit dat standpunt de menschelijke inzettingen, Mt. 5 : 20v., 15 : 2v., Mk. 2 : 23v., 7 : 8, 13 enz. In Mt. 7 : 12 stelt hij dan ook geen nieuw ethisch principe maar geeft hij niets anders dan eene practische interpretatie van het gebod der naastenliefde. De Mozaische wet heeft wel in Christus haar doel en haar einde bereikt, Rom. 10 : 4, Gal. 3 : 24, en de geloovige is vrij van haar en staat in de genade, Rom. 6 ; 14, 7 : 4, 10 : 4, Gal. 2 : 19, 3 : 15v., 5 : 18, maar deze vrijheid heft de wet toch niet op doch bevestigt haar, Rom. 3 : 31 ; haar recht wordt juist vervuld in dengene, die wandelt naar den Geest, Rom. 8 : 4. Die Geest immers vernieuwt ons en leert ons onderzoeken en kennen en doen, wat Gods wil is, Rom. 12 : 2, Ef. 5 : 10, Phil. 1 : 10. Die wil is kenbaar uit het O. Test., Rom. 13 : 8—10, 15 : 4, 1 Cor.

daarna te kennen gaf een handelen in strijd met de volkszede, Gen. 19 : 7v., 34 : 7, Jos. 7 : 15, Richt. 19 : 23, 20 : 6, 2 Sam. 13 : 12, 21 : 1—14, en dat het eerst langzamerhand eene ethische overtreding aanduidde van de wet Gods. Door de profeten toch kreeg Ihvh eerst een ethisch karakter; terwijl zijn toorn vroeger dikwerf ontbrandde, zonder dat er eenige schuld was van de zijde des menschen, 2 Sam. 16 : 10 en men dus zondaar worden kon, zonder het te weten of te willen, Num. 22 : 34, 1 Sam. 14 : 43 f., kon nu Ihvh alleen toornen over de zonde; deze bestond van nu voortaan waarlijk in aberratio a lege divina. Deze meening wordt echter door de feiten weersproken. Ook al zou חטא op de eerstgenoemde drie plaatsen de ruimere beteekenis hebben van onrecht lijden in juridischen zin, zonder dat er van ethische schuld sprake was, dan zou dat nog niets bewijzen voor de stelling, dat dit het oudste en oorspronkelijke begrip van zonde onder Israel was. Het woord beteekent eigenlijk missen, Richt. 20 : 16, en kan dus naast de ethische ook de ruimere beteekenis gehad hebben van: onrecht lijden, in het ongelijk gesteld worden. Maar ook dat is in Ex. 5 : 16, 1 Kon. 1 : 21, 2 Kon. 18 : 14 nog niet het geval. In Ex. 5 : 16 zeggen de Israelieten eenvoudig tot Farao: wij krijgen geen stroo en moeten toch tichelsteenen maken, en als wij ze niet maken, worden wij toch geslagen en krijgen wij de schuld, וְחָטָאת עַמֶּךָ. In 1 Kon. 1 : 21 zegt Bathseba tegen David: als gij niet beslist en Adonia koning wordt, dan zullen wij, Bathseba en Salomo, straks de schuldigen zijn, die door Adonia worden gedood omdat wij hem niet erkennen. En feitelijk hebben wij toch gelijk, op grond van uw eed vs. 17. In 2 Kon. 18 : 14 doet Hiskia eene belijdenis van schuld, die hem in den nood wordt afgeperst en die hij zelf later niet erkent. Voorts is het wel een feit, dat de volkszede overal als een maatstaf van het zedelijk handelen geldt, maar dit is volstrekt niet daarmede in strijd, dat toch de wet Gods in laatster instantie de norma is van goed en kwaad. Jos. 7 : 15 leert, hoe beide, het overtreden van het verbond en het doen van eene dwaasheid in Israel saam kunnen vallen. De volkszede is op zichzelve even weinig met Gods wet in strijd, als het geweten, dat ook eene ondergeschikte, subjectieve norma is van het zedelijk leven; altijd is zij en blijft zij, ook in de meest christelijke maatschappij, eene norma normata; en ook in Israel is de volkszede, b. v. van

de gastvriendschap, door de wet niet vernietigd maar wel erkend en geheiligd. Alleen, waar zij in conflict komt, moet zij voor de wet Gods wijken. Dat nu feitelijk de volkszeden in Israel steeds met Gods wet overeenkwamen of door haar werden gereinigd, beweert niemand, evenmin als het geweten der Christenen naar Gods wet reeds ten volle is geconformeerd. Vele daden der heiligen in O. en N. T., van Noach, Abraham, Izak, Jakob, Rachel, David, Petrus enz. zijn daarom ook beslist te veroordeelen en niet, omdat ze geloovigen waren, met de Rabbijnen te verontschuldigen. Het wezen der zonde wordt ten slotte niet bepaald door wat onder Israel, in de gemeente, al of niet gebruikelijk is, maar door de wet Gods. En dit is het standpunt, dat de H. Schrift steeds inneemt. De zonde moge groot of klein zijn, zij is altijd slechts daarom zonde, wijl zij tegen God en zijne wet ingaat, Gen. 13 : 13, 20 : 6, 39 : 9, Ex. 10 : 16, 32 : 33, 1 Sam. 7 : 6, 14 : 33, 2 Sam. 12 : 13, Ps. 51 : 6, Jes. 42 : 24, Jer. 14 : 7, 20 enz. Het komt altijd aan op des Heeren wil en woord en wet, op zijne rechten en inzettingen, op zijne geboden en ordinantiën; God te kennen en te dienen is de allesomvattende roeping van Israel, en daaraan wordt het door de profeten getoetst. En evenzoo is het in het N. T. Jezus stelt niemand minder dan God zelven tot voorbeeld, Mt. 5 : 48, en beoordeelt alles naar zijne wet, Mt. 19 : 17—19, Mk. 10 : 17—19, Luk. 18 : 18—20. Deze is voor Hem de inhoud van wet en profeten, en Hij handhaaft haar ten volle, zonder er iets af te doen, Mt. 5 : 17—19, 23v., 6 : 16v., 21 : 12v., 23 : 3, 23, 24 : 20 en beoordeelt juist van uit dat standpunt de menschelijke inzettingen, Mt. 5 : 20v, 15 : 2v., Mk. 2 : 23v., 7 : 8, 13 enz. In Mt. 7 : 12 stelt hij dan ook geen nieuw ethisch principe maar geeft hij niets anders dan eene practische interpretatie van het gebod der naastenliefde. De Mozaische wet heeft wel in Christus haar doel en haar einde bereikt, Rom. 10 : 4, Gal. 3 : 24, en de geloovige is vrij van haar en staat in de genade, Rom. 6 ; 14, 7 : 4, 10 : 4, Gal. 2 : 19, 3 : 15v., 5 : 18, maar deze vrijheid heft de wet toch niet op doch bevestigt haar, Rom. 3 : 31 ; haar recht wordt juist vervuld in dengene, die wandelt naar den Geest, Rom. 8 : 4. Die Geest immers vernieuwt ons en leert ons onderzoeken en kennen en doen, wat Gods wil is, Rom. 12 : 2, Ef. 5 : 10, Phil. 1 : 10. Die wil is kenbaar uit het O. Test., Rom. 13 : 8—10, 15 : 4, 1 Cor.

1 : 31, 10 : 11, 14 : 34, 2 Cor. 9 : 9, 10 : 17, Gal. 5 : 14, is in Christus openbaar, 1 Cor. 11 : 1, 2 Cor. 3 : 18, 8 : 9, 10 : 1, Phil. 2 : 5, 1 Thess. 1 : 6, 4 : 2, 1 Thess. 2 : 21, en vindt ook in het eigen geweten weerklank, 1 Cor. 8 : 7, 10 : 25, 2 Cor. 1 : 12; zij wordt geschreven in het hart der geloovigen, Hebr. 8 : 10, 10 : 9. Overal in de Schrift is het wezen der zonde ἀνομια, 1 Joh. 3 : 4, afwijking van den wil Gods, geopenbaard aan Adam of Mozes of Christus of aan de gemeente door den H. Geest. Clemen, Die chr. Lehre v. d. Sünde I 20—42. Schultz, Altt. Theol.[4] 659 f. Smend, Altt. Religionsgesch. 106 f. 119 f. 192 f. enz.

3. Door deze leer der Schrift werd de opvatting der zonde in de christelijke theologie bepaald. Eenerzijds kon daarom die meening niet aangenomen worden, welke het wezen der zonde zocht in eenige substantie en ze daarom herleidde tot een principe van toorn in God (Böhme), of tot eene booze macht naast God (Mani), of tot eene of andere stof, zooals de ὑλη, de σαρξ (Plato, de Joden, Flacius, enz.). En andererzijds was ook de theorie te verwerpen, dat de zonde bestond in een nog-niet-zijn, dat ze behoorde tot de noodzakelijke tegenstellingen in het leven en van nature eigen was aan den eindigen, zichzelf ontwikkelenden, naar volmaaktheid strevenden mensch (Spinoza, Hegel enz.), cf. boven bl. 45v. Daartegenover hield de christelijke theologie van den beginne af staande, dat de zonde geen substantie was. Er is hierover nooit verschil of strijd geweest. Petavius haalt tal van kerkvaders aan, die allen in dit opzicht hetzelfde leeren. Er was hier ook geen twijfel of aarzeling mogelijk. Indien de zonde eene substantie ware, zou er een wezen zijn, dat God niet tot auteur had of God zou ook haar oorzaak zijn. De zonde moest dus opgevat en omschreven als οὐτε ὀν οὐτε ἐν τοις ουσιν, als eene ἐλλειψις, στερησις, ἀναχωρησις του ἀγαθου, als ἀσθενεια, ἀσυμμετρια, evenals blindheid eene berooving is van het gezicht, Athan. c. Gent. 3 sq. Greg. Nyss., Catech. c. 5. Dionysius, de div. nom. c. 4. Damasc., de fide orthod. II c. 30. In het westen heeft vooral Augustinus dit privatief karakter der zonde in het licht gesteld en tegenover de Manicheën gehandhaafd, cf. Nirschl, Ursprung und Wesen des Bösen nach der Lehre des H. Aug. Regensburg 1854. Alle zijn is in zichzelve goed. Omnis natura,

in quantum natura est, bona est. Het kwade kan daarom slechts zijn aan het goede, non potest esse ullum malum nisi in aliquo bono, quia non potest esse nisi in aliqua natura. Het is zelfs nulla natura, maar amissio, privatio, corruptio boni, vitium, defectus naturae; bonum minui, malum est. de civ. XI 17. 22. Enchir. 11—13 c. Jul. I c. 3. enz. Het heeft daarom ook geen causa efficiens, maar alleen deficiens, de civ. XII 7. 9. En evenzoo werd door de scholastici, door de Roomsche, Luth. en Geref. godgeleerden het begrip der zonde in metaphysischen zin tot dat der privatio herleid, cf. Lombardus, Sent. II dist. 34 en 35 en comm. van Thomas, Bonaventura, enz., voorts Thomas, S. Th. I qu. 48. 49. c. Gent. III 7 sq. Bonav., Brevil III 1. Bellarminus, de amiss. gr. et stat. pecc. I c. 1. II c. 18. V c. 1. Becanus, Theol. schol. II 1 tract. 1 cap. 5 qu. 1. Melanchton, Loc. de peccato. Gerhard, Loc. X c. 1. Quenstedt, Theol. II p. 50. Hollaz, Ex. theol. 501. Buddeus, Inst. theol. p. 546. Zanchius, Op. IV 6 sq. Polanus, Synt. Theol. p. 335. Ursinus, Tract. Theol. 1584 p. 199. Hoornbeek, Theol. practica IV c. 1. Turretinus, Theol. El. loc. IX enz.

Aan de andere zijde is het echter duidelijk, dat de zonde door het begrip privatio niet voldoende omschreven is. Zij is toch geen bloot gemis, niet een louter niet-zijn; maar zij is een werkzaam en verdervend beginsel, eene ontbindende, verwoestende macht. De Schrift spreekt van haar meestal in zeer positieven zin als overtreding, verkeerdheid, ongehoorzaamheid, onwettelijkheid enz., en schrijft haar de werkzaamheid van getuigen, heerschen, bewegen, bedenken, strijden toe enz. Verschillende theologen hebben daarom ook de onderscheiding tusschen materia en forma in de zonde verworpen. Zij beriepen er zich b. v. op, dat Godsbelastering, afgoderij, haat tegen God enz. als daden zondig waren en nooit eene goede forma konden aannemen, en zij omschreven de zonde daarom liever als eene entitas quaedam realis ac positiva, als een reale quid, Cajetanus bij Becanus t. a. p. Theol. Wirceb. VII 15. Vitringa Sr., Observ. Sacr. VI c. 15. 16. M. Vitringa, II 288—290 en voorts ook Arminius, Op. 1629 p. 730. Limborch, Theol. Chr. V 4. 2. Strauss, Gl. II 360 f. Müller, Sünde I 396—409. Shedd, Dogm. Theol. I 371. Tot recht verstand zij hierbij echter het volgende opgemerkt. 1°. Als de meeste christelijke theologen de zonde als privatio opvatten,

hadden zij daarmede allereerst de bestrijding van het manicheisme op het oog. In zoover is hunne meening ook volkomen juist en zonder voorbehoud te aanvaarden. De zonde is geen substantie, noch geestelijke noch stoffelijke, want dan zou zij God tot oorzaak hebben, of God zou niet de Schepper aller dingen zijn. 2°. Ook het wezen der zonde zelve verbiedt haar als een substantie te denken. Want zonde is geen physisch maar een ethisch verschijnsel. Zij is een toestand en een daad van den wil en heeft in dezen haar oorzaak; zij is niet met de schepping gegeven maar na de schepping door ongehoorzaamheid ontstaan. Zij kan dus geen materia zijn, welke eeuwig bestond of in den tijd door God werd geschapen, maar heeft alleen realiteit als deformatie van het zijnde; in zoover kan zij zelfs een *οὐκ ὄν*, een nihilum heeten. 3°. Daarmede is dan geenszins bedoeld, dat de zonde een nihil negativum is. Veeleer is de pantheistische opvatting van de zonde als eene zuivere negatie, als een nog-niet-zijn, als een noodzakelijk moment in de ontwikkeling van een eindig en beperkt wezen, als een waan der gedachte, door de christelijke theologie ten allen tijde zoo beslist mogelijk bestreden. De zonde was geen mera negatio maar eene privatio. Het onderscheid tusschen beide bestaat daarin, dat negatie alleen gemis (carere), privatie daarentegen gebrek (egere) aanduidt; dat een steen niet ziet, is eene negatie, dat een mensch niet ziet, is eene privatie, wijl het zien tot de hoedanigheden van een mensch behoort. Zonde is eene berooving van die zedelijke volmaaktheid, welke de mensch behoorde te bezitten. 4°. De omschrijving der zonde als privatio sluit daarom in het minst niet uit, dat zij ook, van andere zijde beschouwd, eene actio is. Zij is geen *οὐσία*, substantia, res, maar wel in hare berooving van het goede eene *ἐνέργεια*, gelijk het hinken van den kreupele geen niet-loopen maar een verkeerd loopen is. Augustinus, die de zonde telkens als eene privatio beschrijft, noemt ze daarom eene transgressio legis, de cons. Ev. II c. 4, voluntas retinendi vel consequendi quod justitia vetat. de duab. an. c. Man. I. c. 11. Retract. I 11, een deficere, dat een tendere insluit, deficere autem non jam nihil est sed ad nihilum tendere, c. Secund. Man. c. 11, inclinatio ab eo quod magis est ad id, quod minus est, ib. c. 12, cf. de lib. arb. I 16 II 19, en geeft dan van de zonde deze definitie: peccatum est factum vel dictum vel concupitum aliquid contra aeternam legem;

lex vero aeterna est ratio divina vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari jubens, perturbari vetans, c. Faust. Man. XXII 27. Deze definitie werd later door allen overgenomen, Lombardus, Sent. II dist. 35. Thomas, S. Theol. II 1 qu. 71 art. 6; zonde is geen mera of pura privatio sed actus debito ordine privatus, ib. qu. 72 art. 1 ad 2. qu. 75 art. 1 ad 1, eene privatio cum positiva qualitute et actione, eene *actuosa privatio*, Zanchius, Op. IV p. 1 sq. Polanus, Synt. Theol. VI 3. Heidegger, Corp. Theol. X 8. Bucanus, Inst. Theol. XV 7. Synopsis pur. theol. XVI 4—9 enz.

4. Op grond der H. Schrift en in overeenstemming met de belijdenis des christelijken geloofs kan daarom het wezen der zonde op de volgende wijze nader worden omschreven en toegelicht. 1°. Wijl de zonde geen physische of metaphysische maar eene ethische tegenstelling van het goede is, heeft zij geen eigen, zelfstandig, van het zijn der dingen onafhankelijk bestaan. Wie de zonde voor eene substantie houdt, schijnt wel diep doordrongen van haar macht en beteekenis, maar verzwakt ze feitelijk, brengt ze van ethisch op physisch terrein over, en maakt den strijd tusschen goed en kwaad tot eene worsteling tusschen licht en duisternis, geest en stof, een goeden en een kwaden God, die nimmer eindigt en alle verlossing van de zonde onmogelijk maakt. Daarom is het van het hoogste belang, om de zonde altijd te beschouwen als een ethisch verschijnsel. De straffen en gevolgen der zonde breiden zeer zeker ook over het physisch terrein zich uit, maar de zonde zelve is en blijft van ethischen aard. Dan kan zij ook geen eigen principe en geen zelfstandig bestaan hebben; zij is ontstaan na en bestaat slechts door en aan het goede. Het kwade is wel van het goede afhankelijk, maar niet omgekeerd. *Τῷ μεν γαρ ἐσθλῷ ἐγχωρει κακῳ γενεσθαι*, Plato, Protag. p. 344. *Το βελτιον και το τιμιωτερον προτερον εἰναι τῃ φυσει δοκει*, Arist., Categ. c. 9. Bonum (verum) index sui et mali (falsi). Het goede is door vrije keus de oorzaak van het kwade geweest, en blijft er het substraat van. Gevallen engelen en menschen zijn en blijven als schepselen goed, en bestaan van oogenblik tot oogenblik alleen door en in en tot God. En evenals in haar oorsprong en in haar zijn, blijft de zonde ook in haar werken en strijden van het goede afhankelijk. Zij vermag alleen

iets met en door middel van de krachten en gaven, die door God geschonken zijn. Satan is daarom terecht de simia Dei genoemd; als God eene kerk sticht, bouwt hij eene kapel; tegenover een waren, wekt hij een valschen profeet; tegenover den Christus stelt hij den antichrist. Zelfs kan eene rooversbende alleen bestaan, als zij in eigen kring het recht eerbiedigt. Een leugenaar tooit zich met den schijn der waarheid. Een zondaar jaagt het kwade na sub ratione boni. Satan verschijnt als een engel des lichts. De zonde is altijd gedoemd, om in haar werking en verschijning haars ondanks te leenen van de deugd. Zij ligt onder de onverbrekelijke fataliteit, om naar vernietiging van al het goede strevende, tegelijk ook te werken aan haar eigen dood. Zij is een parasiet van het goede. 2°. Ofschoon de zonde alzoo krachtens haar aard streeft naar het niet-zijn, heeft zij toch over het zijn zelf geene macht. Zij kan niet scheppen, ze kan ook niet vernietigen. Door de zonde is daarom noch het wezen der engelen, noch dat der menschen, noch dat der natuur veranderd. Het zijn wezenlijk dezelfde schepselen vóór en na den val, met dezelfde substantie, dezelfde vermogens, dezelfde krachten. Vóór en na den val heeft de mensch ziel en lichaam, verstand en wil, aandoeningen en hartstochten. Wat veranderd is, is niet de substantie, de materia, maar de forma, waarin deze zich vertoont, de richting waarin zij werkt. Met dezelfde kracht der liefde, waarmede de mensch oorspronkelijk God liefhad, mint hij nu het schepsel. Hetzelfde verstand, waarmede hij vroeger bedacht de dingen die boven zijn, doet hem nu met bewonderenswaardige scherpzinnigheid en diepzinnigheid de leugen als waarheid huldigen. Met dezelfde vrijheid, waarmede hij eertijds God diende, dient hij nu de wereld. Substantieel is er door de zonde niets uit den mensch weggenomen en niets in hem ingebracht. Het is dezelfde mensch, maar nu wandelend, niet naar God heen, maar van God af, het verderf te gemoet. Peccatum non est essentia aliqua sed defectus et corruptela, qua scilicet corrumpitur modus, species et ordo. Bonaventura, Brevil. III 1. 3°. Ook het verlies van het beeld Gods en de verbreking van het werkverbond is met deze opvatting der zonde niet in strijd. Het beeld Gods toch, ofschoon geen donum superadditum en den mensch van nature eigen, was geen substantia maar een accidens; d. w. z. de mensch, gelijk hij geschapen werd, was zoo ingericht, dat zijne natuur vanzelve,

zonder bovennatuurlijke genade, echter niet zonder Gods goede voorzienigheid, die kennis en heiligheid en gerechtigheid meebracht en openbaarde, welke de voornaamste inhoud van het beeld Gods waren. Toen de mensch echter viel, heeft hij niets substantieels verloren, geen vermogen zelfs en geen kracht, maar wijl de zonde de forma van heel zijne natuur, van al zijne vermogens en krachten heeft geschonden, werken deze alle nu zoo, dat ze niet meer de kennisse Gods en de gerechtigheid maar juist het tegendeel voortbrengen. De mensch heeft dus door den val niet maar een onwezenlijk toevoegsel aan zijne natuur, een donum superadditum, verloren, terwijl overigens zijne natuur intact is gebleven; hij is ook geen duivel geworden, die voor herschepping onvatbaar nooit meer de trekken van het beeld Gods vertoonen kan; maar terwijl hij wezenlijk en substantieel dezelfde, d. i. mensch, gebleven is en alle menschelijke bestanddeelen, vermogens en krachten behouden heeft, is van die alle de forma, de natuur en aard, de gezindheid en richting zoo veranderd, dat zij nu, in plaats van Gods wil, de wet des vleesches volbrengen. Het beeld is veranderd in eene caricatuur. En evenzoo is het foedus operum verbroken, in zoover door de werken der wet geen vleesch meer gerechtvaardigd kan worden, Rom. 3 : 20, Gal. 3 : 2, maar het is zoo weinig vernietigd en afgeschaft, dat de wet van dat foedus operum nog ieder mensch tot volstrekte gehoorzaamheid verplicht, dat zij in het genadeverbond door Christus opgenomen en volkomen vervuld is, en nu voor de geloovigen nog een regel der dankbaarheid blijft. 4°. Afgedacht van het goede substraat, waardoor de zonde gedragen wordt en waaraan zij zich vasthoudt, kan deze daarom nooit anders dan als privatio boni omschreven worden. Men bedenke echter wel, dat dan van de zonde abstractive en metaphysice gesproken wordt. En zoo beschreven, heeft ze geen zijn, is ze geen substantie, maar een nihil, niets positiefs maar alleen iets privatiefs; wie haar anders wilde opvatten, zou daardoor in manicheeschen zin het kwade zelfstandig en eeuwig maken en tegen het summum bonum een summum malum overstellen. Het bovengenoemde bezwaar, tegen de bepaling der zonde als privatio ingebracht, berust dan ook eigenlijk op misverstand. Abstractive en metaphysice is de zonde eene privatio en kan en mag ze op christelijk standpunt niet anders worden opgevat. Maar concretive komt ze niet

anders voor dan als verkeerde forma van een bepaalden toestand of handeling en maakt dien toestand of die handeling zelve zondig, evenals eene ziekte, zonder eene substantie te wezen, toch het lichaam krank maakt. In concreto is de zonde dus altijd in en aan iets, dat substantieel goed is. Het moge moeilijk zijn, om in bepaalde gevallen van zonde tusschen materia en forma te onderscheiden, en nog veel moeilijker, om ze te scheiden, evenals op een gegeven oogenblik de warmte van de kachel niet te scheiden is. Toch, evenmin als daarom de kachel de warmte zelve is, is het zijn of de daad, waaraan de zonde zich hecht, met de zonde te vereenzelvigen. Zelfs in de Godslastering is de kracht, noodig om haar te uiten en de taal waarvan zij gebruik maakt, op zichzelve goed; wat deze en wat alle dingen verkeerd en zondig maakt, dat is de deformitas, de aberratio a lege divina. 5°. Want maatstaf der zonde is Gods wet alleen. Wat zonde is, wordt ter laatste instantie bepaald, niet door de kerk (Rome) of den staat (Hobbes,) niet door de onafhankelijke zedewet (Grotius) of het autonome ik (Kant), niet door de menschheid (Comte) of de sociale instincten (Darwin), maar enkel en alleen door de wet Gods. Het begrip zonde drukt dit duidelijk uit en wordt daarom vermeden door allen, die geen hoogeren maatstaf voor het zedelijk kwaad kennen dan een menschelijken. God is ook de eenige, die volstrekt gezag over ons heeft en ons in de conscientie binden en verplichten kan. Nu gaf Hij vele wetten voor de onderscheidene schepselen, wetten voor zon en maan, hemel en aarde, plant en dier, mensch en engel; en, wat den mensch aangaat, wederom onderscheidene wetten voor zijn lichamelijk, geestelijk, intellectueel, aesthetisch leven enz., eigen wetten ook voor zijn zedelijk leven. Nader is het nu deze zedewet, welke de maatstaf aller zonde is. Overtreding van alle andere wetten, logische, aesthetische, sociale, politieke, kerkelijke enz., is slechts dan en in zoover zonde, als ze direct of indirect eene overtreding van de zedewet, van het gebod Gods insluit. Deze zedewet, die den mensch bij zijne schepping werd ingeplant, na den val in zijne conscientie nawerkt, door God op den Sinai werd afgekondigd en ook voor de geloovigen regel des levens blijft, is de kenbron der zonde, Rom. 3 : 20, 4 : 14, 5 : 20, 7 : 7. Wel is zeer zeker het christelijk geloof noodig, om de zonde recht te leeren kennen, en wel wordt ons in het

evangelie als bij wijze van tegenstelling de aard en de grootte der zonde openbaar, Schleiermacher, Chr. Gl. § 112 5. Ritschl, Rechtf. u. Vers. III² 384 f. Kaftan. Wesen der chr. Relig. 250, maar dat alles doet toch niets daarvan af, dat niet het evangelie maar de wet de Erkenntnissgrund der zonde is. In die zedewet komt God tot ons niet alleen als Vader met vaderlijke vermaningen en kastijdingen, maar, gelijk de kategorische imperatief bij een ieder getuigt, ook als Wetgever en Rechter met bevelen en straffen. Ofschoon niet dwingend als de logische en niet onverbreekbaar als de natuurwetten, gaat de zedewet in majesteit alle andere te boven; zij richt zich tot den wil, ademt in de vrijheid, verlangt vervulling uit liefde; en toch wendt zij zich tot alle menschen zonder onderscheid, komt tot hen in alle omstandigheden, breidt zich uit over hun woorden en daden niet alleen maar ook over hun toestand, weet van geen toegeven en van geene vergoelijking, spreekt onverbiddelijk, kategorisch, met souverein gezag en wreekt elke van hare overtredingen in strenge straf. Zij is een decretum Numinis, openbaring van Gods wil, uitdrukking van zijn wezen. 6°. Uit dit karakter der zedewet volgt, dat de zonde alleen wonen kan in een redelijk schepsel. De redelooze natuur kan lijden onder de gevolgen der zonde, maar zonde valt er alleen in een wezen, met verstand en wil begaafd. Nader bepaald, is de wil het eigenlijk subject, *το δεικτικον* van de zonde. De zedewet is juist de wet voor den wil van het schepsel; het zedelijk goede is van dien aard, dat het alleen door den wil kan worden gerealiseerd. Wat volstrekt en beslist buiten elken invloed van den wil omgaat, kan geen zonde zijn. In dien zin zeide Augustinus terecht: adeo peccatum voluntarium est malum ut nullo modo sit peccatum, si non sit voluntarium, de vera relig. 14. Maar dit woord is voor misverstand vatbaar. En toen de Pelagianen er gebruik van maakten ten bewijze, dat zonde nooit anders dan in eene wilsdaad kan bestaan, gaf Augustinus er later eene zoodanige verklaring van, dat onwetendheids-, begeerlijkheids- en erfzonde er niet door werden uitgesloten, Retract. I 13; en elders zegt hij uitdrukkelijk, dat de wet ook de motus concupiscentiae involuntarios verbiedt, de spir. et lit. c. 36. de nupt. I 17. 23. c. Jul. IV c. 2. VI c. 8. de civ. XIV 10. Daarmede in overeenstemming leerden nog vele scholastici, dat de zonde wel in den wil haar laatste oorzaak

had, en dus in dien zin wel altijd zetelde in den wil, maar dan toch niet in voluntate sicut in subjecto sed sicut in causa, Thomas, Sent. II dist. 24 qu. 3 art. 2 ad 2. S. Theol. II 1 qu. 74 art. 2. II 2 qu. 10 art. 2; zonde kan daarom ook zetelen in de sensualitas, al is zij dan ook slechts een peccatum veniale, Lombardus, Sent. II dist. 24, 8. Thomas, S. Theol. II 1 qu. 74 art. 3. Bonaventura, Brevil. III c. 8 Sent. II dist. 24 pars. 2 art. 2 qu. 2. Maar verschillende redenen brachten allengs wijziging in deze leer. De concupiscentia was een onduidelijk begrip; ze kon evengoed in bonam als in malam partem worden verstaan, wijl vele natuurlijke, vanzelf in ons opkomende begeerten, zooals bijv. van den hongerige naar spijze, toch geen zonde zijn; Augustinus sprak daarom van de concupiscentia somtijds zoo, dat ze geen zonde was en niet schaden kon, indien ze maar niet in strijd met de wet werd ingewilligd, c. Jul. VI 5. de Gen. c. Manich. II 14 enz. Voorts ging de scholastiek allengs onderscheiden tusschen motus primo-primi, secundo-primi en plane deliberati, d. i. tusschen zulke gedachten en begeerten, die vóór alle toestemming van den wil, geheel onwillekeurig in ons opstijgen en in het geheel geen zonde zijn; zulke, waartegen de wil zich wel verzet maar waardoor hij overmand wordt en die vergefelijke zonden zijn; en zulke, waarin de wil bewust en ten volle toestemt en die doodzonden zijn. En daarbij kwam dan nog, dat de erfzonde steeds zwakker opgevat en als door den doop geheel tenietgedaan beschouwd werd; wat er overbleef, de concupiscentia, was zelf geen zonde maar kon alleen aanleiding tot zondigen worden. Zoo stelde Rome dan ook vast, dat schuld en smet der erfzonde door den doop geheel worden weggenomen, dat de concupiscentia wel blijft maar hun niet schaadt, die haar niet inwilligen, en alleen zonde heeten kan, quia ex peccato est et ad peccatum inclinat, Trid. V 5, en voorts Cat. Rom. II 2, 7. Becanus, Theol. schol. II 1519 p. 145—150. Sylvius, Comm. in totam primam sec. S. Thomae, ed. 4 II p. 336 sq. Bellarminus, de amiss. gr. et statu pecc. I 1. V 520. Daelman, Theol. II 1759 p. 174 sq. Dens, Theol. I 1828 p. 314 sq. Kleutgen, Theol. d. Vorz. II 644. De Hervorming trad daartegen op en beweerde, dat ook onreine gedachten en begeerten, die vóór en zonder onzen wil in ons opstijgen, zonde zijn; zij bedoelde daarmede niet, dat alle begeeren in psychologischen en philosophischen zin zonde was, maar wel, dat

de concupiscentia in Schriftuurlijke en theologische beteekenis, ons schuldig maakte voor God. En hierin had ze ongetwijfeld gelijk. Want zeker is de zonde begonnen met eene bewuste en vrije wilsdaad. Maar die eerste zondige daad is niet spoorloos aan ons voorbijgegaan, zij heeft heel de menschelijke natuur bedorven en een toestand nagelaten, die in alle opzichten in strijd is met de wet Gods. Al ontstond de zonde dus door den wil, zij bestaat nu feitelijk wel buiten den wil en heeft haar zetel ook in alle andere vermogens en krachten van den mensch, in ziel en lichaam, in lager en hooger ken- en begeervermogen, Gen. 6 : 3, 8 : 21, Ex. 20 : 17, Ps. 19 : 13, 51 : 7, Jer. 17 : 9, Mt. 5 : 28, Mk. 7 : 21, Rom. 7 : 7, 15—17, 8 : 7, Gal. 5 : 7 enz. Sine voluntate non potest esse peccatum, quia sine voluntate non potest existere ut sit ; sine autem voluntate potest esse, quia sine voluntate potest manere quod existit, Aug. bij Dorner, Augustinus 129. Luthersche en Gereformeerde theologen bestreden daarom gewoonlijk de stelling, dat alle peccatum voluntarium was. Daarmede bedoelden zij echter geenszins, dat er ook zonde kon zijn, die geheel en volstrekt buiten het wilvermogen omging. Alleen komt het er op aan, om van de natuur en werking van den wil zich eene juiste voorstelling te vormen. De wil is n.l. volstrekt niet het gansche begeervermogen, maar daarvan slechts eene bijzondere kracht en werkzaamheid, cf. mijne Beginselen der Psychologie 1897 bl. 166v. De wil in dezen engeren zin gaat slechts aan de dadelijke zonden vooraf, gelijk Jak. 1 : 15 daarvan spreekt, maar volstrekt niet aan de toestands- en onwillekeurige zonden. Indien het voluntarium in dezen zin een noodzakelijk element der zonde ware, zouden niet alleen alle onreine gedachten en begeerten ophouden zonde te wezen, maar zouden met de leus tout comprendre serait tout pardonner ook schier alle dadelijke zonden te verontschuldigen zijn. Ten einde de onschuld der concupiscentia te kunnen handhaven, kwam Bellarminus dan ook reeds tot de verklaring: non omne quod repugnat legi peccatum est, de motus involuntarii zijn wel in strijd met de wet maar toch geen zonden, de amiss. gr. et st. pecc. V 10. Maar al is het, dat het voluntarium in dezen engen zin niet steeds het begrip der zonde mede constitueert, toch gaan daarom de toestands- en de onwillekeurige zonden niet geheel buiten den wil om; er is niet alleen eene voluntas antecedens, maar ook eene voluntas concomitans, con-

sequens, approbans; de wil keurt later in sterker of zwakker graad de zondigheid van onze natuur, van onze gedachten goed en schept er behagen in. En ook wanneer later de wil, door de rede voorgelicht, zich daartegen verzet, of de wedergeborene met Paulus getuigen kan, dat hij het kwade, dat hij doet, niet wil, dan wordt daardoor zeker de graad der zonde verminderd, maar niet de natuur der zonde bepaald. Want deze heeft haar maatstaf alleen in Gods wet; Paulus noemt hetgeen hij niet wil maar toch feitelijk doet, wel terdege zonde en stemt de wet toe, dat zij goed is. Ook dan echter gaat zelfs de zonde, die bedreven wordt zonder gewild te zijn, niet geheel buiten den wil om. Want zeer zeker kan Paulus zeggen: ik doe hetzelve niet meer maar de zonde die in mij woont, en alzoo eene tegenstelling maken tusschen zijn herboren ik en zijn onherboren vleesch, maar terecht heeft Augustinus deze woorden reeds aldus verklaard: etsi concupiscentiae non consentio, etsi post concupiscentias meas non eo, tamen adhuc concupisco et utique etiam in ipsa parte ego sum. Non enim ego alius in mente et alius in carne. Sed quid igitur ipse ego? Quia ego in mente, ego in carne. Non enim duae naturae contrariae sed ex utroque unus homo, quia unus deus a quo factus est homo, de verbis apost. serm. 5. Het is toch niet een ander wezen, dat in het vleesch de zonde doet, en een ander, dat ze toch niet wil. Maar het is beide malen dezelfde mensch, die eenerzijds in de concupiscentia op onreine wijze naar het verbodene jaagt en toch andererzijds in het diepst van zijn wil er zich van afwendt en er tegen strijdt. En daarom, wijl de mensch, ook de wedergeborene zoolang hij in het vleesch is, altijd in zwakker of sterker mate nog het verbodene begeert, al is het, dat hij met zijn wil in enger zin daartegen ingaat, daarom kan gezegd worden, dat alle zonde toch in den diepsten grond vrijwillig is. Er is niemand of niets, dat den zondaar dwingt om de zonde te dienen. De zonde zetelt niet buiten hem maar in hem en heeft zijn denken en begeeren in haar richting geleid. Zij is zijne zonde, inzoover hij ze, door middel van zijne verschillende vermogens en krachten tot de zijne gemaakt heeft. Cf. Melanchton, Apol. Conf. art. 2. Loci C. de peccato. Form. Conc. II 1. Gerhard, Loc. X c. 6 en 11. Quenstedt, Theol. II 60. 92. 139. Hollaz p. 501. 525. Calvijn, Iust. II 1. III 3. IV 15, 10. 11. Zanchius, Op. IV 56 sq. Beza, Tract. II 345. Po-

lanus, Synt. p. 336, Martyr, L. C. 70. Turretinus, Theol. El. IX qu. 2. XI qu. 21. Mastricht IV 2, 22. Burmannus, Synopsis II 7, 9. C. Vitringa, Observ. Sacr. I 563. M. Vitringa II 293. Moor III 132. Vele Comm. op Ex. 20 : 17, Rom. 7 : 7, Gal. 5 : 16, Heid. Cat. Vr. 113 enz. Shedd, Dogm. Theol. II 131. 202. Müller, Sünde I[5] 251 f. Mijne Beginselen der Psychol. 145—148. Zoo blijkt dan eindelijk 7° de zonde een onbegrijpelijk raadsel te zijn. Wij weten niet vanwaar ze is, noch wat zij is. Zij is er en heeft geen recht van bestaan. Zij bestaat en niemand verklaart haar oorsprong. Zij is zelve zonder motief in de wereld gekomen en is toch het motief voor alle denken en handelen der menschen geworden. Zij is abstract beschouwd, niets dan eene privatie en is toch in concreto eene macht, die allen en alles beheerscht. Zij heeft geen eigen, zelfstandig principe en is toch een beginsel, dat heel de schepping verwoest. Zij leeft van het goede en bestrijdt het tot vernietiging toe. Zij is niets en heeft niets en kan niets zonder de wezens en krachten, welke God heeft geschapen, en organiseert deze toch alle tot den opstand tegen Hem. Zij bestrijdt met wat Godes is alwat Godes is. Zij is de wil van het zwakke, eindige schepsel in verzet tegen den Schepper; de afhankelijkheid, in vijandschap tegen den Onafhankelijke en zelve naar onafhankelijkheid jagend; het bestandlooze worden in worsteling met den eeuwiglijk Zijnde; de grootste tegenspraak, door God in zijne schepping geduld en door Hem in den weg van recht en gerechtigheid tot een instrument voor zijne glorie gebruikt. Cf. Voorts over het wezen der zonde: Tholuck, Die Lehre v. d. Sünde u. van Versöhner[8] 1862. Müller, Sünde[5] 1867. Weiszäcker, Zu der Lehre v. Wesen der Sünde, Jahrb. f. d. Theol. 1856 S. 131—195. Krabbe, Die Lehre v. d. Sünde u. v. Tode 1836. Vilmar, Theol. Moral I 143 f. Philippi, Kirchl. Gl. III. Thomasius, Christi Person und Werk I[3] 181 f. Dorner, Gl. II 4 f. Frank, Syst. d. chr. Wahrheit I[2] 417 f. Nitzsch, Ev. Dogm. 287 f. Clemen, Die chr. Lehre v. d. Sünde I Die biblische Lehre 1897. Walther, Das Wesen der Sünde, Neue Kirchl. Zeits. April 1898 S. 284—325 enz.

5. Ofschoon de zonde altijd één is in beginsel en wezen en steeds in ἀνομία bestaat, zijn er in hare openbaringen en werkingen zeer verschillende graden. Allereerst is er een groot onder-

scheid tusschen de duivelsche en de menschelijke zonde. In het Oude Test. vinden wij nog geen ontwikkelde daemonologie. Dat er in Gen. 3 eene booze, geestelijke macht optreedt, weten wij eerst uit het N. T.; de שְׂעִירִים, Lev. 17 : 7, 2 Chron. 11 : 15, Jes. 13 : 21, 34 : 14, שֵׁדִים, Deut. 32 : 17, Ps. 106 : 27, לִילִית, Jes. 34 : 14, en עֲלוּקָה, Spr. 30 : 15 zijn zeker niet als elementen der openbaring te beschouwen; en dat er bij עֲזָאזֵל, Lev. 16, aan een boozen geest moet worden gedacht, is onbewijsbaar. Van booze geesten is er alleen sprake 1 Sam. 16 : 14—23 en 1 Kon. 22 : 19v., en van Satan in Job 1, 1 Chr. 21 : 1, Zach. 3. De scheiding tusschen goede en kwade engelen is nog niet voltrokken; de booze geest gaat nog van God uit, Satan bevindt zich nog onder de zonen Gods; eerst langzamerhand wordt de tegenstelling scherper. Het woord satan beteekent wederpartijder en kan op zichzelf een goeden zin hebben; het komt voor van menschelijke tegenstanders, 1 Sam. 29 : 4, 1 Kon. 5 : 4, 11 : 14, 23 : 25, van hindernissen op den weg, 2 Sam. 19 : 23, van een menschelijk aanklager, Ps. 109 : 6, 20, 29, zelfs van den Malak Ihvh, die Bileam in den weg treedt, Num. 22 : 22, 32. Maar toch wordt Satan in het O. T. al gedacht als een wezen, dat vijandig tegen God en zijn volk overstaat. En als de openbaring zich voltooit en Christus komt, om de werken des duivels te verbreken, dan worden ook de *βαθη του σατανα* openbaar. Het N. Test. doet ons eene *βασιλεια*, Mt. 12 : 26, Mk. 3 : 24, Luk. 11 : 17, 18, kennen van booze geesten, welke de antithese vormt van Christus en zijn rijk. Aan het hoofd staat Satan, met verschillende namen genoemd, *διαβολος*, *σατανας*, *ἐχθρος*, Mt. 13 : 39, Luk. 10 : 19, *κατηγωρ*, Op. 12 : 10, *βελιαρ* (syr. voor *βελιαλ*, nietswaardigheid), *πονηρος*, Mt. 13 : 19, Ef. 6 : 16, 2 Thess. 3 : 3, 1 Joh. 2 : 13, 14, 3 : 12, 5 : 18, *βεελζεβουλ* (lett. heer der woning, maar waarschijnlijk ontstaan uit *βεελζεβουβ*, vliegengod, art. Herzog³ 2, 514) Mt. 10 : 25, *ἀρχων των δαιμονιων*, Mt. 9 : 34, *ἀρχων της ἐξουσιας του ἀερος*, Ef. 2 : 2, *ἀρχων του κοσμου*, Joh. 12 : 31, *ὁ θεος του αἰωνος τουτου*, 2 Cor. 4 : 4, *ὁ δρακων ὁ μεγας, ὁ οφις ὁ ἀρχαιος*, Op. 12 : 9, 20 : 2 enz. En onder hem staan vele *δαιμονια, δαιμονες, πνευματα πονηρα, ἀκαθαρτα, πνευματικα της πονηριας*, die weer in allerlei klassen en rangen onderscheiden zijn, 1 Cor. 15 : 21, Ef. 6 : 12, Col. 2 : 15 Jud. 6, ook in boosheid de een nog den ander overtreffen, Mt. 12 : 45, Luk. 11 : 26,

en samen Satans ἄγγελοι zijn, Mt. 25 : 41, 2 Cor. 12 : 7, Op. 12 : 7, 9. Cf. Hofmann, Schriftbeweis 1² 418 f. Sander, Die Lehre der H. Schrift vom Teufel 1858. Oehler, Theol. des A. T. § 200. Knenen, G. v. I. II 256v. Hahn, Theol. des N. T. § 128 f. Schwartzkopff, Der Teufels- und Daemonenglaube Jesu, Zeits. f. Theol. u. Kirche von Gottschick, VII 1897 S. 289—330. Holtzmann, Neut. Theol. I 53 f. 167. II 238 f. enz. Weser, Die verschiedenen Auffassungen vom Teufel in N. T., Stud. u. Krit. 1882 S. 284 f. Everling, Die paulin. Angelologie und Daemonologie, Göttingen 1888. Al is er zoo onder hen nog eenig verschil in sterkte en boosheid, alle te zamen worden zij toch als door en door bedorven voorgesteld. Zij zijn altijd en overal de tegenstanders Gods, de verstoorders van zijn rijk, de bestrijders van Christus, de verleiders der menschen, de aanklagers van Gods kinderen; zij leven in de zonde als in hun element. Nooit komen zij voor als object van Gods liefde, ofschoon ze zijne schepselen zijn; Christus heeft hunne natuur niet aangenomen; voorwerp van onze liefde, van onze voorbede mogen zij niet zijn; er is voor hen geen hope op herstel en behoud.

Er is in het wezen en begrip der duivelen iets volkomen onbegrijpelijks. Wir können des absolute böse Wesen immer nur unter der Bedingung denken, dass wir entweder an der absoluten Bosheit oder an der wahren Existenz etwas fehlen lassen, C. J Nitzsch, Syst. d. chr. Lehr § 116. F. A. B. Nitzsch, Ev. Dogm. 337. Absoluut boos kunnen zij niet zijn, want zij zijn schepselen Gods en dus als zoodanig goed; en toch zijn zij alleen voorwerp van Gods haat en van zijn eeuwigen toorn. Om deze onbegrijpelijkheid van de natuur der duivelen hebben velen hun bestaan ontkend, en hen voor zielen van gestorven menschen of voor personificaties van onze booze zonden of voor onpersoonlijke principia van het kwade gehouden, Bekker, Betov. Werelt II c. 20v. Semler, de daemoniacis 1760. Schleiermacher, Chr. Gl. § 44. 45. Schelling, Werke II 4 S. 241 f. Rothe, Ethik § 503. Martensen, Dogm. § 99 f. Mallet, art. Teufel in Herzog. Strauss, Chr. Gl. II 1 f. Biedermann, Dogm. 614 f. Lipsius, Dogm. § 521—524 enz. Maar de realiteit van Satan en zijne engelen is door de Schrift buiten twijfel gesteld; aan accommodatie valt er in het minst niet te denken; Jezus heeft zich in een zeer gewichtig punt der religie geheel en al vergist of het is alzoo, als Hij heeft gezegd. En

de leer van Satan is voor heel de christelijke leer ook verre van onverschillig. Zij is van waarde tegenover het manicheisme, want Satan is geen oorspronkelijk wezen maar een gevallen engel; tegenover het pelagianisme, want Satan is door ééne wilsbeslissing geheel en al bedorven; tegenover de opvatting der zonde als zwakheid en zinlijkheid, want Satan is een hooge, heerlijke, rijke geest; tegenover de meening, dat de zonde een voorbijgaand moment in de ontwikkeling is, want Satan blijft Satan en wordt nimmer hersteld; tegenover de verlaging van den mensch tot een duivel, want Satan is uit zichzelf ten val gekomen, de mensch werd door hem verleid, is niet *on*schuldig maar ook niet *ur*schuldig; tegenover de opvatting van de verzoening als een ethisch proces, want Christus is gekomen om de werken des duivels te verbreken. Het geloof aan Satans bestaan is geen element van het zaligmakend geloof in Christus; maar het hangt er toch wel mee samen. Er ligt waarheid in het: nullus diabolus, nullus redemptor! Indien er geen zonde ware, zou er geen verlosser zijn, en de ernst der zonde komt juist in de leer van Satan het duidelijkst uit. Uit alles, wat de Schrift van de engelen getuigt, blijkt toch, dat het zedelijk leven bij hen een ander karakter draagt dan bij de menschen. Menschen zijn op ieder terrein en zoo ook in het zedelijke, aan ontwikkeling onderworpen; zij worden klein geboren, in kennis, kracht, deugd of ondeugd, en groeien in alle deze langzamerhand op. Maar zoo is het bij de engelen niet. Zij zijn allen tegelijk met elkaar en volwassen geschapen; degenen, die staande bleven, werden in eens bevestigd in het goede, en zij, die vielen, werden terstond verhard en voleind in het kwade. Satan is niet verleid, maar hij bracht de leugen, de zonde uit zichzelven voort, Joh. 8:44, en is daarin in eens verstokt geworden. De aard zijner zonde is zoo, dat hij voor geen berouw meer vatbaar is; van een zedelijk bewustzijn, van een geweten is bij hem geen sprake; hij leeft van den haat. Der eigentlich satanische Charakter besteht in einem Hass alles dessen, was über ihm und bloss weil es über ihm ist (Baader). De zonde ook in de duivelen is geen materia maar forma; er is geen summum malum, gelijk er een summum bonum is; maar de forma der zonde is met de engelennatuur zoo één geworden, dat er geen scheiding meer mogelijk is. Het is wel is waar al te stout, om te beweren, dat de gevallen engelen ook voor Gods almacht

onverlosbaar zijn; en beter is het, hier in Gods welbehagen te rusten, Voetius, Disp. I 920. Turret., Th. El. IX 5, 8. Heidegger, Corp. Th. VIII 49. Moor II 414. Maar toch blijkt genoeg dat dat welbehagen geen willekeur is. Hier op aarde is er reeds onder menschen eene zonde, die onvergefelijk is, n.l. de lastering tegen den H. Geest; met den dood, d. i. met die eigenaardige bedeeling, waarin wij hier op aarde leven, houdt de vergeving aller zonden op; de aard der zonde snijdt bij de gevallen engelen den weg der verlossing af. Waarbij dan nog komt, dat de engelen niet zijn één geslacht. Menschen konden vallen en zijn gevallen in éénen; en zij kunnen gered worden en worden gered in éénen. Maar de duivelen zijn niet in éénen, niet in een ander, maar ieder voor zich en hoofd voor hoofd gevallen; er was onder hen geen foedus operum, en daarom is er ook voor geen foedus gratiae plaats. De satanische zonde is dus bij alle overeenkomst toch in oorsprong, natuur, gevolgen eene geheel andere dan de menschelijke. Zij draagt een absoluut karakter, Satan is de hoogste openbaring van het kwaad. Daarom wordt hij in de Schrift met zoo machtige, hooge namen als overste der wereld, god dezer eeuw enz. genoemd. Maar daarom is ook de overwinning van Satan de volkomen triumf van de zonde. God heeft haar in Satan alle gelegenheid gegeven, om te toonen wat zij is en vermag. Het hoogste en beste, het edelste en grootste in Gods schepping heeft zij zich dienstbaar gemaakt. En toch blijkt zij ten slotte in den strijd van macht tegen recht onmachtig te zijn. Es ist der Charakter des Bösen, dass es immer mit Energie anfängt und mit Schwäche aufhört (Baader). De zonde is niet, zij wil zijn; zij heeft geen waarachtige realiteit en komt daar nooit toe; zij is leugen in haar oorsprong en leugen in haar einde. En daarom is Satan ten slotte met al zijne macht aan Gods verheerlijking dienstbaar. Luzifer ist, kann man sagen, durch die Probe inne geworden, dass nichts wahrhaft ist als Gott. Darum ist Luzifer so gut ein Beweis Gottes als ein Engel. Wenn der Gute beweist, dass Gott ist, so beweist der Böse, dass nur Gott ist (Baader). Cf. Augustinus, de civ. XI en XII. Anselmus, de casu diaboli. Lombardus, Sent. II dist. 2—7. Thomas, S. Theol. I qu. 63. 64. Petavius, de Angelis l. III. Gerhard, Loc. V c. 4. sect. 10 sq. Quenstedt, Theol. I 450 sq. Zanchius, Op. III 167—216. Voetius, Disp. I 906 sq. Daub,

Judas Ischarioth, Heidelb. 1816. 1818. Philippi, Kirchl. Gl. III 251 f. Lange, Dogm. II 559 f. Dorner II 188f. Oosterzee § 76. Frank, Syst. d. chr. Wahrh. I² 428.

6. Behalve tusschen de duivelsche en de menschelijke zonden, is er ook onder de laatste wederom groot onderscheid. De Stoa, Novatianus, Seb. Franck, Deurhof e. a. hebben dit ten onrechte ontkend, M. Vitringa II 377. Wel is in beginsel de zonde en de deugd ondeelbaar; wie er ééne heeft, heeft ze alle en wie er ééne mist, mist ze alle; tusschen goed en kwaad is geen geleidelijke overgang, iemand stemt met de wet Gods al of niet overeen: en de wet Gods is een organisme, dat, in één van zijne geboden overtreden, in zijn geheel geschonden wordt, want God, die het gebod gaf, dat overtreden werd, is de auteur van alle andere geboden, Jak. 2 : 10, cf. Vinet, L'unité de la loi, in zijne Nouvelles études évangéliques. Rothe, Theol. Ethik § 730. 731. Maar daarom zijn toch niet alle zonden gelijk. De verschillende namen, voor de zonde in gebruik, wijzen daar reeds op. Bij de offerande van Kain en Abel in Gen. 4 komt het uit, dat de gezindheid van meer waarde is dan de gave. De wet, aan Israel gegeven, bevat wel allerlei ceremonieele geboden, maar door heel het O. T. heen staat het ethische handelen toch ver boven het cultische en liturgische; het geloof wordt tot gerechtigheid gerekend, Gen. 15 : 6, gehoorzaamheid is beter dan offerande, 1 Sam. 15 : 22, Am. 2 : 6, 5 : 14, 21v., Hos. 4 : 1v., 12 : 7, Mich. 6 : 6, 8, Jes. 1 : 11v., 5 : 8v., Jer. 7 : 3, 22 : 3, Ezech. 16 : 49, 18 : 5v., Zach. 7 : 5v., Mal. 3 : 5 enz., cf. Clemen, Die chr. Lehre v. d. Sünde I 70. Als na de ballingschap het farizeisme opkomt en deze verhouding omkeert, gaan Jezus en de apostelen weder tot wet en profeten terug, Mt. 5—7, 19 : 18v., Mk. 7 : 21v., Rom. 1 : 29v., 1 Cor. 5 : 10v., 6 : 9v., 2 Cor. 12 : 20v., Gal. 5 : 19v., enz. De wet zelve maakt bovendien onderscheid tusschen zonden בִּשְׁגָגָה, die zonder boos opzet, uit onkunde of zwakheid bedreven zijn, het verbond niet verbreken en binnen het verbond verzoend kunnen worden, en zonden בְּיָד רָמָה, die met bewustheid en opzettelijk gepleegd zijn, den dader buiten het verbond stellen en des doods waardig maken, Lev. 4, 5, 22 : 14, Num. 15 : 22v., 35 : 11v., Jos. 20 : 3, 9. De Schrift verlaat nooit het objectieve standpunt, dat den maatstaf der zonde alleen zoekt in de wet Gods. Maar

desniettemin is de schuld der overtreding toch kleiner of grooter, alnaarmate het gebod met zwakker of sterker bewustheid en wil geschonden werd. Eenerzijds leidt Stade, Gesch. des Volkes Israel I 512 f, uit Gen. 12 : 17, 20 : 3, 26 : 10, Num. 22 : 34, 1 Sam. 14 : 24v., 36v., ten onrechte af, dat aan het oude Israel het onderscheid tusschen bewuste en onbewuste overtredingen onbekend was en men dus geheel buiten zijn weten en willen schuldig worden kon; want al deze plaatsen houden de onkunde voor eene selbstverschuldete of spreken van geen schuld. Maar andererzijds is het toch ook niet waar, dass Sünde im Allgemeinen nur ist, sofern auch ein Bewusstsein derselben ist, Schleiermacher, Chr. Gl. 68, 2. Wel onderstelt zonde eenige kennis der wet; een mensch zonder het minste zedelijk besef zou ontoerekenbaar zijn maar ook ophouden mensch te zijn, Rom. 2 : 14, 15; en wel gaat zonde gewoonlijk met eenig schuldbesef gepaard, maar toch is de maatstaf der zonde niet het schuldbewustzijn maar de wet Gods. Er zijn zonden, die niet alleen voor anderen, maar ook voor onszelven verborgen zijn, Job 11 : 4v., Ps. 19 : 13, 90 : 8, of eerst later als schuld worden erkend en beleden, Ps. 25 : 7, 51 : 7. Onkunde is ook dikwerf zelve zonde, en het schuldbewustzijn verzwakt, naarmate de zonde langer wordt gediend, Am. 2 : 11, Hos. 4 : 6, Mich. 3 : 1, 6 : 8, Spr. 24 : 12, Pred. 4 : 17. Daarom kan het subjectieve bewustzijn van schuld het karakter der zonde niet bepalen. Al kan onwetendheid dus nooit de zonde zelve goedmaken, zij strekt toch dikwerf, wanneer ze niet moedwillig is, tot verontschuldiging. Paulus zegt, dat hij te voren een lasteraar, vervolger en verdrukker was, maar voegt eraan toe, dat hem barmhartigheid is geschied wijl hij het onwetende deed, 1 Tim. 1 : 13. En zoo spreekt de H. Schrift meermalen van de zonden der Joden en der Heidenen, als gedaan in onwetendheid, Luk. 23 : 34, Hd. 3 : 17—19, 13 : 27, 17 : 30, Ef. 4 : 18, Hebr. 5 : 2, 1 Petr. 1 : 14, 2 : 25. Daarmede worden die zonden wel niet van haar schuldig karakter ontdaan, gelijk Ritschl, Rechtf. u. Vers.[2] II 38. 241—246. III 350—354 schijnt te meenen; want Rom. 1—3, 5 : 12v., Ef. 4 : 17—19, Col. 3 : 5—7, 1 Cor. 15 : 9, 1 Tim. 1 : 13, 15 enz. leeren dit anders. Maar toch worden deze zonden, in onwetendheid gedaan, daardoor onderscheiden van zonden, uit verharding voortgekomen; de onwetendheid biedt een pleitgrond voor vergeving aan. En gelijk de zonden in graad en

mate verschillen, naargelang zij uit onwetendheid en zwakheid of uit opzet en boosheid bedreven zijn, zoo zijn ze ook onderscheiden naar het object, waartegen zij gericht zijn: zonden tegen de eerste tafel zijn zwaarder dan tegen de tweede, Mt. 22 : 37, 38; naar het subject, dat ze bedrijft: naarmate iemand rijker met gaven bedeeld is, neemt de schuld zijner overtreding toe, Mt. 11 : 21, Luk. 12 : 47, 48, Joh. 9 : 41, 15 : 22, 24; naar de omstandigheden, waaronder zij gepleegd worden: wie uit armoede steelt, zondigt minder zwaar dan wie het doet uit hebzucht, Spr. 6 : 30, Jes. 26 : 10; naar de mate, waarin iemand aan de zonde toegeeft: wie overspel pleegt met gedachte en woord, staat schuldig maar verzwaart zijn oordeel, als hij de zonde voleindt in de daad, Mt. 5 : 28. Er is ook in de zonde eene ontwikkeling, er is eene wet der zonde. Eene bepaalde zonde komt allengs tot stand door suggestio, delectatio, consensus, operatio; in suggestione peccati semen est, in delectatione fit nutrimentum, in consensu perfectio, Gregorius M., cf. Lombardus, Sent. II 24, 8. Bonav., Brevil. III 8. En zoo ontwikkelt zich ook de zonde langzamerhand bij een persoon, in een gezin en familie, bij eene maatschappij en volk, en ook in de geheele menschheid. De zonde is wel niet in zich zelve zoo rijk, dat zij zoo vele gedaanten aannemen kan, want zij is geen zelfstandig principe en is metaphysisch niets dan privatio boni. Maar gelijk in haar oorsprong, zoo bestaat zij ook in hare ontwikkeling alleen aan en door het goede. Zij verbindt zich met den eindeloozen rijkdom van het geschapene, verwoest al het bestaande, strijdt met de gansche wereld als haar instrument tegen God en zijne heilige wet, en neemt daardoor al die verschillende vormen en gedaanten aan, welke al te zamen haar het karakter geven van een welbestuurd rijk, van een door één principe bezield organisme, van een *κοσμος*, staande onder de leiding van den *ἀρχων του κοσμου*, den *θεος του αἰωνος*.

Wijl de zonde in haar wezen privatio is, kan aan haar zelve noch een principium dividendi, noch ook eene divisio worden ontleend. Privatio accipit speciem a forma, cui opponitur. De vroegere dogmatiek en ethiek sprak daarom wel over het karakter der eerste zonde maar deed overigens geen moeite, om een zoogenaamd principe der zonde op te sporen en daartoe alle overtredingen der zedewet te herleiden. Eerst in later tijd heeft men zulk een principe trachten vast te stellen, en het beurtelings

gezocht in de zinnelijkheid, Schleiermacher, Chr. Gl. § 66 e. a. of in de zelfzucht, Müller, Sünde I[5] 178. Tholuck, Sünde[8] 18. 98. Vilmar, Moral I 136. Philippi, Kirchl. Gl. III[2] 3. Lange, art. Selbstsucht in Herzog en voorts Thomasius, Kahnis, Frank, Zöckler enz., of ook in beide, Rothe, Theol. Ethik § 461. Lipsius, Dogm. § 480. Inderdaad vertoonen de menschelijke zonden ook meestal het karakter van zinnelijkheid of zelfzucht, van vleeschelijke begeerlijkheid of geestelijken hoogmoed, van zwakheid of boosheid; soms schijnt de zonde te bestaan in de heerschappij van de materie over den geest, soms ook in een misbruik der vrijheid, in opstand tegen Gods ordeningen. Maar toch is het noch aan Rothe gelukt, om de zelfzucht uit de zinnelijkheid, noch ook aan J. Müller met zijn praeëxistentianisme, om de zinnelijkheid uit de zelfzucht te verklaren, cf. Dorner, Gl. II 90—89. En dat is ook goed te begrijpen. Metaphysisch en abstract kan de zonde niet anders en niet nader omschreven worden dan als privatio boni; dan heeft zij geen eigen principe, geen reëel bestaan; ze bestaat slechts aan het goede. De vormen die zij aanneemt, ontleent zij aan het goede, waarin zij woont en dat zij verderft. Ze zal dus in gedaante verschillen naar gelang van de schepselen, in welke zij zetelt. Ofschoon altijd privatio boni, draagt ze bij engelen en menschen en zelfs bij ieder van deze weder een bijzonder karakter. En wijl de mensch van huis uit noch alleen een zinnelijk noch alleen een geestelijk wezen is maar altijd beide te zamen, daarom zal alle zonde bij hem ook dit karakter vertoonen. Geene enkele zonde des menschen is uitsluitend zinnelijkheid of uitsluitend zelfzucht. Evenals aan de eerste zonde bij Adam, zijn er aan elke zonde verschillende zijden op te merken, al is het ook dat meestal de eene meer in het oog springt dan de andere. Elke zonde is bij den mensch aversio a Deo, ongehoorzaamheid, opstand, anarchie, anomie en tegelijkertijd wijl hij aan zichzelf nooit genoeg heeft, conversio ad creaturam, afgoderij, hoogmoed, zelfzucht, zinnelijkheid enz., Bonaventura, Sent. II dist. 42 art. 3 qu. 2. En wijl de schepselen, waar de mensch zich heenwenden kan, zoovele zijn, daarom kan de zonde bij hem ook zoo velerlei vormen aannemen. Er zijn zooveel soorten van zonden, als er verschillende geboden, plichten, deugden, zedelijke goederen zijn. Thomas deelde de zonden in naar de objecten, op welke zij zich richten, S. Theol. II 1 qu 72 art.

1, Scotus naar de deugden, aan welke zij tegengesteld zijn, Sent. II dist. 37 qu 1, 9, cf. Liguori, Theol. mor. de pecc II. n. 32. En daarnaast bestonden nog vele andere indeelingen, zooals die in zeven hoofdzonden, superbia, avaritia, luxuria, via, gula, invidia, acedia (vox memorialis: saligia); naar de norma in zonden tegen de verschillende geboden der wet of in zonden tegen God, den naaste en onszelven; naar het instrument, waarmede ze geschieden, in zonden met gedachten, woorden en werken, of in zonden des geestes en des vleesches, of overeenkomstig 1 Joh. 2 : 16 in peccata sentiendi, sciendi et dominandi, of in zonden van zwakheid, onwetendheid en boosheid; naar den vorm in zonden van nalatigheid en van bedrijf, of in zonden per se en per accidens; naar de adjuncta in verborgen en openbare, heerschende en niet heerschende, stille en roepende zonden enz., cf. Lombardus, Sent. II dist. 42. Thomas, S. Theol. I qu. 72. Gerhard, Loc. X c. 5 sq. Ursinus, Tract. Theol. 202. Moor III 313. Mastricht, Theol. IV 3,10. Heidegger, Corpus Theol. X 61. Vilmar, Theol. Moral I 221. Zöckler, Das Lehrstück v. d. sieben Hauptsünden, München 1893 enz.

Verdere uitwerking aan de ethiek overlatende, bespreken wij hier alleen nog de Roomsche onderscheiding der zonden in peccata mortalia en venialia. Deze heeft haar oorsprong in de practijk der boete, cf. Pijper, Gesch, der boete en biecht in de Chr. Kerk I 1891 bl. 306 v., en komt zakelijk reeds voor bij Tertullianus, de pudic. 2. 3. 19. adv. Marc. IV 9, en bij Augustinus, die van peccata levia, brevia, minuta, minima, quotidiana sprak, welke in de geloovigen nog overblijven, Enchir. 44. 71. de civ. XXI 27. de nat. et gr. 39. de spir. et litt. 36. Door de scholastiek uitgewerkt, Lombardus en anderen op Sent. II dist. 42. Thomas, S. Theol. II 1 qu. 88. 89, werd ze door de kerk vastgesteld, Trid. VI c. 11 can. 27 XIV 5. Cat. Rom. II 5 qu. 40, en sedert door alle theologen met ijver tegen alle bestrijding verdedigd, Bellarminus, de amiss. gr. I c. 3 sq. Becanus, Theol. Schol. II 1619 p. 117. Liguori, Theol. Mor., de pecc. n. 51 sq. Busenbaum, Theol. mor., de pecc. qu. 31 sq. Antoine, Theol. Mor., de pecc. c. 2 enz. Naar deze onderscheiding zijn er zonden, die de ontvangen genade doen verliezen en des doods waardig zijn, en andere, zooals een ijdel woord, een al te luidruchtige lach, een onwillekeurig opwellende begeerte, drift,

toorn, een zeer kleine diefstal enz., die de genade niet doen verliezen, niet zoozeer contra als praeter legem, en van nature vergefelijk zijn. De onderscheiding wordt daarop gegrond, dat de Schrift van verschillende zonden en straffen spreekt, Mt. 5 : 22, 7 : 3, 23 : 23, Luk. 6 : 41, 1 Cor. 3 : 12—15, soms aan de zonden den dood verbindt, Rom. 1 : 32, 6 : 23, 1 Cor. 6 : 9, Gal. 5 : 21, 1 Joh. 3 : 14, en toch de geloovigen dikwerf als zoodanig blijft erkennen, ook al struikelen zij in velen, Spr. 24 : 16, Mt. 1 : 19, Luk. 1 : 6, Jak. 3 : 2, en voorts ook op de overweging, dat er geneeslijke en ongeneeslijke ziekten bestaan en dat er kleine beleedigingen zijn, die de vriendschap niet opheffen. De Hervormers verwierpen deze onderscheiding als met Gods Woord in strijd. Zij ontkenden niet, dat er graden in de zonden waren; en ook hielden zij de termen peccata mortalia en venialia nog wel bij, maar zij hechtten er eene andere beteekenis aan. De Lutherschen moesten tot op zekere hoogte de onderscheiding nog overnemen, wijl de geloovigen zonden konden doen, waarbij de genade bewaard bleef, en andere, waarbij zij verloren ging, Luther bij Köstlin, Luthers Theol. II 472 f. Melanchton, Loci Comm., de peccato. Gerhard, Loc. X c. 20, cf, ook Bellarminus, de amiss. gr. I c. 4. Maar de Gereformeerden gingen verder en wilden van heel de onderscheiding niets weten. Als zij de woorden soms nog bezigden, verstonden zij eronder, dat alle zonden, behalve de lastering tegen den H. Geest, door Gods barmhartigheid vergeven kunnen worden en aan de geloovigen ook feitelijk vergeven worden, doch dat zij alle in zichzelve des doods waardig zijn, Calvijn, Inst. II 8, 58. III 2, 11. 4, 28. Antid. conc. Trid. VI 12. Ursinus, Tract. theol. 209. Gomarus, Theses theol. disp. 13. Moor III 308—312. Turretinus, Theol. El. IX 4. Mastricht IV 3, 22. Pictet, Christ. Godg. VI 11. Heppe, Dogm. 257. De Schriftuurplaatsen, waarop de Roomschen zich voor hunne distinctie beroepen, zijn dan ook alle zonder eenige bewijskracht. Alleen Mt. 5 : 22 biedt eenigen schijn van grond, maar de bedoeling van Jezus' woord is daar toch eene geheel andere, dan om lichte van zware zonden te onderscheiden. Tegenover de ouden n.l., die zeiden, dat eerst de zondige daad, de eigenlijke doodslag, schuldig en strafbaar maakte bij het plaatselijk gericht, zegt Jezus, dat niet eerst de daad maar reeds de eerste opwelling van onrechtmatigen toorn, ook al uit hij zich nog niet in een woord,

bij dat gericht schuldig en strafbaar maakt; dat wanneer die toorn zich uit in een klein, onwillig woord, de zonde reeds zoo groot is, dat zij behandeld moet worden door het sanhedrin; en dat zij, wanneer de toorn in een smaadwoord zich uit, in eens, zonder vorm van proces, het helsche vuur waardig is. Er is hier dus zoo weinig sprake van vergefelijke zonden, dat Jezus juist omgekeerd de geringste zonde ten hoogste strafbaar acht, zoo strafbaar als de ouden de zondige daad, d. i. den moord. Jezus stelt den opwellenden, onrechtmatigen toorn, met den doodslag gelijk; hij zegt dat de lichtste zonde juist al eene zeer zware zonde is, die zoo groote straf verdient als volgens de ouden de doodslag. Welke straf deze opwelling van toorn hiernamaals waardig is, zegt Jezus met geen woord; maar als die toorn met een smaadwoord gepaard gaat, dan is deze zonde zoo groot, dat zij op datzelfde oogenblik de helsche straf waardig is; er is geen rechtbank meer noodig, om eene straf te bepalen. Goed verstaan is deze tekst dus eer een argument tegen dan voor de onderscheiding van peccata mortalia en venialia. En zoo staat heel de Schrift tegen deze indeeling over. De wet is een organisch geheel Jak. 2 : 10, wie één gebod overtreedt, is in beginsel schuldig aan alle; zij moet in haar geheel worden vervuld, Mt. 5 : 17—19; zij eischt ons geheel met heel het hart en verstand, met ziel en lichaam, Mt. 22 : 37; voor haar is niets onverschillig en gering, vervloekt is wie niet blijft in al hetgeen geschreven is in het boek der wet, dat hij dat doe, Deut. 27 : 26, Gal. 3 : 10; zelfs de kleinste en geringste overtredingen der wet, zooals een opwellende toorn, een onreine begeerte, een overtollige bevestiging, een ijdel woord, Mt. 5 : 22, 28, 37, 12 : 36, Ef. 5 : 4 zijn zonde, in beginsel aan zondige daden gelijk, en dus als zonde ook ἀνομία, vijandschap tegen God. Naar het beginsel beschouwd, zijn er geen kleine en geringe zonden. Nullum peccatum contemnendum ut parvum, cum revera nullum sit parvum, quando Paulus de omni peccato generatim pronuntiaverit, stimulum mortis esse peccatum, Basilius bij Gerhard t a. p. Wanneer eene zonde, b. v. een ijdel woord, op zichzelve gesteld en uit heel haar verband met den persoon, de omstandigheden enz. losgemaakt wordt, schijnt de bewering bovenmate streng, dat zij den eeuwigen dood verdient. Maar het is juist die abstracte, atomistische beschouwing, welke, als in strijd met de Schrift en met de werkelijkheid tevens, door

de Hervormers principieel verworpen werd. Zonde is geen quantum, dat, van den dader geïsoleerd, op de vingers geteld of in de weegschaal gewogen kan worden. De Roomsche onderscheiding heeft feitelijk dan ook tot allerlei kwade practijken geleid. Niet alleen zijn de theologen het er niet over eens, of de vergefelijke zonde God al dan niet beleedigt; of zij al dan niet behoort gebiecht te worden; of tot haar herstel werkelijk berouw van noode is dan wel het volbrengen van een of ander verdienstelijk werk voldoende is. Maar allen erkennen ook, dat de onderscheiding beide in theorie en practijk zeer moeilijk en schier niet te handhaven is. Men moet daarom tot allerlei subtiele redeneeringen de toevlucht nemen, die onder de hand heel het karakter der zonde verliezen doen. Waar redeneeringen in den steek laten, telt men de meeningen der doctores op en stelt men zich met eene kleinere of grootere mate van waarschijnlijkheid tevreden. Zoo komt men tot eene atomistische, casuistische, mechanische, materialistische schatting van de zonden en van de voldoeningen, en houdt de zielen voortdurend in angst, of zij misschien eene doodzonde hebben bedreven, of brengt ze tot lichtzinnigheid en onverschilligheid, wijl de zonden meestal van zeer lichten aard en zeer gemakkelijk goed te maken zijn.

7. Slechts van ééne zonde maakt de H. Schrift gewag, welke in dit en het toekomende leven onvergefelijk is, n.l. de lastering tegen den H. Geest. In het O. T. is er geen sprake van, ofschoon er in de wet voor de zonden בְּיָד רָמָה geen zoenoffer ingesteld was, wijl zij de wet zelve teniet deden, Hebr. 10 : 28. Jezus spreekt er het eerst van, Mt. 12 : 31, Mk. 3 : 28, Luk. 12 : 10. Toen Hij eenmaal een bezetene, die tevens blind en stom was, volkomen genas, werden de scharen door dit wonder zoo ontzet, dat zij Jezus erkenden als den Zone Davids, als den Christus. Maar de Farizeën werden daardoor opgevoerd tot een toppunt van haat, die hen zeggen deed, niet alleen dat Hij de duivelen uitwierp door den duivel, maar dat Hij zelf ook van den duivel bezeten was, Mk. 3 : 22, *βεελζεβοὺλ ἐχει*. Deze beschuldiging werd enkel en alleen ingegeven door den haat, zij sproot uit louter, bewuste, gewilde vijandschap voort. Dat toont Jezus ook aan, Mt. 12 : 25—30; een koninkrijk, tegen zichzelf verdeeld, kan niet bestaan, Satan werpt zichzelven niet uit, maar de uit-

werping van Satan is een bewijs, dat het koninkrijk Gods tot hen gekomen is, Jezus werpt den duivel uit door den Geest Gods. De tegenstelling tusschen Jezus en de Farizeën is hier dus op 't sterkst gespannen; zij zeggen, dat Jezus bezeten is, door den duivel zijne wonderen doet, en het rijk des duivels sticht. En Jezus verklaart, dat Hij de Christus is, dat Hij door den Geest Gods den duivel uitwerpt en dat Hij alzoo het koninkrijk Gods tot hen brengt. En in dit verband, naar deze aanleiding spreekt Jezus van de lastering tegen den H. Geest als de onvergefelijke zonde. Hetzij men nu denkt, dat de Farizeën in dat oogenblik deze zonde bedreven hadden, hetzij men meent, dit te moeten ontkennen, o. a. omdat de H. Geest toen nog niet uitgestort was, Joh. 7 : 39, altijd maakt het verband toch duidelijk, dat de zonde tegen den H. Geest bestaan moet in eene bewuste, moedwillige, opzettelijke lastering van de klaar erkende, en toch uit haat en vijandschap aan den duivel toegeschreven openbaring van Gods genade in Christus door den H. Geest. De lastering tegen den H. Geest bestaat dus niet in eenvoudig ongeloof, noch in het in het algemeen weerstaan en bedroeven van den H. Geest, noch in de loochening van de persoonlijkheid of Godheid des H. Geestes, noch in het zondigen tegen beter weten in en ten einde toe, zonder meer. Zij is ook niet eene zonde tegen de wet alleen, maar bepaald ook tegen het evangelie, en wel tegen het evangelie in zijne duidelijkste openbaring. Er gaat dus veel aan vooraf, objectief eene openbaring van Gods genade in Christus, de nabijheid van zijn koninkrijk, eene krachtige werking des H. Geestes, en subjectief eene verlichting en overtuiging des verstands, zoo levendig en krachtig, dat men de waarheid Gods niet loochenen kan, dat men ze als Goddelijk erkennen moet. En dan bestaat zij zelve niet in een twijfelen aan of eenvoudig ontkennen van die waarheid, maar in eene loochening, die tegen de overtuiging des verstands, tegen de verlichting des gewetens, tegen de inspraak van het hart ingaat; in een welbewust, moedwillig en opzettelijk toeschrijven van hetgeen klaar als Gods werk erkend is aan den invloed en de werking van Satan, d. i. in eene besliste lastering van den H. Geest, in een met moedwil verklaren, dat de Heilige Geest de Geest uit den afgrond, dat de waarheid de leugen, dat Christus Satan zelf is. Haar wortel is dus de welbewuste, opzettelijke haat tegen God en het als Goddelijk erkende; haar wezen is het

zondige in zijne hoogste openbaring, de voltooide, de voleindigde revolutie, het zetten van God op de plaats van Satan en van Satan op de plaats van God; haar karakter is niet menschelijk meer maar daemonisch. Al is het ook, dat de duivelen deze zonde in dezen bepaalden vorm niet doen, wijl Gods genade hun niet verschenen is, Christus hunne natuur niet aangenomen heeft, de H. Geest onder hen niet uitgestort en het koninkrijk Gods niet tot hen gekomen is; toch draagt de daemonische zonde hetzelfde karakter, dat de lastering tegen den H. Geest onder menschen vertoont. Daarom is zij ook onvergefelijk; Gods genade is er wel niet te klein en te machteloos toe; maar er zijn ook in het rijk der zonde wetten en ordinantiën, die door God erin gelegd zijn en door Hem worden gehandhaafd. En die wet bestaat hier bij deze zonde daarin, dat zij alle berouw uitsluit, het geweten toeschroeit, den zondaar ten eenemale verstokt en verhardt en in dezen weg zijne zonde onvergefelijk maakt. Behalve in de evangeliën, is er nergens in de Schrift met rechtstreeksche woorden van deze zonde sprake. Maar deze lastering tegen den H. Geest kan in verschillende omstandigheden bedreven worden. En zoo zegt Hebr. 6 : 4—8, 10 : 25—29 cf. 12 : 15—17, dat degenen, die eens verlicht geweest zijn en de hemelsche gave gesmaakt hebben en des H. Geestes deelachtig geworden zijn en die dan tot het Jodendom terugvallen, den Zoon Gods vertreden en kruisigen en te schande maken, het bloed des N. T. onrein achten en den Geest der genade smaadheid aandoen, dat dezulken niet wederom tot bekeering kunnen gebracht worden. En evenzoo getuigt 1 Joh. 5 : 16, dat er eene zonde is, die noodzakelijk krachtens hare natuur tot den dood zonder bekeering leidt, en voor welke Johannes niet zegt, d. i. niet gebiedt, dat men bidden zal. Het gebed, zoo niet ongeoorloofd, is toch vruchteloos. Waarschijnlijk denkt Johannes hier in verband met heel zijn brief aan de besliste en moedwillige loochening van den Christus als den vleeschgeworden Zoon van God. In beide deze plaatsen hebben wij dus te doen met zonden, die den mensch volkomen verharden, en dus zelve onvergefelijk zijn. Feitelijk en zakelijk vallen deze met de lastering tegen den H. Geest samen. Voor de verbazend rijke litteratuur over dit onderwerp zij verwezen naar Thomas, S. Theol. II 2 qu. 14 art. 1. Comm. op Sent. II dist. 43. M. Vitringa II 378. Walch, Bibl. theol.

sel. I 88. 254. Schaff, Die Sünde wider den H. Geist, Halle 1841. Müller, Sünde II 596 f. Clemen, Die chr. Lehre v. d. Sünde I 89—100.

---

§ 38. De verbreiding der zonde.

1. De zonde, zoo schrikkelijk reeds in haar wezen, krijgt nog ernstiger karakter door de uitgebreidheid harer heerschappij. Ook buiten de bijzondere openbaring is de volstrekte algemeenheid der zonde erkend. De verschillende godsdiensten met hun priesters en altaren, hun offeranden en boetedoeningen zijn alle op de belijdenis der zonde gebouwd; dogma en cultus, gebed en lied, religie en philosophie vertolken soms op roerende wijze het algemeene zondebesef. *Ἀνθρώποισι γαρ τοις πασι κοινον ἐστι τοὐξαμαρτανειν.* Vitiis nemo sine nascitur. Communis hominum labes. Cf. Pfanner, Theol. gent. IX 7. Bretschneider, Dogm. II⁴ 16. Lamennais, Essai sur l'indifférence III p. 393—408. Hettinger, Apol. d. Christ. III⁷ 30. 412. Klaarder nog wordt deze algemeenheid der zonde in de H. Schrift uitgesproken, Gen. 6 : 5, 8 : 21, 1 Kon. 8 : 46, 2 Chr. 6 : 36, Job 4 : 17—21, 14 : 4, 25 : 4—6, Ps. 14 : 3, 53 : 2, 130 : 3, 143 : 2, Spr. 20 : 9, Pred. 7 : 20, Jes. 53 : 6, 58 : 1, 59 : 4, 12 enz., cf. Sir. 8 : 6, 25 : 26, Wijsh. 9 : 6, 13—18, 12 : 10, 11 enz. Jezus onderstelt haar, als Hij allen zonder onderscheid roept tot bekeering en den ingang in het koninkrijk Gods verbindt aan de wedergeboorte uit water en Geest, Mt. 4 : 17, Mk. 1 : 15, 6 : 12, Luk. 12 : 47, Joh. 3 : 3, 5. Wel spreekt Hij van gezonden en rechtvaardigen, Mt. 9 : 12, 13, Mk. 2 : 17, Luk. 5 : 31, 32, maar Hij doet dat, zonder over den aard dier gezondheid en rechtvaardigheid een oordeel te vellen, objectief, naar de meening dergenen, die hij alzoo beschrijft. Hoe Hij zelf over die gerechtigheid denkt, blijkt uit andere plaatsen genoegzaam; over de farizeërs roept Hij zijn wee uit, maar de vermoeiden en beladenen noodigt Hij tot zijne rust. Evenzoo leeren de apostelen, dat allen gezondigd hebben, dat de gansche wereld in het booze ligt en voor God verdoemelijk is, dat allen behoefte hebben aan de vergevende liefde des Vaders,

aan de verlossing door Christus, aan de vernieuwing des H. Geestes, Rom. 3 : 9—20, 23, 5 : 12, 11 : 32, 2 Cor. 5 : 19, Gal. 3 : 22, 1 Joh. 1 : 8, 5 : 19. Voorts is naar de Schrift de zonde den mensch eigen van de jeugd, van de geboorte, zelfs van de ontvangenis afaan, Gen. 6 : 5, 8 : 21, Job 14 : 4, 13 : 26, Ps. 25 : 7, 51 : 7, 58 ; 4, 103 : 14, Jes. 43 : 27, 48 : 8, 57 : 3, Ezech. 16 : 3, Hos. 5 : 7, Joh. 3 : 6, Rom. 7 : 7v., Ef. 2 : 3. David gaat in zijne schuldbelijdenis tot den diepsten grond zijner zondigheid terug, vindt die in de zonden zijner ouders en verklaart daaruit, dat hij ook zelf van zijne ontvangenis en geboorte afaan onrein voor God staat, Ps. 51 : 7. In Joh. 3 : 6 zegt Jezus, dat het vleesch, d. i. de mensch als zinnelijk wezen, alleen vleesch voortbrengen kan, dat een zoodanig mensch geen ingang heeft in het koninkrijk Gods en daartoe de wedergeboorte uit den Geest behoeft, dat de mensch als zulk een zinnelijk wezen, als σαρξ, onrein en bedorven is van zijne geboorte af. En in Ef. 2 : 3 verklaart Paulus, dat Joden en Heidenen τεκνα φυσει ὀργης zijn; hij stelt zeer zeker φυσει hier niet tegenover de dadelijke zonden, waar hij juist over spreekt, vs. 1—3, maar zegt, dat zij φυσει kinderen van Gods toorn waren, terwijl zij nu, nadat zij levend en uit genade zalig gemaakt zijn, voorwerpen zijner liefde zijn, en geeft dus te kennen, dat hun vroegere toestand, hun dood zijn door de zonden en misdaden, een natuurlijke toestand was, eene φυσις, die rustte in hun bestaan zelf, cf. Rom. 2 : 14, 11 : 21, 2 : 15, 4 : 8. Voor het overige is het waar, dat de H. Schrift de algemeenheid der zonde en het tot in de ontvangenis teruggaande bederf des menschen veel meer onderstelt dan breedvoerig en herhaaldelijk beschrijft. De menschen zelven worden allerwege als zondaren geteekend; niet alleen het geslacht vóór den zondvloed en alle Heidenen en goddeloozen, maar ook het volk van Israel; en onder dat volk worden ook van de vromen vele zonden verhaald, van de aartsvaders, Mozes, Job, David, Salomo enz., ja het zijn juist de vromen, die, ook waar ze overtuigd zijn van het rechtvaardige hunner zaak, toch in ootmoedige schuldbelijdenis voor God nedervallen en om ontferming en vergeving smeeken, Ps. 6, 25, 32, 38, 51, 130, 143, Jes. 6 : 5, 53 : 4 - 6 enz. Het is het hart van den mensch, dat bedorven is, Gen. 6 : 5, 8 : 21, Ps. 14 : 1, Jer. 17 : 9, Ezech. 36 : 26, Mt. 15 : 19; daaruit zijn de uitgangen des levens, Spr-

4 : 23, daaruit komen alle ongerechtigheden en ook het onverstand voort, Mk. 7 : 22. Het verstand des menschen is verduisterd, Job 21 : 14, Jes. 1 : 3, Jer. 4 : 22, Joh. 1 : 5, Rom. 1 : 21, 22, 1 Cor. 1 : 18—28, 2 : 14, Ef. 4 : 18, 5 : 8; zijn ziel is schuldig en onrein en heeft verzoening en bekeering van noode, Lev. 17 : 11, Ps. 19 : 8, 41 : 5, Spr. 19 : 2, 15, Mt. 16 : 26, 1 Petr. 1 : 22; zijn geest is hoogmoedig, dwalende, besmet en moet daarom verbroken, verlicht, gereinigd worden, Ps. 51 : 19, Spr. 16 : 18, 32, Pred. 7 : 9, Jes. 57 : 15, 66 : 2, 1 Cor. 7 : 34, 2 Cor. 7 : 1, 1 Thess. 5 : 23; zijn geweten is bevlekt en behoeft reiniging, Tit. 1 : 15, Hebr. 9 : 9, 14, 10 : 22; zijn begeerte, genegenheid en wil strekt zich uit naar het verbodene en is machteloos ten goede, Jer. 13 : 23, Joh. 8 : 34, 36, Rom. 6 : 17, 8 : 7, 2 Cor. 3 : 5; en het lichaam, met al zijne leden, oogen, Deut. 29 : 4, Ps. 18 : 28, Jes. 35 : 5, 42 : 7, 2 Petr. 2 ; 14, 1 Joh. 2 : 16, ooren, Deut. 29 : 4, Ps. 115 : 6, 135 : 17, Jes. 6 : 10, Jer. 5 : 21, Zach. 7 : 11, voeten, Ps. 38 : 17, Spr. 1 : 16, 4 : 27, 6 : 18, Jes. 59 : 7, Rom. 3 : 15, mond en tong, Job 27 : 4, Ps. 17 : 10, 12 : 4, 15 : 3, Jer. 9 : 3, 5, Rom. 3 : 14, Joh. 3 : 5—8 enz. staat in den dienst der ongerechtigheid. In één woord, de zonde zit niet aan en om maar in den mensch en breidt over den ganschen mensch en over heel de menschheid zich uit, Schultz, Altt. Theol.[4] 670 f. Van de plaatsen, die voor het tegenovergestelde gevoelen worden aangehaald, behoeft alleen Rom. 7 : 7—26 eenige nadere bespreking. Ten allen tijde hebben de Pelagianen zich op dezen pericoop beroepen ten bewijze, dat de *νους* of het *πνευμα* in den mensch vrij van zonde is gebleven en deze alleen zetelt in de *σαρξ*: in den nieuweren tijd is deze exegese bijna algemeen aangenomen. Augustinus echter in zijne latere periode en al zijne volgelingen zoowel in de Roomsche als in de Protestantsche kerken, hebben steeds deze uitlegging weersproken en de verzen 14—25 verstaan, als door Paulus als wedergeborene en aangaande het heden gesproken, eene verklaring, die tegenwoordig nog voorgestaan wordt door Delitzsch, Philippi, Luthardt, Harless, Thomasius, Umbreit, Kohlbrugge, e a., cf. Tholuck in zijn Comm. zum Brief an die Römer[5], 1856 S. 333—369, en voorts Meyer, Philippi enz. De laatste exegese verdient om verschillende redenen de voorkeur. 1° Paulus betoogt in Rom. 7 : 7—26, dat de wet, van welke de geloovige, door gestorven te zijn met Christus, ontslagen is,

zelve niet zondig is. En dat doet hij door aan te wijzen, dat zij den geloovige eerst tot kennis van zijne zonde en zijn dood gebracht heeft, 7—13 en dat zij nu nog de instemming heeft van zijnen inwendigen mensch, al is het ook, dat zijn vleesch zich tegen haar verzet, 14—26. In dit verband is het betoog, dat de wet nu nog de instemming van den geloovige heeft, al is hij ook van haar ontslagen, noodzakelijk. Want voor de stelling, dat de wet zelve heilig is, is het niet genoeg, dat de onwedergeborene, maar is het juist noodzakelijk, dat de wedergeborene haar goedkeurt. En zoo spreekt Paulus dan ook van vers 14 af in den tegenwoordigen tijd, niet uit levendigheid van voorstelling, maar wijl hij juist als wedergeborene de wet liefheeft en goedkeurt. Wijl de wet hem middellijk de smartelijke ervaring schonk van zijne zonde en dood, wijl hij in de gemeenschap met Christus, vs. 4, Gal. 2 : 19, 20 door de wet der wet is gestorven en van haar vloek is bevrijd, Gal. 3 : 13, daarom en daardoor heeft hij ze als heilig en rechtvaardig en goed leeren kennen, geeft hij haar getuigenis en bevestigt hij de wet door het geloof, Rom. 3 : 30. 2° Omdat Paulus naar den gang van zijn betoog de wet in haar heilig karakter wil eeren, werpt hij alle schuld op de zonde, die in hem woont, en maakt hij een scherp onderscheid tusschen het centrum en de peripherie van zijn wezen. Innerlijk, naar zijn wil, naar zijn inwendigen mensch heeft hij Gods wet lief, maar in zijne leden woont eene andere macht en eene andere wet, n.l. de zonde. Zulk een diep onderscheid wordt in de Schrift nergens bij den onwedergeborene aangenomen. Bij dezen is er wel eene kennis van God en van de wet en ook een van nature doen van de dingen die der wet zijn, Rom. 1 : 19, 2 : 14, 15, d. i. dus een strijd tusschen rede en zinnelijkheid, geweten en lust, verstand en hart; maar een strijd tusschen vleesch en geest, gelijk Paulus dien hier teekent, is er alleen bij de wedergeborenen, Gal. 5 : 17; alleen zij kunnen zeggen, de wet Gods lief te hebben, haar goed te keuren, haar te willen met heel hun hart. 3° Ofschoon Paulus als wedergeborene zichzelf nog noemt σαρκινος, πεπραμενος ὑπο τὴν ἁμαρτιαν, hij zegt daarmede toch niet, dat hij ἐν σαρκι is, 8 : 8, 9 of κατα σαρκα wandelt, 8 : 1, want hij noemt zich alleen zoo, wijl hij van wege de in zijne leden wonende zonde niet doen kan wat hij wil en dus door die wet der zonde in zijne leden gevangen gehouden wordt. Ofschoon ellendig, wijl hij met het

vleesch de wet der zonde dient, dient hij toch met zijn *νους* de wet Gods, vs. 26, en het is juist dit laatste, wat in Rom. 8 nader uitgewerkt wordt. In Christus is hij rechtvaardig en wandelt hij naar den Geest. 4° Daarbij komt nog, dat, indien Rom. 7 : 14v. van den onwedergeborene ware te verstaan, de wedergeboorte zelve onnoodig, eene helpende genade voldoende zou wezen en heel de leer der Schrift over zonde en genade, over rechtvaardigmaking en heiligmaking, over geloof en bekeering omvergeworpen zou worden. Veeleer is Rom. 7 : 7—25 een sterk bewijs voor de algeheele bedorvenheid der menschelijke natuur; want indien de wedergeborene nog zoo heeft te klagen over de macht der zonde, die in hem woont, dan is de onwedergeborene geheel en al, zonder het te weten, een dienstknecht der zonde, zijnde in het vleesch en wandelend naar het vleesch, en het bedenken van dat vleesch is vijandschap tegen God.

Deze algemeenheid der zonde wordt in Gen. 3 afgeleid uit den val van den eersten mensch. Wel staat dit er niet met even zooveel woorden; Gen. 3 let veel meer op de verandering in de omstandigheden, die tengevolge van den val intreedt (smart der vrouw, vervloeking van het aardrijk, verdrijving uit den hof), dan op den zedelijken omkeer, die er bij Adam en bij zijne nakomelingen plaats greep. Maar toch verhaalt het, dat terstond na het bedreven kwaad schaamte en vrees zich van hen meester maakt, dat het schuldbewustzijn ontwaakt, dat zij wegvluchten van God. De straffen, Gen. 3 : 16v. uitgesproken, hebben niet alleen op Adam en Eva maar zonder twijfel ook op hunne nakomelingen betrekking, en deze straffen onderstellen naar heel de beschouwing des O. T. ook gemeenschappelijke schuld. Het eerste feit, dat na den val wordt bericht, is Kains broedermoord; de historie zelve wordt eene andere, ook zonder dat dit nader wordt gezegd, zij wordt eene geschiedenis van zonde, ellende en dood. De mensch is nu van nature boos, Gen. 6 : 5, 8 : 21. Evenzoo brengen de verdere O. T. Schriften de algemeenheid der zonde niet uitdrukkelijk met den val van den eersten mensch in verband. Zij blijven bij het feit van de algemeenheid der zonde staan of herleiden deze ook tot de vergankelijke, zinnelijke natuur van den mensch, Job 4 : 17v., 14 : 4, 15 : 14v., 25 : 4v., Ps. 78 : 38v., 103 : 13v., Mk. 14 : 38, Joh. 3 : 6, Rom. 6 : 7v. enz., cf. boven bl. 49v. Eerst Paulus is het, die in 1 Cor. 15 : 21v., Rom. 5 :

12v. de algemeenheid der zonde uit Adams ongehoorzaamheid verklaart, cf. ook Wijsh. 1 : 13, 14, 2 : 23, 24, Apoc. Baruch 23 : 4, 54 : 15, 56 : 5, 9, 4 Ezra 7 : 68. In 1 Cor. 15 : 21v. zegt hij, dat de dood van alle menschen op dezelfde wijze zijn oorzaak heeft in den mensch Adam, als de opstanding uit de dooden in den mensch Christus. Er ligt hier duidelijk in, dat de dood van alle menschen niet eerst veroorzaakt is door hunne persoonlijke zonden, maar reeds over alle menschen uitgesproken en tot alle menschen doorgegaan is, enkel en alleen om de ongehoorzaamheid van Adam; op dezelfde wijze, als de opstanding niet door de persoonlijke goede werken, het geloof enz. van de geloovigen, maar uitsluitend door de gehoorzaamheid van Christus verdiend is. Niet in en door zichzelven maar in Adam sterven zij; en niet in en door zichzelven staan zij op maar alleen in Christus. Hoe en waarom die dood tot allen is doorgegaan, wordt nader uiteengezet in Rom. 5 : 12v. Wijl wij door den dood van Christus als vijanden verzoend zijn, zijn wij zeker, dat wij met Hem ook eeuwig leven zullen; ja zoo zeker zijn wij, dat wij nu reeds roemen door Christus, die de verzoening ons schonk, vs. 10, 11. De genade en het leven van Christus gaan daarom (*διὰ τοῦτο*, vs. 12) de zonde en dood van Adam verre te boven. Dit is het thema van den pericoop vs. 12—21, en het wordt op deze wijze uitgewerkt en bewezen. Door één mensch is de zonde, als machtig en allesbeheerschend beginsel, in de wereld gekomen, en op die wijze en in dien weg is ook de dood tot alle menschen doorgegaan, nademaal allen zondigden. De woordjes *ἐφ' ᾧ* zijn niet met Orig., Vulg., Aug., enz. door *in quo* te vertalen, want ze staan te ver van *ἄνθρωπος* af, om daarop terug te kunnen gaan, en ze beteekenen ook niet *in welken*, ofschoon deze gedachte op zichzelve niet onschriftuurlijk is, Hebr. 7 : 10, 1 Cor. 15 : 22, maar ze zijn eene conjunctie, *ἐπὶ τούτῳ ὅτι*, eo quod, quia, quandoquidem, Calvijn, Martyr en de meeste nieuwere exegeten; *ἥμαρτον* duidt niet aan een zondigen toestand, maar eene daad. Paulus zegt dus in vers 12: Adam overtrad, daardoor kwam de zonde en de dood in de wereld en heerschte over allen. De redengevende zin *ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον* geeft niet te kennen, dat Paulus de oorzaak van den dood van ieder mensch in zijne persoonlijke, dadelijke zonden zoekt, want in 1 Cor. 15 : 22 zegt hij uitdrukkelijk, dat allen in Adam sterven; hier in vers 14

verklaart hij, dat de dood ook heerschte over hen, die niet zondigden in de gelijkheid van Adams overtreding, en — zoo mogen wij er bijvoegen — ook over de kinderen; en in vs. 15 en 17 spreekt hij het zoo sterk mogelijk uit, dat door de misdaad van éénen velen gestorven zijn. Toch is ter andere zijde bij dien redengevenden zin niet stilzwijgend bij te denken, dat allen *in Adam* gezondigd hebben. Dit is op zichzelf al onwaarschijnlijk, maar het wordt daardoor onmogelijk gemaakt, dat vs. 13 en 14 juist handelen van de zonde, die de menschen niet in Adam maar zelf persoonlijk bedreven, al zondigden zij toen ook niet in de gelijkheid der overtreding van Adam. Maar Paulus wil zeggen, dat door Adams overtreding èn de zonde èn de dood, beide in verband met elkaar, in de menschheid tot heerschappij gekomen zijn, dat tengevolge van Adams overtreding alle menschen zelf persoonlijk zondaren geworden zijn en allen hoofd voor hoofd sterven. Hij betoogt deze stelling in de volgende verzen aldus: de zonde, die door Adams overtreding in de wereld inkwam, was er ook en heerschte ook in den tijd van Adam tot Mozes, toen God zijne wet nog niet had afgekondigd; de menschen zondigden ook toen. Maar — zoo werpt Paulus zichzelven als het ware tegen — de zonde wordt toch niet toegerekend als er geen wet is; de wet van Mozes was er nog niet, dus kon toen de zonde ook niet toegerekend worden. En daarop antwoordt hij: zeer zeker wel, de dood heeft immers toch geheerscht van Adam tot Mozes toe, al is het ook, dat de menschen toen geen positieve, door God uitdrukkelijk en woordelijk afgekondigde wet overtraden en dus niet zondigen konden in gelijkheid der overtreding van Adam. Zij zondigden toch wel, omdat zij ook toen eene wet hadden, die hun van nature bekend was, Rom. 1 : 18v., 2 : 12—15. Als de dood dus toen toch geheerscht heeft, dan moet ook toen de zonde geheerscht hebben. En zij heerschte toen, niet doordat ieder persoonlijk een positief gebod overtrad als Adam en dus elk voor zichzelf en door zichzelf een zondaar werd; neen, maar omdat door de overtreding van Adam de zonde in de wereld was gekomen en over allen heerschte en in het gevolg daarvan ook de dood. Adam is dus juist een type van Christus. Het gaat met de zonde en den dood, die uit Adam ons toekomen, op dezelfde wijze toe, als met de gerechtigheid en het leven, welke Christus verworven heeft. Er is verschil in intensiteit, de

genade is overloediger en het leven is machtiger, maar de modus quo, waarop beide ons deel worden, is dezelfde. De misdaad van éénen was de oorzaak van de schuld, de zonde en den dood aller menschen, en zoo is de gehoorzaamheid van éénen de oorzaak van aller gerechtigheid, vrijspraak en leven. In éénen zijn allen veroordeeld en gestorven; in éénen worden zij allen gerechtvaardigd en behouden. In beide gevallen gaat er een oordeel Gods, een κριμα, vooraf; en uit dat κριμα worden eenerzijds onze zonde en dood, en andererzijds onze gerechtigheid en ons leven afgeleid. En zoo komt de gedachte, welke Paulus in dezen pericoop ontwikkelt, hierop neer: 1° over de ééne overtreding van Adam heeft God een vonnis geveld, bestaande in schuldigverklaring en veroordeeling tot den dood. 2° dat vonnis is in Adam geveld over alle menschen, omdat zij op de eene of andere wijze, welke Paulus hier niet nader verklaart maar uit zijn redeverband vermoeden laat, in Adam begrepen waren; allen zijn in Adam schuldig verklaard en ten doode veroordeeld. 3° krachtens dit voorafgaand oordeel Gods zijn alle menschen persoonlijk zondaren geworden en sterven zij allen ook feitelijk. God denkt en beschouwt, beoordeelt en veroordeelt alle menschen in éénen, en daarom komen zij ook allen als zondaren uit hem voort en zijn zij allen aan den dood onderworpen. Cf. Moor III 255. Turretinus, Theol. El. IX 9. Ontw. v. h. Ex. v. Tol. X 373. Dietzsch, Adam u. Christus, Bonn 1871. Hünefeld, Römer 5:12—21, Leipzig 1895. Hofmann, Schriftbew. I 524 f. Thomasius, Christi Person u. werk I 212. Pfleiderer, Der Panlin. 53 enz.

2. Op deze gegevens der Schrift werd in de christelijke kerk de leer der erfzonde gebouwd. Van den beginne aan werd een zekere samenhang erkend tusschen Adams zonde en die zijner nakomelingen, cf. vele aanhalingen bij Vossius, Hist. Pelag. p. 134 sq. Horn, Comm. de sententiis eorum patrum, quorum auctoritas ante Aug. plurimum valuit, de peccato originali, Gott. 1801. Wiggers, Aug. u. Pelag. I 403 f. Münscher- v. Coelln, D. G. I 343. 353. Schwane, D. G. II 439. Harnack, D. G. III 38. 151. In zooverre is de bewering, dat de leer der erfzonde eene uitvinding van Augustinus is, geheel onjuist, en kon deze zelf getuigen: non ego finxi peccatum originale, quod catholica fides credit antiquitus, de nupt. II 12. Maar toch is het waar, dat

de theologie in den eersten tijd, vooral in het Oosten, den nadruk veel meer tegenover het Gnosticisme legde op den vrijen wil en de persoonlijke, dadelijke zonde dan op de erfzonde uit Adam; en waar erkend wordt, dat een malum animae ex originis vitio antecedit, Tert. de an. 41, wordt toch het wezen dier erfzonde niet nader bepaald en de wijze harer verbreiding niet dieper ingedacht. Pelagius kon zich daarom met eenigen schijn van recht op vele voorgangers beroepen, maar hij ging toch veel verder dan zij, leerde iets wezenlijk anders en ontkende de erfzonde. Volgens Pelagius bestond het beeld Gods alleen in de vrije persoonlijkheid, niet in positieve heiligheid, onsterfelijkheid enz. De overtreding van Adam heeft dat beeld Gods niet ontnomen en feitelijk in het geheel geen nadeelige gevolgen gehad. Er is geen erfzonde. Alleen in zoover heeft Adams overtreding aan zijne nakomelingen schade gedaan, als zij een kwaad voorbeeld stelde, dat, door anderen gevolgd, de zonde tot eene macht in de menschheid maakte. Overerving van zonde is eene manicheesche dwaling; zonde is geen toestand maar eene daad, en draagt altijd een persoonlijk karakter; het zou met Gods rechtvaardigheid in strijd zijn om ons vreemde zonden toe te rekenen; ook zou de voortplanting in het huwelijk ongeoorloofd zijn, als de overerving der zonde in dien weg plaats greep; bovendien kunnen gedoopte ouders de zonde niet meer voortplanten, wijl zij immers in den doop is uitgedelgd. De zonde wordt daarom niet voortgeplant door generatie maar door imitatie. De menschen, wier zielen rein door God worden geschapen, worden nu nog in denzelfden toestand geboren, als waarin Adam zich bevond vóór den val; ziekte, lijden, dood enz. zijn geen straffen der zonde; de mensch is nog volkomen vrij en kan uit zichzelf het goede kennen en doen, hij heeft geen genade van noode; het is mogelijk, om van alle zonden zich te onthouden, en enkele menschen hebben het inderdaad ook zoo ver gebracht, cf. de antipel. geschriften van Augustinus en de litt., deel II 320. Pelagius kwam in deze loochening der erfzonde met de Joden overeen, die meenden, dat de zielen rein door God werden geschapen en in staat waren om den in het vleesch wonenden יצר הרע tegen te gaan en zondeloos te leven, Weber, System 217 f. En later stemden met hem in de Socinianen, Fock, Der Socin. 654 f., sommige Anabaptisten, Cloppenburg, Op. II 151 sq., vele humanisten en rationalisten, Wegscheider, Instit.

theol. § 117, en tegenwoordig ook Ritschl en zijne school. Volgens Ritschl mogen wij niet achter de bijzondere, actueele zonden een algemeen begrip van zonde aannemen, want zulk een begrip is geheel onverstaanbaar; een passief overgeerfde toestand kan niet als zonde gedacht worden; de Schrift leert ze niet, Ps. 51 : 7 is maar eene individueele belijdenis, Ef. 2 : 3 ziet op de vroegere dadelijke zonden van hen, die nu Christenen zijn, en Rom. 5 : 12 is te onduidelijk om er iets uit afteleiden; de erfzonde zou alle verantwoordelijkheid wegnemen, de opvoeding onmogelijk maken, het graadonderscheid in de zonden te niet doen; elk mensch was dan in de erfzonde al tot den hoogsten graad van zonde gestegen en de persoonlijke, dadelijke zonden zouden daarbij haast niet meer in aanmerking komen. Neen, de zonde is geen eenheid krachtens één principe maar eene collectieve eenheid als resultaat van alle individueele handelingen en neigingen; en subject van de zonde is niet de menschheid als geslacht, wat eene abstractie en slechts een herinneringsbeeld is, maar de menschheid als som van alle individuen. Niet eerst de zondige toestand en dan de daad, maar omgekeerd de zelfbepaling van den wil is de grond van alle zonden. Alleen krijgt de wil, die steeds het kwade doet, wel allengs eene neiging, een habitus, en deze werkt dan weer op de wilsdaden in. En zoo ontstaat er dan wel bij den mensch een Gesetz der Sünde, een rijk der zonde, eene gemeenschappelijke zonde, maar deze is heel iets anders dan de erfzonde en werd door Schleiermacher ten onrechte zoo genoemd. Eene zondelooze levensontwikkeling kan daarom ook apriori niet worden ontkend, de wil der kinderen is niet op het kwade gericht, veeleer is er in hen eene algemeene neiging ten goede, Ritschl, Rechtf. u. Vers. III^2 311 f. Unterricht in d. chr. Rel. 1886 S. 25. Clemen, Die chr. Lehre v. d. Sünde I 256.

Deze pelagiaansche verklaring van de algemeenheid der zonde ontmoet echter te vele en te ernstige bezwaren, dan dat zij langen tijd en bij velen ingang kan vinden. In de vorige eeuw met haar rationalisme, individualisme en optimisme was er plaats voor; Rousseau maakte de gedachten uit veler hart openbaar, als hij de onbedorven natuur verheerlijkte en de oorzaak van alle zonde en ellende in de maatschappij zocht. Maar de historische zin, die na de revolutie ontwaakte; het inzicht in de onberekenbare waarde van samenleving, maatschappij en staat; de organische beschou-

wing, die overal is doorgedrongen: de leer der erfelijkheid bovenal, wier beteekenis, ook op geestelijk en zedelijk gebied, meer dan vroeger in het licht is gesteld, hebben aan de individualistische en atomistische opvatting van de menschheid en van de in haar heerschende zonde een einde gemaakt. Indien iets vaststaat, dan is het wel dit, dat de zonde niet maar een toevallig verschijnsel is in het leven der individuen, maar dat zij is een toestand en leefwijze van heel het menschelijk geslacht, eene eigenschap der species. De zondige daden, die niet nu en dan voorkomen maar allen menschen in alle leeftijden en omstandigheden eigen zijn, wijzen op eene zondige hebbelijkheid terug, evenals kwade vruchten een kwaden boom onderstellen en troebel water terugwijst naar eene onreine bron. Daaruit immers wordt alleen verklaard, dat alle kinderen van der jeugd aan een lust tot het verbodene toonen en eene neiging tot allerlei kwaad. Wel hebben de Pelagianen menigmaal met beroep op Jon. 4 : 11, Ps. 106 : 38, Mt. 18 : 3, 19 : 14, Luk. 18 : 17, Joh. 9 : 3, 1 Cor. 7 : 14 van de onschuld der kinderen gesproken. En in relatieven zin is dat ook juist; er is onderscheid in graad tusschen de zonden; in verband met leeftijd en ontwikkeling, is ook de zonde bij kinderen nog niet tot haar volle openbaring gekomen en kan zij zich nog niet in zulke schrikkelijke vormen vertoonen als op lateren leeftijd; maar ook leert de ervaring van alle ouders en onderwijzers, dat met de toeneming in kennis enz., bij de kinderen ook de zondige neiging zich ontwikkelt. En als wij zelf ons eigen leven nagaan, vinden wij de zonde zoover als wij ons kunnen herinneren; en hoe dieper ons schuldbewustzijn afdaalt, des te meer gaat het tot de zonden der jeugd, ja der geboorte en ontvangenis terug, Ps. 25 : 7, 51 : 7. De bovengenoemde Schriftplaatsen bieden dan ook aan de Pelagianen geen steun; zij spreken hoogstens van eene relatieve onschuld, maar leeren de zondeloosheid der kinderen niet. Voorts is de bewering dat er menschen zonder zonde geleefd hebben of kunnen leven, van alle waarschijnlijkheid en van allen grond ontbloot. Xenophons getuigenis van Socrates, Mem. I 1, 11. IV 8, 11, wordt wel door niemand in absoluten zin verstaan; van de vromen in O. en N. Test. worden ons tal van zondige daden bericht; de verstgevorderden op den weg der heiligmaking hebben in diezelfde mate hun schuld en onvolkomenheid te dieper gevoeld. En zoo sterk en algemeen is de overtuiging van de zondigheid van heel het

menschelijk geslacht, dat, als iemand optrad met de bewering van zondeloos te zijn, wij allen dit terstond zouden toeschrijven aan gebrek aan zelfkennis, hoogmoed of krankzinnigheid, Müller, Sünde II 370. Deze volstrekte algemeenheid der zonde is door imitatie niet te verklaren. Zij gaat aan alle bewuste en opzettelijke wilsdaad vooraf, en is bij ons allen een toestand, lang voordat zij in daden overgaat. Dat Ritschl dit niet erkent, hangt ook bij hem met het nominalisme samen; de menschheid is geen organisme maar de som van alle individuen; zonde is geen toestand maar bestaat alleen in wilsdaden; de dingen in het algemeen zijn of zijn in elk geval slechts kenbaar in hunne werkingen. Toch blijft Ritschl zelf aan zijn uitgangspunt niet getrouw; want ofschoon hij de aangeboren zonde ontkent en de integriteit der menschelijke natuur leert, geeft hij toch evenals Pelagius aan het kwade voorbeeld en den invloed der maatschappij zulk eene macht, dat daardoor de algemeenheid der zonde verklaard wordt en er zelfs eene gemeenschappelijke zonde ontstaat. Eén van beide nu: deze invloeden van buiten werken slechts toevallig en dan verklaren zij niets en is de algemeenheid der zonde een raadsel; of zij veroorzaken de algemeene zondigheid feitelijk, maar dan zijn zij nog van veel erger natuur dan de Schriftuurlijke leer der erfzonde. Voorts bestrijdt Ritschl deze leer wel daarmede, dat zij alle graden in de zonde opheft, maar dit berust op misverstand; zelf heeft hij maar twee klassen van zonden, die van onwetendheid en van definitieve boosheid, welke zeker de veelzijdigheid van het zondige leven niet omvatten. En de pogingen, om deze leer uit de H. Schrift te verwijderen, dragen bij al hunne scherpzinnigheid toch een te gewelddadig karakter, dan dat zij geslaagd kunnen heeten. Cf. Pfleiderer, Die Ritschl'sche Theologie. in Jahrb. f. prot. Theol. 1889. Dorner, Chr. Gl. II 149. Orr, The Ritschlian Theology, London 1897 p. 145.

3. Het pelagianisme werd door de christelijke kerk veroordeeld. Van den beginne aan namen de kerkvaders een zeker verband aan tusschen Adams zonde en die van zijn geslacht. Al werd dit verband nog niet ingedacht, Adams overtreding bracht toch eene groote zedelijke verandering aan voor hemzelf en voor zijne nakomelingen. De aard dier zedelijke verandering werd echter zeer verschillend opgevat. Volgens het semipelagianisme bestonden

de gevolgen van Adams val voor hem en voor zijne nakomelingen behalve in den dood, vooral in verzwakking der zedelijke kracht. Eene eigenlijke erfzonde, die schuld ware, is er wel niet, maar er is toch een Erbübel; door Adams val is de mensch zedelijk krank geworden; zijn wil is verzwakt en ten kwade geneigd; er is een strijd in hem ontstaan tusschen vleesch en geest, die het onmogelijk maakt, dat er een mensch zonder zonde leeft; maar hij kan toch het goede willen, en als hij dit wil, komt hem de genade in het volbrengen ter hulp, Wiggers, Aug. u. Pelag. II 54—82. Op dit standpunt staat de Grieksche kerk, deel II 319, en ofschoon in het Westen Augustinus veel invloed had, de kerk dwaalde toch hoe langer hoe verder naar het semipelagianisme af, en leerde te Trente, dat de wilsvrijheid wel verzwakt naar niet vernietigd en dat de concupiscentia op zichzelve geen zonde is, cf. deel II 322 v. Geheel in overeenstemming hiermede is het gevoelen van de Anabaptisten, bij Moor III 205, van Zwingli, cf. mijne Ethiek van Zwingli bl. 17. 18, van de Remonstranten, Conf. c. 7 en Apol. Conf. ib., Episcopius, Inst. theol. IV sect 5 c. 2. Limborch, Theol. Christ. III c. 2., de Herrnhutters, Plitt, Zinzendorfs Theol. II 213f., de Supranaturalisten, Reinhard, Dogm. § 81—84, Krabbe, Lehre v. d. Sünde u. v. Tode 148 f. en vele nieuwere theologen, Rothe, Theol. Ethik § 485 f. H. Schmidt bij Herzog² 15, 31. Kaftan, Wesen der chr. Rel. 260 f. Nitzsch, Ev. Dogm. 325. Oosterzee, Dogm. II 278 v. Doedes, Leer der Zaligheid n. 27 en Ned. Gel. art. 15 enz. Allen stemmen hierin overeen, dat Adams val ook voor zijne nakomelingen gevolgen had, omdat zij in physischen samenhang met hem staan. Maar de zedelijke toestand, die tengevolge van Adams overtreding bij het menschelijk geslacht is ingetreden, is niet een toestand van zonde en schuld, maar van zwakte, gebrek, krankheid. Op zichzelve kan deze erfzonde den mensch niet verdoemen en heeft zij hoogstens eene poena damni, zonder poena sensus, tengevolge; zij is eene aanleiding tot zonde maar niet zonde zelve in eigenlijken zin. Daar echter de wil verzwakt is, geeft hij lichtelijk aan de verleiding, die van het vleesch uitgaat, gehoor; en dan, als de wil toestemt en de begeerlijkheid inwilligt, wordt de erfzonde tot persoonlijke zonde, die schuldig stelt en strafwaardig maakt. Zakelijk komt deze leer over de erfzonde geheel overeen met de theorie, dat

de zonde uit de zinlijkheid voorkomt, Biedermann, Dogm. II 573.

Deze semipelagiaansche opvatting van de erfzonde is echter in den grond niet veel beter dan die van Pelagius en stuit op even groote bezwaren. 1°. Zij miskent het karakter en den ernst der zonde. Zonde toch is ἀνομία, dislegalitas. De toestand waarin de menschen geboren worden, komt òf met Gods wet overeen òf wijkt daarvan af; hij is goed of kwaad, niet of wel zondig; een derde is er niet. Dat die toestand goed is en in alle deelen met Gods wet overeenkomt, durven ook de Semipelagianen niet beweren. Toch noemen zij hem ook niet zondig in eigenlijken zin. En zoo scheppen zij een tusschentoestand, en spreken van de erfzonde als een ziekte, gebrek, krankheid, die geen eigenlijke zonde is maar alleen aanleiding kan wezen tot zonde; of zij scheiden zonde en schuld en zeggen, zooals Rothe en Kaftan, dat de erfzonde wel zonde is maar geen schuld. 2°. Dit is beide onmogelijk. Zonde en schuld zijn onlosmakelijk aan elkander verbonden, Gal. 3 : 10, Jak 2 : 10, 1 Joh. 5 : 17; als zonde ἀνομία is, dan is zij strafbaar, en omgekeerd, waar schuld en straf is, daar moet zonde wezen. Nu is echter de erfzonde van dien aard, dat er de dood op volgt, Rom. 5 : 14, dat zij de gemeenschap Gods en zijn hemel onwaardig maakt (Doedes), dat zij in zichzelve onrein is, dat zij de aanleiding en de bron van vele zonden is, zij moet dus zelve wel zonde zijn. Anders ware God onrechtvaardig, die met den dood, de bezoldiging der zonde, Rom. 6 : 23, straft wat geen zonde is en den dood niet verdient; de wet verloor haar absolute geldigheid, want er ware afwijking, die geen straf waardig was; de gemeenschap met God wierd onthouden zonder dat er van schuld sprake was; tusschen hemel en hel, goed en kwaad, licht en duisternis kwame een toestand in, die geen van beide ware, eene poena damni zonder poena sensus; wat allerlei zonden voortbrengt, zou zelf geen zonde zijn; de boom ware goed en hij droeg toch kwade vruchten; de bron ware rein maar onrein het water, dat eruit voortvloeit. 3°. Dat die aangeboren zondigheid eerst tot zonde en schuld wordt, als de wil erin toestemt, verbetert de theorie niet maar maakt ze nog erger. Want één van beide: de wil staat dan als het ware boven en buiten die aangeboren neiging, en dan bestaat de erfzonde in niets dan de aangeboren zinnelijke natuur en gaat heel het karakter der zonde

te loor, of de wil zelf is door die erfzonde in meerdere of mindere mate aangetast en verzwakt; hij wortelt zelf in de zondige natuur en komt daaruit op, en dan verliest men juist in diezelfde mate, als men den wil laat verzwakt zijn, datgene wat men met deze theorie wilde handhaven, n.l. dat er geen zonde is zonder vrije wilsbeslissing. Maar bovendien, al ware zulk een wil, die geheel of ten deele buiten de aangeboren zondige natuur stond, denkbaar; hij zou toch feitelijk niet geven, wat men ermede beoogt. De eerste wilsbeslissingen, die de aangeboren concupiscentia toestemmen, vallen alle in de eerste jaren, als de wil nog zwak en krachteloos is. Niemand is zich bewust, dat hij met die eerste wilsbeslissingen zulk eene schuld op zich laadde, dat hij feitelijk toen eerst gevallen is en een kind des toorns is geworden. Tegenover wie dit beweert, zou elk zich kunnen verontschuldigen, dat hij niet beter wist en niet anders kon, dat hij voor zulk eene gewichtige beslissing over zijn eeuwig wel of wee al in zeer ongunstige omstandigheden was geplaatst; ja, indien de erfzonde geen zonde is, dan kunnen alle andere latere zonden, die zoo lichtelijk en zoo noodzakelijk daaruit voortvloeien, ook geen zonde zijn. Ook Schleiermacher verwierp daarom de voorstelling, dat de erfzonde niet eerder schuld kan zijn, dan voordat zij in werkelijke zonden uitbreekt, indem ja der Umstand, dass es noch an Gelegenheit und an äusserer Anreizung gefehlt hat, den geistigen Werth des Menschen nicht erhöhen kann, Chr. Gl. I 382. 4°. De semipelagiaansche theorie lost niet alleen het probleem niet op, dat hier voorligt, maar zij raakt het ook zelfs met de vingers niet aan en sluit er opzettelijk de oogen voor. De algemeenheid der zonde is een feit, dat ook de Semipelagianen erkennen; zij verwerpen de verklaring daarvan uit navolging; zij nemen aan, dat een onreine, gebrekkige, zieke, zondige (zij het dan ook niet zondige en strafbare) toestand aan de zondige daden voorafgaat; zij erkennen, dat die onreine, kranke toestand bij allen zonder onderscheid tot zondige, schuldige, strafbare daden leidt, zoodat de verzwakte vrije wil feitelijk bitter weinig te beteekenen heeft. Welnu, hoe is dat ontzettend verschijnsel te verklaren? Hoe is het met Gods rechtvaardigheid te rijmen, dat Hij, afgedacht nu van het verbond der genade, alle menschen in zulk een toestand geboren laat worden, die voor de vroegstervende kinderen in elk geval den dood en de verbanning uit zijne ge-

meenschap en voor alle anderen het eeuwige verderf medebrengt? De semipelagiaansche theorie denkt dit probleem ganschelijk niet in en stelt zich met eene oppervlakkige en nietsbeteekenende vrije-wilsleer tevreden. Cf. Müller, Sünde II 445 f.

4. Op dit probleem had Paulus echter, door de tegenstelling van Christus geleerd, ten antwoord gegeven, dat door de misdaad van éénen de zonde en de dood in de wereld gekomen en tot alle menschen doorgegaan was. Allengs ging in de christelijke theologie voor deze diepe leer het bewustzijn open, cf. Schwane, D. G. II² 439 f. 480 f. Irenaeus zeide: in primo quidem Adam (Deum) offendimus, non facientes ejus praeceptum, in secundo autem Adam reconciliati sumus, obedientes usque ad mortem facti, adv. haer. V 16, 3. Tertullianus sprak van een malum animae, dat ex originis vitio tot ons gekomen en uit Adams val is af te leiden; omnis anima eo usque in Adam censetur donec in Christo recenseatur, tamdiu immunda, quamdiu recenseatur, de an. 40. 41, cf. ook Cypr. de op. et eleem. 1. ep. 64, 5. Het sterkst spreekt Ambrosius, die meer dan anderen vóór hem op het schuldig karakter van alle zonde en op den zondigen toestand, waarin wij geboren worden den nadruk legt en dezen tot den val van Adam terugleidt: fuit Adam et in illo fuimus omnes, periit Adam et in illo omnes perierunt, Harnack, D. G. III 45. Maar toch was het vooral Augustinus, die de gedachte van Paulus aangreep en verder ontwikkelde; telkens doet hij, vooral in zijne beide geschriften tegen Julianus, een beroep op Rom. 5 : 12, 1 Cor. 15 : 22, Ef. 2 : 3; voorts haalt hij Cyprianus, Hilarius, Ambrosius, Gregorius Naz., Chrysostomus e. a., tot verdediging van zijn gevoelen aan; dan ziet hij ook in de practijk van den kinderdoop een krachtig bewijs voor zijne leer van de erfzonde; en eindelijk wijst hij erop, dat de schrikkelijke ellende van het menschelijk geslacht niet anders dan als eene straf op de zonde te verklaren is. Hoe kan God, die toch goed en rechtvaardig is, alle menschen van hunne ontvangenis afaan onderwerpen aan zonde en dood, als zij volkomen onschuldig zijn? Er moet op allen rusten eene oorspronkelijke schuld; het grave jugum, dat alle kinderen van Adam drukt, is anders niet te begrijpen; wie de ellenden van het menschelijk leven nagaat, van het eerste schreien der kinderen af tot de laatste zuchten der stervenden

toe, moet met Paulus tot de erkentenis komen van een originale peccatum. Quoniam Dei non est iniquum judicium, ideo in miseria generis humani, quae incipit a fletibus parvulorum, agnoscendum est originale peccatum, Op. imperf. c. Jul. III 77 en zoo passim, I 25. 49. II 107. III 44. 202. VI 17. 28 enz. De zonde van Adam moet daarom opgevat worden als eene daad van hem en van al zijne nakomelingen. Adam was niet een privaat persoon, niet een individu naast anderen, maar alle menschen waren in hem begrepen. De wijze hiervan wordt bij Augustinus niet volkomen duidelijk; wijl hij bij de vraag naar den oorsprong der ziel van eene keuze tusschen traducianisme en creatianisme zich onthield, laat hij ook hier er zich niet beslist over uit, of bij het begrepen zijn van het menschelijk geslacht in Adam alleen realistisch of ook foederalistisch denkt. Eenerzijds zegt hij telkens, dat allen in Adams lendenen waren, gelijk de Israelieten in die van Abraham, dat Adam geen beteren kon voortbrengen dan hijzelf was, dat Adams zonde door propagatie en niet door imitatie wordt overgeplant, dat de zonde van Adam ons deel wordt door geboorte op dezelfde wijze als de gerechtigheid en het leven van Christus door wedergeboorte, de civ. XIII 3. Op. imp. c. Jul. I 48 enz. Maar andererzijds is toch het feit van beteekenis, dat hij het traducianisme van Tertullianus niet aanvaardt, en dat hij telkens zoo sterk mogelijk uitspreekt, dat allen in Adam waren en in hem zondigden; omnes ille unus homo fuerunt, omnes fuimus in illo uno, de pecc. mer. et rem. I 10. de civ. XIII 14 enz. De erfzonde is daarin van dadelijke zonden onderscheiden, dat zij niet persoonlijk door ons bedreven werd, maar zij is toch zonde, wijl zij in zekeren zin weer onze daad was. Zij is beide eene vreemde en eene eigene zonde; aliena enim (sunt peccata originalia), quia non ea in sua vita quisque commisit; nostra vero, quia fuit Adam et in illo fuimus omnes, Op. imp. c. Jul. III 25, cf. I 48. 57; zij is zelfs een peccatum voluntarium, quia ex primi hominis mala voluntate contractum, factum est quodam modo haereditarium, Retract. I 13. c. Jul. III 5. de nupt. et conc. II 28 enz. De zondige toestand, waarin wij ontvangen en geboren worden, is een gevolg en straf van onze overtreding in Adam, Op. imp. c. Jul. I 47 VI 17; God straft menigmaal zonde met zonde, c. Jul. V 3. de nat. et gr. 22. En hij bestaat feitelijk in de concupiscentia. Soms neemt

Augustinus dit woord in ruimen zin en zegt hij, dat de overgeerfde zondigheid niet alleen in den geslachtslust zetelt maar in quocunque corporis sensu cognosci, Op. imp. c. Jul. IV 28; dat de carnalis concupiscentia ook in de ziel haar zetel heeft, ib. V 7, dat de erfzonde geen substantie is maar een affectionalis qualitas, een vitium, languor, morbus, substantiae accidens, de nupt. et conc. I 24. 25 II 34. Op. imp. c. Jul. VI 7 Conf. VII 12 enz. Maar toch denkt hij bij de concupiscentia allereerst aan den geslachtslust; in den zelfstandigen, van den wil onafhankelijken motus genitalium komt vooral de verdorvenheid der natuur uit, en de schaamte strekt daarvoor ten bewijze; door den geslachtsdrift plant dan ook de zonde zich voort en maakt heel de menschheid tot eene massa corrupta, die onderworpen is aan de misera necessitas non posse non peccandi, cf. vooral de nupt. et conc. passim, Harnack, D. G. III 190 f. Wiggers, Aug. u. Pelag. I 107 f. Deze concupiscentia heet beter peccatum originale quam naturale, wijl zij niet van Goddelijken maar van menschelijken oorsprong is, Op. imp. c. Jul. V 9; zij is zonde, quia peccato facta est appetitque peccare, ib. I 71, en maakt den mensch originaliter reum, c. Jul. VI 5. Ongedoopt stervende kinderen gaan om haar verloren; haar schuld wordt echter in den doop weggenomen, zelve blijft zij over tot prikkel voor den strijd, reatus ejus regeneratione solutus est, conflictus ejus ad agonem relictus est, Op. imp. I 71. 101. c. Jul. VI 5. de pecc. mer. et rem. II 4, cf. ook Gangauf, Die metaph. Psych. d. h. Aug. 420 f. Scholastiek en Roomsche theologie bouwden op dezen grondslag voort maar brachten in de voorstelling van Augustinus toch eene niet onbelangrijke wijziging aan. Behouden bleef de gedachte, dat Adams overtreding de oorzaak was van aller menschen zonde en dood. De erfzonde bestaat allereerst in de toerekening aan alle menschen van die overtreding, welke Adam beging, wijl zij allen in hem begrepen waren; zij is in de eerste plaats schuld, daarna straf. De Schrift sprak dit dan ook duidelijk uit, en de kerk nam het op in hare belijdenis, conc. Milev. can. 2. conc. Araus. c. 2. Trid. V 2. Cat. Rom. I 3, 2. Pighius en Catharinus gingen zelfs zoover, dat zij in deze toerekening van Adams overtreding geheel de erfzonde lieten opgaan en alwat daarop volgde, verlies der oorspronkelijke gerechtigheid, bederf der natuur enz., alleen als straf maar niet als zonde wilden opvatten, bij Bellar-

minus, de amiss. gr. et statu pecc. V c. 16. Maar ongetwijfeld spraken deze theologen daarmede eene gedachte uit, die uit de ontwikkeling van het leerstuk der erfzonde in de Roomsche theologie voorvloeide. Er kwam n.l. spoedig verschil over het karakter van dien zedelijken toestand, welke na Adams ongehoorzaamheid bij hem en bij al zijne nakomelingen is ingetreden. Bij Augustinus bestond deze in de concupiscentia, die dan in den geslachtsdrift haar voornaamsten zetel en orgaan had. Hierbij bleef Lombardus nog staan, Sent. II dist. 30.31. Maar langzamerhand kwam de leer van het donum superaddditum op, dat aan Adam geschonken maar door zijn val verloren werd. Het eerste gevolg van Adams overtreding was dus voor hem en alle menschen het verlies van de gratia supernaturalis (justitia originalis); dit was het eerste, negatieve element in de erfzonde, waar dan het tweede, positieve, n.l. de concupiscentia nog bijkwam. Zoo omschreef Anselmus de erfzonde reeds, de casu diaboli 27, en werd daarin door Halesius, Bonaventura, Albertus, Thomas gevolgd. De erfzonde bestond dus in privatio originalis justitiae en in quaedam inordinata naturae dispositio (concupiscentia), Thomas, S. Th. II 1 qu. 82 art. 1 en voorts Schwane, D. G. III 393—413. Maar bij verder nadenken moest over deze laatste weer verschil ontstaan. Immers, het beeld Gods werd allengs opgevat als een donum supernaturale, deel II 518, er was dus ook een mensch denkbaar en bestaanbaar zonder dat beeld en toch zonder zonde, een homo naturalis; in zulk een mensch zouden echter vleesch en geest toch uiteraard tegenover elkander staan en met elkander strijd voeren; d. i. de concupiscentia, de begeerlijkheid van het vleesch tegen den geest, is van nature, noodzakelijk, door schepping eigen aan den mensch en kan dus op zichzelf geen zonde zijn. Het beeld Gods was nu wel aan Adam geschonken tot een remedium en frenum, maar toen hij dit verloor, kwam de strijd van vleesch en geest vanzelf weer op; deze lag in zijne natuur, was wel onderdrukt maar werd nu weer vrij. De concupiscentia is een morbus seu languor naturae humanae, qui ex conditione materiae oriebatur, deel II 527; zij kan op zichzelf geen zonde zijn en dus ook geen deel uitmaken van de erfzonde. De Roomsche leer van het domum superadditum wreekt zich hier op bedenkelijke wijze bij de erfzonde. Het is historisch aan te wijzen, hoe daarom allengs in de Roomsche

theologie het zwaartepunt in de leer der erfzonde uit de concupiscentia in de privatio justitiae originalis, uit het positieve in het negatieve is verlegd. Augustinus omschreef heel de erfzonde door concupiscentia; de scholastici namen daarbij op het verlies der oorspronkelijke gerechtigheid, maar handhaafden toch nog de erfzonde in positieven zin als eene inordinata dispositio, languor naturae, habitus corruptus, Thomas, S. Th. II 1 qu. 82 art. 1. Trente spreekt zeer voorzichtig; het zegt dat Adam niet alleen de gerechtigheid verloren heeft maar ook naar lichaam en ziel in deterius veranderd is; dat hij, nadat hij verontreinigd was, niet alleen den dood en de straffen des lichaams maar ook vooral de zonde over zijne nakomelingen heeft uitgestort; dat de zonde van Adam niet door navolging maar door voortplanting aan ieder eigen is, inest unicuique proprium, en alleen door Christus' verdienste in den doop kan worden weggenomen, sess. 5. Maar de Synode onthield zich met opzet van engere bepalingen, Möhler, Symb. 57; de aard dezer zonde wordt niet nader omschreven; de woorden in deterius zeggen weinig; de concupiscentia, die in de gedoopten overblijft, is zelve geen zonde maar is alleen ex peccato et ad peccatum inclinat, ib. 5; de vrije wil is niet verloren maar verzwakt, VI c. 5, en kan ook vóór het geloof goede werken doen, ib. 7. Alles saam genomen, is niet in te zien, waarin, afgedacht van de toerekening van Adams overtreding en het verlies van de oorspronkelijke gerechtigheid, de erfzonde verder nog zou kunnen bestaan. Er blijft niets voor haar over. Na Trente wordt dan ook uitdrukkelijk de meening van Lombardus bestreden, later nog omhelsd door Henricus, Gregorius Arim., Driedo, dat de erfzonde formaliter of materialiter in concupiscentia, in eene positieve qualitas zou bestaan, Bellarminus, de amiss. gr. et statu pecc. V c. 15. Becanus, Theol. schol., de pecc. orig. qu. 3 en 4. Theol. Wirceb. VII 84—94. Met beroep op Thomas, Bonaventura, Scotus enz. wordt de erfzonde alleen gesteld in het verlies der justitia originalis; Bellarminus sprak het open en duidelijk uit: non magis differt status hominis post lapsum Adae a statu ejusdem in puris naturalibus, quam differat spoliatus a nudo, neque deterior est humana natura, si culpam originalem detrahas, neque magis infirmitate et ignorantia laborat, quam esset et laborasset in puris naturalibus condita. Proinde corruptio naturae non ex alicujus doni naturalis carentia neque ex alicujus malae

qualitatis accessu sed ex sola doni supernaturalis ob Adae peccatum amissione profluxit, de gr. pr. hom. 5. De toestand, waarin de mensch na den val geboren wordt, is volkomen gelijk aan dien van Adam vóór den val zonder het donum superadditum. Van eene corruptio of vulneratio naturae kan er alleen in zoover gesproken worden, als deze toestand er niet behoorde te zijn, wijl Adam het donum superadditum ontving en dat verloor; het verlies ervan is schuld. Maar zakelijk is die toestand niet verkeerd, hij is nackte Natürlichkeit; de erfzonde niets anders dan reductio ad statum mere naturalem; supernaturalia amissa, naturalia integra; in den doop wordt dit verlies door de gratia infusa hersteld; na den dood wordt de erfzonde alleen met poena damni gestraft. Sommigen trachten nog wel eene corruptio naturae vast te houden, maar de supranaturalistische opvatting van het Christendom maakt dit onmogelijk. Alleen is er nog verschil over, of de toerekening van Adams zonde, die het verlies van het donum superadditum voor al zijne nakomelingen ten gevolge had, berust op een nexus physicus dan wel op een nexus moralis (foederalis). Sommigen zeggen, dat alle menschen wel niet formaliter maar toch causaliter, materialiter, seminaliter in Adam begrepen waren; anderen meenen de toerekening niet anders te kunnen verklaren dan door aan te nemen, dat Adam niet alleen onze stamvader maar ook ons hoofd en onze vertegenwoordiger was; nog anderen verbinden beide voorstellingen met elkander. Cf. Anselmus, de conceptu originali et de originali peccato. Lombardus, Sent. II dist. 30—33 en de comm. van Thomas, Bonaventura enz. Thomas, S. Theol. II 1 qu. 81 sq. Bellarminus, de amiss. gr. V 17—20. Becanus, Theol. Schol. II tr. 2 c. 9 de pecc. orig. Theol. Wirceb. VII 65 sq. Vasquez, Suarez e. a. bij Schwane, D. G. der neueren Zeit 1890 S. 166—198. Schwetz, Theol. cath. II 163—177. Dens, Theol. I 356 sq. Perrone, Prael. theol. III 1839 p. 189. 216—223. Scheeben, Dogm. II 633 f. Oswald, Relig. Urgesch. der Menschheit 1887 S. 110 f. Kleutgen, Theol. der Vorzeit II 616—675. Simar, Dogm. 351—367. Pesch, Prael. theol. III 111—152 enz.

5. Tegen deze Roomsche verzwakking van de erfzonde kwam de Reformatie in verzet. Op zichzelve vond de scholastieke definitie van de erfzonde als privatio justitiae originalis, homini

inesse debitae, geen bezwaar, indien zij maar niet zuiver negatief werd verstaan. Dit werd echter in de Roomsche theologie hoe langer hoe meer het geval, en daarom legde de Reformatie er juist nadruk op, dat de erfzonde niet alleen eene privatio was maar daarin ook tegelijk eene totale corruptie der menschelijke natuur. Dikwerf werd in den eersten tijd deze corruptie nog met den naam van concupiscentia aangeduid, doch dan werd deze toch niet eenzijdig met Augustinus en Lombardus als geslachtslust opgevat, maar als ἀταξία omnium appetitionum, zetelend zoowel in de hoogere als in de lagere vermogens van den mensch. Calvijn zegt zeer duidelijk, zij, die de erfzonde bepalen als verlies der oorspronkelijke gerechtigheid, omschrijven haar wel geheel maar drukken haar kracht en werkzaamheid niet genoeg uit. Onze natuur is n.l. niet alleen van iets goeds beroofd, maar zij is ook malorum omnium fertilis et ferax. Als de erfzonde daarom als concupiscentia omschreven wordt, is dit goed, mits men er bijvoege, quidquid in homine est, ab intellectu ad voluntatem, ab anima ad carnem usque hac concupiscentia inquinatum refertumque esse, aut ut brevius absolvam, totum hominem non aliud ex se ipso esse quam concupiscentiam, Inst. II 1, 8. Voorts leerden de Hervormers, dat deze begeerlijkheid ook in haar primoprimi motus zonde was; zij wordt niet eerst tot zonde, als de wil erin toegestemd heeft maar zij is zonde in zichzelve, niet eerst als formata dus maar ook reeds als informis. Calvijn verklaart wederom, dat hij in dit punt van Augustinus afwijkt; deze noemt de concupiscentia, als in den doop de schuld ervan is weggenomen, met den naam van infirmitas; nos autem illud ipsum pro peccato habemus. Inst. III 3, 10. En eindelijk was deze corruptie der menschelijke natuur eene zoo totale, dat de mensch van nature onbekwaam is tot eenig geestelijk goed, geneigd tot alle kwaad en om haar alleen reeds de eeuwige straf waardig. Het valt niet te ontkennen, dat men soms, uit reactie tegen Rome, vooral van Luthersche zijde zich al te sterk uitgedrukt heeft. Al was het niet zoo kwaad bedoeld, het was toch zeker voor ernstig misverstand vatbaar, als Luther de erfzonde peccatum essentiale en essentia hominis noemde, Köstlin, Luthers Theol. II 366 f. Nog sterker sprak Flacius van de erfzonde als substantia hominis. En ook de Formula Concordiae zeide in Luthers eigen woorden, dat 's menschen verstand, hart en

wil in geestelijke zaken prorsus corruptus atque mortuus was, niets meer vermogend quam lapis, truncus aut limus, ed. Müller 589. 594, cf. ook Frank, Theol. d. Conc. I 138. Hoezeer de Roomschen de Lutherschen daarom van manicheisme trachtten te beschuldigen, Bellarminus, de amiss. gr. et stat. pecc. V c. 1 sq. Becanus, de pecc. orig. qu. 2 sq. Möhler, Symbolik S. 66 f., toch hebben zij in de Form. Conc. uitdrukkelijk beleden, dat de zonde geen substantie was, en alle theologen stemmen daarmede in. Ja, al hebben de Lutherschen over het algemeen het traducianisme gehuldigd en al waren zij daarom geneigd, om de erfzonde door de carnalis concupiscentia te laten voortplanten, Luther bij Köstlin II 367. Melanchton, Loci C. de pecc. orig. C. R. XXI p 668 sq., cf. Frank, Theol. der Concordienformel I 50 f., toch zegt Melanchton daar ook, dat hij er niet op tegen heeft, natos etiam propter lapsum Adae reos esse; de Form. Conc. verklaart, dat de erfzonde is culpa seu reatus, quo fit, ut omnes propter inobedientiam Adae et Hevae in odio apud Deum et natura filii irae simus, Müller, Symb. Bücher 576, en later zeggen verscheiden Luthersche theologen, dat Adam niet alleen te beschouwen is als caput physicum maar ook als caput morale seu foederale generis humani, en dat daarom zijne overtreding aan allen wordt toegerekend, Quenstedt, Theol. II 53. 118. Hollaz, Ex. theol. 515. Schmid, Dogm. der ev. luth. K. 172 f. De Gereformeerden wachtten zich van den beginne af voor dergelijke sterke uitdrukkingen, als de Lutherschen soms bezigden; Calvijn keurde de bovengenoemde beelden volstrekt niet goed, Schweizer, Centrald. I 385. 394. Maar toch leerden ook zij, dat de erfzonde negatief in carentia justitiae originalis maar ook positief in corruptio naturae bestond, en dat zij haar oorzaak had in de toegerekende overtreding van Adam, Calvijn, Inst. II 1, comm. op Ps. 51 : 7, Rom. 5 : 12 enz. Beza, Tract. Theol. I 344. Martyr, Loci C. 68 sq. Polanus, Synt. 336. Ursinus, Tract. Theol. 202. Explic. Catech. qu. 7. Zanchius, Op. IV 30. Junius, Theses Theol. 19 20. Heppe, Dogm. 245 f. Er heerschte op dit punt eene zeer groote overeenstemming. Rivetus verzamelde eene lange reeks van uitspraken uit kerkelijke belijdenissen en theologische werken, die alle hetzelfde leeren, Testimonia de imputatione primi peccati omnibus Adami posteris, Op. III 798—826, grootendeels in het engelsch vertaald in Princeton Theol. Essays 1846 p. 195—217.

Er kwam echter bestrijding dezer leer uit de school van Saumur; Placaeus leerde n.l. in zijne theses de statu hominis lapsi ante gratiam, Synt. thesium theol. in acad. Salm. ed. 2 1665 p. 205, dat de ongehoorzaamheid van Adam aan zijne nakomelingen slechts middellijk werd toegerekend, d. i. slechts in zoover en op grond daarvan, dat zij al onrein uit hem geboren waren. Vroeger werd eenstemmig geleerd: corrupti nascimur, quia primum peccatum nobis imputatur; Placaeus keerde dit om en zeide: primum peccatum nobis imputatur, quia corrupti nascimur, en lichtte zijn gevoelen nog nader toe in Disp. bipartita de imputatione primi peccati Adami 1655. De Synode te Charenton veroordeelde zijn gevoelen 1645, Rivetus zamelde op last der Synode zijne bovengenoemde testimonia, verschillende theologen kwamen tegen de leer van Placaeus op, Heidegger, Turretinus, Maresius, Driessen, Leydecker, Marck, Comrie, Holtius enz. Maar de tijd scheen voorbij voor de reformatorische leer van de erfzonde. Placaeus vond overal ingang, in Frankrijk, Zwitserland, Engeland, Amerika, bij theologen als Wyttenbach, Endemann, Stapfer, Whitby, John Taylor, Roell, Vitringa, Venema enz. cf. M. Vitringa II 349, en ook bij de Lutherschen, Walch, Bibl. theol. I 85. In Amerika schreef Jonathan Edwards nog wel zijn beroemd tractaat Original sin defended 1757, Works II 305—310, tegen Whitby, maar hij huldigde zelf daarin reeds de middellijke toerekening van Adams zonde en bracht de New England Theology van Hopkins, Edwards Jr., Dwight, Emmons enz. geheel in de lijn van Placaeus. Het pelagianisme deed overal zijn intocht; het Protestantisme viel, in diezelfde mate als het ontrouw aan zijn verleden werd, in het Romanisme terug; de mensch was goed van nature maar bezweek zeer licht in den strijd tegen de zinnelijkheid. Zelfs de nieuwere theologen, die een invloed van Adams zonde op zijne nakomelingen aannemen, zijn daarmede nog slechts ten deele tot de leer der Reformatie teruggekeerd, Vilmar, Dogm. I 270. Philippi, Kirchl. Gl. III 40. Ebrard, Dogm. § 340—344. Dorner, Chr. Gl. § 82. 83. Frank, System d. chr. Wahrh. I 460. 482. Müller, Sünde II 426—503 enz. Toch is door allerlei oorzaken de diepe zin van de leer der erfzonde voor velen weer duidelijk geworden. In 1845 schreef Gervinus: wir sind der Erbsündenangst entnommen, die wie die Gespensterfurcht nur die Furcht einer abergläubischen Religionslehre war, bij Delitzsch, Christl. Apol. 119. Er zullen

niet velen zijn, die thans nog met dit oppervlakkig oordeel instemmen. De philosophie van Kant, Schelling, Schopenhauer enz., de leer der erfelijkheid en der solidariteit, de historische en sociologische studiën hebben aan het dogma der erfzonde een onverwachten en belangrijken steun geboden. Toen de theologie het verworpen had, nam de wijsbegeerte het weer op.

6. De leer van de erfzonde is een van de gewichtigste maar ook een van de moeilijkste onderwerpen der dogmatiek. Peccato originali nihil ad praedicandum notius, nihil ad intelligendum secretius, Augustinus, de mor. eccl. cath. I 22. Chose étonnante, que le mystère le plus éloigné de notre connaissance, qui est celui de la transmission du péché, soit une chose sans laquelle nous ne pouvons avoir aucune connaissance de nous-mêmes. Car il est sans doute, qu'il n'y a rien qui choque plus notre raison que de dire que le péché du premier homme ait rendu coupables ceux qui, étant si éloignés de cette source, semblent incapables d'y participer .... et cependant, sans ce mystere, le plus incompréhensible de tous, nous sommes incompréhensibles à nous-mêmes. Le noeud de notre condition prend ses replis et ses tours dans cet abîme, de sorte que l'homme est plus inconcevable sans ce mystère que ce mystère n'est inconcevable à l'homme (Pascal). Le péché originel explique tout et sans lui on n'explique rien (de Maistre), en toch behoeft zij zelve meer dan iets verklaring. Van oudsher werd zij in de theologie als peccatum originale aangeduid, niet als ware zij den mensch van zijn oorsprong af krachtens schepping eigen, maar wijl zij bij alle menschen de oorsprong en bron van alle andere zonden is. Veel misverstand wordt voorkomen, indien deze erfzonde duidelijk onderscheiden wordt in peccatum originans (imputatum, culpa) en peccatum originatum (inhaerens, poena). Eigenlijk is onder erfzonde, peccatum haereditarium, alleen te verstaan, die zedelijke verdorvenheid, welke de mensch terstond bij zijne ontvangenis en geboorte uit zondige ouders meebrengt. Maar deze zedelijke verdorvenheid, die allen menschen van nature eigen is en niet eerst later door hunne eigene verkeerde daden in hen ontstaat, moet toch eene oorzaak hebben. En deze oorzaak is naar de H. Schrift en kan ook voor het christelijk denken geene andere zijn, dan de eerste overtreding van den eersten mensch, waar-

door de zonde en de dood kwam in de wereld. Adams ongehoorzaamheid is het peccatum originans; de Schrift zegt dat duidelijk, Rom. 5 : 12, 1 Cor. 15 : 22; en de ervaring bevestigt het ieder oogenblik, alle menschen worden in zonden ontvangen en in ongerechtigheid geboren. Dit is nu niet anders denkbaar dan zoo, dat die overtreding van Adam ons allen op de eene of andere wijze aangaat. Indien er volstrekt geen verband bestond tusschen Adam en ons, ware het onmogelijk, dat wij in zonden geboren worden, wijl hij Gods gebod overtrad. Schrift en geschiedenis wijzen dus samen ons heen naar een oorspronkelijke, gemeenschappelijke schuld van het menschelijk geslacht. De hypothese toch van Plato en anderen, dat iedere ziel vóór hare komst in het menschelijk lichaam reeds lang bestaan had en daar reeds gevallen was, is ons vroeger om afdoende redenen geheel onhoudbaar gebleken, boven bl. 70; er ligt alleen de onloochenbare waarheid aan ten grondslag, dat ieder mensch onder schuld geboren wordt. Die schuld heeft niet ieder persoonlijk, individueel, actueel zich op den hals gehaald; zij rust op elk mensch van Adams wege; *δια της παρακοης του ἑνος ἀνθρωπου ἁμαρτωλοι κατεσταθησαν οἱ πολλοι*, Rom. 5 : 19. Afgedacht daarvan, of wij het eenigermate begrijpelijk kunnen maken, dat God alle menschen onmiddellijk door en om Adams ongehoorzaamheid tot zondaars stelt, het feit zelf staat vast, op grond van Schrift en ervaring. Maar toch kan er daarom wel iets gezegd worden, om deze handelwijze Gods indien niet te verklaren, dan toch van den schijn der willekeur te ontdoen. In de eerste plaats immers, is de menschheid geen aggregaat van individuen, maar eene organische eenheid, één geslacht, ééne familie. De engelen staan allen onafhankelijk naast elkander; zij werden allen tegelijk geschapen en kwamen niet de een uit den ander voort; onder hen zou een oordeel Gods, als in Adam uitgesproken werd over alle menschen, niet mogelijk zijn geweest; ieder stond en viel voor zichzelf. Maar zoo is het onder de menschen niet. God heeft hen allen uit éénen bloede geschapen, Hd. 17 : 26; zij zijn geen hoop zielen op een stuk grond, maar allen elkander in den bloede verwant, door allerlei banden aan elkander verbonden, en daarom in alles elkander bepalende en door elkander bepaald. En bepaaldelijk neemt de eerste mensch eene geheel eenige en onvergelijkelijke plaats in. Gelijk rami in radice, massa in primitiis,

membra in capite, zoo waren alle menschen in Adams lendenen begrepen en zijn zij allen voortgekomen uit zijne heup. Hij was geen privaat persoon, geen los individu naast anderen, maar hij was radix, stirps, principium seminale totius generis humani, ons aller caput naturale; in zekeren zin kan gezegd, dat nos omnes ille unus homo fuimus, dat wat hij deed door ons allen gedaan werd in hem; zijne wilskeuze en wilsdaad was die van al zijne nakomelingen. Ongetwijfeld is deze physische eenheid van de gansche menschheid in Adam voor de verklaring der erfzonde reeds van groote beteekenis; zij is er de noodwendige onderstelling, het praerequisitum van; indien Christus voor ons de zonde zou kunnen dragen en zijne gerechtigheid ons deelachtig maken, moest hij allereerst onze menschelijke natuur aannemen. Maar toch is het realisme zonder meer tot verklaring van de erfzonde ongenoegzaam. Immers, in zekeren zin kan wel gezegd worden, dat alle menschen in Adam begrepen waren, maar dan ook alleen in zekeren bepaalden zin; het is repraesentative maar niet physice waar. In het genadeverbond spreekt dan ook niemand zoo. Wij kunnen en mogen wel zeggen, dat God de gerechtigheid van Christus ons zoo toeeigent, als hadden wij al de gehoorzaamheid volbracht, die Christus voor ons volbracht heeft, Heid. Cat. vr. 60, maar daarom zijn wij persoonlijk en physice het nog niet, die aan Gods gerechtigheid hebben voldaan; Christus voldeed voor ons en in onze plaats. En zoo is het ook met Adam; virtualiter, potentialiter, seminaliter mogen wij in hem begrepen zijn geweest, doch personaliter en actualiter heeft hij het proefgebod overtreden en niet wij. Indien het realisme dit onderscheid niet zou willen erkennen, en ten uiterste toe consequent zou willen zijn, dan zou het èn bij Adam èn bij Christus alle toerekening overbodig maken; in beide gevallen was het dan ieder mensch zelf, die persoonlijk met de daad gezondigd en door zijn lijden en sterven voldaan had. Voorts indien Adams overtreding in dezen realistischen zin de onze is geweest, dan staat de mensch ook schuldig aan alle andere zonden van Adam, aan alle zonden van Eva, ja aan al de zonden van zijne voorgeslachten, waaruit hij geboren werd, want hij was in dezen begrepen evengoed als in Adam, toen hij het proefgebod overtrad; het is dan ook niet in te zien, hoe Christus, die physice, d. i. zooveel het vleesch aangaat, uit de vaderen en uit Adam en Eva is, dan van de erfzonde vrij

kon zijn; de physische eenheid brengt toch op dit standpunt de moreele noodzakelijk mede. Verder komt het realisme bij het genadeverbond in niet geringe verlegenheid; want indien er geen foedus operum is, dan ook geen foedus gratiae; het een staat en valt met het andere. Indien nu de gerechtigheid van Christus niet in den weg des verbonds verworven en toegepast wordt, maar op realistische wijze, dan bestaat deze bij Christus daarin, dat Hij onze natuur aannam, en in dat geval is de voldoening en de zaligheid het deel van alle menschen, want Christus nam hun aller natuur aan; of ze bestaat daarin, dat ieder deze physische, realistische eenheid met Christus eerst verkrijgt door de wedergeboorte of het geloof, en dan is niet in te zien, hoe Christus van te voren kon voldoen, voor hen met wie Hij eerst één wordt door het geloof, dan loopen wedergeboorte en geloof gevaar, haar ethisch karakter te verliezen, wordt het zwaartepunt uit den Christus in den Christen verlegd, en komen de weldaden des verbonds eerst tot stand na en door het geloof. Eindelijk, het realisme verdedigt wel een uitnemend belang, n.l. de eenheid van het menschelijk geslacht, maar het verliest daarbij een ander belang uit het oog, dat van niet minder gewicht is, n.l. de zelfstandigheid der persoonlijkheid. Een mensch is lid van het geheel, zeer zeker, maar hij bekleedt in dat geheel toch ook eene eigene plaats; hij is meer dan een golf in den oceaan, meer dan een voorbijgaande verschijningsvorm der algemeene menschelijke natuur. Vroeger, deel II 551 v., is daarom reeds opgemerkt, dat de relatiën, waarin de menschen tot elkander staan, onderscheiden zijn van die, welke onder de engelen en onder de dieren worden gevonden; want aan beide verwant, is hij toch ook van beide verschillend; hij is een schepsel met een eigen aard. En daarom is physische eenheid bij hem niet voldoende; er komt nog eene andere, eene ethische, foederale bij. Cf. tegen Shedd, die een sterk voorstander van het realisme is, Dogm. Theol. II p. 6 etc., ook Arch. Alex. Hodge, The atonement, Philad. Presb. Board of Publication z.j. p. 99 etc.

Zoodra men in de christelijke kerk over het verband van Adams en onze zonde ernstig begon na te denken, had men aan de physische eenheid niet genoeg. Shedd beweert wel, dat Augustinus, de scholastici, de oudste Geref. theologen allen realist waren, t. a. p. II 37. Maar dit is onjuist; de leer van het verbond

was niet uitgewerkt, maar de gedachte komt al bij de kerkvaders en de Middeleeuwsche theologen voor, cf. deel II 549, boven bl. 124 en voorts Schwane, D. G. III 393 f. IV 166 f. Kleutgen, Theol. der Vorzeit II 711. Oswald, Relig. Urgesch. d. Menschheit 165. 167. Scheeben, Dogm. I 500. Pesch, Prael. III 136 enz. Reeds het eene feit, dat zij bijna allen het creatianisme huldigden, spreekt genoeg, want een creatianist kan geen realist zijn. Het foederalisme sluit daarom de waarheid niet uit, die in het realisme verborgen ligt; integendeel het aanvaardt die ten volle; het gaat ervan uit maar het blijft er niet bij staan; het erkent eene unitas naturae, cui unitas foederalis est innixa. In de menschheid treffen wij allerlei vormen van gemeenschap aan, die volstrekt niet alleen en zelfs niet hoofdzakelijk op physische afstamming, maar op eene andere, hoogere, zedelijke eenheid berusten. Er zijn „zedelijke lichamen", gezin, familie, maatschappij, volk, staat, kerk, en vereenigingen en genootschappen van allerlei aard en voor allerlei doel, die een eigen leven leiden, aan bijzondere wetten onderworpen zijn, in het bijzonder ook aan de wet, welke Paulus formuleert, als hij zegt: *και εἴτε πασχει ἓν μελος, συμπασχει παντα τα μελη, εἴτε δοξαζεται μελος, συγχαιρει παντα τα μελη*, I Cor. 12 : 26. Al de leden van zulk een lichaam kunnen voor elkander ten zegen zijn of ten vloek, en dat te meer, naarmate zij zelve uitnemender zijn en eene gewichtiger plaats in het organisme bekleeden. Een vader, moeder, voogd, verzorger, onderwijzer, leeraar, patroon, gids, vorst, koning enz. hebben den grootsten invloed op degenen, over wie zij gesteld zijn. Hun leven en handelen beslist over het lot hunner onderhoorigen, heft hen op en brengt hen tot eere of stort hen neer en sleept hen mede ten verderve. Het gezin van een dronkaard wordt verwoest en met schande beladen om de zonde van den vader. De familie van een misdadiger wordt in wijden kring en gedurende langen tijd met dezen gerekend en veroordeeld. Eene gemeente kwijnt onder de trouweloosheid van haar leeraar. Een volk gaat te gronde om de dwaasheid van zijn vorst. Quidquid delirant reges, plectuntur Achivi. Er is tusschen de menschen eene solidariteit in het goede en in het kwade; eene gemeenschap aan zegeningen en aan oordeelen. Wij staan op de schouders der voorgeslachten en erven hetgeen zij aan stoffelijk en geestelijk kapitaal hebben saamgegaard; wij gaan tot hunnen arbeid in, rusten op hunne lauweren, genieten

van hetgeen zij menigmaal door strijd en lijden hebben verkregen. Dat alles ontvangen wij onverdiend, zonder erom gevraagd te hebben, het ligt alles bij onze geboorte gereed, het wordt ons geschonken uit genade. Niemand, die daartegen bezwaar heeft en tegen deze wet in verzet komt. Maar als diezelfde wet nu ook in het kwade gaat heerschen en ons deelgenooten maakt aan de zonde en het lijden van anderen, dan komt het gemoed in opstand en wordt de wet van onrecht aangeklaagd. De zoon, die de erfenis van zijn vader aanvaardt, weigert de schuld van zijn vader te betalen. Zoo klaagden de Israelieten ook in de dagen van Ezechiel. Er gold in het O. T. eene wet der solidariteit, Gen. 9 : 25, Ex. 20 : 5, Num. 14 : 33, 16 : 32, Jos. 7 : 24, 25, 1 Sam. 15 : 2, 3, 2 Sam. 12 : 10, 21 : 1v., 1 Kon. 21 : 21, 23, Jes. 6 : 5, Jer. 32 : 18, Klaagl. 3 : 40v., 5 : 7 Ezr. 9 : 6, Mt. 23 : 35, 27 : 25. Maar als Israel in zijne vermeende gerechtigheid daarover klaagt, laat de Heere door den profeet verkondigen, niet wat Hij rechtvaardig kan doen, maar wat Hij zal doen, als Israel zich bekeert en den weg der vaderen niet bewandelt. Er is eene solidariteit van zonde en lijden, maar God laat het toe en schenkt de kracht menigmaal, om die zedelijke gemeenschap te breken en zelf de aanvang te worden van een geslacht, dat wandelt in de vreeze des Heeren en zijne gunst geniet. Maar daardoor wordt de solidariteit zelve zoo weinig opgeheven, dat zij er veeleer door bevestigd wordt. Christus heeft nog op andere en betere wijze de waarheid der solidariteit van het menschelijk geslacht bewezen dan Adam. Indien deze solidariteit ook verbroken kon worden, zou niet alleen alle mede-lijden, maar ook alle liefde, vriendschap, voorbede enz. ophouden te bestaan; de menschheid viel in levenlooze atomen uiteen; er ware geen mysterie, geen mystiek, geen menschelijk leven meer. Toch is het waar, wat Shedd beweert, Dogm. Theol. II 187, dat deze solidariteit des lijdens nog niet de toerekening van Adams zonde aan al zijne nakomelingen verklaart; om de zonde van een ander te lijden is niet hetzelfde als om de zonde van een ander gestraft en dus ook zelf als dader van die zonde beschouwd te worden; er is lijden zonder persoonlijke overtreding, Luk. 13 : 1—5, Joh. 9 : 3. Maar deze solidariteit, die wij dagelijks zien, slaat ons toch het argument uit de hand, om God van onrecht aan te klagen, als Hij in Adams straf de gansche menschheid deelen doet. Zoo han-

delt Hij toch ieder oogenblik, beide in zegeningen en in gerichten. Indien zulk eene handelwijze met zijne gerechtigheid bestaanbaar is, dan is dit en moet dit ook het geval zijn bij Adams overtreding. Maar daar komt nog bij, dat er eene bijzondere reden is, waarom de bovengenoemde wet der solidariteit in het geval van Adam niet geheel en al opgaat noch ook zelfs op kan gaan. De wet der solidariteit verklaart het werk- en het genadeverbond niet, maar is er op gebouwd en wijst er henen terug. Zij heerscht altijd binnen engere kringen dan door de menschheid zelve gevormd wordt. Hoe groot de zegen of vloek van ouders en voogden, van wijsgeeren en kunstenaars, van godsdienststichters en hervormers, van vorsten en veroveraars enz. ook moge geweest zijn; er waren toch altijd „omstandigheden" van plaats, tijd, land, volk, taal enz, die er perk en paal aan stelden; de kring, waarin hun invloed heerschte, was altijd door andere en grootere omsloten. Slechts twee menschen zijn er geweest, wier leven en werken zich uitgestrekt heeft tot de grenzen der menschheid zelve, wier invloed en heerschappij doorwerkt tot aan de einden der aarde en tot in eeuwigheid toe. Het zijn Adam en Christus; de eerste bracht de zonde en den dood, de tweede de gerechtigheid en het leven in de wereld. Uit deze gansch exceptioneele plaats, door Adam en Christus ingenomen, volgt, dat zij alleen met elkander te vergelijken zijn, en dat alle andere verhoudingen, aan kringen binnen de menschheid ontleend, wel tot opheldering kunnen dienen en van groote waarde zijn, maar toch slechts analogie bieden en geen identiteit. Dat wil zeggen, dat Adam en Christus beiden onder eene gansch bijzondere ordinantie Gods zijn gesteld, juist met het oog op de bijzondere plaats, die zij in de menschheid innemen. Als een vader zijn gezin, een vorst zijn volk, een wijsgeer zijne leerlingen, een patroon zijne arbeiders met zich in de ellende stort, dan kunnen wij achter hunne personen teruggaan en in de solidariteit, die binnen de menschheid en hare verschillende kringen heerscht, tot op zekere hoogte eene verklaring en bevrediging vinden. Maar alzoo kunnen wij bij Adam en Christus niet doen. Zij hebben de menschheid niet achter maar vóór zich; zij komen er niet uit voort maar brengen haar tot stand; zij worden niet door haar gedragen maar dragen haar zelven; zij zijn geen product maar, ieder op zijne wijze, aanvang en wortel der menschheid, caput totius generis humani; zij worden niet

door de wet der solidariteit verklaard maar verklaren deze alleen door zichzelven; zij onderstellen niet, zij constitueeren het organisme der menschheid. Indien de menschheid werkelijk beide in physischen en in ethischen zin eene eenheid zou blijven, gelijk ze bestemd was te zijn; indien er dus werkelijk in die menschheid niet alleen gemeenschap des bloeds, gelijk bij de dieren, maar op dien grondslag ook gemeenschap van alle stoffelijke, zedelijke, geestelijke goederen zou bestaan; dan was dat niet anders tot stand te brengen en in stand te houden, dan door in éénen allen te oordeelen. Zooals het met hen ging, zou het gaan met heel het menschelijk geslacht. Indien Adam viel, viel de menschheid; indien Christus staande bleef, werd in hem de menschheid opgericht. Werk- en genadeverbond zijn de vormen, waardoor het organisme der menschheid ook in religieusen en ethischen zin gehandhaafd wordt. Omdat het Gode niet om enkele individuen maar om de menschheid te doen is als zijn beeld en gelijkenis, daarom moest zij vallen in éénen en ook in éénen worden opgericht. Zoo is de ordinantie, zoo het oordeel Gods. Hij verklaart in éénen allen schuldig en daarom wordt de menschheid onrein en stervende uit Adam geboren; Hij verklaart in éénen allen rechtvaardig, en daarom wordt diezelfde menschheid uit Christus herboren en ten eeuwigen leven geheiligd. God heeft hen allen onder de gehoorzaamheid besloten opdat Hij hun allen zoude barmhartig zijn. Turretinus, Theol. El. IX 9. A. A. Hodge, The atonement p. 78—121. Ch. Hodge, Syst. Theol. II 192. Princeton Theol. Essays 1846 p. 128—194. Kleutgen, Theol. der Vorzeit II 704 f. Thomasius, Christi Person u. Werk I^3 211. E. Bersier, La solidarité. Paris 1870. Vercueil, Etude sur la solidarité dans le Christianisme d' après St. Paul, Montauban 1894.

7. Gevolg van het peccatum originans is het peccatum originatum. Omdat allen in Adam als zondaren gerekend worden, worden zij ook allen uit hem in zondigen toestand geboren. De erfsmet is eene straf voor de erfschuld. Onder dit gezichtspunt is de erfzonde het eerst beschouwd door Augustinus, wat een krachtig protest uitlokte van de zijde der Pelagianen, cf. August., c. Jul. V 3, evenals later van de Remonstanten, Apol. Conf. VII 4. Maar de Schrift spreekt menigmaal in dien geest en ziet in volgende zonden eene straf voor de vorige, 2 Sam. 12 : 11, 12,

I Kon. 11 : 11—31, 22 : 30, Jes. 6 : 9, 10, 7 : 17, 10 : 5—7, 14 : 3, Jer 50 : 6—8, Rom. 1 : 24—28, 2 Thess. 2 : 11, 12 enz. Ook de zonden staan onder Gods bestuur; de wetten en ordinantiën, die voor het leven der zonde gelden, zijn door God vastgesteld en worden door hem gehandhaafd. En onder die wetten is ook deze: Das eben ist der Fluch der bösen That, dass sie fortwährend Böses muss gebähren. De zonde heeft die natuur, dat zij den zondaar hoe langer hoe meer verdwaast en verhardt, steeds vaster in haar strikken verwart en steeds sneller langs een hellend vlak in den afgrond vallen doet. Het is waar, dat zonde op zichzelve beschouwd nooit straf der zonde kan zijn, want beide verschillen wezenlijk en staan tegenover elkaar; zonde komt op uit den wil en straf ondergaat iemand tegen zijn wil; zonde is overtreding, straf is handhaving der wet; straf heeft God tot auteur maar zonde niet. Maar toch mag volgende zonde eene straf der vorige heeten, wijl zij den zondaar nog verder van God verwijdert, ellendiger maakt en aan allerlei begeerlijkheid en hartstocht, angst en wroeging overgeeft, Lombardus, Sent. II dist. 36. Thomas, S. Theol. I 2 qu. 87 art. 2, qu. 75 art. 4. qu. 84 art. 1—4. Gerhard, Loc. VI c. 10 n. 140. Turretinus, Theol. El. IX 15. Spanheim, Op. III 1268—1270. Moor III 332—335. Schleiermacher, Chr. Gl. § 71, 2. Müller, Sünde II 589 f. Frank, Chr. Wahrh. I 489. Christ, Die sittl. Weltordnung S. 59. Naar deze wet is bij Adam en al zijne nakomelingen op de zondige daad een zondige toestand gevolgd. De Pelagianen stellen het zoo voor, dat eene of andere wilsdaad hoegenaamd geen gevolgen nalaat; de wil, die het eene oogenblik het kwade deed, kan terstond daarop, indien het hem lust, weer het goede doen; de wil heeft en krijgt bij hen nooit eene zekere natuur, een bepaald karakter, hij is en blijft neutraal, indifferent, zonder innerlijke neiging, altijd tusschen tegengestelde dingen in geplaatst en met onberekenbare willekenr nu eens naar den eenen, dan naar den anderen kant zich richtende. Maar zulk eene voorstelling vindt weerspraak van alle zijden. Er had bij Adam en Eva, toen zij Gods gebod overtraden, eene groote zedelijke verandering plaats; schaamte en vreeze voor God maakte zich van hen meester; de rust, de vrede, de onschuld was weg, zij verbergden zich voor God in het geboomte des hofs; zij wierpen de schuld op elkaar; Kain maakte zich schuldig aan broedermoord;

en straks zag de Heere, dat de boosheid des menschen menigvuldig was op de aarde, dat al het gedichtsel der gedachten zijns harten boos was van der jeugd aan. Bij Adams overtreding neemt eene ontzettende degeneratie van het menschelijk geslacht haar aanvang. Wij staan hier voor eene schrikkelijke werkelijkheid, waarvan de verklaring ons ontgaat. Hoe is het mogelijk, dat één enkele zondige daad zulke ontzettende gevolgen had en een radikalen omkeer bracht in heel de menschelijke natuur? In het algemeen kan opgemerkt, dat de verhouding tusschen eene daad en hare gevolgen ons telkens in het leven zeer onevenredig voorkomt. Eén uur van onbedachtzaamheid kan maken dat men jaren schreit. Eéne kleine vergissing, een enkele misstap geeft aan het leven van vele menschen eene geheel andere richting; kleine onbeteekenende voorvallen werken tot in geslachten door; van een zoogenaamd toeval hangt menigmaal ons geluk of ongeluk af. De ééne overtreding van Adam bracht een algeheele verandering in de overleggingen, gezindheden en neigingen zijner natuur. Immers, de ervaring leert, dat alwat een mensch doet, in meerder of minder mate op hemzelf terugwerkt en een spoor in zijn karakter achterlaat. In den grond der zaak is niets onverschillig en niets gaat spoorloos aan ons voorbij. Elke wilsdaad, opkomende uit voorafgaande neigingen en begeerten, werkt op deze terug en versterkt ze. Iedere zonde kan op die wijze tot eene hebbelijkheid, eene neiging, een hartstocht worden, die over den mensch heerscht als een tiran. Een mensch is zoo veranderlijk, zoo vorm- en plooibaar; hij schikt zich naar alle gelegenheden, hij past zich aan bij elk milieu, hij went aan alles en gaat overal naar staan. Wie de zonde doet, wordt terstond een dienstknecht der zonde. Eene misdaad, een leugen, een diefstal, een moord is nooit voorbij met het oogenblik, waarin zij gepleegd worden. De ongehoorzaamheid van Adam heeft heel zijne natuur veranderd. Bovendien, zijne overtreding had niet alleen eene uit- maar ook eene inwendige zijde. Het is niet zoo, dat de zondige daad van Adam, bestaande in het eten der verboden vrucht, eensklaps geschiedde zonder eenige voorbereiding en eerst daarna allerlei zedelijke veranderingen in zijne natuur ten gevolge had. Op die wijze staan bij Adam schuld en smet niet tot elkaar in verband. De daad van het eten was zelve reeds openbaring van

eene geheele zedelijke verandering, die er in het binnenste had plaats gehad. Strikt genomen was zij niet de eerste zonde maar de eerste voldragen zonde in den zin van Jak. 1 : 15. Aan de zondige daad gingen zondige overleggingen des verstands (twijfel, ongeloof) en zondige neigingen des harten (begeerlijkheid, hoogmoed) vooraf, welke haar aanleiding hadden in de verzoeking der slang en gekweekt werden door den wil van den mensch. Zoowel vóór als onder en na het eten van den verboden boom werd 's menschen verhouding tot God en zijne wet veranderd. Hij werd, niet eerst het eene en daarna het andere, maar tegelijkertijd en in verband met elkaar beide schuldig en onrein voor het aangezicht van zijn Maker. Schuld en smet zijn beide gelijktijdige gevolgen der ééne en zelfde zonde, twee zijden van dezelfde zaak. Eindelijk, de verandering, die bij Adam intrad, bestond niet daarin, dat er eenig zondig beginsel in hem ingeplant of eenig bestanddeel van zijn wezen, van zijn ziel of lichaam, van zijne vermogens of krachten hem ontnomen werd. Maar zij bestond hierin, dat de mensch door zijn twijfel en ongeloof, door zijn hoogmoed en begeerlijkheid en eindelijk door de zondige daad zelve steeds meer van God en van zijne wet zich losmaakte, zich buiten zijne gunst en gemeenschap stelde en al zijne gaven en krachten juist tegen God en zijn gebod gebruiken ging. En dan als dit geschiedt, als de mensch buiten Gods gemeenschap en buiten Gods wet zich stelt, dan treedt de zondige toestand vanzelf in, zooals de duisternis intreedt wanneer het licht verdwijnt. Fieri nequit quin maxime sese amet creatura, quam non absorpserit amor Dei (Melanchton). De mensch, zich onttrekkende aan de gemeenschap Gods, in welke hij geschapen werd, is niet anders denkbaar dan als een zondaar, schuldig en verdorven voor zijn aangezicht.

Diezelfde religieuse en ethische verandering, welke bij Adam plaatsgreep onder en bij zijn val, is ook het deel van al zijne nakomelingen. Dezen worden allen in dienzelfden zedelijken toestand geboren als waarin Adam viel door zijne overtreding. Dit feit is haast voor geen ontkenning vatbaar. De Schrift leert het niet alleen maar ervaring en geschiedenis bewijzen het dag aan dag. Indien iets zeker is, dan is het wel dit, dat menschen niet als rechtvaardigen en heiligen maar als zondaren ontvangen en geboren worden. Dat wijst erop, dat zij ééne schuld met Adam gemeen hebben, want schuld en smet gaan in de zonde altijd

samen. Gelijk het bij Adam niet alzoo is toegegaan, dat hij eerst de zondige daad bedreef, daardoor schuld op zich laadde en ten gevolge daarvan nu ook zedelijk onrein en verdorven werd, zoo komen ook zijne nakomelingen niet als het ware met eene dubbele schuld ter wereld, eerst met die van Adams overtreding en daarna nog met die van hunne zedelijke verdorvenheid. Want deze zedelijke verdorvenheid is niet een later bijkomend, uitwendig toevoegsel en niet een toevallig gevolg van de eerste overtreding, maar in deze een wezenlijk element en daarvan niet te scheiden. Gelijk Adam door zijne overtreding tegelijkertijd en in dezelfde mate zich schuldig maakte en onrein werd, zoo zijn ook bij zijne nakomelingen het schuldig staan in hem en het onrein uit hem geboren worden twee zijden van dezelfde zaak, Edwards, Works II 482. Shedd, Dogm. Theol. II 170. Onjuist is het, daaruit met Edwards afteleiden, dat de smet aan de schuld voorafgaat. Er is hier geen vóór en geen na. De onreinheid, waarin alle menschen geboren worden is de keerzijde van de schuld dier overtreding, die door Adam als caput foederale begaan werd. Schuld, smet, dood staan bij Adams nakomelingen in dezelfde verhouding als bij hemzelven en zijn zoo, in dat onderling verband, tot allen doorgegaan.

8. De weg, waarin dit peccatum originatum het deel aller menschen wordt, is niet die van imitatie maar van generatie. Er gaat een κριμα, een oordeel Gods aan vooraf, en krachtens dat oordeel worden alle menschen schuldig, onrein en stervende uit Adam geboren. Zij worden dit alles niet eerst op lateren leeftijd door hunne dadelijke zonden, maar zijn het van hunne ontvangenis en geboorte afaan. De dood is ten bewijze, want deze heerscht niet alleen over de volwassenen maar veel sterker nog over de kinderkens, zelfs de ongeborene; en die dood is naar de Schrift geen natuurproces maar eene bezoldiging der zonde. Nu heeft deze leer der erfzonde, hoezeer zij vroeger als onredelijk veroordeeld werd, in den laatsten tijd weer genade gevonden in de oogen der dusgenaamde wetenschap. Zij bleek toch zoo dwaas en ongerijmd niet, als vroegere tolken der wetenschap haar hadden tentoongesteld. Wetenschappelijk is nu vlak het tegendeel van wat in vroeger eeuw daarvoor gold. De leer van de aangeboren goedheid van den mensch en van de maatschappij als oorzaak

van alle kwaad heeft afgedaan; men leert thans juist het omgekeerde: de mensch, afkomstig van een dier, blijft in zijn hart een dier; in ieder mensch schuilt la bête humaine, vitium hominis natura pecoris; en de „heilige" maatschappij en de „Goddelijke" staat zijn het, die hem gelukkig in band houden en dwingen tot deugd; alle ondeugd is aangeboren, alle deugd is verworven, cf. b.v. Brunetière, La moralité de la doctrine évolutive, Paris 1896. Het zijn niet de nieuw ontdekte feiten, die deze verandering in de beschouwing hebben aangebracht. Want dat elke soort haars gelijken voortbrengt, dat kinderen naar hun ouders aarden, dat niet alleen lichamelijke maar ook allerlei geestelijke eigenschappen overerven, dat is geen ontdekking der 19e eeuw, maar was, blijkens de leer van het traducianisme, ook vroeger wel bekend. En dat toch ook weer niet alle eigenschappen overerven, dat elk individu toch nog iets anders en iets meer is dan de optelsom of het product van zijne ouders, ook dat was blijkens de leer van het creatianisme aan vroegere geslachten niet onbekend. Wel is zeer zeker de kennis der feiten uitgebreid en vermeerderd, maar dit was lang niet van dien aard, dat het alleen eene gansche beschouwing radikaal veranderen kon. Deze verandering is voornamelijk daaraan toe te schrijven, dat men zoo ongeveer dezelfde feiten bezag uit een ander gezichtspunt en met een ander oog, n.l. uit het standpunt van het monisme en met het oog van een dogmaticus der evolutie. In strijd met allen nuchteren wetenschapelijken zin, heeft men op enkele feiten eene reeks van diep ingrijpende conclusies gebouwd en deze op allerlei manier in populaire geschriften aan den man gebracht: de mensch — dat was duidelijk gebleken — was hoegenaamd geen zelfstandig wezen, maar niets dan een product van bestaande factoren, een speelbal der omstandigheden; van vrijheid bij hem te spreken, is dwaasheid, hij is een willoos instrument van het noodlot; misdadigers zijn een eigen type, die reeds als zoodanig geboren worden en onverbeterlijk en ontoerekenbaar zijn; elk mensch moet met noodwendigheid wezen wat hij is. Een leger van deels talentvolle schrijvers, zooals Zola, Ibsen, Nietzsche enz. hebben deze beschouwing in roman en drama geschilderd voor de verhitte verbeelding. En wie nu in dat koor niet meezingt en aan de wetenschappelijkheid dezer beschouwing twijfelt, wordt in den ban gedaan. En toch komt voor den nuchteren beschou-

wer alwat de wetenschap op dit terrein aan het licht heeft gebracht op dit weinige neer: 1° Er is niet alleen herediteit maar ook variatie, niet alleen eenheid maar ook verandering, niet alleen herinnering maar ook verbeelding. Vele eigenschappen gaan over van ouders op kinderen, alle soorten brengen immers huns gelijken voort; maar toch gaan niet alle eigenschappen over, want elk individu is iets nieuws; geen enkel kind lijkt precies op zijne ouders. Hiermede is niets nieuws gezegd en slechts eene oude bekende, door niemand ooit geloochende waarheid herhaald. 2°. Deze beide feiten worden zeer gaarne met den naam van wetten bestempeld; maar hoe die wetten heerschen, is nog zoo goed als ten eenenmale onbekend. Herediteit en variatie staan voortdurend met elkaar in verband, zij werken saam en kruisen elkaar, en vandaar dat de verklaring der feiten zoo moeilijk is. En deze moeilijkheid wordt nog daardoor verhoogd, dat de overerving bij alle hoogere wezens plaatsgrijpt door de vermenging van twee individuen (amphimixis, gelijk Weismann ze noemde). 3°. Dit blijkt, zoodra men eenigszins nader specialiseert. Dat soorteigenschappen overerven, d. w. z., dat ouders kinderen van dezelfde soort voortbrengen, staat vast maar brengt niet veel verder. Dat ras- en varieteitseigenschappen constant worden overgeplant, is aan rechtmatigen twijfel onderhevig; door selectie kan het ras, bv. van dieren of planten, wel worden verbeterd; maar deze verbetering is beperkt en tijdelijk; na vier of vijf generaties is de hoogte der verbetering bereikt; zoodra men met de selectie ophoudt, keeren de nakomelingen tot het oude type terug; de eigenschappen worden niet in de natuur van de schepselen opgenomen, zij houden de neiging, om in den oorspronkelijken vorm terug te slaan. Dat eindelijk individueele, verworvene eigenschappen van ouders op kinderen overgaan, is wel door Darwin e. a. beweerd, maar wordt door A. Weismann, hoogleeraar te Freiburg, zoo sterk mogelijk bestreden, en zijne theorie vindt tegenwoordig hoe langer hoe meer instemming. 4°. De poging, om de verschijnselen, die zich hier voordoen, onder eenige wetten saam te voegen, is niet alleen niet gelukt maar is voorshands zeer voorbarig te achten. De verschijnselen zijn veel te talrijk en te gecompliceerd, evenals b.v. die van het weder, om ons reeds nu van vaste wetten te kunnen doen spreken. De wet van het atavisme maakt dan ook al den indruk van slechts uitgevonden

te zijn, om aan de vele gevallen, waarin de gunstige eigenschappen niet overerven en dus de „wet" der herediteit niet doorgaat, een schijn van regelmatigheid te geven. Nicht begriffene Thatsachen scheinen schliesslich bekannt, sobald man sie mit einem bekannten Worte bezeichnet, Dr. Kohlbrugge, Der Atavismus, Utrecht 1897, S. 3, die het atavisme dan ook evenals Emery voor eene sage houdt. De hypothese van Lombroso over den misdadigerstype behoort thans reeds weer tot het verleden. En de statistiek, al moge zij ook eene zekere regelmatigheid in geboorten, huwelijken, misdaden enz., aanwijzen, is daarmede toch nog geenszins gerechtigd tot de conclusie, dat elk mensch tot zijne daden gedwongen wordt, evenmin als het feit, dat de ouderdom eener bevolking in doorsnede dertig jaren bedraagt, ieder dertigjarige tot sterven dwingt, Wundt, Grundzüge der physiol. Psych. II² 397. A. v. Oettingen, Die Moralstatistik³ 1882 S. 24 f. Eindelijk 5°. de verschillende theorieën ter verklaring van herediteit en variatie zijn alle tot op den huidigen dag onvoldoende gebleken. Reeds het groote aantal, dat er opgesteld is, bewijst, dat geen van alle bevredigt. Alle natuurphilosofen en biologen hebben er hunne krachten aan beproefd, zonder dit geheim des levens ontsluierd te hebben. De hoogleeraar aan de Sorbonne, Yves Delage, heeft in zijn geleerd werk: La structure du protoplasma et les théories sur l'hérédité et les grands problèmes de la biologie générale, Paris Reinwald et Cie 1895 alle theorieën breedvoerig besproken en komt dan tot de slotsom: après avoir étudié et discuté les nombreuses théories émises pour résoudre les problèmes de l'hérédité et de l'évolution, nous sommes obligés de reconnaître, qu'aucune ne présente une solution acceptable. Toutes pèchent en quelques points, non pas accessoires mais fondamentaux, et la plupart sont, en outre, appuyées sur des hypothéses gratuites et tout à fait improbables, p. 743. Zelf waagt hij dan ook niet eene théorie complète aan den lezer aan te bieden; nos connaissances sont loin d'être assez avancées pour que cela soit possible, p. 747; cf. ook nog Hugo de Vries, Eenheid in veranderlijkheid, Album der Natuur 1898 bl. 65—80. Ribot, L'hérédité psychol.⁵ Paris Alcan 1894. van Bemmelen, De erfelijkheid van verworven eigenschappen, 1890. R. Schäfer, Die Vererbung, Berlin, Reuther u. Reichard 1897. Dr. Jonker, Erfel. en Toerekenb. in Theol. Stud. v. Dr. Daubanton 1894 bl. 291—322 enz. Met dit alles

ontkennen wij echter de feiten der erfelijkheid niet noch ook haar uitgebreide heerschappij. De christelijke theologie heeft er niet het minste belang bij, om aan deze ook maar eenigszins te kort te doen; integendeel erkent zij ten volle en eerbiedigt de wetten, die op dit gebied door God zijn vastgesteld; hoe meer in de erfelijkheid vaste wetten worden opgespoord, des te grooter wordt de heerlijkheid van Hem, die de Schepper aller ordinantiën en geen God van verwarring maar van orde is. Ook is het volkomen waar, dat wij bijna nooit met juistheid de grenzen kunnen aanwijzen, die de persoonlijke schuld scheiden van de gemeenschappelijke schuld. Wat Schleiermacher zegt van de erfzonde, is heel iets anders dan wat Schrift en kerk aangaande haar uitspreken, maar op zichzelf is het van de zonde in het algemeen toch volkomen waar, dat zij eene Gesammtthat und Gesammtschuld des menschlichen Geschlechtes is, d. i.: de zondige toestand en de zondige daden van ieder mensch zijn eenerzijds veroorzaakt door die van het voorgeslacht en anderzijds ook weer oorzaak van de zondige toestanden en daden der nakomelingen; de zonde is in Jedem das Werk Aller und in Allen das Werk eines Jeden, Chr. Gl. § 71, 1. 2. Maar hoe waar dit alles ook zij, zoolang de biologie naast de herediteit ook de variatie erkennen moet, ontbreekt alle recht, om den mensch zijne zelfstandigheid en vrijheid te ontnemen en hem voor te stellen als een willoos instrument van booze machten. Zulk eene voorstelling berust niet op gezonde wetenschap maar is eene vrucht van kranke verbeelding en richt door het dooden van alle wilskracht in den mensch onberekenbare verwoestingen aan. En voorts, al mag de steun, door de wetenschap van den dag aan de kerkelijke leer der erfzonde geboden, tot op zekere hoogte dankbaar erkend, zij zelve wordt er niet sterker door evenmin als zij er zwakker door wordt, als het diezelfde wetenschap misschien morgen weer behagen mocht om ze als dwaas en onzinnig ten toon te stellen. De erfzonde is nog iets anders dan wat heden ten dage onder herediteit wordt verstaan. Immers is zij geen soorteigenschap, die tot het wezen des menschen behoort, want zij is door overtreding van Gods gebod in de menschelijke natuur ingekomen en kan er door wedergeboorte en heiligmaking weder uit weggenomen worden; en zij is ter andere zijde ook geen individueele verworvene eigenschap, want zij is allen menschen zonder uitzondering eigen en zij is zoo

inbaerent aan de menschelijke natuur, dat wedergeborenen zelfs nog kinderen voortbrengen, die van nature kinderen des toorns zijn; justus non generat unde ipse regeneratus sed unde generatus est (Augustinus). De erfzonde neemt daarom eene bijzondere plaats in; de tegenwoordige leer der herediteit moge haar van hare schijnbare ongerijmdheid hebben ontdaan, verklaren doet zij haar niet. Oudtijds werd dit door het traducianisme of het creatianisme beproefd. Maar welk standpunt men bij den oorsprong der zielen ook inneme, de voortplanting der erfzonde blijft altijd even moeielijk. De erfzonde is toch geen substantie, die zetelt in het lichaam en door generatie kan worden overgeplant; zij is eene zedelijke qualiteit van den mensch, die de gemeenschap met God mist, welke hij naar zijne oorspronkelijke natuur bezitten moest en bezeten heeft. Adams verdorvenheid trad vanzelf in en op hetzelfde oogenblik, toen hij in twijfel en ongeloof, in hoogmoed en begeerlijkheid van God zich losscheurde. En op dezelfde wijze treedt de zedelijke verdorvenheid in bij zijne nakomelingen van het eerste oogenblik van hun bestaan af. Zooals God aan Adam om zijne overtreding zijne gemeenschap onttrok, zoo doet Hij dit ook aan al zijne kinderen. En evenmin als Hij, Adam na zijne overtreding toch nog onderhoudende, door het onttrekken zijner gemeenschap de positieve oorzaak van zijne verdorvenheid werd, evenmin is Hij dit bij zijne nakomelingen, hetzij men den oorsprong der zielen traducianistisch of creatianistisch denke. Ieder mensch wordt krachtens de physische en ethische relatie, waarin hij tot Adam staat, onder schuld en in smet geboren. Est ergo quisque sui individui peccati originalis et proximum principium et subjectum et auctor, Voetius, Disp. I 1104, cf. Martyr, L. C. p. 70. Polanus, Synt. VI c. 3. Zanchius, Op. IV 50. Voetius, Disp. I 1078 sq. Turretinus, Theol. El. IX 12. Moor III 289. M. Vitringa II 358. Edwards, Works II 478.

9. De erfzonde is eene eigenschap der menschelijke natuur en daarom eigen aan alle schepselen, die deze natuur deelachtig zijn. In Adamo persona corrumpit naturam, in aliis hominibus natura corrumpit personam, Thomas, S. Theol. III qu. 8 art. 5 qu. 69 art. 3. De pelagiaansche bewering, dat er menschen zijn of althans kunnen zijn zonder eenige zonde, wordt door de Schrift, door de ervaring, door de getuigenissen aller godsdiensten

en volken weersproken. Op den regel, dat ieder mensch een zondaar is, is maar ééne uitzondering, n.l. Christus, maar Hij was dan ook de eeniggeboren Zoon van God, de tweede Adam, hoofd van een ander en beter verbond, en op bijzondere wijze ontvangen van den H. Geest. De Roomschen maken echter ook nog eene uitzondering voor Maria, de moeder van Jezus. De drie privileges, in de Roomsche theologie allengs aan Maria toegekend, n.l. de vrijheid van de erfzonde (immaculata conceptio), de vrijheid van alle dadelijke zonde (perfectio justitiae) en de vrijheid van den dood (assumptio in coelum) zijn eenvoudig gevolgtrekkingen uit den hoogen rang van middelares, waartoe zij op grond van haar virginitas en deipartus door de kerk verheven is. Ten aanzien van de onbevlekte ontvangenis stelde Pius IX in de bul Ineffabilis vast, beatissimam virginem Mariam in primo instanti conceptionis suae fuisse singulari omnipotentis Dei gratia et privilegio, intuitu meritorum Christi Jesu Salvatoris humani generis, ab omni originalis culpae labe praeservatam immunem. Er ligt hier niet in opgesloten, dat Maria niet onder Adam begrepen en in hem gevallen zou zijn, want Maria werd alleen vrij van de erfzonde bewaard door eene bijzondere genade Gods en met het oog op Christus' verdiensten. Maar er wordt ook niet in uitgesproken, dat Maria eerst in zonden ontvangen en daarna terstond geheiligd werd, want er wordt uitdrukkelijk verklaard, dat zij in het allereerste moment van haar ontvangenis vrij van erfzonde is bewaard. Voor dit dogma is echter in de Schrift niet de zwakste grond aanwezig. Thomas zeide ronduit, quod de sanctificatione B. Mariae, quod scilicet fuerit sanctificata in utero, nihil in Scriptura canonica traditur, S. Theol. III qu. 27 art. 1. De Roomsche theologen zijn hiermede dan ook in niet geringe verlegenheid, zoeken allerlei redenen, om deze „verborgenheid van Maria" in de Schrift te verklaren, en dwingen de vreemdste teksten tot een schijn van bewijs. Zoo beroepen zij zich op Gen. 3 : 15, Ps. 45 : 11 v., Hoogl. 1 : 8—16, 2 : 2, 3 : 6, 4 : 1 v., 6 : 9, Wijsh. 1 : 4, Luk. 1 : 28, 41, 48, Op. 12 en op typen als de ark van Noach, de duif met den olijftak, den brandenden doornbosch enz.; maar al deze aanhalingen en redeneeringen dienen slechts om hun armoede aan argumenten te bedekken en hebben geen weerlegging van noode, cf. b.v. Spencer Northcote, Maria in den Evang. Mainz

1889. Schaefer, Die Gottesmutter in der h. Schrift, Münster 1867. Scheeben, Dogm. III 455—472. Veeleer leert de Schrift beslist, dat alle menschen, behalve Christus alleen, zondaren zijn; voor Maria wordt nooit eene uitzondering gemaakt; al staan er geen bepaalde zondige woorden of daden van haar opgeteekend, ook niet in Mk. 3 : 21, Joh. 2 : 3, toch verheugt zij zich in God haren Zaligmaker, Luk. 1 : 47, wordt wel om haar moederschap van Christus maar nooit om haar zondeloosheid zalig gesproken, Luk. 1 : 28, 48, wordt ook in dit moederschap op zichzelf achtergesteld bij wie Jezus' moeder en broeders en zusters zijn in geestelijken zin, Mt. 12 : 46v., Mk. 3 : 31v., Luk. 8 : 21, en volhardt met de apostelen in bidden en smeeken, Hd. 1 : 14. Ook de kerkvaders leeren noch de onbevlekte ontvangenis noch ook de zondeloosheid van Maria; Irenaeus, adv. haer. III 16, 7, Tertullianus, de carne Chr. 7, Origenes, hom. in Luc. 17 enz. spreken bij haar van dadelijke overtredingen; en zelfs Roomsche godgeleerden kunnen dit niet loochenen. Dr. von Lehner, Die Marienverehrung der ersten Jahrh. Stuttgart 1881 S. 151 zegt, dat dit de toenmaals heerschende beschouwing was; Schwane, D. G. I² 382 erkent, dat de traditie uit dien tijd evenmin stringente bewijzen levert als de H. Schrift; en Scheeben, Dogm. III 474, 476 stemt toe, dat de persoon van Maria in de eerste vier eeuwen op den achtergrond treedt en in relatieve Dunkelheit verkeert. Hoogstens werd alleen propter honorem Domini geloofd, dat Maria door bijzondere genade vrij van dadelijke zonden was gebleven, Augustinus, de nat. et gr. 36. Damasc., de fide orthod. IV 14. Zelfs toen sedert de vijfde eeuw de vereering van Maria hoe langer hoe meer toenam en later nog het feest van hare ontvangenis opkwam, leerden de voornaamste theologen — gelijk Canus, Loci VII c. 1, Scheeben, Dogm. III 541 f. e. a. ook erkennen — wel eene sanctificatio B. Virginis post animationem et contractionem peccati in anima maar bestreden eene praeservatio, die apriori Maria van alle erfzonde vrijhield, Anselmus, Cur Deus homo II 16. Lombardus, Thomas, Bonaventura op Sent. III dist. 3. Thomas, S. Theol. I 2 qu. 81 art. 3. III qu. 27 art. 1. 2. Comp. Theol. c 224 enz. Maar Duns Scotus bracht hierin wijziging; hij betoogde dat, al was Maria ook in Adam begrepen, God haar toch wel in het allereerste oogenblik van hare ontvangenis de gratia schenken kon, die van alle zonde haar

vrijhield. En wijl dit Gode, Christus en Maria waardiger en met het gezag der Schrift en der kerk niet in strijd was, achtte hij het probabile, quod excellentius est attribuere Mariae, Sent. III dist. 3 qu. 1. En daarmede is ook de grond aangegeven, waarop bij Rome dit dogma rust. Het heeft geen steun in de Schrift noch in de traditie der oude kerk, maar het is, evenals de hemelvaart van Maria, eenvoudig eene gevolgtrekking uit het middelaarschap, dat haar allengs toegekend werd. Het is niet passend, niet conveniens, dat Maria in zonde ontvangen is, zonde gedaan heeft en gestorven is. Zij moet zondeloos zijn, en daarom is zij het, al wordt het door Schrift noch traditie geleerd. Cf. Preuss, Die röm. Lehre v. d. unbefleckten Empfängniss 1865. Benrath, Zur Gesch. der Marienverehrung, Stud. u. Krit. 1886. Art. Maria in Herzog². Bolland, Rome en de geschiedenis, Leiden 1897 bl. 1—53.

10. Even uitgebreid als de erfzonde is in de menschheid, is zij het ook in den enkelen mensch. Zij heerscht over den ganschen mensch, over verstand en wil, hart en geweten, ziel en lichaam, over alle vermogens en krachten. Zijn hart is boos van der jeugd aan en bron van allerlei zonden, Gen. 6 : 5, 8 : 21, Ps. 51 : 7, Jer. 17 : 9, Ezech. 36 : 26, Mk. 7 : 21; hij kan zichzelf niet vernieuwen, Jer. 13 : 23, Ezech. 16 : 6, de dingen Gods niet verstaan, 1 Cor. 2 : 14, aan de wet Gods zich niet onderwerpen, Joh. 8 : 34, 36, Rom. 6 : 17, 20, 8 : 7, is dood door de zonden en misdaden, Ef. 2 : 1. Wedergeboorte is daarom noodig tot ingang in het koninkrijk Gods, Joh. 3 : 3; heel de zaligheid is objectief en subjectief een werk van Gods genade, Joh. 6 : 44, 15 : 5, 1 Cor. 4 : 7, 15 : 10, Phil. 2 : 13 enz. Op deze stellige uitspraken der H. Schrift werd door Augustinus en zijne volgelingen en later door de Hervormers de leer van de onbekwaamheid des menschen ten goede gebouwd. Wijl in Adam de gansche menschelijke natuur is bedorven, kan er uit haar niets waarlijk goeds meer voortkomen, evenmin als een kwade boom goede vruchten voortbrengen kan. Veeleer verkeert de mensch thans onder de dura necessitas non posse non peccandi, zijne deugden zijn vitia potius quam virtutes, hij is van nature geneigd tot alle kwaad, geneigd zelfs om God en zijnen naaste te haten. Deze rede is ongetwijfeld hard, en het is geen wonder, dat zij ten allen tijde besliste tegen-

spraak heeft ontmoet. De Heidenen kenden dit diepe bederf der zonde niet; hoezeer zij ook menigmaal hare algemeene verbreiding uitspraken, zij bleven toch gelooven aan de natuurlijke goedheid van den mensch en aan de mogelijkheid der deugd, Sunt ingeniis nostris semina innata virtutum, quae si adolescere liceret ipsa nos ad beatam vitam natura perduceret, Cic. Qu. Tusc. II 1. Erras, si existimas, nobiscum nasci vitia, supervenerunt, ingesta sunt, Seneca, Ep. 96. In het pelagianisme werd deze paganistische leer vernieuwd, het loochende de erfzonde geheel en al. Door hare mechanische opvatting van het beeld Gods kwam de Roomsche kerk tot de leer, dat de homo naturalis na verlies van het donum superadditum nog waarlijk goede werken kan doen, wel niet in bovennatuurlijken maar toch in natuurlijken zin, Trid. VI can. 5. 7. Socinianen, Remonstranten, Wederdoopers, Kwakers, Rationalisten, enz. vielen tot dit Roomsche standpunt terug. Coornhert ergerde zich aan de 5e en 8e vraag van den Heid. Catechismus. Rousseau predikte de natuurlijke goedheid van den mensch. En Allard Pierson getuigde van zichzelven, dat hij volstrekt niet geneigd was tot alle kwaad maar wel tot veel goeds, Gids Nov. 1895 bl. 259. Aan den natuurlijken afkeer, die onwillekeurig in het hart opkomt tegen de leer van de algeheele zedelijke verdorvenheid des menschen, paart zich bij hare bestrijders ongetwijfeld ook veel misverstand. Indien toch deze leer duidelijk in het licht gesteld wordt, wordt zij door aller ervaring dag aan dag bevestigd en door de getuigenissen van hare tegenstanders zelven gerechtvaardigd. 1°. De leer van Schrift en kerk is toch niet, dat ieder mensch in alle mogelijke dadelijke zonden leeft en actu schuldig staat aan de overtreding van alle geboden. Zij spreekt alleen van de diepste neiging, de innerlijkste gezindheid, de grondrichting der menschelijke natuur en belijdt, dat deze niet naar God toe-, maar van Hem afgekeerd is. Indien de mensch eene organische eenheid is, dan zal toch een van beide het geval moeten wezen. Velen maken er zich van af door te zeggen, dat de mensch van nature geen van beide of beide tegelijk is, Hegel, Werke XII 209 f., maar dit verraadt gebrek aan nadenken, is in strijd met de natuur van het goede en werd daarom ook door Kant zeer ernstig bestreden, Religion, ed. Rosenkranz 23—26. Wie ééne zonde doet, staat in beginsel schuldig aan de overtreding aller geboden, en wie ééne deugd in

waarheid bezit, heeft ze in beginsel alle. De mensch is in den wortel van zijn wezen of goed of kwaad — een derde is er niet. 2°. De zonde is echter geen substantie, zij woont wel in en aan en bij den mensch, maar zij is niet en kan niet zijn het wezen van den mensch. De mensch is ook na den val mensch gebleven, hij heeft eene rede, geweten en wil behouden, kan daardoor zijne lagere zinnelijke driften en neigingen beheerschen en zich alzoo dwingen tot deugd, Augustinus, die de deugden der Heidenen splendida vitia noemde, heeft dit toch volmondig erkend; vele hunner daden zijn niet alleen geen berisping maar veeleer onzen lof en onze navolging waard, cf. Wiggers, Aug. u. Pelag. I 119—123. De Lutherschen spraken van den natuurlijken mensch als een blok en een stok op geestelijk gebied, maar schreven hem in de zoo genoemde lagere hemispheer van het burgerlijke leven nog wel allerlei krachten ten goede toe, Frank, Theol. der Conc. I 144 f. En meer dan zij allen hebben Calvijn en de Gereformeerden de deugden der ongeloovigen geëerd en ze aan de Christenen zelven menigmaal ten voorbeeld gesteld, cf. mijne rede over de Algemeene Genade bl. 27v. De leer van het totale bederf der menschelijke natuur, houdt dus geenszins in, dat de zondige geneigdheid, die ligt op den bodem van het hart, altijd in zulke daden uitbreekt, welke duidelijk vijandschap en haat tegen God en den naaste verraden. Er zijn verschillende omstandigheden, die tusschen beide treden en de neiging beletten zich ten volle te uiten. Niet alleen worden vele zondige daden door het zwaard der overheid, het burgerlijk fatsoen, de publieke opinie, de vrees voor schande en straf enz., tegengehouden; maar allerlei factoren, zooals de ieder mensch nog eigene natuurlijke liefde, het door opvoeding en strijd gekweekte zedelijk karakter, gunstige omstandigheden van constitutie, omgeving, werkkring enz., leiden den mensch menigmaal tot beoefening van schoone, lofwaardige deugden. Alleen maar, daarmede is de zondige geneigdheid des harten onderdrukt doch niet uitgeroeid; in allerlei booze overleggingen, gedachten, begeerten komt ze telkens naar boven; als de gelegenheid gunstig is en de nood dringt, breekt zij dikwerf alle dammen en dijken, die haar inhielden, door; en zij, die in schrikkelijke woorden en daden toonen God en den naaste te haten, dragen geen andere natuur dan welke alle menschen deelachtig zijn. 3° Als geleerd wordt, dat de mensch door de

zonde onbekwaam is tot eenig goed en deze onbekwaamheid eene natuurlijke wordt genoemd, dan is daarmede geen physische noodzakelijkheid of fatalistische dwang bedoeld. De mensch heeft door de zonde zijn wil en de hem ingeschapen vrijheid niet verloren; de wil sluit krachtens zijne natuur allen dwang uit en kan niet anders dan vrij willen. Maar de mensch heeft wel verloren de vrije neiging van den wil tot het goede; hij wil nu niet meer het goede doen: hij doet thans vrijwillig, uit neiging, het kwade: de neiging, de richting van den wil is veranderd; semper est in nobis voluntas libera, sed non semper est bona, Aug., de gr. et lib. arb. 15, cf. ook de Geref. bij Heppe, Dogm. 237, 264. De onmacht ten goede is in dezen zin niet physisch maar ethisch van aard; zij is eene onmacht van den wil. Sommigen spraken daarom liever van zedelijke dan van natuurlijke onmacht, Amyraldus, Testardus, Venema bij Moor III 231—233, en vooral Jonathan Edwards. Edwards had n. l. in zijne dagen de onmacht des menschen te verdedigen tegen Whitby en Taylor, die de erfzonde loochenden en den mensch in staat achtten om Gods wet te onderhouden. Zij wierpen hem tegen, dat, indien de mensch Gods wet niet *kon* onderhouden, hij het ook niet behoefde te doen en, als hij het dan niet deed, ook niet schuldig was. Om daartegen zich te verdedigen, maakte Edwards onderscheid tusschen natuurlijke en zedelijke onmacht, en zeide, dat de gevallen mensch wel de natuurlijke, maar niet de zedelijke kracht had, om het goede te doen. En hij voegde eraan toe, dat alleen natuurlijke onmacht werkelijk onmacht was, maar zedelijke onmacht slechts in oneigenlijken zin zoo heeten kon. De zonde is n. l. geen physiek gebrek in de natuur of de krachten van den wil; maar ze is een ethisch gebrek, een gebrek aan genegenheid, liefde tot het goede, zie zijn Freedom of the will, Works II 1—190 passim. Nu zeide Edwards wel, dat de mensch zichzelf die genegenheid tot het goede niet schenken en zijn wil niet veranderen kon; in dit opzicht stond hij geheel aan de zijde van Augustinus en Calvijn. Maar door zijne weigering, om dezen onwil ten goede natuurlijke onmacht te noemen, heeft hij veel misverstand gekweekt en feitelijk het pelagianisme bevorderd. De Gereformeerden hebben daarom vóór en na van natuurlijke onmacht gesproken. Dit woord *natuurlijk* kan echter verschillenden zin hebben. Men kan er mede het oog hebben op

de oorspronkelijke, door God in Adam naar zijn beeld geschapen menschelijke natuur, zooals de Protestanten zeiden dat het beeld Gods natuurlijk was, — dan is de onmacht ten goede niet natuurlijk. Men kan er ook mede bedoelen de physische substantie of kracht van eenig schepsel, en ook dan is de onmacht, wijl alle substantie en kracht door God geschapen is, niet natuurlijk te noemen. De onbekwaamheid ten goede is geen physische onmogelijkheid, zooals het bijv. voor een mensch onmogelijk is, om met zijne hand aan de sterren te raken. Maar men kan, sprekende van natuurlijke onmacht, ook denken aan de eigenschappen der gevallen menschelijke natuur en ermede te kennen geven, dat de onbekwaamheid ten goede nu in den gevallen toestand aan ieder mensch „van nature" eigen is, hem van het eerste oogenblik van zijn bestaan af aangeboren is en niet eerst door gewoonte, opvoeding, navolging van buiten af in hem aangebracht is. In dezen zin is de naam van natuurlijke onmacht volkomen juist, en die van zedelijke onmacht voor misverstand vatbaar. Zedelijk onmogelijk heet immers menigmaal datgene, wat op grond van iemands karakter, gewoonte, opvoeding voor onmogelijk door hem te geschieden gehouden wordt; het is zedelijk onmogelijk, dat een deugdzaam mensch in eens een dief wordt, een moeder haar kind haat, een moordenaar een onschuldig kind worgt. Dat zedelijk onmogelijke heeft desniettemin in sommige omstandigheden wel terdege plaats. Zoo is het met de onbekwaamheid ten goede niet. Zij is wel ethisch van aard en eene onmacht van den wil, maar zij is den mensch van nature eigen, zij is hem aangeboren, zij is eene eigenschap van zijn willen zelf. En juist, omdat de wil ook thans in den gevallen toestand krachtens zijne natuur niet anders dan vrij willen kan, kan hij niet anders willen dan wat hij wil, dan datgene waartoe hij van nature geneigd is, cf. Thomas, S. c. Gent. IV 52. Calvijn op Ef. 2 : 3. Ursinus en andere comm. op Heid. Cat. vr. 5. 8. Form. Conc. I 12. Cons. Helv. § 21. 22. Turret., Theol. El. X 4. 39. Moor III 232. Hodge, Syst. Theol. II 257—272. Shedd, Dogm. Theol. 219—257. III 364—374. 4° Eindelijk moet men in het oog houden, dat Schrift en kerk, het geheele bederf des menschen leerende, daarbij den hoogsten maatstaf aanleggen, n.l. de wet Gods. De leer van de onbekwaamheid ten goede is eene religieuse belijdenis. Naar den maatstaf, dien menschen gewoonlijk gebrui-

ken in het dagelijksch leven of ook in de philosophische ethiek, kan volmondig erkend, dat er veel goeds en schoons door menschen geschiedt. De volgeling van Augustinus kan met dezen maatstaf in de hand in de beoordeeling en waardeering van menschelijke deugden nog milder en ruimer zijn dan de overtuigdste Pelagiaan. Er is echter nog een ander, hooger ideaal voor den mensch; er is eene Goddelijke wet, waaraan hij beantwoorden moet. Deugden en goede werken zijn onderscheiden. Goed, waarlijk goed, goed in het oog van den heiligen God, is alleen datgene, wat uit het geloof, naar Gods wet en tot Gods eere geschiedt. En aan dezen maatstaf getoetst, wie durft dan zeggen, dat er eenig werk door menschen geschiedt, dat volkomen rein is en geen vergeving en vernieuwing behoeft? Met Rome en ten deele ook met de Lutherschen den mensch in tweeën te deelen en te zeggen, dat hij in het bovennatuurlijke en geestelijke niets goeds vermag maar in het natuurlijke iets volkomen goeds kan doen, dat is in strijd met de eenheid der menschelijke natuur, met de eenheid der zedewet, met de leer der Schrift, dat de mensch altijd beeld Gods moet zijn, alwat hij doet tot Gods eere moet doen en God liefhebben moet altijd en overal met geheel zijn hart en verstand en kracht. Indien dit nu zoo is, indien het wezen van den mensch daarin bestaat dat hij beeld en gelijkenis Gods is, dan kan in den mensch, gelijk hij thans leeft en werkt, niets voor Gods aangezicht bestaan. Gewogen in de weegschaal van Gods heiligdom, wordt al zijn doen te licht bevonden.

Men kan over dezen maatstaf verschillen, en de wet Gods, ten einde tot gunstiger slotsom te komen, neerhalen van hare hoogte en pasklaar maken naar der menschen gedragingen. Maar gegeven deze maatstaf, is er geen ander oordeel mogelijk dan dat der Schrift, dat er niemand is, die goed doet, ook niet tot één toe. En dit oordeel der Schrift wordt bevestigd door allerlei getuigenissen. Laten zij, die de Schrift niet gelooven, luisteren naar de stemmen van de grootsten van ons geslacht. Zoodra men bij zichzelf of bij anderen niet bij de woorden of daden blijft staan maar naar de verborgen motieven, de geheime bedoelingen onderzoek doet, komt de zondige aard van alle menschelijk streven aan het licht. Nos vertus ne sont le plus souvent que des vices déguisés (Rochefoucauld). L'homme n'est que déguisement, que mensonge et hypocrisie, et en soi-même et à l'égard

des autres (Pascal). Homo homini lupus; zonder den staat zou de menschelijke samenleving een bellum omnium contra omnes zijn (Hobbes). Volgens Kant is de mensch von Natur böse; er is in hem een natuurlijke Hang zum Bösen, ein radicales, angebornes Böse; de schrikkelijke feiten, die de geschiedenis der menschheid ons kennen doet, bewijzen dit genoegzaam. Ein jeder Mensch hat seinen Preis, für den er sich weggiebt. Wat de apostel zegt, is algemeene waarheid: er is niemand, die goed doet, er is er ook niet tot één toe, Kant, Relig. ed. Rosenkranz 35 f. Diejenigen, welche ein servum arbitrium behaupteten und den Menschen als einen Stock und Klotz charakterisirten .... hatten vollkommen Recht, Fichte, Syst. der Sittenlehre 1798 S. 265. Das natürliche Herz, worin der Mensch befangen ist, ist der Feind, der zu bekämpfen ist, Hegel, Werke XII 270. Der Mensch hat sich von Ewigkeit in der Eigenheit und Selbstsucht ergriffen und alle, die geboren werden, werden mit dem anhängenden finstern Princip des Bösen geboren. Dieses ursprüngliche Böse im Menschen, das nur derjenige in Abrede ziehen kann, der den Menschen in sich und ausser sich nur oberflächlich kennen gelernt hat, ist in seinem Ursprung eigne That, Schelling, Werke I 7 S. 388. Die Haupt- und Grundtriebfeder im Menschen, wie im Thiere ist der Egoismus, d. h. der Drang zum Daseyn und Wohlseyn. Dieser Egoismus ist im Thiere wie im Menschen mit dem innersten Kern und Wesen desselben aufs genaueste verknüpft, ja eigentlich identisch. Dit egoisme wordt wel door allerlei banden van fatsoen, vrees, straf, overheid enz., beteugeld; maar als deze worden weggenomen, springen die unersättliche Habsucht, die niederträchtige Geldgier, die tief versteckte Falschheit, die tückische Bosheit te voorschijn. Kriminalgeschichten und Beschreibungen anarchischer Zustände muss man lesen, um zu erkennen, was in moralischer Hinsicht der Mensch eigentlich ist. Diese Tausende, die da vor unseren Augen in friedlichen Verkehr sich durcheinander drängen, sind ansusehen als eben so viele Tiger und Wölfe, deren Gebiss man durch einen starken Maulkorb gesichert hat. Zelfs het geweten is meest samengesteld uit $^1/_5$ menschenvrees, $^1/_5$ deisidaemonie, $^1/_5$ vooroordeel, $^1/_5$ ijdelheid en $^1/_5$ gewoonte, Schopenhauer, Die beiden Grundprobleme der Ethik, 3e Aufl. 1881 S. 186 f. Welt als Wille u. V. 1^6 391 f. Parerga u. Paral. II^5 229 f. De aanhangers der evolutie zijn

teruggekeerd tot de leer van Mandeville, Helvetius, Diderot, d'Alembert enz., dat egoisme de basis is der moraal en de norma van alle menschelijk handelen; de mensch is van de dieren afkomstig en hij blijft in den grond een dier, door egoistische instincten geleid; beschaving kan temmen maar nooit van den mensch iets anders maken dan wat hij oorspronkelijk en naar aanleg is; wat wij zedelijk leven noemen, is een toevallig product van de omstandigheden, van het leven der menschen in eene bepaalde maatschappij; onder andere omstandigheden en in eene andere maatschappij zouden goed en kwaad een geheel anderen inhoud hebben, Darwin, Afst. des menschen, hoofdst. 3—5. Büchner, Kraft u. Stoff 16e Aufl. 478—492. In zijn Ethisch idealisme Amst. 1875 maakt de Bussy een groot onderscheid tusschen den moreelen mensch, wiens egoistische natuur door de gemeenschap bedwongen is in haar willekeur maar niet vernietigd, wiens deugden menigmaal splendida vitia zijn, 22v., en den zedelijken mensch, in wien een nieuw beginsel is geplant. Het is waarlijk de Schrift niet alleen, die hard over den mensch oordeelt. Het zijn menschen, die over menschen het hardste en strengste oordeel hebben geveld. En dan is het altijd nog beter, in de hand des Heeren dan in die des menschen te vallen, want zijne barmhartigheden zijn vele. Immers als God ons veroordeelt, dan biedt Hij tegelijk in Christus zijne vergevende liefde aan, maar als menschen menschen veroordeelen, stooten zij hen menigmaal van zich en geven hen aan hunne verachting prijs. Als God ons veroordeelt, dat laat Hij dit oordeel ons brengen door menschen, profeten en apostelen en dienaren, die niet hoog als heiligen zich boven ons stellen maar met allen zich samenvatten in gemeenschappelijke belijdenis van schuld; maar de wijsgeeren en moralisten, de menschen verachtend, vergeten daarbij meestal dat zij zelven menschen zijn. Als God ons veroordeelt, dan spreekt Hij van zonde en schuld, die wel groot is en zwaar maar die toch weggenomen kan worden wijl zij niet behoort tot het wezen van den mensch; maar de moralisten spreken menigmaal van egoistische, dierlijke neigingen, die den mensch krachtens zijn oorsprong eigen zijn en tot zijn wezen behooren; zij slaan hem wel neer maar beuren hem niet op; indien wij van huis uit dieren zijn, waarom behooren wij dan te leven als kinderen Gods?

§ 39. De straf der zonde.

1. De straf der zonde kan in deze paragraaf nog niet volledig behandeld worden. De gansche, verdiende straf is door God van te voren wel op de zonde bedreigd, maar nadat zij gepleegd was niet voltrokken; ook treedt zij bij niemand in dit leven volkomen in, zelfs wordt zij bij den dood nog niet ten volle toegepast; eerst na het oordeel ten jongsten dage treft zij den schuldige in haar gansche zwaarte. In Gen. 2 : 7 had God uitdrukkelijk gezegd: *ten dage* als gij daarvan eet zult gij zekerlijk sterven. Deze stellige bedreiging is echter niet volvoerd. Er is een element tusschen beide getreden, dat deze straf gematigd en uitgesteld heeft. Adam en Eva zijn nog vele jaren na den val blijven leven; Eva werd zelfs de moeder der levenden; er is een menschelijk geslacht uit hen voortgekomen, dat door de aarde gedragen en gevoed wordt. De aanvangen der geschiedenis zetten na den val, zij het ook in zeer gewijzigden vorm, zich voort. Dit alles is niet aan Gods gerechtigheid, maar, gelijk later duidelijker blijken zal, aan zijne genade te danken. Deze treedt aanstonds na den val in werking. Zij krijgt de leiding der geschiedenis, niet ten koste van maar in verbinding met het recht Gods. Alle gevolgen en straffen, die na de zonde intreden, dragen dan ook aanstonds een dubbel karakter. Zij zijn niet louter gevolgen en straffen, door Gods gerechtigheid ingesteld, maar alle zonder onderscheid onder een ander gezichtspunt ook middelen der genade, bewijzen van Gods lankmoedigheid en ontferming. Er is hier niet tegen in te brengen, dat God dan in Gen. 2 : 7 onwaarheid zou hebben gesproken. Daar toch wordt alleen de ware, volle straf aangekondigd, die de zonde verdient; de zonde verbreekt de gemeenschap met God, is geestelijke dood en verdient den dood. Dat die straf gematigd, uitgesteld, zelfs kwijtgescholden zou worden, was uit den aard der zaak vóór de overtreding voor mededeeling niet vatbaar. God maakt daarom in Gen. 2 : 7 alleen van de ééne, groote straf der zonde, d. i. den dood, gewag. Daarmede houdt toch in eens alles op, leven, vreugde, ontwikkeling, arbeid, ook de mogelijkheid van bekeering en vergeving, van herstel der gemeenschap met God. De zonde

verdient niet anders dan den ganschen, vollen dood. Alle andere straffen, die na den val feitelijk ingetreden en uitgesproken zijn, zooals schaamte, vrees, verberging voor God, vloek over de slang, over de aarde enz., zijn wel straffen maar onderstellen toch tevens, dat God zijne bedreiging niet aanstonds en ten volle uitvoert, dat Hij nog een ander plan heeft met menschheid en wereld en deze daarom in zijne lankmoedigheid en genade laat bestaan. Toch zijn zij onder een bepaald gezichtspunt zeer zeker ook straffen en behooren in zoover hier ter sprake te komen. Gods genade spreekt er zich in uit, maar ook zijne gerechtigheid. Straf toch heeft, naar de algemeene gedachte der Schrift, de bedoeling, om het recht Gods, dat door de zonde geschonden is, te herstellen. Onder Israel had zij de strekking, om de door God ingestelde wetten staande te houden en het booze uit het midden des volks weg te doen, Deut. 13 : 5, 17 : 7, 12, 22 : 21v., 24 : 7, en dan voorts, om dergelijke overtredingen te voorkomen en Israel in vreeze in des Heeren inzettingen te doen wandelen, Deut. 13 : 11, 17 : 13, 19 : 20, 21 : 21. Het doel der straf was dus tweeledig, had betrekking op het verleden en de toekomst, moest begane overtredingen herstellen en toekomstige voorkomen. De maatstaf der straf was niet willekeur of wraak, Lev. 19 : 18, Spr. 24 : 29, maar de aard van het misdrijf, Ex. 21 : 23—25, Lev. 24 : 19, 20, Deut. 19 : 21, zonder dat echter het jus talionis altijd streng, letterlijk, beide qualitatief en quantitatief, toegepast werd, b.v. Ex. 21 : 30v. Het farizeisme paste dezen regel, die alleen voor de overheid geldt, ook in het private leven toe, in strijd met het O. Test. zelf, Lev. 19 : 18, Dent. 32 : 35, Spr. 24 : 29. Daartegen komt Jezus op, Mt. 5 : 38; Hij verbiedt alle zucht naar wraak, hetzij men deze privaat of langs publieken weg zoekt, en beveelt lijdzaamheid en barmhartigheid aan. Vergelding is echter wel door heel de Schrift heen de objectieve maatstaf der straf, niet alleen voor de aardsche overheid maar ook voor God zelven. Niet alleen bedreigt Hij straf op de zonde, Gen. 2 : 7, Deut. 27 : 15v., Ps. 2 : 9v,. 5 : 5., 11 : 5, 6, 50 : 21, 94 : 10, Am. 6 : 8, Jes. 10 : 13—23, Jer. 25 : 12, Mt. 21 : 42, 23 : 13, 24 : 15, Rom. 2 : 3, Joh. 8 : 24, Rom. 6 : 21, 23, Gal. 6 : 8, 2 Petr. 2 : 12, 3 : 7 enz., maar Hij bepaalt de mate der straf ook naar den aard van het misdrijf en vergeldt een iegelijk naar zijn werk, Ex. 20 : 5—7, Deut. 7 : 9, 10, 32 : 35, Ps.

62 : 13, Spr. 24 : 12, Jes. 35 : 4, Jer. 51 : 56, Mt. 16 : 27, Rom. 2 : 1—13, Hebr. 10 : 30, Op. 22 : 12.

2. Hiermede in overeenstemming sprak de christelijke theologie van eene justitia judicialis, onderscheiden in justitia remunerativa en vindicativa, deel II 199v., en leidde daaruit af het recht en het wezen der straf. Inderdaad is er geen ander laatste en diepste beginsel, waaruit de straf kan worden gededuceerd, dan de gerechtigheid Gods. Alle straf onderstelt, dat hij, die de straf uitspreekt en oplegt, met gezag is bekleed over hem die de wet overtrad. Dit gezag, dit recht kan zijn oorsprong niet hebben in den mensch, noch in zijne physische natuur, want deze schept alleen het recht van den sterkste, noch in zijne ethische natuur, want alle menschen zijn zondaren en het recht tot straffen rust nooit daarin, dat iemand zedelijk hooger staat dan de schuldige. Alle zoogenaamde relatieve theorieën, die er buiten de Goddelijke gerechtigheid om voor de handhaving van het strafrecht uitgedacht zijn, zooals de noodweer-, de praeventieve, de afschrikkings-, de verbeteringstheorie, zijn onvoldoende, om het recht van straffen te vindiceeren en zijn ook met het wezen der straf in strijd; zij zijn misschien momenten in, maar kunnen niet zijn principe van de straf; straf is altijd in de eerste plaats poena vindicativa en daarna eerst poena medicinalis en exemplaris. Utiliteit schept geen recht. Al de genoemde theorieën, die het strafrecht bouwen op het belang van den staat, de maatschappij, de overtreders, vallen daarom alle in de theorie van het recht van de sterkste terug; recht wordt ingewisseld voor macht. Als er geen zedelijke en rechtsorde is, boven en onafhankelijk van den mensch, en als hare handhaving aan niemand door eene hoogere autoriteit is opgedragen, dan moge het straffen voor sommige personen, voor eene toevallige meerderheid nuttig zijn maar recht ertoe bestaat niet. Het atheisme is de ondermijning en vernietiging van alle recht en moraal; ni Dieu ni maître. Alleen dan is er recht tot straffen, als er eene rechtsorde bestaat, door God vastgesteld en in zijn naam door de overheid ten koste zelfs van het leven harer overtreders te handhaven, wijl zij kostelijker is dan eenig goed en alle schepsel in waarde verre overtreft. Wel schijnt het bij het eerste hooren vreemd, dat de rechts- en daarachter de zedelijke orde van

zoo onvergelijkelijke waarde is en goed en leven van den mensch tot hare handhaving en herstelling opeischt. Maar deze zedelijke wereldorde is geen idee van den mensch, geen staat van zaken, door hem geproduceerd; zij is ook geen zelfstandige, in zichzelve rustende macht, waarvan niemand zeggen kan wat zij is; maar zij is de openbaring en werking der gerechtigheid Gods in deze wereld, zij rust in den volmaakten, heiligen wil van Hem die alle dingen onderhoudt en regeert; wie haar aantast tast God zelven aan. Daarom staat zij hoog boven den mensch en is ze meer waard dan alle schepselen samen; als het tot een conflict komt, gaat de mensch erbij te gronde; fiat justitia, pereat mundus; wenn die Gerechtigkeit untergeht, so hat es keinen Werth mehr, dass Menschen auf Erden leben (Kant). Om haar te handhaven, is de straf ingesteld; zij bedoelt rechtsherstel, handhaving van Gods gerechtigheid; indien zij daartoe niet dient, wordt ze dwang en overmacht. Cf. Lombardus, Sent II. dist. 36. Thomas, S. Theol. I 2 qu. 87. Stöckl, Lehrb. d. Philos. III 53.97. Polanus, Synt. p. 340. Hoornbeek, Theol. pract. I 412. Moor III 329. Buddeus, Inst. theol. mor. I 612—629. Stahl, Philos. d. Rechts[5] II 1 S. 160 f. 2 S. 681 f. Ulrici, Gott u. d. Mensch II 391 f. Dorner, Gl. I 286 II 324. Kohler, Das Wesen der Strafe, Würzburg 1888. H. Seuffert, Was will, was wirkt, was soll die staatliche Strafe? Bonn 1897. Caro, Problèmes de morale sociale 1887 p. 193. Dale, The atonement, 18th ed. 1896 p. 373. Harris, God the Creator and Lord of all, Edinb. 1897 II 442. F. C. Domela Nieuwenhuis, Het wezen der straf I Utrecht 1867. H. L. Lindaal Jacobs, Beschouwingen over straf en straffen, Amst. 1884. Kuyper, Ons Program 1879 bl. 738.

Straf bestaat altijd in zeker lijden, in berooving van eenig goed, hetzij aan vermogen of vrijheid, aan lijf of leven; ze is een malum passionis, quod infligitur ob malum actionis. Waarom de rechtsorde bepaald van dengene, die haar schendt, lijden eischt en hoe zij daardoor hersteld en bevredigd wordt, is moeilijk te zeggen. Willekeur en toeval is dit zeker niet. Achter die rechtsorde staat de levende, waarachtige, heilige God, die den schuldige geenszins onschuldig houdt; en bij Hem rust de straf niet op een dominium absolutum in den zin van Duns Scotus, cf. deel II 207. 216, maar op den eisch zijner gerechtigheid. Indien Hij de zonde niet strafte, zou Hij aan het kwade gelijke rechten

toekennen als aan het goede en zichzelven verloochenen. Opdat God God blijve, is de straf der zonde noodzakelijk. Zoodra dus de zedelijke of de rechtsorde aangetast is, verheft zij zich en roept om herstel. Zij wreekt zich in de straf, zoowel in- als uitwendige, drukt den overtreder neer en toont daarin hare onvergelijkelijke majesteit. God kan niet dulden, dat de zondaar, in plaats van onder zijne wet te staan en haar te gehoorzamen, zich boven haar verheft en in beginsel zich Gode gelijk maakt. En daarom handhaaft Hij in de straf zijne Goddelijke souvereiniteit; Hij drukt door het lijden den zondaar neer op de plaats, waar hij behoort te staan, en brengt hem, waar hij het niet vrijwillig aanvaarden wil, door de straf tot de gedwongen erkentenis, dat hij de mindere, dat hij niet God maar een schepsel is. Wie niet hooren wil, moet voelen. De straf is een machtig bewijs, dat alleen de gerechtigheid recht heeft van bestaan, dat God alleen goed is en groot. Ten deele vloeit de straf uit de zonde zelve voort; zonde brengt uit haar aard scheiding van God, en dus duisternis, onkunde, dwaling, leugen, vreeze, onvrede, schuldbesef, berouw, ellende, slavernij mede; de dienst der zonde is zoo onuitsprekelijk hard. Maar ten deele wordt de straf ook van buiten af door de bevoegde autoriteit aan de overtreding toegevoegd. Zoo geschiedt het in het huisgezin, in de school, in de maatschappij en den staat, en zoo is het ook bij de straffen, die God op de zonde volgen laat. Velen hebben dit laatste ontkend en op dit gebied alleen van natuurlijke, maar in geen geval van stellige straffen willen weten, Spinoza, Eth. V prop. 42, vele rationalisten in de vorige eeuw, cf. bij Bretschneider, Syst. Entw. 391 en Dogm. I 527. Strauss, Gl. I 603. Scholten, L. H. K. II 108v. 569v. Vrije Wil 236, cf. ook Schleiermacher, Chr. Gl. § 84, Biedermann, Dogm. II 575 f. Lipsius, Dogm. §. 393. Ritschl, Rechtf. u. Vers. I² 397 III² 326 f. Kaftan, Dogm. § 36 enz. Op dit standpunt is er eigenlijk geen loon en geen straf; de deugd draagt haar loon, de ondeugd haar straf in zichzelve; een hemel of hel bestaat er niet dan alleen in het gemoed van den mensch zelf; die Weltgeschichte ist das Weltgericht; hoogstens bestaat er eene subjectieve noodzakelijkheid voor den schuldigen mensch, om zijn lijden op te vatten als straf. Nu is het woord van den dichter waarachtig: Das Leben ist der Güter grösstes nicht, Der Uebel

grösstes ist die Schuld. Puniri non est malum, sed fieri poena dignum. Culpam quam poenam plus de ratione mali habere certum est, Thomas, S. Theol. I qu. 48 art. 6. De schuld maakt het lijden tot straf; als zij eruit weggenomen is, kan het lijden hetzelfde blijven en toch geheel van karakter veranderen. De dood is als feit voor geloovigen en ongeloovigen hetzelfde, maar voor de laatsten is hij een straf, voor de eersten een doorgang tot het eeuwige leven. Daarom mag ook uit het lijden, dat iemand treft, niet tot zijne persoonlijke zonde worden besloten, Luk. 13 : 4, Joh. 9 : 1; het lijden dient n.l. in Gods hand naar zijne genade en wijsheid niet alleen tot straf, maar ook tot beproeving, kastijding, opvoeding; Hij is zoo machtig, dat Hij dengenen, die Hem liefhebben alles kan doen medewerken ten goede, Rom. 8 : 28. Maar met dit alles wordt het objectief, door God gelegd verband tusschen zonde en lijden niet verbroken. De Schrift levert er bijna op iedere bladzijde bewijzen voor. De geschiedenis is wel niet *het*, maar zij is toch *een* wereldgericht; zij doet ons feiten kennen, die zelfs den ongeloovigste tot de belijdenis dwingen: dit is de vinger Gods. Het lijden moge dikwerf niet in eene persoonlijke zonde zijn oorzaak hebben, het heeft die toch wel in de zonde van geslacht, volk of menschheid. Het eigen geweten getuigt bij een iegelijk mensch, dat er verband bestaat en bestaan moet tusschen heiligheid en zaligheid, tusschen deugd en geluk. Kant was daarvan zoo overtuigd, dat hij uit de disharmonie, die hier op aarde tusschen beide bestaat, tot een hiernamaals besloot. Niet om het loon dient de vrome God, maar hij is er evenmin overschillig voor, gelijk de voorstanders van een amour desintéressé dat beweren te zijn; Paulus zegt dat de geloovigen de ellendigste van alle menschen zouden zijn, indien zij alleen in dit leven op Christus waren hopende. God heeft na den val tusschen ethos en physis, tusschen zedelijke en natuurorde, tusschen den gevallen mensch en de verwoeste aarde een zoodanig verband gelegd, dat ze samen dienstbaar zijn aan de eere zijns naams en de komst van zijn rijk. De positieve straffen, die God dikwerf reeds in dit leven op de zonde volgen laat, zijn dan ook geen willekeur maar nemen, al doorzien wij het niet, in de geschiedenis der menschelijke zonde en schuld haar geordende plaats in. Wie ze ontkent of er slechts een subjectief bestaan aan toeschrijft, loopt gevaar, ook in de zonde

zelve niet veel meer te zien dan eene inbeelding en een waan; de geschiedenis wordt hem een wanklank, die nimmer in een hooger accoord opgelost wordt. Cf. Stapfer, Wederl. Godg. IV 448v. Bretschneider, Dogm. I 525 f. Van Voorst, Over de Goddelijke straffen, Haagsch Gen. 1798. V. d. Wijnpersse, Over de straffende gerechtigheid, ib. 1798. Dorner, Chr. Gl. I 287 f. II 224 f.

3. De straffen, welke God in dit leven op de zonde gesteld heeft, zijn schuld, smet, lijden, dood en heerschappij van Satan. Schuld is de eerste en zwaarste straf. Het woord, dat met zullen samenhangt, duidt eerst alleen aan, dat iemand ergens de bewerker van is, evenals αἰτια, causa. Meest sluit het al de gedachte in, dat iemand de oorzaak is van iets, dat niet behoorde te zijn of te geschieden (het is zijn schuld). In dezen zin onderstelt schuld, dat wij verplicht waren iets te doen of na te laten; wij zijn schuldig, de gansche wet te houden, Luk. 17 : 10, Gal. 5 : 3. En indien wij dat dan niet gedaan hebben, staan wij schuldig; wijl wij de oorzaak der wetsovertreding zijn, verkeeren wij in staat van beschuldiging (αἰτιασθαι, accusare, reus), de daad wordt ons toegerekend, wij moeten er ons voor verantwoorden en zijn verplicht, om aan de wet te voldoen; wij zijn gehouden tot straf. Schuld is de van wege wetsovertreding op iemand rustende verplichting, om aan de wet door een evenredig straflijden te voldoen. Zij bindt den zondaar terstond na zijne overtreding aan de wet, aan haar eisch om voldoening en straf. De mensch meent door overtreding vrij te worden van de wet, maar juist het tegendeel heeft plaats, hij wordt op andere wijze veel vaster gebonden aan haar eisch. God die niet ophouden kan God te zijn, ook al geeft hij den mensch vrijheid om zich tegen Hem te stellen, laat den mensch nooit los, en deze wordt nimmer los van God. Op hetzelfde oogenblik, dat hij zich buiten de wet, d. i. buiten de liefde plaatst, treft zij hem met haar vloek en bindt hem aan haar straf. Schuld is obligatio ad poenam justam sustinendam, subjectio peccatoris ad poenam, Polanus, Synt. p. 338. Moor III 135. Turret., Theol., El. IX qu. 3. Mastricht, Theol. IV 2, 7. Müller, Sünde I 264. Vilmar, Moral I 195. Art. Schuld in Herzog² en Wuttke, Ethik II 97. Scholten, Vrije wil 217v. Hoekstra, Vrijheid 303v. De Roomsche

theologie maakt onderscheid tusschen reatus culpae en poenae, Lombardus, Sent. II dist. 42. Thomas, I 2 qu. 87 art. 6. Trid. VI c. 14 can. 30 XIV de poenit., c. 8 en can. 12—15. Bellarminus, de amiss. gr. et statu pecc. V 19. Theol. Wirceb. VII 27. Maar deze onderscheiding verraadt kennelijk hare bedoeling, om de satisfactorische straffen voor de geloovigen hier op aarde en in het vagevuur te rechtvaardigen, en is met den aard van schuld en straf in lijnrechten strijd. Wel is het waar, dat de zonden der geloovigen, d. i. van hen, die volle vergeving hebben ontvangen, *in zichzelve* altijd zonden en strafwaardig blijven; tegen de Antinomianen, die dit loochenden en daarom het gebed om vergeving voor de geloovigen onnoodig achtten, hebben de Gereformeerden dit steeds gehandhaafd en de distinctie gemaakt van reatus potentialis en reatus actualis, Moor III 135. Maar wanneer van de zonden de schuld is weggenomen, dan vervalt daarmede vanzelf ook alle voldoening en straf, want schuld is niets anders dan verbintenis tot straf. God is dan geen Rechter meer maar een Vader; kastijdt wel den zoon, dien hij lief heeft, 2 Sam. 12 : 13, 14, maar straft hem niet; en eischt geen voldoening van hem, voor wien de gansche gerechtigheid door Christus aangebracht is. Zoo zegt ook Augustinus van den gedoopte: omni peccato caret, non omni malo, quod planius ita dicitur, omni reatu omnium malorum caret, non omnibus malis, c. Jul. VI c. 16, cf. Alting, Theol. el. nova XVII 5. Turret., Theol. El. IX qu. 3. Moor III 136. Shedd, Dogm. Theol. II 414.

Dat de zonde nu waarlijk schuld medebrengt, staat vast door het getuigenis Gods in de Schrift zoowel als in de conscientie. In de Schrift zijn zonde, schuld en straf zoo onderling samenhangende begrippen, dat de woorden voor zonde, zooals עָוֹן, חַטָּאת, ongemerkt de beteekenis van schuld verkrijgen, Gen. 4 : 13, Ex. 34 : 7, Lev. 24 : 15, Num. 9 : 13 enz. Het eigenlijk woord, dat de zonde als schuld aanduidt, is אָשָׁם, Gen. 26 : 10, Lev. 4 : 13, 5 : 2, Num. 5 : 7 enz., en *ὀφειλήμα*, Mt. 6 : 12, cf 5 : 26, Luk. 7 : 41, 42, 13 : 4., Schultz, Altt. Theol.[4] 684 f. God houdt den schuldige geenszins onschuldig en spreekt den vloek uit over al wie niet blijft in het boek der wet, Deut. 27 : 26, Gal. 3 : 10. Vloek, אָלָה, נְאָרָה, קְלָלָה, *κατάρα*, *ἀνάθεμα*, maledictum, is het tegendeel van zegen, בְּרָכָה, *εὐλογία*, benedictio, Deut. 11 : 26, 30 : 19. Gelijk Gods zegen iemand allerlei heil en leven toeschikt,

zoo is de Goddelijke vloek de overgave van iemand aan het verderf, den ondergang, den dood, het oordeel, Satan. Menschen kunnen alleen zegen en vloek toewenschen, maar Gods zegenen en vloeken is altijd exhibitief, het zendt wat het wenscht. Eerst rustte Gods zegen op de schepping, Gen. 1 : 22, 28, 2 : 3, maar die zegen is in een vloek verkeerd, Gen. 3 : 17. Wel is later wederom de zegen Gods over de aarde en de menschheid uitgesproken, maar deze vloeit uit Gods genade voort. De Heidenen kennen dan ook het begrip van den Goddelijken zegen niet. Des te meer weten zij van den Goddelijken vloek; de klassieke oudheid wordt beheerscht door de vrees voor de wraak van de Erinyen (Moiren, Furiën), de godinnen van den vloek. In alle heidensche godsdiensten overweegt de angst (*δεισιδαιμονια*, religio) verre het vertrouwen op de goden; de religie gaat meer en meer in superstitie over; overal acht men zich omgeven en beheerscht door verderfbrengende goden, die men vergeefs door offeranden en pijnigingen te verzoenen zoekt. Er rust waarlijk een vloek Gods op menschheid en wereld. Uit de liefde Gods alleen het leven en de geschiedenis te willen verklaren, is onmogelijk. Er is een principe des toorns Gods in heel de schepping werkzaam, dat slechts door den oppervlakkige kan worden ontkend. Er is geen gemeenschap maar scheiding tusschen God en den mensch; het verbond is verbroken; God heeft een twist met zijn schepsel. Allen staan schuldig en strafbaar voor zijn aangezicht, *παντων ἐνοχοι*, Mt. 5 : 21, 22; Mk. 3 : 29, Jac. 2 : 10. De gansche wereld is *ὑποδικος τῳ θεῳ*, Rom. 3 : 19; zij staat onder het gericht Gods en heeft niets te antwoorden. Art. Segen in Herzog², *ἀναθεμα* bij Cremer. Subjectief wordt dit bevestigd door de getuigenis Gods in de conscientie van iederen mensch. Schuld en schuldbewustzijn zijn niet hetzelfde. Wie uit het schulbewustzijn tot de schuld wil opklimmen, snijdt zich den weg af, om de schuld in haar eigenlijke beteekenis en zwaarte te verstaan. Onwetendheid kan de zonde tot op zekeren hoogte verontschuldigen, Luk. 23 : 34, Hd. 17 : 30, gelijk bewuste en opzettelijke overtreding de zonde verzwaart, Luk. 12 : 47, Joh. 15 : 22, 9 : 41, maar er zijn ook voor onszelf en anderen verborgen zonden, Ps. 19 : 13; en ook onwetendheidszonden zijn zonden, Hd. 17 : 27—29, Rom. 1 : 19—21, 28, 1 Tim. 1 : 13—15. Toch reflecteert de objectieve schuld zich zwakker of sterker in het

bewustzijn van den mensch. Terstond na den val werden aan Adam en Eva de oogen geopend en zij werden gewaar, dat ze naakt waren. Hierin ligt dat zij ook weten en erkennen, kwaad gedaan te hebben. Schaamte is vrees voor schande, een onaangenaam pijnlijk gevoel over iets verkeerds of onbehoorlijks. En bij die schaamte komt de vrees voor God en de zucht, om zich voor Hem te verbergen. Dat is, in den mensch is het geweten ontwaakt. Vóór den val was er in den mensch, strikt genomen, geen geweten; er was geen klove tusschen hetgeen hij was en hetgeen hij wist, dat hij moest wezen. Zijn en zelfbewustzijn vielen saam. Maar door den val komt er scheiding. De mensch houdt, door Gods genade, nog de bewustheid, dat hij anders behoorde te zijn, dat hij in alle deelen met Gods wet moest overeenkomen. Maar de werkelijkheid getuigt anders; hij is niet die hij wezen moest. En dit getuigenis is de conscientie. Het geweten is dus niet het bewustzijn van de gemeenschap Gods met den mensch, gelijk Schenkel het opvatte, art. Gewissen in Herzog[1] en Die christl. Dogm. vom Standpunkt des Gewissens aus 1858. Het is veeleer het tegendeel, het is juist een bewijs, dat de gemeensehap met God verstoord is, dat er een afstand en klove is tusschen God en den mensch, tusschen zijne wet en onzen toestand. Duidelijk komt dit uit, als het geweten beschuldigend optreedt, maar ook waar het ontschuldigt in een gegeven geval, d. i. feitelijk zwijgt, ligt er die scheiding van God aan ten grondslag, Rom. 2 : 14, 15. Het geweten is het subjectief bewijs voor 's menschen val, de getuige van zijne schuld voor het aangezicht Gods. God klaagt den mensch niet alleen aan; in het geweten veroordeelt de mensch zichzelf en kiest hij voor God en zijn vonnis tegen zichzelven partij. Hoe fijner en nauwgezetter het geweten oordeelt, hoe meer het Gods gedachte over den mensch in de Schrift rechtvaardigt. De besten en edelsten van ons geslacht hebben Gods waarachtigheid bevestigd en het schuldig uitgesproken over hun eigen hoofd. Cf. over het geweten mijne Beginselen der Psychologie 1897 bl. 111. 203.

4. Eene andere straf van de zonde is de smet. Evenals bij de eerste zonde, zoo is ook bij de zonden in het algemeen de uitwendige overtreding openbaring en bewijs der inwendige. Zonde bestaat niet alleen in de daad maar ook in de gedachte, lust,

neiging enz. Op elk van die trappen is de zonde beide schuld en smet tegelijk. Adam werd niet eerst schuldig toen hij at, maar hij laadde ook reeds schuld op zich, toen hij begeerde naar de vrucht van den boom. Schuld en smet zijn altijd de beide zijden der zonde, ze gaan onverbrekelijk saam; waar de eene is, is de andere. Zonde is schuld, wijl zij strijdt met Gods gerechtigheid; zij is smet, omdat zij tegengesteld is aan zijne heiligheid. Schuld verbindt ons tot straf, smet verontreinigt ons. Door schuld wordt de objectieve relatie tot God, door smet de subjectieve gemeenschap met God verstoord. Zonde is tegelijk verbreking van het werkverbond en verwoesting van het beeld Gods. Het eerste houdt in, dat God 's menschen bondgenoot niet meer is; Hij kan zich niet in gunst en liefde keeren tot den schuldige, en de zondaar staat niet meer in dat verbond, kan de wet niet meer lief hebben en onderhouden en dus langs dezen weg het leven niet meer verwerven. Uit de werken der wet kan geen vleesch meer gerechtvaardigd worden, Ps. 143 : 2, Rom. 3 : 20, 2 Cor. 3 : 6v., Gal. 3 : 2, 10. Al is het ook, dat de wet van het werkverbond ons behalve tot herstel van het bedreven kwaad door straflijden, ook nog steeds tot algeheele gehoorzaamheid aan hare geboden verplichten blijft, Mt. 5 : 48, 22 : 37; ofschoon God zelf zijne belofte houdt en aan de onderhouding van de wet het leven blijft verbinden, Lev. 18 : 5, Mt. 19 : 17, Luk. 10 : 28; ja, al is het werkverbond in dien zin onverbrekelijk, dat God in het genadeverbond den eisch tot voldoening en volstrekte gehoorzaamheid aan de wet op Christus legt, toch is het verbroken in dit opzicht, dat de mensch onbekwaam is om langs dezen weg het leven in te gaan. Het paradijs is voor hem gesloten, de boom des levens hem ontzegd. Cf. Moor III 105—108. Marck, Hist. Parad. II c. 15. Ex. v. h. ontw. v. Tol. X 478—480. Witsius, Oec. foed. I c. 9. Mastricht, Theol. III 12, 22. En tegelijk daarmede is door de zonde het beeld Gods verwoest. Rome verstaat daaronder, dat de bovennatuurlijke gaven verloren en de natuurlijke ongeschonden gebleven zijn. De Lutherschen leerden oorspronkelijk, dat de mensch het beeld Gods, wijl alleen bestaande in de zedelijke eigenschappen, geheel verloren had en dat de mensch nu een stok en een blok gelijk was. Maar de Gereformeerden handhaafden, dat het beeld Gods in enger zin wel verloren en in ruimer zin geheel geschonden en

bedorven, maar toch niet vernietigd was, Ned. Gel. art. 14. Het beeld Gods is geen uitwendig, mechanisch toevoegsel aan den mensch, maar hangt organisch met zijn wezen samen; het is de gezondheid van den mensch. De mensch, die Gods wet overtreedt, houdt niet op mensch te zijn; hij behoudt zijn lichaam, zijne ziel, zijne vermogens, zijne krachten, zijn verstand, wil enz., maar zij staan alle in den dienst der zonde en werken in eene verkeerde richting. Als berooving en verstoring van het beeld Gods, is de smet der zonde aan alle menschen, behalve Christus, van nature eigen, qualitatief is er geen onderscheid. Maar daarom is er nog wel quantitatief verschil. Allen zijn wel van God afgekeerd en wandelen van nature op het pad, dat ten verderve leidt. Maar niet allen zijn evenver voortgeschreden op dien verkeerden weg en niet evenver in quantitatieven zin verwijderd van het koninkrijk der hemelen. Er is een eindelooze variatie en overgang tusschen den aanvang en de hoogste ontwikkeling van het zondige leven. Menschen, gezinnen, geslachten, familiën, klassen, standen, volken loopen ook in de zonde verre uiteen. Er zijn, die niet verre zijn van het koninkrijk Gods; er zijn ook, die de zonde indrinken als water, in de ongerechtigheid overgegeven, verhard, verstokt zijn en voor elken goeden indruk onvatbaar. En dit quantitatieve verschil komt onder de menschen niet eerst tot stand door hunne persoonlijke daden en individueele handelingen, maar is ook reeds met de ontvangenis en de geboorte gegeven. De erfzonde, die van Adams wege ons toekomt, is wel de algemeene onderstelling en bron van alle individueele, dadelijke zonden, maar de zondige daden der individuën werken ook weer op die aangeboren zedelijke verdorvenheid terug, versterken haar en ontwikkelen haar in eene bepaalde richting. Evenals eene zondige daad, telkens herhaald, bij ons eene zondige neiging kweekt, b.v. tot drank, zingenot, wellust; zoo ook kunnen zondige zeden en gewoonten in gezin, familie, geslacht, volk de aangeboren verdorvenheid versterken en naar eene bepaalde zijde ontwikkelen. En ook die eigenaardige wijziging der aangeboren verdorvenheid plant zich menigmaal over van ouders op kinderen, van het eene op het andere geslacht. De mensch is geen individu. Das Individuum ist eine Fiktion so gut wie das Atom, Natorp, Archiv f. syst. Philos. III 1 S. 81. De mensch wordt uit de gemeenschap geboren en leeft van

stonde aan in een bepaalden kring, toestand en tijd. Gezin, familie, maatschappij, volk, klimaat, levenswijze, cultuur, eeuw, enz, alles oefent invloed op den individueelen mensch en wijzigt zijne aangeboren zedelijke verdorvenheid. De zonde is daarom wezenlijk wel altijd dezelfde, maar zij vertoont zich bij verschillende personen, familiën, standen, volken en in verschillende toestanden en tijden telkens op eene andere wijze en in eene andere gedaante. Elk mensch draagt ook als zondaar een eigen physionomie. De zonden in het Oosten dragen een ander karakter dan die in het Westen, in de heete zone een ander dan in eene koude luchtstreek; op het platte land een ander dan in de steden, in den cultuurtoestand een ander dan in een staat van verwildering, in de negentiende eeuw een ander dan in de achttiende, enz. Er zijn gezins-, geslachts-, familie-, volks-, maatschappelijke zonden. De statistiek heeft bewezen, dat er in bepaalde tijden en toestanden en kringen ook eene huiveringwekkende regelmaat van misdaden heerscht, b.v. van doodslag, zelfmoord, buitenechtelijke geboorten enz., A. von Oettingen, Die Moralstatistik in ihrer Bedeutung für eine Socialethik, 3te Aufl. Erlangen 1882. Wij staan allen op elk terrein onder den invloed van verkeerde gewoonten, zondige voorbeelden, van den tijdgeest en de publieke opinie. Er is behalve de eigenlijk gezegde erfzonde ook nog eene Gesammtschuld en Gesammtthat der Sünde. Gelijk de menschen, zoo staan ook hunne zondige neigingen en daden met elkander in verband. Indringende in den eindeloozen rijkdom van al het geschapene, vormt ook de zonde een rijk, dat, van één levensprincipe bezield, in velerlei vormen en verschijningen zich organiseert. Cf. Schleiermacher, Chr. Gl. § 71. 72. Ritschl, Rechtf. u. Vers. III² 311 f. Frank, Syst. der chr. Wahrh. I 463 f. H. Schmidt in Herzog² 15, 33 f. Dorner, Chr. Gl. II 158 f. en boven bl. 96.

5. Behalve schuld en smet is naar de H. Schrift ook het lijden eene straf voor de zonde. Door haar verloor de mensch niet alleen de ware kennis, gerechtigheid en heiligheid maar ook de heerschappij en de heerlijkheid. Dat blijkt reeds terstond na den val en wordt voorts door heel de Schrift bevestigd. God zet vijandschap tusschen den mensch en de slang en ontneemt hem daarmede in beginsel de heerschappij, welke oorspronkelijk

over de dierenwereld hem geschonken was, Gen. 1 : 26, 2 : 19. Voorts spreekt God over de vrouw de straf uit van smartvolle zwangerschap en van eene desniettegenstaande haar immer kwellende begeerte naar den man. De man zelf krijgt zijn deel van het lijden in den vloek, die over het aardrijk wordt uitgesproken en die hem tot moeitevollen arbeid voor het brood zijns bescheiden deels verplicht. Hiermede is voor de menschheid en voor heel de aarde de lijdensgeschiedenis geopend. En al het lijden, dat hier op aarde de menschen treft, een kort leven, een plotselinge gewelddadige dood, hongersnood, pest, oorlog, nederlaag, kinderloosheid, smartelijke verliezen, berooving van goederen, verarming, misgewas, sterfte van het vee enz., het heeft alles zijne oorzaak, wel niet steeds in personeele zonden, want er is ook een sparen der goddeloozen, Gen. 18 : 26v., en een straffen ter beproeving der rechtvaardigen, Job 1, Luk. 13 : 21, Joh. 9 : 1, 11 : 4, 2 Cor. 12 : 7, maar toch in de zonde in het algemeen; zonder zonde ware er ook geen lijden, Lev. 26 : 14v., Deut. 28 : 15v., Ezech. 4 : 21, Hos. 2 : 8v., Openb. 18 : 8, 21 : 4. Zelfs de redelooze schepping is door God om 's menschen zonde aan de ματαιοτης en φθορα onderworpen, en zucht nu gemeenschappelijk, als in barensnood verkeerend, de openbaring der heerlijkheid van Gods kinderen te gemoet, op hope van dan ook zelve bevrijd te worden van de dienstbaarheid der verderfenis, Rom. 8 : 19—22. De Schrift is niet pessimistisch in den gangbaren zin van het woord, maar zij kent en erkent het lijden en vertolkt het in de roerendste klachten, Gen. 47 : 9, Job 3, 6, 7, 9, 14 enz., Ps. 22, 38, 39, 69, 73, 74, 79, 89, 90 enz. Pred., Klaagl., Mt. 6 : 34, Rom. 7 : 24, 8 : 19v., 1 Cor. 15 : 19 enz. En dergelijke klachten stijgen voortdurend uit heel de menschheid op. Godsdienstleeraars, zedemeesters, wijsgeeren, dichters, kunstenaars, rijkbegaafden en misdeelden, allen spreken in denzelfden geest. De luchthartigen en oppervlakkigen zetten er zich over heen, maar alle ernstigen van zin hebben steeds iets van den geheimzinnigen samenhang van leven en lijden beseft. Ook de Grieksche oudheid maakt daar geen uitzondering op; de grondstemming was daar niet zoo vroolijk, als men vroeger wel dacht, ze was veeleer bitter en droef. In smart te leven, is het lot, dat de goden den onsterfelijken hebben beschikt; alleen zij zelven zijn van zorgen vrij (Homerus). Behalve God,

is niemand gelukkig (Euripides). Geen sterfelijke blijft van ongeluk vrij, niemand ontgaat zijn lot; de mensch is vergankelijk als eene schaduw, ijdel als een droom, zijn geluk is schijn; het beste is, niet geboren te zijn, en als men geboren is, zoo spoedig mogelijk te sterven (Sophocles). De dood is misschien het grootste goed (Socrates). Een plotselinge dood is het grootste geluk, een kort leven de grootste weldaad, het verlangen naar den dood de diepste wensch (Plinius), cf. Pfanner, Theol. gent. c. 17 de morte. Nägelsbach, Homer. Theol. 310 f. Paulsen, Ethik I 80 f. Weiss, Apol. d. Christ. I³ 475—501 II³ 464—517. Het optimisme der vorige eeuw sloeg reeds bij Voltaire, Candide 1759 in pessimisme om, en Hegels rationalisme maakte plaats voor de wijsbegeerte van Schelling, welke niet de rede maar den wil tot principe der wereld verhief, deel II 204. De rede moge verklaren kunnen, wat en hoe de dingen zijn; *dat* ze zijn, is alleen afteleiden uit een wil; en deze existentie der dingen is het eigenlijk positieve, is de irrationale Rest, die ten slotte op den bodem van al het bestaande overblijft. Nach der ewigen That der Selbstoffenbarung ist nämlich in der Welt, wie wir sie jetzt erblicken, alles Regel, Ordnung und Form; 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. Dieses is an den Dingen die unergreifliche Basis der Realität, der nie aufgehende Rest, das, was zich mit der grössten Anstrengung nicht in Verstand auflösen lässt, sondern ewig im Grunde bleibt..... Ohne diess vorausgehende Dunkel giebt es keine Realität der Creatur; Finsternis ist ihr notwendiges Erbtheil..... Alle Geburt ist Geburt aus Dunkel ans Licht, Werke I 7 S. 359 f. Om deze reden had Schelling ook een geheel anderen blik op leven en wereld dan Hegel; voor dezen was alles redelijk, maar Schelling zag aan alles het irrationeele, het regellooze, de duisternis, het chaotische ten grondslag liggen en erkende den lijdensweg van het wereldproces. Es ist vergebliches Bemühen, aus friedlicher Ineinsbildung verschiedener Kräfte die Mannichfaltigkeit in der Natur zu erklären. Alles was wird, kann nur im Unmuth werden, und wie Angst die Grundempfindung jedes lebenden Geschöpfs, so ist alles was lebt, nur im heftigen Streit empfangen und geboren. Wer möchte

glauben, dass die Natur so vielerlei wunderliche Produkte in dieser schrecklichen äussern Verwirrung und chaotischen innern Mischung ..... anders als im heftigsten Widerwillen der Kräfte habe erschaffen können? Sind nicht die meisten Produkte der unorganischen Natur offenbar Kinder der Angst, des Schreckens, ja der Verzweiflung? Werke I 8 S. 322, cf. 328. 335 II 1 S. 582. Zelfs is er in God ein Quell der Traurigkeit, die aber nie zur Wirklichkeit kommt, zondern nur zur ewigen Freude der Ueberwindung dient. Daher der Schleier der Schwermuth, der über die ganze Natur ausgebreitet ist, die tiefe unzerstörliche Melancholie alles Lebens; Freude muss Leid haben, Leid in Freude erklärt werden, I 7 S. 399. De tegenwoordige wereld, in welke wij leven, is slechts als eene aussergöttliche te begrijpen. Van haar is de mensch door zijn val de oorzaak, II 3 S. 352 f., diese aussergöttliche Welt ist die Welt des göttlichen Unwillens, alle Menschen, Juden und Heiden, sind τεκνα φυσει ὀργης, von Natur Kinder des göttlichen Unwillens, ib. 372 enz., cf. v. Hartmann, Ges. Stud. u. Aufs. 1876 S. 683 f. Al deze gedachten keeren in systematischen samenhang bij de wijsgeeren Schopenhauer en von Hartmann, in dichterlijken vorm bij Rückert, Lenau, Byron, Shelley, George Sand, Alfred de Musset, Leopardi en bovenal ook in de nieuwere fin-de-siècle litteratuur terug; het Buddhisme, dat in den wil om te leven, in het zijn zelf, de oorzaak van alle lijden ziet, wordt als de hoogste wijsheid geëerd. Leven is lijden, het slingert heen en weer tusschen smart en verveling, het is de moeite van het leven niet waard. De wereld met hare hospitalen, lazareths, chirurgische martelingen, gevangenissen, folterkamers, slavenstallen, slagvelden, gerechtshoven, woningen van ellende enz., biedt eene geschikte stof voor de beschrijving der hel en is zelve een hel, waarin de eene mensch een duivel voor den ander is. Indien zij een weinig slechter ware, zou zij van ellende niet kunnen bestaan. Alwat bestaat is daarom waard, dat het te gronde gaat, Schopenhauer, Die Welt u.s.w. I[6] 366 f. II 657 f. Parerga II[5] 303 f. v. Hartmann, Philos. d. Unb. II 273—390 enz., en verdere litt. over het pessimisme bij Ueberweg — Heinze, Gesch. d. Philos.[8] 1897 S. 183 f. 481. Over oorsprong en doel van het lijden zijn de beschouwingen vele geweest. De philosophie is er bijna altijd op uit, om de schuld ervan, evenals van de zonde, rechtstreeks of zijdelings te werpen

op God. Het lijden wordt dan afgeleid uit een zelfstandig, boos principe (Parzisme, Manicheisme), uit een oorspronkelijk boos wezen (Daub), uit eene donkere natuur in God (Böhme, Schelling), uit den blinden, alogischen wil om te zijn (Buddhisme, Schopenhauer, von Hartmann), uit de zelfobjectiveering en Entäusserung Gods (Hegel), uit de materie (Plato, Aristoteles, Philo), uit natuurnoodwendigheid (Weisse, Rothe), uit de eindigheid van het schepsel (Leibniz), uit den ontwikkelingstoestand der wereld (Ulrici), uit het zondig bewustzijn des menschen, dat de op zichzelf noodzakelijke onvolkomenheden der wereld als Uebel opvat (Schleiermacher, Lipsius, Ritschl) enz. Dat echter het lijden niet in dien zin aan God is toe te schrijven, dat het met de schepping zelve gegeven was, staat vast op grond van de leer der H. Schrift, van de getuigenis onzer conscientie, en het wezen der religie, dat heiligheid en zaligheid ten nauwste verbindt. Toch schijnt een bestaan en ontwikkeling van wereld en menschheid zonder lijden eene onmogelijke gedachte te zijn. Van eene geschiedenis zonder zonde en ellende kunnen wij ons geene voorstelling vormen; zoodra wij deze wegdenken, blijft er in het ledige raam van den tijd en de ruimte geene gebeurtenis meer over. Aan het physisch organisme schijnt smart en dood van nature, noodwendig eigen te zijn; de impassibilitas is eene eigenschap, die in een zinnelijk schepsel niet te denken valt. Van menschen geldt dit reeds, veel meer nog van planten en dieren; de nieuwere natuurwetenschap heeft ons overal in de organische en anorganische natuur een struggle for life doen aanschouwen, waarin alle schepselen vijandig staan tegenover elkaar en het op elkanders dood hebben toegelegd.

En toch, hoe natuurlijk smart en lijden ook schijnen, tegen de voorgaande beschouwing is met grond het volgende in te brengen: 1°. Indien wij uit wereld en menschheid eens verwijderen konden alle lijden, dat zonder eenigen twijfel direct of indirect door de zonde is veroorzaakt, dan zou in eens verreweg het meeste en zwaarste lijden verdwenen en het probleem des lijdens tot zeer kleine afmetingen teruggebracht zijn. Niemand kan ontkennen, dat er tusschen zonde en ellende een allernauwst verband bestaat; vele zonden slepen naar aller oordeel allerlei schrikkelijke gevolgen na zich, niet alleen geestelijk, zooals vrees, spijt, schaamte, schande, berouw enz., maar ook stoffelijk, zooals ziekte, ellende, pijn, armoede,

verwildering enz. En niet alleen is dit het geval bij vleeschelijke zonden, zooals zingenot, dronkenschap, wellust enz., maar ook bij zulke zonden die een meer geestelijk karakter dragen, zooals afgoderij, bijgeloof, ongeloof, leugen, hebzucht, ijdelheid, hoogmoed, haat, nijd, drift enz. Zij werken alle in meerder of minder mate ook op het lichaam in en brengen er verwoestingen aan. Een stroom van geestelijke en lichamelijke ellende in de individueele personen, in gezinnen, familiën, geslachten, volken, in staat, kerk, maatschappij, wetenschap, kunst neemt in de zonde zijn oorsprong. Neem deze weg, en er blijft volgens aller instemming bijna geen lijden meer over. Die Welt ist vollkommen überall, wo der Mensch nicht hinkommt mit seiner Qual (Schiller). Die Hauptquelle der ernstlichsten Uebel, die den Menschen treffen, ist der Mensch selbst, homo homini lupus, Schopenhauer, Die Welt II^{6} 663. 2°. Toch, hoeveel waarheid er ook ligge in Schillers woord, heelemaal waar is het niet. Al denken wij het lijden weg, dat naar aller oordeel rechtstreeks of zijdelings in de zonde zijne oorzaak heeft, de wereld zou er toch niet in eens volmaakt door worden. Er zouden nog overblijven al die rampen, welke den mensch van buiten af overkomen en niet voor ieders bewustzijn in verband met de zonde staan, zooals aardbeving, storm, onweder, watersnood, hongersnood, pest, spoorwegongeluk enz. Ook hier is er wel naar de getuigenis der Schrift verband met de zonde, maar het is toch anders dan bij het bovengenoemde lijden. Farizeën en Motazelieten zochten ook daarvan de verklaring in persoonlijke zonden, maar Jezus oordeelde anders, Luk. 13 : 4, Joh. 9 : 1. Niet in persoonlijke zonden, maar in de zonde der menschheid heeft de disharmonie en vijandschap der natuur hare oorzaak. God heeft om de zonde des menschen de aarde met den vloek getroffen en al het schepsel der ijdelheid en verderfenis onderworpen. De gevallen mensch hoort niet meer thuis in een paradijs; met zijn toestand komt de aarde overeen, die tusschen hemel en hel instaat. De mensch heeft met de kennis en gerechtigheid ook de heerschappij en heerlijkheid verloren; de krachten en elementen der natuur staan menigmaal vijandig tegen hem over; hij kan ze nu niet anders aan zich onderwerpen dan door moeitevollen, inspannenden arbeid. In haar geheel is de menschheid geen betere plaats dan deze aarde waardig; en voor haar

ontwikkeling, opvoeding, behoudenis is er ook geen betere mogelijk. Van bijzondere rampen kunnen wij bijna nooit de bedoeling aangeven, waarmee God ze zond, al zijn ze zeker nooit volstrekt sprakeloos voor dengene, dien ze treffen. Maar des te vermeteler is het, met Schopenhauer en von Hartmann de schaal in de hand te nemen, daarin het lief en het leed der gansche wereld tegen elkander af te wegen, om dan het oordeel op te maken, dat de straf de vreugde zeer verre overtreft. Want elk schepsel en ieder mensch, ook de volleerdste pessimist, geeft feitelijk aan het smartvolle zijn boven het smartlooze niet-zijn de voorkeur en tracht in zijn bestaan te volharden. En de menschheid in haar geheel heeft in de worsteling met de natuur een prikkel voor haar energie, een materiaal voor haar arbeid, een spoorslag voor hare ontwikkeling gevonden. De vloek over de aarde is haar door Gods genade in een zegen verkeerd. 3°. Dat de gansche natuur deelt in den val van den mensch, staat niet alleen vast op grond van de Schrift, maar vloeit uit de centrale plaats, welke de mensch in de schepping inneemt, als vanzelve voort, en is ook met het oog op de hedendaagsche natuurwetenschap meer dan waarschijnlijk. Er is over den toestand der wereld vóór den val en over hare verandering door en na den val soms zeer wonderlijk geredeneerd, deel II 548. 549, maar de Gereformeerden hebben hier over het algemeen eene wijze soberheid betracht, ib. 559. 560, en den gulden regel gevolgd, dat wel de forma der dingen door de zonde is veranderd maar de materia dezelfde is gebleven. De zonde is immers geen substantie en kan de substantie der dingen, die alleen God tot auteur heeft, noch vermeerderen noch verminderen. Gelijk de mensch na den val wezenlijk mensch is gebleven, zoo is het met de gansche natuur. Er zijn geen nieuwe species in planten- of dierenrijk bijgekomen; doornen en distelen zijn niet door een woord Gods nieuw geschapen gelijk het gras en het kruid en het geboomte op den derden dag, Gen. 1 : 11; en kruipend en wild gedierte bestond er ook reeds vóór den val, Gen. 1 : 24. Maar gelijk bij den mensch dezelfde vermogens en krachten, door de zonde bedorven, in eene andere richting gingen werken, zoo is het ook met de gansche schepping, nadat ze door God met den vloek getroffen werd. Overgelaten aan zichzelve, geëmancipeerd van de heerschappij en de verzorging van den mensch, beladen met Gods vloek, is de

natuur allengs verwilderd en verbasterd en heeft doornen en distelen, allerlei ongedierte en verscheurende beesten voortgebracht. De mogelijkheid van zulk eene verbastering wordt door de nieuwere natuurwetenschap boven alle bedenking verheven. De palaeontologie levert slechts zeer weinig fossilen van verscheurende dieren; de groote dieren van den oudsten tijd, rhinoceros, mammuth, mastodon waren allen plantenetend. Van de zoogenaamde sauriërs, die men voor hagedissen houdt, is het onzeker; maar zelfs de walvisschen leven ten deele van planten. Insecten zijn alle plantenetend; alleen zijn er sommige, die in onontwikkelden toestand, zooals rupsen, larven, sluipwespen (ichneumon) zich voeden met de bestanddeelen van animale wezens, maar kevers, mieren, bijen, vlinders enz., leven alle van plantaardig voedsel. Onder de vogels zijn er wel vele, die dierlijk voedsel gebruiken, maar zij kunnen toch ook van planten leven. Tot de verscheurende dieren behooren de drie genera van felis (leeuw, tijger, kat, panther, luipaard enz.), canis (hond, wolf, vos) en ursus (beer enz). Maar van al deze dieren is het minstens twijfelachtig, of het vleeschcten tot hunne natuur behoort. Darwin heeft in zijn ook in dit opzicht voor theologen zeer leerzame werk, Het varieeren der huisdieren en cultuurplanten, vert. door Dr. H. Hartogh Heys van Zouteveen, Arnh. Nijm. Cohen, bewezen, dat dieren zich aan veranderde voeding kunnen gewennen en haalt daarvoor verschillende voorbeelden aan, II 344v. En evenzoo kunnen door verwildering takken in dorens, en door cultivatie dorens in takken veranderen, II 361. De natuur is nu in veel opzichten eene antithese geworden van den mensch, 2 Kon. 17 : 25, Job 5 : 22, 23, Hos. 2 : 20, Jes. 11 : 6v. 7 : 23, 65 : 20v., Ezech. 14 : 15, 21, Op. 21, Sir. 39 : 32v.; planten en dieren zijn geworden tot levende beelden van menschelijke zondige neigingen en hartstochten; dierenvrees en dierenvereering bewijzen de abnormale verhouding van den mensch tot de wereld rondom hem heen. Maar de nu en dan bij menschen nog voorkomende wondere macht over de dieren; de vele veranderingen, die blijkens de palaeontologie in planten- en dierenrijk zijn ingetreden; de domesticatie en de langzame variabiliteit bij planten en dieren leveren bewijzen te over, dat een toestand, als Jesaja in hoofdst 11 en 65 ons teekent, volstrekt niet tot de onmogelijkheden behoort. Er is niets ongerijmds in

de gedachte, dat, evenals bij den mensch, zoo ook bij de natuur tengevolge van het oordeel Gods eene belangrijke verandering is ingetreden. In elk geval is de Schrift heel wat rationeeler dan wat soms onder den naam van wetenschap aan de markt wordt gebracht; volgens Lindenschmitt waren de menschen vroeger verscheurende dieren geweest, die zich tegenover elkander door in het water gebouwde paalwoningen moesten beschermen, maar de roofdieren waren toen hoogst onschuldige schepsels geweest, bij Weiss, Apol. II[3] 497. 4°. Daarbij vergete men eindelijk niet, dat, theologisch gesproken, de schepping zelve in zekeren zin infralapsarisch was, Delitzsch, Genesis 1887 S. 67. De val is voor God geen verrassing en geen teleurstelling geweest. Hij zag hem vooruit, had hem opgenomen in zijn raad en rekende er reeds mede bij de schepping. Deze heeft daarom zoo plaats gehad, dat de gansche wereld, ingeval de mensch als haar hoofd viel, zoo worden kon als zij thans is. De toestand van den mensch en van heel de aarde was vóór den val een voorloopige, die zoo niet blijven kon. Hij was van dien aard, dat hij opgevoerd kon worden tot hooger heerlijkheid maar ook, in geval van 's menschen overtreding, aan ijdelheid en verderfenis kon onderworpen worden. Door de zonde en den vloek Gods kwam overal van onder en van achter de harmonie het regellooze, het chaotische, het daemonische te voorschijn, dat ons verwart en beangst. Er is over de gansche schepping een Schleier der Schwermuth uitgebreid. *Πασα ἡ κτισις συνστεναζει και συνωδινει.* Cf. Naville, Le problême du mal, Genève 1868. Delitzsch, Syst. d. chr. Apol. 1869 S. 141 f. Ebrard, Apolog. I 275 f. Pressensé, Le problême du douleur, Etudes évang. 1867 p. 1—168. Keppler, Das Problem des Leidens in der Moral, Freiburg Herder 1895. Sterling Berry, Das Problem menschl. Leidens im Lichte des Christ. Aus d. Engl. Heilbronn 1895. Holliday, The effect of the fall of man on nature, Presb. and. Ref. Rev. Oct. 1896 p. 611—621. Paul Cadène, Le pessimisme légitime, Montauban 1894. James Orr, Christian view 217. 495. Harnisch, Das Leiden beurteilt vom theist. Standpunkt, Halle 1881. Kübel, in Herzog[2] 15, 702 f. Lamers, Het probleem des lijdens, Theol. Stud 1896. Illingworth, The problem of pain, 3[d] essay in Lux Mundi ed. by Ch. Gore, 13 ed. 1892 p. 82—92. Henry Hayman, Why we suffer and other essays, London 1890 p. 1—109.

6. Dit lijden voleindt zich in die andere straf op de zonde, welke de dood heet. Velen zijn van meening, dat de Schrift, behalve op enkele plaatsen, den dood niet beschouwt als gevolg en straf der zonde. Wel is in Gen. 2 : 17 de plotselinge, terstond intredende dood als straf op de zonde bedreigd, en deze wordt ook altijd als eene ramp en eene straf beschouwd. Maar de dood op zichzelf is veelmeer natuurlijk en is met het stoffelijk organisme van den mensch vanzelf gegeven, Gen. 3 : 19, 18 : 27, Job 4 : 19, Ps. 89 : 4Sv., 90 : 3, 103 : 14v., 146 : 4, Pred. 3 : 20, 12 : 7. Zoo oordeelden vroeger reeds de Pelagianen, Socinianen, Rationalisten en oordeelen thans nog vele theologen, zooals Schleiermacher, Chr. Gl. § 59 Zusatz. Lipsius, Dogm. § 414. Ritschl, Rechtf. u. Vers. III 308 f. Smend, Altt. Rel. 504. Marti, Gesch. d. israel. Rel. 193. Clemen, Die chr. Lehre v. d. Sünde I 233 f. Matthes, Theol. Tijdschr. 1890 bl. 239—254 enz. Er ligt in deze voorstelling eenige waarheid. In Gen. 2 : 17 is inderdaad niet de dood in het algemeen, maar bepaald de terstond na de overtreding intredende dood op de zonde bedreigd. Gen. 3 : 19 verhaalt daarom ook niet de volle uitvoering der bedreigde straf; maar wijzigt deze en stelt haar uit. Dientengevolge ziet het O. T. in den plotselingen, in den bloei der jaren intredenden dood juist eene straf voor de zonde, Gen. 6 : 3, Num. 16 : 29, 27 : 3, Ps. 90 : 7—10, gelijk ook de doodstraf zoo opgevat wordt. Deze beschouwing hangt samen met de toenmalige oeconomie des verbonds en met de paedagogie van het volk Israels. God verbond aan de onderhouding zijner geboden in de dagen des O. T. een lang en gelukkig leven en stelde op de overtreding allerlei straffen aan deze zijde des grafs. Zoo was het oog van de rechtvaardigen vooral op de lotsbedeeling van dit leven gericht en binnen den kring van het aardsche bestaan beperkt; slechts zelden drong het door tot de overzijde des grafs. Het onderscheid tusschen rechtvaardigen en goddeloozen lag daarom niet allereerst in den dood als zoodanig, want deze was voor allen gelijk, maar in de verschillende bedeeling van het lot, dat aan den dood voorafging. En als die bedeeling ook dikwerf zoo weinig verschilde, dan werd het onderscheid tusschen de rechtvaardigen en de goddeloozen gezocht in de onderscheidene bedoeling, die het lijden voor de eersten en de laatsten had, Deut. 8 : 2v., Hos. 2 : 5v. Jes. 1 : 25v., Jer. 5 : 3, 9 : 7, 31 : 18, Klaagl.

3 : 27v., Ps. 119 : 67, 71, 75, Spr. 3 : 11v., Job 1 enz. De gerechtigheid Gods, die de zonden bezoekt, wordt voor het vrome Israel ook wederom principe van verlossing en heil, deel II 197v. Maar hieruit volgt nog geenszins, dat de dood zelf natuurlijk en noodzakelijk werd geacht. Immers sluit de beschouwing, dat de dood gevolg is van het stoffelijk organisme des menschen, geenszins uit, dat die dood straf is der zonde. Alleen daarom kan voor den mensch de straf der zonde in den dood bestaan, wijl hij stof is en uit de aarde genomen. Paulus leert evenzoo, dat Adam aardsch is uit de aarde en dat desniettemin de dood door de zonde in de wereld is gekomen. En alle Christenen spreken op dezelfde wijze; de mensch is stof, vleesch, vergankelijk, en toch is zijn dood gevolg der zonde. Voorts is er geen volk, dat de schrikkelijkheid en de onnatuurlijkheid des doods dieper heeft gevoeld dan Israel; de mensch is stof en moet tot stof wederkeeren, maar natuurlijk is dit niet, de zonde heeft de levenskracht der menschen allengs verzwakt, Henoch en Elia zijn den dood ontkomen, het is in strijd met de innerlijke natuur van den mensch, Job 14 : 1—12, rechtvaardigheid en leven zijn innig verbonden, Lev. 18 : 5, Deut. 4 : 1, 30 : 15, Jer. 21 : 8, Hab. 2 : 4, Ezech. 33 : 16, Ps. 36 : 10, Spr. 3 : 2, 18, 4 : 4, 13, 22, 8 : 35 enz., in de vergankelijkheid des levens wordt een gericht Gods openbaar, Ps. 90 : 7—12, cf. Krabbe, Die Lehre v. d. Sünde u. v. Tode 1836. Schultz, Altt. Theol. 690 f. Oehler, Theol. d. A. T. § 77. In de apocriefe en joodsche litteratuur, Sir. 25 : 26, 39 : 29, 40 : 9, Henoch 69 : 11, Wijsh. 1 : 12v., 2 : 24, 4 Ezr. 3 : 7, Apoc. Bar. 23 : 4, Weber, System 238 f., en in het N. T., Joh. 8 : 44, Rom. 1 : 32, 5 : 12, 6 : 23, 1 Cor. 15 : 22, 55, 56, Hebr. 2 : 14, 1 Petr. 4 : 6, Jak. 1 : 15, 5 : 20, Op. 20 : 14, 21 : 4 enz., wordt dan duidelijk uitgesproken, dat de dood bezoldiging der zonde is. Allerminst bestaat er dus voor hen, die het N. T. steeds verheffen ten koste van het O. T., reden, om den samenhang van zonde en dood te loochenen. Toch geschiedt dit menigmaal op grond van getuigenissen der historie en uitspraken der natuurwetenschap. Er zijn n.l. velen, die alle vreeze des doods schijnen overwonnen te hebben en zeer kalm ontslapen; anderen maken door zelfmoord zelfs een einde aan het leven; Rousseau beweerde, dat de natuurmenschen allen in vrede en zonder vreeze sterven; Lessing meende, dat de ouden den dood hielden voor een broeder

van den slaap en er niets schrikwekkends in zagen; de romantiek dweepte menigmaal op sentimenteele wijze met den dood. En toch, al hebben enkelen in stoische apathie het zoover gebracht, dat zij den dood als een lot met kalmte tegemoet zien, vreeze des doods is al het levende aangeboren. Wij gelooven in den grond niet, dat wij sterven moeten. De dood speelt in het menschelijk leven zulk eene groote rol, dat de philosophie terecht eene μελέτη θανάτου kan heeten, Schopenhauer, Die Welt I 324 f. II 528 f. De dood is voor den mensch altijd de laatste en grootste vijand geweest; allen erkennen in hem ten slotte eene onnatuurlijke macht en ontvluchten hem zoo lang mogelijk. Wel heeft de natuurwetenschap menigmaal den dood natuurlijk en noodzakelijk genoemd; Lauvergne zeide b. v., la mort de l' homme est une conséquence logique et naturelle de son être. Tout prend fin, dura lex sed lex, bij Delitzsch, Apol. 132, cf. ook H. Wagner, De dood toegelicht van het standpunt der natuurwet. Utrecht 1856. Maar zoo sprekende, heeft de wetenschap meer beweerd, dan zij verantwoorden kon. De dood is een mysterie in vollen zin. Volgens de natuurwetenschap zijn stof en kracht, en volgens Weismann en anderen zijn ook de ééncellige protozoën onsterfelijk. Waarom is dan sterfelijk het physisch organisme, dat uit zulke stoffen en krachten en cellen samengesteld is? Dat organisme wordt bovendien volgens de wetenschap bij een mensch alle zeven jaren vernieuwd; het wordt van dag tot dag gevoed en versterkt; waarom kan dit proces niet doorgaan en houdt het na enkele tientallen van jaren reeds op? Men spreke niet van ouderdom en verval van krachten, want dit zijn namen, die de verschijnselen wel aanduiden maar niet verklaren, en zelve juist verklaring van noode hebben. Weshalb die Zellen sich abnutzen und dahinsiechen, weshalb sie im Alter Veränderungen unterliegen, von denen sie in der Jugend bewahrt bleiben, das ist uns bis jetzt noch verborgen, H. de Varigny, Wie stirbt man? Was ist der Tod? Uebers. von S. Wiarda, Minden z. j. 52. Vele planten en dieren voorts overtreffen den levensduur des menschen tot soms met honderden jaren toe; waarom is de levenskracht bij den mensch zoo spoedig uitgeput en brengt hij het hoogstens tot zeventig of tachtig jaren, als hij zeer sterk is? Daarbij komt nog, dat de dood door verval van krachten zoo goed als nooit voorkomt, noch bij menschen, noch bij planten en dieren. Bijna

altijd treedt de dood in tengevolge van een ziekte, een ramp, een ongeval enz.; zelfs als eene enkele maal een mensch zoogenaamd aan verval van krachten sterft, draagt de dood toch nog een pathologisch karakter en wordt hij door eene of andere storing van bepaalde cellen in het lichaam veroorzaakt. Wat is dan de reden, dat de dood bijna alle menschen wegneemt vóór den tijd en dikwerf zelfs in de kracht der jaren, in den bloei der jeugd, in de eerste uren van hun bestaan? De wetenschap kent de oorzaak niet, welke den dood tot eene noodwendigheid maakt, de Varigny 18. Dat de mensch sterft, zegt daarom Prof. Pruys van der Hoeven in zijne Studie der Christ. Authropologie, is een raadsel, dat zich alleen verklaren laat door de ontaarding zijner natuur, bij Delitzsch, Apol. 126. Le mystère de la mort reste aussi intact que celni de la vie, Delage, La structure du protoplasma etc. 1895 p. 354. 771, en cf. voorts Sabatier, Le problème de la mort, 2 ed. 1896. Bourdeau, Le problème de la mort, ses solutions imaginaires et la science positive, 2 ed. Paris 1896. Newman Smyth, The place of death in evolution, London Unwin 1897.

7. De laatste, hier te bespreken straf der zonde bestaat daarin, dat de wereld in ethischen zin in de macht van Satan en zijne engelen gekomen is. Sedert Satan den mensch verleid en ten val heeft gebracht, Joh. 8 : 44, 2 Cor. 11 : 3, 1 Tim. 2 : 14, Op. 12 : 9, 14, 15, 20 : 2, 10, is de wereld in zijne macht en ligt in den booze, 1 Joh. 5 : 19, hij is de overste der wereld en de god dezer eeuw, Joh. 12 : 31, 16 : 11, 2 Cor. 4 : 4. Al is het ook, dat de duivelen na hun val in de hel geworpen zijn, om tot het oordeel bewaard te worden, 2 Petr. 2 : 4, Jud. 6; zij zijn toch nog niet door dat oordeel getroffen, Mt. 8 : 29, Luk. 8 : 31, Jak. 2 : 19. Zij komen nog in de vergadering der engelen, Job 1, Luk. 10 : 18, Op. 12 : 7, houden zich op in de lucht, Ef. 2 : 2, 6 : 12, zwerven rond, wonen en werken op deze aarde, en hebben hier groote macht. Vooral de Heidenwereld is het gebied hunner werkzaamheid, Hd. 16 : 16, 26 : 18, Ef. 2 : 2, 6 : 12, Col. 1 : 13, 1 Cor. 10 : 20, 8 : 5, Op. 9 : 20; maar toen Christus op aarde kwam, hebben zij ook binnen de grenzen van het volk Gods den strijd tegen Hem aangebonden. Satan heerschte en werkte in de Christus vijandige Joden, Joh. 8 : 44v.,

verzocht Jezus, Mt. 4 : 1—11, zond onreine geesten, voer in Judas, Luk. 22 : 3, Joh. 6 : 70, 13 : 2, 27 enz.; het was toen zijne ure, Luk. 22 : 53, Joh. 14 : 30. Maar Christus was de sterkere, Luk. 11 : 22, streed tegen hem heel zijn leven, Luk. 4 : 13, overwon hem en wierp hem buiten, Luk. 10 : 18, Joh. 14 : 30, 12 : 31, 16 : 11, Col. 2 : 15, Hebr. 2 : 14, Joh. 3 : 8, en onttrekt in beginsel het gebied der gemeente aan zijne heerschappij, Hd. 26 : 18, Col. 1 : 13, 1 Joh. 2 : 13, 4 : 4, Op. 12 : 11. Toch werkt hij nog altijd van buiten af in de gemeente in; hij zwerft rond over de aarde, Job 1, verzoekt de geloovigen en werkt hun tegen, Luk. 22 : 31, 1 Cor. 12 : 7, 1 Thess. 2 : 18, tracht hen te verleiden en ten val te brengen, 1 Cor. 7 : 5, 2 Cor. 2 : 10, 11 : 3, 13—15, 1 Petr. 5 : 8, 1 Thess. 3 : 5, Op. 12 : 10, zoodat de gemeente geroepen is voortdurend tegen hem te strijden, Mt. 6 : 13, Ef. 6 : 12v., Rom. 16 : 20, 1 Petr. 5 : 9, Jak. 4 : 7, Op. 12 : 11. Eens aan het einde der dagen verheft hij zich nog eenmaal in al zijne kracht, Mt. 24, Mk. 13, Luk. 21, 2 Thess. 2 : 1—12, Op. 12v.; maar dan zal hij ook door Christus overwonnen en met al zijne engelen in den poel des vuurs geworpen worden, 2 Thess. 2 : 8, 1 Cor. 15 : 24, Op. 20 : 10, cf. Litt. boven bl. 91.

Het geloof aan booze geesten komt bij alle volken en in alle godsdiensten voor. Soms heeft de vrees voor de booze geesten het vertrouwen op de goede schier geheel verdrongen, Roskoff, Gesch. des Teufels 1869 I 20. En in bijna alle heidensche godsdiensten wordt het physisch kwaad aan een of meer geestelijke wezens toegeschreven, die in natuur en rang met de goede goden gelijk staan, ib. 24—175. De Schrift leert echter anders, en het Christendom heeft in den eersten tijd op allerlei wijze het joodsche en heidensche bijgeloof bedwongen en tegengegaan; kerk en staat maakten allerlei bepalingen tegen tooverij, waarzegging enz., en pasten toch op hen, die zich daaraan schuldig maakten, tot de dertiende eeuw niet anders dan disciplinaire straffen toe, ib. I 287. 293. Zelfs toen men later tot de doodstraf de toevlucht nam, had men daarmede toch eigenlijk de uitroeiing der heidensche superstitie op het oog. Het gaat daarom niet aan, christelijke religie en kerk zonder meer aansprakelijk te stellen voor al het bijgeloof, dat ook onder de Christenen, en voornamelijk van de 13e tot de 18e eeuw, heeft geheerscht. Er werkten daartoe

allerlei oorzaken mede, de ellendige toestanden in staat en maatschappij, de schrikkelijke bezoekingen van hongersnood en pest, de grove onkunde van het volk, de gebrekkige kennis van de natuur, de magische, kabbalistische richting onder de beoefenaren der natuurwetenschap enz., ib. II 314 f. Toch gaat de kerk in dezen niet vrij uit. Menigmaal nam zij in theorie en practijk het heidensche bijgeloof over. Reeds bij de kerkvaders komt dat uit. Gelijk ieder mensch zijn beschermengel heeft, zoo heeft hij ook zijn daemon. Buiten het Christendom heeft de duivel schier onbeperkte heerschappij. De verlossing in Christus is in de eerste plaats eene bevrijding van den duivel. Alle physisch kwaad in de wereld, ziekte, misgewas, hongersnood, pest, dood wordt aan Satan toegeschreven. Hij is de onzichtbare oorzaak van alle afgoderij, magie, astrologie, ketterij, ongeloof; de superstitie rust op eene daemonische realiteit. Toen de veelszins oppervlakkige bekeeringen der volken van Europa onder christelijk vernis allerlei heidensche leeringen en practijken deden voortleven, kwam in de Middeleeuwen daar nog bij het geloof, dat de duivel in allerlei gedaanten, van kater, kat, muis, bok, zwijn, weerwolf, verschijnen, allerlei ongedierte scheppen, als incubus of succubus aan hoererij zich schuldig maken, menschen tot een met bloed bezegeld verbond overhalen, hen beheksen, in hen varen, met hen door de lucht rijden, hen in dieren veranderen, en ook in de natuur allerlei onheil aanrichten kon. Rome heeft de daemonische realiteit van dit bijgeloof steeds in bescherming genomen, niet alleen in de Middeleeuwen (bul van Innocentius VIII 1484. Malleus maleficarum 1487), maar ook na de Hervorming tot op den huidigen dag toe; in de Roomsche theologie, b. v. van Suarez, Vasquez, Lessius, Liguori, Görres, e. a , neemt het geloof aan de macht des duivels eene buitengewoon breede plaats in, cf. Graf Paul von Hoensbroech, Religion oder Aberglaube, Berlin Walther 1897 S. 56 f.; en hoezeer het bijgeloof onder de Roomsche Christenen in de practijk voortleeft, is nog onlangs in de beruchte geschiedenis van Leo Taxil op droeve wijze aan het licht getreden, cf. H. Gerber, Leo Taxil's Palladismusroman, 2 Th. Berlin 1897. Voor Rome valt al het bestaande in een lager, ongewijd en een hooger, gewijd terrein uiteen; op het eerste heerscht Satan met bijna onbeperkte macht, het tweede moet door kruisteeken, wijwater, bezweringen enz., voor zijn invloed en werking beveiligd worden,

De Harbe's Verklaring der Kath. Geloofs- en zedeleer, bew. en verm. door B. Dankelman, Utrecht IV 1888 bl. 598v.; de Roomsche Christen ziet zich overal van den duivel bedreigd en moet allerlei maatregelen nemen, om hem te verjagen, Kolde, Die kirchl. Bruderschaften, Erlangen 1895 S. 47. Het is waar, dat het Protestantisme dit Roomsche en in den grond heidensche bijgeloof in den eersten tijd bijna geheel onaangetast heeft gelaten; heksengeloof en heksenprocessen werden door de Protestanten even sterk als door de Roomschen verdedigd en later door de Roomschen (Spina, Molitor, Loos, Tanner, von Spee) evengoed als door de Protestanten (Weier 1563, Godelmann 1562, Reginald Scott 1584, van Dale 1685, Bekker 1691, Thomasius 1701) bestreden; op voorgang van Luther, kenden de Lutherschen eene zeer groote macht aan den duivel toe, leidden alle kwaad uit hem af en handhaafden het exorcisme, Köstlin, Luthers Theol. II 351 f. Müller, Symb. Bücher 477. 483. 771, cf. Roskoff, t. a. p. II 364 f. Philippi, Kirchl. Gl. III 341. Maar toch bracht de Reformatie, vooral in haar Calvinistische vertakking, in het duivelgeloof wel terdege eene belangrijke wijziging aan. Teruggaande tot de Schrift en bij hare gegevens blijvende staan, belijdende de volstrekte souvereiniteit Gods, kon zij in Satan en zijne engelen, hoe machtig ook, toch niet anders zien dan schepselen, die zonder Gods wil zich noch roeren noch bewegen kunnen. Rationalistisch was de Hervorming niet. Zij hield staande, dat er booze geesten waren, die op de menschen, vooral op hun verbeelding, inwerken en hen zelfs tot hun instrument verlagen konden. Maar deze macht van Satan over de menschheid was toch altijd aan Gods voorzienigheid onderworpen; zij was in de eerste plaats ethisch van aard en had in de zonde haar oorsprong; zij was bovendien binnen enge grenzen beperkt; niet Satan, maar God is de Schepper van het licht en de duisternis, van het goede en het kwade; ziekte en dood worden door Hem ons toegezonden, Jes. 45 : 7. Hebr. 2 : 7 zegt alleen, dat Satan het geweld des doods heeft, wijl hij door de zonde den dood in de wereld tot heerschappij heeft gebracht en dus menschenmoorder is van den beginne, Joh. 8 : 44. Ons leven en levenseinde is niet in Satans maar in Gods hand. Luk. 13 : 11, 16 en 2 Cor. 12 : 7 geven geen recht, om alle ziekte en kwaal aan Satan toe te schrijven. En voorts kan Satan niet scheppen

en iets uit niet voortbrengen, hij kan noch als incubus noch als succubus kinderen voortbrengen, hij kan geen menschen in dieren veranderen, ter dood brengen of in het leven terugroepen; hij kan niet onmiddelijk op verstand en wil inwerken, hij kan de substantie en de qualiteit der dingen niet veranderen enz., Voetius, Disp. I 906 sq., en voort Polanus, Synt. V c. 12. Zanchius, Op. III 167—216. Synopsis pur. theol. XII 36 sq. Turretinus, Theol. El. VII qu. 5. Mastricht, Theol. III c. 8. Brahe, Aanm. over de vijf Walch. art. 1758 bl. 195v. Moor II 328. M. Vitringa II 117 sq.

Alleen door zulk een geloof, dat zich eng aansluit bij de H. Schrift, is het bijgeloof te overwinnen, hetwelk zoo diepe wortelen geslagen heeft in het menschelijk hart en trots alle zoogenaamde verstandelijke ontwikkeling telkens weer bovenkomt. Het rationalisme bestreed eerst de inwerking der booze geesten op de menschen en daarna hun bestaan; en het gevolg is geweest, dat wel het geloof aan de Schrift is prijsgegeven, maar niet het bijgeloof is uitgeroeid. Integendeel doet dit thans onder allerlei vormen van magnetisme, hypnotisme, telepathie, spiritisme, astrologie enz., juist in de kringen des ongeloofs zijn intrede; het occultisme, dat alle eeuwen door en bij alle volken gebloeid heeft, cf. Kiesewetter, Gesch. d. Occultismus, 3 Bde, Leipzig 1891, A. Lehmann, Aberglaube und Zauberei, Stuttgart 1898, telt ook in de laatste decennia dezer eeuw zijne aanhangers bij millioenen en wordt zelfs in kunst en wetenschap als de hoogste wijsheid verheerlijkt. Ook tegenover dit nieuwerwetsche bijgeloof is het dwaze Gods wijzer dan de menschen. Want niet alleen is er tegen het bestaan van gevallen geesten niets redelijks in te brengen, maar ook de mogelijkheid, dat zij menschen verleiden kunnen, kan op geen enkelen grond worden betwist. Gelijk menschen door woord en daad, door voorbeeld en gedrag op anderen invloed oefenen, zoo is er niets ongerijmds in de gedachte, dat ook van de gevallen geestenwereld eene verleidende macht uitgaat op der menschen verbeelding, verstand en wil. Er wordt hiertegen wel ingebracht, dat dan de mensch altijd zijne schuld op den duivel werpen kan; maar dit is ook het geval, als iemand door zijn medemensch verleid wordt; voorts geschiedt de verzoeking altijd in ethischen weg en heft de eigen schuld niet op; en in de kringen, waar aan het bestaan van

gevallen engelen geloofd wordt, is het schuldgevoel gewoonlijk niet zwakker, dan daar, waar hun bestaan wordt ontkend. Het geloof aan den duivel handhaaft tegelijk den ontzettenden ernst der zonde en de verlossingsvatbaarheid van den mensch; entweder ein Teufel ausserhalb der Menschheit oder Tausende von Teufeln in Menschengestalt, Weiss, Apol. d. Christ. II³ 519. Er openbaart zich bij menschen soms zulk een woeste, welbewuste, opzettelijke haat tegen God en al het goddelijke, ib. 574—587; kinderen Gods, en onder hen niet de zwakste en de kleinste, maar de verst gevorderden, zulke, die vooraan staan in den strijd, die het nauwst leven in de gemeenschap met God, zij klagen menigmaal over zulke schrikkelijke verzoekingen en aanvechtingen, zij gewagen van zoo goddelooze gedachten en neigingen, die plotseling in hun hart opstijgen, dat het een voorrecht is, aan het bestaan van duivelen te mogen gelooven. Er zijn *βαθη του σατανα*, welke in de Schrift, in de historie der menschheid, in de worsteling der kerk van Christus, in de ervaring der geloovigen soms voor een oogenblik worden ontdekt. En daarbij bedenke men, dat de zondige macht een rijk vormt en in haar bestrijding van God en zijn rijk systematisch te werk gaat. Wie haar geheel kon overzien, zou zonder twijfel in de geschiedenis harer worsteling een plan van aanval en verdediging ontdekken. Daar is in het zondige leven van den enkelen mensch, maar veel meer nog in dat van gezinnen, geslachten, volken, menschheid door alle eeuwen heen eene welbewuste, planmatige bestrijding van God en al wat Godes is. En de leiding van dezen strijd rust bij hem, die in de Schrift de overste dezer wereld en de god dezer eeuw heet. Zoo is hij reeds terstond opgetreden bij de verleiding en den val van den eersten mensch. In het Heidendom heeft hij eene macht georganiseerd, die tegen alle ware religie, zedelijkheid, beschaving vijandig overstaat. Als Christus op aarde verscheen, heeft hij zijne macht tegen Hem geconcentreerd, niet alleen door Hem persoonlijk aan te vallen en rusteloos te vervolgen, maar ook door Hem van alle kant met daemonische krachten te omringen en alzoo zijn werk tegen te houden en af te breken. De *δαιμονιζομενοι* in het N. T. waren geen gewone kranken, al komen ziekteverschijnselen, zooals doofheid, stomheid, epilepsie, krankzinnigheid enz., ook wel bij hen voor. Want zij worden telkens duidelijk van gewone zieken onderscheiden, Mt.

4:24, 8:16, 10:1, Mk. 1:32, 3:15, Luk. 13:32. Het bijzondere bij de bezetenen is, dat uit hen een ander subject spreekt, dan zij zelven zijn, dat dat subject Jezus als den Zone Gods erkent, geheel vijandig tegenover Hem staat, en niet anders dan op zijn bevel den lijder verlaat, Mt. 1:34, 8:29, 31, Mk. 1:26, 3:11, Luk. 4:34, 41, 5:41, 8:2, 30, Hd. 16:17, 19:15. Deze obsessio nu, hoe ontzettend ook, is zoo weinig onmogelijk, dat wij in het hypnotisme, waarbij de eene mensch aan gedachte en wil van den ander onderworpen wordt, een anoloog verschijnsel zien optreden; dat er nog heden ten dage zulke gevallen van bezetenheid zich voordoen; en dat wie haar onmogelijk acht, ook alle inwerking van de ziel op het lichaam, en van God op den mensch en de wereld zou moeten ontkennen. Satan bootst alles na; God openbaart zich door theophanie (incarnatie), profetie, wonder; de daemonische caricatuur daarvan zijn obsessio, mantiek en magie, aan welke de Schrift daarom menigmaal realiteit toekent, Gen. 41:8, Ex. 7:12, 22, 8:7, 18, 19, Num. 22, Deut. 33:4, Jos. 24:10, 1 Sam. 6:2, 7, 28, 2 Chr. 33:6, Jes. 47:9—12, Jer. 39:13, Nah. 3:4, Dan. 1:20, 2:10, Hd. 8:9, 13:6—10, 16:16 enz., die zij ten stelligste afkeurt en verbiedt, Ex. 22:18, Lev. 20:27, Deut. 18:10, Jer. 27:9, 2 Chr. 33:6, Mich. 5:11, Gal. 5:20, maar die nog eens tegen het einde der dagen door Satan in al hare verleidende kracht zullen worden geopenbaard, 1 Thess. 2:18, 2 Thess. 2:8—11, Op. 9:1—11, 13:13—15, 19:20. Cf. behalve de reeds vroeger over de daemonologie genoemde litt., boven bl. 91, Ebrard, art. Dämonische in Herzog[1]. Joh. Weiss, in Herzog[3]. Delitzsch, Bibl. Psych.[2] 293. Hofmann, Schriftbew. I 445 f. Philippi, Kirchl. Gl. III[2] 334 f. Kahnis, Dogm. I 445 f. Beck, Vorles. über Chr. Gl. II 390 f. Weiss, Leben Jesu I 454 f. Justinus Kerner, Geschichten Besessener neuer Zeit, nebst Reflexionen von C. A, Eschenmayer über Besessensein und Zauber 1834, en daarbij Strauss, Charakteristiken und Kritiken 1830 S. 301. Demon Possession and allied themes, being an inductive study of phenomena of our own times, bij Rev. John L. Nevius D. D. for forty years a missionary to the Chinese. With an introduction bij Rev. F. F. Ellinwood D. D. 2 ed. New-York, Chicago and Toronto, Fleming H. Revell Company 1896. Hafner, Die Daemonischen im N. T. 1894.

Laehr, Die Daem. des N. T. Leipzig 1894. Zimmer, Sünde oder Krankheit, Leipzig 1894. J. A. H. van Dale, Bezetenheid en Krankzinnigheid, Heusden 1896. Florenz Chable, Die Wunder Jesu, Strassb. Theol. Stud. II 4. 1897 S. 45 f. Bodelschwingh, Die Mitarbeit der Kirche an der Pflege der Geisteskranken, 1896 S. 13 f.

Hoofdstuk VII.

Over Christus.

§ 40. Het verbond der genade.

1. Zonde en ellende worden tot op zekere hoogte door alle menschen erkend. En uit deze erkentenis wordt bij allen een zwakker of sterker verlangen naar verlossing geboren; ook de verlossingsbehoefte is algemeen. Zelfs zijn alle menschen in meerder of minder mate zich bewust, dat de verlossing moet komen van boven. *Παντες δε θεων χατεουσ' ἀνθρωποι.* Maar de Heidenen kenden toch de genade niet, welke den mensch alleen van zonde en ellende verlossen kan; zij hadden slechts vermoedens en wenschen. Humana ad deos transferebat Homerus; divina mallem ad nos (Cicero). Eerst in de H. Schrift treedt de genade Gods in al haar rijkdom en heerlijkheid ons tegemoet. Terstond na den val neemt zij al een aanvang. De in Gen. 2 : 17 gedreigde straf is blijkbaar niet ten volle uitgevoerd. Adam en Eva zijn niet op den dag hunner overtreding gestorven. Ware de rechtvaardige straf op de zonde terstond en ten volle voltrokken dan zou in het eerste menschenpaar geheel het menschelijk geslacht vernietigd, de aarde verwoest, de kosmos tot een chaos, ja tot het niet wedergekeerd zijn. Maar dan had ook Satan getriumfeerd en God het verloren. Daarom treedt er terstond na den val een ander beginsel in werking, dat de zonde beteugelt, bestrijdt en verwint. Niet alleen wordt de straf niet ten volle toegepast; maar ook die straf, welke toegepast wordt, is tegelijk ook nog een zegen. Alwat terstond na den val plaats heeft, is openbaring en bewijs van Gods toorn en van Gods genade tegelijk.

Het schuldbewustzijn, dat in Adam en Eva ontwaakt, het geweten dat beschuldigend zich verheft, de schaamte over hun naaktheid, de vreeze en de verberging voor God, Gen. 3 : 7v. zijn alle een bewijs, dat zij Gods wet hebben overtreden en zijn toorn en straf waardig zijn; maar zij toonen toch ook, dat de mensch niet verstokt of verhard is, dat hij geen duivel geworden maar mensch gebleven is. Met de engelen is het zoo, dat zij, vallende, ook in eens vallen ter helle toe, Jud. 6, ze zijn terstond verstokt in het kwaad en onverlosbaar. Maar de mensch is zoo geschapen, dat hij, vallende, toch nog weer opgericht kan worden; hij blijft vatbaar voor verlossing. God houdt de volle doorwerking van het beginsel en de macht der zonde in den mensch tegen. Meer nog, God trekt zich na den val niet terug en laat ook dan den mensch geen oogenblik los. Als terstond na de overtreding schuldgevoel, schaamte, vreeze in den mensch ontwaken, dan is dit alles reeds eene werking van Gods Geest in den mensch, eene openbaring van zijn toorn maar ook van zijne genade, eene openbaring, die de grondslag is van alle religieuse en ethische leven, dat er nog in den mensch is na den val. Maar God openbaart zich ook nog op eene andere wijze. Als de mensch zich voor Hem verbergt, zoekt Hij hem op en roept hem. Het is waar, God komt uit de verte tot hem en de mensch wil uit vreeze zich verbergen en den afstand tusschen zichzelven en God nog grooter maken. Er is geen gemeenschap meer tusschen God en mensch maar verwijdering en scheiding; het verbond is verbroken. En toch, God komt tot den mensch en zoekt hem op; Hij laat hem niet meer over aan zijn eigen dwaasheid en angst, welke hem in verberging voor God heil zoeken doet. Maar Hij zelf roept uit eigen beweging den mensch tot zich terug. En daarbij overvalt en verschrikt Hij den mensch niet. Hij komt als het ware uit de verte; Hij komt tot hem niet in storm of onweder maar in de רוּחַ הַיּוֹם, d. i. in de avondkoelte, onder het plechtig ruischen der boomen in den avond. En daaraan kenden zij de stem Gods en bemerkten zij dat Hij naderde. Dat naderen was genade. God laat den mensch tijd, om tot zichzelf te komen en te overleggen wat hij antwoorden zal. Nog duidelijker komt in het verhoor en in de straf deze openbaring van Gods genade uit, Gen. 3 : 9—13. De Heere roept bepaaldelijk Adam, want deze is het hoofd en de verantwoordelijke persoon. God komt niet in

eens met zijn vonnis maar stelt een onderzoek in, gaat aan het ondervragen, en geeft den mensch alle gelegenheid, om zich te verantwoorden. Als de mensch daarvan gebruik maakt, en wel niet alle schuld ontkent maar toch ook niet ootmoedig en boetvaardig voor God neervalt, doch zich te verontschuldigen zoekt, dan ontsteekt God niet in toorn, dan laat Hij die verontschuldiging tot op zekere hoogte gelden. En dan richt Hij, terwijl Hij in het verhoor met Adam begon, nu bij het uitspreken der straf het eerst zich tot de slang, dan tot Eva, daarna tot Adam.

En in die straf roemt de barmhartigheid tegen het oordeel. De straf, Gen. 3 : 14, 15 heeft allereerst op de slang als gewoon dier betrekking. God vernedert de slang, en zet vijandschap tusschen haar en den mensch; van nu voortaan zal er in plaats van de vroegen onderworpenheid der dieren aan den mensch een strijd tusschen beide heerschen, waarin de mensch wel overwinnen maar toch veel van de dieren, bepaaldelijk van de slang, zal hebben te lijden. Maar voorts gaat deze straf door de slang heen op de booze macht terug, wier instrument zij was. Met haar had de mensch een verbond gesloten en daarvoor het verbond met God verbroken; God doet genadiglijk dit verbond des menschen te niet, zet vijandschap tusschen slangenzaad en vrouwenzaad, brengt het vrouwenzaad d. i. de menschheid weer aan zijne zijde over, spreekt dus uit dat er uit Eva nog eene menschheid voortkomen zal, en dat die menschheid in den strijd tegen de booze macht wel veel lijden maar toch ten slotte triumfeeren zal. De weg voor het menschelijk geslacht zal van nu voortaan door lijden tot heerlijkheid gaan, door strijd tot overwinning, door het kruis naar de kroon, door den staat der vernedering tot dien der verhooging. Dit is de grondwet, die God hier afkondigt voor den ingang in het koninkrijk der hemelen. De straf over de vrouw, Gen. 3 : 16, treft haar beide als moeder en als vrouw; zij zal juist als vrouw veel smart hebben te dragen; het hoogste, wat zij wenscht, n.l. om moeder te zijn, zal zij niet anders kunnen verkrijgen dan in den weg van velerlei lijden, begeerte naar, onderwerping aan den man, baren met smart; maar zoo zal zij dan toch haar hoogsten wensch verkrijgen, en haar bestemming bereiken; zij zal een moeder van levenden zijn, ofschoon zij door haar overtreding en verheffing boven den man den dood had verdiend, en zij zal zalig zijn in kinderen te baren, 1 Tim. 2 : 15.

De straf over den man, Gen. 3 : 17—19 bestaat daarin, dat het aardrijk om zijnentwil wordt vervloekt, dat hij brood eten zal in het zweet des aanschijns en na een leven van arbeid en moeite tot stof zal wederkeeren. Daarmede in verband wordt hij dan uit het paradijs verdreven en de wijde wereld ingezonden, Gen. 3 : 22—24. Maar ook deze straf is een zegen. Arbeid adelt; hij bewaart den mensch voor moreelen en physischen ondergang, prikkelt zijne energie en verhoogt zijne activiteit. Al is het ook, dat de mensch gebannen wordt uit het paradijs, hij wordt toch niet verwezen ter helle; hij wordt de wereld ingezonden, opdat hij deze door moeitevollen en ingespannen arbeid onderwerpe en beheersche. Hierin ligt de aanvang en het beginsel van alle cultuur; de heerschappij des menschen is niet ganschelijk verloren maar wordt door arbeid uitgebreid, Ps. 8; ook in den gevallen mensch is het beeld Gods, waarnaar hij geschapen werd, nog herkenbaar. Ja zelfs de tijdelijke dood is niet alleen eene straf maar ook eene weldaad; God heeft den dood ingesteld, opdat de zonde niet onsterfelijk zou zijn, Iren., adv. haer. III 23. 6. Na den val treedt er dus aanstonds tweeërlei principe in werking: toorn en genade, gerechtigheid en barmhartigheid. Daaruit is ook alleen eene wereld te verklaren, gelijk wij die kennen. Deze is eene wereld vol van humor, *δακρυσιν γελασασα*, staande in het teeken des kruises, en terstond na den val gegeven aan Christus, den man van smarten, opdat Hij ze behouden en onderwerpen zou.

Nadat God alzoo de straf heeft uitgesproken, buigen Adam en Eva deemoedig het hoofd; zij brengen niets meer in, leggen de hand op den mond, en nemen het woord Gods zonder eenige tegenwerping aan. Dat woord klinkt wel ongeloofelijk, de waarheid ervan kan eerst in verre toekomst blijken, maar toch gelooven zij het, blind in de toekomst en ziende in het gebod. Steunende op Gods belofte noemt Adam zijne vrouw Eva, leven, bron van leven, moeder der levenden. Vóór den val zag hij in haar vooral de vrouw, die hem ter hulpe werd gegeven, en noemde ze daarom manninne. Maar nu aanschouwt hij allereerst in haar de moeder en noemt ze Eva. Dood en verderf zijn wel verdiend, maar Gods zegen maakt toch de vrouw vruchtbaar, en doet uit haar eene menschheid voortkomen, die in haar grootsten zoon, den Zoon des menschen, alle booze macht der zonde overwinnen zal. Adam

ziet in de belofte Gods de voortplanting, het bestaan, de ontwikkeling, de behoudenis van het menschelijk geslacht gewaarborgd en neemt haar als zoodanig aan met een echt kinderlijk geloof. En dit geloof werd hem gerekend tot rechtvaardigheid. Principieel bevat Genesis 3 heel de historie der menschheid, alle wegen Gods tot redding van het verlorene en tot overwinning der zonde. Zakelijk is hier het gansche evangelie, heel het verbond der genade aanwezig. Al het volgende is ontwikkeling van wat thans als kiem reeds geplant is.

2. Toch wordt in Gen. 3 het woord verbond nog niet genoemd; eerst bij Noach, Abraham en Israel aan den Sinai is er sprake van. De nieuwe kritiek meent, dat het ook hier nog is geantedateerd, en dat Israels religie oorspronkelijk niet verschilde van die van andere volken. De verhouding van Ihvh tot Israel was als die van Kamos tot Moab. De idee van een tusschen Ihvh en zijn volk bestaand verbond was aan het oude Israel geheel vreemd. Dit wist er niets van, dat God als de God van hemel en aarde Israel uit alle volken verkoren, zich ten eigendom gemaakt, en met zich in een verbond gesteld had. Al deze gedachten zijn eerst veel later opgekomen, Zelfs bij Amos komt de bondsverhouding nog niet voor; Hozea zegt alleen, dat men Israels ontrouw bij een bondsbreuk vergelijken kan, 6 : 7. Eerst Deuteronomium is in waarheid een bondsboek; het werd verbondsgewijze ingevoerd en aangenomen, 2 K. 23 : 3, cf. Jer. 34 : 8v. Ezr. 10 : 3, Neh. 10 : 1. Maar nu werd dat verbond eerst, toen het opkwam, nog weer heel anders opgevat dan later. Men verstond er toen vooral onder de verplichting van Israel tegenover Ihvh, om een heilig volk te zijn en zijne wetten te onderhouden. Als dus Israel het verbond niet hield, dan werd het verbroken en Israel beladen met den vloek, Deut. 27 en 28. Maar ofschoon Israel het verbond in de reformatie van Josia formeel aanvaardde, het hield er zich niet aan, werd gestraft en in ballingschap gezonden. En toen ontstond allengs de gedachte, dat Gods verbond bestond in eene wet, die Hij had gegeven, dat God zich zelf verplicht had om Israel trouw te blijven en ook, als het afviel, niet te verlaten; God kon Israel wel straffen, maar het verbond niet vernietigen. Het uit de ballingschap teruggekeerde Israel klemde zich aan deze bondsidee vast en legde ze in het verleden, in de

geschiedenis der aartsvaders, terug, cf. Wellhausen, Gesch. Israels I 434 f. Smend, Altt. Theol. 116 f., en vooral R. Kraetzschmar, Die Bundesvorstellung im A. T. in ihrer gesch. Entw. Marburg Elwert 1896. Maar dit resultaat is verkregen door middel van eene gewelddadige kritiek, die de feiten in het aangezicht slaat en ten slotte niets dan willekeur is. Zoo heeten b.v. in Gen. 18:21 de woorden: zoo zal de Heere mij tot een God zijn, die werkelijk aan een verbond doen denken, zeker een later toevoegsel. Ex. 21—23 draagt wel den naam van het bondsboek en Ex. 34 bevat wel de bondswoorden, maar deze stukken zijn niet uit Mozes' tijd, en al zijn ze vóórdeuteronomisch, zij behelzen toch geen formeel verbond zooals daarvan sprake is in de dagen van Josia; misschien zijn ze ook wel nadeuteronomisch. Hos. 8:1 is geinterpoleerd. Gen. 15:18 is het woord verbond maar de plechtige naam voor den eed, waarmede God zich verplicht, aan Abrahams zaad het land Kanaän te geven; van wederzijdsche verplichtingen is geen sprake enz. Eene kritiek, die op deze wijze redeneert, krijgt geen zekerheid, dan die zij zelve hebben wil. Eerst construeert zij op grond van de beweerde onechtheid der geschriften de historie der religieuse voorstellingen, en later bezigt zij deze zelfde gereconstrueerde historie, om de onechtheid der tegen haar gerichte geschriften aan te toonen. Cf. G. Vos, Recent Criticism of the early prophets, Presb. and Ref. Rev. April 1898 p. 214—238, ook Strack in eene recensie van Kraetzschmar's boek, Theol. Lit. Blatt 1898 n. 5. Voorts is de hoofdvraag bij het onderzoek naar de bondsidee in de H. Schrift volstrekt niet deze, of het woord ברית oorspronkelijk verbond dan wel inzetting beteekende. Sommigen zooals Delitzsch, Gesenius, Dillmann, Schultz, Oehler, Wellhausen, Guthe, Bredenkamp, König, Cremer zeggen het eerste, nemen als tweede beteekenis verbondsvoorwaarde aan, en laten zoo den zin overgaan in inzetting, wet, wijl eene wet in den weg des verbonds rechtsgeldigheid verkrijgt. Anderen, zooals Hofmann, Buhl, Friedrich Delitzsch, Orelli, Strack, Siegfried, Stade, Nowack meenen, dat bepaling, inzetting de oudste beteekenis is, en dat deze in die van verbond overging, omdat eene wet eene wederkeerige verhouding regelt. Aannemelijk zien deze verklaringen er niet uit; ook is het onmogelijk, in de Schrift den overgang van de eene tot de andere beteekenis historisch aan te wijzen; nu eens

overweegt deze, dan die beteekenis zonder dat men daarbij oudere of jongere bronnen onderscheiden kan. Het begrip van ברית is dan ook anders te bepalen. De afleiding verspreidt hierover weinig licht. Volgens de meesten komt het van ברה, snijden en wijst zoo terug op de oude Oostersche gewoonte, om bij eene bondssluiting tusschen de tegenover elkander gelegde stukken van geslachte dieren door te gaan, ter aanduiding daarvan, dat gelijk lot als deze dieren den verbreker van het verbond mocht treffen, vandaar כרת ברית, ὅρκια τεμνειν, foedus ferire, cf. Gen. 15 : 8v., Jer. 34 : 19; volgens anderen komt het van een assyrischen stam, die binden beteekent, Kraetzschmar 245. Hoe dit ook zij, uit Gen. 21 : 22v., 26 : 26v., 31 : 44v., blijkt duidelijk, dat er tot een ברית drie dingen behoorden, een eed of belofte, die de overeengekomen bepalingen inhield, een vloek, die de Goddelijke straf inriep over den verbreker, en eene cultische ceremonie, die den vloek zinnebeeldig voorstelde. De sluiting van een ברית was dus altijd eene religieuse handeling. Wel was het woord eerst gebruikelijk op profaan gebied van bepalingen en verdragen tusschen menschen. Lang voordat God met Noach en Abraham zijn verbond opricht, waren er al verbonden tusschen menschen opgericht. En dit moest ook zoo zijn, als Noach, Abraham, Israel de religie als een verbond zouden begrijpen en waardeeren. Daarom komt het woord ook nog niet in Gen. 3 : 15 voor. Eerst toen in de zondige, leugenachtige menschelijke maatschappij telkens ter verdediging of verkrijging van eenig goed verbonden noodig werden, kon de beteekenis en de waarde van een verbond worden ingezien en de religie onder dit gezichtspunt worden opgevat. Maar ook al wordt ברית eerst van menschelijke verbonden gebezigd, het duidt toch altijd eene religieuse handeling aan. De hoofdzaak in ברית is niet, of het een verbond of eene inzetting aanduidt. Maar het geeft in het algemeen te kennen zulk eene belofte, overeenkomst, verdrag, verbond, bepaling, beschikking enz., welke door eene plechtige ceremonie onder Gods hoede gesteld wordt en zoo een karakter van onverbrekelijkheid verkrijgt, Kraetschmar t. a. p. 29. 30. 39—41. Of ברית meer een tweezijdig verbond of een eenzijdige beschikking aanduidt, hangt niet van het woord noch ook van de historische ontwikkeling van het begrip af, maar wel eenvoudig van de partijen, die er bij betrokken zijn. Naarmate eene van beide partijen ondergeschikter is en minder

te zeggen heeft, krijgt het ברית onwillekeurig het karakter van eene beschikking, die door de eene partij aan de andere opgelegd wordt; ברית wordt dan synoniem met חק, Ex. 34 : 10, Jes. 59 : 21, Jer. 33 : 20, 31 : 36, 34 : 13, en כרת ברית wordt niet alleen met עם en בין maar ook met ל geconstrueerd, Jos. 9 : 6, Jes. 55 : 3, 61 : 8, Jer. 32 : 40. Als de overwinnaar met een overwonnene, of een koning met zijne onderdanen een ברית sluit, valt al de nadruk op de plichten, die de laatsten daarbij hebben na te komen, Jos. 9, 1 Sam. 11, 2 S. 5 : 3, 1 Kon. 20 : 34, Ez. 17 : 13. Nog sterker wordt de beteekenis van beschikking en inzetting, als er overdrachtelijk sprake is van een ברית met de oogen, Job 31 : 1, met de steenen en de dieren, Job 5 : 22, 40 : 28, met den dood, Jes. 28 : 15, van God met de natuur, Gen. 8 : 22, Jer. 33 : 20, 25, of met de dieren, Gen. 9 : 12, Hos. 2 : 17—22, Jes. 11 : 6 enz. Maar ook als God en mensch een verbond sluiten, treedt vanzelf het monopleurisch karakter telkens sterk op den voorgrond; het zijn toch geen gelijke partijen, maar God is de Souverein, die aan de schepselen zijne ordinantiën oplegt. Als God in Gen. 15 : 8v., met Abram een verbond sluit, is dat geen eigenlijke pactio maar eene sponsio; God geeft zijne belofte, Hij verbindt zich tot hare vervulling en gaat tusschen de stukken van het offerdier door. En elders zweert Hij bij zichzelf, Gen. 22 : 16, bij zijn leven, Deut. 32 : 40, bij zijne ziel, Am. 6 : 8, Jer. 51 : 14, om maar den mensch te bewijzen het onveranderlijke van zijnen raad, Hebr. 6 : 17. En dit monopleurisch karakter van het verbond moest in de historie steeds helderder in het licht treden. Want wel legde het verbond Gods ook aan degenen, met wie het gesloten werd, verplichtingen op; verplichtingen n.l., niet als voorwaarden tot het ingaan in het verbond, want het verbond was gesloten en rust alleen in Gods ontferming, maar wel als weg, dien de uit genade in het verbond opgenomenen nu voortaan hadden te bewandelen, Gen. 17 : 1, 2, Ex. 19 : 5, 6, 8, 24 : 3, 7, Lev. 26 : 14v., Deut. 5 : 29, 27 : 10v, 28 : 1v., 30 : 1v. enz. Maar al nam Israel het verbond Gods telkens bij vernieuwing aan, Ex. 19 : 8, 24 : 3, 7, Deut. 29 : 10—13, Jos. 24 : 16, 2 Kon. 23 : 3, 2 Chr. 15 : 12, 23 : 16, 29 : 10, 34 : 31, Neh. 8 enz., het wandelde niet in den weg des verbonds en ontheiligde en verbrak het ieder oogenblik. Zoo rees de vraag, of dit verbond der genade dan even wankel was als het verbond der werken vóór den

val. En daarop gaf de openbaring ten antwoord, en steeds krachtiger en luider, naarmate de afval toenam: neen, dit verbond wankelt niet; menschen mogen ontrouw worden, maar God vergeet zijne belofte niet, het verbond ligt enkel en alleen vast in zijne ontferming, Lev. 26 : 40—44, Deut. 4 : 31, 30 : 1v., 32 : 36v., Richt. 2 : 1, 2 Kon. 13 : 23, Ps. 81 : 9, 12, 89 : 1—5, 105 : 8—10, 106 : 45, 111 : 5, Jes. 1 : 3, 5 : 13, 54 : 10, Jer. 18 : 5—10, Ezech. 33 : 10—16, Hos. 6 : 1—3, 11 : 7—9, 14 : 2—9, Joel 2 : 12—14. God kan en mag zijn verbond niet verbreken; Hij heeft er zich vrijwillig, uit zichzelf, met een duren eed toe verbonden; zijn naam, zijn eere, zijn wezen zelf hangt eraan, Ex. 32, 33, Num. 14 : 16, Deut. 32 : 26, 1 Sam. 12 : 22, Jes. 48 : 8—11, Jer. 14 : 7, 20, 21, Ezech. 20 : 9, 14, 22, 43, 44, Joel 2 : 17—19 enz. En hierin schittert de heerlijkheid der religie, welke wij als Christenen belijden. Vroeger, deel II 551v. is aangetoond, waarom de ware religie de gedaante van een verbond moet dragen. In haar daalt God tot den mensch af, en neemt hem op in zijne gemeenschap. Maar als God zich zoo geeft aan den mensch, dan is deze ook gehouden, zich geheel te geven aan God. Het verbond, dat van God uitgaat en ons opneemt, vermaant en verplicht ons tot eene nieuwe gehoorzaamheid. Maar als wij dan somtijds uit zwakheid in zonden vallen, zoo moeten wij toch daarom aan Gods genade niet vertwijfelen noch in de zonden blijven liggen, want het verbond der genade ligt vast in het onveranderlijk welbehagen Gods. Deze onverbrekelijkheid, die in het woord ברית ligt opgesloten, is waarschijnlijk ook de reden waarom het in de LXX niet door *συνθήκη* maar door *διαθήκη* is weergegeven. Het N. T. nam dit over en paste het beide op de O. en op de N. T. bedeeling van het genadeverbond toe. Opmerking verdient, dat onze Statenvertaling evenals ook de engelsche overzetting, het woord *διαθήκη* in het eerste geval door verbond Luk. 1 : 72, Hd. 3 : 25, 7 : 8, Rom. 9 : 4, 11 : 27, Gal. 3 : 15, 17, 4 : 24, Ef. 2 : 12, Hebr. 9 : 4, en in het tweede door testament vertaalt, Mt. 26 : 28, Mk. 14 : 14, Luk. 22 : 20, 1 Cor. 11 : 25, 2 Cor. 3 : 6, Hebr. 9 : 15, 12 : 24, 13 : 20. Er ligt daaraan de gedachte ten grondslag, dat het begrip foedus meer past op de bedeeling des O. T. en het begrip testamentum meer op die des N. T., cf. Bengel op Mt. 26 : 28. Nadat het verbond met het vleeschelijk Israel is verbroken, is daarvoor in de plaats getreden

het geestelijk Israel, dat naar Gods verkiezing vergaderd wordt uit alle volken, dat de goederen des heils als bij testamentaire beschikking van den Zoon ontvangt, in kindschapsverhouding tot God staat en de hemelsche zaligheid als eene erfenis verwacht, Luk. 22 : 29, Rom. 8 : 16, Gal. 3 : 15—17, Hebr. 9 : 15—17, 1 Joh. 3 : 1, 2, 1 Petr. 1 : 4. Litteratuur over de leer des verbonds in de Schrift bij Kraetzschmar t. a. p. 1v.

3. Uit de Schrift ging deze bondsidee vanzelve over in de christelijke theologie. Bij de kerkvaders komt zij, vooral in hunne commentaren, telkens voor. Maar dogmatische beteekenis kreeg de leer van het verbond daardoor, dat de christelijke religie begrepen moest worden in haar verband met en tegelijk in haar onderscheid van de Israelietische. Twee richtingen stonden hierin, reeds van de dagen der apostelen af, tegenover elkaar. Het Judaisme, dat in bijna alle gemeenten tegen Paulus' persoon en leer optrad, eischte onderhouding van de Mozaïsche wet, bepaaldelijk van de besnijdenis, ook door de Christenen uit de Heidenen, Hd. 15, Rom. 16 : 17v., 1 Cor. 7 : 18, Gal. 5 : 4, 6 : 13, Phil. 1 ; 15v., 3 : 2v., Col. 2 : 16, 21, Tit. 1 : 10, 14, 2 : 9, 1 Tim. 1 : 7v., en werd, nadat de breuke tusschen Joden en Christenen voltrokken, Jeruzalem verwoest, de christelijke gemeente naar Pella gevlucht, eene heiden-christelijke gemeente in Jeruzalem 135 gesticht was enz., meer en meer tot eene secte (Nazareërs, Ebionieten), die joodsch werd in haar leer over God en de Godheid van Christus ontkende. Aan den anderen kant stond het Gnosticisme, dat ook reeds in den tijd der apostelen zijne oorsprongen had (Simon Magus, Cerinthus), maar vooral in de 2e en 3e eeuw van het Oosten over het Westen zich verbreidde en in den persoon van Marcion zijne scherpe aanvallen richtte op het O. Test. Uitgaande van een eeuwig dualisme tusschen God en de stof, dacht hij den overgang tusschen beide door allerlei aeonen bemiddeld, en schreef de schepping der wereld aan een lageren god, den demiurg of den Jodengod toe. Deze was niet de hoogste, ware God, maar een God van lager rang, de God der wet, der gerechtigheid en der wraak. Het O. T. stond veel lager dan het N. T., want de God des O. T. is jaloersch, wraakzuchtig, schepper van het kwade; Hij verstokt en verhardt, beveelt allerlei zonden zooals het bestelen der Egyptenaren, het dooden der Ka-

nanieten; Hij gaf wetten, die niet goed waren, en trad in verbond met mannen als Abraham, Izak, Jakob, David enz., die aan allerlei zonden van bedrog, leugen enz., zich schuldig maakten. Het is die Jodengod, de demiurg, die zelfs Christus aan het kruis liet slaan, maar door Christus zelf ter helle verwezen werd. In Christus heeft een geheel andere God zich geopenbaard, de God der genade en der liefde. Heel het wettisch standpunt is daarom voorbij. De Christen is vrij van de wet en van heel het O. Test. De eenige, die dit terstond goed heeft ingezien, is Paulus; hij is de eenige, ware apostel.

Tegenover deze beide partijen zag de christelijke kerk en theologie zich geroepen tot eene dubbele taak. Zij moest tegenover het Gnosticisme de eenheid en tegenover het Judaisme het onderscheid der beide testamenten handhaven, cf. vooral Irenaeus, adv. haer. IV. Tertull., adv. Marc. II en III. Zij bediende zich daartoe van Paulus' leer aangaande de παλαια en καινη διαθηκη, 2 Cor. 3, lat. testamentum of instrumentum, dat dan eerst op de oeconomieën, daarna op de Schriften toegepast werd. Beide zijn één in oorsprong en inhoud; God of de Logos is de auteur van beide, en in beide wordt één geloof, één verbond, één weg ter zaligheid voorgesteld. Onderscheid is er alleen in den vorm, en dit moest ook zoo zijn. Want God is wel één maar de menschen verschillen en moeten daarom ook verschillend opgevoed worden; God openbaart zijne genade successief steeds rijker en voller. In de dagen des O. T. was er knechtschap, maar nu vrijheid, toen beeld, nu waarbeid; toen schemer, nu licht; toen genade voor één volk, nu voor allen; toen de Messias beloofd, nu gekomen enz. Dit onderscheid doet echter aan de wezenlijke eenheid niet te kort, want de wet werd speciaal aan Israel gegeven en alleen gegeven om zijne hardnekkigheid, Am. 5 : 17, Jer. 7 : 21, Ezech. 20 ; 19, wees typisch naar Christus heen, voedde Israel voor den Christus op en heeft in Christus haar doel en einde bereikt. En daarom: N. T. in Vetere latet, V. T. in Novo patet. Vetus Novum praeoccupat et Vetus interpretatum est Novum, Vetus T. est occultatio Novi, et Novum est revelatio Veteris. Ἡ διαφορα οὐκ ἐστιν κατα την οὐσιαν ἀλλα κατα την των χρονων ἐναλλαγην. Zelfs kreeg het O. T. in de hierarchie, priesterschap en offeridee, in de wettische opvatting van het evangelie, in cultus, schilderkunst enz. eene groote macht over

de kerk, die in veel opzichten eene O. T. theocratie wilde zijn, cf. art. διαθήκη in Suicerus. Diestel, Gesch. des A. T. in der Chr. Kirche Jena 1869. Harnack, D. G. I² 531 f. Maar toch werd daarbij de kerk in de nieuwe bedeeling hoog boven de oude gesteld. In de scholastieke en Roomsche theologie werd het onderscheid van beide testamenten zoo aangegeven, dat de promissa in het O. T. temporalia waren en nu coelestia zijn; dat de praecepta toen exterius regulantia waren, maar nu pleniora zijn, non solum manum sed et mentem regulantia; dat de sacramenta toen slechts waren figuralia, nu gratiam conferentia, Lombardus, Sent. III dist. 40 en andere comm. Thomas, S. Th. III qu. 60 art. 6 ad 3. qu. 61 art. 4 ad 2. In verband daarmede kwamen de geloovigen des O. T. ook niet aanstonds in den hemel, maar in den limbus patrum, waaruit zij eerst door Christus naar den hemel werden overgebracht, Thomas, Suppl. S. Theol. qu. 69 art. 4—6. Bellarminus, de Christo IV 10. 11. Catech. Rom. I 3, 4, I 6, 6.

4. De Hervorming zag tegenover en naast zich allerlei richtingen, tegenover welke zij ook op dit punt hare verhouding moest bepalen. Judaistische en gnostische denkbeelden hadden in de Middeleeuwen zich voortgeplant en lieten ook thans haar invloed gelden. Het Anabaptisme was radikaal, wilde niet alleen religieus-ethische maar ook sociale en politieke hervorming, en verlangde met beroep op de Schrift afschaffing der rente, polygamie, gemeenschap van goederen enz. Dezelfde tegenstelling van natuur en genade, van waaruit het eerst invoering van allerlei O. en N. T. verordeningen wenschte, deed langzamerhand heel de Schrift achterstellen bij het inwendige woord. De Schrift was eene doode letter; vooral het O. T. miste allen evangelischen inhoud; Israel werd als eene kudde zwijnen alleen door tijdelijke goederen gevoed; de wet heeft alle waarde en kracht voor ons verloren, M. Vitringa IV 238. Diestel 307 f. Het Socinianisme kwam door zijn rationalistisch beginsel tot gelijk resultaat. Het O. T. staat veel lager dan het Nieuwe; het leert polygamie, beperkt de naastenliefde, schrijft vele deugden in het geheel niet voor, bepaalt op kleine zonden veel te zware straffen; het kent alleen slaafsche vreeze en aardsche belofte; het weet van geen volle gerechtigheid en vergeving; het is daarom volkomen afgeschaft,

en Christus is opgetreden als novus legislator, Fock, Der Socin. 325. Diestel 535. Het Arminianisme sprak niet zoo boud maar vatte het O. T. toch op als een verbond, dat alleen tijdelijke goederen beloofde, Episcopius, Disp. II disp. 18—20. IV disp. 12—14. Limborch, Theol. Chr. III c. 9. M. Vitringa IV 242. Zelfs Luther stelde O. T. en N. dikwerf als wet en evangelie tegenover elkaar, maar werd later voorzichtiger en leerde, dat er ook in het O. T. rijke, evangelische beloften waren, Köstlin, Luthers Theol. I. 84 f. II 258. Toch werkte deze opvatting in de Luthersche theologie na. Wel neemt zij aan, dat er in O. en N. T. slechts één Messias, één geloof, één weg der zaligheid is, maar zij weigert toch te zeggen, dat er maar één testament is. Het woord testament duidt bij haar dat wettisch verbond aan, hetwelk op Sinai met Israel werd opgericht; en in dezen zin verschilt het wezenlijk van, is het tegengesteld aan en afgeschaft door het N. Test. Er zijn in het O. T. wel vele beloften aan Israel gegeven, die ook ons nog gelden, maar het O. Testament als wettisch verbond Gods met Israel was geen foedus gratiae. De beloften des evangelies, aan Adam, Abraham enz. gegeven, mogen wel onder den naam van foedus gratiae worden samengevat, maar ook dit foedus gratiae in het O. T. verschilt dan niet slechts in accidentia doch ook in substantia van het N. Test., gelijk de belofte van de vervulling, de schaduw van het lichaam verschilt, Gerhard, Loci XIV 119 sq. Quenstedt, Theol. IV p. 255—280. Hollaz, Examen 1043—1053. Heppe, Dogm. d. d. Pr. II 258.

Het rijkst is de verbondsleer ontwikkeld in de Geref. theologie. De foederaaltheologie is niet afkomstig van Coccejus, gelijk Ypey meende, Beknopte letterk. Gesch. der syst. Godg. II 70v., en is ook geen eigenaardigheid van die Duitsch-Geref. theologie, welke in Melanchton haar vader zou hebben, zooals Heppe het voorstelde in zijne Geschichte en in zijne Dogmatik des deutschen Protestantismus. De onjuistheid van deze gevoelens wordt thans door allen erkend, Sepp, Godg. Ond. II 220. Schweizer, Gl. der ref. K. I 103. Gass, Gesch. d. prot. Dogm. II 265. Schneckenburger, Vergl. Darst. des luth. u. ref. Lehrbegriffs II 146. Diestel, Studien zur Foederaltheol., in Jahrb. f. d. Theol. X 209. Van den Bergh, Calvijn over het Genadeverbond bl. 7 v. Heppe, Gesch. d. Pietismus u. d. Mystik in der ref. Kirche

1879 enz. Dezen gaan allen tot Olevianus, Calvijn of Bullinger terug. De bondsidee is echter al opgenomen door Zwingli, die in zijn Elenchus contra Anabaptistas 1527, Opera III 412 sq. 418 sq. 421 sq. V 45 de wezenlijke eenheid handhaafde van Oud en Nieuw Testament. Van Zwingli werd ze dan overgenomen in de Zwitsersche theologie, Bullinger, de testamento seu foedere Dei unico et aeterno 1534, Comp. relig. Christ 1556, Decades 1549v., Calvijn, Inst. II c. 10. 11, cf. van den Bergh, Calvijn over het genadeverbond en de beoordeeling van deze dissertatie door Dr. van Dijk, Studien VII 1880 1e stuk; in de Duitsche Geref. theologie van Olevianus, Ursinus, Sohnius, Eglin, Boquinus, Hyperius enz; in de Engelsche theologie van Rollock, Howie, Cartwright, Preston, Thomas Blake, Perkins, Amesius, John Ball, James Usher, de Westm. conf. c. 7, Francis Roberts, Thomas Boston enz, cf. Vos, De verbondsleer in de Geref. Theol. 1891; in Nederland door Snecanus, Junius, Gomarus, Trelcatius vader en zoon, Nerdenus, Ravensperger enz. Lang vóór Cloppenburg en Cocecjus was dus de leer der verbonden in de Geref. Theol. inheemsch. Maar deze beiden maakten de bondsidee tot uitgangspunt en beheerschend beginsel der gansche dogmatiek, Cloppenburg, Disp. de fordere Dei, Op. I 487—570, Coccejus, Summa doctrinae de foedere et test. explicata 1648, en zoo ook Burman, Synopsis 1671, Braun, Doctrina foederum 1688, Witsius, de oec. foed. 1677. De strijd tegen Coccejus liep rechtstreeks heel niet over de verbondsleer, die door allen erkend werd, maar over den sabbat bij Essenius en Hoornbeek 1655—1659, over den toestand der kerk in de tweeërlei huishouding bij Maresius 1662, over de παρεσις in het O. T. bij Voetius 1665. Wat in Coccejus bestreden werd, was niet zijn foedusbegrip, maar zijn bijbelsche theologie en zijne historische methode. Evenals Cartesius in de philosophie, zoo kwam Coccejus in de theologie op tegen de scholastiek en het traditionalisme; drong aan op Schriftstudie en wilde eene summa theologiae ex Scripturis repetita, gelijk de titel zijner dogmatiek luidde. Om dat te verkrijgen, ging hij niet uit van God en van zijn eeuwigen raad, maar nam hij zijn standpunt in de historie en het verbond Gods met de menschen. Zijne dogmatiek werd dus heilshistorie, een bijbelsche theologie in geschiedkundigen vorm, waarvan de Schrift niet principium en norma maar object en inhoud was.

Dat verbond, d. i. de ware religie ging hij historisch na van zijne eerste aanvangen af tot op den tegenwoordigen tijd toe; en hij wees overal de ontwikkeling en den vooruitgang van dat verbond, van de ware religie, aan. Er was dus niet alleen verschil, gelijk de Gereformeerden zeiden, in duidelijkheid van openbaring, d. i. in helderheid van inzicht en klaarheid van bewustzijn. Neen, er was verschil in de objectieve weldaden zelve onder de verschillende bedeelingen van het genadeverbond. De zaligheid was in het O. T. objectief geringer dan in het N. T. In het O. T. bestond de sabbat in cessatio operis, had Israel nog geen vera et permanentia bona, maar was het een volk der hope, verlangend naar een lang aardsch leven, en nog door vreeze des doods bevangen. Het had geen volle ἄφεσις maar alleen παρεσις; de rechtvaardigmaking was onvolkomen; het dieroffer kon geen verzoening aanbrengen; de troost der geloovigen was nog zwak, hun geweten nog niet gerust, de besnijdenis des harten werd wel beloofd maar werd eerst een goed des N. T., de wet werd bediend door engelen, i. é. w. in het O. T. was alles wel aanwezig, maar alleen in type en schaduw; de realiteit der zaak zelve ontbrak of was althans veel geringer. Niet subjectief maar ook objectief, niet alleen in accidentia maar ook in substantia was het O. T. een ander dan het nieuwe. Ja, Coccejus ondermijnde zelfs heel de verbondsleer, als hij het genadeverbond uitsluitend negatief opvatte, als een langzame, historisch en successief zich voltooiende afschaffing van het werkverbond. Ten slotte bleef er van het verbond niets over; het was maar een tijdelijke, menschelijke, steeds zich wisselende vorm der religie. Cf. Gass, Gesch. der prot. Dogm. II 266 f. Art. Coccejus van Ebrard in Herzog[2]. Heppe, Gesch. des Pietismus 217 f. Diestel, Jahrb. f. d. Th. 1865. Van der Flier, De Johanne Coccejo 1859, ook deel I 121 en Dr. Geesink, De Ethiek in de Geref. theol. 1897 bl. 49v. Coccejus verliet daarmede zonder twijfel het uitgangspunt en de lijn der Geref. theologie. Dit werd terstond door velen gevoeld, en daarom ook min of meer bestreden. Maar het was meer een aanval op ondergeschikte punten dan eene principieele bestrijding. Het Coccejanisme, straks met het Cartesianisme in bond, won steeds meer ingang en leidde niet alleen tot oppositie tegen verschillende dogmata maar droeg ook bij tot degradeering van het O. T. Overal drong onbewust de mee-

ning door, dat het O. T. nog slechts historische waarde had en dogmatisch van geen belang meer was. Uit deze veranderde dogmatische beschouwing werd vanzelf te harer tijd de historische kritiek van het O. T. geboren, sedert Spinoza en R. Simon. Het rationalisme en supranaturalisme had van de beteekenis en waarde des O. T. niet het minste besef. Volgens Kant was het Jodendom slechts ein Inbegriff bloss statutarischer Gesetze, auf welchen eine Staatsverfassung gegründet war; de moralischen Zusätze waren maar een aanhangsel en er niet wezenlijk aan eigen; het Jodendom wilde heel geen kerk maar alleen staat zijn en vorderde daarom alleen uitwendige waarneming der geboden, geen innerlijke gezindheid. Het Christendom is niet uit het Jodendom voortgekomen, maar is er de volle afschaffing van, Religion ed. Rosenkranz S. 150 f. Bij Schleiermacher is het Jodendom wegens zijn particularisme nog verwant met het feticisme, Chr. Gl. § 8. 4 en staat het in zijne verhouding tot het Christendom gelijk met het Heidendom, § 12, cf. § 132. Hegel plaatste het Jodendom als de Religion der Erhabenheit nog beneden de Grieksche religie der schoonheid en de Romeinsche religie der doelmatigheid, Werke XII 39 f. Vatke en Bruno Bauer, beiden leerlingen van Hegel, zochten deze wijsgeerige beschouwing van het O. Test. door de historische kritiek der Bijbelboeken te bevestigen. De Schriftkritiek der laatste eeuw heeft niet de wereldbeschouwing veranderd, doch de gewijzigde werelbeschouwing vergde een dikwerf zeer negatief oordeel over de groote feiten der Heilige Schrift, v. d. Bergh van Eysinga, Levensbeschouwing, Zutphen Thieme bl. 25. In de O. T. Schriftkritiek zijn dan ook heden ten dage alle beschouwingen teruggekeerd, die vroeger door de Gnostieken, Anabaptisten, Socinianen, Rationalisten over het O. T. werden voorgedragen. Jahveh is niet de ééne, ware God, de Vader van onzen Heere Jezus Christus, maar een volksgod van Israel, oorspronkelijk een zonnegod. Het volk van Israel is niet door God verkoren, maar was oudtijds eene woeste horde van verschillende stammen, die aan allerlei polytheisme waren overgegeven. De verhalen van schepping, val, zondvloed, aartsvaders, richters enz. zijn mythen en sagen, ten deele aan andere volken ontleend. De wet staat veel lager dan de profeten en draagt dikwerf een uitwendig, zinnelijk, eudaemonistisch karakter. De heiligen des O. T., zooals Abraham, Izak,

Jakob, en vooral David zijn dien naam niet waard en hebben in het geheel niet bestaan of zijn door het nageslacht geïdealiseerd. Het onderscheid van ware en valsche profeten is geheel subjectief. Het Christendom is minstens evenzeer door het Heidendom als door het Jodendom voorbereid.

5. De leer des verbonds is voor de dogmatiek en tevens voor de practijk van het christelijk leven van de grootste beteekenis. Meer dan Roomsche en Luthersche, heeft de Gereformeerde kerk en theologie dit begrepen. Op grond van de H. Schrift vatte zij de ware religie des O. en N. T. steeds op als een verbond tusschen God en mensch, hetzij dit opgericht werd met den niet-gevallen mensch (foedus operum), of met de schepping in het algemeen bij Noach (foedus naturale), of met het volk der verkiezing (foedus gratiae). En zelfs hierbij bleef zij niet staan, maar voor deze verbonden in den tijd zocht zij een vasten, eeuwigen grondslag in den raad Gods, en vatte dezen raad als bedoelende de behoudenis van het menschelijk geslacht ook weder op als een verbond van de drie personen in het Goddelijk wezen zelf (pactum salutis, raad des vredes, verbond der verlossing). Dit laatste verbond komt kort en zakelijk reeds voor bij Olevianus, Wezen des Genadeverbonds, 2e art. § 1. Junius, Theses Theol. c. 25 th. 21. Arminius, de sacerdotio Christi 1603. Gomarus op Mt. 3 : 13, Luk. 2 : 21. Theses Theol. XIX 1. Amesius, de morte Christi I 5. Voetius, Disp. II 266. Essenius, de subjectione Christi ad legem X 2; wordt dan verder in den breede ontwikkeld door Cloppenburg, de foedere Dei III 4—28 en Coccejus, Summa de foedere c. 5; krijgt daarna eene bepaalde plaats in de dogmatiek bij Burman, Braun, Witsius, Vitringa, Turretinus, Leydecker, Mastricht, Marck, Moor, Brakel, om dan door Deurhof, Over natuurkundige en schriftuurlijke samenstelling van de H. Godg. I 12, Wesselius in de voorrede voor Pictets Godgeleerdheid en anderen bestreden te worden en weder allengs geheel uit de dogmatiek te verdwijnen. De ontwikkeling van de leer van het pactum salutis bij de Gereformeerden was ook van scholastieke spitsvondigheid niet vrij. De locus classicus Zach. 6 : 13, die voor deze leer aangehaald werd, bewijst niets en zegt alleen, dat de het koning- en het priesterschap in zich vereenigende Messias den vrede van zijn volk beraadslagen en bevorderen zal (Keil).

Uit Job 17 : 3, Jes. 38 : 14, Ps. 119 : 122, die echter geen van alle op den Messias zien, en Hebr. 7 : 22, waar alleen staat, dat Christus, omdat Hij eeuwig leeft, borg is, dat het nieuwe verbond eeuwig zal blijven bestaan, werd afgeleid, dat Christus van eeuwigheid in het pactum salutis borg was geworden; en wel niet van God bij ons, gelijk Crell op Hebr. 7 : 22, Limborch, Theol. Christ. III 21, 7, beweerden, want God als de Waarachtige heeft geen borg noodig, maar van ons bij God, Coccejus, de foedere V § 150—162, Owen op Hebr. 7 : 22, Witsius, Oec. foed. II c. 5, Heidegger, Corp. Theol. XI 23, van den Honert, Het Hoogepr. van Christus 1712 bl. 403, Boston, Eene beschouwing van het Verbond der genade, 2e dr. 1868 bl. 68 enz. Verder werd aan de juristen de onderscheiding ontleend van fidejussor en expromissor en de vraag behandeld, of Christus in het pactum salutis de zonden der O. T. uitverkorenen conditioneel, dan wel absoluut had op zich genomen; het eerste zeiden Coccejus, de foed. § 150—162, Wittichius, Theol. pacif. § 290, Allinga, van Til, d' Outrein, Perizonius e. a. cf. Heppe, Dogm. 270; het laatste zeiden Leydecker, Fax Verit. V 7, Vis Verit. II 1, Filius Dei sponsor 1674, Turretinus, Th. El. XII 9, Mastricht V 1, 34, Voëtius, Disp. V 346, Moor IV 569—580, M. Vitringa III 12 enz. En eindelijk werd ook het geschilpunt besproken, of dit pactum salutis meer het karakter droeg van een testament met beroep op Luk. 22 : 19, Joh. 17 : 24, Hebr. 6 : 17, 8 : 6, 9 : 15, 13 : 20, gelijk Coccejus, Burman, Heidegger, Schiere, Doctrina test. et foed. I c. 10 beweerden, dan wel van een verbond, zooals Leydecker, Fax Verit. V 6, Wesselius e. a. staande hielden. Toch rust deze leer van het pactum salutis, trots haar gebrekkigen vorm, op eene Schriftuurlijke gedachte. Als Middelaar toch is de Zoon aan den Vader ondergeschikt; noemt Hem zijn God, Ps. 22 : 3, Joh. 20 : 17, is Hij zijn knecht, Jes. 49v., wien een werk is opgedragen om te doen, Jes. 53 : 10, Joh. 6 : 38—40, 10 : 18, 12 : 49, 14 : 31, 17 : 4, en die voor de volbrachte gehoorzaamheid Mt. 26 : 42, Joh. 4 : 34, 15 : 10, 17 : 4, 5, 19 : 30, loon ontvangt, Ps. 2 : 8, Jes. 53 : 10, Joh. 17 : 4, 11, 17, 24, Ef. 1 : 20v. Phil. 2 : 9v. Deze relatie tusschen Vader en Zoon, ofschoon tijdens de omwandeling van Christus op aarde het duidelijkst uitkomende, is toch niet eerst ingegaan in het moment der vleeschwording, want deze vleeschwording behoort reeds tot de uitvoering van

het aan den Zoon opgedragen werk; maar zij valt in de eeuwigheid en bestond dus ook reeds gedurende den tijd des O. T. De Schrift leert dit ook duidelijk, als zij de leiding van Israel aan den Malak Ihvh toeschrijft, Ex. 3 : 2v., 13 : 21, 14 : 19, 23 : 20 —23, 32 : 34, 33 : 2, Num. 20 : 16, Jes. 63 : 8, 9, en Christus ook reeds in de dagen des O. T. ambtelijk werkzaam laat zijn, Joh. 8 : 56, 1 Cor. 10 : 4, 9, 1 Petr. 1 : 11, 3 : 19. Er is immers ook maar één Middelaar Gods en der menschen, Joh. 14 : 6, Hd. 4 : 12, 1 Tim. 2 : 5, die gister en heden en eeuwig dezelfde is, Hebr. 13 : 8, die van eeuwigheid tot Middelaar is verkoren, Jes. 42 : 1, 43 : 10, Mt. 12 : 18, Luk. 24 : 26, Hd. 2 : 23, 4 : 28, 1 Petr. 1 : 20, Op. 13 : 8, en als Logos ook eeuwig bestond, Joh. 1 : 1, 3, 8 : 58, Rom. 8 : 3, 2 Cor. 8 : 9, Gal. 4 : 4, Phil. 2 : 6 enz. De Schrift geeft ons door dit alles eene rijke en heerlijke voorstelling van het werk der verlossing. Het pactum salutis doet ons de verhouding en het leven der drie personen in het Goddelijk wezen kennen als een verbondsleven, als een leven der hoogste zelfbewustheid en der hoogste vrijheid. Hier, binnen het Goddelijk wezen, heeft het verbond zijne volle realiteit; terwijl het verbond van God en den mensch wegens beider oneindigen afstand altijd min of meer het karakter draagt van eene souvereine beschikking, διαθήκη, is het hier tusschen de drie personen eene συνθήκη in vollen zin. De hoogste vrijheid en de volkomenste overeenstemming vallen hier samen. Het werk der zaligheid is een werk der drie personen, waartoe allen medewerken en waarin elk zijne bijzondere taak verricht. In de besluiten, ook in die der praedestinatie, trad de ééne wil Gods op den voorgrond en kwam het trinitarisch karakter nog niet zoo duidelijk uit. Maar hier in het pactum salutis komt het verlossingswerk uit in zijne volle Goddelijke schoonheid. Het is het Goddelijk werk bij uitnemendheid. Gelijk bij de schepping des menschen God vooraf opzettelijk met zichzelven te rade gaat, Gen. 1 : 26, zoo treedt bij de herschepping ieder der drie personen nog duidelijker in zijn onderscheiden karakter op. De herschepping is evenals de schepping een werk van God alleen; uit, door, tot Hem zijn alle dingen; geen mensch is zijn raadsman geweest of heeft Hem eerst gegeven, dat het hem zou wedervergolden worden. Het is God drieëenig alleen, Vader, Zoon en Geest, die samen het gansche werk der zaligheid uitdenken, vaststellen,

uitvoeren, en ten einde brengen. Maar voorts legt dit pactum salutis ook verband tusschen het eeuwige werk Gods ter zaligheid en datgene, wat Hij daartoe doet in den tijd. Het verbond der genade, dat in den tijd wordt geopenbaard, hangt niet in de lucht, maar rust op een eeuwigen, onveranderlijken grondslag. Het ligt vast in den raad en in het verbond van God drieëenig, en is daarvan de onfeilbaar volgende toepassing en uitvoering. Ja, in het verbond der genade, dat in den tijd door God met menschen opgericht wordt, is de mensch niet de handelende en de actief optredende. Maar het is wederom God drieëenig, die het werk der herschepping, na het ontworpen te hebben, ook tot stand brengt. Het is niet zoo, dat God eerst zijn verbond met Adam en Noach, met Abraham en Israel opricht en eindelijk eerst met Christus. Maar het verbond der genade ligt van eeuwigheid gereed in het pactum salutis der drie personen en wordt van stonde aan na den val door hen gerealiseerd. Christus begint niet eerst te werken met en na zijne vleeschwording, en de H. Geest vangt zijn arbeid niet eerst aan met zijne uitstorting op den Pinksterdag. Maar gelijk de schepping een trinitarisch werk is, zoo is ook de herschepping van het eerste oogenblik af een werk der drie personen geweest. Alle genade, die na den val der schepping toevloeit, komt haar toe uit den Vader door den Zoon in den H. Geest. De Zoon is terstond na den val opgetreden als de Middelaar, als de tweede en laatste Adam, die de plaats des eersten inneemt en herstelt en volbrengt, wat hij verdierf en naliet. En de H. Geest is terstond opgetreden als de Trooster, als de toepasser van het heil, door den Christus te verwerven. Alle verandering, ontwikkeling, vooruitgang in inzicht en kennis valt dus aan de zijde van het schepsel. In God is er geen verandering noch schaduw van omkeering. De Vader is eeuwig Vader, en de Zoon eeuwig Middelaar, en de H. Geest eeuwig Trooster. Daarom is het O. T. ook te begrijpen als één in wezen en substantie met het N. T. Want, schoon God zijne openbaring successief en historisch meedeelt en rijker en voller maakt, en de menschheid dus in kennis, in bezit en genot der openbaring vooruitgaat, God is dezelfde en blijft dat. De zon verlicht het aardrijk langzamerhand, maar zij zelve is dezelfde, des morgens en des avonds, in den dag en den nacht. Al heeft Christus zijn werk eerst op aarde volbracht in het midden der historie en al is de H. Geest

eerst op den Pinksterdag uitgestort, God kon de weldaden, door hen te verwerven en toetepassen, toch ook ten volle uitdeelen in de dagen des O. T. De geloovigen des O. T. zijn op geen andere wijze zalig geworden dan wij. Er is één geloof, één Middelaar, één weg des heils, één verbond der genade. Cf. Schneckenburger, Verlg. Darst. II 135 f. Dr. Vos, De Verbondsleer in de Geref. Theol. Grandrapids 1891.

6. Bij de uitvoering van het pactum salutis in den tijd is echter wel te onderscheiden tusschen het foedus gratiae in ruimer en in enger zin. Het is niet goed, om bij de bespreking van het verbond der genade in den tijd terstond tot Israel en tot de gemeente des N. T. over te gaan. Immers, de Schrift gaat ook niet in eens van Adam tot Abraham over; zij laat de menschheid niet los, maar beschrijft in hoofdtrekken hare ontwikkeling tot den tijd van Abraham toe. Als uit de menschheid Abraham en Israel wordt uitverkoren, wordt de band met die menschheid niet doorgesneden; Israel zweeft niet als een oliedrop op de volkeren, maar blijft in allerlei verband met die volken staan, en houdt ten einde toe de verwachting ook voor die volken vast. In de volheid des tijds worden Jood en Heiden in den éénen mensch verzoend; de menschheid schaart zich rondom het kruis; en de gemeente, uit die menschheid verkoren, staat met die menschheid in het nauwste verband. Natuur en genade, schepping en herschepping zijn in die onderlinge relatie te stellen, waarin de Schrift ze plaatst. En dan verdient het opmerking, dat de eerste beloften der genade, die na den val van Gods mond tot Adam en Eva uitgaan, gansch universeel zijn en heel de menschheid aangaan. Boven is erop gewezen, dat alle straf, in Gen. 3 over de zonde uitgesproken, tegelijk te erkennen is als eene openbaring van Gods genade. En die genade breidt daar zonder eenige beperking tot de gansche menschheid zich uit. Algemeene en bijzondere genade stroomen nog in ééne bedding. In de straf, welke God na de overtreding over de slang, de vrouw en den man uitspreekt is meer nog de barmhartigheid dan de toorn aan het woord; zij is straf en belofte tegelijk, zij is eine gnädige fröhliche Strafe (Luther). Daarom ligt in haar de oorsprong en de waarborg van het voortbestaan, de uitbreiding en ontwikkeling, den strijd en de zegepraal der menschheid. Religie en zedelijkheid, cultus en

cultuur nemen daar hun aanvang. In de lange periode van Adam tot Noach ontwikkelen zich deze alle onder den invloed van Gods algemeene en bijzondere genade. De oorspronkelijke krachten, door God bij de creatie in de verschillende schepselen gelegd, zijn wel gebroken maar werken ook na den val nog langen tijd na. Vooral komt dit uit in de sterkte en den veel grooteren levensduur der menschen vóór den zondvloed, Gen. 5 : 5v., en in de veel machtiger werking van de elementen der natuur, die eerst na den zondvloed aan banden worden gelegd, Gen. 8 : 22. Deze historie der Schrift wordt bevestigd door de traditie der volken, die in haar gouden, zilveren, koperen en ijzeren eeuw van een langzaam verval der menschheid gewaagt, en ook door de geologie, volgens welke aan deze onze periode eene andere voorafgang, waarin er over geheel de aarde eene hoogere temperatuur heerschte, de jaargetijden nog niet waren begrensd en vuur en water eene veel grootere rol speelden dan tegenwoordig; bij den overgang van de mesozoische tot de kainozoische periode hadden er toch allerlei gewichtige veranderingen plaats, eene groote uitbreiding van het vasteland, door opheffing van uitgebreide stukken van den zeebodem boven het water; de formatie der bergen zooals de Alpen, Pyreneën, Karpaten, Himalaya, Cordilleros enz.; eene sterke verandering in het klimaat; het uitsterven der groote, praehistorische dieren en planten enz., Pfaff, Schöpfungsgeschichte, kap. 11—15. Haeckel, Nat. Schöpfungsgesch.[5] 320 f. Wossidlo, Leitfaden der Mineralogie und Geologie, Berlin Weidmann 1889 S. 196 f. In verband met dit alles is de grootere sterkte en de langere levensduur der menschen in de periode van Adam tot Noach volstrekt niet onwaarschijnlijk; de eenvoudiger levenswijze, de minder inspannende arbeid, het geringer aantal kwaadaardige ziekten, de nawerking van den toestand vóór den val verklaren dit feit genoegzaam; zelfs komen nu bij wijze van uitzonderingen nog leeftijden van 120 tot 150 jaren voor; en er is geen physische noodzakelijkheid te bedenken, waarom de menschelijke levenskracht na 70 of 80 jaren uitgeput moet zijn. Cf. Fürer, Das Lebensalter des Menschen usw., Beweis des Glaubens 1868 S. 97 f. 184 f. Zöckler, Die Lehre vom Urstand des Menschen 1879 S. 244—288. Schanz, Das Alter des Menschengeschlechts, Freiburg 1896. Büchner, 's Menschen Levensduur, holl. door Schwencke, Amst. 1892. De religie

blijft ook na den val bestaan en krijgt eene vaste gestalte in offerande, Gen. 3 : 3, gebed en prediking, Gen. 4 : 26; de cultuur neemt een aanvang met landbouw, veeteelt, stedenbouw enz., Gen. 4 : 2, 17; kunsten en wetenschappen komen tot ontwikkeling, Gen. 4 : 20v. Maar deze eerste periode in de geschiedenis der menschheid kenmerkte zich ook reeds spoedig door de schrikkelijkste goddeloosheid; corruptio optimi pessima; de buitengewone krachten en gaven werden in den dienst der zonde misbruikt. Met broedermoord werd deze periode ingeleid; de Kainieten scheidden van de Sethieten zich af, legden zich toe op de beheersching der aarde, Gen. 4 : 20v, en zochten hun sterkte in het zwaard, Gen. 4 : 24. Maar eerst toen Sethieten en Kainieten zich vermengden, steeg de goddeloosheid ten top; de boosheid was menigvuldig op de aarde; het gedichtsel der gedachten van 's menschen hart was ten allen dage alleenlijk boos, Gen. 6 : 5; het was eene periode zoo vol ongerechtigheid, als er later nooit ééne geweest is en alleen in de toekomst van den Zoon des menschen terugkeeren zal, Mt. 24 : 37. In den geweldigen zondvloed gaat dit gansche geslacht onder, behalve Noach's gezin, dat dan de oorsprong eener tweede menschheid wordt. De periode na den vloed onderscheidt zich wezenlijk van de voorafgaande. Van Adam tot Noach droeg de natuur, de planten- en dierenwereld, de menschheid een geheel ander karakter dan na Noach. Krachtig en rijk van gaven voorzien, werd de wereld in zekeren zin aan zichzelve overgelaten; maar het bleek spoedig, dat, als God niet krachtig tusschenbeide trad, de wereld in haar eigen goddeloosheid omkomen zou. Daarom begint er met Noach eene andere periode. De genade, die terstond na den val zich openbaarde, treedt thans krachtiger op in de beteugeling van het kwaad. God sluit formeel een verbond met al zijne schepselen. Dit verbond met Noach, Gen. 8 : 21, 22, 9 : 1—17, heeft wel in Gods genade zijn oorsprong; het staat ook met het eigenlijke foedus gratiae in het nauwste verband, omdat het dit draagt en voorbereidt; maar het is er niet identisch mede. Het is veeleer ēen foedus longanimitatis, door God gesloten met alle menschen en zelfs met alle schepselen. De vloek over de aarde wordt er door beperkt; de natuur wordt aan banden gelegd; haar verwoestende kracht wordt beteugeld; het water wordt bedwongen in zijn ontzettend geweld; een geregelde wisseling van jaargetijden

wordt ingevoerd; heel de redelooze natuur wordt aan vaste ordinantiën gebonden, die vastliggen in Gods verbond; en ten teeken en onderpand wordt de regenboog in de wolken gesteld, Gen 8 : 21, 22, 9 : 9—17. Er treedt eene menschheid op, die in vergelijking met de vorige, veel zachter is van aard, veel kleiner van kracht, veel korter van duur. De zegen der vermenigvuldiging wordt uitdrukkelijk weer uitgesproken, Gen, 9 : 1, de vreeze en verschrikking des menschen op alle dieren gelegd, vs. 2, het groene kruid en het vleesch wordt den mensch tot spijze gegeven, vs 3. Het leven des menschen wordt gewaarborgd door de instelling van de doodstraf op menschenmoord, en daarmee in beginsel van de overheid, vs 5, 6; en als later de menschheid bij Babels torenbouw het plan vormt, om saam te blijven wonen en een wereldrijk te stichten, dan verijdelt God dat plan, doet de menschheid in volken en talen uiteengaan, en gaat ook op die wijze de ontwikkeling en de uitbarsting der goddeloosheid te keer. De genade Gods treedt dus na den vloed veel krachtiger op dan vóór dien tijd. Aan haar is te danken het bestaan en het leven der menschheid, de uitbreiding en ontwikkeling der volken, de staten en maatschappijen, die allengs zich gevormd hebben, de religie en zedelijkheid, die ook onder de verwilderdste volken niet ganschelijk zijn teloorgegaan, de kunsten en wetenschappen, die zich hoog hebben verheven; alles, wat er na den val ook in den zondigen mensch nog goeds is op alle terrein, heel de justitia civilis, is vrucht van Gods algemeene genade. God liet de Heidenen wel wandelen op hunne eigene wegen, Hd. 14 : 16, maar Hij onttrok zich niet aan hen; Hij liet zich aan hen niet onbetuigd, bepaalde hunne woning, was niet ver van een iegelijk van hen, openbaarde zich hun in de werken zijner handen, Hd. 14 : 16, 17, 17 : 27, 28, Rom. 1 : 19, Jak. 1 : 17. De Logos verlicht een iegelijk mensch, komende in de wereld, Joh. 1 : 9. De H. Geest is auteur van alle leven, kracht en deugd ook onder de Heidenen, Gen. 6 : 17, 7 : 15, Ps. 33 : 6, 104 : 30, 139 : 2, Job 32 : 8, Pred. 3 : 19. Door deze genade, en onder de bedeeling van dit foedus naturae is de menschheid vóór Christus geleid en voor zijne komst voorbereid. Er valt inderdaad in goeden zin te spreken van eene opvoeding des menschdoms door God. De vatbaarheid voor verlossing is gehandhaafd, de behoefte aan verlossing is gewekt. Vergelijk

over het Noachitisch verbond de oudere litt. bij M. Vitringa IV 286; over de deugden der Heidenen de litt., vroeger deel I 239 opgegeven en bij M. Vitringa III 333; over den laten tijd van Christus' komst, Bonaventura, Brevil. IV 4. Petavius, de incarn. II c. 17. Jansen, Prael. Theol. II 561; over de Goddelijke opvoeding van de menschheid de werken van Lessing, Herder, van Heusde, Hofstede de Groot, Lotze, Mikrok. III 20 f. Ritschl, Rechtf. u Vers. III² 282 f.; over de algemeene genade, de beteekenis van het Heidendom, de voorbereiding van Christus' komst en de volheid der tijden mijne Rede over de Algem. Genade, Kampen 1894. Kuyper's art. in de Heraut 923v. D. Zahn, Die natürliche Moral, Gotha 1881. Schelling, Werke II 4 S. 74—118. A. Wuttke, Gesch. des Heid. Breslau 1852—53. Tholuck, Der sittl. Character des Heid. Werke VIII 1—91. Uhlhorn, Der Kampf des Christ. mit dem Heid. c. 1—2. Rocholl, Die Fülle der Zeit, Hann. 1872. Id. Philosophie der Gesch. Gött. I 1878 II 1893. Kahnis, die Erfüllung der Zeiten, Leipzig 1877. Dorner, Gl. I 672 f. Thomasius, Christi Person u. Werk I³ 306. Frank, Chr. Wahrheit II² 35. Talbot, The preparation in history for Christ, 4th essay in Lux Mundi ed. by Charles Gore 1892 p. 93—131. H. M. van Nes, De adventstijd, Rott. 1893.

7. Van een wezenlijk ander karakter was de voorbereiding des heils in Israel. Toch mag de samenhang van het foedus gratiae en het foedus naturae, van Israel en de volken niet uit het oog worden verloren. Israel is uit de volken genomen; het was niet anders en niet beter dan andere volken, overtrof hen nog in hardnekkigheid en wederspannigheid en werd alleen uit genade verkoren, Deut. 7 : 7, 9 : 13, 32 : 5v. Jer. 5 : 23, Ezech. 16 : 3v. Am. 9 : 7, Mt. 11 : 21v. Ook ligt het eigenaardige van Israels religie niet daarin, dat er allerlei elementen in voorkomen, die in andere godsdiensten niet worden aangetroffen; integendeel is er niets onder Israel, waarvan niet de analogie ook elders te vinden is; besnijdenis, sabbat, feesten, offerande, gebed, priesterschap, tempel, altaar, ceremoniën, zeden, gewoonten, staatkundige en maatschappelijke wetten enz., komen ook bij andere volken voor, en omgekeerd worden instellingen, die eerst na den val zijn opgekomen, zooals polygamie, slavernij enz. ook bij Israel gevonden. Zelfs theophanie, profetie en wonder hebben in het Hei-

dendom hun analogie en caricatuur, cf. Schelling, Werke II 4 S. 119—151. Het is niet alleen het recht maar ook de plicht der Oudtest. wetenschap, om dit alles in het licht te stellen. Maar toch worde om de verwantschap en samenhang het wezenlijk onderscheid niet over het hoofd gezien. En dat ligt in de genade, de gratia specialis, die aan de Heidenen onbekend was. Al de godsdiensten der Heidenen zijn eigenwillig en wettelijk. Ze zijn alle nawerkingen en verbasteringen van het verbroken werkverbond. De mensch tracht hier altijd zelf zijne verlossing tot stand te brengen, door reiniging, ascese, boete, offerande, wetsonderhouding, ceremonie enz. Maar dit is alles onder Israel anders. 1° Vooreerst is Jahveh voor Israel van den aanvang af ook Elohim, de Schepper van hemel en aarde. Zelfs de volgens de nieuwere kritiek oudste stukken spreken dit geloof duidelijk uit, Gen. 2 : 4, Ex. 20 : 11. Nooit is de verhouding van God en wereld in Israel anders opgevat dan als die van Schepper en schepsel, Schultz, Altt Theol.[4] 565. Met dit ééne dogma is in beginsel alle paganisme gebannen; het is de grondslag der ware, zuivere religie. 2° Deze Schepper van hemel en aarde is ook degene die haar onderhoudt en regeert, en die bepaaldelijk tot Israel vrijwillig en genadig in eene bijzondere verhouding is getreden. Israel is uit de volken genomen; Abraham was uit Sem, in wiens geslachten de kennis en dienst van God het langst en het zuiverst werd bewaard. Het verbond met Abraham is voorbereid in de geschiedenis van Adams dagen af. Israels religie is opgetrokken op den breeden grondslag van de oorspronkelijke religie der menschheid. Maar toch is het verbond met Abraham eene nieuwe en hoogere openbaring, die wederom geheel en alleen van God uitgaat. Hij neemt bij dit verbond het initiatief. Hij stelt het vast, Hij verkiest Abraham. Door de wondere geboorte van Izaak toont Hij beide Israels Schepper en Herschepper te zijn. In Israels religie is het niet de mensch, die God, maar God, die den mensch zoekt. 3° Dit verbond met de vaderen blijft, ook als het later bij Sinai mét Israel eene andere gedaante aanneemt; het is de grondslag en kern ook van het Sinaietisch verbond, Ex. 2 : 24, Deut. 7 : 8. De belofte is door de wet, die later kwam, niet te niet gedaan, Gal. 3 : 17. Het verbond met Israel was wezenlijk geen ander dan dat met Abraham. Zooals God zich eerst vrijwillig en genadig aan Abraham, zonder eenige

zijner verdiensten, geeft tot een schild en loon, tot een God voor hem en zijn zaad, en nu op grond daarvan ook Abraham roept tot een oprechten wandel voor zijn aangezicht, zoo is het ook God, die het volk van Israel verkiest, redt uit Egypte, en zich aan dat volk geeft en nu ook op grond daarvan Israel als volk verplicht, om heilig te zijn en zijn volk te wezen. Het verbond op den Sinai is en blijft in wezen een genadeverbond. Ik ben de Heere uw God, die u uit Egypteland, uit het diensthuis, uitgeleid heb, Ex. 20 : 2, dat is de aanhef en de grondslag der wet, dat is het wezen van het genadeverbond. De Heere is Israels God vóór en afgedacht van alle waardigheid van Israel en Hij blijft dat eeuwiglijk. Het is een eeuwig verbond, dat zelfs door geen zonden en ongerechtigheden van Israels zijde kan vernietigd worden, Deut. 4 : 31, 32 : 26v., Richt. 2 : 1, Ps. 89 : 1—5, 105 : 8, 111 : 5, Jes. 54 : 10, Rom. 11 : 1, 2, 2 Cor. 1 : 20. 4° De weldaden, door God in zijn verbond aan Israel geschonken, zijn dezelfde als die aan Abraham maar nader uitgewerkt en gespecialiseerd. Reeds Gen. 3 : 15 bevat in kiem het gansche verbond en alle weldaden der genade. God verbreekt het verbond, door den mensch met Satan gesloten, zet vijandschap tusschen beide, brengt den mensch aan zijne zijde over en belooft hem de zegepraal over de vijandelijke macht. De ééne groote belofte aan Abraham is: Ik zal uw God zijn, en gij en uw zaad zult mijn volk zijn, Gen. 17 : 8. En deze is de hoofdinhoud ook van Gods verbond met Israel. God is Israels God en Israel is zijn volk, Ex. 19 : 6, 29 : 46 enz.; en daarom ontvangt Israel allerlei zegeningen, niet alleen tijdelijke, zooals het land Kanaan, vruchtbaarheid des huwelijks, een lang leven, voorspoed en welvaart, zege over de vijanden, maar ook geestelijke en eeuwige, zooals het wonen Gods onder hen, Ex. 29 : 45, Lev. 26 : 12; de vergeving der zonden, Ex. 20 : 6, 34 : 7, Num. 14 : 18, Deut. 4 : 31, Ps. 32, 103 enz.; het zoonschap, Ex. 4 : 22, 19 : 5, 6, 20 : 2, Deut. 14 : 1, Jes. 63 : 16, Am. 3 : 1, 2 enz.; de heiliging, Ex. 19 : 6, Lev. 11 : 44, 19 : 2, enz. 5° Al deze weldaden worden echter in het O. Test. niet klaar en duidelijk voor oogen gesteld als in het N. Test. Zij zouden dan niet verstaan en in haar geestelijke natuur begrepen zijn. Het natuurlijke is eerst, daarna het geestelijke. Alle geestelijke en eeuwige weldaden zijn daarom onder Israel ingekleed in zinnelijke vormen. De vergeving der zonden is gebonden aan

offeranden van dieren. Het wonen Gods onder Israel is gesymboliseerd in den tempel op Zion. Het zoonschap van Israel heeft in de eerste plaats eene theocratische, en de uitdrukking volk Gods niet alleen eene religieuse maar ook eene nationale beteekenis. De heiligmaking in ethischen zin is gesymboliseerd in de levietische, ceremonieele reinheid. Het eeuwig leven verbergt zich voor het Israelietisch bewustzijn in de vormen van een lang leven op aarde. Dwaas ware het te meenen, dat daarom die weldaden van vergeving en heiligmaking, van wedergeboorte en eeuwig leven ook objectief in de dagen des O. T. niet bestonden. Zij werden wel ter dege ook toen geschonken door Christus, die eeuwig dezelfde is. Maar het bewustzijn en het genot van die weldaden was in het O. T. lang zoo rijk niet als in de dagen des N. T. En opdat dit bewustzijn der vromen allengs in den loop der tijden voor den rijkdom van Gods weldaden ontsloten zou worden, daartoe nam het verbond der genade onder Israel zulk eene eigenaardige, symbolische gestalte aan. De religie onder Israel sluit zich aan bij de onder alle volken voorkomende godsdienstvormen van offerande, altaar, tempel, priesterschap, ceremoniën enz.; het geestelijke en eeuwige hult zich in het gewaad van het natuurlijke en tijdelijke; God zelf, die Elohim is, Schepper van hemel en aarde, daalt als Jahveh, als God des verbonds, tot het schepsel af, gaat in de geschiedenis in, neemt menschelijke taal en aandoeningen en vormen aan, om alzoo zichzelven met al zijne geestelijke zegeningen mede te deelen aan den mensch en zijne vleeschwording, zijne duurzame en eeuwige woning in de menschheid voor te bereiden. Zelfs zouden wij geen woorden hebben gehad, om het geestelijke te noemen, indien dat geestelijke niet eerst in den vorm van het natuurlijke zich hadde geopenbaard. Het geestelijke kunnen wij, zinnelijke schepselen, toch nooit anders dan analogisch uitdrukken. Indien daarom het eeuwige niet in het tijdelijke onder ons bereik ware gebracht, indien God niet mensch ware geworden, dan zouden zijne gedachten ons ook niet in onze taal in de H. Schrift kunnen zijn medegedeeld. God ware dan eeuwig voor ons onkenbaar geweest, en wij hadden altijd van Hem moeten zwijgen. 6° Gelijk Abraham, als God zich aan hem verbindt, verplicht wordt tot een wandel voor zijn aangezicht, zoo wordt ook Israel als volk door het verbond Gods vermaand tot eene

nieuwe gehoorzaamheid. Heel de wet, welke het genadeverbond bij den Sinai in dienst neemt, bedoelt, om Israel in den weg des verbonds te doen wandelen. Zij is maar eene explicatie van het ééne woord tot Abraham: wandel voor mijn aangezicht en wees oprecht, en daarom evenmin eene omverwerping van het genadeverbond en eene oprichting van het werkverbond, als dit woord, tot Abraham gesproken. De wet van Mozes is daarom niet aan de genade tegengesteld maar aan haar dienstbaar en wordt zoo door Israels vromen ook telkens verstaan en geprezen. Maar afgedacht en losgemaakt van het genadeverbond, dan was zij inderdaad eene letter, die doodde, eene bediening der verdoemenis. Nu nam het genadeverbond in de dagen des O. T. onder andere de wet ook daartoe in dienst, opdat zij het bewustzijn van zonde wekken, de behoefte aan verlossing vermeerderen, de verwachting van eene nog rijkere openbaring van Gods genade versterken zou. Van die zijde beziet Paulus vooral de O. T. bedeeling van het genadeverbond. En dan zegt hij, dat Israel, als onmondig kind onder de verzorging der wet gesteld, naar Christus moest worden heengeleid, Rom. 10 : 4, Gal. 2 : 23v., 4 : 1v., en dat in verband daarmede de zonde vermeerderd, de onwaarde der werken voor de rechtvaardigmaking en de noodzakelijkheid des geloofs zou ingezien worden, Rom. 4 : 15, 5 : 20, 7 : 7v., 8 : 3, Gal. 3 : 19. De wet stond dus eenerzijds in dienst van het genadeverbond, zij was niet een verkapt werkverbond, zij bedoelde niet, dat de mensch door eigen werken zijne rechtvaardigmaking verkrijgen zou. Maar andererzijds bedoelde zij toch, om eene hoogere, betere bedeeling van datzelfde genadeverbond, in welks dienst zij stond, in de volheid des tijds voor te bereiden. De onmogelijkheid, om het Sinaietisch verbond te houden en aan de eischen der wet te voldoen, maakte eene andere, betere bedeeling van het genadeverbond noodzakelijk. Het eeuwig genadeverbond wordt door de onvolkomenheid van de tijdelijke gedaante, welke het onder Israel aannam, geprovoceerd tot eene hoogere openbaring. De zonde is meerder geworden, opdat de genade te overvloediger zijn zou. Christus kon niet terstond mensch worden na den val en de genade kon zich niet terstond in al haar rijkdom openbaren. Er was voorbereiding en opvoeding van noode. Non decuit a principio humani generis ante peccatum Deum incarnari, cum non detur medicina nisi infirmis; nec

statim post peccatum, ut homo per peccatum humiliatus recognosceret se liberatore indigere: sed in plenitudine temporis quod ab aeterno disposuit, Thomas, S. Th. III qu. 1 art. 5. De noodzakelijkheid dezer opvoeding en voorbereiding ligt niet objectief in God, alsof Hij veranderlijk ware; niet in Christus, alsof Hij niet gister en heden en eeuwig dezelfde ware; niet in de geestelijke weldaden, alsof die niet bestonden en eertijds niet door God konden worden meegedeeld. Maar zij ligt subjectief in de gesteldheid van het menschelijk geslacht, dat juist als geslacht behouden moest worden, en daarom langzamerhand voor het heil in Christus moest voorbereid en opgevoed worden, Calv. Inst. II 11, 13. 14. Daarom is Christus waarlijk het keerpunt der tijden, het kruis het middelpunt der wereldgeschiedenis. Eerst wordt alles naar het kruis heengeleid, daarna alles uit het kruis afgeleid. 7° Als dan ook de volheid des tijds gekomen is en Christus zijn werk op aarde heeft volbracht, gaat het genadeverbond in eene hoogere bedeeling over. De geloovigen in Israel wisten wel, dat de Sinaietische bedeeling slechts tijdelijk was, en zagen daarom verlangend uit naar den dag des N. Verbonds. En Jezus en de apostelen, die zoo het O. T. lazen, zagen daarin hetzelfde genadeverbond met dezelfde weldaden, welke thans ten volle aan het licht traden. Oud en Nieuw Testament zijn in wezen één verbond, Luk. 1 : 68—79, Hd. 2 : 39, 3 : 25; zij hebben één evangelie, Rom. 1 : 2, Gal. 3 : 8, Hebr. 4 : 2, 6, 2 Tim. 3 : 15; één Middelaar, n.l. Christus, die ook in de dagen des O. T. bestond, Joh. 1 : 1, 14, 8 : 58, Rom. 8 : 3, 2 Cor. 8 : 9, Gal. 4 : 4, Phil. 2 : 6 enz., zijn middelaarsambt bediende, Joh. 8 : 56, 1 Cor. 10 : 4, 1 Petr. 1 : 11, 3 : 19, Hebr. 13 : 8 en de eenige Middelaar is voor alle menschen en in alle tijden, Joh. 14 : 6, Hd. 4 : 12, 1 Tim. 2 : 5; één geloof als weg ter zaligheid, Mt. 13 : 17, Hd. 10 : 43, 15 : 11, Rom. 4 : 11, Gal. 3 : 6, 7, Hebr. 11; dezelfde beloften en weldaden van Gods gemeenschap, 2 Cor. 6 : 16, Op. 21 : 3, vergeving en rechtvaardigmaking, Hd. 10 : 43, Rom. 4 : 22, eeuwig leven, Mt. 22 : 32, Gal. 3 : 18, Hebr. 9 : 15, 11 : 10 enz. De weg was dezelfde, waarop de geloovigen in O. en N. T. wandelden, maar het licht verschilde, waarbij zij wandelden, Calvijn op Gal. 3 : 23. Daarom is er bij de eenheid ook onderscheid. Oud en Nieuw Testament staan als verschillende bedeelingen van hetzelfde genadeverbond tegenover elkander als belofte

en vervulling, Hd. 13 : 32, Rom. 1 : 2, als schaduw en lichaam, Col. 2 : 17, als letter, die doodt en als Geest, die levend maakt, 2 Cor. 3 : 6v., als dienstbaarheid en vrijheid, Rom. 8 : 15, Gal. 4 : 1v., 22v., Col. 2 : 20, Hebr. 12 : 18v., als particulier en universeel, Joh. 4 : 21, Hd. 10 : 35, 14 : 16, Gal. 4 : 4, 5, 6 : 15, Ef. 2 : 14, 3 : 6. 8° Het nieuwe in het Nieuwe Testament is dus het wegvallen van de niet-willekeurige, maar toch tijdelijke, zinnelijke, nationale vormen, waaronder de ééne en zelfde genade in den ouden dag geopenbaard werd. De nieuwe bedeeling neemt in zekeren zin al een aanvang, als met de geboorte van Johannes den Dooper en van Jezus de Oudtest. beloften beginnen vervuld te worden. Toch bleef de oude bedeeling nog van kracht tot den dood van Christus toe. Jezus zelf was Israeliet, vervulde alle gerechtigheid en wendde zich nog alleen tot de verlorene schapen van het huis Israels. Maar bij zijn dood scheurt het voorhangsel, Mt. 27 : 51, sterft de testamentmaker, Hebr. 9 : 15—17, wordt het Nieuwe Testament gegrond in zijn bloed, Mt. 26 : 28, wordt het handschrift der wet, dat tegen ons was, uitgewischt, Col. 2 : 14, wordt de middelmuur des afscheidsels verbroken, Ef. 2 : 14 enz. Feitelijk moge de oude bedeeling nog lang nawerken, rechtens is zij afgeschaft. Of beter nog, afgeschaft is er niets, maar de vrucht is rijp en breekt door den bolster heen; de kerk, die als een kindeke in Israels moederschoot gedragen werd, wordt tot een eigen zelfstandig leven geboren en ontvangt in den H. Geest een eigen, immanent levensprincipe; de zon der gerechtigheid is gerezen tot in het zenith des hemels en schijnt over alle volken heen; wet en profeten zijn vervuld en hebben in Christus als hun einde en doel hunne bestemming bereikt. De wet is door Mozes gegeven, maar de genade en waarheid is door Jezus Christus geworden, Joh. 1 : 14; Hij is de waarheid, Joh. 14 : 6, het lichaam, Col. 2 : 17, in wien alle beloften en schaduwen verwezenlijkt zijn. In Hem is alles vervuld. Hij is de ware profeet, priester en koning; de echte knecht des Heeren, het ware ἱλαστήριον, Rom. 3 : 25, de ware offerande, Ef. 5 : 2, de ware besnijdenis, Col. 2 : 11, het ware pascha, 1 Cor. 5 : 7, en daarom is zijne gemeente het ware zaad Abrahams, het ware Israel, het ware volk Gods, Mt. 1 : 21, Luk. 1 : 17, Rom. 9 : 25, 26, 2 Cor. 6 : 16—18, Gal. 3 : 29, Tit. 2 : 14, Hebr. 8 : 8—10, 1 Petr. 2 : 9, Op. 21 : 3, de ware tempel Gods, 1 Cor. 3 : 16, 2 Cor. 6 : 16,

Ef. 2 : 22, 2 Thess. 2 : 4, Hebr. 8 : 2, 9, het ware Zion en Jeruzalem, Gal. 4 : 26, Hebr. 12 : 22, haar geestelijke offerande de ware godsdienst, Joh. 4 : 24, Rom. 12 : 1, Phil. 3 : 3, 4 : 18 enz. Er gaat niets van het Oude in het Nieuwe Testament teloor, maar alles wordt vervuld, is voldragen, bereikt zijn wasdom en brengt nu uit het tijdelijke omhulsel de eeuwige kern te voorschijn. Het is niet zoo, dat er onder Israel een echte tempel en offerande en priesterschap enz. waren, en dat deze alle thans zijn verdwenen. Neen, veeleer omgekeerd, onder Israel was er van dat alles slechts de schaduw, nu echter is er het lichaam zelf. De dingen, die men ziet, zijn tijdelijk, maar de dingen, die men niet ziet, zijn eeuwig.

8. Dit foedus gratiae, dat door verschillende bedeelingen heen nu in het N. T. ten volle is gerealiseerd, werd van het eerste oogenblik zijner openbaring afaan en wordt nu nog altijd van alle zijden door het foedus naturae, dat God met alle schepselen heeft opgericht, omgeven en gedragen. De gratia specialis is wel wezenlijk van de gratia communis onderscheiden, maar staat er toch mede in het nauwste verband. Immers, ofschoon het verbond bij Noach ter onderscheiding foedus naturae heet, het is daarom toch niet uit Gods natuur voortgevloeid of met der dingen natuur gegeven; het berust ook op genade, is uit Gods lankmoedigheid voortgekomen en schenkt alle natuurlijke weldaden en zegeningen uit Gods algemeene goedheid; het is een verbond der genade in ruimeren zin. Voorts is het de Vader, die niet buiten den Zoon om maar bepaaldelijk door den Logos en den Geest alle krachten en gaven in natuur en onherboren menschheid werkt, Joh. 1 : 4, 5, 9, 10, Col. 1 : 17, Ps. 104 : 30, 139 : 7. En deze Logos en deze Geest, die in alle schepselen en menschen wonen en werken, zijn dezelfde, die als Christus en als Geest van Christus de verwerver en toepasser zijn van alle weldaden in het verbond der genade. Vader, Zoon en Geest bereiden dus in het foedus naturae het foedus gratiae voor en grijpen als het ware uit het foedus gratiae telkens in het foedus naturae terug.

Het wezenlijke van het genadeverbond bestaat dus daarin, dat het uit Gods bijzondere genade voortvloeit en niets dan genade, onverdiende en verbeurde zegeningen tot inhoud heeft. In zoover

is het essentieel van het vóór den val opgerichte maar door den val verbroken foedus operum onderscheiden. Zeker was God ook tot het oprichten van het werkverbond niet verplicht; het is nederbuigende goedheid, en alzoo ook genade in algemeenen zin, die Hem dit verbond aan den mensch schenken deed; Hij heeft het dan ook vastgesteld en alle deelen ervan bepaald; het is zijne ordening en instelling. Maar in dat werkverbond kwam God toch tot den mensch met den eisch der gehoorzaamheid en beloofde Hij hem, eerst in dien weg en na die volbrachte gehoorzaamheid, de zaligheid des hemels, het eeuwige leven, de genieting zijner aanschouwing te schenken. Het werkverbond rekende dus met den vrijen wil van den mensch, het rustte ten deele in den mensch, en daarom was het wankel en onvast. Feitelijk is het dan ook verbroken, niet door God maar door den mensch. God houdt zich aan den regel, dat wie de wet onderhoudt, het eeuwige leven ontvangen zal. Hij zegt dat in zijne wet, Hij getuigt het in ieders conscientie, Hij doet dit woord in Christus gestand. Maar de mensch heeft het werkverbond verbroken; hij kan zijnerzijds thans niet meer door wetsonderhouding het leven verwerven; uit de werken der wet kan geen vleesch gerechtvaardigd worden. Daarom heeft God in onderscheiding van en in tegenstelling met het werkverbond een ander, beter verbond opgericht, geen wettisch, maar een evangelisch verbond. Maar dit heeft Hij opgericht niet met een, die enkel mensch was, maar met den mensch Christus Jezus, die zijn eigen, eengeboren, veelgeliefde Zoon was. En in dezen, die der Goddelijke natuur en der Goddelijke eigenschappen deelachtig is, ligt het onwankelbaar vast. Het kan niet meer verbroken worden, het is een eeuwig verbond. Het rust niet in eenig werk van den mensch, maar alleen in het welbehagen Gods, in het werk van den Middelaar, in den H. Geest, die eeuwiglijk blijft. Het is van geen voorwaarde des menschen afhankelijk, het schenkt geen gave op eenige verdienste, het wacht niet op eenige wetsvolbrenging van 's menschen zijde. Het is uit en door en tot genade. God zelf is de eenige en eeuwige, de getrouwe en waarachtige, in wien het rust; die het opricht, handhaaft, uitvoert, voltooit; het verbond der genade is het Goddelijk werk bij uitnemendheid, Zijn werk alleen, Zijn werk geheel. Alle roem is voor den mensch hier uitgesloten, maar alle glorie komt toe aan Vader, Zoon en H. Geest.

Toch is hiermede de volle inhoud van het genadeverbond nog niet in het licht gesteld. Het genadeverbond moet daartoe niet alleen in zijne onderscheidenheid van maar ook in zijne verwantschap met het werkverbond in het licht worden gesteld. God heeft na de verbreking van het werkverbond niet terstond een gansch ander verbond uitgedacht, dat met het vorige niets te maken heeft en een geheel ander karakter draagt. Dat kan niet het geval zijn, omdat God onveranderlijk is, omdat de eisch in het werkverbond aan den mensch gesteld geen gril en geen willekeur is, omdat het beeld Gods, de wet, de religie in hun wezen slechts één kunnen zijn, omdat de genade de natuur, het geloof de wet niet te niet kan of mag doen. En het is ook niet zoo. Het genadeverbond is niet, gelijk Coccejus leerde, de successieve afschaffing, het is veeleer de vervulling en herstelling van het werkverbond. Gratia reparat et perficit naturam. God houdt zich aan den eisch, dat alleen in den weg van gehoorzaamheid het eeuwig leven te verkrijgen is; en als de mensch zijne wet overtreedt, dan wordt die eisch nog met een anderen vermeerderd, dat n.l. de overtreding door straf moet worden geboet. Na den val heeft God dus een dubbelen eisch op den mensch, dien van strafvordering voor het bedreven kwaad en dien van volkomen gehoorzaamheid aan zijne wet, satisfactio en obedientia. Arminius meende in een brief aan Uytenbogaerdt, dat de mensch vóór den val wel tot gehoorzaamheid maar nu na den val alleen maar tot straf was verplicht, omdat het contract verbroken en dus de partij van zijne verplichting ontslagen was. Maar de gehoorzaamheid aan Gods wet is wel in het werkverbond in een bijzonderen vorm gegoten en tot een bijzonder doel aangewend, n. l. tot het verkrijgen van het eeuwige leven, doch zij is op zichzelve in de natuur des menschen gegrond en daarom eene verplichting, waarvan de mensch nooit los komen kan. Anders zou hij ook door ééne overtreding in het vervolg van het houden van al Gods geboden, en dus van alle zonden en straffen zich kunnen ontslaan. De Schrift spreekt daarom ook over den zondaar niet alleen Gods oordeel uit, Deut. 27 : 26, Gal. 3 : 10, Rom. 6 : 23, Hebr. 10 : 27, maar handhaaft ook voor den mensch na den val den eisch tot volmaakte gehoorzaamheid als weg tot het eeuwige leven, Lev. 18 : 5, Mt. 19 : 17, Luk. 10 : 28.

Het verschil tusschen werkverbond en genadeverbond bestaat

daarom hierin, dat God in het laatste niet met één maar met een dubbelen eisch optreedt en dat Hij met dien dubbelen eisch niet tot de menschheid in Adam maar tot de menschheid in Christus komt. Het foedus operum en het foedus gratiae verschillen voornamelijk daarin, dat Adam uitgewisseld wordt voor en vervangen wordt door Christus. Paulus zegt in Gal. 3 : 16—18, dat het verbond met Abraham door de later ingekomen wet niet vernietigd is maar eigenlijk betrekking had op en wezenlijk rustte in Christus, die alle belofte vervuld en de erfenis geschonken heeft. Nog verder gaat hij in Rom. 5 : 12—21 en 1 Cor. 15 : 22, 45—49 terug; uit Adam vloeit der menschheid de zonde en de dood, uit Christus vloeit haar de gerechtigheid en het leven toe. Christus is de tweede en laatste Adam, die herstelt en overneemt wat de eerste bedorven en nagelaten heeft de middelaar van het genadeverbond, het hoofd der nieuwe menschheid. De Geref. theologie heeft deze gedachte der Schrift in hare verbondsleer beter dan eenige andere tot haar recht doen komen. De ontwikkelingsgang was daarbij kortelijk deze, dat eerst ter handhaving van de wezenlijke eenheid van Oud en Nieuw Testament de leer van het genadeverbond opkwam; dat dienovereenkomstig ook de verhouding van God en den mensch vóór den val als een verbond en wel als een werkverbond werd voorgesteld; dat het indenken van de overeenkomst en het verschil tusschen werk- en genadeverbond tot het inzicht leidde, dat het genadeverbond, in zoover het met Christus was opgericht, wezenlijk een werkverbond was; dat daarom in het genadeverbond wederom onderscheiden moest worden tusschen het verbond, gelijk het met Christus van eeuwigheid was opgericht (pactum salutis, raad des vredes) en het verbond, gelijk het als uitvoering van dien vrederaad in den tijd met de uitverkorenen of geloovigen wordt opgericht; en dat eindelijk deze onderscheiding weder werd teniet gedaan, genadeverbond en vrederaad als wezenlijk één werden opgevat, en het genadeverbond zelve in de eeuwigheid werd verlegd, als zijnde daar met Christus en in Hem met al de zijnen opgericht. Het laatste punt, de vereenzelviging van vrederaad en genadeverbond, kwam het eerst in Engeland tot ontwikkeling, bij Rollock, Preston, Blake, Westm. Catech.major, cf. Vos, De verbondsleer in de Geref. theol. 1891 bl. 27v., voorts Th. Boston, Eene beschouwing van het verbond der genade, uit

het eng. door Al. Comrie 1741 en dan van de Engelschen overgenomen door Comrie, Brahe, Verklaring van Ps. 89, voorrede bl. V—XXXVI e. a., cf. ook Shedd, Dogm. Theol. II 360. Velen bleven echter tegen deze vereenzelviging bezwaar koesteren, zooals Turretinus, Theol. El. XII 2, 12. Witsius, Oec. foed. II 2, 1. Misc. Sacra II 820—824. R. Schutte, Tweetal verhandelingen over Gods testament en verbond 1785 bl. 143v. Hodge, Syst. Theol. II 358.

Er is ook inderdaad onderscheid tusschen pactum salutis en foedus gratiae; in het eerste is Christus borg en hoofd, in het tweede middelaar; het eerste blijft tot Christus beperkt en eischt van Hem het dragen der straf en het volbrengen der wet in de plaats der uitverkorenen, het tweede breidt zich over en door Christus tot de menschen uit en eischt van hen geloof en bekeering, die Christus niet in onze plaats heeft volbracht of kunnen volbrengen; het eerste loopt over de verwerving der zaligheid, is eeuwig en kent geen historie, het tweede handelt over de toepassing der zaligheid, neemt in den tijd een aanvang en heeft onderscheiden bedeelingen. Maar toch mag bij dit onderscheid de samenhang en de eenheid niet over het hoofd gezien. Er zijn in de Schrift slechts twee verbonden, twee wegen voor den mensch ten hemel, n.l. het werk- en het genadeverbond. Het werkverbond is de weg ten hemel voor den ongevallen, het genadeverbond die voor den gevallen mensch. Het werkverbond werd met de menschheid gesloten in Adam, het genadeverbond in Christus; Hij en Hij alleen is het de menschheid vervangende en vertegenwoordigende Hoofd. Als dan ook in de Schrift gezegd wordt, dat het verbond der genade opgericht is met Adam, Noach, Abraham, Israel enz., dan mag dit niet zóó verstaan, alsof zij de eigenlijke partijen en hoofden in dit verbond waren. Neen, Christus was toen en nu, in O. en N. Testament het hoofd, de partij in het genadeverbond en door zijne bediening kwam het tot de aartsvaders en tot Israel. Hij die van eeuwigheid bestond en zich borg gesteld had, is ook terstond na den val daadwerkelijk opgetreden als profeet, priester en koning, als tweede Adam, als hoofd en vertegenwoordiger der gevallen menschheid. In de verbonden met Adam, Noach, Abraham, David enz. is Hij de middelaar, de borg, die voor de realiseering van het verbond instaat, die het door zijn Geest verwezenlijkt in de harten, die

het aan zondaren bedient, die de weldaden ervan schenkt, die de zijnen in het verbond opneemt. Heel het verbond is van het begin tot het einde Hem toebetrouwd; alleen in Hem ligt het vast; gelijk de Vader Hem het koninkrijk heeft verordineerd, zoo verordineert Hij het hun, die Hem gegeven zijn; Hij deelt de door Hem verworven weldaden als eene erfenis uit. Het verbond is vast als een testament, het is een foedus testamentarium en een testamentum foederale. Het is betrekkelijk onverschillig en raakt geen beginsel, of men de tweeheid dan wel de eenheid van pactum salutis en foedus gratiae op den voorgrond plaatst; indien maar vaststaat, dat in het pactum salutis Christus nooit één oogenblik is los te denken van de zijnen noch ook in het foedus gratiae de geloovigen één enkel oogenblik beschouwd kunnen worden buiten Christus. Het is in beide de Christus mysticus, Zanchius, Op. II 400 sq. Mastricht, Theol. V 1, 4, Christus als de tweede Adam, die optreedt als de handelende partij. Adam en Abraham en David enz. mogen typen zijn, maar de antitype is Christus. En wijl Adam reeds vóór den val type was van Christus, zoo werd het genadeverbond niet eerst door Noach en Abraham, en niet eerst door het verbond der genade met Adam maar reeds in en door het werkverbond voorbereid. God, die alles weet en bepaalt en de verbreking van het werkverbond ook in zijn raad opnam, heeft bij de schepping van Adam en bij de instelling van het werkverbond reeds op den Christus en op zijn genadeverbond gerekend, deel II 546.

9. Zoo handhaaft de leer van het verbond op wonderschoone wijze Gods souvereiniteit in heel het werk der zaligheid. Het gaat het werkverbond zeer verre te boven, zoo ver als Christus Adam overtreft. Veel klaarder dan in de schepping komt Gods drievuldig wezen in de herschepping tot openbaring. Het is de Vader, die de verlossing voorneemt en wil; het is de Zoon die er voor instaat en ze feitelijk verwerft; het is de Geest, die ze uitwerkt en toepast. En in dat gansche werk der zaligheid komt er van het begin tot het einde niets in van den mensch. Het is Gods werk geheel en alleen; het is louter genade en onverdiende zaligheid. Maar des te meer is het van belang, om op te merken, dat deze leer des verbonds, in weerwil dat zij of liever juist omdat zij in het werk der zaligheid Gods souvereiniteit zoo

zuiver en ten volle handhaaft, tegelijkertijd de redelijke en zedelijke natuur des menschen op zoo schoone wijze tot haar recht doet komen. Bij het werkverbond is dit reeds breedvoerig in het licht gesteld, deel II 553. Maar in het genadeverbond komt dit nog treffender uit. In dit opzicht is het grootelijks onderscheiden van de verkiezing. Wel zijn beide niet zoo onderscheiden, dat de verkiezing particulier en het genadeverbond universeel is, dat gene den vrijen wil ontkent en dit hem leert of onderstelt, dat het laatste terugneemt wat de eerste belijdt. Maar wel verschillen zij zoo, dat in de verkiezing de mensch volstrekt passief, in het genadeverbond echter ook actief voorkomt. De verkiezing zegt alleen zonder meer, wie verkoren zijn en onfeilbaar de zaligheid zullen erlangen; het genadeverbond beschrijft den weg, waarlangs deze verkorenen tot hunne bestemming zullen geraken; het is de bedding, in welke de stroom der verkiezing zich voortbeweegt naar de eeuwigheid heen. Christus treedt in het genadeverbond wel als hoofd en vertegenwoordiger der zijnen op, maar Hij effaceert en vernietigt hen niet. Hij staat voor hen in, maar zoo, dat zij ook zelven, door zijn Geest geleerd en bekwaamd, bewust en vrijwillig in het verbond toestemmen. Het verbond der genade is wel met Christus gesloten, maar het breidt zich over en door Hem heen ook tot de zijnen uit en neemt dezen geheel en al met lijf en ziele in zich op. Het pactum salutis breidt zich uit tot een foedus gratiae; het hoofd van het genadeverbond is tevens de middelaar ervan. En daarom treedt het aanstonds bij zijne promulgatie ook op met den eisch van geloof en bekeering, Mk. 1 : 15. In den eersten tijd spraken de Gereformeerden vrijmoedig van voorwaarden des verbonds, Calvijn, Inst. IV 15, 17, op Gen. 15 : 6, 17 : 4, Mt. 3 : 7, 9, Gomarus, de foedere, Maresius, Syst. Theol. VIII 5, Trigland, Antopologia c. 18, Voorrede van de Statenvert. voor het N. Test., Voetius, Disp. V 272. 273 enz. Maar toen de natuur van het genadeverbond dieper ingedacht werd en tegen Roomschen, Lutherschen en Remonstranten moest verdedigd worden, voelden velen daartegen bezwaar, Olevianus, Wezen des genadeverbonds I 13. 14. Junius, Disp. Theol. XXV 12. 13. 19. Coccejus, de foedere § 87, Id. Summa Theol. 41, 5. 12. 13. Cloppenburg, de foedere § 29. Witsius, Oec. foed. III 1, 8—16. Franken, Kern c. 23. Brakel, Red. Godsd. XVI 17. Comrie,

Heid. Catech. I 352 enz., cf. M. Vitringa IV 224, in Engeland vooral ook de Antinomianen, Tobias Crisp e. a. tegen wie R. Baxter, Dan. Williams e. a. optraden.

Eigenlijk zijn er in het foedus gratiae, d. i. in het evangelie, hetwelk de bekendmaking van het genadeverbond is, geen eischen en geen voorwaarden. Want God geeft wat Hij eischt; Christus heeft alles volbracht en ook wedergeboorte, geloof en bekeering, schoon Hij ze niet in onze plaats volbracht, toch voor ons verworven; en de H. Geest past ze toe. Maar toch neemt het genadeverbond in zijne bediening door Christus dezen eischenden, voorwaardelijken vorm aan, om den mensch te erkennen in zijne redelijke en zedelijke natuur, om ook als gevallen hem nog te behandelen als naar Gods beeld geschapen, om ook op dit hoogste terrein, waar het gaat om de eeuwige zaligheid en het eeuwig verderf, hem verantwoordelijk en onontschuldigbaar te stellen, om hem met bewustheid en vrijheid te doen intreden in dit verbond en dat met de zonde te doen verbreken. Het verbond der genade is daarom wel monopleurisch, het gaat van God uit; Hij heeft het ontworpen en vastgesteld. Hij handhaaft en verwezenlijkt het; het is een werk van God drieëenig en volkomen afgewerkt binnen de drie personen onderling. Maar het is bestemd om dupleurisch te worden, om in de kracht Gods door den mensch bewust en vrijwillig aanvaard en bewaard te worden. Dit is de wille Gods, die in het verbond zoo duidelijk en zoo schoon aan het licht treedt, dat het werk der genade zich klaar afspiegele in het menschelijk bewustzijn, en 's menschen wil opwekke tot krachtige energie. Het verbond der genade doodt den mensch niet, en behandelt hem niet als een stok en blok; maar het neemt den mensch geheel en al op met al zijne vermogens en krachten, naar ziel en lichaam, voor tijd en eeuwigheid; het omvat hem geheel, vernietigt zijne kracht niet maar ontneemt hem zijne onmacht; doodt zijn wil niet maar maakt hem vrij van de zonde; verdooft zijn bewustzijn niet maar verlost het van de duisternis; het herschept den ganschen mensch en doet hem dan, door de genade vernieuwd, vrij en zelfstandig met heel zijn ziel en geest en lichaam God liefhebben en Hem zich wijden. Het verbond der genade spreekt uit, dat Gods eere en roem niet ten koste maar ten bate van den mensch wordt verkregen en in de herschepping van den ganschen mensch, in zijn verhelderd

bewustzijn en in zijne herstelde vrijheid haar triumfen viert.

Tegelijk is daarmede nog eene andere gedachte gegeven, welke in het genadeverbond, in onderscheiding van de verkiezing, aan het licht treedt. In de verkiezing treden de verkorenen op als zoovele Gode met name bekende personen; wel zijn ze uitverkoren in Christus en vormen ze een organisme met Hem als hun Hoofd. Maar toch treedt dit in de verkiezing niet klaar en sterk op den voorgrond. Gansch anders is dit in het genadeverbond. Hier treedt Christus op als de plaatsvervanger van Adam, als het tweede Hoofd van het menschelijk geslacht. Hier staat Christus met zijne gemeente in samenhang met de menschheid onder Adam. De verkiezing let vooral op de individuen, en op zichzelve liet zij de mogelijkheid open, dat de verkorenen, elk op zichzelf, individualistisch, sprongsgewijze uit het menschelijk geslacht werden uitgenomen, wedergeboren en in den hemel overgebracht. Maar het verbond der genade zegt, dat die verkiezing zich op eene gansch andere wijze realiseert. Het spreekt de diepe, schoone waarheid uit, dat Adam door Christus is vervangen; dat de menschheid, die in den eersten viel, in den tweeden wordt hersteld; dat niet enkele losse individuen worden behouden maar dat in de verkorenen onder Christus het organisme der menschheid en der wereld zelve wordt gered; dat niet alleen de personen der verkorenen maar ook, om zoo te zeggen, de structuur van het organisme, hetwelk zij in Christus vormen, aan de oorspronkelijke schepping in Adam is ontleend. Daarom springt het verbond der genade ook niet van individu op individu over, maar het zet organisch en historisch zich voort. Het doorloopt eene geschiedenis, en heeft verschillende bedeelingen. Het schikt zich naar de tijden en gelegenheden, door den Vader als Schepper en Onderhouder bepaald. Het wordt nooit alleen met een enkel persoon gesloten maar dan altijd ook daarin met zijn zaad; het is een verbond van geslachten tot geslachten. Het omvat nooit den persoon des geloovigen alleen, in het afgetrokkene, maar dien persoon concreet, gelijk hij historisch bestaat en leeft, dus hem niet alleen, maar ook alles wat zijns is; hem voor zijn persoon niet alleen maar hem ook als vader of moeder, als ouder of kind, met alwat het zijne is, met zijn gezin, met zijn geld en zijn goed, met zijn invloed en macht, met zijn ambt en betrekking, met zijn verstand en zijn hart, met zijne wetenschap en

kunst, met zijn leven in maatschappij en staat. Het verbond der genade is de aan de scheppingsordening zich aansluitende, in deze als teruggrijpende, en heel die schepping qualitatief en intensief in zich opnemende organisatie der nieuwe menschheid onder Christus als haar Hoofd. Het spreekt daarom vanzelf, dat het verbond der genade tijdelijk, in deze aardsche bediening en bedeeling, ook zulken in zich opneemt, die innerlijk ongeloovig blijven en de geestelijke weldaden niet deelachtig zijn. De Gereformeerden maakten met het oog hierop onderscheid tusschen een inwendig en een uitwendig verbond, Kantteekening op 1 Cor. 7 : 14, 1 Petr. 2 : 9, Witsius, Oec. foed. III 1, 5, Mastricht V 1, 28; of tusschen verbond en verbondsbedeeling, Olevianus, Wezen des Genadeverbonds I 2, Alting, Theol. catech. p. 33, Turretinus, Theol. El. XII 6, 5; of tusschen een absoluut en een conditioneel verbond, Maresius, Theol. syst. VIII 7, Koelman, Historie der Labadisten bl. 566; zelfs gingen enkelen, zooals Blake bij Dr. Vos, De Verbondsleer bl. 12, 45, Stoddard te Northampton bij Edwards, Works I 34, J. Schuts, Het verbond der genade verduisterd 1713 en Verhandeling over het H. Avondm. 1722, M. Swarte 1740, R. Schutte, Tweetal verhandelingen 1785 e. a. zoover, dat zij twee verbonden aannamen, het eene met de uitverkorenen en ware geloovigen, het andere met de niet oprecht geloovende, uitwendige leden der kerk, en daardoor het lidmaatschap der laatsten en hun toegang tot het avondmaal trachtten te rechtvaardigen. Maar anderen, zooals Edwards, Works 185—295, Koelman, Historie der Labadisten bl. 95v., Appelius, De Herv. Leer 1769, Vitringa, Obs. Sacr. II c. 6, Brakel, Red. Godsd. c. 16, Moor V 470, ook Ds. de Herder, cf. Heraut 937 e. a. kwamen terecht hiertegen op. Het verbond der genade is één; en de uit- en inwendige zijde ervan, schoon hier op aarde nooit samenvallend, kunnen en mogen niet van elkander losgemaakt en naast elkaar gelegd worden. Er zijn zeer zeker kwade ranken aan den wijnstok, er is kaf onder het koren, er zijn in een groot huis gouden en aarden vaten, Mt. 3 : 12, 13 : 29, Joh. 15 : 2, 2 Tim. 2 : 20. Maar ons ontbreekt het recht en de macht, om tusschen beide scheiding te maken; God zelf zal dat doen in den dag des oogstes. Zoolang zij naar het oordeel der liefde in den weg des verbonds wandelen, zijn zij als bondgenooten te beschouwen en te behandelen. Schoon niet de foedere,

zijn zij toch in foedere en zullen zoo eenmaal geoordeeld worden. Zij zijn hier op aarde op allerlei wijze met de verkorenen verbonden; en de uitverkorenen kunnen, wijl zij leden zijn der Adamitische menschheid, als organisme niet anders onder Christus als hun Hoofd worden vergaderd tot één, dan in den weg des verbonds.

---

§ 41. De persoon des Middelaars.

1. Het verbond der genade is van het werkverbond ook daarin onderscheiden, dat het een middelaar heeft, niet van vereeniging maar van verzoening, ten einde de verbroken gemeenschap tusschen God en mensch weer te herstellen. Ook met deze leer van een middelaarschap staat de H. Schrift niet alleen, maar wordt zij van alle zijden gesteund en bevestigd door de analogieën, die daarvan in de godsdiensten bij de volken voorkomen. Over het algemeen zijn de woorden en daden van groote mannen voor de geschiedenis en het leven der volken van de rijkste beteekenis; maar bepaaldelijk geldt dit op godsdienstig gebied. Bijna overal komen er heilige personen voor, die de gemeenschap met God voor anderen bewerken en in stand houden. Profeten treden als tolken der Godheid op en maken haar wil bekend; priesters vertegenwoordigen de menschen in hunne toenadering tot God, brengen hun offeranden en gebeden over en deelen hun Gods zegen uit; koningen worden menigmaal beschouwd als zonen der goden, als dragers van hun wijsheid en macht. De oorsprong van al deze heilige personen wordt ons door de historie niet verhaald; maar hunne algemeenheid bewijst, dat wij hier te doen hebben met een verschijnsel, dat niet toevallig is maar samenhangt met het wezen der religie zelve en met eene diepe behoefte der menschheid. Vele historische godsdiensten zijn bovendien aan de namen van bepaalde stichters verbonden, die dan later boven den rang van gewone menschen verheven, of zelfs, gelijk in het Buddhisme, geheel en al vergoddelijkt worden; apotheose en incarnatie komen bijna in alle godsdiensten voor. Het onderscheid, dat Tiele maakt tusschen theocratische en theantropische godsdiensten, is ook volgens zijn eigen erkentenis niet streng vol te

houden en slechts een verschil van meer of minder, Inleiding tot de godsdienstwet. Amst. 1897 bl. 141v., 221v. Eindelijk is er zelfs in alle godsdiensten niet maar in het algemeen eene verwachting, dat het kwade eens door het goede zal overwonnen worden, maar meermalen knoopt zich die verwachting ook aan een bepaald persoon, zooals b. v. aan Krishna in de Indische en Baldur in de Noorsche religie. Ook de mythe van Heracles, de bekende uitspraak van Plato over den rechtvaardige in Rep. VII, de vierde ecloga van Vergilius zijn in dit opzicht merkwaardig. In zijne schoonste en edelste uitingen wijst het Heidendom onbewust naar het Christendom heen; cf. deel I 238—240 en voorts ook nog Lamennais, Essai sur l'indifférence III 408 s. Tholuck, Lehre v. d. Sünde, 4te Beilage. R. Ch. Trench, The Hulsean Lectures for 1845. 1846. 4th ed. Cambr. 1859 p. 153: Christ the desire of all nations or the unconscious prophecies of Heathendom. Pfleiderer, Religionsphilos.[3] 1896 S. 714 f.

Maar wat bij de Heidenen niet meer dan een onbewust en onbepaald verlangen was, dat werd in Israel voorwerp van een vast geloof en vurige hope. God gaf zijne beloften aan dat volk. Hij liet de menschheid hare geschiedenis niet beginnen zonder de hope, dat het vrouwenzaad eens over het slangenzaad zou triumfeeren. Ja, het is de Christus zelf geweest, die als Engel des verbonds het volk Gods in den O. T. dag heeft geleid, door Israel heen zijn eigen komst in het vleesch heeft voorbereid, en door zijn Geest zijn eigen beeld teekenen liet in historie en profetie, Joh. 5 : 39, 1 Petr. 1 : 11, Op. 19 : 10. Daarom bevat het O. T. ook niet enkele, op zichzelf staande Messiaansche teksten, die in eene Christologie des O. T. atomistisch worden saamgegaard; maar heel de O. T. bedeeling met haar personen en gebeurtenissen, haar ambten en instellingen, haar wetten en ceremoniën is eene heenwijzing en heenbeweging naar de vervulling in het N. T. Er is eene „Symbolik der Schöpfung", eene typiek in de natuur, welke blijkens Jezus' gelijkenissen in Hem en in zijn koninkrijk hare verwezenlijking erlangt. Er is eene onbewuste verwachting en hope in de religie en in de historie der volken, welke in het Christendom tot hare waarheid komt. Er is eene rechtstreeksche en opzettelijke voorbereiding en afschaduwing van de λογικη λατρεια in de instellingen en gebeurtenissen des O. T.

Tempel en altaar, priester en offerande, Zion en Jerusalem, profeet en koning, alle zijn ze voorbeelden en schaduwen van eene hoogere, geestelijke, waarachtige werkelijkheid. En vooral het koningschap kreeg onder Israel zulk eene typische beteekenis. De theocratische koning, die vooral in David met zijne nederige afkomst, zijne rijke levenservaring, zijne edele natuur, zijn diep gevoel, zijn poetischen aanleg, zijne groote gaven, zijn onbezweken moed, zijne schitterende overwinningen belichaamd werd, Smend, Altt. Rel. Gesch. 58, was een zoon Gods, 2 Sam. 7 : 14, Ps. 2 : 6, 7, Ps. 89 : 27, de gezalfde bij uitnemendheid, Ps. 2 : 2, 18 : 51, wien allerlei lichamelijke en geestelijke zegeningen werden toegewenscht, Ps. 2 : 8v., 21, 45, 72, die zelfs als Elohim werd aangesproken, Ps. 45 : 7. De koning is drager der hoogste, der Goddelijke waardigheid op aarde. In David heeft de theocratische koning zijn zuiverst beeld gevonden; daarom zal het koningschap ook blijven in zijn huis, 2 Sam. 7 : 8—16. Deze belofte Gods aan David is dan de grondslag, het middelpunt van alle volgende verwachting en profetie. De profetie, die bij de typiek ter verklaring bijkomt, ziet uit het verleden en heden naar de toekomst heen en teekent den te verwachten Davidide steeds duidelijker in zijn persoon en werk af. De meening, b. v. van Paul Volz, Die vorexilische Jahweprophetie und der Messias, Göttingen 1897, dat de Messiasidee aan de voorexilische profeten vreemd is, wordt door de feiten weerlegd en is slechts door eene willekeurige kritiek staande te houden. Naarmate het koningschap in Israel en Juda minder aan zijne idee beantwoordde, nam de profetie de belofte van 2 Sam. 7 op en klemde zich daaraan vast, Am. 9 : 11, Hos. 1 : 11, 3 : 5, Mich. 5 : 1, 2, Jes. 9 : 5, 6, 11 : 1, 2, 10, Jer. 23 : 5, 30 : 9, 33 : 17, 20—22, 26, Ezech. 34 : 23, 24, 37 : 22—24. Deze gezalfde koning zal uit Davids huis voortkomen, als dit tot nederheid vervallen, van den troon verstooten, aan een afgehouwen tronk gelijk geworden zal zijn, Jes. 11 : 1, 2, Mich. 5 : 1, 2, Ezech. 17 : 22; God zal hem als eene spruite aan Davids huis doen voortspruiten, Jer. 23 : 5, 6, 33 : 14—17, zoodat hij zelfs den naam van Spruite draagt, Zach. 3 : 8, 6 : 12. Maar ondanks zijn nederige geboorte, zal hij toch de echte, ware, theocratische koning zijn. Ofschoon afkomstig uit het kleine, verachte Bethlehem, waar het Davidisch koningshuis zijn oorsprong heeft en zich, verdreven uit de heerschappij, terugtrekt,

Mich. 5 : 2, cf. 3 : 12, 4 : 9, 14, zal de Messias toch een Heerscher over Israel zijn, wiens uitgangen en oorsprongen als Heerscher, van God uit, al zijn van ouds af, van de dagen der eeuwigheid, deel II 243. Hij wordt door God gegeven, is een eeuwig koning, draagt de namen van Wonderbaar Raadgever, sterke God, cf. 10 : 21, Deut. 10 : 17, Jer. 32 : 18, eeuwig Vader (voor zijn volk), Vredevorst, Jes. 9 : 5, 6, is gezalfd met den Geest der wijsheid en des verstands, des raads en der dapperheid, der kennis en vreeze des Heeren, 11 : 5, wordt gelegd tot een beproefden kostelijken grondsteen in Zion, 28 : 16, is een rechtvaardig, zegerijk, zachtmoedig en daarom op een ezelin rijdend koning, die niet trotsch is op zijne macht maar door God ondersteund wordt, Jer. 33 : 17, 20, 22, 26, Zach. 9 : 9v., dien het volk noemt en erkent als den Heere onze gerechtigheid, Jer. 23 : 6, cf. 33 : 16, waar Jeruzalem zoo genoemd wordt als de stad, in welke Ihvh zijne gerechtigheid wonen doet; die een held zal zijn als David en wiens huis zal wezen als God, als de Engel Gods, die eens bij den uittocht Israels leger voorging, Zach. 12 : 8, cf. Mal. 3 : 1, die eeuwig heerschen, een rijk van gerechtigheid, vrede en welvaart stichten zal, en zijne heerschappij ook over de Heidenen, tot de einden der aarde uitbreiden zal, Ps. 2, 45, 72, Ezech. 37 : 25, Zach. 6 : 13, 9 : 10 enz. Dit heerlijk Messiasbeeld wordt dan daardoor nog afgewerkt, dat deze toekomstige koning ook als profeet en priester geteekend wordt. Wel treden deze trekken niet op den voorgrond, want in het Godsrijk zal de Geest Gods op allen uitgestort worden, Joël 2 : 28, Zach. 12 : 10, 13 : 2v., Jer. 31 : 34, en al het volk zal priesterlijk en den Heere heilig zijn, Jes. 35 : 8, Joël 3 : 17, Zach. 14 : 20, 21; maar toch wordt de Messias ook als profeet voorgesteld, op wien in bijzondere mate de Geest des Heeren rust, en die eene blijde boodschap brengen zal aan Israel en de Heidenen, Deut. 18 : 15, Jes. 11 : 2, Jes. 40—66, Mal. 4 : 5; en hij zal de priesterlijke en de koninklijke waardigheid in zich vereenigen, Jer. 30 : 21, Zach. 3, 6 : 13, Ps. 110. In den knecht des Heeren bij Jesaja komen duidelijk alle drie ambten aan het licht; hij is priester, die door zijn lijden de zonden zijns volks verzoent, hij is profeet, die met Gods Geest gezalfd het aangename jaar des Heeren verkondigt, hij is koning, die verheerlijkt wordt en de vrucht van zijn arbeid geniet. Hoe diep deze Messiasverwachting in Israel is

ingegaan, toonen ons de psalmen; vele gaan uit van het Davidisch koningschap en zijn in engeren zin messiaansch, Ps. 2, 18, 20, 21, 45, 61, 72, 89, 132, andere spreken alleen van God of Jahveh als Koning, Ps. 10, 24, 29, 44, 47, 48, 66, 68, 87, 93, 95—100, 145—150. Cf. de werken over de Christologie des O. T. van Hengstenberg, 2e Ausg. 1854, van Oosterzee, 1859—61, Bade, 2 Bde, 2e Aufl. Münster 1858, Böhl 1882, R. Gordon, Christ as made known to the ancient Church, 4 vol. Edinburgh 1854; voorts werken over de O. T. voorspellingen als van Riehm, Die messian. Weissagung, Gotha 1875. Hofmann, Weissagung und Erfüllung 1841, '44. Schriftbeweis, 2e Aufl. 1859, Orelli, Die alttest. Weissagung von der Vollendung des Gottesreiches in ihrer gesch. Entw. 1882; vervolgens werken over de theologie des. O. T. van Schultz, Oehler, Smend, Dillmann, Riehm, Kayser, Kuenen, De profeten I 234v., Duhm, Die Theologie der Propheten 1875. König, Die Theologie der Psalmen 1857. Dornstetter, Das endzeitliche Gottesreich nach der Prophezie, Würzburg 1896. Stade, Die mess. Hoffnung im Psalter, in Gottschick's Zeits. f. Th. u. K. II 1895 S. 369—413. Boehmer, Das Reich Gottes in den Psalmen, Neue Kirchl. Zeits. VIII 1897, Heft 8—10; en eindelijk ook nog dogmatische leerboeken, als van Dorner Chr. Gl. I 702. Grétillat, Exposé IV 95. Runze, Katech. der Dogm. Leipzig Weber 1898 § 75.

2. Ook na het uitsterven der profetie is de Messiasverwachting in het hart van Israels volk blijven leven. In de apocriefe litteratuur vinden we wel de verwachting van Israels toekomstige verlossing en heerschappij, maar zonder dat daarbij van den Messias anders dan eenige weinige aanduidingen voorkomen, 1 Makk. 2 : 57, 4 : 46, 9 : 27, 14 : 41. Ook Philo heeft niets over den Messias. In het algemeen was de eigengerechtigheid van het Judaisme aan de Messiasverwachting niet gunstig; Israel had immers de wet, was door hare onderhouding rechtvaardig en had daarom geen verlosser van noode; hoogstens was er plaats voor een aardsch koning, die de Joden vergold naar hunne verdienste en hen tot heerschappij bracht over de volken der wereld. De Messias werd enkel en alleen een politiek persoon. Maar in het volk bleef toch de Messiasverwachting leven en kwam telkens weer boven, vooral in tijden van druk. Ze werd onderhouden en gevoed door

de lectuur des O. Testaments; tal van plaatsen werden Messiaansch verklaard, gelijk de LXX bewijst; de Joden vonden in de Schriften zelfs 456 Messiaansche beloften, 75 in den Pentateuch, 243 in de Profeten, en 138 in de Hagiographa; en vooral de apocalyptische literatuur van Henoch, het Psalterium Salomonis, Baruch, de Sibylle, 4 Ezra nam de Messiasverwachting weer op en werkte ze uit. Men verwachtte over het algemeen, dat Hij aan het einde van den עוֹלָם חָדָשׁ verschijnen zou, nadat bange tijden, de zoogenaamde Messiasweeën en Elias of ook een ander profeet als Mozes of Jeremia waren voorafgegaan. Hij werd gewoonlijk aangeduid als Messias, Menschenzoon, Uitverkorene, Zoon Davids, enkele malen ook als Zoon Gods, en werd opgevat als een mensch die te voren reeds bestond en bij God verborgen was, die uit Bethlehem te voorschijn zou komen, rechtvaardig, heilig en met vele gaven door God toegerust was en die het rijk Gods op aarde bevestigen zou. In hoofdzaak komt daarmee de verwachting overeen, die volgens het getuigenis des N. T., Luk. 1 : 38, 74, 2 : 25 enz. in de volkskringen aangetroffen werd, Schürer, Neutest. Zeitgesch. 613. Weber, System 333. Baldensperger, Das Selbstbewusstsein Jesu im Lichte der Mess. Hoffnungen seiner Zeit, Strassb. 1888, 2e Aufl. 1892. Herzog² 9, 653. Marti, Gesch. d. isr. Rel. 289. Holtzmann, Lehrb. der neut. Theol. I 68. Ludwig Paul, die Vorstellungen vom Messias u. vom Gottesreich bei den Synopt. Bonn 1895.

Te midden van deze verwachtingen treedt de Christus zelf op, en in zijne prediking sluit Hij terstond bij haar zich aan. Het koninkrijk Gods, dat door de profeten voorspeld en verwacht werd, waarin God koning en zijn wil aller lust zal zijn, dat naar oorsprong en natuur een hemelsch koninkrijk is en thans ook al in de hemelen aanwezig is, Mt. 6 : 10, dat koninkrijk komt ook op aarde, het is nabij, Mk. 1 : 15. Maar aanknoopende aan die verwachtingen, brengt Jezus er terstond eene groote wijziging in; van de Joodsche traditie gaat Hij terug tot de Schrift, en verstaat onder het koninkrijk niet allereerst een politieke, maar een religieus-ethische berschappij. De God Abrahams, Izaks en Jakobs, Mk. 12 : 26, de God Israels, Mt. 15 : 30, dien Jezus als zijn God erkent en belijdt, is zeker ook en voor alles Koning, Mt. 5 : 35, 18 : 23, 22 : 2, de Heere des hemels en der aarde, Mt. 11 : 25, maar Hij is ook de Vader in

de hemelen, die in zijn rijk als een Vader over zijne kinderen heerschen wil; zijn rijk is ook eene familie, eene gemeente, Mt. 6 : 4, 6, 9, 7 : 11, Mk. 3 : 34, 35; en deze beide gedachten van het koningschap en het vaderschap Gods schaden niet maar bevorderen elkaar. Voorts: ingang in dat koninkrijk is er niet door farizeesche wetsonderhouding, maar door bekeering, geloof, wedergeboorte, Mt. 18 : 3, Mk. 1 : 15, Joh. 3 : 3, en daarom staat het juist open voor de armen, de verlorenen, de tollenaren en zondaren, Mt. 5 : 3, 9 : 11, 12, 11 : 5, 28—30, Luk. 19 : 10. Dat koninkrijk, dat eenerzijds voor alles moet gezocht worden en eene andere en betere gerechtigheid dan die der farizeën onderstelt, Mt. 5 : 20, 6 : 33, 13 : 44—46 en dan als een loon wordt voorgesteld, bewaard in de hemelen, Mt. 5 : 12, 6 : 20, 19 : 21, 20 : 1—7, 24 : 45, is toch andererzijds met heel zijn inhoud, vergeving der zonden, Mt. 9 : 2, 26 : 28, Luk. 1 : 77, 24 : 47, gerechtigheid, Mt. 6 : 33, eeuwig leven, Mt. 19 : 16, 25 : 46, Mk 8 : 43 eene alle werk en verdienste ver te boven gaande gave, Mt. 19 : 29, 23 : 12, 24 : 47, 25 : 21, 25 : 34, Luk. 6 : 32v., 12 : 32, 37, 17 : 10, 22 : 29. In zoover de zaligheid hier nog niet ten volle wordt genoten, is het koninkrijk dus nog wel toekomstig; maar in zoover het door de wedergeboorte, vergeving, vernieuwing hier reeds aanvankelijk in de harten geplant wordt, is het tegenwoordig, Mt. 11 : 11, 12 : 28, 23 : 13, Mk, 4 : 26—29, 10 : 15, Luk. 10 : 18, 17 : 21. Schmoller, Die Lehre vom Reiche Gottes in den Schriften des N. T. Leiden 1891 en anderen, zooals Joh. Weiss, Gunkel, hebben dit laatste ten onrechte ontkend. Het koninkrijk Gods is bij Jezus niet alleen een in den hemel gereedliggend, op gerechtigheid als loon geschonken goed, en dus alleen een religieus begrip; maar het is ook aanvankelijk op aarde in de weldaden van bekeering, geloof, wedergeboorte, vernieuwing gerealiseerd, het wast allengs op en doordringt alles, het is tegelijk een ethisch begrip. Dat is, Jezus neemt het begrip van het rijk Gods over, zooals het in de Schrift en vooral later in de apocalyptiek in eschatologischen zin ontwikkeld was. Maar Hij verbindt daarmede de later door het Judaisme verwaarloosde gedachte, dat, al zal het koninkrijk Gods in eschatologischen zin eerst aan het einde der dagen door eene in de wereld ingrijpende daad Gods gerealiseerd worden, het desniettemin door eene religieus-ethische

vernieuwing, door het koninkrijk Gods in dezen zin, moet voorafgegaan en voorbereid worden. Bij de profeten des O. T. gaan deze gedachten saam en zijn ze ineengeweven. Zij kennen slechts ééne komst van den Messias. Het Godsrijk is inbegrip van alle geestelijke en natuurlijke weldaden; het brengt tegelijk bekeering en terugkeer (herstel van Israel als volk en rijk); het is terzelfder tijd een ethisch en een religieus begrip. Maar Jezus maakt tusschen deze onderscheid. Het koninkrijk is er in religieus-ethischen, het komt in eschatologischen zin. De ééne idee van het rijk Gods komt in twee groote momenten tot stand. De ééne komst van den Messias splitst zich in een dubbele, ter behoudenis en ten gericht, ter voorbereiding en ter voltooiing. Das Messiaswerk wird Heilswerk, es entwindet sich der Eschatologie und mündet ein in die Soteriologie, Baldensperger, Das Selbstbew. Jesu 114. Daargelaten de vraag, hoe langen tijd er voor Jezus' bewustzijn en dat der apostelen tusschen zijn tegenwoordig en zijn toekomstig koninkrijk verloopen zou; het feit staat vast, dat beide ook temporeel onderscheiden zijn. Cf. Holtzmann I 215—225, en voorts de litt. over het rijk Gods, die te vinden is bij Frédéric Krop, La pensée de Jésus sur le royaume de Dieu d' après les évangiles synoptiques avec un appendice sur la question du fils de l' homme. Paris Fischbacher 1897 p. 7. s. Cf. ook nog A. Ritschls Idee des Reiches Gottes im Lichte der Gesch., kritisch untersucht von Dr. Rich. Wegener, Leipzig Deichert 1898.

Tot deze onderscheiding is Jezus niet gekomen, doordat zijn arbeid, in Galilea hoopvol begonnen, later zonder gevolg bleef en Hij nu op geen andere wijze aan zijne roeping getrouw kon blijven dan door tegelijk zijn Messiasschap en het lijdensprogram te openbaren, Holtzmann, I 284. Want van den aanvang af was aan Jezus zijne plaats in dat koninkrijk, welks Evangelie hij predikte, volkomen klaar en duidelijk. Behalve uit de aanwijzing in den doop door Johannes, Mt. 3 : 11v., Joh. 1 : 26v., blijkt dit duidelijk daaruit, dat Jezus terstond optrad met de namen van Zoon des menschen en Zoon Gods. Den eersten naam ontleende Jezus, gelijk thans, vooral na Baldensperger's belangrijke studie over Das Selbstbewusstsein Jesu, Strassb. 1888, 2e Aufl. 1892 vrij algemeen erkend wordt, met bewustheid aan Dan. 7 : 13, om daarmede aan te duiden èn dat Hij de Messias was,

zonder wien het koninkrijk Gods niet komen kon, èn dat Hij het was in gansch anderen zin, dan zijne tijdgenooten in hunne aardschgezinde verwachtingen zich dit voorstelden. De naam menschenzoon is alzoo geen symbool voor het toekomstige Godsrijk (Hoekstra), noch benaming van Jezus als den waren, idealen mensch (Herder, Schleiermacher, Neander, Lange, Ebrard, Thomasius, Godet, Beyschlag enz.) of als den nederigen, zwakken mensch (Grotius, de Wette, Ewald, Baur, Strauss, Kuenen, Schenkel, Stier, Nösgen enz), maar is bepaald aanduiding van zijne boven allen verheven, Messiaansche waardigheid in den zin, gelijk Hij zelf die verstond. Nu hebben, evenals vroeger reeds de rationalist Paulus, Comm. über das N. T. op Mt. 8 : 20 en Uloth in de Godg. Bijdragen 1862, zoo in den jongsten tijd Lagarde, Wellhausen, Brandt, Oort en vooral Lietzmann wel beweerd, dat Jezus zich nooit in het Arameesch בר נוש noemde of daarvan alleen zich bediende om zichzelven in den derden persoon als den mensch aan te duiden; dat de Arameesche woorden later ten onrechte door *υἱος του ἀνθρωπου* vertaald werden en in de christelijke apocalyptiek in aansluiting aan Dan. 7 : 13 van den Messias verstaan werden, en in die beteekenis dan Jezus in den mond zijn gelegd. Maar deze hypothese is toch zeer onwaarschijnlijk, het ontbreekt haar aan alle verklaring, wanneer en waarom de arameesche uitdrukking zoo in het grieksch is weergegeven, in Messiaanschen zin verstaan is, en zonder eenige reden Jezus in den mond is gelegd, cf. Schulze, Die Religion Jesu und der Glaube an Christus, Halle 1897 S. 7—13. Fréd. Krop, La pensée de Jésus sur le royaume de Dieu 124 s. Kähler, Zur Lehre v. d. Versöhnung, Leipzig 1898 S. 78. Veeleer is het waarschijnlijk, dat de uitdrukking בר נוש reeds in de Joodsche apocalyptiek den Messias aanduidde, of dat Jezus zelf opzettelijk dien titel aan Daniel ontleende, om zichzelf duidelijk en toch in anderen zin, dan zijne tijdgenooten dachten, als Messias aan te duiden. In elk geval, Jezus noemt zich zoo, waar Hij door zijn nederig leven, Mt. 8 : 20, 11 : 19, door zijn dienen, Mt. 20 : 28, door zijn zoeken en zaligmaken van het verlorene, Mt. 18 : 11, door zijne vergeving van zonden, Mk. 2 : 10, door zijne macht over den Sabbat, Mk. 2 : 18, door zijn lijden, Mk. 8 : 31, 9 : 12, 31, 10 : 33, door zijn wederkomst, Mk. 13 : 26, 14 : 62 het koninkrijk der hemelen op aarde sticht, uitbreidt en

voltooit. Met deze aanspraak en dezen naam trad Jezus niet eerst op tegen het einde van zijn leven, Hij was zich zijn Messiasschap bewust van het eerste oogenblik zijner openbare werkzaamheid afaan en begon deze krachtens die bewustheid. Reeds op twaalfjarigen leeftijd wist Hij, dat Hij moest zijn in de dingen zijns Vaders, Luk. 2 : 49. In den doop door Johannes ontving Hij van zijne roeping het Goddelijk teeken en zegel, Luk. 3 : 21. En terstond trad Hij op met den naam van Menschenzoon, lang vóór het voorval in Cesarea Philippi, Mk. 2 : 10, 28. Hij geeft zichzelven van den aanvang af eene bijzondere en geheel eenige plaats in het koninkrijk Gods, doet werken die zijn Messiasschap onderstellen, en eischt eene eere, die alleen dan Hem toekomt, wanneer Hij de Messias is, Mt. 5 : 11, 10 : 18, 32, 37, 12 : 6, 41, 19 : 29. Maar wel is het waar, dat Hij den naam van Zoon des menschen in den eersten tijd spaarzaam gebruikt, en dat Hij te veelvuldiger hem bezigt, als Hij na het voorval bij Cesarea met de Messianiteit ook het lijdensprogram verbinden kan. Jezus moest zijne discipelen zoo opvoeden, dat zij Hem erkenden als Messias en toch niet op Hem overdroegen al die aardsche politieke verwachtingen, die in Jezus' tijd met de Messiaansche idee verbonden waren. Litt. over de uitdrukking Zoon des Menschen bij Oort, De uitdrukking *ὁ υἱος του ἀνθρωπου* in het N. T. Leiden 1892 bl. 5v. H. Lietzmann, Der Menschenson, Freiburg Mohr 1896. Holtzmann, Neut. Theol. I 246. H. Appel, Die Selbstbezeichnung Jesu, Der Sohn des M. Stavenhagen 1896. Ook Theol. Tijdschr. Nov. 1894. Mei 1895. Theol. Stud. van Dr. Daubanton enz., Mei 1895. Kähler, Zur Lehre v. d. Versöhnung 1898 S. 75 f. Fréderic Krop, La pensée de Jésus etc. p. 118—132. Hiermede is gezegd, dat Jezus' zelfbewustzijn als Messias zich niet historisch of psychologisch verklaren laat. Het is terstond bij Jezus' optreden aanwezig; het is niet af te leiden uit den invloed der apocalyptische litteratuur, die zonder twijfel door Baldensperger in het algemeen en ook in betrekking tot Jezus overschat wordt. Deze ziet zich daarom ook zelf genoodzaakt, om verder, n.l. tot het religieuse bewustzijn van Jezus, tot zijn Godsbewustzijn terug te gaan en te zeggen, dat bij den doop met zijn Godsbewustzijn zijne Messianiteit Hem onmiddellijk bewust werd; toen ontwaarde Hij Gods nabijheid als nooit te voren, toen hoorde hij inwendig in zich de stem: Gij zijt mijn Zoon, Baldensperger, Das Selbst-

bew. Jesu S. 160. Tot op zekere hoogte is dit juist. Jezus' bewustzijn, dat Hij de Messias was, vloeide voort uit de wetenschap, dat Hij in eene geheel eenige verhouding stond tot God. Hij noemde zich Zoon des menschen maar ook Zone Gods, cf. deel II 243. In het O. T. werd zoo het volk Israel, dan de koning en vooral de Messias aangeduid. Deze theocratische beteekenis heeft de naam Zoon Gods misschien ook nog in den mond van de bezetenen, Mt. 8 : 29, de Joden, Mt. 27 : 10, den Hoogepriester, Mt. 26 : 63, en zelfs van de discipelen in den eersten tijd, Joh. 1 : 50, 11 : 27, Mt. 16 : 16. Maar Jezus legt in dezen naam een anderen en dieperen zin. Hij is Zoon Gods, niet omdat Hij Messias en Koning is, maar Hij is het laatste, omdat Hij het eerste is, omdat Hij Zoon des Vaders is. God is zijn Vader, Luk. 2 : 49; Hij is de ééne Zoon, dien de Vader liefhad en dien Hij ten laatste zond, Mk. 12 : 6; bij den doop Mt. 3 : 17, en later bij de verheerlijking, Mt. 17 : 5 noemt God Hem zijn geliefden Zoon, in wien Hij al zijn welbehagen heeft; en in Matth. 11 : 27 zegt Hij, dat alles, wat tot uitvoering van Gods εὐδοκία noodig is, Hem is overgegeven en dat alleen de Vader den Zoon en de Zoon den Vader kent. Dit Zoonschap is de bron van al zijn leven, denken en handelen. In die bewustheid stelt Hij zich boven de ouden, Mt. 5 : 18v., boven Jona en Salomo, Luk. 11 : 31, 32, boven de engelen zelfs, Mk. 13 : 32. Wetende, dat Hij in geheel eenige verhouding staat tot den Vader en koning van het Godsrijk is, spreekt Hij zalig, Mt. 5 : 3v., Luk. 10 : 23, vergeeft Hij de zonden, Mk. 2 : 20, eischt Hij alles om zijnentwil te verlaten, Mt. 5 : 11, 10 : 18, 22 enz., en verbindt daaraan den ingang in het eeuwige leven. De Synoptici bevatten reeds in kiem alles, wat later door de apostelen en ook door de christelijke kerk over den persoon van Christus geleerd werd. Het is waar, dat de discipelen vóór Jezus' opstanding nog geen recht inzicht hadden in zijn persoon en werk. De evangeliën zeggen ons dat zelve. Vandaar dat Jezus in zijn onderwijs ook met de vatbaarheid zijner jongeren rekende, hen allengs opleidde tot de kennis van zijn Zoonschap en zijne Messianiteit en veel overliet aan de onderwijzing des Geestes, Joh. 16 : 12. Maar de opstanding deed reeds een wonderbaar licht opgaan over den persoon en het werk van Christus; van toen af gold Hij voor alle discipelen als ein himmlisches Wesen; de leer van Paulus

en Johannes over het wezen van Christus vond bij geen der discipelen bestrijding, Weizsäcker, Das apost. Zeitalter[2] 16. 110. Wat zij eraan toevoegen, is niets nieuws, maar alleen uitbreiding en ontwikkeling. Jezus is waarachtig mensch, vleesch geworden en in het vleesch gekomen, Joh. 1 : 14, 1 Joh. 4 : 2, 3, uit de vaderen, zooveel het vleesch aangaat, Rom. 9 : 5, Abrahams zaad, Gal. 3 : 16, uit Juda's stam, Hebr. 7 : 14, uit Davids geslacht, Rom. 1 : 3, geboren uit eene vrouw, Gal. 4 : 4, Hebr. 2 : 14, mensch in vollen, waren zin, Rom. 5 : 15, 1 Cor. 15 : 45, 1 Tim. 2 : 15, die moede, dorstig, bedroefd, verheugd was als wij, Joh. 4 : 6v., 11 : 33, 38, 12 : 27, 13 : 21, Hebr. 4 : 15, onder de wet was, Gal. 4 : 4, gehoorzaamheid geleerd heeft tot den dood toe, Phil. 2 :8, Hebr. 5 : 8, 10 : 7, 9, geleden heeft, gestorven is en begraven enz. Maar deze zelfde mensch was tegelijk van alle zonde vrij, Mt. 7 : 11, 11 : 29, 12 : 50, Joh. 4 : 34, 8 : 29, 46, 15 : 10. Hd. 3 : 14, 2 Cor. 5 : 21, Hebr. 4 : 15, 7 : 26, 1 Petr. 1 : 19, 2 : 26, 1 Joh. 2 : 1, 3 : 5; Hij is ook opgestaan, verheerlijkt, gezeten aan Gods rechterhand, Hd. 2 : 34, 5 : 31, 7 : 55 enz. Hij bestond reeds vóór zijne vleeschwording, Joh. 1 : 1, 17 : 5, 1 Cor. 10 : 4, 9, Hebr. 11 : 26, was toen in de gestaltenis Gods, Phil. 2 : 6, eerstgeborene aller creatuur, Col. 1 : 15, hooger dan de engelen, Hebr. 1 : 4, door wien God alles geschapen heeft en in wien alles bestand heeft, Joh. 1 : 3, 1 Cor. 8 : 6, Col. 1 : 16, Ef. 3 : 9, Zoon Gods in geheel eenigen zin, Joh. 1 : 14, 5 : 18, Rom. 8 : 3, 32, Gal. 4 : 4, en zelf God, Joh. 1 : 1, 20 : 28, Rom. 9 : 5, 2 Thess. 1 : 1, Tit. 2 : 13, Hebr. 1 : 8, 9. (1 Joh. 5 : 20), 2 Petr. 1 : 1. Cf. art. Christologie, Schriftlehre van Kähler in Herzog[3] 4, 4 met de daar aangehaalde litt.

3. Deze apostolische getuigenis aangaande Jezus den Christus was te veelomvattend, dan dat zij terstond in het christelijk bewustzijn kon opgenomen en in eene alle dwaling afsnijdende, duidelijke formule kon weergegeven worden. Bij de apostolische vaders is daarvan dan ook nog geen sprake, al kennen zij aan Christus eene geheel eenige plaats toe en al noemen zij Hem met allerlei heerlijke en verheven namen, deel II 250. Door de ter linker en ter rechter zijde opkomende dwalingen van het Ebionitisme en het Gnosticisme werd eerst het christelijk denken gewekt,

om de apostolische getuigenis zich in haar veelzijdigheid toe te eigenen en de verhouding van Christus, beide tot God en tot de menschheid, tot klaarheid te brengen. Het Ebionitisme hield Jezus wel voor den Messias, geloofde soms ook wel, dat Hij op bovennatuurlijke wijze ontvangen en bij den doop met eene Goddelijke kracht toegerust was, maar het zag overigens in Jezus niets dan een mensch, uit Davids geslacht, met Gods Geest gezalfd en tot koning over een bij zijne wederkomst op te richten aardsch rijk aangesteld. Het Gnosticisme, de stof verachtend en de schepping der wereld aan een δημιουργος toeschrijvend, maakte ook bij Christus eene scherpe scheiding tusschen het Goddelijke en het menschelijke; de hoogste aeon, n.l. Christus, was uit den hemel nedergedaald en had zich voor een tijd lang met den aardschen mensch Jezus vereenigd, of bracht uit den hemel een psychisch lichaam mede of nam tijdelijk een schijnlichaam aan, om de menschheid uit de banden der materie te bevrijden. Harnack meent wel, dat de erkenning van Jezus als een door God uitverkoren en met den Geest toegerust mensch niet ebionietisch maar christelijk was, D. G. I 245, en zegt ook, dat de leer der twee naturen van Christus oorspronkelijk gnostisch was, I 220. 516, maar hij moet toch toegeven, dat in de oudste overlevering Jezus ook als Zoon Gods beleden en nooit voor een ψιλος ἀνθρωπος gehouden werd, I 153—168, cf. Loofs in Herzog ³ 4, 18 f. Er mogen verschillende voorstellingen geweest zijn, hoe een en hetzelfde subject tegelijk Zoon Gods en mensch kon zijn; maar zoo werd Christus van het begin af door allen erkend. Deze belijdenis moest leiden en leidde onder Justinus, Irenaeus en Tertullianus, cf. deel II 250—256, tot de leer der twee naturen. De uitdrukking δυο οὐσιαι χριστον komt het eerst voor in een fragment van Melito, welks echtheid echter betwijfeld wordt, Harnack, D. G. I 165, volgens Loofs, Herzog³ 4, 31 ten onrechte. Irenaeus heeft de formule van de twee naturen nog niet, maar leert duidelijk, dat Christus waarlijk de Zoon, de Logos, en zelf God is, dat Hij als zoodanig mensch is geworden, en dat deze menschgeworden Logos eene onverbrekelijke eenheid is. Hij is vere homo et vere deus, adv. haer. IV 6, 7, het is een en dezelfde Christus, die de wereld geschapen heeft en die geboren en gestorven is, III 9, 3. 16, 6. 19, 1 enz. Tertullianus leert evenzoo en spreekt nog sterker van twee substanties in Christus, carnea en spiritalis, van twee conditiones, divina et

humana, de carne Chr. 5, en nam in Hem aan duplicem statum, non confusum sed conjunctum in una persona, Deum et hominem verum, adv. Pr. 27. Spoedig werd daarna in het Westen voor deze leer van Christus de formule gebezigd, dat Hij was una persona met duo naturae. Augustinus drukt zich geregeld aldus uit; ita vero inter Deum et homines mediator apparuit, ut in unitate personae copulans utramque naturam, et solita sublimaret insolitis et insolita solitis temperaret, Ep. ad Volus. 3. In het Oosten bleef echter de terminologie, evenals in de triniteitsleer, langen tijd onvast en daarom voor allerlei misverstand vatbaar. De woorden *οὐσια*, *φυσις*, *ὑποστασις*, *προσωπον* misten nog strenge bepaling en werden daarom dooreen gebruikt; zelfs Cyrillus duidt de menschelijke natuur van Christus nog dikwerf als *ὑποστασις* in plaats van als *φυσις* aan, en spreekt dan toch weer van ééne natuur in Christus, *μια σεσαρκωμενη φυσις*; de vereeniging van beide naturen werd door Gregorius Naz. en Nyss. als eene *μιξις*, *ἀνακρασις*, en door Cyrillus als eene *ἑνωσις φυσικη* of *κατα φυσιν* aangeduid; en datgene, wat door de hypostatische vereeniging tot stand kwam, werd meermalen niet *εἰς* maar *ἐν* genoemd, Schwane, D. G, II 294 f. 341 f. De epistola dogmatica van Paus Leo den Groote aan Flavianus droeg er echter veel toe bij, om ook in het Oosten het helder inzicht en het nauwkeurig spraakgebruik in de leer van Christus te bevorderen, Hahn, Bibl. der Symbole u. Glaubensregeln [3] 321—330. En te Chalcedon werd, na verwerping van het Nestorianisme, het Patripassianisme, het Eutychianisme enz., de belijdenis van Christus vastgesteld als van één en denzelfden Zoon en Heere, *τελειον τον αὐτον ἐν θεοτητι και τελειον τον αὐτον ἐν ἀνθρωποτητι, θεον ἀληθως και ἀνθρωπον ἀληθως τον αὐτον,..... ἑνα και τον αὐτον χριστον, υἱον, κυριον, μονογενη, ἐν δυο φυσεσιν* (volgens de oorspr. lezing; niet *ἐκ δυο φυσεων*) *ἀσυγχυτως, ἀτρεπτως, ἀδιαιρετως, ἀχωριστως γνωριζομενον*, Hahn, ib. 166.

4. Daarmede waren scherp en belijnd de grenzen getrokken, binnen welke de kerkelijke leer van Christus verder ontwikkeld kon worden. Maar het was er ver van af, dat hiermee vroeger en later eenstemmigheid werd verkregen. De vraag: wat dunkt u van den Christus? heeft in het christelijk leven en ook in de theologie allerlei antwoorden uitgelokt; zij houdt alle eeuwen

door hoofden en harten der menschen verdeeld. Zelfs binnen die kerken, welke samen het Chalcedonense aanvaarden, is er bij alle overeenstemming toch ook nog aanmerkelijk verschil. In de theologie van het Oosten bleef de grondgedachte deze, dat God zelf mensch moest worden, opdat de mensch de Goddelijke natuur, de onsterfelijkheid, het eeuwige leven, de θεωσις, deelachtig zou worden. De gevolgen der zonde zijn veel meer physisch dan ethisch van aard, en daarom loopt naast het rationalisme in de Grieksche kerk altijd de mystiek. Deze mystiek moest er toe leiden, dat, al werd de menschelijke natuur van Christus ook erkend, de sterkste nadruk toch viel op zijne Godheid, op het ingaan der Goddelijke natuur in de menschelijke, op de eenheid van beide, op het wezen van Christus meer dan op zijne historische verschijning, op zijne vleeschwording meer dan op zijne voldoening. Bij den persoon van Christus kwam het daarom vooral aan op zijn Goddelijk wezen, dat in menschelijken vorm werd medegedeeld en zoo door den mensch ontvangen en genoten wordt. Aan strenge onderscheiding der beide naturen werd daarom allerminst behoefte gevoeld; ze wordt bij Athanasius, de Cappadociërs, ja zelfs nog ten deele bij Cyrillus gemist; de Grieksche lezing van het Chalcedonense is eene correctie van den oorspronkelijken tekst; de uitdrukking ἐν δυο φυσεσιν is door ἐκ δυο φυσεων vervangen. Het monophysitisme was in het Oosten eene macht; hoezeer veroordeeld en onderdrukt, het kwam toch telkens weer boven, in de leer der theopaschieten, der aphthartodoceten, der aktisteten en der monotheleten; het droeg er toe bij om de grenslijn tusschen het Goddelijke en het menschelijke uit te wisschen en om de kerken in het Oosten meer en meer voor den ondergang in het Heidendom rijp te maken, cf. deel II 292. 293.

Daartegen onderscheidde het Westen streng tusschen de Goddelijke en menschelijke natuur van Christus; de terminologie van una persona en duo naturae stond reeds sedert Tertullianus vast; op het ethische lag meer dan op het physische, op de voldoening, het lijden en den dood, meer dan op de menschwording de nadruk. Toch werd ook hier niet alle gevaar van de vergoddelijking der menschelijke natuur van Christus vermeden. Het Oosten nam bijna geen notitie van het Westen en onderging met name in het geheel niet den invloed van Augustinus. Maar omgekeerd nam het Westen wel de theologie en bepaaldelijk ook de mystiek van

het Oosten over. Daardoor drong ook in de Latijnsche kerk en theologie de gedachte door van eene vergoddelijking van het menschelijke. De mystische contemplatie, de leer van het donum superadditum, de transsubstantiatie berusten alle op de gedachte, dat het eindige aan het oneindige deel hebben kan. Dit kon niet zonder invloed blijven op de christologie, want de menschelijke natuur was nauwer dan eenig ander schepsel met de Godheid vereenigd. Als Adam door het donum superadditum, als de geloovigen door de gratia infusa, als de mystieken door de contemplatie reeds der Goddelijke natuur deelachtig en in zekeren zin vergoddelijkt werden, cf. deel I 220v. 276v. II 152v. 518. 522v., dan moest dit in veel sterker mate nog het geval wezen bij den mensch Christus. Geheel in overeenstemming met Joh. Damascenus, de fide orthod. III 3. 7. 17. 19, cf. Dorner, Lehre v. d. Person Christi II 267 f., leerde daarom de scholastieke en Roomsche theologie, dat iedere natuur in Christus wel zichzelve blijft en de mededeeling der Goddelijke eigenschappen aan de menschelijke natuur niet reëel is te denken, maar dat toch de Goddelijke natuur de menschelijke geheel doordringt en doorgloeit, gelijk warmte het ijzer, en haar de Goddelijke heerlijkheid en wijsheid en macht deelachtig maakt (περιχωρησις, θεωσις). Daaruit wordt dan afgeleid, dat Christus als mensch reeds hier op aarde de scientia beata, de visio Dei bezat; Jezus was reeds op aarde een comprehensor ac viator, wandelend door aanschouwen en niet door geloof; van geloof en hope kan en mag er bij Hem geen sprake zijn. Voorts werden al de gaven, waarvoor de menschelijke natuur van Christus vatbaar was, Hem niet allengs, maar terstond, in eens bij zijne menschwording geschonken. Als mensch bleef Hij wel eindig en beperkt; ook had Hij in den staat zijner vernedering allerlei defecten (vatbaarheid voor lijden en dood) en affecten (aandoeningen van smart, honger, koude enz.). Maar Hij ontving toch bij zijne menschwording in eens alle wijsheid, waarvoor zijne menschelijke natuur vatbaar was. Zijne toeneming daarin, Luk. 2 : 52, is niet objectief maar subjectief te verstaan; het scheen aan anderen zoo toe; ook bad Hij niet uit behoefte, maar alleen om onzentwil, om ons een voorbeeld te geven. Jezus was eigenlijk nooit kind, Hij was dadelijk man. En omdat zijne menschelijke natuur zoo door de Goddelijke verheerlijkt en vergoddelijkt is, daarom heeft ook zij recht op en is ook zij

voorwerp van aanbidding; ja ieder deel van de menschelijke natuur van Christus, zooals inzonderheid het heilige hart, is Goddelijke vereering waardig. Cf. Lombardus, Sent. III dist. 9. 13 sq. 23. Thomas, S. Theol. III qu. 7—15. 25. 33. 34. Bonaventura, Brevil. IV 6. Bellarminus, de Christo III. IV. Petavius, de incarn. X. XI. Theol. Wirceb. IV 260 sq. Scheeben, Dogm. III 1—261. Kleutgen, Theol. d. Vorz. III 213 f. Pesch, Prael. IV 86 sq. 111 sq. Jansen, Prael. II 669. C. v. Schaezler, Das Dogma v. d. Menschw. Gottes 1870 S. 164 f. Simar, Dogm. 420 f.

Dezelfde grondgedachte treffen wij aan in de Luthersche theologie. Maar zij is hier toch anders uitgewerkt en toegepast. Grieksche en Roomsche theologie leerden wel eene mededeeling van Goddelijke gaven maar niet van Goddelijke eigenschappen aan de menschelijke natuur; en zij leerden ook wel eene ware en wezenlijke mededeeling der Goddelijke eigenschappen, maar dan niet aan de menschelijke natuur als zoodanig, doch aan de hypostase van beide naturen. Luther echter leerde, dat ook reeds in den staat der vernedering de menschheid van Christus was, waar de Godheid was, en dat beide naturen niet alleen in den persoon maar ook beide onderling met hare eigenschappen vereinigt und vermischt waren, Köstlin, Luthers Theol. II 392. f. Daarom konden de Roomsche theologen de Luthersche Christologie en vooral de ubiquiteitsleer eenparig bestrijden, Bellarminus, de Christo III 9. Petavius, de incarn. X 7—10 enz. Maar toch is er, hier evenals in de leer van het avondmaal, verwantschap. De Lutherschen leeren toch uitdrukkelijk, dat de beide naturen in Christus nooit vermengd of in elkaar veranderd worden, maar dat elk van beide tot in eeuwigheid zichzelve blijft en haar wezenlijke eigenschappen behoudt en nooit de eigenschappen der andere natuur tot haar eigene ontvangt, Form. Conc. ed. Müller 675.676. Ook zeggen zij niet, dat alle Goddelijke eigenschappen in gelijken zin en in gelijke mate aan de menschelijke natuur worden medegedeeld; de quiescente eigenschappen van oneindigheid enz. werden haar niet zelve rechtstreeks, doch alleen door bemiddeling van de andere eigenschappen geschonken; de operatieve echter, zooals alomtegenwoordigheid, almacht, alwetendheid werden rechtstreeks en onmiddelijk het deel van de menschelijke natuur; en zelfs schreef men haar dikwerf niet alleen de multivolipraesentia of ubiquitas in den zin van Chem-

niz maar bepaald de omnipraesentia toe, ib. 685 sq. En zakelijk komen Roomsche en Luthersche theologie daarin overeen, dat zij de menschelijke natuur boven de haar gestelde grenzen verheffen en de menschelijke ontwikkeling van Jezus benevens den staat zijner vernedering in schijn oplossen. In de Luthersche theologie is dat al zeer duidelijk uitgekomen. Bij de menschwording n.l. werd wel niet temporeel maar toch logisch onderscheid gemaakt tusschen de incarnatio (assumtio carnis) en de exinanitio (conceptio in utero). Van de eerste is alleen de Logos subject; en zij bestaat daarin, dat Hij de in zichzelve eindige menschelijke natuur vatbaar maakt voor de inwoning van de volheid der Godheid en haar de bovengenoemde Goddelijke eigenschappen mededeelt. Maar op deze manier dreigde niet alleen het onderscheid tusschen Goddelijke en menschelijke natuur maar ook dat tusschen den staat van vernedering en van verhooging geheel teloor te gaan. Daarom nam men aan, dat in het tweede moment, in de exinanitio, van welke niet de Logos maar de Godmensch het subject was, deze de eerst medegedeelde eigenschappen weder in zekeren zin afgelegd had. Maar over den aard dezer exinanitio was er groot verschil en werd er zelfs tusschen de Giessensche en Tubingsche theologen een langdurige (1607—1624) strijd gevoerd. Volgens de Tubingers legde Christus alleen het *publieke* gebruik van die eigenschappen af; Hij behield ze wel en Hij gebruikte ze ook, want de onderscheiding tusschen potentia en actus gaat bij de Goddelijke eigenschappen niet op; eene potentieele alomtegenwoordigheid, alwetendheid enz. is omgerijmd; maar Christus gebruikte die medegedeelde eigenschappen in den staat zijner vernedering alleen op latente, verborgen wijze (κρυψις χρησεως); de staat der verhooging is niets anders dan een zichtbaar vertoonen van wat onzichtbaar reeds van de ure der ontvangenis af bestond. Op deze wijze werd echter heel de menschelijke ontwikkeling van Jezus, zijn toenemen in kennis en wijsheid, zijn hongeren en dorsten, zijn lijden en sterven slechts schijn. En daarom zeiden de Giessensche en de latere Luthersche theologen liever, dat Christus in het moment der exinanitio heel het gebruik der medegedeelde eigenschappen had afgelegd (κενωσις χρησεως); Hij bleef ze wel behouden, maar alleen potentia, niet actu; eerst bij de verhooging nam Hij ze ook in gebruik. Cf. Chemniz. de duabus naturis in Christo 1570.

Gerhard, Loc. IV c. 11—14. Quenstedt III 79 sq. Hollaz 765 sq. Buddeus, Inst. theol. IV c. 2 en voorts Dorner, Entw. II 771—847. Gesch. der prot. Theol. 569 f. Frank, Theol. der Concordienformel III 165—396. Schneckenburger, Vergl. Darst. § 26 Id. Zur kirchl. Christologie. Die orthodoxe Lehre vom doppelten Stande Christi nach luth. und ref. Fassung 1868. Sartorius, Christi Person und Werk I[3] 520 f. Philippi, Kirchl. Gl. IV 1 S. 243 f. Herzog[1] art. Doppelter Stand Christi. Herzog[2] art. Kenotiker und Kryptiker. Herzog[3] art. Comm. idiom.

De Gereformeerden verkeerden van den aanvang af in veel gunstiger conditie; zij hebben de Grieksche, Roomsche en Luthersche vermenging van het Goddelijke en menschelijke ook in de leer van Christus principieel overwonnen. Ofschoon de eenheid des persoons ten strengste handhavende, hebben zij ook op de menschelijke natuur van Christus den stelregel: finitum non est capax infiniti toegepast en dezen niet alleen in den staat der vernedering maar ook zelfs in dien der verhooging gehandhaafd. Zoo kreeg de Geref. theologie ruimte voor eene zuiver menschelijke ontwikkeling van Christus, voor eene successieve mededeeling van gaven, voor een wezenlijk onderscheid tusschen vernedering en verhooging. En toch heeft zij daarbij het nestorianisme, waarvan ze steeds beschuldigd werd, ernstig vermeden. En dat kwam daardoor, dat in Grieksche, Roomsche en Luthersche theologie de nadruk altijd viel op de vleeschwording van het Goddelijk wezen, van de Goddelijke *natuur*. Indien die natuur niet vleesch wordt, schijnt het werk der zaligheid, de gemeenschap met God, gevaar te loopen. Maar de Gereformeerde theologie stelt op den voorgrond, dat de *persoon* des Zoons vleesch is geworden; niet de substantie maar de subsistentia des Zoons nam onze natuur aan. In dien persoon ligt de eenheid der beide naturen, in weerwil van beider strenge onderscheiding, onwankelbaar vast. Gelijk in de leer der triniteit, van den mensch als beeld Gods en van de verbonden, zoo treedt ook hier in de leer van Christus de Gereformeerde gedachte van het persoonlijke, bewuste leven als het rijkste en hoogste leven, zeer duidelijk op den voorgrond. Cf. Calvijn, Inst. II c. 12—14. Beza, de hypostatica duarum in Christo naturarum unione, Tract. Theol. I 625—645 II 74—101. Ursinus, Tract. theol. 652—663. Martyr, Loci Comm. loc. 17 p. 212. Zanchius, de incarnatione Filii Dei, Op. VIII p. 15—296. Polanus, Synt. VI c. 12 sq.

Owen, Declaration of the glorious mystery of the person of Christ, God and man, Works, Edinb. I. en meer litt. bij Walch, Bibl. theol. sel. I 259. M. Vitringa V p. 45. 202.

5. Al deze ontwikkelingen van de leer van Christus gaan uit van en bewegen zich binnen de grenzen van het symbolum Chalcedonense. Maar lang niet alle Christenen konden zich vinden in deze belijdenis. Ten allen tijde waren er, die ter rechter of ter linker zijde afweken en in het voetspoor traden van het oude Ebionitisme of Gnosticisme. Aan de eene zijde staan het Arianisme, Nestorianisme, Socinianisme, Deisme, Rationalisme enz., cf. deel II 260—264, en aan den anderen kant het Patripassianisme, Sabellianisme, Monophysitisme, middeleeuwsch Pantheisme, Anabaptisme, de Theosophie enz., cf. deel II 264—268 en voorts Petavius, de incarnatione I c 1: synopsis haeresum omnium, quae cath. in carnationis fidem oppugnarunt. Forbesius à Corse, Instruct. hist. theol. lib. 2. 3. 5. 6. M. Vitringa V 46 sq. Baur, Lehre v. d. Dreiein. u. Menschw. Gottes 1841—43. Dorner, Entw. der Lehre v. d. Person Christi[2] 1851—54. Réville, Histoire du dogme de la divinité de Jésus-Christ 1869. Münscher-v. Coelln, D. G. Art. Christologie, Kirchenlehre van Loofs in Herzog[3] 4, 16. Vooral in de nieuwere theologie is de gedachte heerschend geworden, dat de leer der twee naturen wel paste bij de Grieksche theologie en kerk, maar thans voor ons alle religieuse waarde verloren heeft, dat ze ook onder de kritiek van het Socinianisme en Rationalisme onherroepelijk gevallen is en daarom thans in geheel nieuwen, religieus-ethischen zin, behoort gewijzigd te worden. Deze nieuwe Christologie heeft hare voornaamste vertegenwoordigers in Kant, Schleiermacher en Ritschl.

Kant kon de bijbelsche en kerkelijke leer van Christus niet aanvaarden, wijl hij de kenbaarheid van het bovennatuurlijke loochende en, uit het du sollst tot het du kannst besluitende, geen Verlosser van noode had. Christus kon daarom voor Kant nog slechts blijven een voorbeeld der zedelijkheid en een leeraar der deugd. Alwat Schrift en kerk voorts nog van dien Christus uitsprak, had slechts symbolische waarde. De kerkelijke Christus is het symbool van de Gode welgevallige menschheid; deze is de ware, eengeboren, veelgeliefde Zoon, om welken God de wereld schiep. De menschwording van Christus symboliseert het ontstaan

van het ware zedelijke leven in den mensch; zijn plaatsvervangend lijden beteekent, dat de zedelijke mensch in ons boeten moet voor het kwaad van den zinlijken mensch; het geloof aan Christus duidt aan, dat de mensch ter zijner zaligheid gelooven moet aan de idee der Gode welgevallige menschheid. In één woord, de historische mensch Jezus is geen middelaar of zaligmaker, maar alwat de kerk van dien persoon belijdt, geldt ten volle van de idee der menschheid, Religion ed. Rosenkranz, 69 f. Kant begon er in de nieuwe philosophie mede, om evenals de oude Gnostieken den historischen Christus van den idealen te scheiden; en anderen hebben dat voortgezet. Fichte ging uit van de gedachte, dat God en mensch absoluut één waren. Maar Christus heeft deze eenheid het eerst in zichzelf erkend en klaar uitgesproken; dat is zijne groote, historische beteekenis; duizenden zijn door Hem tot deze erkentenis, tot deze gemeenschap met God gekomen. Maar al is dit historisch zoo geweest, toch is daarmede niet gezegd, dat de mensch niet uit zichzelf, niet anders dan door Christus, tot die gemeenschap komen kan. Als Jezus terugkwam, zou Hij volkomen tevreden zijn, dat het Christendom in de harten heerschte, ook al was zijn persoon geheel vergeten. Slechts de metaphysische, eeuwige waarheid, de erkenning der eenheid met God, maakt zalig; het historische is een op zichzelf staand, voorbijgaand feit. Anweisung zum seligen Leben, vooral 6e Vorl. Bij Schelling in zijne eerste periode is het absolute geen onveranderlijk zijnde maar een eeuwig worden, dat dus in de wereld als zijn logos en zoon tot openbaring komt. De theologie meent, dat Christus de eengeboren en vleeschgeworden Zoon Gods is. Dat is onjuist; God is eeuwig en kan niet in een bepaald tijdsmoment de menschelijke natuur hebben aangenomen; het Christendom als historisch feit heeft voorbijgaande beteekenis. Maar eeuwig blijft de idee; de wereld is de zoon Gods; de menschwording Gods bestaat daarin, dat het absolute, om zichzelf te zijn, in eene wereld, in eene veelheid van individuen, in een rijke geschiedenis, in een historisch proces tot openbaring komt. De wereld is dus God zelf in zijn worden; de menschwording Gods is principe van alle leven en geschiedenis; het eindige is de noodzakelijke vorm voor het openbaar worden Gods; alles moet begrepen worden van de idee der menschwording uit. En dit is ook de esoterische waarheid van het Christendom; de historische inkleeding is maar tijdelijke

vorm voor deze eeuwige idee, Vorles. über die Methode des akad. Studiums, 1803, Werke I 5 S. 286 f. Evenzoo zeide Hegel, dat hetgeen de theologie symbolisch in voorstellingen weergaf, door de philosophie in begrippen werd omgezet; Christus is niet de eenige Godmensch, maar de mensch is wezenlijk één met God en wordt zich dit ook op het hoogste standpunt zijner ontwikkeling bewust, Religionsphilos., Werke XII 235 f. Van deze philosophische praemissen uit zochten Marheineke, Rosenkranz, Göschel, Daub, Conradi e. a. nog wel de vleeschwording Gods in Christus te handhaven, maar Strauss trok de consequenties en zeide in zijn Leben Jesu, 1835 II 716 f. 734 f., dat de idee hare volheid niet in één exemplaar uitstort maar alleen in eene veelheid van individuen; de menschheid is de menschgeworden God, die ontvangen is van den H. Geest, zondeloos leeft, opstaat uit de dooden, opvaart ten hemel enz. In de moderne dogmatiek, welke van deze wijsgeerige gedachte uitgaat, blijft er daarom geen plaats meer over voor Christus, anders dan een religieus genie, een leeraar der deugd, een profeet, die de religie het diepst verstaan, Gods liefde het duidelijkst geopenbaard en de eenheid en gemeenschap van God en mensch het klaarst uitgesproken heeft; maar de persoon van Christus staat zelf feitelijk buiten het wezen des Christendoms, Strauss, Dogm. II 214 f. Alte u. neue Gl.[2] 24 f. Schweizer, Chr. Gl. § 116 f. Pfleiderer, Grundriss § 128. Biedermann, Chr. Dogm. II[2] 580 f. Lipsius, Dogm.[2] § 588. Scholten, Initia c. 4 p. 171. Kielstra, Het godsd. leven 1890 bl. 39. Niet ten onrechte sprak von Hartmann met het oog op deze moderne theologie van eene crisis en eene Selbstzersetzung des Christendoms, Die Krisis des Christ. u. die moderne Theologie 1880. Die Selbstzersetzung des Christ. u. die Religion der Zukunft[3] 1888. En Dr. Boekenoogen, Christol. Beschouwingen, Theol. Tijdschr. Maart, Mei, Sept. Nov. 1892 Nov. 1897, poogde tevergeefs de leer van Cristus in de moderne dogmatiek nog te handhaven als symbolische inbeelding van religieuse ideeën.

Eene andere richting werd ingeslagen door Schleiermacher. Hoewel de kerkelijke leer van Christus beslist verwerpende, trachtte hij toch de fout der speculatieve philosophie te vermijden, om n.l. het wezen des Christendoms te zoeken in eene abstracte idee en deze los te maken van den historischen persoon

van Christus. Daartoe ging hij uit van de ervaring der gemeente, van het christelijk bewustzijn, dat tot inhoud heeft de verzoening en de gemeenschap met God. De laatste oorzaak hiervan is nergens anders te vinden dan in den stichter der christelijke gemeente, in wien daarom het Godsbewustzijn in absolute kracht aanwezig moet geweest zijn. En deze sterkte van zijn Godsbewustzijn was het zijn Gods in Hem, zoodat Hij het religiöse Urbild der menschheid is, zondeloos, volmaakt, hoogste product van het menschelijk geslacht en tegelijk door eene scheppende daad Gods voortgebracht als het volmaakte subject der religie. Niet op zijn leer maar op zijn persoon, niet op wat Hij deed maar op wat Hij was, niet op zijn ethisch voorbeeld maar op zijn religieus leven komt het in de eerste plaats aan, Chr. Gl. § 91 f. Door alzoo de verwezenlijking van de religieuse idee niet in de menschheid maar in den persoon van Christus te zoeken, heeft Schleiermacher een machtigen invloed geoefend en aan de Christologie weer eene plaats verzekerd in de dogmatiek. Vooreerst werd Schleiermachers invloed daarin merkbaar, dat men, in tegenstelling met Kant, Fichte, Hegel in Christus trachtte te handhaven eene gansch bijzondere en geheel eenige openbaring Gods. Indien het Godsbewustzijn in Christus absoluut en nooit door eenige zonde verstoord was geweest, moest God ook op geheel eenige wijze in Hem hebben gewoond. Natuurlijk kon men dit op verschillende wijze beproeven, al naar mate men anders dacht over de triniteit. Zij die de ontologische triniteit verwerpen, nemen in Christus eene bijzondere manifestatie Gods, eene volkomene inwoning Gods, de realiseering van Gods eeuwige wereldgedachte of menschidee aan, Rothe, Ethik § 533 f. Weisse, Philos. Dogm. I 437—556. Schenkel, Dogm. II 2 S. 717. 724. Ewald, Göschel, Redepenning, Beyschlag enz. Anderen erkennen wel eene ontologische triniteit maar denken de verhouding van den Zoon tot den Vader als subordinatiaansch, en komen daarom tot eene ariaansche Christologie, Thomasius, Kahnis, Gess, Keerl, Hofstede de Groot, Doedes enz. Nog anderen coordineeren den Zoon met den Vader en naderen daarom de kerkelijke leer, K. I. Nitzsch, Twesten, Müller, Martensen, Sartorius, Liebner, Lange, Voigt, Philippi, Vilmar, Ebrard, Oosterzee e. a. Vervolgens kwam er door Schleiermacher in de nieuwere Christologie eene vroeger ongewone belangstelling in de menschelijke, historische

ontwikkeling van den persoon van Christus. De leer van de communicatio idiomatum werd daarom zoo goed als prijsgegeven; de menschelijke natuur van Christus werd op den voorgrond geschoven; de leer der twee staten werd veranderd in een leven van Jezus, en dat leven werd in zijne voorbereiding, ontwikkeling en invloed nagespeurd. Zeer geliefd werd daarom de geschiedenis van Israel, van de klassieke wereld en vooral van Jezus' eigen tijd (Neutest. Zeitgesch. van Hausrath, Schürer enz); voorts moest de menschwording beschouwd als niet toevallig om de zonde noodzakelijk maar als uit de idee Gods voortvloeiende en met de schepping zelve gegeven (Steffens, Göschel, Baader, Nitzsch, Martensen, Liebner, Lange, Rothe, Ehrenfeuchter enz); en dan moest de ontwikkeling van Jezus als mensch nagegaan worden in hare historische ontwikkeling, totdat Hij tweede Adam, hoofd der menschheid, Centralindividuum werd (Rothe, Liebner, Schneckenburger, Martensen, Lange, Neander, Kahnis, Beyschlag, Keerl). Eindelijk kwam in de nieuwere Christologie, die aan de belijdenis van Christus als Godmensch nog vasthield, het streven op, om de eenheid van deze beide op eene andere en betere wijze te handhaven dan in de belijdenis van Chalcedon en de kerkelijke dogmatiek geschied was. Daartoe werd, ten deele op God zelf maar dan vooral op den Godmensch de idee van het worden toegepast. Schelling begon daarmede in zijne tweede periode, cf. deel II 304 f. De Zoon was in zekeren zin wel eeuwig in den Vader, maar als door den Vader gegenereerd, als Zoon buiten (praeter) den Vader, treedt Hij eerst op in de schepping. Ook dan echter bestaat de Zoon niet als werkelijk, maar als eene Potenz, die zich verwerkelijken kan en moet. Door de zonde des menschen wordt echter de wereld een aussergöttliches Sein, en de Zoon, die om die wereld gegenereerd is en aan haar verbonden blijft, krijgt een niet innerlijk maar uiterlijk van den Vader onafhankelijk zijn, Werke II 3 S. 317 f. Hij was in een tusschentoestand, ἐν μορφῇ θεου, Hij wordt Christus, blijft aan de gevallen wereld, welke de Vader aan Hem overlaat, verbonden, voert deze in den weg van zelfvernietiging en gehoorzaamheid tot den Vader zelf terug, en wordt zoo aan het einde der wereld zelf Zoon in volkomen zin, II 4 S. 35 f. Deze gedachte over de wording van den Godmensch had in theosophische kringen bv. op Baader, Steffens, enz. grooten invloed. En zelfs Rothe en

Dorner namen de gedachte over, dat God of de Logos in diezelfde mate meer in den historischen persoon van Jezus ging inwonen, als deze zichzelf ontwikkelde tot religieuse persoonlijkheid, tot geest; de menschwording Gods neemt toe met de Godwording des menschen. Op eene andere en toch verwante wijze is de verklaring van den Godmensch beproefd door de leer van de κένωσις, d. i. door de onderstelling, dat de Logos bij de vleeschwording zich van alle of van sommige eigenschappen tot op het niveau van de menschelijke ontwikkeling ontledigd en deze dan langzamerhand in den weg van ontwikkeling teruggewonnen heeft, cf. Gess, Die Lehre v. d. Person Christi 1856 S. 281 f. 309 f. Liebner, Die Chr. Dogm. aus d. christol. Princip, 1849 en Jahrb f. d. Theol. 1858. Thomasius, Christi Person u. Werk I[3] 409—445. Sartorius, Lehre v. d. heiligen Liebe II[2] 21. Lange, Dogm. II 594 f. Ebrard, Dogm. § 350 f. Schöberlein, Prinzip u. System der Dogm. 167 f. Martensen, Dogm. § 133. Hofmann, Schriftbeweis II 1 S. 20 f. Delitzsch, Bibl. Psych.[2] 326 f. Kahnis, Dogm. II 83. Frank, Chr. Wahrheit II 137 f. Kübel, Ueber den Unterschied zw. der posit. u. d. liber. Richtung in der mod. Theol.[2] 1893 S. 124. H. Schmidt, Zur Lehre v. d. Person Christi, Neue Kirchl. Zeits. VII 1896 S. 972—1005, vooral 982 f. Godet, Comm. op Joh. 1 : 14. Grétillat, Exposé IV 180 s. Recolin, La personne de J. C. et la théorie de la kenosis Paris 1890. Saussaye, cf. mijne Theol. van Ch. d. l. S. 44. Oosterzee, Chr. Dogm. II 494. Kähler, Herzog[3] 4.

Met Schleiermachers Christologie komt ten slotte die van Ritschl overeen; alleen maar legt zij, nauwer zich aansluitend bij de wijsbegeerte van Kant, meer nadruk op het werk dan op den persoon van Christus en kent in het wezen des Christendoms eene grootere plaats toe aan het ethische. Ook Ritschl verwerpt in de leer van Christus alle metaphysica en alles wat door de natuurwetenschap en door de historische kritiek wordt veroordeeld, b. v. de praexistentie, de bovennatuurlijke ontvangenis, de opstanding, hemelvaart, wederkomst. Christus is in dat opzicht een gewoon mensch. Maar zijne eigenaardigheid lag in zijn beroep, in het werk dat hij gedaan heeft, n.l. het stichten van een rijk Gods. Als ethisch persoon staat Christus hoog boven alle menschen; zijn wil was volmaakt één met den wil Gods, met het plan en het doel, dat God in betrekking tot wereld en menschheid zich voor-

gesteld had. Maar daarom heeft Christus ook groote religieuse beteekenis; in Hem is God zelf, zijne genade en trouw, zijn wil en bedoeling met de menschheid tot openbaring gekomen; Christus heeft het ons getoond en met zijn dood bevestigd, dat het rijk Gods de bestemming aller menschen is, dat zijn wil de wil der gansche menschheid moet worden. Daarin bestaat de koninklijke macht, de wereldheerschappij van Christus; en daarin bestaat ook zijne Godheid. Christus is niet God in metaphysischen zin, maar de naam God duidt bij Hem zijn rang en stand aan, is geen wezens- maar een ambtsnaam; Christus mag God heeten omdat Hij ten opzichte van ons de plaats van God en de waarde van God inneemt, Ritschl, Rechtf. u. Vers III[2] 358 f. Kaftan, Wesen der chr. Rel. 1881 S. 295 f. Id. Brauchen wir ein neues Dogma, 1890 S. 49—72.Id. Dogmatik 1897 S. 404 f. Schultz, over Rom. 9:5, Jahrb. f. d. Theol. XIII 1868 S. 462—507 Die Lehre v. d. Gottheid Christi 1881. Gottschick, Die Kirchlichkeit der s. g. kirchl. Theologie 1890 S. 207. Nitzsch, Ev. Dogm. 513. Lobstein, Etudes Christologiques, Strassb. 1892. Chapuis, La transformation du dogme christol. au sein de la théol. moderne, Lausanne Bridel 1893.

6. De leer van Christus is niet het uitgangspunt maar wel het middelpunt der gansche dogmatiek. Alle andere dogmata bereiden haar voor of zijn uit haar afgeleid. In haar als het hart der dogmatiek klopt heel het religieus-ethische leven der Christenheid. Zij is het *μυστηριον εὐσεβειας*, 1 Tim. 3:16. Hiervan heeft alle leer van Christus uit te gaan. Indien echter Christus het vleeschgeworden Woord is, dan is de vleeschwording ook het centrale feit der gansche wereldgeschiedenis, dan moet ze voorbereid zijn van de tijden der eeuwen en na- en doorwerken tot in alle eeuwigheid toe. Terecht zegt Schelling, dat het iemand moeilijk moet vallen, einer Persönlichkeit, die ihm nicht eher als von dem Augenblick an bekannt ist, wo sie in menschlicher Gestalt erschienen ist, die für *ihn* eine bloss historische ist, es muss ihm ungemein schwer fallen, einer solchen Persönlichkeit *nachher* eine vormenschliche, ja vorweltliche Existenz zuzuschreiben; er wird sich natürlich geneigt finden, diess nur als eine Vorstellung anzusehen, mit der im weiteren Fortgang die Person des grossen Religionsstifters umgeben und verherrlicht worden, Werke II 4

S. 35. Gansch anders wordt dit, als, gelijk elk feit der openbaring, zoo ook de persoon van Christus allereerst theologisch beschouwd wordt. Vooreerst heeft de vleeschwording dan haar onderstelling en grondslag in het trinitarisch wezen Gods. In het deisme en pantheisme, is er voor eene vleeschwording Gods geene plaats; daar wordt God van wereld en mensch op abstracte wijze gescheiden, hier verliest God zich in de schepselen en heeft Hij geen eigen zijn en leven. Het is daarom gansch natuurlijk, als op dit standpunt de vleeschwording als ongerijmd verworpen wordt. De Socinianen kwamen hier rond voor uit en maakten aan dit dictum rationis hun exegese dienstbaar, Cat. Rac. qu. 98. 111; zij noemden de incarnatie een menschelijk droombeeld en een monstreus dogma, en achtten het lichter, dat een mensch een ezel dan dat God mensch werd, Fock, Der Soçin. 525. Evenzoo zeide Spinoza, dat de menschwording Gods even ongerijmd was als dat circulus naturam quadrati induerit, Ep. 21, cf. ook Bretschneider II 195. Wegscheider § 128. Schleiermacher § 96. Strauss II 153 enz. Alleen de theistische en trinitarische belijdenis van Gods wezen opent de mogelijkheid voor het feit der incarnatie. Hier toch blijft God die Hij is en kan Hij toch aan anderen zich mededeelen. Indien men naar het woord van Vinet eerst zichzelven hebben moet om zichzelven te geven, dan is de absolute liefde slechts te denken als volmaaktheid van een drieëenig Goddelijk wezen. Dan toch alleen is er onderscheid tusschen wezen en persoon, en daarom gemeenschap van den mensch door den persoon aan het wezen Gods, zonder dat dit wezen met den mensch vereenzelvigd wordt of in hem overvloeit. De triniteit maakt in één woord mogelijk, dat er een middelaar zij, die zelf beide de Goddelijke en de menschelijke natuur deelachtig is en alzoo God en mensch met elkander verbindt. Hoezeer dan ook de theosophie van Böhme en Schelling aan het dwalen is geraakt, als zij de menschwording trachtte af te leiden uit het wezen Gods, toch is het trinitarisch wezen de onderstelling en voorwaarde van de vleeschwording Gods, Dorner, Gl. II 394.

Van belang is het daarom ook vast te houden, dat niet de Goddelijke natuur als zoodanig, maar bepaald de Persoon des Zoons mensch is geworden. Het patripassianisme van Praxeas, Hermogenes, Noëtus, Beron, Beryllus, Sabellius, cf. M. Vitringa V 52. Dorner, Entw. I 518, is door de kerk ten allen tijde, b.v.

op de synode van Aquileja, veroordeeld en komt in dezen vorm niet meer voor. Maar naar zijne grondgedachte is het eigen aan alle pantheistische stelsels, vooral die van Hegel, Schelling, von Hartmann enz., die het absolute niet als zijn maar als worden opvatten en het Goddelijke zich in de wereld laten uitstorten en vereindigen; de wereld en de menschheid met al haar smart en ellende is dan een moment in het leven Gods, de openbaringsgeschiedenis is dan de lijdensgeschiedenis Gods, cf. ook A. von Oettingen, Das göttliche Noch nicht, Leipzig 1895. Al kan hierin nu ook, gelijk straks blijken zal, een bestanddeel van waarheid worden erkend, toch schrijft de H. Schrift de vleeschwording altijd toe aan den Zoon, Joh. 1 : 14, Phil. 2 : 6, Hebr. 2 : 14, 15. Zelfs spraken de Gereformeerden er liever van, dat de persoon des Zoons, dan met de Lutherschen, dat de Goddelijke natuur in Christus mensch was geworden. Zij wilden daarmede niet ontkennen, dat de volheid der Godheid in Christus lichamelijk woonde, Col. 2 : 9, dat de Zoon hetzelfde Goddelijk wezen met den Vader en den Geest deelachtig is, en dus in zoover ook de Goddelijke natuur ons vleesch had aangenomen. Maar toch legden zij er tegen alle vermenging nadruk op, dat de persoon des Zoons, in wien de Goddelijke natuur op eene eigene wijze bestond, de menschelijke natuur had aangenomen. Het verschil is zeker niet van groote beteekenis, gelijk Mastricht V 4, 15, Moor III 480 opmerken, maar toch is het opmerkelijk, dat vele Lutherschen zich liefst zoo uitdrukken, dat de Goddelijke natuur in den persoon des Zoons is mensch geworden; het staat ongetwijfeld met hunne grondgedachte in verband. Maar de Gereformeerden gaven de voorkeur aan de zegswijze, dat de persoon des Zoons onmiddellijk en de Goddelijke natuur in Hem middellijk met de menschelijke natuur was vereenigd, Zanchius VIII 47. Polanus VI c. 13. Synopsis XXV 8. Alting, Loci Comm. p. 74. Maresius, Syst. IX 12. M. Vitringa V 51. 63. Zoo was ook vroeger door de patres geleerd en door de kerk beleden. De 6e Synode te Toledo 638 sprak uit: hoewel heel de triniteit in de vleeschwording medewerkt, wijl alle werken der triniteit inseparabilia zijn, solus (Filius) tamen accepit hominem in singularitate personae, non in unitate divinae naturae, in id quod est proprium Filii, quod non commune trinitati, Hahn, Bibl. d. Symbole u. Glaubensregeln [3] 237; cf. ook Anselmus bij Dorner II 376. Lom-

bardus, Sent. III dist. 5. Thomas, S. Theol. III qu. 3 art. 4. Bellarminus, Contr. I lib. 3 c. 8. Becanus, Theol. schol. III 1 c. 4 qu. 1 enz. Vragen, als in de scholastiek op Sent. III dist. 1 behandeld werden, of ook de Vader en de H. Geest mensch hadden kunnen worden, behoeven daarom niet op te houden. De Vader kon niet gezonden worden, want Hij is de eerste in orde en bestaat van zichzelf; de H. Geest gaat uit van den Zoon, volgt op Hem en wordt door Hem gezonden. Maar de Zoon is de voor de vleeschwording aangewezene. Hij neemt in het Goddelijk wezen de plaats in tusschen Vader en Geest, is Zoon en Beeld Gods van nature, was in de eerste schepping reeds Middelaar en kon als Zoon ons weder herstellen tot kinderen Gods, Lombardus, Sent. III dist. 1. Thomas, S. Th. III qu. 3 art. 8. Petavius, de incarn. II 15. Kleutgen, Theol. der Vorz. III 180 f. Turretinus, Th. El. XIII qu. 4. Shedd, Dogm. Theol. II 266. Dorner, Gl. II 394. Toch, al is de vleeschwording subjective en terminative alleen eigen aan den Zoon, zij is toch originaliter, principiative, quoad efficientiam een werk der gansche triniteit; Christus is gezonden door den Vader en ontvangen van den H. Geest. De Geref. theologie gaf hieraan reeds uitdrukking in haar leer van het pactum salutis. Het gansche werk der herschepping is niet enkel een besluit Gods, het berust op het vrije, bewuste overleg der drie personen; het is een opus personale, niet naturale. De Vader is eeuwig in den Zoon de Vader zijner kinderen; de Zoon is eeuwig hun Borg en Middelaar; de H. Geest is eeuwig hun Trooster. Niet eerst na den val, zelfs niet eerst bij de schepping, maar in de eeuwigheid zijn de grondslagen van het verbond der genade gelegd. En de vleeschwording is geen toevallig, later opgekomen besluit; zij is van eeuwigheid voorgenomen en bepaald. Er was geen tijd, dat de Zoon niet was. Er was ook geen tijd, dat de Zoon niet wist en niet bereid was, de menschelijke natuur uit het gevallen geslacht van Adam aan te nemen. De vleeschwording is voorbereid van eeuwigheid; zij rust niet in het wezen maar in de personen; zij is geen noodzakelijkheid als in het pantheisme maar ook geen willekeur of toeval als in het pelagianisme.

7. Behalve in de triniteit, heeft de vleeschwording voorts hare onderstelling en voorbereiding in de schepping. Schepping geeft

het aanzijn aan eindige, beperkte wezens; het is volstrekt onmogelijk, dat God iets scheppen zou, hetwelk Hem in wezen gelijk en God ware. God heeft dus eeuwiglijk eindige schepselen gedacht en hun ook aanzijn gegeven in de noodwendige grenzen van ruimte en tijd. In die schepselen heeft Hij dus als het ware zijne eeuwige gedachten, zijne oneindige almacht beperkt. Bepaaldelijk is de schepping des menschen naar Gods beeld eene onderstelling en voorbereiding van de menschwording Gods. Onder invloed van de pantheistische identiteitsleer en ook in verband met de Luthersche communicatio idiomatum heeft de nieuwere theologie hiervan veel misbruik gemaakt. In plaats van het oude finitum non est capax infiniti stelde zij den regel: homo divinae naturae capax, wees op de verwantschap van God en mensch, wischte beider onderscheid uit, en ging uit van de gedachte, dat voor beider volmaking de menschwording noodzakelijk was, Dorner, Entw. II 1227. Dit is door het christelijk theisme verboden. Maar toch, de mensch is Gode verwant, zijn beeld, zijn zoon, zijn geslacht; en daarom is de menschwording Gods mogelijk, Thomas, Bonaventura e. a. op Sent. III dist. I, zoodat vragen, of God ook de natuur van een steen, eene plant of een dier kan aannemen, Sent. III dist. 2 gelijk Occam die bevestigend beantwoordde, Stöckl, Philos. d. M. A. II 1620, niet te pas komen. En als God dan den mensch schept naar zijn beeld, en in dien mensch woont en werkt met zijn Geest, invloeden op zijn hart en hoofd doet uitgaan, tot hem spreekt en zich aan hem te kennen en te verstaan geeft, dan is dat eene neerdaling Gods tot, eene accommodatie aan zijn schepsel, eene anthropomorfiseering Gods, en dus in zekeren zin en in zooverre eene menschwording Gods. Met en in de schepping is de mogelijkheid der openbaring en ook van de menschwording gegeven. Wie de vleeschwording onmogelijk acht, moet bij nadenken ook komen tot de loochening der schepping; wie de laatste aanneemt, heeft principieel het recht verloren om het eerste te bestrijden. Vroeger, deel II 310. 401, is gebleken, dat de mogelijkheid der schepping gegeven is met de generatie des Zoons; indien God onmededeelbaar ware, zou Hij noch aan den Zoon noch aan eenig schepsel het leven hebben kunnen geven. Nu moet er aan toegevoegd, dat, indien God heeft kunnen scheppen en zich heeft kunnen openbaren aan wezens, essentieel van Hem onderscheiden, dan moet Hij ook mensch kunnen worden. Want de

menschwording is zeker wel van alle andere openbaring onderscheiden, maar zij is er toch ook aan verwant, zij is er de spits, de kroon, de voltooiing van, cf. Athan. en Greg. Nyss. bij Harnack, D. G. II 167. Alle openbaring werkt heen naar en groepeert zich rondom de vleeschwording, als de hoogste, rijkste, volkomenste openbaring. Generatie, creatie, incarnatie staan in nauw verband, ook al vloeit de volgende niet noodwendig uit de voorafgaande voort. Maar er is meer. De schepping zelve is reeds infralapsarisch te denken en Adam was reeds een type van Christus. Dit is onaannemelijk op het standpunt van hen, die meenen, dat God zonder raad en besluit tot de schepping is overgegaan en bij de schepping lijdelijk heeft afgewacht, wat de mensch doen zou. Maar de Schrift leert anders. Bij de schepping van Adam heeft God al op den Christus gerekend. De schepping zelve heeft in dezen zin de vleeschwording al voorbereid. De wereld is zóó geschapen, dat zij, vallende, weer kon opgericht; de menschheid is zoo onder één hoofd georganiseerd, dat zij, zondigende, weer onder een ander hoofd kon worden saamvergaderd; Adam is zoo aangesteld tot hoofd, dat Christus onmiddelijk zijne plaats kon innemen; en het werkverbond is zóó ingericht, dat het, verbroken, in het genadeverbond kon worden geheeld. Ten onrechte heeft men daarom gemeend, dat de menschwording van Gods Zoon ook zonder de zonde zou hebben plaats gehad. Bij de kerkvaders komt dit gevoelen nog niet duidelijk voor, cf. alleen Tertullianus, de resurr. carnis 6. adv. Prax. 12. Maar in de scholastiek werd deze vraag druk besproken; behalve de triniteit was de incarnatie een geloofsartikel ook vóór den val en noodzakelijk, om den mensch te brengen tot zijn bovennatuurlijk doel, cf. deel I 518 II 528. De vraag werd daarom bevestigend beantwoord door Rupert v. Deutz, Duns Scotus, Sent. III dist. 7 qu. 3, Alexander Halesius, Albertus Magnus, Joh. Wessel, Catharinus, Pighius, Suarez, cf. ook Bellarminus, de Christo V c. 10, die niet beslist; voorts door Osiander, Socinus, Praelect. theol. c. 10; en dan door vele nieuwere theologen, Steffens, Göschel, Baader, Nitzsch, Martensen, Liebner, Lange, Rothe, Schöberlein, Ebrard, cf. Dorner, Entw. II 1243—1260, Chr. Gl. I 642; vele engelsche theologen, die door de incarnatie alles trachten te verklaren, zooals Westcott, Christus Consummator, London 1886 p. 99v. Illingworth, The incarnation in relation to development, 5 essay in Gore's Lux

Mundi, ook Van Oosterzee, Christol. III 85v. Dogm II 107. 495 enz. Het is te begrijpen, hoe men, al redeneerende, tot deze meening kwam. Een feit als de menschwording Gods kan niet toevallig zijn, en kan niet in de zonde als eene toevallige en willekeurige daad des menschen zijn oorzaak hebben; de zonde moge het plan Gods kunnen wijzigen, zij kon het niet vernietigen; en daarom moet de menschwording wel afgedacht van de zonde vaststaan; de zonde veroorzaakte alleen, dat die menschwording geschieden moest tot verlossing van den zondaar. Daar komt dan nog bij, dat de religie vóór en na den val, niet wezenlijk verschillen kan; indien er thans een middelaar noodig is, dan is er zulk een ook noodig geweest in de religie vóór den val; Christus' persoon en werk gaat dan ook in het verzoenen der zonden, in het verwerven der zaligheid volstrekt niet op; Hij is niet alleen middelaar maar ook hoofd; Hij is geen middel maar ook doel, Selbstzweck, 1 Cor. 15 : 45—47, Ef. 1 : 10, 21—23, 5 : 31, 32, Col. 1 : 15—17. Hij is er niet alleen om de gemeente, de gemeente is er ook om Hem; de praedestinatie van Christus tot heerlijkheid gaat aan die van den mensch vooraf. Deze overwegingen bevatten zooveel waarheid, dat de instemming, welke de hypothese van de menschwording Gods buiten de zonde gevonden heeft, niet verwonderen kan. Indien de pelagiaansche wilsvrijheid wordt geleerd en de zonde dus voor God eene toevalligheid en teleurstelling is, is er geen beter middel om vrijen wil en Gods plan met elkaar te vereenigen, dan door te zeggen, dat de menschwording toch bepaald was en alleen in iets ondergeschikts gewijzigd is. Op het standpunt van Augustinus en nog nader van de Geref. theologie is er echter aan heel deze hypothese geen behoefte. Er is maar één plan en besluit Gods; voor eene andere werkelijkheid dan de bestaande is er met het oog op Gods raad geen plaats. Hoezeer de zonde dan ook door den wil van het schepsel in de wereld kwam, zij is toch van eeuwigheid opgenomen in Gods raad en is voor Hem niet contingent of onvoorzien. In dien eeuwigen raad heeft ook de vleeschwording om de zonde eene plaats; zij hangt niet van den mensch maar alleen van Gods welbehagen af. Ja meer nog, de Zoon was ook afgedacht van de zonde voor den mensch mediator unionis; vele Gereformeerden erkenden dit met Calvijn, Inst. II 12, 4. 6. Wijl dit door Quenstedt, Theol. did. pol. I 110 cf.

Schneckenburger, Vergl. Darst. II 190 niet goed begrepen werd, kon hij Zanchius, Bucanus, Polanus rekenen tot de voorstanders van de vleeschwording buiten de zonde. De bedoeling was alleen, dat de religie in werk- en genadeverbond wezenlijk eene en dezelfde was, en de zaligheid dus altijd bestaan moet in de gemeenschap met den drieëenigen God. Alleen Comrie kwam door zijn streng volgehouden supralapsarisme tot de leer, dat de praedestinatie van den mensch Christus aan die van den val voorafging, deel II 339. Maar overigens hielden zich de meeste theologen aan de Schrift, welke de vleeschwording van Christus altijd en alleen met de zonde in verband brengt en in haar het grootste bewijs van Gods ontferming ziet, Mt. 1 : 21, 9 : 13, 20 : 28, Luk. 1 : 67, 2 : 30, Joh. 1 : 29, 3 : 16, Rom. 8 : 3, Gal. 4 : 4, 5, 1 Tim. 3 : 16, Hebr. 2 : 14, 1 Joh. 3 : 8 enz. De tegenovergestelde meening leidt ook zoo licht tot de gedachte, dat de menschwording op zichzelve voor God betamelijk en noodzakelijk is, dat is, tot de pantheistische leer van de eeuwige zelfopenbaring Gods in de wereld. Cf. Iren., adv. haer. V c. 14. Greg. Naz., Or. 36. August., de verbis Apost. 8, 2. 7. Thomas, S. Theol. III qu. 1 art. 3, maar anders Sent. III 1 qu. 1 art. 3. Bonaventura, Sent. III dist. 1 art. 2 qu. 2. Petavius, de incarn. II c. 17. Schaezler, Das Dogma v. d. Menschw. Gottes 307. Kleutgen, Theol. III 400. Quenstedt II 108—116. Calovius, Isag. ad theol. 59—99. Calvijn, Inst. II 12, 4—7. Mastricht V 4, 17. Turretinus, Theol. El. XIII 3. Moor III 759. M. Vitringa V 47. J. Müller, Dogm. Abh. 1870 S. 66—126. Philippi, K. Gl. IV 376. Frank, Chr. Wahrh. II² 80. Heraut 264. 265. Orr, Chr. View 319—327.

8. Eene derde en laatste voorbereiding van de vleeschwording is de geschiedenis der openbaring van het paradijs afaan. De incarnatie heeft niet terstond plaats gehad na den val; maar vele eeuwen zijn er van de eerste zonde tot op de komst van Christus in het vleesch verloopen. De Schrift wijst er op, als zij van de volheid des tijds spreekt, Ef. 1 : 10, Gal. 4 : 4, dat dit geen toeval of willekeur was, maar alzoo door God in zijne wijsheid was bepaald. De vleeschwording moest eerst in de voorafgaande historie door allerlei middelen en langs allerlei wegen worden voorbereid. Gelijk de incarnatie de generatie en de creatie

onderstelt, zoo komt er thans nog eene onderstelling en voorbereiding bij, n.l. de revelatie. Het is inzonderheid Johannes in zijn proloog, die deze voorbereiding van de vleeschwording in de voorafgaande historie ons in het licht stelt. Niet alleen was de Logos in den beginne bij God en zelf God; en niet alleen zijn alle dingen door Hem gemaakt. Maar deze Logos heeft ook van het moment der schepping afaan aan de schepselen zijn leven en licht medegedeeld. Want in Hem was leven en het leven was het licht der menschen. Zelfs na den val heeft deze openbaring niet opgehouden. Integendeel, het licht van dien Logos scheen in de duisternis en verlichtte een iegelijk mensch, komende in de wereld. Bijzonderlijk openbaarde Hij zich in Israel, dat Hij zich tot eene erve had uitverkoren, en als Engel des Verbonds leidde en zegende. Hij kwam voortdurend tot het zijne, in theophanie, profetie en wonder. Zoo heeft de Zoon de gansche wereld, van Joden en Heidenen saam, voor zijne komst in het vleesch voor- en toebereid. Wereld en menschheid, land en volk, kribbe en stal, Bethlehem en Nazareth, ouders en bloedverwanten, natuur en omgeving, maatschappij en beschaving, het is alles een moment in de volheid der tijden, in welke God zijn Zoon gezonden heeft in het vleesch. Het was de Zoon zelf, die alzoo terstond na den val als Logos en als Engel des Verbonds de wereld der Heidenen en der Joden gereed maakte voor zijne komst. Hij was komende van het begin der tijden afaan en kwam eindelijk voor goed in de menschheid en maakte door zijne vleeschwording woning in haar. Cf. Baldensperger, Der Prolog. des vierten Evangeliums, Freiburg Mohr 1898. De incarnatie sluit bij de voorafgaande, zoowel algemeene als bijzondere revelatie zich aan. Zij staat en valt met deze. Want indien God zich zóó heeft kunnen openbaren, als de Schrift beide ten aanzien van de Heidenwereld en van Israel getuigt, dan ligt de mogelijkheid der vleeschwording daarin vanzelve opgesloten; en indien de laatste niet mogelijk ware, zou ook de eerste niet te handhaven zijn. Revelatie berust toch op dezelfde gedachte als de incarnatie, d. i. op de mededeelbaarheid Gods, zoowel in het wezen Gods aan den Zoon (generatie) als buiten het wezen Gods aan de schepselen (creatie). Deze gansche voorbereiding van de vleeschwording in de voorafgaande eeuwen concentreert zich nu als het ware en voltooit zich in de verkiezing en begenadiging van Maria als moeder van Jezus. Maria is de gezegende

onder de vrouwen. Zij heeft eene eere ontvangen, welke aan geen ander schepsel tebeurt is gevallen. Hoog gaat zij in onverdiende gratie, haar geschonken, alle menschen en engelen te boven. Rome heeft dit terecht gehandhaafd; wie het ontkent, maakt geen ernst met de vleeschwording Gods. Alleen maar, de Roomsche kerk is van deze erkentenis zonder eenigen grond voortgeschreden tot de leer van de immaculata conceptio B. Virginis, zie boven 211v. Wat haar daarbij geleid en daartoe gebracht heeft, is niet het gezag der Schrift of der traditie; is ook niet de poging, om daardoor de zondeloosheid van Jezus te verklaren en te waarborgen, want deze rust oorzakelijk in zijne Goddelijke natuur en instrumenteel in de ontvangenis van den Heiligen Geest. Maar de drijfkracht voor dit dogma ligt wederom voor Rome in de hierarchische idee. Naarmate een schepsel nader bij God staat, moet het ook te meer deel hebben aan zijne natuur en aan al zijne eigenschappen; moet het des te meer in de θεωσις, in de deificatio deelen. Boven Maria nu staat geen schepsel; zij is op de nauwste wijze met God vereenigd, zij is θεοτοκος, Deipara, zij heeft Gods eigen Zoon onder het harte gedragen, God zelf heeft in haar gewoond. Of er bewijzen uit Schrift en traditie zijn, is de hoofdzaak niet; maar de Roomsche kan zich de moeder van den Zaligmaker niet anders denken dan boven alle kinderen der menschen en boven alle engelen des hemels, aan God welgevallig, rein en vlekkeloos. Was zij niet met den Godmensch, en dus ook met den Goddelijken Persoon des Woords, met de heiligheid zelve, door de nauwste en teederste betrekkingen verbonden? Heeft God door het feit zelf harer uitverkiezing tot zoo hooge waardigheid en zoo innige vertrouwelijkheid, niet allerduidelijkst getoond, dat Hij die reine maagd boven alle schepselen beminde! En is het daarom ook, afgezien van de bewijzen uit Schrift en overlevering, niet zeer *aannemelijk*, dat God de heilige maagd boven alle schepselen met zijne genadegaven heeft bedeeld? De eer des Zaligmakers vorderde, dat zijne uitverkoren moeder van allen zweem en schaduw zelfs der zonde vrijbleef. Het is *passend*, dat een schepsel, hetwelk zoo vertrouwelijk met God moest omgaan, in zoo innige en teedere betrekking tot Hem stond, voor de minste zonde smet bleef gevrijwaard. Het is *passend*, dat het huis des Heeren heilig was. Aldus Bensdorp in de Katholiek, CXII 1897 bl. 429. 445. 447. In het hierar-

chisch systeem der Roomsche kerk en theologie past de leer van de onbevlekte ontvangenis, de zondeloosheid van Maria, en daarom is deze er allengs in opgenomen; zelfs de leer van hare hemelvaart is eene kwestie van tijd. Daarom nemen de praedicaten, aan Maria toegekend, hoe langer hoe meer in aantal en in qualiteit toe; zij is dochter des Vaders, bruid van den Zoon, tempel en orgaan des H. Geestes, complementum, Ergänzung der Dreieinigkeit, die instrumentale und theilweise die meritorische Ursache unserer ewigen Auserwählung, de voornaamste reden der natuurlijke en bovennatuurlijke schepping, de wijze, alle wonderen werkende, met onbeperkte heerschappij toegeruste, almachtige regeerster der kerk, gelijk God de wereld regeert enz., zie b. v. Wörnhart, Maria die wunderbare Mutter Gottes und der Menschen, Innsbrück 1890 S. 13. 19. 244. 289, ook Petavius, de incarn. XIV. Scheeben, Dogm. 69. 93, een Jezuit Salazar bij Rivetus, Op. III 681. De Mariolatrie verdringt bij Rome de ware, christelijke Godsvereering geheel en al. Prof. Schoeler, Das vatik. Bild, Gütersloh 1898 ziet dit bijgeloof typisch uitgedrukt in eene muurschilderij op het vaticaan, welke de Madonna voorstelt, hoog in het midden geplaatst, terwijl Vader en Zoon als werktuigen van haar almachtigen wil ter rechter en linker zijde gezeten zijn. Het is tegen deze menschvergoding, dat de Reformatie in verzet kwam. Het ware niet te verwonderen, als zij uit vreeze voor zulk eene afgoderij niet altijd aan Maria de haar verschuldigde eere had bewezen. Maar ook dat is niet het geval, al was zij natuurlijk voorzichtig in hare lofverheffing. Maria staat ook bij alle Protestanten, die de vleeschwording des Woords belijden, in hooge eere. Zij is door God verkoren en toebereid, om de moeder van zijn Zoon te wezen. Zij is de begenadigde onder de vrouwen. Zij is door Christus zelf tot zijne moeder begeerd, die Hem ontving van den H. Geest, die Hem droeg onder haar hart, die Hem zoogde aan haar borst, die Hem onderwees in de Schriften, in wie in één woord de voorbereiding der vleeschwording voleind werd.

9. Toch, ofschoon Christus zich bij zijne vleeschwording aan de voorafgaande openbaring aansluit en door natuur en geschiedenis zijn eigen komst heeft voorbereid, Hij is geen product van het verleden, geen vrucht van Israel of de menschheid. Tot op

zekere hoogte geldt het van ieder mensch, dat hij niet volledig uit zijne ouders en omgeving kan worden verklaard. Daarom kon ook Kuenen, G. v. I. II 506v., Volksgodsd. en Wereldgodsd. 158. 193, nadat hij de voorwaarden en bouwstoffen voor het Christendom had aangewezen, erkennen, dat daarmede de persoon van Christus nog niet begrepen is. Maar het geldt van Christus nog in een anderen en hoogeren zin, dan door hem werd bedoeld. Naar de Schrift toch is in Christus dat Woord vleesch geworden, hetwelk in den beginne bij God en zelf God was. Ten allen tijde en van allerlei zijde is deze Godheid van Christus ontkend en bestreden. Maar 1° de Schrift leert niet anders, boven bl. 231, 238. Wij zijn, gelijk Ch. de la Saussaye eens zeide, aan de superlatieven der H. Schrift gewoon en verstaan dikwerf de kracht harer uitdrukkingen niet meer. Maar indien een mensch zoo van zichzelven sprak als Jezus steeds deed, als anderen een mensch zoo vereerden, gelijk profeten en apostelen dat den Christus doen, dan zou elk dat houden voor waanzinnige dweepzucht of schrikkelijke Godslastering. De Schrift kent, niet op eene enkele plaats maar telkens, aan Christus toe een persoonlijk eeuwig voorbestaan, Joh. 1 : 1, 8 : 58, 17 : 5, Rom. 8 : 3, 2 Cor. 8 : 9, Gal. 4 : 4, Phil. 2 : 6, een Goddelijk Zoonschap in bovennatuurlijken zin, Mt. 3 : 17, 11 : 27, 28 : 19, Joh. 1 : 14, 5 : 18, Rom. 8 : 32, de schepping en de onderhouding aller dingen, Joh. 1 : 3, 1 Cor. 8 : 6, Ef. 3 : 9, Col. 1 : 16, 17, Hebr. 1 : 3, Op. 3 : 14, de verwerving voor allen en een iegelijk van alle heil en zaligheid, Mt. 1 : 21, 18 : 11, Joh. 1 : 4, 16, 14 : 6, Hd. 4 : 12, 1 Cor. 1 : 30, het koningschap in de gemeente, Mt. 3 : 2, 5 : 11, 10 : 32, 37, Joh. 18 : 37, 1 Cor. 11 : 3, Ef. 1 : 22, Col. 1 : 18, de heerschappij over alle dingen, Mt. 11 : 27, 28 : 18, Joh. 3 : 35, 17 : 2, Hd. 2 : 33, 1 Cor. 15 : 27, Ef. 1 : 20—22, Phil. 2 : 9, Col. 2 : 10, Hebr. 2 : 8, het oordeel over levenden en dooden, Joh. 5 : 27, Hd. 10 : 42, 17 : 31, Rom. 14 : 10, 2 Cor. 5 : 10 ; zij noemt Hem rechtstreeks en ondubbelzinnig met den naam van God, Joh. 1 : 1, 20 : 28, Rom. 9 : 5, 2 Thess. 1 : 12, Tit. 2 : 13, 2 Petr. 1 : 1, Hebr. 1 : 8, 9, cf. Cremer, s. v. θεος. 2° Wel is waar begint alle bestrijding van de Godheid van Christus met een beroep op de Schrift tegen de confessie. Maar deze illusie duurt slechts een zeer korten tijd. Onpartijdige exegese doet weldra zien, dat de leer der kerk veel meer grond heeft in de Schrift, dan men

oorspronkelijk had verwacht. Zoo ziet men zich dan genoodzaakt, om wederom van den Christus der apostolische verkondiging tot den Jezus der Synoptici terug te gaan en deze dan zoolang te critiseeren, tot al het supranatureele eruit verdwijnt. De Godheid van Christus kan dan verklaard worden voor eene vrucht van diepzinnige theologische of philosophische speculatie, oorspronkelijk geheel vreemd aan de gemeente, Nitzsch, Ev. Dogm. 522. Schultz, Gottheit Christi 417 f. 438. 468. Dit duurt echter altijd slechts zoo lang, als men er prijs op stelt en belang bij heeft, om eigen geloof voor te stellen als het oorspronkelijke, zuivere Christendom. Zoodra dat standpunt verlaten is, herneemt de onpartijdigheid hare stem en geeft der kerkelijke belijdenis gelijk. Negari nequit, in dictis eorum (scriptorum s.) semina quaedam doctrinae ecclesiasticae vere inesse. Wegscheider § 128. Es ist unleugbar, dass auch dasjenige, was die Kirchenlehre über die göttliche Natur Christi lehrt, Stützpunkte im N. T. besitzt, Nitzsch ib. 518. 521, cf. ook Holtzmann, Neut. Theol. I 353. 418. Baldensperger, Der Prolog. des vierten Ev. 4 f. Daarmede vervalt dan weer de verklaring van dit dogma uit latere, theologische of philosophische speculatie. 3° Evenals de studie der Schrift, zoo zet ook het dogmenhistorisch onderzoek altijd weer op de kerkelijke belijdenis van de Godheid van Christus het zegel der waarheid. De ontwikkeling van het christologisch dogma toont een logischen gang, die ten slotte door ieder onderzoeker opgemerkt en erkend wordt, v. Hartmann, Die Krisis des Christ. 6. Eenvoudig was het geloof, waarmede de gemeente in de wereld optrad. Maar één ding wist zij, dat in Christus God zelf tot haar was gekomen en haar opgenomen had in zijne gemeenschap. Dat stond vast, dat liet zij zich niet ontnemen, dat heeft zij tegenover allerlei bestrijding verdedigd en in haar belijdenis klaar en duidelijk geformuleerd. In de leer van de Godheid van Christus heeft zij het absoluut karakter der christelijke religie, de realiteit harer gemeenschap met God gehandhaafd. In het Christendom bekleedt Christus eene gansch andere plaats, dan Buddha, Zarathustra, Mohammed in hunne godsdiensten. Christus ist nicht der Lehrer, nicht der Stifter, er ist der Inhalt des Christenthums, Schelling, Werke II 4 S. 35, cf. v. Hartmann, Die Krisis des Christ. 1880 S. 1. Strauss, Dogm. II 174. Daarom worden, geoordeeld naar de leer der Schrift en het geloof der gemeente,

ten slotte mannen als Irenaeus, Athanasius, Augustinus, altijd weer tegenover hunne bestrijders in het gelijk gesteld. Ieder rekent zich overeenstemming met hen tot eene eere; niemand wordt gaarne naar Arius, Pelagius of Socinus genoemd. 4° Het is duidelijk, dat de christelijke religie, d. i. de waarachtige gemeenschap van God en mensch, niet anders te handhaven is dan door de belijdenis van de Godheid van Christus. Want als Christus niet waarachtig God is, dan is Hij alleen een mensch. En hoe hoog Hij dan ook geplaatst zij, Hij kan noch in zijn persoon noch in zijn werk inhoud en voorwerp zijn van het christelijk geloof. Of Christus dan voor zichzelf in ongebroken gemeenschap met God hebbe gestaan (Schleiermacher), de eenheid van God en mensch het eerst hebbe uitgesproken (Hegel), het kindschap Gods volkomen in zichzelven hebbe gerealiseerd (Lipsius), Gods liefde geopenbaard en het Godsrijk gesticht hebbe (Ritschl); het Christendom is nu dan toch, nu het eenmaal bestaat, van Hem onafhankelijk; Hij is er de stichter van, historisch blijft zijne beteekenis groot, en zijn voorbeeld werkt na, maar Hijzelf staat buiten het wezen des Christendoms. De ariaansche Christologie, de moreele Christologie van het rationalisme, de symbolische van Kant, de ideëele van Hegel, de aesthetische van de Wette, de anthropologische van Feuerbach, zij laten geen van alle aan Christus in de dogmatiek eene plaats. Wird die Persönlichkeit Christi als eine menschliche, wenn auch noch so sehr idealisirte, festgehalten, so kann nicht sie selbst als Persönlichkeit die erlösende Kraft für den Gläubigen sein, v. Hartmann ib. 15. 5° Ritschl en de zijnen trachten echter toch nog voor Jezus, ofschoon alleen mensch, den titel van God te handhaven, omdat Hij voor de gemeente de plaats van God inneemt en de waarde van God bezit. Vroeger is dit op dezelfde wijze door de Socinianen beproefd. Zij bestreden de Godheid van Christus zoo sterk mogelijk en zeiden, dat Christus, in die enkele Schriftuurplaatsen, waar Hij God genoemd werd, zooals Joh. 1 : 1, 20 : 28, Rom. 9 : 5, alzoo heette om zijn rang, waardigheid en heerschappij, waartoe Hij vooral na zijne opstanding verheven was, Cat. Rac. qu. 94—190. Christus werkt door Goddelijke kracht diezelfde dingen, quae ipsius Dei sunt, tanquam Deus ipse, ib. 120. 164. Hoc nomen Deus non est nomen substantiae cujusdam proprium vel personae, sed auctoritatis, potentiae, evenals ook engelen en overheden in de Schrift

volgens Jezus' eigen woord, Joh. 10 : 34, soms Goden genoemd worden, Socinus, op Joh. 1 : 1. Ditzelfde wordt thans door Ritschl en zijne school geleerd; de naam van God wordt in de Schrift en in de gemeente wel voor Christus gebruikt, maar is dan een ambts-, geen wezensnaam. Deze voorstelling is echter geheel onhoudbaar. Wel worden engelen en overheden in de Schrift soms God genoemd, maar dan is de overdrachtelijke, ambtelijke zin duidelijk en springt elk in het oog. Bij Christus is dat een geheel ander geval. Hem wordt een persoonlijk, eeuwig voortbestaan toegekend; van Hem wordt gezegd, dat Hij God was, in zijne gestalte bestond, het afschijnsel van Gods heerlijkheid was, eengeboren Zoon Gods, Beeld des onzienlijken Gods, ja God boven alles te prijzen in der eeuwigheid — wie kan dit bij mogelijkheid verstaan van een mensch, die alleen om het ambt, dat hij droeg, en het werk, dat hij deed, den eeretitel van God kreeg? Voorts, de christelijke kerk heeft, Jezus God noemende, daarmede nooit een ambts- maar altijd een wezensnaam bedoeld. Wanneer men datzelfde woord en dienzelfden naam in gansch anderen zin gaat bezigen, geeft men opzettelijk aanleiding tot misverstand en verwarring en maakt men zich tegenover de gemeente aan oneerlijkheid schuldig. Verder, indien Christus niet God is in wezenlijken zin, dan mag Hij zoo ook niet genoemd en vereerd worden. Of men al zegt, dat Hij Gods liefde volkomen heeft geopenbaard, dat Hij Gods plan met wereld en menschheid geheel in zich heeft opgenomen, dat Hij Gods wil ten volle tot den zijnen heeft gemaakt, dit alles rechtvaardigt op Schriftuurlijk, christelijk standpunt en ook logisch en wijsgeerig voor den mensch Jezus de benaming van God niet. In religieusen en ethischen zin één met God te zijn, is iets gansch anders, dan het te wezen in metaphysischen zin. Een Werthurtheil is onwaar, als het niet in een Seinsurtheil zijn grond heeft. Eindelijk de benaming en vereering van Jezus als God, terwijl Hij slechts een mensch is, is eene pantheistische vermenging van Schepper en schepsel, eene paganistische afgoderij, een terugkeer tot Roomsche creatuurvergoding, met het wezen des Christendoms en met het beginsel van het Protestantisme in lijnrechten strijd. Indien Jezus, ofschoon alleen een mensch, als God mag aangeroepen en vereerd worden, dan is daarmede principieel ook de Roomsche vereering van Maria, de heiligen en de engelen, en heel de heidensche afgoderij

gerechtvaardigd. Bestrijdende, dat God mensch worden kan, leert men tegelijk, dat een mensch wel tot den rang en de waardigheid van God zich verheffen kan, Schultz, Gottheit Christi 386 f. 389. 407. 411. 454. 463. Incarnatie is onmogelijk, maar apotheose zal zeer goed kunnen bestaan. De menschwording Gods is ongerijmd, maar de Godwording des menschen zal redelijk zijn; als of wat uit ontwikkeling voortkomt, ooit God kan wezen. *Το γαρ προσοπτον ου θεος*, Greg. Naz. bij Schaezler t. a. p. 56, en cf. verder Fock, Der Socin. 538 f. Lipsius, Theol. Jahresbericht X 378, Pfleiderer, Jahrb. f. prot. Theol. 1889 S. 168 f. Dieckhoff, Die Menschw. des Sohnes Gottes. Ein Votum über die Theol. Ritschl's, Leipzig 1882. Stählin, Kant, Lotze, Albr. Ritschl, Leipzig 1888 S. 165 f. Hoensbroech, Christ u. Widerchrist. Ein Beitrag zur Vertheidigung der Gottheit Christi u. zur Char. d. Unglaubens in der prot. Theol. Freiburg 1892.

10. Deze Zoon van God is mensch geworden naar de leer der H. Schrift door ontvangenis van den H. Geest en door geboorte uit de maagd Maria. De bovennatuurlijke ontvangenis werd oudtijds reeds ontkend door de Joden, Eisenmenger, Entd. Judenthum I 105 f., door de Ebionieten, door Cerinthus, Carpocrates, Celsus, cf. Moor III 722, deisten en rationalisten in de vorige eeuw, zooals Morgan, Chubb, cf. Bretschneider, Entw. 567, door de nieuwere critici zooals Strauss, Bruno Bauer, Renan enz., en in den jongsten tijd door Harnack, Das apost. Glaubensbekenntniss, Berlin 1892; zijn oordeel, dat de woorden: ontvangen van den H. Geest en geboren uit de maagd Maria geen bestanddeel uitmaakten van de oorspronkelijke verkondiging van het evangelie gaf tot een ernstigen strijd aanleiding, waarbij velen zich aan zijne zijde schaarden, zooals Achelis, Zur Symbolfrage Berlin 1892, Herrmann, Worum handelt es sich in dem Streit um das Apostolikum? Leipzig 1893. Hering, Die dogm. Bedeutung und der relig. Werth der übernat. Geburt Christi, Zeits. f. Th. u. Kirche von Gottschick, 1895, S. 58—91. Lobstein, Die Lehre v. der übernat. Geburt Christi, 2e Aufl. 1896, maar anderen ook beslist zich tegenover hem stelden, vooral Wohlenberg, Empfangen vom h. Geist, geboren von der Jungfrau Maria 1893. Cremer, Zum Kampf um das Apostolikum, Berlin 1892, Th. Zahn, Das apost. Symbolum, Erl. u. Leipzig 1893. Deze strijd

kreeg nog meer belang door de vondst van eene syrische vertaling der evangeliën door Mrs. Lewis en hare zuster Mrs. Gibson in een palimpsest van het Katharinaklooster op den Sinai in den zomer van 1892, The four gospels in Syriac, transscribed from the Sinaitic palimpsest. By the late Robert L. Bensley and by J. Rendel Harris and by F. Crawford Burkitt. With an introd. by Agnes Smith Lewis, Cambridge 1894. Mt. 1 : 16 luidt toch in deze syrische vertaling aldus: Jozef, aan wien de maagd Maria verloofd was, gewon Jezus, die Christus genoemd wordt, cf. Theol. Tijdschr. Mei 1895 bl. 258v. Gids, Juli 1895 bl. 88—104. Maar al zou deze Syr. vertaler de bovennatuurlijke ontvangenis van Christus daarmede ontkennen, dit feit zou in de geschiedenis van het evangelie onder de Syriers geheel op zichzelf staan en zonder invloed gebleven zijn. Het Syrische diatesseron van Tatianus, de Syrische Evangelienfragmenten, door Cureton 1858 uitgegeven, en alle latere Syrische uitgaven van de Evangelien leeren haar duidelijk. Voorts noemt de nieuwgevonden vertaling in Mt. 1 : 16 Maria maagd en verloofd aan Jozef; vs. 18 luidt evenzoo als in onzen Gr. tekst en leert dus de ontvangenis van den H. Geest, evenzoo vs. 20, en met Luk. 3 : 23 is het hetzelfde geval. Er is niet het minste bewijs, dat de Syr. vertaler door zijn tekst van Mt. 1 : 16 de ontvangenis van den H. Geest heeft willen ontkennen, Th. Zahn, Theol. Lit Blatt 1895 col. 28. Maar verder is de bovennatuurlijke ontvangenis van den H. Geest wel zeker een bestanddeel geweest van de oorspronkelijke verkondiging van het evangelie. Het oude Roomsche symbool, dat zeker vóór het midden der tweede eeuw en waarschijnlijk reeds tegen het einde der eerste eeuw bestond, bevatte reeds de woorden: qui natus est de Spiritu Sancto et Maria virgine, (*τον γεννηθεντα ἐκ πνευματος ἁγιου και Μαριας τῆς παρθενου*), later ter verduidelijking eenigszins gewijzigd. De bestrijders van de bovennatuurlijke ontvangenis, ook Cerinthus, een tijdgenoot van Johannes, hebben er zich nooit op beroepen, dat deze leer later opgekomen was; in hun tijd moet deze dus inhoud van het algemeen christelijk geloof geweest zijn; er is geen enkele grond en het is bovendien ook vreemd, om de ketters Cerinthus enz., met Harnack te houden voor de zuivere dragers en bewaarders van het geloof der eerste christelijke gemeente. Al verder wordt deze leer gevonden in de brieven van Ignatius, ad

Smyrn. I 1—3, ad Eph. VII 1—2, die omstreeks het jaar 117 den marteldood stierf, en in de voor eenigen tijd gevonden Apologie van den wijsgeer Aristides van Athene, dien deze in het jaar 125 aan keizer Hadrianus overhandigde. Zij moet te meer inhoud van de apostolische prediking zijn geweest, omdat de heidensche fabelen van Godenzonen de Christenen anders zeker hadden afgeschrikt van eene leer, die er zoo na aan verwant scheen. Van een invloed dier heidensche fabelen op het ontstaan van het evangelisch verhaal der bovennatuurlijke ontvangenis, gelijk Usener, Religionsgesch. Untersuchungen, I Das Weihnachtsfest Bonn 1880 S. 69 f. en Hillmann, Die Kindheitsgesch. Jesu nach Lukas, Jahrb. f. prot. Theol., 1891 S. 192 f. dien aannamen, is er nergens eenig spoor; Harnack, Theol. Lit. Z. 1889 N° 8 verklaart haar dan ook alleen uit Joodsche gegevens, bepaaldelijk uit eene onjuiste exegese van Jes. 7 : 14, cf. ook Weiss, Leben Jesu I 217 f. Eindelijk komt zij wel is waar in het N. T. rechtstreeks alleen bij Mattheus en Lukas voor, maar datgene, waarop het in deze verhalen bij Mattheus en Lukas aankomt, is de leer van alle evangelisten en apostelen. Jezus is n.l. vooreerst genealogisch een zoon van David; daarvoor werd Hij algemeen gehouden, door de schare, die Hem telkens omringde, en door al zijne discipelen, Mt. 1 : 1, 20, 9 : 27, 12 : 23, 15 : 22, 20 : 30, 31, 21 : 9, 15, 22 : 42—45, Mk. 10 : 47, 11 : 10, 12 : 35—37, Luk. 1 : 27, 32, 69, 18 : 38, 39, 20 : 41—44, Joh. 7 : 42, Hd. 2 : 30, 13 : 23, Rom. 1 : 3, 9 : 5, 2 Tim. 2 : 8, Hebr. 7 : 14, Op. 3 : 7, 5 : 5, 22 : 16. Voorts is Hij de Heilige, die nooit eenige zonde gedaan of gekend heeft, Mt. 7 : 11, 11 : 29, 12 : 50, Mk. 1 : 24, Luk. 1 : 35, Joh. 4 : 34, 6 : 38, 8 : 29, 46, 15 : 10, 17 : 4, Hd. 3 : 14, 22 : 14, Rom. 5 : 12v., 1 Cor. 15 : 45, 2 Cor. 5 : 21, Hebr. 4 : 15, 7 : 26, 1 Petr. 1 : 19, 2 : 21, 3 : 18, 1 Joh. 2 : 1, 3 : 5. En eindelijk is Hij, de uit Maria geborene, de Zone Gods in geheel eenigen zin, Mt. 1 : 23, 4 : 3, 8 : 29, 14 : 33, 16 : 16, 26 : 63, Mk. 1 : 1, 3 : 11, 5 : 7, 14 : 61, 15 : 39, Luk. 1 : 32, 35 enz. Opdat dit nu verkregen zou worden, dat een zoon van David, uit zijn geslacht geboren, toch van alle zonde vrij en Gods Zoon wezen zou, daartoe was de bovennatuurlijke ontvangenis noodig; daartoe is zij geschied; en daarom heeft zij ook een hoog religieus en ethisch belang. Dit is echter — om dit punt hier even af te doen — niet het geval

met het theologoumenon, dat Maria in en na de geboorte maagd gebleven is. De virginiteit van Maria in partu en post partum wordt bij de kerkvaders vóór Nicea nog niet aangetroffen; Tertullianus, de carne Christi c. 23, Origenes, hom. 14 in Luc., Irenaeus, adv. haer. IV 66 kennen de virginitas in partu nog niet, en Tertullianus, de carne Christi 7 ontkent ook de virginitas post partum. De virginitas in partu komt het eerst voor in het apocriefe Evang. Jacobi c. 19 en was ook als sommiger meening reeds aan Clemens Alex., Strom. VII c. 16 bekend. Maar na Nicea wordt de virginitas van Maria zoowel in partu als post partum in verband met hare Gottesmutterschaft (θεοτοκος, deipara) steeds duidelijker geleerd, door Epiphanius, Hieronymus, Greg. Nyss., Ephraim, Ambrosius, Augustinus enz., en tegen de Apollinaristen, Helvidius, Jovinianus, Bonosus verdedigd, cf. Bellarminus, de sacr. euch. III c. 6. Petavius, de incarn. XIV c. 3 sq. Lehner, Die Marienverehrung S. 120 f. Het vijfde oecumenisch concilie can. 6 nam den titel ἀειπαρθενος van Epiphanius voor Maria over, en de Lateraansynode van 649 stelde in can. 3 hare virginiteit ook in en na de geboorte van Jezus vast, cf. Cat. Rom. I 4, 8. Het semper virgo werd ook opgenomen in de Art. Smalc. I 4, Form. Conc. II 7, 100 en 8, 24. Zwinglii Expos. Chr. fidei 5, maar Lutherschen en Gereformeerden leerden toch dat de geboorte van Jezus op gewone wijze had plaats gehad en dat de virginitas van Maria, post partum, hoewel pieteitshalve aannemelijk, toch geen artikel des geloofs was en in geen geval door Maria bij wijze van gelofte op zich genomen was. Dat Maria Jezus gebaard heeft utero clauso, leert de Schrift met geen enkel woord. Dat zij door gelofte tot virginiteit zich verbonden heeft, is uit Gen. 3 : 15, Jes. 7 : 14, Luk. 1 : 34 en uit zoogenaamde typen, Richt. 6 : 36, 11 : 29, Dan. 2 : 34, Ezech. 44 : 2 niet af te leiden. En dat zij later geen kinderen meer voortgebracht heeft, is tegenover Mt. 1 : 18, 25, 12 : 46, 13 : 55, Mk. 3 : 31, 6 : 3, Luk. 2 : 7, 8 : 19, Joh. 2 : 12, 7 : 5, Hd. 1 : 14, 1 Cor. 9 : 5 moeilijk vol te houden. Cf. Calvijn, op Luk. 1 ; 34. Polanus, Synt. VI c. 17. Rivetus, Apol. pro S. Virgine Maria, Op. III 601—744. Chamier, Panstr. Cath. II 4 c. 3. Turretinus, Theol. El. XIII 10. Mastricht, Theol. V 10, 12. Moor III 563. 716. Quenstedt, Theol. III 401.

11. Geheel anders staat het met de bovennatuurlijke ontvangenis. Deze is voor den persoon van Christus van de hoogste beteekenis en daarom ook van religieus belang. De Schrift kent Jezus' ontvangenis toe aan den H. Geest of aan de kracht des Allerhoogsten. De H. Geest, die de auteur is van alle physisch, psychisch en preumatisch leven, deel II 230, wordt in Mt. 1 : 18, 20 blijkens de praep. ἐκ gedacht als de causa efficiens van die ontvangenis. terwijl deze in Luk. 1 : 35 toegeschreven wordt aan de kracht, die van God, den Allerhoogste, zal uitgaan en over Maria komen zal. Duidelijk blijkt hieruit, dat de werkzaamheid des H. Geestes bij deze ontvangenis niet bestond in het uitstorten van eenige hemelsche, Goddelijke substantie in Maria, maar in eene betooning van kracht, welke haar schoot vruchtbaar maakte, in eene overschaduwing als met eene wolk, cf. Ex. 40 : 34, Num. 9 : 15, Luk. 9 : 34, Hd. 1 : 8. Wanneer de oude strijd tusschen spermatisten en ovisten ten gunste der laatsten beslist wierd, wat echter nog geenszins het geval is, Schäfer, Die Vererbung, Berlin 1897 S. 74—80; dan zou deze werkzaamheid des H. Geestes daardoor ook physiologisch verduidelijkt zijn. Maar hoe dit zij, hetgeen in Maria verwekt wordt, τὸ ἐν αὐτῇ γεννηθὲν is ἐκ πνεύματος ἁγίου, uit den H. Geest als causa efficiens, heeft in de werkzaamheid des H. Geestes zijn oorzaak en niet in den wil des mans of des vleesches. Behalve deze vruchtbaarmaking van Maria's schoot, bewerkte de H. Geest ook de heiliging van het kindeke, dat uit haar geboren zou worden. Het is een ἅγιον, dat uit haar geboren wordt; het zal Zoon Gods, Zoon des Allerhoogsten heeten, Luk. 1 : 35. Van belang is het nu op te merken, dat deze werkzaamheid des H. Geestes ten aanzien van de menschelijke natuur van Christus volstrekt niet op zichzelve staat; zij is bij de ontvangenis wel begonnen maar niet geeindigd; zij heeft zich voortgezet heel zijn leven door, zelfs tot in den staat der verhooging toe. In het algemeen kan de noodzakelijkheid dezer werkzaamheid reeds daaruit worden afgeleid, dat de H. Geest auteur is van alle leven in de schepselen en bepaald van het religieus-ethische leven in den mensch. De ware mensch, die Gods beeld draagt, is geen oogenblik denkbaar zonder de inwoning des H. Geestes, deel II 540. Voorts moest de menschelijke natuur bij Christus toebereid worden tot vereeniging met den persoon des Zoons, d. i. tot eene eenheid en gemeenschap met

God, als waartoe geen ander schepsel ooit verwaardigd is. Als de mensch in het algemeen reeds geen gemeenschap met God hebben kan dan door den H. Geest, dan geldt dit in des te sterker mate van Christus' menschelijke natuur, welke op geheel eenige wijze met den Zoon vereenigd moest worden. Deze bijzondere vereeniging, welke de immanentie Gods in zijne schepselen, de openbaring Gods in de profeten, de inwoning Gods in zijn volk zeer verre overtreft en er wezenlijk van verschilt, maakt eene gansch bijzondere werkzaamheid des H. Geestes reeds apriori waarschijnlijk en zelfs noodzakelijk. Maar de H. Schrift leert deze ook uitdrukkelijk. De profetie verkondigde reeds, dat de Messias in bijzonderen zin met den H. Geest gezalfd zou worden, Jes. 61 : 1, en het N. T. verhaalt, dat Christus dien Geest ontving zonder mate, Joh. 3 : 34. Niet alleen werd Hij van Hem ontvangen, maar die Geest daalt op Hem neder bij den doop, Mt. 3 : 16, vervult Hem geheel en al, Luk. 4 : 1, 18, leidt Hem heen naar de woestijn en naar Galilea, Mt. 4 : 1, Luk. 4 : 14, geeft Hem de kracht, om duivelen uit te werpen, Mt. 12 : 18, om zichzelven Gode onstraffelijk op te offeren, Hebr. 9 : 14, om, gelijk Hij Davids Zoon is geworden in den weg des vleesches, zoo door de opstanding als Zoon Gods in kracht, als Heer, met een verheerlijkt lichaam aangesteld te worden, Rom. 1 : 4, zichzelven als zoodanig voor aller oog te rechtvaardigen, 1 Tim. 3 : 16, heen te gaan van de aarde en op te varen ten hemel, 1 Petr. 3 : 19, 22, en zich als levendmakenden Geest, wiens de Geest is en die door den Geest werkt, aan de zijnen te openbaren, 1 Cor. 15 : 45, 2 Cor. 3 : 17, 18, cf. Gloël, Der H. Geist, Halle 1888 S. 113 f.

In dit verband geplaatst, krijgt de ontvangenis van den H. Geest eene rijke beteekenis. Jezus moest naar zijne menschelijke natuur van het eerste oogenblik af aan door heel zijn leven heen tot in den staat der verhooging toe gevormd worden tot Messias, Christus, Zoon Gods des Allerhoogsten. Hij kon dit niet worden dan κατα σαρκα, in den weg des vleesches, door geboorte uit eene vrouw, Rom. 1 : 3, 9 : 5, Gal. 4 : 4, maar tegelijk, om dat te zijn, kon Hij niet wezen vrucht van den wil des mans of des vleesches. Wat uit vleesch geboren is, is vleesch. Jezus ware dan misschien geweest Davids zoon en erfgenaam van zijn aardsche rijk, maar niet Davids Heer, de Messias, de Zoon Gods, die tot

koning in het Godsrijk aangesteld is. En dat was Hij toch. Paulus zegt wel, dat Hij door de opstanding tot Zoon Gods en Heer is aangesteld, Rom. 1 : 4, maar dit sluit niet uit, dat Hij reeds bij en vóór zijne ontvangenis Zoon Gods was, Rom. 1 : 3; evenmin als de *υἱοθεσία*, door de geloovigen in de toekomst verwacht, Rom. 8 : 23, uitsluit, dat zij die nu reeds bezitten, Rom. 8 : 15. Zoon Gods was Christus van eeuwigheid; Hij was in den beginne bij God; Hij is de eerstgeborene aller creaturen. Zoo kon Hij dan ook niet geteeld en door den wil des mans worden voortgebracht; Hij was zelf het handelende subject, dat zich door den H. Geest een lichaam toebereidde in Maria's schoot. In het O. T. wordt Hij daarom vooral beloofd als het zaad der vrouw, Gen. 3 : 15, als de door God gegevene, Jes. 9 : 5, als de door den Heere verwekte, Jer. 23 : 5, 6, 33 : 14—17, als een rijsken uit den afgehouwen tronk van Isai, Jes. 11 : 1, als de zoon eener עַלְמָה, in het algemeen eene jonge vrouw, en vooral eene ongehuwde, Gen. 26 : 43, Ex. 2 : 8, Ps. 68 : 26, Hoogl. 1 : 3, 6 : 8, Spr. 30 : 18, 19, die den naam Immanuel dragen zal, Jes. 7 : 14. In het O. T. wordt daarbij over de wijze zijner ontvangenis niets naders gezegd; alleen zal Hij de zoon eener vrouw en tegelijk eene gave en openbaring Gods zijn. Dit is alzoo in Christus vervuld. Daargelaten de moeielijke vraag, of Lukas de genealogiê van Maria geeft en Maria ook zelve uit Davids geslacht was, cf. Luk. 1 : 30—33, 35, 48; niet naar Maria maar naar Jozef was Jezus een Davidide. Al was Hij ook niet uit Jozef, Hij was toch door Maria, die aan Jozef verloofd was, burgerlijk en wettelijk de zoon van Jozef, Luk. 2 : 27, 41, 48, en erfde van dezen de rechten op Davids troon. Daarom werd Jozef ook van Godswege vermaand, om Maria als zijne wettige vrouw tot zich te nemen, op te treden als hoofd en vader des gezins, en als zoodanig aan het kindeke den naam Jezus te geven, Mt. 1 : 18—21. Alzoo werd Christus Davids zoon en bleef Hij tegelijk Davids Heer. Deze uitsluiting van den man bij zijne ontvangenis bewerkte tevens, dat Christus, als niet in het werkverbond begrepen, ook vrij bleef van erfschuld en daarom ook naar zijne menschelijke natuur vóór en na zijne geboorte van alle smet der zonde kon bewaard worden. Als subject, als Ik, was Hij niet uit Adam, maar was Hij de Zoon des Vaders, die van eeuwigheid was verkoren tot Hoofd van een nieuw verbond. Niet Adam maar God was zijn Vader.

Als persoon kwam Hij niet uit de menschheid voort maar kwam Hij zelf van buiten tot haar en ging in haar in. En wijl Hij alzoo naar Gods rechtvaardig oordeel van alle erfschuld vrijbleef, daarom kon Hij ontvangen worden van den H. Geest en door dien Geest van alle smet der zonde bevrijd blijven. De ontvangenis van den H. Geest was niet de diepste grond en laatste oorzaak van Jezus' zondeloosheid, gelijk velen beweren, Ebrard, Dogm. II 4—10. Rothe, Ethik § 533 f. Müller, Sünde II 535, maar zij was de eenige weg, waarin Hij, die als persoon reeds bestond en tot Hoofd van een nieuw verbond was aangesteld, nu ook op menschelijke wijze, in het vleesch, zijn en blijven kon wat Hij was, de Christus, de Zoon Gods des Allerhoogsten. Cf. Polanus, Synt. XI. 13. Frank, Chr. Wahrh. II 109 f.

12. Door deze ontvangenis van den H. Geest en geboorte uit Maria werd de Zone Gods een waarachtig en volkomen mensch. Maar niet minder sterk dan zijne Godheid, is zijne menschheid bestreden. De Gnostieken konden haar krachtens hun dualisme niet erkennen, en zeiden daarom, dat de aeon Christus slechts een schijnlichaam had aangenomen (Saturninus, Marcion), of dat Hij een heerlijk, geestelijk lichaam uit den hemel had medegebracht en door Maria slechts doorgegaan was als water door eene buis (Valentinus, Bardesanes), of dat Hij bij zijne nederdaling naar de aarde zich wel uit de elementen een lichaam gevormd en daarin geleden had, maar dit bij zijn terugkeer ten hemel ontbonden en prijsgegeven had (Apelles), of dat Hij slechts tijdelijk bij den doop op den mensch Jezus neergedaald was en dezen vóór het lijden verlaten had (Cerinthus), of zich vóór het lijden met Simon van Cyrene verwisseld en dezen aan den kruisdood had overgegeven (Basilides), of dat Christus, de Jezus impatibilis, die uit de lichtwereld reeds tot Adam neerdaalde en slechts in een schijnlichaam op aarde verscheen, wel te onderscheiden is van den Jesus patibilis, die de zoon eener arme weduwe en een afgezant des duivels was, en, wijl hij zich tegen Christus stelde, door dezen aan het kruis werd geslagen (Mani). Al deze gedachten plantten zich in de Middeleeuwsche secten voort en kwamen onder invloed van de pantheistische mystiek, de kabbalistische theosophie en de nieuwere natuurphilosophie in de eeuw der Hervorming bij de Anabaptisten tot eene nieuwe, uitgebreide heerschappij. Ook zij

leerden, dat Christus zijne menschelijke natuur niet kon aannemen uit Maria, uit de Adamitische menschheid, omdat Hij dan noodzakelijk een zondaar had moeten zijn; maar Hij nam ze van eeuwigheid aan uit zichzelven, bracht zijn lichaam dus mee uit den hemel en ging door Maria heen als door een kanaal (Hofmann, Menno Simons; cf. verwante voorstelling van eene eeuwige lichamelijkheid Gods bij de kabbala met haar Adam Kadmon, bij Swedenborg, Dippel, Oetinger, Petersen); of Hij vormde zich deze hemelsche, onzichtbare lichamelijkheid van eeuwigheid uit de eeuwige jonkvrouw, de Goddelijke Eva, de wijsheid Gods, woonde daarmede reeds terstond na den val in Adam, Abel enz., en maakte ze dan zichtbaar en sterfelijk door de ontvangenis en geboorte uit Maria (Weigel); of Hij nam die heerlijke menschelijke natuur reeds aanstonds bij de schepping aan uit Adam vóór den val, die toen nog een fijne, hemelsche lichamelijkheid had, om ze later uit Maria te omkleeden met eene zwakke, sterfelijke menschheid (Ant. Bourignon, Poiret, Barclay); of ook vormde Hij zich zijne menschelijke natuur uit Maria, maar niet uit de vleeschelijke, doch uit de wedergeboren Maria, die door hare vereeniging met de Goddelijke wijsheid, een heilig, Goddelijk element in zich ontvangen had en het jonkvrouwelijk wezen van Adam vóór den val terug bekomen had (Schwencfeld e. a.), cf. de vroeger aangehaalde werken van Dorner, Schwane, Harnack enz. Ons schijnen deze gedachten zeer vreemd toe. Toch drukken zij in andere vormen niets anders uit dan wat de nieuwere philosophie sedert Kant en Hegel met hare scheiding van den idealen en historischen Christus voorgesteld heeft. De ideale Christus is de eeuwige Logos, de absolute rede, de ééne substantie welke in de wereld zich eeuwig realiseert en niet in een enkel mensch haar volheid uitstorten kan maar in de menschheid als den zoon Gods de menschelijke natuur aanneemt. Maar de historische Jezus is niet de ware, wezenlijke Christus; Hij vormt in het proces der menschwording wel een belangrijk maar toch slechts een voorbijgaand moment; Hij is een zwak, sterfelijk, zondig mensch geweest, die de idee van den waren Christus wel geopenbaard heeft, maar volstrekt niet met hem samenvalt en één met hem is, cf. Runze, Dogm. § 78.

Nu behoeft het geen lang betoog, dat de H. Schrift hier lijnrecht tegenover staat. Onder het O. T. beloofd als de Messias, die uit eene

vrouw, uit Abraham, Juda, David voortkomen zal, wordt Hij in de volheid des tijds in Maria, ἐν αὐτῇ, Mt. 1 : 20 ontvangen van den H. Geest, en uit haar, ἐκ γυναικος, geboren, Gal. 4 : 4. Hij is haar zoon, Luk. 2 : 7, vrucht haars buiks, Luk. 1 : 42, naar het vleesch uit David en Israel, Hd. 2 : 30, Rom. 1 : 3, 9 : 5, ons vleesch en bloed deelachtig en ons in alles gelijk, uitgenomen de zonde, Hebr. 2 : 14, 17, 18, 4 : 15, 5 : 1, een waarachtig mensch, de Zoon des menschen, Rom. 5 : 15, 1 Cor. 15 : 21, 1 Tim. 2 : 15, opgroeiend als een kindeke, Luk. 2 : 40, 52, hongerend, Mt 4 : 2, dorstend, Joh. 19 : 28, weenend, Luk. 19 : 41, Joh. 11 : 35, ontroerd, Joh. 12 : 27, bedroefd, Mt. 26 : 38, toornend, Joh. 2 : 17, lijdend, stervend enz. Het staat voor de Schrift zoo vast, dat Christus in het vleesch gekomen is, dat zij de loochening daarvan antichristelijk noemt, 1 Joh. 2 : 22. En niet alleen leert zij, dat Christus eene waarachtige, maar ook dat Hij eene volkomene menschelijke natuur heeft aangenomen. Arius loochende dit en zeide, dat de Logos, die immers een schepsel was, geen mensch kon worden maar slechts in menschelijke gedaante verschenen was en daartoe alleen een lichaam, maar geen ziel had aangenomen. Daarentegen wilde Apollinaris juist vasthouden, dat Christus niet slechts een door den Logos verlicht mensch, een ἄνθρωπος ἔνθεος was, gelijk Paulus van Samosata zeide, maar dat Hij zelf God was en zijn werk Goddelijk; en zoo kwam hij tot de leer, dat de Logos een bezield menschelijk lichaam, zonder pneuma, had aangenomen en zelf de plaats van dat pneuma vervulde, cf. art. Apoll. in Herzog[3] 1, 671. Maar de Schrift zegt duidelijk, dat Jezus een volkomen mensch was en schrijft Hem alle bestanddeelen der menschelijke natuur toe, niet alleen een lichaam, Mt. 26 : 26, Joh. 20 : 12, Phil. 3 : 21, 1 Petr 2 : 24, vleesch en bloed, Hebr. 2 : 14, beenderen en zijde, Joh. 19 : 33, 34, hoofd en handen en voeten, Mt. 8 : 20, Luk. 24 : 39, maar ook eene ziel, Mt. 26 : 38, geest, Mt. 27 : 50, Luk. 23 : 46, Joh. 13 : 21, bewustzijn, Mk. 13 : 32, wil, Mt. 26 : 39, Joh. 5 : 30, 6 ; 38 enz. Het Apollinarisme werd daarom door de christelijke kerk en theologie ten allen tijde veroordeeld; zij begrepen het belang, dat hiermede gemoeid was: totus enim Christus totum assumpsit me, ut toti mihi salutem gratificaret; quod enim inassumptibile est, incurabile est, Damasc., de fide orthod. III 6. Lombardus, Sent. III 2. Petavius, de incarn. V c.

11. De loochening van de waarachtige en de volkomene menschelijke natuur komt altijd uit zeker dualisme voort. De σαρξ, de materie is van nature zondig en kan daarom geen bestanddeel zijn van den waren Christus; deze heeft daarom zijne substantie niet aan de zinnelijke, stoffelijke wereld ontleend, maar aan de onzienlijke, hemelsche wezenheid in God, in zichzelven, in de Goddelijke wijsheid, in den ongevallen Adam of de wedergeboren Maria. De verbinding tusschen dezen idealen Christus en den historischen Jezus kan daarom slechts toevallig, mechanisch zijn; het komt tot geen ware eenheid, dat is dus ook tot geen waarachtige gemeenschap van God en mensch. God en wereld, schepping en herschepping, natuur en genade, het eeuwige en het tijdelijke, het hemelsche en het aardsche blijven eeuwig naast en tegenover elkander staan. Bij de Gnostieken en de Anabaptisten is dit alles duidelijk. Maar hoe vreemd het klinke, ditzelfde dualisme is ook eigen aan de nieuwere pantheistische philosopie, welke zoo gaarne met den naam van monisme zich siert. Want immers, het is een axioma dezer wijsbegeerte, dat de idee zich niet ten volle in één individu uitstorten kan; dat is, er is geen eenheid, geen gemeenschap van God en mensch mogelijk. Om tot gemeenschap met God te komen, moet het individu zichzelf verliezen, zijne persoonlijkheid uitwisschen, wegzinken als een golf in den oceaan van het al. God en mensch, eeuwigheid en tijd, en met name heiligheid en eindigheid staan tegen elkander over; het eindige is in zijn aard gebrekkig, onvolmaakt; de zonde is noodzakelijk. Vandaar, dat Hegel, bij Dorner, Entw. II 1115 f., Strauss, Gl. II 164, Leben Jesu 1835 II 716—718, Baur, Dreieinigkeit III 963 f. e. a. de zondeloosheid van Jezus niet kunnen vasthouden; een eindig individu kan niet volmaakt zijn en de volle gemeenschap met God genieten. Nu meent dit pantheisme op eene andere wijze te kunnen vergoeden wat het eerst heeft weggenomen. Het schrijft aan het geheel toe, wat het ontneemt aan de deelen; niet één enkel mensch, maar de menschheid is de ware Christus, de zoon van God, zij geniet de hoogste eenheid en gemeenschap met God, in haar neemt God de menschelijke natuur aan. Maar deze vergoeding is schijnbaar en geeft niets. Niet alleen bestaat de menschheid alleen in de individuen en is het al niet anders dan de som der deelen; maar het is ook niet waar dat

het al, dat de menschheid nader bij God staat dan de enkele menschen. Goethe heeft wel gezegd, willst du ins Unendliche schreiten, so geh' ins Endliche nach allen Seiten; maar het eindelooze is gansch iets anders dan het oneindige, de eeuwigheid iets gansch anders dan de niet uit te spreken som van alle tijdsmomenten, en de volmaaktheid iets gansch anders dan het totaal van alle onvolkomenheden. Ook al ruilt het pantheisme het individu uit voor de menschheid en het deel voor het geheel, het vordert daarmede geen stap; het laat den overgang van het oneindige tot het eindige, van de eeuwigheid tot den tijd, van God tot de wereld volkomen onverklaard en geeft ter verklaring niets dan woorden en beelden, deel II 392. Indien God niet mensch kan worden in éénen, dan kan Hij het ook niet worden in allen. Tegenover deze dualistische en atomistische beschouwing plaatst nu de Schrift de organische. In éénen komt God tot allen, niet in schijn maar in waarheid. Daar is één Middelaar Gods en der menschen, de mensch Christus Jezus. Maar daarom komt het evengoed als op zijne Godheid, zoo op zijne waarachtige en volkomene menschelijke natuur aan. Indien er één wezenlijk bestanddeel in de menschelijke natuur van Christus van de ware eenheid en gemeenschap met God is uitgesloten, dan is er een element in de schepping, dat dualistisch naast en tegenover God blijft staan. Dan is er eene eeuwige ὕλη. Dan is God niet de Almachtige, Schepper des hemels en der aarde. Dan is de christelijke religie niet waarachtig katholiek. Quod enim inassumptibile est, incurabile est.

13. Zoo zijn in Christus God en mensch met elkander vereenigd. De Schrift spreekt niet in de taal der latere theologie, maar bevat zakelijk datzelfde, wat door de christelijke kerk in hare leer van de twee naturen beleden is. De paulinische christologie, zegt Holtzmann, Neut. Theol. II 75, ist allerdings ein erster Ansatz zur kirchlichen Lehre von der Doppelnatur. Immers naar de Schrift is het Woord, dat bij God en zelf God was, vleesch geworden, ὁ λογος σαρξ ἐγενετο, Joh. 1 : 14. Hij, die was ἀπαυγασμα της δοξης και χαρακτηρ της ὑποστασεως του θεου, is ons vleesch en bloed deelachtig en ons in alles gelijk geworden, Hebr. 1 : 3, 2 : 14, God zond zijn eigen, eengeboren zoon in de wereld, die geboren werd uit eene vrouw, Gal. 4 : 4. Hij, die ἐν

μορφῇ θεου bestond, ἑαυτον ἐκενωσε μορφην δουλου λαβων, Phil. 2 : 7. Uit de vaderen κατα σαρκα, is Hij toch ὁ ὢν ἐπι παντων θεος εὐλογητος εἰς τους αἰωνας, Rom. 9 : 5. Ofschoon beeld des onzienlijken Gods, eerstgeborene aller creaturen, Schepper aller dingen, is Hij toch ook πρωτοτοκος ἐκ των νεκρων, Col. 1 : 13—18; Davids zoon, is Hij toch tegelijk Davids Heer, Mt. 22 : 43; rondwandelende op aarde, is Hij ook zoo steeds nog εἰς τον κολπον του πατρος, Joh. 1 : 18, ὁ ὢν ἐν τῳ οὐρανῳ, Joh. 3 : 13, zijnde vóór Abraham, Joh. 8 : 58; in één woord, de volheid der Godheid woont σωματικως in Hem, Col. 2 : 9. Ieder oogenblik worden in de Schrift aan hetzelfde persoonlijke subject Goddelijke en menschelijke praedicaten toegeschreven, een Goddelijk en een menschelijk zijn, alomtegenwoordigheid en beperktheid, eeuwigheid en tijd, scheppende almacht en creatuurlijke zwakheid. Wat is dit alles anders dan de kerkelijke leer der twee naturen, vereenigd in één persoon? De nieuwere theologie gevoelt echter voor een deel van deze leer der twee naturen een diepen afkeer, vindt ze het toppunt der ongerijmdheid, en vervangt ze door de Doppelseitigkeit, Holtzmann, Neut. Theol. II 65. 94, door de Doppelheit von Gesichtspunkten, Pfleiderer, Grundriss § 129. Nitzsch, Ev. Dogm. 513, door de leer van twee opeenvolgende toestanden vóór en na de opstanding, Schultz, Gottheit Christi 417, of door die van idee en verschijning, Schweizer, Chr. Gl. II 12 enz. Het is duidelijk, dat in deze beschouwingen de leer der Schrift over den persoon van Christus ganschelijk niet tot haar recht komt. Al is het waar, dat Christus, inzonderheid bij Paulus, eerst door zijne opstanding intreedt in het volle Zoonschap, Rom. 1 : 4, Heer uit den hemel en levendmakende Geest wordt, 1 Cor. 15 : 45, 2 Cor. 3 : 17 en een naam ontvangt boven allen naam, Phil. 2 : 9, daarmede ontkent Paulus in het minst niet, dat Christus ook vóór zijne menschwording reeds een persoonlijk, Goddelijk bestaan had, 2 Cor. 8 : 9, Phil. 2 : 6, Col. 1 : 15—17 en Gods eigen Zoon was, Rom. 1 : 3, 8 : 32, Gal. 4 : 4. De leer der twee naturen is iets gansch anders dan de leer van twee zijden aan of twee toestanden in het leven van Christus. Jezus draagt in de Schrift al die heerlijke praedicaten niet, omdat Hij eenerzijds als mensch zich volkomen aan God wijdde en daarom waarachtig mensch was, en omdat Hij andererzijds als diezelfde mensch volkomen Gods liefde ons openbaarde, Schultz, Gottheit

Christi 338, maar omdat Hij werkelijk God en mensch in één persoon was. Een mensch, hoe hoog ook staande in religieusen en ethischen zin, kan en mag toch, juist naar het strenge monotheisme der H. Schrift, niet die Goddelijke praedicaten dragen, welke juist door haar aan Christus worden toegekend. Het blijkt dan ook overtuigend, dat zij, die de leer der twee naturen door die der twee zijden of die der twee toestanden vervangen, toch geenszins zóó van Christus kunnen en durven spreken, als de Schrift doet. De namen van God, Gods Zoon, Logos, Beeld Gods, eerstgeborene van alle creaturen enz. worden daarom alle van hun Schriftuurlijke beteekenis beroofd en in een gansch anderen zin opgevat. De moderne theologie, in Jezus alleen eene menschelijke natuur aannemende, kan Hem noch naar zijne religieuse zijde, als openbaring van Gods liefde, noch ook in den staat der verhooging, waarin Hij tot Heer geworden zou zijn, eeren met de namen, welke de Schrift Hem toekent. Hare exegese, stel dat ze juist ware, zou haar niet de minste winst geven voor haar eigen Christologie. Want deze is er niet meer, als Jezus alleen een mensch is, en niet ook de eeuwige en eenige Zoon van God.

Om al de gegevens der Schrift over den persoon van Christus te handhaven, kwam de theologie allengs tot de leer der twee naturen. Zij stelde deze niet op bij wijze van hypothese en bedoelde er ook niet mede eene verklaring van het mysterie van Christus' persoon; zij vatte daarin alleen onverminkt en onverzwakt de gansche leer der Schrift van Christus saam en handhaafde deze daarmede tegenover de dwalingen, die ter linker- en ter rechter zijde in ebionitisme en gnosticisme, arianisme en apollinarisme, nestorianisme en eutychianisme, adoptianisme en monotheletisme, en in den nieuweren tijd in de leer van Rothe en Dorner over den wordenden Godmensch en in de leer van Gess e. a. over de kenosis optraden. Het nestorianisme kwam voort uit de Antiocheensche school, had zijne voorbereiding bij Diodorus van Tarsus en Theodorus van Mopsuestia, en werd dan door Nestorius zoo ontwikkeld, dat de eeuwige, natuurlijke Zoon van God onderscheiden was van en een ander was dan de Zone Davids, die uit Maria geboren werd; er is immers onderscheid tusschen den tempel en dien, die daarin woont; tusschen Hem, die in de gestalte Gods was, en Hem, die rondwandelde in knechtsgestalte; tusschen den God en den mensch in Christus, die beide

persoonlijk bestaan. Maria kan daarom geen θεοτοκος heeten, en de mensch, die uit haar geboren werd, is niet de eeuwige Zoon Gods maar zijn aangenomen Zoon (adoptianisme). De vereeniging van God en mensch in Christus is geen natuurlijke maar eene zedelijke, als tusschen man en vrouw in het huwelijk, geen ἑνωσις maar eene συναφεια; de inwoning Gods in Christus is niet specifiek maar gradueel van die in de geloovigen onderscheiden, en zij neemt toe, naarmate de mensch Jezus vordert in deugd en meer en meer tot orgaan en werktuig, tot tempel en kleed der Godheid wordt, naarmate zij meer θεοφορος is, cf. Schwane, D. G. II 317 f. Daaraan is in den jongsten tijd de leer van Dorner verwant, volgens welke de Logos zich langzamerhand meer aan den mensch mededeelt en inniger met Hem samengroeit, naarmate deze zich onder zijn invloed zedelijk ontwikkelt, Chr. Gl. § 102 f. Heel deze voorstelling wordt door de Schrift veroordeeld. Deze schrijft allerlei en zeer verschillende praedicaten aan Christus toe, maar altijd aan één en hetzelfde subject, het ééne, ongedeelde Ik, dat in Hem woont en uit Hem spreekt. Bepaaldelijk zegt zij ook, dat de Logos niet in een mensch gewoond heeft maar vleesch is geworden, Joh. 1 : 14. Wat iemand geworden is, dat is Hij. Als de Zone Gods mensch is geworden, dan is Hij zelf mensch. Van een persoon kan velerlei gepraediceerd, maar nooit een ander persoon. Van vele menschen kan gezegd worden, dat zij één zijn, in een of ander opzicht; maar nooit kan van den eenen persoon gezegd worden, dat hij de andere persoon is. Man en vrouw zijn één vleesch, maar nooit is de man de vrouw of omgekeerd. Was dus in Christus de mensch een ander subject dan de Logos, dan kon de Schrift nooit gezegd hebben, dat de Logos vleesch geworden is en dus is. Bij Nestorius is dus de vereeniging tusschen God en mensch in Christus niet eene persoonlijke en natuurlijke, maar eene zedelijke; zij blijven altijd twee onderscheidene subjecten, hoezeer zij zedelijk ook steeds meer één mogen worden. En zelfs deze zedelijke vereeniging is niet uitgangspunt maar einddoel en resultaat; zij is nog niet eens als bij Origenes vrucht van de verdienste der praeexistente ziel, die niet gevallen is maar zich de vereeniging met den Logos in haar voorbestaan verworven heeft, de princ. II 6, 3. c. Cels. VI 47; maar zij komt langzamerhand in het aardsche leven van Jezus tot stand en hangt van allerlei voorwaarden af, zij is van de

vereeniging Gods met andere menschen slechts gradueel onderscheiden; dat is, Christus verliest zijne geheel eenige plaats, Hij is slechts een mensch, in wien God zich meer dan in anderen openbaart; de idee van den Godmensch gaat te loor en het verlossingswerk wordt ondermijnd. Het nestorianisme is aan het deisme en pelagianisme verwant.

Chalcedon sprak daarom terecht uit, dat de vereeniging der Goddelijke en menschelijke natuur in Christus ἀδιαιρετος en ἀχωριστος was. Maar evenzeer hield zij tegenover de andere richting staande, dat zij was ἀτρεπτος en ἀσυγχυτος. Tegenover Nestorius verdedigde Cyrillus, dat de vereeniging in Christus niet eene zedelijke was, maar eene ἑνωσις κατα φυσιν of καθ' ὑποστασιν, eene ἑνωσις φυσικη; maar wijl hij de woorden προσωπον, ὑποστασις, φυσις nog niet zoo duidelijk als lateren onderscheidde, aarzelde hij om van δυο φυσεις in Christus te spreken en zeide hij ook wel, dat Christus ἐκ δυο φυσεων één is geworden, dat Hij μια φυσις is, en dat Goddelijke en menschelijke natuur in Hem vereenigd zijn εἰς ἑν τι, εἰς μιαν οὐσιαν. Dit kon misverstaan worden, en werd misverstaan door Eutyches, volgens wien beide naturen door en na de vereeniging elk hare bijzondere eigenschappen verliezen en veranderd en omgesmolten werden in ééne nieuwe Godmenschelijke natuur, cf. Schwane, D. G. II 351 f. Aan dit monophysitisme is in den nieuweren tijd de leer der κενωσις verwant. Zij werd voorbereid door de Luthersche leer van de communicatio idiomatum, boven bl. 245, werd verder ontwikkeld door Zinzendorf, Plitt, Zinzendorfs Theologie II 166 f., en dan in deze eeuw, onder den invloed der philosophie van Schelling en Hegel, die de idee van het worden in God opnam, door velen als eenig mogelijke verklaring van den persoon van Christus met warmte verdedigd. Zij houdt in, dat de Logos bij zijne menschwording van al zijne Goddelijke eigenschappen, ook de immanente, of althans van zijne transeunte eigenschappen zich ontdaan heeft, tot het standpunt van eene zuivere potentie afgedaald is, en dan vandaar in vereeniging met de menschelijke natuur zich weder langzamerhand tot een Godmenschelijk persoon outwikkeld heeft, boven bl. 252. Maar ook deze theorie is even onaannemelijk als die van Dorner. De Schrift kent slechts één persoon, één subject, één Christus, maar schrijft daaraan toch eene dubbele soort van eigenschappen toe, Goddelijke en menschelijke. Hij is

Logos en werd vleesch; Hij is naar het vleesch uit Israel en toch God boven alles te prijzen enz., boven bl. 239. Hetzij men nu meer, gelijk vroeger, de menschelijke natuur in de Goddelijke laat veranderen, of, gelijk thans, meer de Goddelijke zich laat ontledigen tot de menschelijke toe, of ook beide naturen geheel of ten deele laat samenvloeien tot eene derde, tot een mixtum quid; altijd wordt op pantheistische wijze de grens tusschen God en mensch uitgewischt en de idee van den Godmensch vervalscht. De monophysitische en kenotische leer is met de onveranderlijkheid, met alle eigenschappen, met het wezen Gods, en evenzoo ook met de natuur van het schepsel en van den eindigen mensch in strijd. Eene Godheid of eene Goddelijke eigenschap, die dit alleen potentia is en niet actu, is ondenkbaar; en een mensch, die door ontwikkeling de Goddelijke natuur tot hare eigene maken kan, houdt op een schepsel te wezen en gaat uit den tijd in de eeuwigheid, uit de eindigheid in de oneindigheid over. Zelfs is heel de gedachte van een Godmensch, bij wien de vereeniging van beide naturen door beider vermenging vervangen is, een monstrum, waarbij niemand zich iets denken kan. Zulk een kan niet wezen de Middelaar Gods en der menschen, wijl Hij geen van beiden is; Hij brengt de vereeniging, de verzoening, de gemeenschap van God en mensch niet waarlijk tot stand, wijl Hij zelf, door zijne vermenging van beide naturen, van beiden onderscheiden en een tertium genus is. Cf. Form. Conc. ed. Müller 550, die de kenotische theorie verwerpt. Dorner, Entw. II 1261—1276. Id. Gl. II 337 f. Id. Gesammelte Schriften 207—241. Vilmar, Dogm. II 54. Philippi, Kirchl. Gl. IV 386. Kähler, Wiss. d. chr. Lehre II 348. Lipsius, Dogm. § 579. Schultz, Gottheit Christi 277 f. Bruce, The humiliation of Christ. Edinb. 1870. Orr, Chr. view 280. Lobstein, Revue de théeol. et de philos. Mars 1891 p. 186 s. Id. Etudes christol., Paris Fischbacher 1891. Chapuis, Revue de théol. et de philos. Sept. 1891 p. 426 s. Scholten, L. H. K. II 385v.

14. Voorshands kan de theologie, indien zij waarlijk Schriftuurlijke en christelijke theologie wil zijn, niet beter doen dan de leer der twee naturen te handhaven. Zij mag zichzelve daarbij diep doordringen van het gebrekkige, dat hare taal, bepaaldelijk ook in de leer van Christus, aankleeft. Maar alle andere pogingen,

die dusver aangewend zijn om het christologisch dogma te formuleeren en nader tot ons bewustzijn te brengen, doen te kort aan den rijkdom der Schrift en aan de eere van Christus. En hiervoor heeft de theologie in de eerste plaats te waken. Welke bezwaren tegen de leer der twee naturen vroeger en later ook ingebracht zijn, zij heeft toch dit voor, dat zij geen gegevens der H. Schrift verwaarloost, den naam van Christus als den eenigen Middelaar Gods en der menschen handhaaft, en ten slotte ook nog de meest klare en heldere bevatting geeft van het mysterie der vleeschwording. Immers, deze vleeschwording staat niet geisoleerd in de geschiedenis. Zij is wel van alle feiten wezenlijk onderscheiden en neemt eene geheel eenige plaats in, maar zij staat toch met alwat vóór en naast en na haar heeft plaats gehad in nauw verband. Zij heeft, gelijk ons vroeger bleek, tot voorbereiding en onderstelling de generatie, de creatie, de revelatie en de inspiratie. Ten slotte dient hier nog aan toegevoegd, dat zij ook in verband staat met het wezen der religie. Religie is gemeenschap met God; zonder haar kan een mensch geen waar, volkomen mensch wezen; het beeld Gods is geen donum superadditum maar behoort tot zijne natuur. Die gemeenschap met God is eene unio mystica; zij gaat ons begrip verre te boven; zij is eene allernauwste vereeniging met God door den H. Geest; zij is eene unio personarum, een onverbrekelijk en eeuwig verbond van God en mensch, dat door de benaming ethisch veel te zwak omschreven en daarom als mystisch aangeduid wordt; zij is zoo innig, dat zij den mensch naar Gods beeld verandert en hem de Goddelijke natuur deelachtig maakt, 2 Cor. 3 : 18, Gal. 2 : 20, 2 Petr. 1 : 4. Indien deze gemeenschap met God en mensch nu waarlijk, niet als eene inbeelding maar als waarachtige realiteit verstaan wordt, dan springt hare verwantschap en analogie met de vleeschwording in het oog. Wie de generatie, de creatie, de immanentie, de revelatie, de inspiratie, de religie, d. i. wie de mededeelbaarheid Gods in waarheid belijdt, die heeft principieel ook de incarnatie erkend. Niet in dien zin, alsof de vleeschwording uit het wezen der religie vanzelf voortvloeien zou, maar wel zoo, dat de erkenning der eene alle recht tot loochening der andere ontneemt. Want indien de incarnatie hetzij van de zijde Gods hetzij van die des menschen niet mogelijk is, dan kan ook de religie niet waarlijk bestaan

in gemeenschap van God en mensch. Maar de religie in dezen zin is door de zonde verstoord; er is geen ware, zalige gemeenschap van God en mensch. Daarom moest de vereeniging, die in Christus tusschen Goddelijke en menschelijke natuur werd gesloten een gansch bijzonder karakter dragen. Zij kon niet identisch wezen met de religieuse verhouding tusschen God en mensch, want zij moest juist van de ware religie weer de aanvang, het beginsel, de objectieve verwerkelijking zijn. Een verbond laat zich niet improviseeren; het moet met een volk gesloten worden in zijn koning of vertegenwoordiger. En zoo ook heeft God, om zijne gemeenschap met de menschheid weer werkelijkheid te doen zijn, in Christus als haar Hoofd zich met haar vereenigd. Daarom is Christus geen individu naast anderen, maar Hoofd en Vertegenwoordiger der menschheid, de tweede en laatste Adam, de Middelaar Gods en der menschen. De vereeniging van Goddelijke en menschelijke natuur in Christus is daarom van de inwoning Gods in zijne schepselen en in de geloovigen wezenlijk onderscheiden. Zij is niet eene unio personarum maar eene unio personalis et substantialis; zij is geene zedelijke vereeniging, die haar beeld vindt in het huwelijk, geen overeenstemming van gezindheid en wil, geen gemeenschap der liefde alleen. Maar zij is eene ἕνωσις φυσικη, gelijk Athanasius, c. Apoll. I 8 en Cyrillus, Anathem. 3 haar noemden. Daarmede wordt niet te kennen gegeven, dat die vereeniging noodzakelijk was en uit eene van beide of uit beide naturen vanzelf voortvloeide, maar zij heet zoo, wijl zij niet zedelijk is van aard, maar eene vereeniging der naturen in den persoon des Zoons, eene unio naturarum, niet naturalis maar personalis, Petavius, de incarn. III 4. Turretinus, Theol. El. XIII 6, 3. En het resultaat dier vereeniging is niet eene nieuwe natuur noch ook eene nieuwe persoonlijkheid, maar alleen de persoon van Christus als Christus. Hij die in de gestalte Gods was, bestond van nu voortaan ook in de gestalte eens menschen.

Krachtens dezen haar geheel eenigen aard, is de vereeniging niet anders te denken dan als eene vereeniging van den persoon des Zoons met eene onpersoonlijke menschelijke natuur. Indien toch de menschelijke natuur in Christus een eigen, persoonlijk bestaan had, zou er geen andere vereeniging dan eene zedelijke mogelijk zijn geweest. Dan ware Christus ook niet persoonlijk God, maar

slechts een mensch, in nauwe gemeenschap met God levende. Dan ook ware Christus een bepaald mensch met een eigen individualiteit geweest, maar niet de tweede Adam, hoofd van het menschelijk geslacht. Hij moest echter niet een individu naast anderen zijn; zijn werk bestond niet daarin, dat Hij één enkel mensch, met wien Hij zich vereenigde, tot de gemeenschap met God terugbracht. Maar Hij moest het zaad Abrahams aannemen, Hoofd van eene nieuwe menschheid zijn en eerstgeborene van vele broederen. Daartoe moest Hij aannemen eene onpersoonlijke menschelijke natuur. Dit is niet met de Anastasius Sinaita en anderen zoo te verstaan, dat Christus de menschelijke natuur in hare algemeenheid, in den zin der Platonische idee, heeft aangenomen, want deze bestaat wel in de menschheid doch niet op zichzelve, in eene numerische eenheid, Schwane, D. G. II 369. De menschelijke natuur in Christus was integendeel in zooverre wel terdege eene individueele, dat Hij daardoor van alle menschen, schoon dezelfde natuur deelachtig door bepaalde eigenschappen onderscheiden was. Toch is Christus daarom geen individu naast anderen, want de menschelijke natuur had in Hem geen eigen, persoonlijk bestaan naast den Logos maar was van den aanvang af door den H. Geest zóó voor de vereeniging met den Logos en voor zijn werk toebereid, dat zij in dien Logos heel het menschelijk geslacht vertegenwoordigen en voor alle menschen van alle geslachten en standen en leeftijden, van alle eeuwen en plaatsen de Middelaar Gods kon zijn. Cf. Greg. Nyss, Hilarius, Basilius, Ephraem, Apollinaris e. a. bij Dorner, Entw. I 958 f. Damascenus, de fide orthod. III 3. 6. 11. Thomas, S. Theol. III qu. 4 art. 4. Petavius, de incarn. V 5. Moor III 776. Pictet, Christ. Godg. I 552. Schneckenburger, Zur kirchl Christol. 74 f. Ritschl, Rechtf. u. Vers. III² 405. Shedd, Dogm. Theol. II 295.

Het is echter juist deze onderscheiding van natuur en persoon, welke èn bij de triniteit èn bij de leer van Christus het grootste bezwaar ontmoet en daarom ook in beide leerstukken de oorzaak der meeste dwalingen is. Zoowel Nestorius als Eutyches konden deze onderscheiding niet laten gelden en concludeerden daarom uit de twee naturen tot twee personen of uit den éénen persoon tot ééne natuur. De christelijke theologie werd echter bij de leer van God en van Christus tot deze gewichtige onderscheiding geleid. In God was er ééne natuur en drie personen; in Christus

één persoon en twee naturen. De eenheid der drie personen in het Goddelijk wezen is in vollen zin naturalis, συνουσιωδής, coessentialis; de eenheid der beide naturen in Christus is personalis. Deze onderscheiding is ook wijsgeerig gerechtvaardigd. Natuur en persoon verhouden zich niet, gelijk in Hegels philosophie, als wezen en verschijning, als potentia en actus, zoodat de natuur, in alle schepselen wezenlijk één, in den mensch door immanente kracht tot persoon zich ontwikkelt. Maar natuur is het substraat, het suppositum, datgene waardoor iets is wat het is, principium quo; en persoon is het subject, niet van eene natuur in het algemeen, maar van eene redelijke natuur, individua substantia rationalis naturae, principium quod. Persoon is het in en voor zichzelf zijnde, dat de eigenaar, bezitter en heer is van de natuur, een complementum existentiae, sustentans et terminans existentiam naturae, het subject, dat door de natuur met haar ganschen rijken inhoud leeft, denkt, wil, handelt enz., waardoor de natuur een voor zichzelf bestaande wordt en geen accidens van een ander is, Schwane, D. G. II 369 f. Kleutgen, Theol. d. Vorzeit III 71 f. Schaezler, Das Dogma v. d. Menschw. Gottes 3 f. Zoo nu is de menschelijke natuur in Christus met den persoon des Zoons vereenigd. De Zoon wordt niet eerst persoon in en door de menschelijke natuur, want Hij was dit van eeuwigheid; Hij had noch de schepping noch de vleeschwording van noode, om tot zichzelf te komen en persoonlijkheid, geest te worden. Maar wel sluit de vleeschwording in, dat de menschelijke natuur, welke in en uit Maria gevormd werd, geen enkel oogenblik op en voor zichzelf bestond maar van het allereerste moment der conceptie af vereenigd was met en opgenomen in den persoon des Zoons. De Zoon schiep haar in zichzelven in, in se ipso creavit et creando assumsit. Daarom is die menschelijke natuur toch niet incompleet, gelijk Nestorius en thans nog Dorner, Entw. II 1225 beweert. Want al sloot zij door een eigen persoonlijkheid en ikheid zich in zichzelve niet af, zij was toch van den aanvang af persoonlijk in den Logos, die als subject in en door haar, met al hare bestanddeelen, vermogens en krachten leefde, dacht, wilde, handelde, leed, stierf enz. Dat zij niet in eene zelfstandige ikheid een eigen, afzonderlijk complementum existentiae ontving, vloeide niet voort uit een gebrek, maar juist daaruit, dat zij de menschelijke bestaansvorm van den Logos moest zijn.

Naturae assumptae non deest propria personalitas propter defectum alicujus, quod ad perfectionem humanae naturae pertineat, sed propter additionem alicujus, quod est supra humanam naturam, quod est unio ad divinam personam, Thomas, S. Theol. III qu. 4 art. 2 ad 2.

Daarom is de menschelijke natuur in Christus niet door een eigen persoonlijkheid met den Logos gecoordineerd maar aan dezen ondergeschikt. Beide naturen zijn en blijven wel ἄλλο καὶ ἄλλο, maar niet ἄλλος καὶ ἄλλος. Het is altijd dezelfde persoon, hetzelfde subject, hetzelfde ik, dat door de Goddelijke en de menschelijke natuur leeft en denkt, spreekt en handelt. De menschelijke natuur is de tabernakel, waarin de Zoon is gaan wonen; het kleed, dat Hij zelf zich bereid en aangedaan heeft; de μορφή, waarin Hij ons verschenen is; het instrument en orgaan, dat Hij zich geheiligd heeft en waarvan Hij met Goddelijke wijsheid voor zijn ambt en werk zich bedient. In Christo humanitas quasi quoddam organum divinitatis censetur, Thomas, Comp. Theol. c. 212, cf. S. Theol. III qu. 19 art. 1. Petavius, de incarn. IV 8, 6. Turretinus, Theol. XIII 6, 7. Hierin is nu niets, dat onze tegenspraak verdient. Zonder dat wij daarmede iets te kort doen aan de zelfwerkzaamheid van het schepsel, belijden wij, dat de gansche wereld een instrument der openbaring Gods is, een gewaad, waarin Hij tegelijk zich aan ons openbaart en verbergt. De gemeente en ieder geloovige verlangt niets hoogers, dan met ziel en lichaam en alle krachten in den dienst van God te staan en een instrument te wezen in zijne hand. Wat zou er dan tegen wezen, dat in nog veel rijker mate, in volstrekten zin de menschelijke natuur in Christus het heerlijk, willig orgaan van zijne Godheid is? Hoog gaat de vereeniging van Goddelijke en menschelijke natuur in Christus al ons spreken en denken te boven. Alle vergelijking begeeft ons, want zij is zonder eenige wederga. Maar zij is dan ook het μυστήριον εὐσεβείας, dat de engelen begeerig zijn in te zien en de gemeente aanbiddend bewondert.

15. Toch wordt als een gewichtig bezwaar tegen de leer der twee naturen altijd weer dit te berde gebracht, dat zij de menschelijke natuur van Christus niet tot haar recht doet komen en eene menschelijke ontwikkeling bij Hem onmogelijk maakt. De Roomsche en Luthersche Christologie geven inderdaad aan-

leiding tot deze bedenking. De vereeniging der twee naturen in Christus bracht n.l. in de vroegere dogmatiek drie gevolgen mede, communicatio idiomatum, apotelesmatum en charismatum. De eerste hield in, dat in de vleeschwording de beide naturen met al hare eigenschappen medegedeeld werden aan den éénen persoon en het ééne subject, dat daarom met Goddelijke en menschelijke namen kan worden aangeduid; men mag dus zeggen, de Zone Gods is geboren, heeft geleden, is gestorven, Hd. 20 : 28, 1 Joh. 1 : 7, en ook de mensch Christus Jezus bestaat van eeuwigheid, is uit den hemel nedergedaald enz., Joh. 3 : 13. Door de tweede werd verstaan, dat de eigenlijke middelaars- of verlossingswerken alle een Godmenschelijk karakter dragen, d. w. z., dat zij alle tot bewerkende oorzaak hebben het ééne ongedeelde, persoonlijke subject in Christus; dat zij tot stand gebracht zijn door Christus onder medewerking van zijne beide naturen en met eene dubbele ἐνεργεια, en dat zij toch weder in het resultaat eene ongedeelde eenheid vormen, wijl zij het werk zijn van één persoon. De derde gaf te kennen, dat de menschelijke natuur van Christus van het eerste oogenblik van haar bestaan af versierd werd met allerlei heerlijke en rijke gaven des H. Geestes. Over deze drie effecta unionis rees er een belangrijk verschil, boven bl. 242—246. De Lutherschen vatten de communicatio idiomatum zoo op, dat de eigenschappen der beide naturen niet alleen aan den éénen persoon, maar die der Goddelijke natuur ook aan de menschelijke werden medegedeeld. De menschelijke natuur werd door de vereeniging verheven tot Goddelijke almacht en alomtegenwoordigheid, Symb. Bücher ed. Müller 679. 680; zij ontving singulares, excellentissimas, maximas, supernaturales, impervestigabiles, ineffabiles atque coelestes praerogativas majestatis, gloriae, virtutis ac potentiae, welke niet maar geschapen en eindige gaven zijn, ib. 685, maar Goddelijke en oneindige zooals vivificare, omnipotentia, omniscientia, omnivolipraesentia, 686. 689. 691. 692. Het is duidelijk, dat deze opvatting van de mededeeling der eigenschappen aan de mededeeling der gaven heel hare beteekenis ontneemt; wat zijn er nog gaven van noode, als Goddelijke eigenschappen worden medegedeeld. De Luthersche Christologie spreekt nog wel van gaven, ib. 686, maar zij weet er eigenlijk geen weg mede, cf. Dorner, Entw. II 914—916, en heeft zelfs voor de zalving van Christus met den H. Geest geen plaats meer, Schneckenbur-

ger, Zur kirchl. Christol. 30. Aan de andere zijde leeren nu de Roomschen wel eene mededeeling van gaven en bestrijden ook de Luthersche leer van de communicatio idiomatum, maar zij zeggen, dat de menschelijke natuur van Christus krachtens de unio hypostatica terstond in het eerste oogenblik harer ontvangenis uberrimam Spiritus Dei copiam atque omnem charismatum abundantiam accepit, Cat. Rom. I 4, 4. Beide, Luthersche en Roomsche Christologie bergen hierdoor in zich een docetisch element; de zuiver menschelijke ontwikkeling van Christus komt hier niet tot haar recht; uit reactie sloeg men in deze eeuw tot het andere uiterste over en miskende de Godheid des Heeren. De Gereformeerden echter hebben de mededeeling der gaven zoo verstaan, dat eene menschelijke ontwikkeling van Jezus daarbij mogelijk was. Ofschoon de tweede Adam, Christus was toch een ander dan Adam. Adam werd volwassen geschapen, kreeg tot woonplaats een paradijs en was aan geen lijden en dood onderworpen. Christus werd echter in Maria ontvangen van den H. Geest en als een hulpeloos kindeke geboren; Hij werd niet geplaatst in een paradijs maar kwam in een wereld, die in het booze ligt; Hij stond bloot aan verzoeking van allen kant; Hij droeg eene natuur die vatbaar was voor lijden en dood. Zijner was niet de menschelijke natuur van Adam vóór den val, maar God zond zijnen Zoon ἐν ὁμοιώματι σαρκος ἁμαρτιας, d. i. in zulk vleesch, dat in gestalte en verschijning aan de σαρξ ἁμαρτιας gelijk was, Rom. 8 : 3.

Door deze schoone leer van de communicatio charismatum was de Geref. theologie, beter dan eenige andere, in staat, om naast de Godheid ook de ware, echte menschheid in Christus te handhaven. Zij is daartoe van onberekenbare waarde. 1° Onder de Gereformeerden was er nog verschil over, of de menschwording op zichzelve, afgedacht van den toestand der zonde, in welken zij plaats had, reeds eene daad van vernedering was. Van de eene zijde kon men er zich op beroepen, dat de afstand tusschen God en mensch zoo groot is, dat het aannemen der menschelijke natuur zonder meer reeds vernederend is. Maar van den anderen kant kon men daartegen aanvoeren, dat Christus dan nu nog, terwijl Hij verheerlijkt is aan 's Vaders rechterhand, in den staat der vernedering zou verkeeren, Heraut 284, 285. De strijd is gemakkelijk zoo te beeindigen, dat de menschwording op zichzelve,

zonder meer, steeds is en blijft eene daad van nederbuigende goedheid, maar niet in engeren zin een trap in den staat der vernedering is. Dat was zij daardoor, dat ze eene vleeschwording was, aanneming van eene zwakke, menschelijke natuur. Hierover was er immers geen strijd, dat Christus eene zwakke, aan lijden en dood onderworpen, menschelijke natuur aannam en dat dit eene daad van vernedering voor den Zone Gods was. De Schrift stelt dit dan ook boven allen twijfel vast, Jes. 53 : 2, 3, Joh. 1 : 14, 17 : 5, 1 Cor. 2 : 8, 2 Cor. 8 : 9, Phil. 2 : 7, 8 enz. 2° Zoodra wij ons echter rekenschap trachten te geven van wat in die zwakke menschelijke natuur ligt opgesloten, wordt de vraag moeilijker. Want zeer zeker had Jezus allerlei behoeften aan spijs, drank, rust, slaap enz., maar deze waren toch ook eigen aan Adam vóór den val. En omgekeerd valt het moeilijk te denken, dat Jezus naar zijne menschelijke natuur uit zichzelf voor ziekte, krankheid, dood vatbaar was; Hij had toch zelf de macht om het leven af te leggen, Joh. 10 : 17, maar was niet vanzelf, zonder zijn wil, aan den dood onderworpen. Van ouds waren hierover dan ook de meeningen verdeeld. Over Jezus' uitwendige gedaante was verschil; sommigen zooals Origenes, Chrysostomus, Hieronymus e. a. schreven Hem eene schoone gestalte toe met beroep op Ps. 45 : 3, anderen zooals Justinus, Clemens, Tertullianus enz. dachten, dat Hij lichamelijk zonder gedaante of heerlijkheid was, Ps. 22 : 7, Jes. 53 : 2, 3; nog anderen hielden het midden tusschen deze beide voorstellingen of onthielden zich van een oordeel, cf. Vitringa V 501. Walch, Bibl. theol. III 439. Menzel, Symbolik 1855 I 177 f. Schotel, Iets over de uitwendige gedaante van Jezus Christus, Bosch 1852. Riehm, Handw. I 724 en art. Christusfiguren in Herzog[3]. En zoo stonden ook ten opzichte van de lijdens- en stervensvatbaarheid de aphthartodoceten en de phthartolatri tegenover elkander. Er is nu geen twijfel aan, dat de Zone Gods eene menschelijke natuur aannam, die vatbaar was voor lijden en sterven, anders zouden deze schijn en geen waarheid zijn geweest; zelfs Roomschen en Lutherschen moeten dit erkennen. Voorts is ter anderer zijde ook waar, dat Christus deze menschelijke natuur geheel vrijwillig aannam en in het afgetrokkene steeds het recht behield, om deze zwakke menschelijke natuur af te leggen of in eene heerlijke, boven alle lijden en dood

verhevene te veranderen. In zoover bleef het lijden en sterven altoos zijne vrije daad. Hij had en hield de macht om het leven aantenemen en afteleggen. Niemand kon Hem eenige smart aandoen noch zijn leven ontnemen, tenzij hij zelf de macht daartoe gaf. Hij beschikte de ure en de macht der duisternis. Maar deze zijn wil ondersteld, was het lijden en sterven voor Hem natuurlijk, met den aard der menschelijke natuur, welke Hij aannam, gegeven. Hilarius, bij Schwane, D. G. II 269 en anderen hebben het dikwerf juist omgekeerd voorgesteld en in de smart, het lijden enz. van Christus het niet-natuurlijke, het wonder, en in de wonderen van Christus juist het natuurlijke gezien. Ofschoon dit in goeden zin kan opgevat, rekent het toch niet genoegzaam met het feit, dat Christus de zwakke menschelijke natuur aannam en daarin van Adam was onderscheiden. Daaruit mag niet afgeleid, dat Christus ook vatbaar was voor allerlei ziekte en krankheid; want Hij nam wel op zich de algemeene gevolgen der zonde, lijden en dood, die nu behooren tot de menschelijke natuur, maar niet elke bijzondere krankheid, die uit bijzondere omstandigheden, zwak lichaamsgestel, ongeregelde of onvoorzichtige levenswijze voortvloeit, Thomas, S. Th. III qu. 14. Moor III 591. IV 26. Ebrard § 417. Ook was de menschelijke natuur bij Christus veel rijker ontvouwd dan bij Adam; want in den status integritatis was er voor vele gemoedsaandoeningen, toorn, droefheid, medelijden, ontferming enz. geen gelegenheid. Maar Christus heeft niet alleen met de innerlijke bewegingen van Gods barmhartigheid ons bezocht; Hij heeft ons in zijne menschelijke natuur die rijke wereld des gemoeds geopend, die bij Adam nog niet bestond en niet bestaan kon. 3° Er is in Christus een menschelijk weten, eene intellectueele ontwikkeling, eene toeneming in wijsheid en kennis geweest. De Arianen en Apollinaristen, volgens wie bij Christus de Logos de plaats van het pneuma inneemt, konden geen menschelijk weten in Christus aannemen. Ook de Monophysieten moesten daartegen opkomen, maar konden evengoed eene alwetendheid van Christus leeren, wanneer n.l. de menschelijke natuur in de Goddelijke was opgegaan, als in het omgekeerde geval eene onwetendheid (Themistius, hoofd der Agnoëten), met beroep op teksten als Mt. 20 : 32, 21 : 19, Mk. 5 : 9, 13 : 32, Luk. 2 : 52, 8 : 30, Joh. 11 : 34, Schwane, D. G. II 366. Tegenover deze partijen kwamen de kerkvaders er hoe

langer hoe meer toe, om de menschelijke kennis van Christus van het eerste oogenblik af volmaakt en voor geen toeneming vatbaar te stellen; en van hen ging dit gevoelen over in de scholastieke en Roomsche en ook in de Luthersche Christologie. Zij kwamen hierdoor met bovengenoemde duidelijke uitspraken der Schrift in strijd, en moesten tot eene docetische verklaring de toevlucht nemen. De ware grond voor deze leer is dan ook alleen de convenientia, dat God aan een menschelijke natuur, die zoo nauw met Hem vereenigd was, wel deze gave der kennis moest schenken, Kleutgen, Theol. III 251; de Schriftplaatsen, waarop men zich beroept, zooals Joh. 1 : 14, 2 : 24, 25, 6 : 64, 13 : 3, Col. 2 : 3, 9 bewijzen het tegendeel niet, omdat zij van den ganschen Christus en niet bepaald van zijne menschelijke natuur, en nog veel minder van deze in hare historische ontwikkeling handelen. De Gereformeerden zeiden daartegenover, vooreerst, dat de scientia infusa en acquisita bij Christus niet terstond compleet was, maar allengs toenam en vermeerderde, en ten tweede, dat Christus hier op aarde niet was een comprehensor maar viator, dat Hij wandelde door geloof en hope en niet door aanschouwen, dat de scientia beata hier op aarde zijn deel nog niet was. Natuurlijk was het geloof bij Christus, niet als bij ons een steunen op de genade en barmhartigheid Gods, maar dit eigenaardige heeft het geloof alleen gekregen door den toestand der zonde, waarin wij verkeeren; van nature is het geloof bij Adam en bij Christus niets dan een zich vastklemmen aan het woord en de belofte Gods, een vasthouden van den Onzienlijke. En dat heeft ook Jezus gedaan, Mt. 27 : 46, Hebr. 2 : 17, 18, 3 : 2. Dat geloof en die hope waren bij Christus ook niet wankel en weifelend, maar vast en sterk; zij hielden Hem, die in ons het geloof wekt en voleindt, staande in de verzoeking en deden Hem voor de als loon op zijn arbeid Hem wachtende vreugde het kruis verdragen en de schande verachten, Hebr. 12 : 2. Zoo was er dus eene toeneming in wijsheid en kennis bij Christus; het menschelijk bewustzijn in Hem, hoewel hetzelfde subject hebbende als het Goddelijk bewustzijn, kende dat subject, dat Ik, slechts zeer ten deele, wel *ὅλον* maar niet *ὅλως*. Achter ons beperkt bewustzijn ligt in ons nog eene wereld van zijn; zoo lag achter het menschelijk bewustzijn van Christus nog de diepte Gods, die door dat menschelijk bewustzijn slechts allengs en altijd op beperkte

wijze kon heenschijnen, Gomarus, Op. I 196. Voetius, Disp. II 155 sq. Turretinus, Theol. El. XIII 12. 13. Moor III 804. M. Vitringa V 246.[5] Heppe, Dogm. d. ev. ref. K. 315. Shedd, Dogm. Theol. II 281. 307. 329. Kuyper, Het werk v. d. H. Geest II 281 v. C. Lucassen, Der Glaube Jesu Christi, Neue Kirchl. Zeits. VI 1895 S. 337—347. Hieruit mag echter niet afgeleid, dat Jezus op verschillende terreinen dwalen kon. Wel wordt dit tegenwoordig in wijden kring geleerd, om bepaaldelijk aan Jezus' autoriteit in zake het O. Test. te ontkomen. Maar men randt hiermede den Christus zelven aan. Want wel is het waar, dat Jezus geen onderwijs gaf in eenige menschelijke wetenschap en daartoe ook niet op aarde gekomen is. Hij kwam, om ons den Vader te verklaren en zijn werk te volbrengen. Maar daartoe diende Hij dien Vader in zijn openbaring en werken ook te kennen, en dus ook te weten, of het O. Testament Gods Woord was, al dan niet. Dit was geen kennis van zuiver wetenschappelijken maar van religieusen aard, en voor het geloof der gemeente van het hoogste belang. Wie in dit opzicht aan Jezus dwaling toeschrijft, komt niet alleen met zijne Goddelijke natuur maar ook met zijn profetisch ambt in strijd, cf. deel I 333. Herzog[1] 21, 204. Herzog[2] 6, 27. Voigt, Fundamentaldogm. 527 f. Tholuck, Das Alte Test. im N. 4e Aufl. 1854. Caven, Presb. and Ref. Review, July 1892. Schwartzkopff, Konnte Jezus irren? Giessen, Ricker 1896. Id. Die Irrthumslosigkeit Jesu Chr. und der chr. Glaube ib. 1897. 4° Er is in Christus eene zedelijke ontwikkeling. Theodorus van Mopsuestia, Nestorius en allen, die uitgaan van de menschelijke natuur van Christus, nemen aan, dat Hij door allerlei strijd en verzoeking zich volmaakt heeft. Jezus was niet positief heilig, Hij bracht niet mee het non posse peccare; integendeel zulk een aangeboren heiligheid is onmogelijk en ethisch waardeloos. Maar Jezus was een mensch, die de mogelijkheid van zondigen meebracht doch door zedelijke inspanning en strijd zich van alle zonden feitelijk heeft vrij gehouden, zich ethisch tot het hoogste standpunt ontwikkeld en de vereeniging met God zich waardig gemaakt heeft, cf. Schwane, D. G. II 319, 325 enz. Deze voorstelling berust op een feitelijk niet rekenen met de Godheid van Christus: zij gaat uit van de verkeerde gedachte, dat er geen andere deugd is dan die door strijd verworven werd en zij brengt het hoogstens slechts tot

eene historische, feitelijke zondeloosheid, die voor Jezus als Middelaar ongenoegzaam is. De proeven, om Jezus zondeloosheid historisch te bewijzen zooals van Ullmann, De zondeloosheid van Jezus, Tiel 1851, Dorner, Ueber Jesu sündlose Vollkommenheit, Jahrb. f. d. Theol. VII 1862 S. 49—107. Art. Sündlosigheit Jesu in Herzog[1] suppl. Gouda Quint, De zondeloosheid des Heeren 1862. Schaff, Jezus Christus, het wonder der geschiedenis 1866. van Oosterzee, Leven v. Jezus I 569v. Dogm. § 93. Chapuis, La sainteté de Jésus, Revue de théol. et de philos., Juillet, Sept. Nov. 1897 enz., zijn onvoldoende, Philippi, K. Gl. IV 161. Aan historische zekerheid, die straks weer door anderen onzeker gemaakt wordt, hebben wij niet genoeg. Hoe zeer het waardeering verdient, dat zoovelen, van wie naar hun beginsel anders te verwachten ware, nog een diep besef hebben van Jezus' zedelijke volmaaktheid, zooals Daub, Marheineke, Rosenkranz, Vatke, Schleiermacher, Beyschlag, Hase, Schenkel, Lipsius enz,, toch is het geloof wankel, dat niet rust op de getuigenis der Schrift en daarom altijd door allerlei philosophische en historische bezwaren gedrukt en benauwd wordt. De Schrift doet ons echter in Christus niet alleen eene empirische zondeloosheid maar ook eene noodzakelijke onzondigheid erkennen. Hij is de Zone Gods, de Logos, die in den beginne bij God en zelf God was; Hij is één met den Vader en volbrengt altijd zijn wil en werk enz. Voor wie dit van Christus belijdt, is de mogelijkheid van zondigen en vallen een Ungedanke, Holtzmann, Neut. Th. II 446. Frank, Chr. Wahrh. II[2] 178. Daarom hield de christelijke theologie tegenover Arianen, Pelagianen, Nominalisten, zooals Scotus, Biel, Durandus, Molina enz., staande, dat Christus niet zondigen kon. Immers zou dan òf God zelf hebben moeten kunnen zondigen — wat blasphemie is; òf de vereeniging van Goddelijke en menschelijke natuur wordt verbreekbaar geacht en feitelijk geloochend, Augustinus, Enchir. c. 36. 40. 41. Lombardus, Sent III dist. 12 en comm. van Thomas en Bonaventura. Moor III 692. Shedd, Dogm. Theol. II 330. Philippi IV 161 f. enz. Maar daarmee is toch het wezenlijk onderscheid niet opgeheven, dat er bestaat tusschen de heiligheid Gods en de heiligheid van Christus als mensch. Daarop lettende, kon Jezus zeggen, dat niemand goed, de goedheid zelve is dan God alleen, Mt. 19 : 16, 17, Mk. 10 : 17, 18, Luk. 18 : 18, 19. De goedheid of heiligheid van Christus naar zijne menschelijke

natuur is geen Goddelijke, oorspronkelijke, maar zij is eene geschonkene, infusa; en daarom moest zij zich ook in den weg van strijd en verzoeking openbaren, staande houden en bevestigen. De bonitas infusa sluit de bonitas acquisita niet uit. De laatste onderstelt de eerste; geen goede vruchten dan van een goeden boom; maar de deugdelijkheid van den boom moet toch uitkomen in de gaafheid der vruchten. En zoo moest Christus ook zijne aangeborene heiligheid openbaren door verzoeking en strijd heen; deze worden door het non posse peccare niet overbodig of ijdel. Want al kon eigenlijke verzoeking niet van binnen maar alleen van buiten tot Jezus komen, Hij had toch eene menschelijke natuur, die tegen lijden en dood opzag. Zoo werd Hij dan heel zijn leven door op allerlei wijze verzocht, door Satan, zijne vijanden, zelfs door zijne discipelen, Mt. 4 : 1—11, Mk. 1 : 13, Luk. 4 : 1—13, Mt. 12 : 29, Luk. 11 : 22, Mt. 16 : 23, Mk. 8 : 33. En in die verzoekingen had Hij zich strijdende staande te houden; het non prosse peccare was geen dwang maar was ethisch van aard en moest daarom ook op ethische wijze tot openbaring komen. 5° Hetzelfde geldt van de macht van Christus. Ofschoon als de Zone Gods almachtig, was Hij toch beperkt, wat aangaat de macht zijner menschelijke natuur. De monophysieten onderscheiden deze beide niet, en laten de twee naturen, de twee willen en de onderscheidene macht in elkaar opgaan. Maar Schrift en kerk maakten tusschen beide onderscheid en laten de twee naturen zoo verbonden zijn, dat in het ééne Godmenschelijk werk elke natuur doet wat het hare is. En daarom komt het doen van wonderen, het vergeven van zonden, het schenken van eeuwig leven en alwat behoort tot het Middelaarswerk, niet alleen aan zijne Godheid maar ook aan zijne menschheid toe. Daarom schrijft Christus juist als Zoon des menschen, als Messias, zich deze macht der vergeving en des oordeels toe, Mt. 9 : 2—8, Joh. 5 : 27. Er gaat bij aanraking kracht van Hem uit, Luk. 6 : 19. Zijn vleesch is het brood, dat der wereld het leven geeft, Joh. 6 : 51. De Vader heeft Hem alle dingen in zijne hand gegeven, Joh. 3 : 35, 13 : 3, 17 : 2. Niemand kan de schapen uit zijne hand rukken evenmin als uit de hand des Vaders, Joh. 10 : 28—30. Evengoed als de Vader hoort Hij het gebed, Joh. 14 : 13, cf. 16 : 23, zendt Hij den Geest, 15 : 26, cf. 14 : 26, schenkt Hij het eeuwige leven, 10 : 28, 17 : 2. Maar dit alles

sluit toch niet uit, dat zijne macht, als menschelijke, voor toeneming vatbaar is. Hij is als een kindeke, zwak en hulpeloos, geboren; Hij had behoefte aan spijze en drank, Hij was vermoeid van de reis en zat neder bij de bron, Joh. 4 : 6; zelfs bij het doen van wonderen was Hij van het geloof der menschen afhankelijk, Mt. 13 : 58; in den hof werd Hij door een engel versterkt, Luk. 22 : 43. Eerst na de opstanding zegt Hij, dat Hem alle macht gegeven is in hemel en op aarde, Mt. 28 : 8, Mk. 16 : 20, Luk. 24 : 19. Dan ontvangt Hij de heerlijkheid terug, die Hij als Zoon reeds te voren bij den Vader had, Joh. 17 : 5, en doet daarin ook zijne menschelijke natuur deelen. Door de opstanding is Christus ook als mensch tot Heer geworden over levenden en dooden, heeft Hij een naam ontvangen boven allen naam en macht over alle creaturen, Mt. 28 : 18, Col. 2 : 3, 9, Phil. 2 : 9, Hebr. 2 : 7, 8.

16. De belijdenis aangaande Christus vindt hare practische toepassing in de vereering, welke Hem toegebracht wordt, in den honor adorationis. Bij hen, die met Arius de Godheid van Christus ontkennen, of met Nestorius haar van de menschelijke natuur scheiden, of met Socinus in Jezus alleen een mensch zien, valt alle grond voor de aanbidding van den Middelaar weg. Toch tracht men deze dan nog op allerlei wijze te handhaven. Nestorius zeide, dat ook de mensch Jezus als belijder en verdediger der Goddelijke eer mocht aangebeden worden: separo naturas, conjungo reverentiam, Schwane, D. G. II 349. Socinus verdedigde haar daarmede, dat Christus verhoogd was tot Heer en alle macht had ontvangen en dus in nood en ellende ons helpen kon; velen van zijne partij echter, zooals Davidis, Francken e. a. bestreden ze, omdat God alleen mocht aangebeden worden en de macht van Christus in elk geval eene beperkte was; Socinus zag zich dan ook genoodzaakt, om tusschen de vereering van God als prima causa en die van Christus als causa secunda van ons heil onderscheid te maken, Vitringa V 252. Fock, Der Socin. 538 f. Ook de Remonstranten ontleenden den grond voor de aanbidding van Christus vooral daaraan, dat Hij Middelaar, Koning, Heer was en als zoodanig van den Vader een honor adorationis had ontvangen, die wel verus en divinus maar toch niet supremus was, Apol. Conf. c. 2 p. 39. c. 3 p. 50. c. 16 p. 153. Armi-

nius, Op. 436. Limborch, Theol. Christ. V 18. Episcopius, Inst. theol. IV 35 VII 27, 6, cf. daartegen Censura in conf. Rem. c. 2. 3. 12. Trigland, Antapol. c. 44. Heydanus, Causa Dei V 12. Vitringa V 268. De verdediging van de aanbidding van Christus door Ritschl en zijne school komt zakelijk met die van Socinus overeen: Christus, als mensch ten opzichte van God, mag wel vereerd maar niet aangebeden, doch Christus, religieus beschouwd, als openbaring Gods, als die persoon, in wien de gemeente God heeft, is wel te aanbidden, want dan bidden wij Hem niet aan naast God, maar God in Hem. Deze aanbidding van Christus behoort dan verder wel in den openbaren godsdienst der gemeente tehuis maar niet in het gebed der bijzondere personen; dit laatste is ongezond, maakt Christus tot een van God onderscheiden subject, kweekt een sentimenteele richting en leidt tot creatuurvergoding, Schultz, Gottheit Christi 1881 S. 706 f. Evenals onder de Socinianen, zijn er dan onder de volgelingen van Ritschl, die de aanbidding van Christus geheel verwerpen, en Hem wel een voorwerp des geloofs en een voorbeeld ter navolging noemen maar niet een object van religieuse vereering, Chapuis, Revue de théol. et de philos. Nov. 1895 p. 560—586, Id. Die Anbetung Christi in Gottschick's Zeits. f. Theol. u. Kirche 1897 S. 28—79. Het Socinianisme en het Ritschlianisme komt zoo bij het Unitarisme uit, dat Christus van alle religieuse vereering berooft. Voorzoover zij echter toch nog eene aanbidding van den mensch Christus trachten te handhaven, zijn zij verwant en bieden steun aan hen, die, schoon Christus' Godheid erkennende, toch ook aan zijne menschelijke natuur een grond der aanbidding ontleenen. Tot dezen behooren in de eerste plaats de monophysieten, tegen wie het vijfde oec. Concilie c. 9, bij Denzinger n. 180, bepaalde, dat de aanbidding van Christus niet rust op eene *συγχυσις της θεοτητος και της ἀνθρωποτητος* maar zich richten moet op God, den vleeschgeworden Logos met zijn vleesch. Maar ook de scholastieke en Roomsche theologen zijn er allengs toe gekomen, om de menschelijke natuur van Christus op zich zelve religieus te vereeren. Uitgangspunt was daarbij de algemeene leer der kerkvaders, dat de persoon van Christus in de ongedeelde eenheid harer beide naturen, als vleeschgeworden Woord, als God en mensch te zamen, met ééne aanbidding vereerd moest worden. Daaruit werd afgeleid, dat de menschelijke natuur van Christus

zelve, op zichzelve, in se, ook voorwerp van Goddelijke vereering (λατρεια) mocht en moest wezen; echter niet om zichzelve, per se en propter se, maar om hare hypostatische vereeniging met den Zone Gods. Daaraan werd dan verder toegevoegd, dat, al is de menschelijke natuur op zichzelve te aanbidden en dus objectum materiale der adoratio, zij dan toch altijd een objectum partiale en niet totale is; d. w. z. wie haar aanbidt, bidt met haar altijd Hem aan, die met die menschelijke natuur zich vereenigd heeft; en zoo werd het daardoor geoorloofd en mogelijk, om niet alleen de menschelijke natuur van Christus op zichzelve, maar zelfs een deel van haar, zooals b. v. het heilige hart van Jezus, tot voorwerp van aanbidding te maken; de aanbidding geldt toch dat hart niet alleen maar geldt den ganschen Christus, die in dat hart zijne Goddelijke liefde wonen deed. En eindelijk zeiden vele theologen nog, dat de menschelijke natuur van Christus niet alleen op grond van hare hypostatische vereeniging met den Logos voorwerp van λατρεια, maar ook op grond van de vele haar zonder mate geschonken gaven voorwerp van δουλεια mocht zijn, en dan nader weer voorwerp van ὑπερδουλεια, naar den hierarchischen regel: adoratio est diversa pro diversitate excellentiae, quae est ejus objectum formale. Cf. Damascenus, de fide orthod. III c. 8. Lombardus en andere comm. op Sent. III dist. 9. Thomas, S. Theol. III qu. 25. Bellarminus, de imag. sanct. II c. 12 sq. Petavius, de incarn. XV c. 1—4. Theol. Wirceb. IV 330. Perrone, Prael. theol. IV 274. Scheeben, Dogm. III 51 f. Pesch, Prael. theol. IV 97 sq. Simar, Dogm. 411. Krachtens hunne leer van de mededeeling der Goddelijke eigenschappen aan de menschelijke natuur leeren ook de Lutherschen, dat de menschelijke natuur van Christus te aanbidden is, Gerhard, Loc. IV § 23. Quenstedt, Theol. III 199—208 V 353. Buddeus, Inst. theol. p. 771 sq. En eindelijk heeft bij de Herrnhutters de mensch Christus bijna geheel de plaats van God ingenomen; Hij is niet de middelaar maar de plaatsvervanger Gods en bijna het eenige voorwerp der Godsdienstige vereering, Plitt, Zinzendorfs Theol. III 20 f. Römheld, Theol. sacrosancta 1888.

Geheel in overeenstemming met hunne leer van Christus zeiden nu de Gereformeerden, dat de Middelaar wel voorwerp van aanbidding was maar dat de grond voor die aanbidding gelegen was in zijne Goddelijke natuur. Toch was er onder hen nog

eenig verschil van gevoelen. Allen waren het hierin eens, dat Christus ook als Middelaar aangebeden en vereerd moest worden, maar sommigen meenden dat de grond voor die aanbidding alleen lag in de Godheid van Christus, Voetius, Disp. I 520 sq. II 304 sq. Maccovius, Coll. theol. I 369 sq. Macc. Redivivus c. 91. Hoornbeek, Socin. confutatus I 36 sq. Mastricht V 2, 26 enz.; anderen oordeelden, dat het objectum formale niet alleen de Godheid maar het Middelaarschap van Christus was, Amesius, de adoratione Christi. Walaeus, Loci Comm. Op. I 389. Trigland, Antapol. c. 46. Alting, Theol. problem. XII 20. Cloppenburg, Op. I 461. Bucanus, Inst. XXXV qu. 9. Turretinus, Theol. El. XIV qu. 18. Hottinger, Heidanus, Burman, Heidegger, Moor III 829. Vitringa V 247. Nu laat de Schrift er geen twijfel over, of Christus, evenals het voorwerp van ons geloof en vertrouwen, Joh. 14 : 1, 17 : 3, Rom. 14 : 9, 2 Cor. 5 : 15, Ef. 3 : 12, 5 : 23, Col. 1 : 27, 1 Tim. 1 : 1 enz., zoo ook het object van onze godsdienstige vereering en aanbidding mag zijn, Joh. 5 : 23, 14 : 13, Hd. 7 : 59, 9 : 13, 22 : 16, Rom. 10 : 12, 13, 1 Cor. 1 : 2, 2 Cor. 12 : 8, Phil. 2 : 9, Hebr. 1 : 6, Op. 5 : 12, 13, 22 : 17, 20, cf. Loofs in Herzog[3] 4, 21. Th. Zahn, Die Anbetung Jesu im Zeitalter der Apostel, Stuttgart 1885, ook in Skizzen aus dem Leben der alten Kirche 1898 S. 271—308. Maar toch kan de grond der aanbidding van Christus naar de Schrift aan niets anders dan aan zijne Godheid worden ontleend. Immers, het woord der Schrift staat vast: den Heere uwen God zult gij aanbidden en Hem alleen dienen. Dat is het gebod, hetwelk alle Heidensche en Roomsche creatuurvergoding in beginsel veroordeelt. Indien daarbij de koninklijke macht van Christus of ook zijn middelaarschap nog als grond voor religieuse aanbidding wordt aangevoerd, dan wordt dit gebod Gods verzwakt en geschonden. Als middelaar, koning, priester, profeet, is Christus niet absolute summus, maar Gode gesubordineerd; in die hoedanigheid heeft Hij eene andere heerlijkheid en eene andere macht, dan welke Hij als Zoon met den Vader en den Geest deelachtig is; in die qualiteit is Hij niet de causa efficiens, welke God alleen is, maar de causa instrumentalis onzer zaligheid. Ligt daarom de grond voor de aanbidding van den Middelaar, behalve in zijne Godheid, ook nog in zijn Middelaarschap, dan ligt de grond ook feitelijk in zijne menschelijke natuur, want als Middelaar is

Christus zonder deze niet te denken; dan hebben Vader en Geest, die geen Middelaar zijn, één grond voor hunne aanbidding minder dan de Zoon en komt deze dus boven den Vader en den H. Geest te staan; dan zijn er twee gronden voor adoratie, eene, die aan de Godheid, een andere, die aan iets anders, dat is aan iets creatuurlijks, is ontleend, en dan is in beginsel de Roomsche onderscheiding van λατρεια en δουλεια binnengehaald en de creatuurvergoding gewettigd. Christus is dus zeer zeker als onze Middelaar te aanbidden, evenals God ook als Schepper enz. vereerd en aangeroepen wordt, maar de grond daarvoor ligt alleen in zijne Godheid. Hij is niet God omdat Hij Middelaar, maar Hij is Middelaar omdat Hij God is, met den Vader en den Geest één eenig God, boven alles te prijzen in der eeuwigheid. De middelaarswaardigheid en de middelaarswerken kunnen en mogen motieven der aanbidding zijn, gelijk allerlei weldaden ons nopen tot aanbidding van God. Zij kunnen ook in zoover gronden der aanbidding heeten, als daarin het Goddelijk wezen werkt en zich openbaart; maar fundament der aanbidding is het God-zijn alleen.

---

§ 42. Het werk van den Middelaar.

1. Bij alle volken treffen wij eenig besef van zonde en behoefte aan verzoening en verlossing aan. Ook komen er bijna in alle godsdiensten heilige personen voor, die de gemeenschap met God voor anderen bewerken en in stand houden. Koningen en profeten treden dikwerf als zulke middelaars op, maar vooral de priesters zijn met dezen dienst belast. Het woord priester komt van presbyter, oudste, en had dus oorspronkelijk in het geheel geen hieratischen zin; de namen in andere talen, zooals כֹּהֵן, ἱερευς, sacerdos duiden de priesters aan als zoodanige personen, die voor God staan en een heilig werk verrichten, bepaaldelijk offers brengen. Hoezeer nu zulk een priesterschap bijna in alle godsdiensten voorkomt, cf. Julius Lippert, Allgemeine Geschichte des Priesterthums, Berlin 1883—4, toch is de oorsprong ervan ons onbekend. Volgens de Schrift kwamen er in den oudsten tijd nog geen bijzondere priesters voor; Abel, Kain, Noach, de aarts-

vaders brengen nog zelf hunne offeranden, Gen. 4 : 3, 4, 8 : 20, 12 : 7 enz.; eerst als onder de volken het zondebesef en het bewustzijn van scheiding tusschen God en mensch toeneemt, komt allerwege de idee van een middelaarschap op. Het voornaamste middel, waarvan deze priesterschap zich bedient, om de gemeenschap met God te verkrijgen, is de offerande, עֹלָה, מִנְחָה, זֶבַח, אִשֶּׁה, *δωρον*, *ἱερειον*, *προσφορα*, *θυσια*, *τελετη*, oblatio, sacrificium. Ook oorsprong en wezen van het offer is voor ons in het duister gehuld. Sommigen verklaren het offer uit de gezindheid des menschen, om de Godheid door een of ander geschenk gunstig te stemmen en allerlei hulp van haar te verkrijgen (do ut des, geschenktheorie), Saussaye, Religionsphilos. I 101. v. Hartmann, Religionsphil. I 35. Daarbij meenen velen dan, dat de menschen de goden eerst aan zichzelven gelijk dachten en hun daarom in de offers vooral voedingsmiddelen aanboden (spijstheorie), ib. en Siebeck, Religionsphilos. 279. Anderen huldigen de mystische of sacramenteele theorie en zien het wezen van het offer niet in eene gave aan maar in de gemeenschap met de goden, daardoor genoten, dat men saam aanzit aan één disch en één spijze en drank nuttigt, Marti, Israel. Relig.[3] 36. Smend, Att. Rel. 24. Pfleiderer, Religionsphilos.[3] 648. Volgens eene andere, de symbolische theorie, geeft de offeraar in de gave, die hij den goden biedt, een bewijs van zijn eerbied en onderwerping, van zijne verloochening van al het aardsche en van zijne algeheele toewijding aan God, Wuttke, Gesch. des Heidenthums I 127 f. Eindelijk zijn er nog, die het destructieve element in het offer wezenlijk achten en daarom aan alle offer een verzoenend karakter geven, Bellarminus, Vasquez en vele Roomsche theologen, cf. Thalhofer, Das Opfer des alten und neuen Bundes, Regensb. 1870. Id. Handbuch der kath. Liturgik, Freiburg 1894 I[2] 197 f. Nog moeilijker wordt de vraag naar oorsprong en wezen van het offer, wanneer wij aan de bloedige en dan weer bepaald aan de menschenoffers denken. Hoe kwam de menschheid tot deze wijze van Godsvereering? Welke offers waren de oudste, de bloedige of de onbloedige? Vanwaar de breede plaats en de ontzaglijke beteekenis, in den cultus aan het bloed toegekend? De historie geeft hier geen antwoord. Alleen de Schrift verhaalt, dat het offer al bestaat van den oudsten tijd der menschheid af. Vóór den val maakt zij van geen offer melding. Toch is er niets on-

gerijmds in de gedachte, dat ook toen het offer in ruimeren zin behoorde tot de elementen van den cultus, evengoed als het gebed. Offerande toch is naar de omschrijving van Augustinus, de civ. X 6, omne opus, quod agitur, ut sancta societate inhaereamus Deo. Als zoodanig paste het ook aan den mensch in den status integritatis. Hij was toch naar Gods beeld geschapen in ware kennis, gerechtigheid en heiligheid; hij was profeet, priester en koning en moest als zoodanig Gods naam verheerlijken, zichzelf met al het zijne Gode wijden, en alles regeeren en besturen naar den wille Gods; hij ontving ook in den Sabbat een bijzonderen dag voor den dienst van God en had daartoe bepaalde vormen van cultus noodig; er is niets vreemds in, als daartoe behalve het gebed ook de offerande behoorde. Wel kan de mensch eigenlijk Gode niets geven, want de aarde is des Heeren, mitsgaders hare volheid. Maar God gaf toch de aarde aan den mensch en stelde hem tot heer over haar aan. En daarom kan de mensch Gode in symbolischen zin iets offeren, ten bewijze van zijn eerbied en afhankelijkheid. Indien de offerande van huis uit behoorde tot de religie des menschen, welke ook vóór en na den val niet in wezen verschillend kan zijn, dan verklaart zich ook gemakkelijk, dat er spoedig na den val van Kains en Abels offerande wordt gesproken, zonder dat God opzettelijk den offercultus instelt. Protestanten en Roomschen streden er vroeger over, of het offer berustte op een positief gebod Gods dan wel op een innerlijken religieusen drang van den mensch, M. Vitringa IV 275—280. Herzog[2] 11, 31. Maar indien het offer reeds bestond vóór den val, is daarmee dit geschil ook opgelost. Wel echter heeft de zonde in de offerande groote wijziging gebracht, niet alleen zoo, dat aan de bestaande het zoenoffer mechanisch werd toegevoegd, maar bepaald ook in dien zin, dat de offerande zelve van karakter veranderd is. De mensch na den val vreest voor God en verbergt zich voor zijn aangezicht, en daarom is ook de gezindheid en de bedoeling veranderd, waarmede hij offert en waarmede hij bidt. Het zoenoffer (sacrificium propitiatorium, propter offensam commissam) komt in het middelpunt te staan en vormt en draagt de andere offeranden (sacr. latreuticum, propter Dei majestatem, lofoffer; sacr. impetratorium, propter beneficia sperata, bidoffer; sacr. eucharisticum, propter beneficia jam suscepta, dankoffer), Thomas, S. Theol. II 1 qu. 102 art. 3 ad 10. Onder die zoen-

offers nemen de bloedige offers eene eerste plaats in, en deze dragen een destructief en een substitueerend karakter; hetgeen Gode aangeboden wordt, wordt verstoord, geslacht; en wijl eigenlijk de mensch zelf tot zijne verzoening zich alzoo moest opofferen, neemt hij een dier of ook een ander mensch in zijne plaats. En eindelijk komt er allengs in alle godsdiensten een afzonderlijke stand van priesters op; de mensch voelt zich van God verwijderd en heeft behoefte aan een middelaar, die hem in de nabijheid Gods brengt. Zoo wijzen alle offers der menschheid, direct in Israel, indirect ook bij de Heidenen, naar de groote volmaakte offerande heen, welke door Christus, den Middelaar Gods en der menschen gebracht is op het kruis van Golgotha. Cf. Pfanner, Theol. gent. c. 15. Lasaulx, Die Sühnopfer der Griechen u. Römer u. ihr Verh. zu dem Einen auf Golgotha, Würzburg 1841. Nägelsbach, Nachhom. Theol. 1857 S. 315 f. Bähr, Symb. des mos. Cultus II 217 f. 269 f. Stöckl, Das Opfer nach seinem Wesen u. Geschichte[2], Mainz 1861. Weiss, Apol. d. Christ. II[3] 248—304. Oswald, Die dogm. Lehre v. d. h. Sakr. der kath. Kirche I[2] 503 f. Gihr, Das heilige Messopfer[6], Freiburg 1897 S. 10 f. Scheeben, Dogm. III 387 f. Daniel Dewar, The nature, reality and efficacy of the atonement 1831 ch. 1. Trumbull, The blood covenant. A primitive rite and its bearings on Scripture, 2 ed. Philad. 1893. Art. Blut in Herzog[3].

2. De wijziging, door de zonde in de offerande aangebracht, vertoonde zich eerst langzamerhand. Eerst was het offer eenvoudig מִנְחָה, gave, Gen. 4 : 3; en de offeranden werden door de offeraars zelven gebracht. Toen offercultus en priesterschap reeds bij andere volken zich ontwikkeld hadden, werden deze ook voor Israel geregeld. Evenals het profetisch en koninklijk, zoo rust ook het priesterlijk ambt volgens de wet op verkiezing van Ihvh, Num. 16 : 7, Hebr. 5 : 4. De taak, aan de priesters opgedragen, is eene dubbele; zij moeten het volk Israels, mede door de urim en thummim, onderwijzen aangaande de rechten en wetten des Heeren, Ex. 28 : 30, Deut. 17 : 9, 33 : 8—10, Jer. 18 : 18, Ezech. 7 : 26, 44 : 23, 24, Hagg. 2 : 12, Mal. 2 : 7, en voorts met de offeranden des volks tot Ihvh naderen, Lev. 21 : 8, Num. 16 : 5 enz., en dan van zijnentwege het volk zegenen, Lev. 9 : 23, Num. 6 : 23. De offers, die Israel brengen moest, waren verschil-

lend. Het paaschoffer, Ex. 12, neemt eene zelfstandige plaats in, is zoen- en brandoffer, sacrificium en sacramentum tegelijk; het bondsoffer, Ex. 24:3—11, diende, evenals dat bij Abraham, Gen. 15:9, Jer. 34:18v., tot bevestiging van het verbond; het bestond daarom uit brandoffers van varren, wier bloed ter bedekking der zonde en ter heiliging door Mozes als middelaar der verbonds deels op het altaar deels op het volk werd gesprengd, en werd daarna met dankoffers besloten; het brand- en dankoffer, Lev. 1, 3, diende, om de op den grondslag des verbonds rustende gemeenschap met God te onderhouden; het zond- en schuldoffer, Lev. 4—6, onderstelde, dat de gemeenschap met God door eene zwakheidszonde gestoord was en bood in de besprenging des bloeds van het geslachte offerdier bedekking der zonde en herstel der gemeenschap met God. De verzoening kwam nu aldus tot stand: door de handoplegging droeg de offeraar zijne zonde op het dier over; wel wordt dit dikwerf ontkend, maar ten onrechte; handoplegging sluit in de Schrift altijd eenige overdracht in, van zegen, Gen. 48:13, Mt. 19:13, vloek, Lev. 24:14, ambt, Num. 27:18, Deut. 34:9, den H. Geest, Hd. 8:17 enz., en zoo bij de bloedige, ook de brand- en de dankoffers, Lev. 1:4, 3:2, van erkende en beleden zonde, Lev. 4:4, 15, 16:21, 2 Chr. 29:23; de offerande zelve heette חטאת of אשם. Daardoor was het offerdier nu des doods waardig. Maar wijl het niet alleen diende, om voor den offeraar de straf te ondergaan maar juist om voor zijne zonde verzoening te doen, daarom wordt het dooden van het dier altijd een slachten genoemd. Het was niet om den dood als dood te doen, maar om daardoor het bloed te verkrijgen, dat verzoening moest doen. God had juist dat bloed van het dier tot eene verzoening op het altaar gegeven; en wel omdat dat bloed de zetel der ziel, de zetel van een, na en door de slachting weer van zonde bevrijd leven was, Lev. 17:11. Als dit bloed nu op het altaar of op het verzoendeksel in Gods nabijheid kwam, dan werd daardoor de offeraar of zijne zonde voor het heilig aangezicht Gods bedekt; of liever, God zelf was het, Deut. 21:8, Jer. 18:23, Mich. 7:19, en als zijn plaatsvervanger de priester, Lev. 5:13, 10:17, 15:15, die door de als כִּפֶּר, *λύτρον*, losprijs gedachte offerande de personen der offeraars van hunne zonden weg of ook die zonden zelve voor zijn aangezicht bedekte, כִּפֶּר met de praep. עַל of בְּעַד.

Litt. over den O. T. offercultus in Herzog² 11, 61 en voorts nog Smend, Altt. Relig. 319. Marti, Gesch. d. isr. Rel. 226.

Opmerking verdient het echter, dat de zoenoffers volstrekt niet alle maar slechts enkele, bepaalde, onopzettelijke zonden verzoenden; op de zonden met opgeheven hand stond de uitroeiing uit het midden des volks, Num. 15 : 30. Al werden de zonden door afdwaling ook zeer ruim genomen, Lev. 5, 6; toch bleef de verzoening, welke door de zoenoffers aangebracht werd, zeer beperkt. Trouwens, het genadeverbond, door God met Israel opgericht, berustte niet op die zoenoffers maar ging eraan vooraf en had zijn grondslag alleen in Gods belofte: Ik ben de Heere uw God. De zond- en schuldoffers dienden alleen, om onopzettelijke overtredingen, die geen bepaalde bondsbreuk waren, te verzoenen en de daardoor verstoorde gemeenschap met God te herstellen Dit blijkt ook daaruit, dat zij verordend waren voor gevallen, waarin er alleen van levietische onreinheid maar niet van subjectieve schuld sprake was, Lev. 5 : 2, 12 : 6, 7, 15 : 14. Er bleven dus tal van zonden over, voor welke de wet geen verzoening door offeranden aanwees; niet alleen eenige zonden met opgeheven hand, die met uitroeiing werden gestraft, maar voorts allerlei geestelijke en vleeschelijke zonden, zonden met gedachten en woorden, zonden van hoogmoed en zelfzucht. Voor al deze zonden waren geen offers voorgeschreven. Het is waar, dat volstrekt niet alleen de zond- en schuldoffers maar dat ook de brand- en dankoffers een verzoenend karakter droegen, Lev. 1 : 3, 4, 9 : 7, en dat op den grooten verzoendag alle zonden des volks werden verzoend, Lev. 16 : 16, 23 : 26—32, Num. 29 : 7—11. Toch blijft het opmerkelijk, dat daarbij van al de bovengenoemde zonden geen sprake is en dat de eigenlijke zond- en schuldoffers alleen in bepaalde gevallen voorzien. Bij bijzondere gelegenheden, als het volk zwaar gezondigd en aan bondsbreuk zich schuldig gemaakt heeft, wordt dan ook de verzoening op buitengewone wijze verkregen, door Mozes' voorbede, Ex. 32 : 30—35, Num. 14, Ps. 106 : 23, of door ongewone offeranden, Num. 16 : 45—50, 2 Sam. 24 : 25, 2 Chron. 29 : 8—11. En dat wisten de vromen in Israel ook; zij wisten, dat de zoenoffers slechts in zeer enkele gevallen een weg tot verzoening ontsloten; en daarom gaan zij achter die offers terug en pleiten op de barmhartigheid Gods. En dat bedoelde de O. T. offercultus ook aan Israel te leeren. Die enkele offeranden, die

voorgeschreven waren, dekten niet het gansche leven; zij brachten geen ware verzoening aan; zij dienden alleen om het zondebesef te wekken en waren typen, die heenwezen naar eene andere en betere offerande. De O. T. offercultus was onvolmaakt; de priesters waren zelven zondaren; het bloed van stieren en bokken kon de zonden niet wegnemen; de offers moesten eindeloos worden herhaald. Alles duidde aan, dat de ceremonieele bedeeling des O. T. slechts eene voorbijgaande, symbolische, typische beteekenis had. En daarom komt er naar de profetie een ander verbond, dat niet verbroken maar door allen gehouden wordt, Jer. 31 : 31; een ander profeet, die in bijzondere mate met den Geest Gods gezalfd zal zijn en eene blijde boodschap brengen zal aan Israel en de Heidenen, Deut. 18 : 15, Jes. 11 : 2, Mal. 4 : 5; een andere priester, die niet naar de wijze van Aaron maar naar de orde van Melchizedek zal aangesteld worden en daarom de priesterlijke en koninklijke waardigheid in zich vereenigen en beide eeuwiglijk dragen zal, Ps. 110, Jer. 30 : 21, Zach. 6 : 13; een andere koning, die uit Davids huis voortkomen en een Heerscher wezen zal in Israel, Mich. 5 : 1, 2. En zoo zal er ook eene andere, betere offerande komen. De offers van dieren zijn de ware niet, Ps. 40 : 7, 50 : 8, 51 : 18, Am. 4 : 4, 5 : 21, Hos. 6 : 6, 8 : 11, Jes. 1 : 11, Jer. 6 : 19, 7 : 21 enz.; de ware offeranden Gods zijn gehoorzaamheid, 1 Sam. 15 : 22, barmhartigheid, Hos. 6 : 6, een gebroken geest, Ps. 51 : 19, naar Gods stem hooren, Jer. 7 : 23. En die offerande zal gebracht worden door dien knecht des Heeren, die Israels plaats innemen, zijn werk volbrengen, tot een verbond des volks en tot een licht der Heidenen wezen zal, Jes. 42 : 6, 49 : 6, en voor de zonden zijns volks zijne ziel tot een schuldoffer zal stellen, Jes. 53 : 10.

In het O. T. loopen deze belofte van den lijdenden knecht des Heeren en die van den gezalfden koning ten deele nog parallel. Beide beloften wortelen in de vastheid van Gods verbond; God kan zijn verbond, in weerwil van Israels ontrouw en afval, niet vergeten; Hij kan het niet doen om zijns naams wil; het is een eeuwig verbond, dat van geen wankelen weet. En daarom krijgt Israel, hoe ook van wege zijne zonde tot ellende vervallen, toch weer een koning uit Davids huis. Die koning zal zijn van nederige geboorte, Jes. 11 : 1, 2, Mich. 5 : 1, 2, Ezech. 17 : 22, Hij zal niet alleen koning maar ook priester wezen, Jer. 30 : 21, Zach. 3 : 1, 6 : 13, Ps. 110, de

gerechtigheid voor zijn volk aanbrengen, Jer. 23 : 6, de offers overbodig, Jes. 60 : 21, Jer. 24 : 7, 31 : 35, Ezech, 36 : 25, 27 en allen tot priesters maken, Jes. 61 : 6. Daarnaast loopt nu de andere belofte, dat deze gerechtigheid voor Israel alleen in den weg van lijden verworven zal worden. De offercultus symboliseerde de noodzakelijkheid der zoenofferande; de historie toonde het in zoo menig voorbeeld, in Mozes, David, Job, de profeten en in die kleine schare van getrouwen, die de knie voor Baal niet bogen, dat de besten het meest lijden, dat zij, die de zake Gods voorstaan en in zoover rechtvaardig zijn, door lijden tot heerlijkheid moeten ingaan; en in de ballingschap en daarna als gemeente werd Israel de knecht des Heeren, die in nood en ellende verkeerende en van alle zijden benauwd, toch door den Heilige Israels verlost worden zou, Jes. 41 : 8v. Doch ook Israel is de ware knecht des Heeren niet; en heeft zelf verlossing van noode, Jes. 41 : 14, 42 : 19v.; waar kon de profeet ook in het verleden of heden het Israel of een individueel persoon, een profeet, een martelaar vinden, die zoo wonderbaar door Jhvh was toegerust, die zoo onwankelbaar trouw bleef, die in de verkondiging der waarheid aan de Heidenen het zwaarste lijden en den schandelijksten dood onderging? De moderne exegese doet vergeefs moeite, om in de enkele vromen onder Israel, in de profeten, of ook in Jeremia of een ander lijder de figuur voor Jesaja's schilderij van den knecht des Heeren te vinden. Israel zelf met al zijne vromen en profeten stelt zich in Jes. 53 tegenover dien knecht des Heeren, erkent dat het Hem om zijn lijden veracht heeft en belijdt, dat Hij juist om hunne overtredingen verwond en om hunne ongerechtigheden verbrijzeld is. Al wordt het niet rechtstreeks gezegd, de knecht des Heeren kan geen ander dan de Messias zijn, die immers ook priester wezen en de gerechtigheid voor zijn volk aanbrengen zal. Cf. Delitzsch op Jes. 42v. Oehler, in Herzog[2] 9, 649 en de daar aangehaalde litt., ook Smend, Altt. Rel. 257. Het is eene moeilijke vraag, of de Joodsche theologie vóór Jezus' komst deze twee lijnen in de profetie reeds liet samenvallen en alzoo een lijdenden Messias verwachtte, cf. Wünsche, Leiden des Messias, Leipzig 1870. Dalman, Der leidende u. sterbende Messias der Synagoge 1888. Weber, System 344 f. Schürer, Neut. Zeitgesch. 597. Baldensperger, Selbstbew. Jesu 121 f. Oehler in Herzog[2] 9, 670. Holtzmann, Neut. Theol. I

65 f. Maar al wordt deze vraag ook bevestigend beantwoord; inhoud van het volksgeloof was de verwachting van een lijdenden Messias toch niet; Jezus' discipelen toonen er zich geheel onvatbaar voor, Mt. 16 : 22, Luk. 18 : 34, 24 : 21, Joh. 12 : 34.

3. Volgens het N. T. loopen al deze verschillende getuigenissen van wet en profetie op Christus uit; het gansche O. T. wordt principieel in Hem vervuld; in Hem zijn alle beloften Gods ja en amen, Rom. 15 : 8, 2 Cor. 1 : 20. Hij is de ware Messias, de koning uit Davids huis, Mt. 2 : 2, 21 : 5, 27 : 11, 37, Luk. 1 : 32 enz.; de profeet, die den armen het evangelie verkondigt, Luk. 4 : 17v.; de priester, die in zijn persoon, zijn ambt, zijne aanstelling, zijne offerande, zijn heiligdom de O. T. priesterschap zeer verre overtreft, Hebr.; de knecht des Heeren, die als een *δοῦλος*, Phil. 2 : 7, 8, kwam om te dienen, Mk. 10 : 45, zich onderwierp aan de wet, Gal. 4 : 4, alle gerechtigheid vervulde, Mt. 3 : 15 en gehoorzaam was tot den dood des kruises toe, Rom. 5 : 19, Phil. 2 : 8, Hebr. 5 : 8. Als zoodanig maakt Jezus nu onderscheid tusschen het Godsrijk, gelijk het thans door Hem in geestelijken zin wordt gesticht en gelijk het eens in heerlijkheid zal geopenbaard worden; tusschen zijne eerste en tweede komst, die voor de O. T. profetie nog samenviel; tusschen zijn werk in den staat der vernedering en dat in den staat der verhooging. De Christus moet door lijden in zijne heerlijkheid ingaan, Luk. 24 : 26. Het werk, dat Hij nu in den staat der vernedering volbrengt, wordt in het N. T. veelzijdig beschreven. Het is een *ἔργον*, door den Vader Hem opgedragen, Joh. 4 : 34, 5 : 36, 17 : 4; het bestond in het algemeen in het volbrengen van Gods wil, Mt. 26 : 42, Joh. 4 : 34, 5 : 30, 6 : 38, en omvatte dan nader de verklaring Gods, Joh. 1 : 18, de openbaring en verheerlijking van zijn naam, 17 : 4, 6, 26, de mededeeling van Gods woorden, 17 : 8, 14 enz. Christus is een profeet, machtig in woorden en werken, Luk. 24 : 19; Hij is geen novus legislator, maar hij verklaart de wet, Mt. 5—7, 22 : 40, Luk. 9 : 23, 10 : 28, Joh. 13 : 34, 1 Joh. 2 : 7, 8, verkondigt het evangelie, Mt. 12 : 16—21, Luk. 4 : 17—21, en predikt in beide zichzelven als vervuller der wet en inhoud van het evangelie. Hij is de wet en het evangelie in eigen persoon. Hij is geen profeet slechts door hetgeen Hij spreekt, maar allereerst door hetgeen Hij is. Hij is de Logos, Joh. 1 : 1,

vol van genade en waarheid, Joh. 1 : 18, gezalfd met den Geest zonder mate, 3 : 34, de openbaring des Vaders, Joh. 14 : 9, Col. 2 : 9. Bron van zijne prediking is Hijzelf, is niet de inspiratie maar de incarnatie. Gods Geest kwam maar niet over Hem; God sprak niet maar met Hem, zooals met Mozes, van aangezicht tot aangezicht, doch God was in Hem en sprak door Hem, Hebr. 1 : 3. Hij is niet een profeet naast anderen maar de hoogste, de eenige profeet; bron en middelpunt van alle profetie; en alle kennisse Gods, in het O. T. vóór zijne vleeschwording, en ook thans in het N. T. na zijne opstanding en hemelvaart, is uit Hem, 1 Petr. 1 : 11, 3 : 19, Mt. 11 : 27. Vervolgens omvatte de wil Gods, dien Jezus kwam volbrengen, ook de wonderen, die Hij deed; het ééne werk valt in vele *ἔργα* uiteen, Joh. 5 : 36, die werken zijns Vaders zijn, 5 : 20, 9 : 3, 10 : 32, 37, 14 : 10, bewijzen, dat de Vader Hem liefheeft en in Hem is, 5 : 20, 10 : 38, 14 : 10, getuigen, dat de Vader Hem gezonden heeft, 5 : 36, 10 : 25, en zijne Goddelijke heerlijkheid openbaren, 2 : 11, 11 : 4, 40. Ja, Hij doet niet alleen wonderen, maar Hij is zelf in zijn persoon het absolute wonder; als de menschgeworden, van den H. Geest ontvangen, opgestane en verheerlijkte Zone Gods is Hij zelf het grootste wonder, middelpunt van alle wonderen, auteur van de herschepping aller dingen, eerstgeborene uit de dooden, in allen de Eerste, Col. 1 : 18. Voorts omvat de wil Gods vooral, dat de eengeborene Zoon des Vaders het leven aflegge voor de zijnen, Joh. 10 : 18. Het N. Test. ziet in Christus eene offerande, en de vervulling van den O. T. offercultus. Hij is het ware bondsoffer; evenals het oude verbond werd bevestigd door het bondsoffer, Ex. 24 : 3—11, zoo is het bloed van Christus het bloed des nieuwen testaments, Mt. 26 : 28, Mk. 14 : 24, Hebr. 9 : 13v Christus is eene *θυσία*, זֶבַח, het slachtoffer voor onze zonden, Ef. 5 : 2, Hebr. 9 : 26, 10 : 12; eene *προσφορά*, *δῶρον*, קָרְבָּן, מִנְחָה, Ef. 5 : 2, Hebr. 10 : 10, 14, 18; een *λύτρον*, *ἀντίλυτρον*. Mt. 20 : 28, Mk. 10 : 45, 1 Tim. 2 : 6, כֹּפֶר, פָּדוּי, גְּאֻלָּה, losprijs, losgeld, om iemand los te koopen uit de gevangenis, en vandaar zoenmiddel, om door eene offerande anderer zonde te bedekken en zoo hen te redden van den dood; eene *τιμή*, 1 Cor. 6 : 20, 7 : 23, 1 Petr. 1 : 18, 19, een prijs, die voor de loskooping betaald is; een zondoffer, dat voor ons tot zonde is gemaakt, 2 Cor. 5 : 21, 1 Joh. 2 : 2, 4 : 10; het paaschoffer, dat voor ons

is geslacht, Joh. 19 : 36, 1 Cor. 5 : 7, het lam Gods, dat de zonde der wereld draagt en daarvoor geslacht is, Joh. 1 : 29, 36, Hd. 8 : 32, 1 Petr. 1 : 19, Op. 5 : 6 enz; het ἱλαστήριον, Rom. 3 : 25, d. i. niet het verzoendeksel, כַּפֹּרֶת, al is dit woord ook zoo in LXX overgezet wijl er geen beter aequivalent in het grieksch te vinden was, maar datgene, wat tot verzoening dient, zoenmiddel, of scil. θῦμα, zoenoffer, cf. Deismann, Die sprachl. Forschung der griech. Bibel, Giessen 1898 S. 16. 17; een κατάρα, Gal. 3 : 13, die den vloek der wet van ons overnam; als de slang in de woestijn, aan het kruis verhoogd, Joh. 3 : 14, 8 : 28, 12 : 33, en als een tarwegraan, in de aarde stervende, om alzoo veel vrucht te dragen, Joh. 12 : 24. De betrekking, waarin deze offerande van Christus tot ons en onze zonde staat, wordt evenzoo op zeer verschillende wijze uitgedrukt. Hij geeft of stelt zijn leven, Mk. 10 : 45, Joh 10 : 15, heiligt zich, Joh 17 : 19, wordt zonde en vloek gemaakt, 5 Cor. 5 : 21, Gal. 3 : 13, is overgeleverd, Rom. 4 : 25, heeft zich overgegeven, Gal. 2 : 20, heeft geleden, 1 Petr. 3 : 18, is gekruisigd en gestorven, Joh. 11 : 50, 51, Rom. 5 : 6, 1 Cor. 15 : 3, 2 Cor. 5 : 15, 1 Thess. 5 : 10, en dat wel als een λύτρον ἀντὶ πολλῶν, Mt. 20 : 28, Mk. 10 : 45, in de plaats van velen, of ὑπερ c. gen. pers., Joh. 10 : 15, 11 : 50, 51, Rom 5 : 6, 8, 2 Cor. 5 : 15, 21, Gal. 3 : 13, Ef. 5 : 2, Hebr. 2 : 9, ten behoeve van ons, van zijn volk, cf. Phil. 13, ὑπερ σου, in gratiam tuam, zoodat gij 't niet behoeft te doen; of ὑπερ c. gen. rei, Joh. 6 : 51, 1 Cor. 15 : 3, Hebr. 10 : 12, ten behoeve van de zonden, om ze weg te doen, of ten behoeve van het leven der wereld, opdat deze door Christus' dood het leven erlange; of περι c. gen. pers., Mt. 26 : 28, 1 Joh. 2 : 2, om, ter wille van velen of van de geheele wereld; of περι c. gen. rei, Rom. 8 : 3, Hebr 10 : 6, 18, 1 Petr. 3 : 18, 1 Joh. 2 : 2, 4 : 10, om, ter wille van de zonde; of διὰ c. acc. rei, Rom. 4 : 25, ter oorzake van, van wege de zonde.

Hetgeen Christus door deze zijne offerande verworven heeft, is te veel schier om op te noemen. Voor zichzelven verwierf Hij daardoor zijne gansche verhooging, de opstanding, Ef. 1 : 20, de hemelvaart, 1 Petr. 3 : 22, de zitting ter rechterhand Gods, Ef. 1 : 20, Hebr. 12 : 2, de verheffing tot Hoofd der gemeente, Ef. 1 : 22, den naam boven alleen naam, Phil. 2 : 9—11, de Middelaarsheerlijkheid, Hebr. 2 : 9, de heerschappij over

alle dingen in hemel en aarde, Mt. 28 : 18, Ef. 1 : 22, 1 Cor. 15 : 24v., het laatste oordeel, Joh. 5 : 22, 27. En verder verwierf Hij voor de zijnen, voor de menschheid, voor de wereld eene onafzienbare reeks van zegeningen. Hij is zelf in zijn persoon het inbegrip van al die zegeningen, het licht der wereld, Joh. 8 : 12, het ware brood, 6 : 35, de ware wijnstok, 15 : 1, de weg, de waarheid, de opstanding en het leven, 11 : 25, 14 : 6, onze *σοφια*, *δικαιοσυνη*, *ἁγιασμος*, *ἀπολυτρωσις*, 1 Cor. 1 : 30, onze *εἰρηνη*, Ef. 2 : 14, de eerstgeborene en de eersteling, die door velen gevolgd wordt, Rom. 8 : 29, 1 Cor. 15 : 23, de tweede en laatste Adam, 1 Cor. 15 : 45, het hoofd der gemeente, Ef. 1 : 22, de hoeksteen van het Godsgebouw, Ef. 2 : 20; en daarom is er geen gemeenschap aan zijne weldaden dan door gemeenschap aan zijn persoon. Maar uit Hem vloeien toch alle weldaden voort: de gansche *σωτηρια*, Mt. 1 : 21, Luk. 2 : 11, Joh. 3 : 17, 12 : 47, en dan nader de vergeving der zonden, Mt. 26 : 28, Ef. 1 : 7, de wegneming, *αἰρειν* onzer zonden, Joh. 1 : 29, 1 Joh. 3 : 5, de reiniging of bevrijding van een kwaad geweten, Hebr. 10 : 22, de rechtvaardigmaking, Rom. 4 : 25, de gerechtigheid, 1 Cor. 1 : 30, de *υἱοθεσια*, Gal. 3 : 26, 4 : 5, 6, Ef. 1 : 5, de vrijmoedige toegang tot God, Ef. 2 : 18, 3 : 12, de aflegging door God van zijn toorn op grond van Christus' offerande, d. i. de *ἱλασμος*, Rom 3 : 25, 1 Joh. 2 : 2, 4 : 10, Hebr. 2 : 17, de daarvoor bij God in de plaats getreden, nieuwe, verzoende, niet meer vijandige maar gunstige vredeverhouding tot de wereld, *καταλλαγη*, Rom. 5 : 10v., 2 Cor. 5 : 18—20, en de vredeverhouding des menschen in betrekking tot God, Rom. 5 : 1; verder de gave des H. Geestes, Joh. 15 : 26, Hd. 2, Gal. 4 : 6, de wedergeboorte en het kindschap uit God, Joh. 1 : 12, 13, de heiligmaking, 1 Cor. 1 : 30, de gemeenschap aan Christus' dood, Rom. 6 : 3v., de afsterving van de zonde, Rom. 6 : 6v. Gal. 2 : 20, de kruisiging aan de wereld, Gal. 6 : 14, de reiniging, Ef. 5 : 26, 1 Joh. 1 : 7, 9, en de afwassching, 1 Cor. 6 : 11, Op. 1 : 5, 7 : 14, der zonden door de besprenging met het bloed van Christus, Hebr. 9 : 22, 12 : 24, 1 Petr. 1 : 2, de wandel in den Geest en in de nieuwigheid des levens, Rom. 6 : 4, de gemeenschap aan de opstanding en de hemelvaart van Christus, Rom. 6 : 5, Ef. 2 : 6, Phil. 3 : 20, de navolging van Christus, Mt. 10 : 38, 1 Petr. 2 : 21v.; alverder de bevrijding van den

vloek der wet, Rom. 6 : 14, 7 : 1—6, Gal. 3 : 13, Col. 2 : 14, de vervulling van het oude en de inwijding van een nieuw verbond, Mk. 14 : 24, Hebr. 7 : 22, 9 : 15, 12 : 24, de verlossing uit de macht van Satan, Luk. 11 : 22, Joh. 14 : 30, Col. 2 : 15, 1 Joh. 3 : 8, Col. 1 : 13, de overwinning der wereld, Joh. 16 : 33, 1 Joh. 4 : 4, 5 : 4, de bevrijding van den dood en van de vreeze des doods, Rom. 5 : 12v., 1 Cor. 15 : 55v., Hebr. 2 : 15, de ontkoming aan het oordeel, Hebr. 10 : 27, 28; en eindelijk de opstanding, ten jongsten dage, Joh. 11 : 25, 1 Cor. 15 : 21, de hemelvaart, Ef. 2 : 6, de verheerlijking, Joh. 17 : 24, de hemelsche erfenis, Joh. 14 : 1, 1 Petr. 1 : 4, het eeuwige leven, hier reeds aanvangende met het geloof, Joh. 3 : 15, 36 en eens zich ten volle openbarend in heerlijkheid, Mk. 10 : 30, Rom. 6 : 22, de nieuwe hemel en aarde, 2 Petr. 3 : 13, Op. 21 : 1, 5, de wederoprichting aller dingen, Hd. 3 : 21, 1 Cor. 15 : 24—28.

4. De geschiedenis der leer van Christus' werk vertoont een ander karakter dan die van het dogma der triniteit en van Christus' persoon. Er is geen bepaalde strijd over gevoerd, die tot eene scherpe en klare formuleering geleid heeft. De Schrift was in de beschrijving van dat werk ook zoo veelzijdig; en in de geschiedenis der theologie kwamen allerlei voorstellingen van het werk van Christus op, die een kern van waarheid bevatten, cf. Bähr, Die Lehre der Kirche vom Tode Jesu in den drei ersten Jahrh. 1832. Baur, Die christl. Lehre v. d. Versöhnung in ihrer gesch. Entw. 1838. Dorner, Entw. d. Lehre v. d. Person Christi[2] 1851. Thomasius, Christi Person u. Werk II[3] 113 f. Ritschl, Rechtf. u. Vers., deel I. Art. Versöhnung in Herzog[1] van Schoeberlein, in Herzog[2] van H. Schmidt, en voorts de dogmenhist. werken van Hagenbach enz. De apostolische vaders sluiten zich aan bij het spraakgebruik der H. Schrift en zeggen alleen, dat Christus uit liefde voor ons geleden en zich opgeofferd heeft, Barn. 7. Ign. ad Eph. 1. Polyc. ad Phil. 1. Diogn. 9. Spoedig echter trachtte men zich van het werk van Christus eenige meerdere rekenschap te geven. En dan komen terstond verschillende voorstellingen naast elkander voor; van den beginne af werd Christus niet alleen beschouwd als profeet maar ook als koning en priester. Soms worden deze drie ambten ook uitdrukkelijk naast elkander genoemd; Eusebius spreekt van Christus als *μονον*

ἀρχιερεα των ὁλων και μονον ἁπασης της κτισεως βασιλεα και μονον προφητων ἀρχιπροφητην του πατρος, Hist. eccl. I 3, en verwante uitspraken komen ook voor bij Lactantius, Greg. Nyss., August., de civ. X 6 enz., cf. Krauss, Das Mittlerwerk nach dem Schema des munus triplex, Jahrb. f. d. Theol. 1872 S. 595—655. Dat neemt niet weg, dat de eene of andere voorstelling soms eenzijdig op den voorgrond treedt. De nadruk valt er dan op, dat Christus de Logos is, die op aarde verscheen, om den menschen de volle waarheid te openbaren en hun een voorbeeld te geven van deugd, Just. Apol. I 10. Iren.. adv. haer. V 1. Tertull., de orat. 4. Clem. Alex., Strom. V 12. Orig., de princ. III 5, 6. c. Cels. I 67. 68. Athan., de incarn. 16. Of ook wordt de zonde meer als macht dan als schuld gevoeld en dienovereenkomstig het werk van Christus meer opgevat als verlossing dan als verzoening; God is mensch geworden, opdat Hij de menschen van de zinnelijkheid, sterfelijkheid en daemonenheerschappij verlossen en hen Gode gelijk, het eeuwige leven en de onsterfelijkheid deelachtig maken zou, Iren., adv. haer. III 16, 6. 20, 2 IV 2 V 1. Athan., de incarn. 7. Greg. Nyss., Catech. magna 17—26 enz. Eene andere, bekende en in weerwil van de tegenspraak van Gregorius Naz., Orat. 42, 48, door velen gehuldigde voorstelling was, dat Christus zich in zijn dood tot een losgeld, lokspijs of valstrik aan Satan had overgegeven en dezen alzoo door list overwonnen en de menschen uit zijne heerschappij verlost had, Orig., op Mt. 20 : 28. Greg. Nyss., Orat. cat. 22—26. Damasc., de fide orthod. III 1. 27 enz. En eindelijk komt ook van den beginne af reeds de gedachte voor, dat Christus zich in zijn lijden en sterven voor ons en in onze plaats Gode geofferd heeft, om de verzoening, de vergeving, de heiligmaking en de gansche zaligheid te verwerven. Zeer schoon vinden we deze gedachte reeds in den brief aan Diognetus c. 9, cf. Clemens Rom., I ad Cor. 7. Barnabas c. 5. 6. 7. Volgens Justinus Martyr is Christus niet alleen mensch geworden, om zich ons lijden deelachtig te maken en genezing te brengen, om aan de ongehoorzaamheid, die in de wereld gekomen was, een einde te maken, om de macht van Satan en van den dood te overwinnen; maar zijn dood is ook een offer voor alle zondaren, die zich willen bekeeren, het pascha, dat voor allen geslacht is, de oorzaak van de vergeving der zonden, Dial. c. 40. 111, cf.

Semisch, Justin der Märtyrer II 416 f. Veel duidelijker zegt Irenaeus, dat Christus, die door zijne menschwording met ons in gemeenschap staat en in heel onzen toestand is ingegaan, V praef. cf. III 18. 7. V 16, 2, door zijn lijden en dood ons Gode verzoend, III 16, 9, ons in de gunst van God, tegen wien wij gezondigd hadden, hersteld, den Vader voor ons verzoend, onze ongehoorzaamheid door zijne gehoorzaamheid goedgemaakt en de vergeving der zonden in het geloof ons geschonken heeft, V 17, 1. En dergelijke opvatting van het lijden van Christus als een offer voor onze zonden, dat ons de gerechtigheid en het leven verwierf, komt ook bij Origenes, Athanasius, Cyrillus, Gregorius Nyss., Damascenus voor, Thomasius, II 125 f. Ook in het Westen werd deze voorstelling overgenomen en verder ontwikkeld. Tertullianus zag in de religie eene rechtsverhouding, waarin de mensch aan Gods wet is onderworpen en voor overtredingen aan God door de poenitentia heeft te voldoen; evenals in de triniteit, zoo bracht Tertullianus in de leer van de boete verschillende termen in zwang, deo offenso satisfacere, deum iratum placare, reconciliare, deum promereri enz., die nog wel niet door hemzelven maar toch reeds door Cyprianus, Hilarius, Ambrosius e. a. op Christus en zijne offerande werden toegepast, Harnack, D. G. III 15 f., cf. I 524. Augustinus telde verschillende vruchten van Christus' offerande op, die alle hierop neerkomen, dat zij eenerzijds ons bevrijd heeft van schuld, smet, dood en duivel en andererzijds ons verlichting, leven en zaligheid geschonken heeft, Kühner, Augustius Anschauung von der Erlösungsbedeutung Christi, Heidelberg 1899 S. 18. Naast de ethische, de mystische en de loskoopingstheorie komt ook de juridische of satisfactorische bij hem voor. Christus is mediator, reconciliator, redemptor, salvator, medicus, pastor enz., Hij is sacerdos en sacrificium tegelijk; Hij is het ware en eenige offer voor de zonden, de civ. X 6. Enchir. 33. 41; zelf zonder schuld, nam Hij onze straf over, om daarmede onze schuld te betalen en aan onze straf een einde te maken, c. Faust. Man. XIV 4. Delicta nostra sua delicta fecit, ut justitiam suam nostram justitiam faceret. Zijne maledictio is onze benedictio; Christus de te sibi habebat carnem, de se tibi salutem, de te sibi mortem, de se tibi vitam, de te sibi contumelias, de se tibi honores, Enarr. in ps. 60.

De voorstellingen, die wij bij de kerkvaders over het lijden van

Christus aantreffen, keeren in de scholastiek terug. Maar Anselmus' geschrift Cur Deus homo gaf toch aan de satisfactorische opvatting een overwicht over alle andere. Het nieuwe van Anselmus bestond niet daarin, dat hij Christus' dood als eene offerande voor onze zonden beschouwde. Maar terwijl men vroeger meest gezegd had, dat de menschwording en voldoening niet absoluut noodzakelijk was, zocht Anselmus naar een grond, om het tegendeel te betoogen. Hij vond dien daarin, dat op de zonde altijd aut poena aut satisfactio volgen moet en dat, indien God de menschheid vergeven en behouden wil, geen ander dan een Godmensch die satisfactio aan God brengen en zijne eer Hem teruggeven kan. Maar omdat Christus Godmensch was, was zijn gansch vrijwillige dood van zoo groote waarde, dat Hij niet alleen bevrijdde van straf maar bovendien ook nog verdiende; en die verdienste stond Hij, wijl Hij ze zelf niet behoefde, voor de menschheid af, in wier plaats Hij Gode de eere teruggegeven had. Onveranderd nam niemand deze beschouwing van Anselmus over. De absolute noodzakelijkheid van Christus' menschwording en voldoening werd meestal ontkend; Duns Scotus stond geheel aan de andere zijde, loochende de oneindigheid der schuld en de oneindigheid van Christus' verdienste, ontkende, dat Christus' offer in zichzelf genoegzaam was, leerde, dat het door God voldoende was gerekend, en herleidde menschwording en voldoening tot zuivere willekeur, tot het dominium absolutum in God, cf. deel II 211; maar ook Thomas achtte ze niet volstrekt noodzakelijk en noemde ze conveniens, S. Th. III qu. 1 art. 1. 2. qu. 46 art. 1—3. Voorts bestreed een enkele, n.l. Abaelard heel de satisfactieleer en stelde daar tegenover, dat Christus' menschwording en lijden niet eene openbaring van Gods gerechtigheid maar alleen van zijne genade en liefde was; dat Christus van het begin tot het einde zijns levens ons door zijn woord en voorbeeld geleerd had en daardoor eene liefde in ons wekt, welke van de zonde bevrijdt en ons tot Gods kinderen maakt, en dat hierin de verlossende en verzoenende kracht van Christus' persoon en werk gelegen is, Herzog [2] 1, 16. Verschillende elementen in de voorstelling van Anselmus zijn later door allen verworpen, zooals heel het privaatrechtelijk karakter, dat hij aan de voldoening geeft, de opvatting van de zonde als beleediging en van de voldoening als eereherstel, de eenzijdige nadruk, dien hij op Christus' dood legt met mis-

kenning van zijn leven, de tegenstelling die hij maakt tusschen poena en satisfactio, de mechanische verbinding, die hij legt tusschen satisfactio en meritum, tusschen Christus' verdienste en de reden, waarom zij der menschheid ten goede komt. Maar dat neemt niet weg, dat de leer van Anselmus toch in haar wezenlijke bestanddeelen, als voldoening voor de zondenschuld aan Gods gerechtigheid, om daardoor voor ons de gerechtigheid en het leven te verwerven, in de latere theologie eene blijvende beteekenis heeft verkregen. De verlossing, door Christus aangebracht, is door Anselmus het eerst en het duidelijkst opgevat als eene bevrijding, niet in de eerste plaats van de gevolgen der zonde, van den dood en van de macht van Satan, maar allereerst van de zonde zelve en hare schuld; de verlossing van Christus werd in de eerste plaats eene verzoening van God en mensch. Toch is dit in de scholastieke en Roomsche theologie veel minder tot zijn recht gekomen dan in de Protestantsche. Thomas beperkt de voldoening niet met Anselmus hoofdzakelijk tot den dood, maar breidt haar uit tot heel het lijden en de gansche gehoorzaamheid van Christus, S. Theol. III qu. 46; ook verklaart hij de overdracht van Christus' verdienste op de zijnen beter dan Anselmus daaruit, dat Christus het hoofd en de gemeente zijn lichaam is, ib. qu. 8; maar hij brengt het in de beschouwing van Christus lijden toch tot geen eenheid, vat het achtereenvolgens op als meritum, satisfactio, sacrificium, redemptio, ib. qu. 48 en noemt dan als zijne vruchten de liberatio a peccato, a potestate diaboli, a poena peccati, reconciliatio, aditus paradisi, ib. qu. 49. De verzoening staat hier nog niet op den voorgrond en zij komt ook eerst ten volle daardoor tot stand, dat Christus als een forma virtutis et humilitatis ons tot navolging wekt, door zijne liefde en genade tot liefde ons beweegt en in het geloof van de zonde ons bevrijdt; objectieve en subjectieve zijde der verzoening, vergeving en vernieuwing worden niet genoegzaam uit elkander gehouden, ib. 48 art. 1. 49 art. 1 en voorts Lombardus en andere comm. op Sent. III dist. 18. 19. Bonaventura, Brevil. IV .7 9. Later blijft dit ook nog zoo bij vele Roomsche theologen, Petavius, de incarn. XII. XIII. Theol. Wirceb.[3] IV 295 sq. Deharbe's verklaring der kath. geloofs- en zedeleer, Utrecht 1888 II 267v., maar anderen stellen toch heel het werk van Christus onder het begrip redemptio, of satisfactio (en meritum)

of behandelen het ook in het schema der drie ambten. Cat. Rom. I c. 3 qu. 7. Perrone, Prael. theol. IV 1839 p. 309. Liebermann, Instit. theol.[8] II 264. Dieringer, Kath. Dogm.[4] 465. Scheeben, Dogm. III 309—454. Pesch, Prael. dogm. IV 198 sq. 256 sq. Jansen, Prael. theol. II 708.

De Reformatie had oorspronkelijk over het werk van Christus geen andere leer dan Rome, en verdedigde de voldoening van Christus met hand en tand tegen de Sociniaansche bestrijding. Toch stelde ze haar krachtens haar beginsel onder een nieuw gezichtspunt en in een ander verband. Wijl zij de zonde allereerst als schuld had leeren kennen, kwam in het werk van Christus de verzoening op den voorgrond te staan. De zonde was van dien aard, dat ze God vertoornde; om dien toorn te stillen, om aan Gods gerechtigheid te voldoen, daartoe was in de eerste plaats de voldoening door den Godmensch noodzakelijk. Deze bracht haar daardoor aan, dat Hij zich als Borg des Verbonds in onze plaats stelde, de volle schuld en straf der zonde op zich nam, en aan den ganschen eisch der wet Gods zich onderwierp. Het werk van Christus bestaat dus niet zoozeer in humilitas, niet alleen in zijn dood, maar in zijne gansche, zoowel actieve als passieve gehoorzaamheid. En Hij volbracht dit werk in zijn drievoudig ambt, niet alleen als profeet door ons te leeren en een voorbeeld te geven en tot liefde ons op te wekken, maar ook als priester en koning, Calvijn eerst in den Catech. Genev., daarna in de editie der Institutie van 1539 en dan van hem allengs door Geref., Luth. en Roomsche theologen overgenomen. De objectieve en de subjectieve zijde der verzoening zijn daardoor duidelijk onderscheiden. Christus heeft alles volbracht. Alle weldaden liggen objectief in zijn persoon besloten. Wijl Christus door zijne offerande aan Gods gerechtigheid heeft voldaan, heeft Hij objectief de verhouding van God en mensch en daardoor ook alle andere verhoudingen des menschen tot zonde, dood, Satan, wereld veranderd. De eerste weldaad is daarom de vergeving der zonden, en tengevolge daarvan ook de bevrijding van smet, dood, wet, Satan. Christus is de eenige Middelaar Gods en der menschen, de algenoegzame Zaligmaker, de hoogste profeet, de eenige priester, de waarachtige koning. Cf. Luther en Melanchton bij Thomasius II 168 f. Gerhard, Loc. IV 320—331. XVI 31—63. Quenstedt III 450—460. Hollaz, Ex. 728—764. Buddeus, Inst. theol. 806—859. Calvijn,

Inst. II 15—17. Polanus, Syst. Theol. VI c. 27—29. Maccovius, Coll. theol. I 228 sq. Voetius, de merito Christi, Disp. II 228—284. Turretinus, Theol. El. XIV. Id. De satisfactione Christi 1691. Owen, verschillende tractaten in deel X van zijn Works, Edinburgh Clark 1862. Moor III 842 sq. M. Vitringa V 315 sq. VI 5 sq.

5. Het werk van Christus werd echter, evenals zijn persoon, door anderen geheel anders verstaan. De Ebionieten zagen in Christus slechts een profeet, die door zijn leer en voorbeeld den mensch kracht geeft tot den strijd tegen de zonde. Voor de Gnostieken was Christus een aeon van Goddelijke wijsheid, die in eene schijnbaar menschelijke gedaante op aarde verschenen was, om door verlichting en kennis de menschen uit de banden der materie te bevrijden en hen tot πνευματικοι te maken. Tegenover dit speculatief rationalisme handhaafden de Montanisten het bovennatuurlijk, transcendent karakter des Christendoms, niet alleen in den persoon van Christus, maar ook in de door den H. Geest zich voortzettende openbaring, welke thans nog het deel der geloovigen is en de christelijke religie uit den kinderlijken in den mannelijken leeftijd doet overgaan. In de dualistische, pantheistische, apocalyptische en libertinistische secten der Middeleeuwen bleef er evenzoo voor Christus geen andere beteekenis over, dan dat Hij in zijn tijd aan de menschen hun ware wezen en bestemming had geopenbaard, waardoor zij nu zelf in het tijdperk des Geestes worden kunnen wat Christus was; wat de Schrift van Christus leert, wordt in elk Christen verwezenlijkt; het eigenlijk sterven en opstaan van Christus heeft plaats in de wedergeboorte van iederen mensch. Al deze gedachten werkten na in de eeuw der Hervorming en leidden tot eene sterke bestrijding van de leer van Luther en Calvijn. Niet de Christus voor ons, maar de Christus in ons, niet het Woord maar de Geest was het wezen der religie. Osiander leerde, dat Christus de eeuwige, Goddelijke wezensgerechtigheid in zijne menschelijke natuur had medegebracht, en deze den zijnen door het geloof instort en alzoo hen rechtvaardigt, Herzog[2] 11, 125 f. Carlstadt, Frank, Schwencfeld, Weigel e. a. zagen in het vertrouwen op Christus' toegerekende gerechtigheid eene gevaarlijke dwaling; onze zaligheid ligt niet in hetgeen Christus buiten en voor ons

maar in wat Hij in en door ons doet, in de mystieke gemeenschap met God, Erbkam, Gesch. d. prot. Sekten 247 f. 340 f. 441 f. Deze mystieke opvatting van de verlossing door Christus vond ook later bij velen ingang. Böhme beschouwde den toorn Gods en den dood als reëele, physische machten, welke Christus door zijn dood verwonnen heeft en in wier plaats Hij een nieuw Goddelijk leven in de menschheid uitstort, Joh. Claassen, J. Böhme, sein Leben u. seine theos. Werke III 31—76. Bij de Kwakers heeft de verlossing wel haar oorzaak in Christus, maar Christus is zelf niet anders dan de saamvatting van de genade en het licht in de menschheid; de eigenlijke, ware verlossing is die, welke in ons geschiedt, Barclay, Verantwoording van de ware Christ. Godgel. Amst. 1757 bl. 154. Antoinette Bourignon en Poiret noemden het plaatsvervangend lijden onmogelijk en onbehoorlijk; Christus kwam niet op aarde om voor ons te voldoen, maar om ons Gods vergevende liefde te prediken en door zijn leer en voorbeeld ons van zonde te reinigen, M. Vitringa VI 51. Evenzoo vatte J. C. Dippel het lijden en sterven van Christus op als een voorbeeld van zijn geestelijk middelaarschap, waardoor Hij den ouden mensch in ons doodt en den nieuwen doet opstaan; de verlossing geschiedt in ons; eene objectieve verzoening is niet noodig, want er is geen toorn in God, ib. 56. Dorner, Entw. II 924. Volgens Zinzendorf is Christus de Schepper en Onderhouder aller dingen, de Jehova des O. T., die daarin Gods liefde heeft geopenbaard, dat Hij zoo klein, zoo arm, zoo nederig is geworden en zooveel heeft geleden; zijn lijden is niet zoozeer straf en voldoening aan God, als wel vrijwillig en liefderijk martelaarschap; zijn bloed, zijn dood is daardoor de bron van het leven der menschheid; de martelaarswonden van Christus' zijde zijn de matrix van het menschelijk geslacht, de oorsprong van den Geest, die van Christus in allen zich uitstort, Plitt, Zinzendorfs Theol. I 291. II 194 f. Schneckenburger, Vorles. über die Lehrbegriffe der klein. prot. Kirchenparteien 195 f. Swedenborg hield het geloof, dat het lijden aan het kruis de verlossing was, voor eene gronddwaling, die met de leer der triniteit de kerk te gronde had gericht. Het lijden aan het kruis was niet de verlossing maar was voor Jezus de laatste verzoeking en, wijl Hij staande bleef, het middel zijner verheerlijking; toen werd het menschelijke in Hem met het Goddelijke zijns Vaders vereenigd, toen werd God waarlijk mensch,

kon Hij de vijandige, zinnelijke machten der hel naderen en ze overwinnen; de verlossing is eene voortgaande, door God als mensch teweeggebrachte onderwerping der hel en ordening des hemels, Swedenborg, Die wahre christl. Religion[2] 1873 S. 169—205.

Maar niet alleen van mystieke, ook van rationalistische zijde kwam er bestrijding van de kerkelijke leer over het werk van Christus. Hiertoe kan gerekend worden de leer van Stancarus, dat Christus alleen naar zijne menschelijke natuur onze middelaar en onze gerechtigheid is, Herzog[2] 14, 590 f.; en ook de ontkenning der obedientia activa door Karg (Parsimonius), en door Joh. Piscator, die zijne denkbeelden het eerst uiteenzette in een brief ten jare 1604, opgenomen in de Epist. praest. virorum p. 156, cf. Theses theol. XV 18. 19. Karg nam in 1570 zijn gevoelen terug, doch Piscator vond steun bij Martinius, Crocius, Pierius, Pareus, Wendelinus, H. Alting e. a., en oefende later door Camero, Placaeus, Capellus enz. een schadelijken invloed op de Geref. theologie. Maar de ernstigste en degelijkste bestrijding van de satisfactio vicaria kwam van den kant der Socinianen. Wel noemen zij Christus nog profeet, priester en koning, Cat. Rac. qu. 101, maar feitelijk maken zij het priesterlijk ambt tot een aanhangsel van het koninklijk ambt. Toen Christus op aarde was, was Hij alleen profeet, die vóór het begin van zijn openbaar optreden door God in den hemel was opgenomen (raptus in coelum, Joh. 3 : 13, 31, 6 : 36, 62, 8 : 28, 10 : 28, Cat. Rac. qu. 195), daar door God zelf met de waarheid was bekend gemaakt, en alzoo in staat was, om de wet te volmaken met nieuwe geboden, Cat. Rac. qu. 209v, en aan de onderhouders dier geboden het eeuwige leven, ib. qu. 352 en de heiligende kracht des Geestes, qu. 361 te beloven. Deze zijne leer heeft Christus bevestigd door zijn zondeloos leven, door zijne wonderen en vooral door zijn dood en zijne opstanding ib. qu. 374. Zijn dood was noodig, om zijne volgelingen in hunne vroomheid en heiligen wandel ten einde toe te doen volharden, qu. 380, en om Gods liefde tot ons klaar en duidelijk te bevestigen, qu. 383.; en zijne opstanding strekte, om ons aan zijn voorbeeld te doen zien, dat zij, die Gode gehoorzaam zijn, van allen dood worden bevrijd, en om aan Christus zelf de macht te schenken, om aan allen, die Hem gehoorzamen, het eeuwige leven te schenken, qu. 384.

De dood van Christus had hier dus eene geheel andere beteekenis dan in de leer der kerk; hij vormde geen zelfstandig moment in het werk van Christus maar diende alleen, eenerzijds om zijne leer te bevestigen en anderzijds om Hem te doen komen tot de opstanding, welke Hem eerst tot Koning en Heer in den hemel maakte, qu. 386. En ook dit is Hij eigenlijk eerst geworden door zijn hemelvaart. De opstanding behoort nog tot den staat der vernedering, want ook daarna had Hij nog een sterfelijk lichaam, qu. 465. Maar bij de hemelvaart kreeg Hij een verheerlijkt lichaam, en werd Hij verheven tot Koning, Heer en God. Als zoodanig ontving Hij van God de macht, om hun, die zijn voorbeeld volgen, in allen nood te ondersteunen en hen ten laatste met de onsterfelijkheid te beloonen. Dat Hij dit doen *kan*, is zijn koninklijk; dat Hij dit doen *wil*, is zijn hoogepriesterlijk ambt, qu. 476. Priester was Hij dus op aarde nog niet, qu. 483; zijn dood was niet het eigenlijke offer, maar de inleiding en voorbereiding ertoe; het ware offer brengt Hij nu in den hemel, evenals de O. T. hoogepriester de verzoening eerst in het allerheiligste tot stand bracht, qu. 413. En dat offer bestaat daarin, dat Hij de verzoening volbrengt, d. i. ons van den dienst en de straf der zonde bevrijdt. Van dit standpunt uit moesten de Socinianen de leer der voldoening even sterk bestrijden als die van de triniteit en de Godheid van Christus, cf. vooral Catech. Rac. qu. 388—414 en F. Socinus, Praelect. theol. c. 15 en de Jesu Christo Servatore, Bibl. Fr. Pol. II 121—252. Vooreerst is zij naar hun oordeel in strijd met de Schrift; de voorstanders kunnen geen enkele zekere plaats voor hun gevoelen bijbrengen; de Schrift zegt duidelijk, dat God de zonde uit genade vergeeft en vergeving sluit voldoening uit; de uitdrukking, dat Christus voor ons geleden heeft enz., heeft geen plaatsvervangende beteekenis, maar zegt alleen, dat Christus geleden heeft voor ons, niet om God te voldoen, maar om ons van de zonde te bevrijden; de woorden verlossing, verzoening en derg. duiden alleen aan, dat Christus ons den weg gewezen heeft, om van den dienst en de straf der zonde bevrijd te worden, maar volstrekt niet, dat God door een offer moest verzoend worden, want God was ons genadig gezind en heeft ons dit door Christus bekend gemaakt. Voorts is de voldoening ook niet noodzakelijk; de gerechtigheid en barmhartigheid in God zijn

niet met elkander in strijd, zij zijn ook geen eigenschappen, Gode van nature eigen, maar zij zijn effectus ipsius voluntatis en hangen van zijn wil af; of God de zonden straffen of vergeven wil, wordt in het geheel niet door zijne natuur maar door zijn wil bepaald; God kan evengoed en beter dan een mensch de zonden zonder voldoening vergeven; ja zijne gerechtigheid wordt door de voldoening te niet gedaan, omdat ze den onschuldige straft en den schuldige vrij laat uitgaan, en zijne barmhartigheid verliest haar waarde, als zij eerst na voldoening zich betoonen kan; God heeft dan ook altijd aan den berouwhebbende vergeving beloofd en gewild, dat wij Hem daarin zouden navolgen. Vervolgens is de voldoening ook onmogelijk; de obedientia passiva is onmogelijk, omdat wel geldschulden maar geen persoonlijke zedelijke schulden op een ander kunnen worden overgedragen; een onschuldige te straffen voor de zonde van een ander, is onrechtvaardig en wreed; en al ware dit mogelijk, die andere zou dan hoogstens voor één enkel mensch de straf der zonde, d. i. den eeuwigen dood, kunnen ondergaan, maar nooit voor vele of voor alle menschen; en wat de obedientia activa aangaat, deze is nog veel minder mogelijk, want tot de onderhouding van Gods wet is elk persoonlijk voor zichzelf verplicht, maar kan de een nooit voor den ander overnemen; bovendien zijn de obedientia passiva en activa met elkander in strijd, wie de een volbrengt, is van de andere vrij; Christus heeft ze dan ook niet volbracht, Hij heeft den eeuwigen dood niet geleden maar is ten derden dage opgestaan uit de dooden; hoe zwaar ook, zijn lijden was eindig; zijne Goddelijke natuur kon het niet oneindig maken in waarde, omdat zij niet lijden en sterven kon, of zij zou ieder moment in dat lijden oneindig en dus al het andere overbodig maken; bovendien wat kon ons dat baten, daar de mensch had gezondigd, en hoe kon God (de Zoon) aan God zelven (den Vader) voldoen? Eindelijk is de leer der voldoening ook schadelijk, wijl zij Christus met zijne barmhartigheid boven God met zijn eisch van voldoening verheft, ons tot grooteren dank aan Christus dan aan God verplicht, en ook de deur voor zorgeloosheid en goddeloosheid opent; alle zonden zijn immers voldaan, wij kunnen dan zondigen zooveel wij willen. En de dood van Christus bedoelde juist, dat wij van de zonde bevrijd zouden worden en in een nieuw godzalig leven zouden wandelen!

De kritiek van Faustus Socinus op de satisfactieleer was zoo scherp en volledig, dat latere bestrijders niet anders konden doen dan zijn argumenten herhalen. De Remonstranten trachtten de voldoening van Christus nog wel te handhaven, maar namen toch feitelijk alle ertegen ingebrachte bedenkingen over; zij leerden niet alleen met Roomschen en Lutherschen, dat Christus voor alle menschen voldaan had, maar ook ontkenden zij, dat Christus alle straffen leed, die God op de zonde had gesteld, dat Hij den eeuwigen dood onderging, dat zijne obedientia activa plaatsvervangend was. Zelfs zijn lijden en sterven was geen satisfactio plenaria pro peccatis, geen solutio debitorum, die immers vergeving van Gods zijde en geloof van onze zijde overbodig zou maken; maar eene offerande, eene volkomene, tot in den dood gehandhaafde, toewijding van Christus aan God, welke door Hem als voldoende voor alle zonden aangemerkt werd. Op grond van die offerande laat God nu door het evangelie aan allen de vergeving der zonden aanbieden, opdat elk, die gelooft, zalig worde; maar Christus verwierf niet de werkelijke zaligheid voor de zijnen, doch slechts de mogelijkheid, om zalig te worden, voor allen; of iemand werkelijk zalig wordt, hangt van hemzelven af, Conf. en Apol. Conf. c. 8. Limborch, Theol. Christ. III c. 18—23. Ook Hugo de Groot wendde in zijne Defensio fidei catholicae de satisfactione Christi 1617 eene poging aan tot rechtvaardiging van de leer der voldoening. Hij leidde ze daartoe af, niet uit den wil Gods noch ook uit zijne straffende gerechtigheid, maar uit de justitia Dei rectoria, d. i. uit de noodzakelijkheid voor God, om in de wereld orde en wet, recht en gerechtigheid te handhaven en rekening te houden met het bonum commune. Door die rechtsorde echter op te vatten als eene wereldorde, welke buiten God stond, maakte Hij Gods gerechtigheid daaraan dienstbaar en ondergeschikt; veranderde hij de voldoening van Christus in een onverdiend lijden, in een strafexempel ter afschrikking van anderen, in een maatregel van regentenwijsheid; en liet hij onverklaard, hoe Christus daarvoor God moest wezen, en hoe God een onschuldige alzoo kon doen lijden en zijn lijden als voldoening voor anderen aanmerken kon. Toch hoeveel bedenkingen de Socinianansche en Remonstrantsche leer uitlokken kon, zij kreeg gaandeweg de overhand. De supranaturalisten, zooals Michaelis, Storr, Morus, Knapp, Steudel, Reinhard, Dogm. § 107, Muntinghe, Vinke,

Egeling, Weg der zaligheid II 175 enz., ofschoon soms nog meenende, de kerkelijke leer te verdedigen, droegen zakelijk geen andere leer voor dan die van de Remonstranten of van Hugo Grotius. Hetzelfde was het geval in de New England Theology. De oudere Jonathan Edwards verdedigde nog de orthodoxe leer, Works I 582; maar Edwards Jr., Smalley, Maxey, Burge, Dwight, Emmons, Spring, droegen de gouvernementeele theorie van Grotius voor, cf. E. Park, The atonement, discourses and treatises of Jon. Edwards, Smalley, Maxey, Emmons etc., New-York 1860. A. A. Hodge, The atonement p. 328. Maar velen gingen nog verder en verwierpen heel de leer der voldoening. Ernesti, de officio Christi triplici, Opusc. theol. 1773 p. 413 bestreed de leer der drie ambten daarmede, dat de namen van profeet, priester en koning onduidelijke, Oudtest. voorstellingen zijn en elk ambt de beide andere reeds in zich begrijpt. Töllner vernieuwde in zijn de obedientia Christi activa commentatio 1755 alle Socinianansche bedenkingen, niet alleen tegen de dadelijke gehoorzaamheid van Christus maar tegen heel de leer der voldoening. En met hem betoogden Bahrdt, Steinbart, Eberhard, Löffler, Henke, Wegscheider, Inst. § 140—142, Hobbes, Leviathan ch. 41, Locke, Chubb, Coleridge, John Taylor, Priestley enz., dat Christus geen openbaring was van Gods gerechtigheid maar van zijne liefde en barmhartigheid; dat God de zonde niet straft dan met zulke natuurlijke straffen, welke uit de zonde vanzelve voortvloeien en een paedagogisch karakter dragen; dat de leer der plaatsvervanging een onzinnige gedachte is van Augustinus en Anselmus en in de Schrift in het geheel niet of alleen uit accommodatie, in O. T. symbolen voorkomt; dat de dadelijke gehoorzaamheid van Christus, indien ze plaatsvervangend ware, onzerzijds alle geloof, bekeering, zedelijke verbetering onnoodig maken zou; en vooral, dat vergeving der zonden, kindschap Gods, rechtvaardigmaking niet aan de zedelijke vernieuwing of heiligmaking vooraf kan gaan maar daarop volgen moet en daarvan afhankelijk is. De religie werd gebouwd op de moraal; het zwaartepunt uit het objectieve in het subjectieve verlegd; Versöhnung van Erlösung afhankelijk; God een dienaar van den mensch. Zoo kon de dood van Christus alleen nog zijn een voorbeeld van deugd en bevestiging der waarheid (Eberhard, Löffler), of eene opoffering ten bate der menschen en een bewijs van Gods liefde (Schwarze), of eene factische ver-

klaring Gods, dat Hij aan wie zich bekeert, de zonden vergeven wil (Morus, Köppen, Klaiber, Stäudlin), of een middel om vertrouwen op God te wekken, van de zonde af te schrikken (Töllner, Egeling), of ook, om ons van de verkeerde gedachte, dat God toornt en straft, te bevrijden (Steinbart), of eene symbolische voorstelling van de vrijwillige overname door den zedelijken mensch van de straf, die hij in zijn zondigen toestand heeft verdiend, Kant, Religion 84 f., cf. v. d. Willigen, Oordeelk. Overzigt over de versch. wijzen, op welke men zich heeft voorgesteld het verband tusschen den dood van J. C. en de zaligheid der menschen, Godg. Bijdr. II 1828 bl. 485—603. Bretschneider, Syst. Entw. 608 f. Baur, Chr. Lehre v. d. Versöhnung 478 f. Ritschl, Rechtf. u. Vers. I cap. 7. 8.

6. In de nieuwere theologie heeft het niet ontbroken aan pogingen, om de leer van Christus' ambt en werk naar de vele daartegen ingebrachte bedenkingen te wijzigen en toch in nieuwen vorm te handhaven. Algemeen werd zij daarbij geleid door het streven, om de juridische leer van de voldoening, waarbij Christus in onze plaats den eisch van Gods gerechtigheid vervulde, om te zetten in die van eene persoonlijke, religieus-ethische werkzaamheid van Christus, waardoor Hij niet in God, die altijd liefde is, maar in ons, hetzij dan meer in ons verstand of in ons hart of in onzen wil verandering bracht. Schelling en Hegel schreven echter aan het Christendom als historisch verschijnsel nog slechts eene voorbijgaande waarde toe. Dat God in een bepaald persoon mensch wordt en dan voor anderer zonde lijdt en sterft, is ondenkbaar. Maar symbolisch opgevat, bevat het diepzinnige waarheid. De persoon en het werk van Christus zijn de historische inkleeding van de idee, dat de wereld als zoon Gods, uit Hem uitgaande en tot Hem terugkeerende, noodzakelijk lijden moet en alzoo tot heerlijkheid ingaan; de aan den tijd en de eindigheid onderworpen wereld en menschheid is de lijdende en stervende God, Schelling, Werke I 5 S. 386—305; de verzoening Gods is een noodzakelijk, objectief moment in het wereldproces, God verzoent zich met zichzelf en keert uit de vervreemding tot zichzelf terug, Hegel, Werke XII 249—256. Zoo voortredeneerende, zeide von Hartmann, God kan mij niet, maar ik kan God verlossen, nur durch mich kann Gott erlöst werden. Das reale Dasein ist

die Incarnation der Gottheit, der Weltprocess die Passionsgeschichte des fleischgewordenen Gottes und zugleich der Weg zur Erlösung des im Fleische Gekreuzigten, Das sittl. Bewustsein[2] 1886 S. 688. In de moderne theologie, die wel zoover niet gaat maar toch principieel door de philosophie van Hegel en Kant beheerscht wordt, erlangt de persoon van Christus dan ook geen hoogere beteekenis dan die van bevrijder van de wettische, historisch aanvangspunt van de christelijke religie; urbildliche verwezenlijking van het kindschap Gods, van de eenheid van God en mensch; verkondiger van Gods vaderliefde en voorbeeld der gemeente, Pfleiderer, Grundriss § 128. 133. Schweizer, Chr. Gl. § 115. 125 f. Biedermann, Chr. Dogm. § 802. 815 f. Lipsius, Dogm. § 619 f., cf. v. Hartmann, Die Krisis d. Christ. in der mod. Theol. 1880. Scholten, L. H. K. I 410v. Hoekstra, Godg. Bijdr. 1866 bl. 273 v. Id. Grondslag, wezen en openb. van het godsd. geloof bl. 201v.

Hooger staat de persoon en het werk van Christus bij Schleiermacher; wel leerde hij iets geheel anders dan de kerk beleed, al sloot hij zich ook bij haar spraakgebruik en bij de leer van de drie ambten aan, maar het was hem er toch om te doen, om aan Christus eene blijvende plaats in het Christendom te verzekeren. De Erlösung komt bij Schleiermacher tot stand door de mystische vereeniging van den mensch met Christus. Christus n.l. deelde altijd in de gemeenschap met God, en was daardoor heilig en zalig. Als zoodanig kwam Hij tot ons, ging in in onze gemeenschap, kreeg deel aan ons lijden, leed priesterlijk met ons mede en handhaafde zijne heiligheid en zaligheid tot in de diepste smart, tot in den dood des kruises toe. Zoo eerst ingaande in onze gemeenschap, neemt Hij daarna, niet door zijn woord en voorbeeld slechts maar door de mystieke werking die er uitgaat van heel zijn persoon, ons op in zijne gemeenschap, en doet ons door zijne verlossende werkzaamheid in zijne heiligheid en door zijne verzoenende werkzaamheid in zijne zaligheid deelen; de Erlösung, d. i. de wedergeboorte, de heiligmaking gaat evenals bij Rome en het rationalisme aan de Versöhnung, aan de vergeving der zonden vooraf, Chr. Gl. § 101—104. Deze mystische substitutietheorie bleef de grondgedachte in de verzoeningsleer der Vermittelungstheologie, Nitzsch, Syst. d. chr. Lehre § 80. 134—136. Rothe, Theol. Ethik § 541—558. Schoeberlein, art. Versöhnung in Herzog[1] en

Princip u. Syst. d. Dogm. 182 f. 647 f. Lange, Dogm. II 813—908. Martensen, Dogm. § 156—169, ook Hofmann in zijn Schriftbeweis, die daarom door Philippi, Thomasius, Delitzsch e. a. bestreden werd, cf. Weiszäcker, Um was handelt es sich in dem Streit über die Versöhnungslehre? Jahrb. f. d. Th. 1858 S. 155—188. Verwant is ook de leer der verzoening bij Ritschl. Deze is niet in verband te brengen met God als rechter, met zijne wrekende gerechtigheid of toorn, met een rechtsorde van loon en straf; want dat is eene juridische, farizeesche opvatting van de verhouding van God en mensch, die in de religie niet thuis behoort. God is wezenlijk liefde, en zijne gerechtigheid bestaat daarin, dat Hij onveranderlijk de menschen tot de zaligheid brengen en een Godsrijk in hen verwezenlijken wil. Maar nu is de menschheid vanwege de zonde verre van God, zij gaat gebukt onder het bewustzijn van schuld, zij heeft het gevoel, dat zij in een toestand van straf verkeert, zij vreest en durft God niet naderen, zij leeft niet in gemeenschap met God. Daarom is Christus gekomen om ons de liefde Gods te openbaren. De leer der drie ambten ontmoet bij Ritschl bezwaar; het woord ambt hoort alleen in een rechtsgemeenschap thuis; in eene zedelijke gemeenschap der liefde is het beter te spreken van een beroep; de drie ambten zijn bij Christus ook niet uit elkander te houden en loopen in elkaar; indien men ze behouden wil, staat het koninklijk ambt op den voorgrond, Christus is aangesteld tot koning, om eene gemeente, een rijk Gods op aarde te stichten, en daartoe heeft Hij God geopenbaard als profeet, en zich voor de zijnen Gode opgeofferd als priester. Christus stond n.l. in eene gansch bijzondere verhouding tot God, Hij maakte het doel Gods, om n. l. de menschen te vereenigen tot een rijk Gods, tot zijne levenstaak; en heel zijn leven, lijden en sterven moet onder dit gezichtspunt opgevat, als een zedelijk beroep, dat Hij vervulde, niet als een borgtocht of middelaarschap, als een plaatsvervanging voor ons. In die zedelijke levenstaak ging Jezus op, daaraan wijdde Hij zich geheel, Hij bleef er trouw aan tot in den dood toe. Alzoo levende, heeft Hij Gods wil volbracht, zijn doel met de menschheid gerealiseerd, zijne liefde, genade, trouw geopenbaard, en tegelijk in dit zijn vasthouden aan zijne levenstaak tot in den dood toe zich ten bate der zijnen Gode opgeofferd en toegewijd. Door deze zijne zedelijke gehoorzaamheid heeft Christus

geen werking op God uitgeoefend, alsof deze van toornig gunstig ware gestemd geworden, noch ook bewerkt, dat de geloovigen losgekocht zijn uit de macht van Satan of van den dood; maar wel verkregen, dat allen, die evenals Christus Gods wil tot den hunnen maken, in zijne gemeenschap het schuldbewustzijn, het ongeloof, het wantrouwen, de verkeerde gedachte, alsof God toornde en strafte, mogen afleggen en in weerwil van hunne zonden aan Gods liefde en trouw gelooven en in de vergeving der zonden roemen mogen (rechtvaardiging), en daarna ook zelven positief kunnen ingaan in de nieuwe verhouding, waarin God tot hen staat, en alle vijandschap tegen God kunnen afleggen, Rechtf. u. Vers. III vooral c. 6—8, en voorts Herrmann, Der Verkehr des Christen mit Gott 1886 S. 93 f. Schultz, Grundriss d. ev. Dogm. § 44—46. Kaftan, Wesen der chr. Rel. 246 f. Dogm. S. 446 f. Haering, Zu Ritschl's Versöhnungslehre, Zurich 1888. Id. Zur Versöhnungslehre, Gött. 1893. Nitzsch, Ev. Dogm. 504—513. Ziegler in Gottschicks Zeits. f. Th. u. K. 1895. Riebergall, ib. 1897 S. 461—512. Ecklin, Der Heilswert des Todes Jesu, Basel 1888. Kühl, Die Heilsbedeutung des Todes Christi, Berlin 1890.

Ook in andere landen werden soortgelijke pogingen tot mystische of ethische reconstructie van de leer der voldoening beproefd. Hier te lande bestreden de Groninger Godgeleerden de kerkelijke leer en zagen in Jezus' dood, die door de menschen gedaan, door Jezus geleden en door God toegelaten was, vooral in verband met zijne opstanding, eene openbaring van Gods liefde, van Jezus' volmaaktheid en van de zonde der menschen, welke dezen voor hunne boosheid doet schrikken, Jezus' grootheid leert bewonderen en Gods liefde gelooven, Hofstede de Groot, De Gron. Godg. 181. Chantepie de la Saussaye nam in zijne leer der verzoening de denkbeelden van Schleiermacher en de Vermittelungstheologie over, cf. mijne Theol. van Ch. d. l. S. 48. In Engeland leerden Thomas Erskine, The unconditional freeness of the gospel 1828 en Dr. John Mc Leod Campbell, The nature of the atonement, 5 ed. 1878, dat Christus niet Gods liefde verwierf maar openbaarde en zoo Gods vertegenwoordiger was bij ons. Maar Hij was ook onze vertegenwoordiger bij God, doordat Hij, ingaande in onze gemeenschap, de diepste smart leed over de zonde als schuld voor God en als bron aller ellende, op Gods gericht over de zonde

het amen uitsprak en als het ware in onze plaats belijdenis daarvan deed, en alzoo als ons Hoofd eene gerechtigheid en leven verwierf, welke niet juridisch ons toegerekend maar wel mystisch en ethisch ons meegedeeld wordt. Horace Bushnell, Vicarious sacrifice grounded in principles of universal obligation, ed. New-York 1866, trachtte het lijden van Christus geheel te verklaren uit het plaatsvervangend karakter, dat alle liefde draagt. Maurice, Doctrine of sacrifice 1854, Kingsley, F. Robertson e. a. zagen in de volmaakte zelfovergave van Christus aan den wil des Vaders het wezen der door Hem aangebrachte verzoening; alle heil toch vloeit voor den mensch uit de offerande van zichzelven voort. Cf. Orr, Chr. view 346. Pfleiderer, Entw. der prot. Theol. 1891 S. 460 f. Clemen, Stud. u. Krit. 1892 S. 644 f. In Frankrijk komen voor deze mystische of ethische opvatting van de leer der verzoening vooral in aanmerking: Pressensé, Essai sur le dogme de la Rédemption, Bulletin Théol. 1867. Durand, Etude sur la Rédemption, Revue de théol. et de philos. 1889. Ménégoz, Péché et Rédemption. Bovon, Etude sur l'oenvre de la Rédemption 1893 s. Ongewijzigd bleef de kerkelijke leer schier bij niemand, maar toch werd ze in hoofdzaak nog voorgedragen door Tholuck, Lehre v. d. Sünde u. v. d. Versöhner 1823. Philippi, Kirchl. Gl. IV 2. Thomasius, Christi Person und Werk II. Vilmar, Dogm. § 48. Böhl, Dogm. 361 f. Bula, Die Versöhnung des Menschen mit Gott durch Christum oder die Genugthuung, Basel 1874. Koelling, Die satisfactio vicaria, d. i. die Lehre v. d. stellvertr. Genugthuung des Herrn Jesu, I Gütersloh 1897. Gess, Jahrb. f. d. Theol. 1857 S. 679—752. 1858 S. 713 f. 1859 S. 467 f. Dorner, Chr. Gl. II 612 f, Ebrard, Dogm. § 396 f. Id. Die Lehre v. d. stellvertr. Genugthuung 1857. Frank, Chr. Wahrheit II^2 157 f. Kähler, Wiss. v. d. chr. Lehre S. 363 f. Id, Zur Lehre v. d. Versöhnung, Leipzig 1898. Ch. Hodge, Syst. Theol. II 480. Shedd, Dogm. Theol. II 378. Arch. Alex. Hodge, The atonement, Philad. 1867. Dale, The atonement, 18 ed. London 1896. Crawford, The doctrine of H. Scr. resp. the atonement, Edinb. London 1871. Candlish, The atonement, its reality, completeness and extent, London 1861. Hugh Martin, The atonement in its relations to the covenants, the priesthood, the intercession of our Lord, Edinb. Hunter z. j. George Smeaton, The doctrine of the atonement as taught bij Christ Himself, Edinb. Clark

Lyttelton, The atonement, in Gore's Lux mundi 1892 p. 201—229. John Scott Lidgett, The spiritual principle of the atonement as a satisfaction made to God for the sins of the world [2], London 1898. Merle d' Aubigné, L' expiation de la croix, 2 ed. Paris 1867. Bois, La nécessité de l' expiation, Revue théol. de Montauban 1888. Id. Expiation et solidarité, ib. 1889. Grétillat, Exposé de théol. syst. IV 300 s., enz.

7. Heel de belijdenis der Christenheid concentreert zich daarin, dat Jezus is de Christus. Met deze aanspraak, dat Hij de Christus was, trad Jezus zelf op; door dit geloof kwamen de Christenen zoowel tegenover de Joden als tegenover de Heidenen als eene bijzondere secte te staan; naar den naam van Christus werden de geloovigen te Antiochie het eerst Christenen genoemd. De naam Jezus, יְהוֹשׁוּעַ en הוֹשֵׁעַ 3 p. imp. hi. naast יְהוֹשִׁיעַ, Ps. 116 : 6 a. v. יש׳, redden, helpen, en dus Hij, n.l. Ihvh, zal helpen, later verkort tot יֵשׁוּעַ, *Ἰησους*, Jhesus, Jezus, werd wel op uitdrukkelijk bevel des engels door Jozef aan zijn zoon gegeven, Mt. 1 : 21, omdat Hij de volkomen Zaligmaker was, Hd. 4 : 12, Hebr. 7 : 25, maar was toch onder Israel een gewone naam, Num. 13 : 16, 1 S. 6 : 14, 18, 2 K. 15 : 30, 23 : 8, Hos. 1 : 1, Hagg. 1 : 1, Zach. 3 : 1, Ezr. 2 : 2, 6, Neh. 7 : 7, 11, 39, 10 : 24 enz., Hd. 7 : 45, Hebr. 4 : 1, Col. 4 : 11. In den naam Christus daarentegen komt zijn ambt, zijne waardigheid uit. De Jezuiten noemen zich naar den naam Jezus en matigen zich daarmede een naam aan, die niemand toekomt, want zaligmaker is Christus alleen; maar zij hebben dan ook dikwerf het oordeel over zich gebracht, dat zij te minder Christenen worden naarmate zij meer Jezuiten zijn. Maar de geloovigen noemen zich naar den naam Christus, want zij zijn met Hem gezalfd tot profeten, priesters en koningen. Van de andere namen, die zijn ambt en werk aanduiden, komt vooral in aanmerking die van *μεσιτης*, 1 Tim. 2 : 5, Hebr. 8 : 6, 9 : 15, 12 : 24, mediator, sequester, intercessor, interventor, omdat Hij in het verbond der genade door zijn persoon en werk God en mensch met elkander vereenigt en verzoent. In de eeuw der Hervorming ontstond over dit middelaarschap van Christus een niet onbelangrijk geschil. Tegenover Osiander, die de wezensgerechtigheid Gods in Christus voor de materia onzer rechtvaardigmaking hield, verdedigde Stancarus, hoogl. te Königs-

berg, de stelling, dat Christus alleen middelaar was naar zijne menschelijke natuur en dus ook alleen op grond van zijne menschelijke verworvene gerechtigheid ons rechtvaardigen kon, Herzog² 14, 590. Hij kon zich daarvoor beroepen op Augustinus, de civ. XI 2, Conf. X 43, Lombardus, Sent. III dist. 19, Thomas, S. Theol. III qu. 26 art. 2, die allen zeiden, dat Christus alleen mediator was, in quantum homo, nam in quantum Deus non mediator sed aequalis Patri est; en deze theologen werden door Stancarus heel wat hooger geschat, dan de Hervormers: plus valet unus Petrus Lombardus, quam centum Lutheri, ducenti Melanchtones, trecenti Bullingeri, quadringenti Petri martyres et quingenti Calvini; qui omnes si in mortario contunderentur, non exprimeretur una uncia verae theologiae. Lutherschen en Gereformeerden kwamen daar ten sterkste tegen op en beweerden, dat Christus middelaar was naar beide naturen, dat Hij als zoodanig van eeuwigheid was aangesteld en dat Hij het ambt van middelaar ook reeds in de dagen des O. T. had vervuld, Die symb. Bücher der ev. luth. K. ed. Müller 622. 684. Gerhard, Loc. IV 325. Quenstedt III 273. Calvijn, in twee brieven, C. R. XXXVII 337—358, de dienaren der kerk van Zurich in twee brieven, Herzog² 14, 592. Polanus, Synt. theol. p. 430. Turretinos, Th. El. XIV qu. 2. De Roomschen hielden staande, dat Christus alleen middelaar was naar zijne menschelijke natuur, maar zij moesten toch erkennen, dat Christus, om middelaar te zijn, beide God en mensch moest wezen, dat beide naturen het suppositum en de substantia mediatoris uitmaakten en konden dus alleen nog beweren, dat Christus de middelaarswerken, offeren, lijden, sterven volbracht in zijne menschelijke natuur, dat deze dus alleen was het principium quo, principium formale van de middelaarswerken, Bellarminus, de Christo V c. 1—8. Petavius, de incarn. XII c. 1—4. Doch deze scheiding tusschen den persoon en het werk des middelaars is niet vol te houden; de middelaarswerken hebben juist dit eigenaardige, dat zij door den éénen persoon met beide naturen zijn verricht. Dat wil niet zeggen, gelijk Petavius aan Lutheranen en Calvinisten toedicht, ib XII 4, 9, dat dezen aan de Goddelijke natuur van Christus per sese et ab humana divulsa, het middelaarswerk toeschrijven. Niet naar zijne Goddelijke natuur als zoodanig, als ééne en gelijk met den Vader en den Geest, is de Zoon middelaar, maar

wel naar die Goddelijke natuur κατ' οἰκονομίαν, quatenus secundum eam voluntaria illa dispensatione gratiae se submiserit, Polanus p. 430. De Schrift noemt dan ook meermalen Christus naar zijne Goddelijke natuur subject der vernedering, Joh. 1 : 14, 2 Cor. 8 : 9, Phil. 2 : 6; de kerkvaders laten meermalen in denzelfden geest zich uit, Petavius XII 1; Augustinus, Lombardus en Thomas bedoelden niets anders, dan dat Christus niet naar zijne Goddelijke natuur als zoodanig, ab humana natura divulsa, maar alleen als menschgeworden Zoon van God middelaar was en wezen kon; en ten slotte moesten de Roomsche theologen dit zelven weer tegen Stancarus verdedigen.

Er schuilt hier achter echter nog een ander verschil. Indien Christus n.l. alleen middelaar is naar zijne menschelijke natuur in den zin van Bellarminus en Petavius, dan is Hij ook geen middelaar geweest vóór zijne vleeschwording maar is Hij dit eerst begonnen te zijn in het moment zijner ontvangenis en is het O. Test. dus feitelijk van een middelaar verstoken geweest, Petavius, de incarn. XII 4, 10. Maar al is het ook, dat de Zoon eerst vleesch is geworden in de volheid des tijds, toch is Hij van eeuwigheid verkoren en aangesteld tot middelaar. Er kan hier niet tegen ingebracht worden, dat ook David, Salomo enz. van eeuwigheid tot koning verkoren en in dien zin gezalfd zijn. Want daarbij bestaat dit groote onderscheid, dat David, Salomo enz. en alle verkorenen vóór hunne ontvangenis slechts in de idee en het besluit Gods bestonden, maar de Zoon was in den beginne bij God en zelf God. Zijne verkiezing tot middelaar is niet buiten Hem om geschied, zij draagt het karakter van een pactum salutis; het verlossingswerk is een gemeenschappelijk werk van Vader, Zoon en Geest, en is terstond na den val door alle drie personen begonnen uitgevoerd te worden. In denzelfden zin als de Vader van eeuwigheid Vader zijner kinderen en de H. Geest van eeuwigheid Trooster der geloovigen is geweest, is de Zoon van eeuwigheid tot middelaar aangesteld en terstond na den val als middelaar opgetreden. Reeds onder het O. T. was Hij als profeet, priester en koning werkzaam. De gevallen wereld is terstond aan den Zoon als middelaar ter verzoening en verlossing overgegeven. En in de volheid des tijds is Hij, die reeds middelaar was, in het vleesch geopenbaard, 1 Joh. 1 : 2, 3 : 5, 8. Hieruit is te verklaren, dat

het koninklijk ambt bij Christus op den voorgrond treedt; als zoodanig wordt Hij in het O. T. vooral geteekend en voorspeld: en met dien titel treedt Hij vooral onder zijn volk op. Maar dat koningschap van Christus is van dat van aardsche vorsten zeer onderscheiden; het heeft zijn type alleen in het theocratisch, in het Davidisch koningschap, hetwelk wezenlijk van dat van andere koningen onderscheiden is; het is een koningschap in Gods naam, aan Gods wil ondergeschikt, alles heenleidend tot Gods eer; het is geen koningschap van geweld en wapenen, maar het heerscht en regeert op eene gansch andere, veel betere wijze; het heerscht door Woord en Geest, door genade en waarheid, door recht en gerechtigheid. De koning is daarom tegelijkertijd profeet en priester; zijn macht staat in dienst van de waarheid en de gerechtigheid. Omdat het koningschap van Christus een geheel eigenaardig karakter draagt, maken velen bezwaar om van zijn koninklijk ambt te spreken of bezigen den titel van koning bij Christus in overdrachtelijken zin, Wegscheider § 144. Scholten L. H K I[4] 369v. Ja velen achten het beter, bij Christus niet van ambt maar van persoonlijk beroep te spreken, want ambt hoort in eene rechtsgemeenschap thuis en Christus' koninkrijk is een rijk der liefde en niet des rechts, Ritschl, Rechtf. u. Vers. III[2] 402. Inderdaad is een ambt van beroep, ambacht, betrekking daarin onderscheiden, dat het eene overheid onderstelt, op eene aanstelling door die overheid berust, en die overheid dient met zijn persoon, niet voor loon. Maar zoo is het juist het woord ambt, dat ten aanzien van Christus behoort gebezigd te worden. Want Hij heeft zichzelven de middelaarswaardigheid niet aangenomen, maar God heeft Hem verkoren, geroepen, aangesteld, Ps. 2 : 7, 89 : 19—21, 110 : 1—4, 132 : 17, Jes. 42 : 1, Hebr. 5 : 4—6; de naam Christus is geen beroeps-, maar een ambtsnaam, een titel, eene waardigheid, waarop Jezus aanspraak heeft, omdat Hij door God zelven verkoren is. Onder het O. T. werden vooral de koningen gezalfd, Richt. 9 : 8, 15, 1 Sam. 9 : 16, 10 : 1, 16 : 13, 2 Sam. 2 : 4, 5 : 3, 19 : 10, 1 Kon. 1 : 34, 39, 2 Kon. 9 : 1, 11 : 12, 23 : 30, waarschijnlijk met de heilige zalfolie, 1 Kon. 1 : 39, Ps. 89 : 21; gezalfde was de naam van den theocratischen koning, Ps. 20 : 7, 28 : 8, 84 : 10, 89 : 39 enz. De zalving met olie was symbool van de Goddelijke wijding, van de toerusting met den Geest Gods, 1 Sam. 10 : 1, 9, 10.

En deze zalving, niet in uitwendigen, symbolischen, maar in geestelijken, wezenlijken zin werd Christus deelachtig, Jes. 11 : 2, 42 : 1, 61 : 1, Ps. 2 : 6, 45 : 8, 89 : 21, Luk. 4 : 18, Joh. 3 : 34, Hd. 4 : 27, 10 : 38, Hebr. 1 : 9, bij zijne ontvangenis uit den H. Geest, Luk. 1 : 35 en bij den doop door Johannes, Mt. 3 : 16, Mk. 1 : 10, Luk. 3 : 22, Joh. 1 : 32. En even reëel als zijne zalving, van welke die onder het O. T. slechts schaduw was, was ook zijn koningschap. Het theocratisch, Davidisch koningschap was er slechts de zwakke type van, en heeft in het koningschap van Christus zijne wezenlijke vervulling gekregen. Christus is niet in minderen maar in meerderen, in veel waarachtiger zin koning dan David en Salomo. Want tot de idee van den theocratischen koning behoorde, dat hij een man naar Gods hart moest zijn, aan Gods wet gebonden moest wezen en niet als een despoot boven zijne broederen zich verheffen mocht, Deut. 17 : 14—20. Aan deze koningswet hielden Israels koningen zich niet, en zoo verwachtte de profetie een anderen, beteren koning, die, zelf gezalfde des Heeren en knecht Gods, zijn volk regeeren zou door waarheid en gerechtigheid, en zijne vijanden overwinnen zou. Als zulk een koning treedt Christus op; Hij sticht een rijk Gods, dat nu alleen geestelijk en zedelijk bestaat maar bestemd is, om ook uitwendig en lichamelijk eenmaal zich te openbaren in de stad Gods, waar alle goddeloozen gebannen zijn en God alles in allen wezen zal. En omdat Hij zulk een koning is, een koning in waarachtigen, vollen zin, daarom sluit zijn koningschap ook het profetisch en priesterlijk ambt in.

8. Dit drievoudig ambt van Christus vindt echter bij velen bezwaar, omdat het eene van het andere niet te onderscheiden is, Ritschl, Rechtf. u. Vers. I² 520 f. III² 386 f. Frank, Chr. Wahrh. II² 158. 202. Kaftan, Dogm. 486. 531. Het moet dan ook toegestemd, dat geen enkele werkzaamheid van Christus uitsluitend tot één ambt te beperken is. Zijne woorden zijn eene verkondiging van wet en evangelie, en wijzen alzoo op het profetisch ambt; maar Hij spreekt als machthebbende en alles gehoorzaamt zijn bevel, Mk. 1 : 22, 4 : 41, Luk. 4 : 32 enz.; zelf noemt Hij zich koning, in de wereld gekomen, om der waarheid getuigenis te geven, Joh. 18 : 37. Zijne wonderen zijn teekenen zijner leer, Joh. 2 : 11, 10 : 37 enz., maar ook openbaring van

zijne priesterlijke barmhartigheid, Mt. 8 : 17 en van zijne koninklijke macht, Mt. 9 : 6, 8, 21 : 23. In zijne voorbede komt niet alleen zijn hoogepriesterlijk maar ook zijn profetisch en koninklijk ambt uit, Joh. 17 : 2, 9, 10, 24. Zijn dood is eene belijdenis en voorbeeld, 1 Tim. 6 : 13, 1 Petr. 2 : 21, Op. 1 : 5, maar ook eene offerande, Ef. 5 : 2 en een betoon zijner macht, Joh. 10 : 18. De dogmatiek is daarom ook verlegen geweest met wat er tot ieder ambt in het bijzonder uit Jezus' leven en werken te brengen viel. Onder het profetisch ambt werd gewoonlijk behandeld het leeren, voorspellen en wonderen doen; onder het priesterlijk ambt het offeren, voorbidden en zegenen; maar voor het koninklijk ambt bleef in den staat der vernedering dan niet meer over dan de hulde der wijzen uit het oosten, de intocht in Jeruzalem, de aanstelling van de apostelen, de instelling der sacramenten; geisoleerde feiten, die ten deele evengoed tot de andere ambten kunnen gebracht worden. Nog moeilijker werd de aanwijzing van het onderscheid in den staat der verhooging; want Jezus' profetische werkzaamheid zet zich wel voort in het leeren zijner gemeente door Woord en Geest, maar ook als koning regeert en beschermt Hij zijne kerk door deze beide; en zijne hoogepriesterlijke voorbede is geen smeeking maar een koninklijk willen, Joh. 17 : 24. Het is dan ook eene atomistische beschouwing, die bepaalde werkzaamheden uit het leven van Jezus losmaakt en daarvan enkele tot het profetisch, en andere tot het priesterlijk en het koninklijk ambt brengt. Christus is gister en heden dezelfde in eeuwigheid. Hij verricht maar niet profetische, priesterlijke en koninklijke werkzaamheden, doch is zelf in heel zijn persoon profeet, priester en koning. En alles wat Hij is, spreekt en doet, brengt die drieërlei waardigheid tot openbaring. Wel kan voor ons in de eene werkzaamheid meer zijn profetisch, en in eene andere zijn priesterlijk of zijn koninklijk ambt uitkomen; en wel treedt zijn profetisch ambt meer in de dagen des O. T. en in zijne omwandeling op aarde, zijn priesterlijk ambt meer in zijn lijden en sterven, zijn koninklijk ambt meer in zijn staat van verhooging op den voorgrond; maar werkelijk draagt Hij alle drie ambten tegelijk en oefent ze alle drie steeds tegelijkertijd uit, zoowel vóór als na zijne menschwording, beide in den staat der vernedering en dien der verhooging. Daarom is echter het spreken van drie ambten bij Christus geen willekeur, geen oostersche beeldspraak, die zonder

bezwaar kan prijsgegeven worden; ook is het eene ambt niet tot een der beide andere te herleiden. Scheiding is niet mogelijk, maar onderscheid is er zeer zeker. Om middelaar, om volkomen zaligmaker te wezen, moest Hij door den Vader tot alle drie ambten aangesteld en door den Geest tot alle drie bekwaamd worden. Immers, de idee van mensch bevat deze drieërlei waardigheid en werkzaamheid reeds in zich; hij heeft een hoofd, om te kennen, een hart, om zich te geven, eene hand om te regeeren en te leiden; en dienovereenkomstig werd hij in den aanvang door God toegerust met kennis en verstand, met gerechtigheid en heiligheid, met heerschappij en heerlijkheid (zaligheid). De zonde, die den mensch verdierf, werkte in op al zijne vermogens en was niet alleen onwetendheid, dwaasheid, dwaling, leugen, blindheid, duisternis, maar ook ongerechtigheid, schuld, zedelijke verdorvenheid en voorts nog ellende, dood en verderf. Daarom moest Christus, zoowel als Zoon en beeld Gods voor zichzelven als ook als middelaar en zaligmaker voor ons alle drie ambten dragen; Hij moest profeet zijn, om de waarheid Gods te kennen en te openbaren; priester, om zich Gode te wijden en in onze plaats zich Gode op te offeren; koning, om naar Gods wil ons te regeeren en te beschermen. Leeren, verzoenen en leiden; discere, acquirere en applicare salutem; wijsheid, gerechtigheid en verlossing; waarheid, liefde en macht, alle drie zijn tot onze volkomene zaligheid noodig. Profeet is Hij in zijne verhouding van God tot ons; priester in zijne verhouding van ons tot God; koning in zijne verhouding als hoofd tot de menschheid. Het rationalisme erkent alleen zijn profetisch, het mysticisme alleen zijn priesterlijk, het chiliasme alleen zijn koninklijk ambt. Maar de Schrift ziet in Hem alle drie, en deze steeds en tegelijk, onzen hoogsten profeet, onzen eenigen priester, onzen eeuwigen koning. Hij is koning, doch Hij regeert niet door het zwaard maar door zijn Woord en Geest; Hij is profeet, maar zijn woord is macht en geschiedt; Hij is priester, maar Hij leeft door te sterven, overwint door te lijden en is almachtig door zijne liefde. Hij is altijd alles te zamen, nooit het een zonder het ander, in zijn spreken en handelen machtig als een koning en in zijne koninklijke heerschappij vol van genade en waarheid. Witsius, Exerc. 10 in Symbolum, Amesius, Med. Theol. I 19, 11. Leydecker, de verit. relig. ref. IV 9, 3. Schleiermacher, Chr. Gl. § 102. Philippi,

Kirchl. Gl. IV 2 S. 5. 6. Ebrard, Dogm. § 399. Heraut 509v.

9. Deze Christus is in heel zijn persoon en in zijn gansche werk een openbaring van Gods liefde. De Gnostieken en vooral Marcion maakten eene scherpe tegenstelling 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 had bekend gemaakt, deel II 200. Maar zulk eene tegenstelling is der Schrift onbekend. Ihvh Elohim in het O. T. is wel rechtvaardig, heilig, ijverend voor zijne eer en toornende tegen de zonde, maar Hij is ook genadig, barmhartig, gaarne vergevende en groot van goedertierenheid, Ex. 20 : 5, 6, 34 : 6, 7, Deut. 4 : 31, Ps. 86 : 15 enz. In het N. T. is God, de Vader van onzen Heere Jezus Christus, de God aller genade en barmhartigheid, Luk. 6 : 36, 2 Cor. 1 : 3, 1 Petr. 5 : 10; er is geen tegenstelling tusschen den Vader en Christus; even liefderijk, barmhartig en gaarne vergevende als Christus is, is ook de Vader; het zijn zijne woorden, die Christus spreekt, zijne werken, die Hij doet. De Vader is zelf de Zaligmaker, σωτήρ, Luk. 1 : 47, 1 Tim. 1 : 1, Tit. 3 : 4, 5, degene, die in Christus de wereld met zichzelven verzoend en de zonden haar niet toegerekend heeft, 2 Cor. 5 : 18, 19. Christus heeft daarom den Vader niet eerst door zijn werk tot liefde en genade bewogen, maar de liefde des Vaders gaat vooraf en komt in Christus tot openbaring, Christus is eene gave van Gods liefde, Joh. 3 : 16, Rom. 5 : 8, 8 : 32, 1 Joh. 4 : 9, 10. Wel zegt Paulus in Rom. 3 : 25, 26, dat God Christus Jezus tot eene verzoening door het geloof in zijn bloed openlijk, voor aller oog, heeft voorgesteld εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ; en hierbij is zonder twijfel aan de gerechtigheid als deugd Gods te denken, die vanwege het zonder verzoening laten voorbijgaan van de door Joden en Heidenen vroeger onder Gods lankmoedigheid begane zonden niet tot openbaring scheen te komen en daarom scheen niet te bestaan; het was dus noodig, dat God Christus in den tegenwoordigen tijd, in de volheid des tijds, tot eene verzoening door zijn bloed stelde, opdat Hij zelf bleek rechtvaardig te zijn en ook rechtvaardigen kon dengene, die uit het geloof van Jezus is. Maar ook hier is de gerechtigheid Gods niet als in strijd met zijne genade en liefde gedacht. Immers, de gerechtigheid Gods betoonde zich niet daarin, dat zij

de zondaren strafte voor hunne overtredingen, maar dat zij in Christus eene verzoening door zijn bloed voorstelde, zoodat God nu in de vergeving der zonden toch zelf rechtvaardig bleek en tegelijk den geloovige rechtvaardigen kon. De gerechtigheid Gods n.l. bestaat in de Schrift allereerst daarin, dat Hij rechtvaardig oordeelt, den schuldige niet voor onschuldig en den onschuldige niet voor schuldig houdt; en dan vervolgens, dat Hij de armen, de ellendigen, degenen, die persoonlijk wel schuldig zijn maar zakelijk het recht aan hunne zijde hebben, helpt en redt en in hun recht erkent. In dezen laatsten zin wordt gerechtigheid dan aan barmhartigheid, trouw, waarheid verwant; maar zij is van deze toch altijd daarin onderscheiden, dat zij vooral let op de anomalie, die er bestaat tusschen het recht, dat iemand heeft en den toestand, waarin hij verkeert, deel II 194v. Ook hier bij Paulus is Gods gerechtigheid niet met zijne goedheid, barmhartigheid, trouw, waarheid identisch, maar zij is nog veel minder daaraan tegengesteld. Immers is zij juist die deugd Gods, welke Christus gaf tot eene verzoening, opdat God de zonden vergeven kon uit genade. Van een strijd van Gods gerechtigheid en liefde, gelijk het evangelisch gezang 125 : 5 dien voorstelt, is er dus geen sprake. In onzen zondigen toestand kan ons dit wel zoo voorkomen; maar in God zijn alle deugden één en in volle harmonie. Eenerzijds is daarom de voorstelling te verwerpen, alsof Christus enkel eene openbaring van Gods straffende gerechtigheid ware. De God der openbaring, de Vader van onzen Heere Jezus Christus, is geen heidensche god, wiens nijd en haat tegen de menschen door allerlei offers afgewend moet worden; het offer draagt in de Schrift, ook in het O. Test., een gansch ander karakter, het onderstelt het verbond der genade. Ook kwame er dan eene gnostische tegenstelling tusschen Vader en Zoon, die den Zoon als den God der genade verre boven den Vader als den God der wrake verheffen en Oud en Nieuw Test., schepping en herschepping, natuur en genade uit elkander rukken zou. Maar andererzijds is Christus ook niet op te vatten als eene betooning van Gods liefde alleen, althans niet van eene liefde, gelijk wij ons die menigmaal denken en die van de liefde Gods in de Schrift ten eenenmale verschilt. In dat geval toch bleve niet alleen het lijden en sterven van Christus, dat de Schrift ongetwijfeld als eene straf voor onze zonde voorstelt, geheel on-

verklaard; maar het woord van Paulus wierd ook rechtstreeks weersproken, dat God Christus daartoe tot eene verzoening gaf, opdat Hij zelf rechtvaardig bleke te zijn en rechtvaardigen kon dengene, die uit het geloof van Jezus is. De Schrift leert ons veeleer, dat in Christus en zijne offerande alle Gods deugden tot luisterrijke openbaring kwamen. De genade gaat daarbij voorop, maar zij wordt door alle andere gevolgd. Zij realiseert zichzelve in den weg van recht en gerechtigheid, Jes. 1 : 27, 5 : 16. Hinter dem Zorne ist als letztes Agens die Liebe geborgen, wie hinter Gewitterwolken die Sonne (Delitzsch). Cf. over Rom. 3 : 25, 26, behalve de commentaren van Philippi, Tholuck, Meyer enz., Pfleiderer, Der Paulinismus[2] 143 f. Holtzmann, Neut. Theol. II 100. Fricke, Der Paulin. Grundbegriff der δικ. θεου, erörtert auf Grund von Röm. 3 : 21—26, Leipzig 1888.

10. Dit leidt vanzelf tot de in de theologie druk besproken vraag, of deze weg des rechts voor God noodzakelijk was, om zijne genade te openbaren, dan wel of Hij ook zonder voldoening vergeven kon. Scotus ging uit van het absolutum dominium Dei en achtte menschwording en voldoening alleen door Gods willekeur bepaald; Athanasius, Augustinus, Thomas, Calvijn, Musculus, Zanchius, Twissus e. a. oordeelden ze niet volstrekt noodzakelijk maar toch in overeenstemming met Gods wijsheid als hoogst passend en geschikt; Irenaeus, Basilius, Ambrosius, Anselmus, Beza, Piscator, Voetius, Turretinus, Owen, de Moor e. a. neigden er toe, om ze voor volstrekt noodzakelijk te houden, cf. deel II 207—216 en Voetius, Disp. II 238. Het is te begrijpen, dat velen liever den middelweg bewandelden dan in God de willekeur ten troon te verheffen of zijne almacht door eene absolute necessitas te beperken. Toch is er geen bezwaar, om hierbij van noodzakelijkheid te spreken, indien deze maar goed verstaan wordt. De wil in God is noch eene van alle deugden en van heel het wezen Gods gescheiden formeele willekeur, noch ook eene door al die deugden en door dat gansche wezen gebonden en daarom onvrije keuze. De wil Gods is dikwerf voor ons de laatste grond der dingen en wij hebben daarin te berusten, ook al weten wij niet, waarom God zoo en niet anders gehandeld heeft. Maar in God heeft die wil altijd wijze en heilige redenen voor zijn zóó en niet anders handelen, want Hij

handelt nooit dan in overeenstemming met alle zijne deugden, met zijne liefde, wijsheid, gerechtigheid enz. En deze overeenstemming van den wil Gods met al zijne deugden is geen dwang, geen beperking voor dien wil, maar juist de ware, hoogste vrijheid. Zoo te willen en te handelen als zijne heilige, wijze, almachtige, liefderijke natuur zelve wil, dat is voor God beide de hoogste vrijheid en de hoogste noodzakelijkheid. Zoo is het ook met de vleeschwording en voldoening; zij mogen noodzakelijk heeten, niet als een dwang, die Gode van buiten af opgelegd wordt en waaraan Hij niet ontkomen kan, maar wel als daden en handelingen, die in overeenstemming met zijne deugden zijn en deze op het luisterrijkst tot openbaring brengen. Vooreerst toch leert de Schrift, dat God alles doet om zijns zelfs wil, Spr. 16 : 4, Rom. 11 : 36; de laatste grond en het laatste doel, ook van menschwording en voldoening, kan niet liggen in het schepsel, in de zaligheid van den zondaar maar moet liggen in God zelf. Om zijns zelfs wil heeft Hij zijn zoon in de wereld gezonden tot eene verzoening voor onze zonden, opdat alzoo zijne deugden tot openbaring zouden komen. En inderdaad is er geen feit, dat die volmaaktheden Gods zoo in het licht stelt als de menschwording en de voldoening. Niet eene enkele deugd treedt daardoor in het helderst licht, maar alle te zamen, zijne wijsheid, genade, liefde, barmhartigheid, lankmoedigheid, rechtvaardigheid, heiligheid, macht enz. Al is er gewoonlijk alleen sprake van Gods genade en rechtvaardigheid, toch mogen de andere deugden niet worden vergeten. Christus is in zijn persoon, woord en werk de hoogste, volkomenste, alzijdigste openbaring Gods, zijn knecht, zijn beeld, zijn Zoon; Hij heeft ons den Vader verklaard. Indien God zich op het heerlijkst openbaren wilde, dan was daartoe de schepping en de herschepping, de menschwording en de voldoening noodzakelijk. In de schepping werden reeds zijne deugden openbaar, maar veel rijker en hooger nog in de herschepping; de zonde weet Hij almachtig te gebruiken als een middel, om zichzelf te verheerlijken. Ten tweede is het de leer der Schrift, dat God als de volstrekt rechtvaardige en heilige de zonde haat met Goddelijken haat, Gen. 18 : 25, Ex. 20 : 5, 23 : 7, Ps. 5 : 6, 7, Nah. 1 : 2, Rom. 1 : 18, 32. Er is eene absolute tegenstelling tusschen God en de zonde, daarin noodzakelijk uitkomende, dat Hij met al zijne deugden er tegen reageert; Hij wil de zonde

niet, Hij heeft er geen lust en welgevallen aan, Hij haat ze en toornt er tegen. Zonde kan niet bestaan, zonder dat zij door God gehaat en gestraft wordt. God kan zichzelven niet verloochenen; Hij kan het recht der zonde niet erkennen; Hij kan aan Satan geen gelijke rechten geven met zichzelven. Juist omdat Hij de volstrekt heilige is, moet Hij de zonde haten. Eigenlijk stemt ieder dat toe; ook al zegt men dat God de zonde zonder voldoening vergeven kan en als de hoogste liefde ook vergeven moet; toch erkent elk nog, dat God de zonde *vergeeft*, d. i. dat Hij ze uit genade niet straft, maar tot die straf wel het recht en de macht bezit. Zelfs de Heer Chavannes vond op de vergadering van moderne theologen weinig instemming met zijne stelling, dat de uitdrukking „vergevende liefde" eene contradictio in adjectis is en niets beteekent, Bijbl. v. d. Herv. 28 Juni 1895. Ten derde is God zeer zeker Vader der menschen, maar deze naam geeft lang niet de gansche verhouding weer, waarin God tot zijne schepselen staat. Hij is ook Schepper, Onderhouder, Regeerder, Souverein, Wetgever, Rechter enz., en het is eenzijdig en tot dwaling leidende, indien men in één dezer namen met voorbijzien der andere de volle openbaring Gods aanschouwt. Zoo is God ten opzichte der zonde geen schuldeischer en geen beleedigde partij alleen, die de schuld kwijtschelden en de beleediging vergeten en vergeven kan. Maar Hij is zelf de Gever, Beschermer, Wreker der wet, de persoonlijke gerechtigheid, en als zoodanig kan Hij de zonde niet vergeven zonder voldoening, Hebr. 9 : 22. In die qualiteit kan Hij het recht der wet niet teniet doen; want het gaat hier niet om een persoonlijk, privaat recht, waarvan men afstand kan doen, maar om de gerechtigheid, d. i. om de deugden en de eere van God zelven. Wel zou men hiertegen zich beroepen kunnen op het recht van gratie, dat de aardsche overheid menigmaal uitoefent; maar dit recht van gratie is haar alleen daarom gegund, wijl zij feilbaar is en in vele gevallen eene te zware of zelfs onverdiende straf oplegt. In God kan zoo iets niet vallen; Hij is de gerechtigheid zelve, behoeft door de gratie de justitia niet te herstellen, doet ze door haar ook niet te niet, maar laat ze saam in het kruis van Christus tot openbaring komen. Ten vierde is de zedewet als zoodanig geen willekeurige, positieve wet, maar in de natuur van God zelven gegrond; zij is ook geen onpersoonlijke, van God onafhankelijke, in zichzelve rustende

macht, zoodat Christus niet aan God maar aan haar eisch voldeed, cf. Dale, The atonement, lect. 9; maar zij is uitdrukking van zijn wezen, God, de wet handhavend, handhaaft zichzelf en omgekeerd. Daarom is zij onverbrekelijk en onschendbaar. Door heel de Schrift heen draagt zij dat karakter; onze eigen conscientie geeft er getuigenis aan; en heel de zoogenaamde zedelijke wereldorde met hare verschijnselen van verantwoordelijkheid, plichtbesef, schuld, berouw, angst, wroeging, straf enz., is op deze onschendbaarheid der zedewet gebouwd. Christus is dan ook niet gekomen, om de wet te ontbinden maar te vervullen, Mt. 5 : 17, 18, Rom. 10 : 4; Hij heeft haar majesteit en heerlijkheid gehandhaafd; en het geloof doet de wet niet te niet maar bevestigt ze, Rom. 3 : 31. Ten vijfde, de zonde draagt in de Schrift velerlei karakter; zij is onverstand, dwaasheid, schuld, smet, onreinheid, schande enz., zij wordt vergeleken bij eene geldschuld, en is onder een ander gezichtspunt ook weer eene beleediging van God. Maar zoo komt zij in de Schrift ook voor als eene misdaad, crimen, een vergrijp tegen de gerechtigheid, eene schennis van de majesteit Gods, welke ons onder zijn oordeel brengt, Rom. 3 : 19, en des doods waardig maakt, Rom. 1 : 32. In dit karakter eischt ze straf en is er zonder voldoening geen vergeving; alleen in den weg van het recht is zij, zoo wat haar schuld en smet als wat haar macht en heerschappij aangaat, volkomen te overwinnen. Ten zesde mag hieraan nog toegevoegd, dat de zonde zoo groot is, dat God haar, eer Hij ze ongestraft liet blijven, aan zijnen lieven Zoon Jezus Christus met den bitteren en smadelijken dood des kruises gestraft heeft. Indien de rechtvaardigheid op eene andere wijze ware te verkrijgen geweest, zou Christus te vergeefs gestorven zijn, Gal. 2 : 21, 3 : 21, Hebr. 2 : 10. Om alles saam te vatten, vleeschwording en voldoening zijn daartoe geschied, dat God weer als God door zijne schepselen zou worden erkend en geëerd. Zonde was miskenning van God en van al zijne deugden, heenwending tot en aanbidding van het creatuur. Maar in Christus heeft God zichzelf weer geopenbaard, zijne souvereiniteit hersteld, al zijne deugden gerechtvaardigd, zijn naam verheerlijkt, zijne Godheid gehandhaafd. Het was God, ook in het werk der verlossing, allereerst om zichzelven, om zijn eigen glorie te doen. Cf. Voetius, Disp. I 372 II 238 sq. Mastricht, Theol. V 18, 34. Turretinus, Theol. El. XIV 10. Id. de satisf. Christi, disp. 1 en 2.

Heidegger, Corpus Theol. XIX 80 sq. Heppe, Dogm. 341. Ebrard, Dogm. § 427. Martensen, Christl. Ethik II² 155 f. Dorner, Chr. Gl. II 614. Ch. Hodge, Syst. Theol. II 487. A. A. Hodge, The atonement p. 48. Shedd, Dogm. Theol. I 378. Hugh Martin, The atonement, Edinb. z. j. p. 172 enz.

11. De Socinianen en hunne geestverwanten echter hebben deze noodzakelijkheid der voldoening zeer ernstig bestreden; hunne argumenten komen alle hierop neer, dat recht en genade, voldoening en vergeving, en dus verder ook wet en evangelie, Oud en Nieuw Testament, schepping en herschepping enz., met elkander in strijd zijn en elkander uitsluiten. De christelijke religie is n.l. volgens hen de absoluut geestelijke en zedelijke religie, van alle natuurlijke en zinnelijke elementen bevrijd. God is niet te denken als Rechter maar als Vader; straffende gerechtigheid, heiligheid, haat, toorn tegen de zonde zijn geen deugden in God maar alleen de liefde. De O. T. religie stond nog op het standpunt der wet, vatte de verhouding van den mensch tot God als rechtsverhouding op; het farizeisme dreef dit op de spits en Paulus bediende zich nog van dit farizeesch spraakgebruik en bestreed de farizeesche combinatie van wetsvervulling, gerechtigheid en loon niet. Maar toch leidt Paulus de onvervulbaarheid der wet niet af uit des menschen zondigheid doch uit de natuur der wet zelve, die niet dient om leven te geven maar om de zonde te vermeerderen. De christelijke religie vat hij dus toch zuiver als Erlösungsreligion op, als genade, vergeving, geloof. En dat is zij inderdaad. Zij is enkel religieus-ethisch, heeft geen kosmische, juridische, metaphysische bestanddeelen meer, zij is enkel heilsleer, en al het andere, de leer van God, den mensch, de zonde, de wereld enz., moet van uit dit standpunt, christologisch en soteriologisch, herzien en omgewerkt worden. De staat is de sfeer des rechts, maar religie en recht staan lijnrecht tegenover elkaar. Cf. boven bl. 322v. en voorts Wegscheider, § 142. Hofstede de Groot, De Gron. Godg. 181. Scholten, L. H. K. II 46v., 57v. Schweizer, Gl. der ev. ref. K. § 63 f. Christl. Glaub. § 94 f. Pfleiderer, Paulinismus² 86—110, 150—159. Holtzmann, Neutest. Theol. II 108 f. Ritschl, Rechtf. u. Vers. III² 8—14, 223—265. Kaftan, Dogm. 544 f. v. Hartmann, Religionsphilos. I 546 f. Heel deze tegenstelling is echter valsch en is in de christelijke theologie altijd als marci-

onitisch verworpen. Ten eerste toch is het onwaar, dat gerechtigheid en genade (liefde) in God eene tegenstelling zouden zijn; niet alleen kent heel de Schrift aan God ook de deugden van gerechtigheid, heiligheid, toorn en haat tegen de zonde toe, dl. II 195v., maar de genade onderstelt zelfs de gerechtigheid in God en is zonder haar niet te handhaven. Immers, genade is die deugd in God, waardoor Hij om eene of andere reden van zijn recht afstand doet; indien Hij alzoo niet als de rechtvaardige en heilige recht heeft om te straffen, kan er bij Hem van genade geen sprake zijn. Evenzoo is de hoogste liefde in God, d. i. de vergevende liefde, die in Christus is geopenbaard, geen liefde meer, indien de zonde naar Gods rechtvaardig oordeel geen straf verdiende. Wie het recht ontkent, ontkent ook de genade. Ten tweede is recht en religie (zedelijkheid) volstrekt geen tegenstelling. Godsdienst en zedelijkheid zijn zelve een recht, dat God op ons heeft; Hij eischt in zijne wet, dat de mensch Hem liefhebbe boven alles en den naaste als zichzelven. Daarmede worden godsdienst en zedelijkheid niet verlaagd of veruitwendigd, maar integendeel in hun ware beteekenis gehandhaafd. God wil, dat de mensch Hem liefhebben zal met geheel zijn hart en met geheel zijn verstand en met al zijne krachten; Hij eischt den ganschen mensch voor zijn liefdedienst op. Godsdienst en zedelijkheid zouden niet kunnen bestaan, indien zij niet wortelden in het recht Gods op zijn schepsel. De zedelijke orde wordt in dezen zin door de rechtsorde gedragen. Veel dieper dan het religieus en het ethisch bewustzijn wortelt in den mensch nog het rechtsgevoel. Zelfs bij hen, die allen godsdienst en alle zedelijkheid hebben uitgeschud, leeft het dikwerf nog krachtig op. En wel is het waar, dat de volmaakte mensch God en den naaste liefheeft spontaan en naar de inspraak zijner heilige natuur; maar dit verandert niets aan het feit, dat juist die dienst uit liefde met Gods wet overeenkomt en daarin voorgeschreven wordt. De zedewet is wel ter dege een eisch en een recht Gods, al is het dat zij den ganschen mensch opeischt en een dienst in geest en waarheid verlangt. Want gelijk godsdienst en zedelijkheid wortelen in een recht Gods, zoo is omgekeerd dat recht Gods geen abstracte, formeele willekeur, maar juist in Gods natuur gegrond; de rechtsorde draagt zelve weer een ethisch karakter en vindt in de zedelijke orde bevestiging en steun, deel II 201. Ten derde is daarom de bewering onjuist,

dat de zedelijke wereldorde eerst door de zonde eene wettelijke geworden is, Kaftan, Dogm. 370. 545. Wettelijk is ze wel voor den mensch door de zonde geworden, in dien zin, dat de liefde tot God en den naaste thans als een gebod buiten en tegenover hem staat, waaraan hij niet beantwoorden kan, dat hij overtreden heeft, en welks straf hij verdient. Maar wettelijk is ze niet door de zonde geworden, als zou zij niet rusten in een recht en een wet Gods. De Luthersche theologie heeft dit wel alzoo geleerd, deel II 556. 558, maar de Gereformeerde heeft anders en beter geoordeeld. De wet is wel ter dege de, ook afgezien van de zonde, in Gods wezen gegronde norma voor heel de zedelijke wereldorde. Deze is zelfs niet denkbaar zonder eene wet. Alle godsdienst en zedelijkheid onderstelt eene wet. Waar geen wet is, is ook geen overtreding. Wie de zedelijke wereldorde van de wet losmaakt, maakt ze objectief en subjectief tot willekeur en graaft het fundament onder haar voeten weg. Ten vierde, wie recht en genade alzoo dualistisch tegenover elkander plaatst, raakt op alle punten met de Schrift in strijd. De status integritatis, als leven van den naar Gods beeld geschapen mensch in overeenstemming met de zedewet, is niet langer te handhaven. Zonde is geen schuld en verdient geen straf, anders dan in het bewustzijn van den zondaar. De wet heeft geen eeuwige maar alleen eene tijdelijke, voorbijgaande, paedagogische beteekenis. Het O. Test. als godsdienst der wet, gaat ons niet meer aan. De leer van de gerechtigheid Gods en van de voldoening in Christus is een joodsch, farizeesch inkruipsel in de theologie van het N. Test. De vergeving der zonden is een subjectief tot inzicht komen, dat zij geen schuld zijn en geen straf verdienen. De heiligmaking is zedelijke, autonome zelfontwikkeling. De kerk is alleen eene religieus-ethische gemeenschap en heeft met recht en wet niets van doen. Onder den schijn van de christelijke religie zuiverder op te vatten, wordt ze van haar hart en kern beroofd. Eindelijk, ten vijfde, indien echter genade, liefde, vergeving geheel onverdiend zijn en alle het vrijwillig afstand doen van een recht onderstellen, dan kan zeer zeker met Socinus, de Christo Servatore I 1, de vraag nog worden gedaan, of God van dat recht geen afstand kan doen zonder voldoening te eischen; God is toch traag tot toorn, lankmoedig en barmhartig en vergeeft in de Schrift menigmaal, zonder dat er van eenige voldoening sprake is, als er maar oprecht berouw

aanwezig is, Deut. 30 : 1—3, Jerem. 3 : 13, 14, 18 : 8, Mt. 18 : 24v., Luk. 15 : 11v. Bij deze vraag, indien zij werkelijk ernstig gemeend is, is er dan geen verschil meer de jure maar alleen de facto. Recht had God, om voldoening te eischen: genade en vergeving onderstellen het; alleen is er verschil over, of God die voldoening geeischt heeft. Het zal straks blijken, dat het lijden en sterven in waarheid een satisfactorisch karakter draagt. Tegenover deze werkelijkheid is de vraag naar de mogelijkheid, of God van zijn recht op voldoening geen afstand had kunnen doen, van zeer ondergeschikte beteekenis. Maar in elk geval is het ongeoorloofd, met de vergeving de voldoening te bestrijden, als zou de eene de andere uitsluiten. Want niet alleen worden zij in de Schrift met elkander verbonden, Lev. 4 : 31, Rom. 3 : 24—26, Hebr. 9 : 22, maar zij worden ook in die verhouding tot elkander geplaatst, dat de voldoening juist den weg tot de vergeving ontsluit. Bij geldschulden heft de voldoening de vergeving wel op, wijl het hierbij in het geheel niet aankomt op den persoon, die betaalt, maar alleen op de som, die betaald wordt. Maar bij zedelijke schulden is dat gansch anders. Deze zijn persoonlijk en moeten in den schuldige zelf worden gestraft. Indien hier al een plaatsvervanger toegelaten wordt, dan is het toelaten van zulk een plaatsvervanger en het laten gelden van zijne verdiensten voor die van den schuldige toch altijd eene daad van genade. Voldoening geeft Christus aan God, maar vergeving schenkt God aan ons; de vergeving is niet met het oog op Christus maar met het oog op ons genade. De voldoening van Christus opent voor God den weg, om zonder krenking van zijn recht uit genade de zonden te vergeven en den goddelooze te rechtvaardigen. Indien de zonde van dien aard is, dat recht en gerechtigheid, wet en waarheid niet de minste schade lijden, ook al wordt ze niet gestraft, dan is ook de genade der vergeving niet groot. Maar als de zonde zoo groot is, dat God, eer Hij ze ongestraft liet blijven, met den bitteren en smadelijken dood des kruises aan zijnen lieven Zoon Jezus Christus gestraft heeft, dan komt de rijkdom van Gods genade, de macht zijner vergevende liefde aan het licht. Dan vindt ook de mensch voor zijn beschuldigend geweten in die voldoening rust en troost en kan hij zonder eenige vreeze in de vergeving zijner zonden zich verheugen; want de volkomen genoegdoening waarborgt de volstrekte, onberouwelijke,

eeuwige vergeving. Cf. Maccovius, Coll. theol. I 274. Mastricht, Theol. V 18, 35. Turretinus, Th. El. XIV qu. 10, 8. Id. De satisfactione p. 44. Hoornbeek, Socin. Confut. II 629. Petrus de Witte, Wederlegginge der Socin. Dwalingen, Amst. 1662 II 90v. Leydecker, Vis verit. p. 82. Moor III 1031. Shedd, Dogm. Theol. II 382. Martin, The atonement 183 etc.

12. Het werk, dat Christus voor de zijnen volbracht, bestond in het algemeen in zijne volstrekte en volmaakte gehoorzaamheid aan Gods wil, Mt. 3 : 15, 20 : 28, 26 : 42, Joh. 4 : 34, 5 : 30, 6 : 38, Rom. 5 : 19, Gal. 4 : 4, Phil. 2 : 7, 8, Hebr. 5 : 8, 10 : 5 —10 enz. Deze rijke gedachte is in de theologie menigmaal niet tot haar recht gekomen. Het lijden van Christus is dikwerf van de daad der gehoorzaamheid, die zich daarin uitsprak, losgemaakt en alzoo tot voorwerp der vrome bepeinzing gemaakt. In de christelijke kerk zijn achtereenvolgens de martelaren, de monniken, de bedelaars, de geeselaars als de echte discipelen van Jezus beschouwd; ascese en zelfpijniging in allerlei vorm waren de christelijke deugden bij uitnemendheid; de navolging van Christus bestond in een copiëeren en nabootsen van daden en toestanden uit zijn leven, bepaaldelijk uit zijn lijden; Christus was de groote lijder, de verheven martelaar, wiens lijden voorwerp van contemplatie en imitatie moest zijn, Zöckler, Askese und Mönchthum, I 1897 S. 145 f. Moll, Joh. Brugman II 1—97. Bij Anselmus bestond de voldoening van Christus, daar Hij tot gehoorzaamheid aan Gods wet al voor zichzelf verplicht was, alleen in zijn lijden en sterven, dat door Hem als een opus supererogationis aan zijn leven toegevoegd en als een vrijwillig geschenk aan den Vader aangeboden werd. De Roomsche theologie spreekt zich over de actieve gehoorzaamheid van Christus niet eenstemmig en ondubbelzinnig uit. Trente maakt wel melding van de sanctissima passio van Christus, VI c. 7, maar de theologen verwerpen ze geheel of vatten ze toch zoo op, dat Christus niet in onze plaats de wet Gods vervuld heeft, Bellarminus, de justif. I 2, de Christo V 9. Bossuet, Gesch. der veranderingen v. d. Prot. kerken, vert. door Berends 1829 II 340. Scheeben, Dogm. III 321. 341. Ook onder de Protestanten komen bij Mystieken, Wederdoopers, Herrnhutters enz., opvattingen van het lijden van Christus als Etwas Sachliches voor, die aan zijne actieve gehoorzaamheid

te kort doen. Zelfs Parsimonius en Piscator loochenden haar, wijl Christus reeds voor zichzelf tot deze gehoorzaamheid verplicht was en deze gehoorzaamheid dus wel een necessarium requisitum personale was, ons ten goede, nostro bono, maar geen bestanddeel van zijne voldoening, nostro loco volbracht; omdat de H. Schrift altijd aan het lijden en sterven van Christus alleen onze gansche zaligheid, beide de vergeving der zonden en het eeuwige leven, verbindt; en omdat de geloovigen, ook al hebben zij de vergeving en het eeuwige leven, toch tot onderhouding der wet verplicht blijven. De Lutherschen zagen hierin Nestorianisme en zeiden, dat de persoon van Christus naar beide naturen Heer der wet was en dus ook niet als mensch vanzelf voor zijn persoon aan de wet onderworpen was, Gerhard, XVI 57. 59. Quenstedt III 284. Schneckenburger, Zur kirchl. Christol. 58—73. Ritschl, Rechtf. u. Vers I² 274. Maar de Gereformeerden konden alzoo niet spreken, wijl Christus als waarachtig mensch wel zeker verplicht was, om de wet te onderhouden, en God lief te hebben boven al en den naaste als zichzelf. Toch verwierpen zij terecht het gevoelen van Piscator. Want ten eerste, de H. Schrift vat heel het leven en werk van Christus op als één geheel en maakt nooit scheiding tusschen eene obedientia vitae, die Hij voor zichzelf, en eene obedientia mortis, die Hij voor ons volbracht. Het is één werk, dat de Vader Hem heeft opgedragen en dat Hij in zijn dood ten einde brengt, Joh. 4 : 34, 17 : 4, 19 : 30. Zijn dienen voltooit zich in het geven zijner ziel tot een losprijs voor velen, Mt. 20 : 28. Zelfs Paulus, die allen nadruk legt op het kruis van Christus, ziet in zijn dood niet zijne gansche maar de voleindiging zijner gehoorzaamheid. Hij is geworden onder de wet, Gal. 4 : 4, in gelijkheid des zondigen vleesches, Rom. 8 : 3, heeft niet geleefd ten gevalle van zichzelven, *οὐχ ἑαυτῷ ἤρεσεν*, Rom. 15 : 3, heeft bij zijne menschwording zich al vernietigd en de gestalte van een dienstknecht aangenomen, heeft zich voortdurend vernederd en is gehoorzaam geworden tot den dood toe, *μέχρι θανάτου*, Phil. 2 : 7, 8, 2 Cor. 8 : 9 en zoo is het één *δικαίωμα* en één *ὑπακοή*, die aan velen de *δικαίωσις ζωῆς* schenkt, Rom. 5 : 18, 19. Het is daarom geheel met de Schrift in strijd, om het satisfactorisch werk van Christus te beperken tot zijn lijden, of zelfs zooals Jac. Alting deed, Op. V 393—395, cf. echter p. 478—480, tot het lijden gedurende de drie uren duisternis aan het kruis. Het be-

roep op plaatsen als Zach. 3 : 9, Joh. 19 : 30, Rom. 6 : 10, Hebr. 7 : 27, 1 Petr. 3 : 18, waar gezegd wordt, dat Christus éénmaal, op het hout, geleden heeft en uitgeroepen heeft: het is volbracht, bewijst hiertegen niets, omdat in het lijden en sterven heel het voorafgaande leven van Christus is opgenomen, saamgevat en voltooid, cf. Moor III 985 sq. Mastricht V 11, 34. 18, 29. Witsius, Oec. foed. II 6. Misc. S. II 771. Maresius, Syst. Theol. IX 46. Ex. v. h. Ontw. v. Tol. X 467—471. Veeleer is heel het leven en werk van Christus van zijne ontvangenis af tot in zijn dood toe plaatsvervangend van aard. De aanneming der menschelijke natuur zelve en op zich zelve draagt dit karakter nog niet, omdat alle middelaarswerken de twee naturen onderstellen; maar zijne heilige ontvangenis en geboorte en al zijne heilige werken, zijn in het ééne werk van Christus begrepen, Lombardus, Sent. III dist. 18, 2. Heid. Cat. qu. 36 en 60. Ned. Gel. art. 22, cf. Acta Syn. Dordr. sess. 172. 173. Voetius, Disp. II 282. Schneckenburger, Vergl. Darst. I 91. 122 f. Ritschl, Rechtf. u. Vers. I² 287. Ten tweede is het zeker waar, dat Christus als mensch, voor zichzelf der wet onderworpen was; alleen maar, zijne menschwording en zijn mensch-zijn is niet voor Hem zelven maar voor ons geschied. Christus is nooit geweest en mag nooit beschouwd als een persona privata, een individu naast en op gelijke lijn met anderen; Hij was van den aanvang af eene persona publica, de tweede Adam, sponsor et caput electorum. Gelijk Adam voor zichzelven zondigde en daardoor schuld en dood op allen laadde, wier representant hij was; zoo heeft Christus door zijne gerechtigheid en gehoorzaamheid de vergeving en het leven voor al de zijnen verworven. Meer nog, zeker was Christus als mensch aan de wet Gods onderworpen als regel des levens; zelfs de gelooviger worden nooit van de wet in dien zin ontslagen. Maar Christus heeft zich nog in eene geheel andere verhouding tot de wet gesteld, n.l. tot haar als wet van het werkverbond. Adam was niet alleen tot onderhouding der wet verplicht, maar de wet werd hem in het werkverbond nog onder eene andere forma voorgehouden, n.l. als weg tot het eeuwige leven, hetwelk hij nog niet bezat. Christus echter had door zijne vereeniging met de Goddelijke natuur het eeuwige en zalige leven. Daarvan deed Hij vrijwillig afstand; Hij heeft zich aan de wet van het werkverbond onderworpen als weg tot het eeuwige leven voor zich

en de zijnen. De gehoorzaamheid, die Christus bracht aan de wet, was dus eene gansch vrijwillige. Niet zijn dood alleen, gelijk Anselmus zeide, maar heel zijn leven was eene zelfverloochening, ééne zelfofferande, door Hem als Hoofd in de plaats der zijnen gebracht. Ten derde, dat de geloovigen nog altijd tot onderhouding der wet als regel des levens verplicht zijn, bewijst daartegen niets. Indien dit iets bewees, zou al het satisfactorische uit Jezus' leven en lijden verdwijnen. Want de geloovigen hebben nog allerlei lijden als gevolg der zonden te dragen, zij worden nog verzocht door Satan en verlokt door de wereld, zij zondigen nog telkenmale en moeten nog sterven enz., en zoo zou Christus hen van niets, noch van de zonde noch van hare gevolgen hebben bevrijd. Jac. Alting redeneerde zoo en zeide daarom, dat Christus de zijnen alleen van den eeuwigen dood door zijne helsche angsten gedurende de drie uren duisternis aan het kruis, maar niet van het lijden, den lichamelijken dood enz. had bevrijd. Maar deze beschouwing van het werk der verlossing is zonder twijfel verkeerd. De verlossing is volkomen, eene verlossing van den ganschen mensch naar ziel en lichaam, van alle zonden en gevolgen der zonde. En deze is volbracht in en door Christus' leven en sterven. Maar gelijk zijn koninkrijk door Hem onderscheiden is in een onzichtbaar, geestelijk en een zichtbaar, op aarde eens te stichten rijk; gelijk Hij zelf eenmaal gekomen is om te lijden en straks wederkomen zal om te oordeelen levenden en dooden; zoo wordt de verlossing, door Christus aangebracht, langzamerhand uitgewerkt en toegepast, eerst geestelijk, daarna lichamelijk. Nu in deze bedeeling worden de geloovigen geestelijk bevrijd van elke schuld en macht der zonde en hare gevolgen, van wereld, Satan, dood; zij hebben de vergeving der zonden en het eeuwige leven; wet, Satan, dood kunnen hun deze niet meer ontrooven; en eens zullen zij ook uitwendig, lichamelijk van alle zonde en macht der zonde bevrijd worden. De gansche herschepping, zooals ze voltooid zal zijn in den nieuwen hemel en de nieuwe aarde, is vrucht van het werk van Christus. Gelijk het eenzijdig is, om met Alting de vrucht van Christus' werk alleen in de verlossing van den eeuwigen dood te zien; even eenzijdig is het, om met Ritschl die vrucht tot de geestelijke, ethische heerschappij van den Christen over zonde en wereld in het Diesseits, te beperken. De gansche persoon van Christus, beide met zijne actieve en passieve

gehoorzaamheid, is de borgtocht voor de gansche verlossing. Cf. over de actieve gehoorzaamheid. Calvijn, Inst. II 16, 5. III 14, 12. Comm. op Rom. 5 : 19, Gal. 4 : 4. Gomarus, Theses theol. disp. 19, 9. Junius, Theses theol. 36, 8. Synopsis pur. theol. 29, 35. Turretinus, Th. El. XI 22. XIV 13. Cloppenburg, Op. I 504 sq. Witsius, Oec. foed. II 3, 18 sq. Coccejus, de foedere V 93. Quenstedt, Theol. III 281. Gerhard, XVI 57 sq. Walch, Comm. de obed. Christi activa 1755. Baur, Versöhnung 478v. Philippi, Der thätige Gehorsam Christi 1841. Id., Kirchl. Gl. IV 2 S. 142 f. Frank, Chr. Wahrheit II 172. Id., Neue kirchl. Zeits. 1892 S. 856. Ritschl, Rechtf. u. Vers I² 271 f. A. A. Hodge, The atonement 248—264 enz.

13. Terwijl Piscator en vele anderen de obedientia activa van de voldoening uitsloten, komt in de nieuwere theologie de obedientia passiva niet tot haar recht. Nadat Socinianisme en Rationalisme de kerkelijke satisfactieleer aan eene scherpe kritiek hadden onderworpen, trachtten velen in den tegenwoordigen tijd haar nog te handhaven, door ze in mystischen of ethischen zin om te werken, boven bl. 327v. De voorstelling is dan in hoofdzaak deze, dat Christus' lijden en sterven niet noodig was, om aan Gods gerechtigheid te voldoen noch door God als een offer voor onze zonden geëischt werd, maar dat het de consequentie was van zijn leven in gehoorzaamheid aan Gods wil, het bewijs dat Hij in zijn religieus-ethisch beroep Gode getrouw bleef tot in den dood toe, het historisch noodzakelijk gevolg van zijn heilig leven te midden van eene zondige wereld. Tegenover zulke opvattingen, die het lijden en sterven van Christus geheel van den persoon losmaken en als Etwas Sachliches op zichzelf stellen, bezit deze voorstelling een onmiskenbaar recht. Christus is toch de getrouwe getuige, Op. 1 : 5, Hij heeft onder Pontius Pilatus de goede belijdenis betuigd, 1 Tim. 6 : 13, zijn lijden en sterven is geen lot maar eene daad, Hij heeft macht, om het leven af te leggen, gelijk om het aan te nemen, Joh. 10 : 18. Maar toch wordt zij zelve door niet minder ernstige bezwaren gedrukt. 1° Reeds dit is van beteekenis, dat de mystische en ethische theorieën bij Jezus alleen van een beroep en niet meer van een ambt spreken. Hierin ligt reeds al het verschil. Indien Christus een beroep uitoefende, dan heeft Hij zelf door zijn aanleg, opvoeding enz. zich daartoe ontwikkeld, staat Hij niet boven maar naast ons, is Hij ons alleen

in religieusen en ethischen zin vooruitgestreefd, en kunnen en moeten wij ons zooveel mogelijk naar zijn voorbeeld conformeeren. Is Christus daarentegen gezalfd tot het ambt van profeet, priester en koning, dan is Hij door God aangesteld, heeft van Hem een werk ontvangen om te doen, staat Hij met gezag boven ons, om ons te leeren, om ons voor Gods aangezicht te vertegenwoordigen, om ons te regeeren naar zijnen wil, Martin, The atonement 105. 2° Gevolg van deze opvatting is, dat het lijden en sterven van Christus totaal onverklaard blijft. Schleiermacher leidde het daaruit af, dat Christus als heilige inging in onze zondige gemeenschap; hij liet het bestaan in Mitgefühl mit menschlicher Schuld und Strafwürdigkeit en zag in zijn dood gevolg van zijn Eifer für seinen Beruf, Chr. Gl. § 104, 4. Ritschl zegt evenzoo, dat het de trouw aan zijn beroep is, welke Christus tot eene offerande qualificeert; zijn dood was geen offerande maar een onbedoeld gevolg van het conflict tusschen Hem, den heilige, en de zondige menschheid, das Accidens seiner positiven Treue im Berufe, Rechtf. u. Vers. III² 525, cf. 415 f. 441 f. II 334 f., Kaftan, Dogm. 565—569. Kühl, Die Heilsbedeutung des Todes Christi 190 f. De Groninger Godgeleerden zagen in den dood van Christus eene zaak, door de menschen gedaan, door Jezus geleden en door God toegelaten, en vatten het δεῖ in Mt. 16 : 21, Mk. 8 : 31, Luk. 9 : 22 in zedelijken zin op, Pareau et H. de Groot, Lineam. theol. christ. ed. 3 p. 153. H. de Groot, De Gron. Godg. 181. Eene theorie nu, die het lijden en sterven van Christus voor toevallig verklaart, is daarmede reeds ten volle geoordeeld. 3° De Schrift toch zegt duidelijk, dat Jezus' lijden en sterven van te voren bepaald en noodzakelijk was. Wel tracht men in den nieuweren tijd aan te toonen, dat Jezus eerst blijde en met groote verwachtingen onder zijn volk optrad en de noodzakelijkheid van zijn dood eerst inzag sedert den dag te Cesarea Philippi, Mt. 16 : 20v., ten gevolge van de vijandschap, die zich langzamerhand tegen zijn persoon ontwikkelde, b. v. Holtzmann, Neut. Theol. I 284—295. Maar Kähler noemt dit terecht eene sage. Het Messiasbewustzijn, dat Jezus blijkens zijn doop door Johannes van zijn optreden afaan bezat; de naam Menschenzoon, dien Hij met klare bewustheid en eene bepaalde bedoeling zich toekende; de toepassing op zichzelven van Jesaja's profetie, Luk. 4 : 21; de voorspelling, dat Hij als de bruidegom van zijne dis-

cipelen zou weggenomen worden, Mk. 2 : 20; de vergelijking van zichzelven met Jona, Mt. 12 : 40 en bij de slang in de woestijn, Joh. 3 : 14; de prediking van het koninkrijk der hemelen in geestelijken zin, van de zelfverloochening en het kruisdragen, van den haat en de vijandschap der wereld, Mt. 5, 10, 11 : 16v., 12 : 25v., bewijzen overvloedig, dat voor Jezus' bewustzijn de dood van het begin af vaststond als het doel van zijn leven; zoo had Hem de profetie onderwezen, Nösgen, Gesch. d. neut. Offenbarung I 1891 S. 395 f. Kähler, Zur Lehre v. d. Versöhnung 1898 S. 159 f. De dag van Cesarea Philippi bracht alleen deze verandering, dat Jezus openlijk aan zijne discipelen verkondigde, dat Hij de Messias was, dat Hij overgeleverd zou worden en ten derden dage zou opstaan, Mk. 16 : 21., Mk. 8 : 31, Luk. 9 : 22. En Hij zegt erbij, dat dit alzoo *moet* zijn, niet omdat Hij zedelijk verplicht was om te sterven of zoo alleen trouw aan zijn beroep kon blijven, want eene zedelijke verplichting, om overgeleverd, gedood en zelfs opgewekt te worden, bestaat niet, maar wijl het alzoo in Gods raad was bepaald en in de Schrift was voorzegd, Mt. 26 : 54, Luk. 22 : 22, 24 : 26, 44, 46, Joh. 3 : 14, 7 : 30, 8 : 20, 10 : 18, 11 : 9, 12 : 23, 17 : 1, 20 : 9, Hd. 2 : 23, 4 : 28, 1 Cor. 15 : 3, cf. Scholten, L. H. K. II 45. 4° De beide teksten Mt. 26 : 39 en Hebr. 5 : 7 zijn hiermede geenszins in strijd. Volgens Hebr. 5 : 7 bad Hij niet om bevrijding van den dood, alsof Hij dezen niet als noodzakelijk erkend had; want er staat duidelijk, dat zijn gebed, niettegenstaande zijn dood, door God verhoord is; maar Christus bad, dat Hij in den dood niet mocht omkomen maar daaruit gered en opgewekt en verheerlijkt mocht worden; Hij kwam juist, om door zijn sterven Gods wil te doen en heiligde ons door dien wil, Hebr. 10 : 5—10. Dit werpt licht op Mt. 26 : 39—42; Jezus bidt daar niet naar zijn wil, welken Hij juist aan dien des Vaders onderwerpt, maar naar de geneigdheid, welke der menschelijke natuur is ingeschapen om eigen verderf te ontvlieden, Kantt. St. Vert.; Hij ziet tegen den dood als dood op, maar bidt juist, dat God Hem sterken moge, om in zijn sterven Gods wil te doen, dat Gods wil niet alleen aan Hem maar door Hem geschieden moge. 5° Het lijden en sterven van Christus neemt in de Schrift zulk eene plaats in, dat het niet als het accidens van zijne beroepstrouw kan worden opgevat. Aan de beschrijving daarvan is het

grootste gedeelte der evangeliën gewijd. En het wordt niet beschreven als een martelaarschap maar als een gericht Gods, als de wil des Vaders, als de offerande eens priesters. Hij sterft niet voor zijn geloof, maar wordt rechterlijk veroordeeld, wijl Hij beweert, de Zone Gods, de Messias te zijn. Hij gaat niet verheugd den dood te gemoet, maar is ontroerd, bedroefd, verbaasd, beangst tot den dood toe en is in zwaren strijd, zoodat zijn zweet werd gelijk druppelen bloeds, Mt. 26 : 37, 38, Mk. 14 : 33, Luk. 22 : 44, Joh. 12 : 27. Si la vie et la mort de Socrate sont d'un sage, la vie et la mort de Jésus sont d'un Dieu (Rousseau). In de prediking der apostelen is het kruis van Christus het middelpunt en de oorzaak van alle heilsweldaden. Veelmeer dan op het leven, valt op den dood van Christus de nadruk; en die dood wordt altijd in verband gebracht met onze zonden; om der zonden wil is Christus gestorven en daardoor heeft Hij voor de zijnen de gerechtigheid en het leven verworven. Al mag dat lijden en sterven niet losgemaakt worden van den persoon, het is toch bepaald door God als zoodanig gewild, door den Zoon volbracht; het vormt in het leven van Christus niet een toevallig, alleen door de omstandigheden noodzakelijk geworden, maar een wezenlijk, onmisbaar bestanddeel; daardoor in de eerste plaats is de verzoening der zonden, de gerechtigheid en de zaligheid verworven. 6° Wel wordt daartegen ingebracht, dat God niet propter maar alleen per Christum de weldaden van het verbond der genade ons schenkt; zoo vroeger reeds Socinus e. a. en thans b. v. Scholten, L. H. K. I 20 II 426v. Gottschick, Propter Christum, Zeits. f. Theol. u. Kirche 1897 S. 352—384. De Lutherschen schiepen er zelfs behagen in om de Gereformeerden te beschuldigen, dat zij krachtens hun praedestinatieleer de voldoening van Christus moesten loochenen en Hem alleen konden beschouwen als causa instrumentalis der zaligheid; de Gereformeerden zeiden immers ook zelven, dat Christus niet fundamentum en causa electionis was, deel II 380; de verkorenen waren al voorwerp van Gods liefde, eer Christus als hun middelaar was aangewezen en waren verkoren niet om maar in en tot Christus, Gerhard, Loc. XVI de justif. § 36. Schneckenburger, Zur kirchl. Christol. 1848 S. 45 f. Id. Vergl. Darst. II 264 f. Schweizer, Gl. d. ev. ref. K. II 379. 389. Maar deze beschuldiging is onwaar. Christus is zeer zeker bewijs en openbaring van de liefde

des Vaders; logisch gaat onze verkiezing tot zaligheid aan zijne verkiezing tot middelaar vooraf; God is dus niet eerst door Christus bewogen, om zondaren lief te hebben. Maar hierin bestaat juist de liefde Gods, dat Hij dat heil, hetwelk Hij zondaren wil schenken, in den tijd voor hen laat verwerven door zijn eigen Zoon, en het alzoo hun schenkt in overeenstemming met zijne gerechtigheid. Gods genade doet dus de genoegdoening en de verdienste van Christus niet te niet, maar is juist de laatste grond voor die verdienste, quia mero beneplacito mediatorem statuit, qui nobis salutem acquireret, Calv. Inst. II 17, 1. Imo quia prius diligit, postea nos sibi reconciliat, ib. 16, 3. Jam nos diligenti reconciliati sumus, ib. 4. En deze beide, Gods liefde en de voldoening van Christus, moesten en konden daarom samengaan, wijl wij tegelijk als schepselen het voorwerp van zijne liefde en als zondaren het voorwerp van zijn toorn waren, ib. 3. Zoo is het dus louter genade, uit welke God de zonden vergeeft, Hij doet het om zijns zelfs, om zijns grooten naams wille, Jes. 43 : 23—25, Ezech. 36 : 21, Ef. 1 : 17, 1 Joh. 2 : 12, maar dit is zoo weinig daarmede in strijd, dat God ons de zonden om Christus' wil vergeeft, dat de naam Gods ons eerst in Christus is geopenbaard. Dat God de zonden vergeeft en het leven schenkt alleen uit genade, om zijns zelfs wil en niet om iets dat in ons is, dat heeft Christus ons verkondigd, dat heeft Hij ons verworven. De vergeving uit genade, als gezindheid in God eeuwiglijk aanwezig en aan de verkiezing en zending van Christus voorafgaande (amor benevolentiae), is toch eerst door Christus' offerande in den tijd mogelijk gemaakt (amor complacentiae). De weldaden zelve zijn door Christus verworven, al is de genegenheid, om ze te schenken aan de uitverkorenen, van alle eeuwigheid in God aanwezig geweest. Christus is tot zonde gemaakt, opdat wij zouden zijn rechtvaardigheid Gods in Hem. Hij is geworden uit eene vrouw en geworden onder de wet, opdat Hij ons van den vloek der wet verlossen zou en wij de aanneming tot kinderen verkrijgen zouden. Gelijk Adam de oorzaak is van zonde en dood, zoo is Christus de bron van gerechtigheid en leven, Mt. 20 : 28, 27 : 28, Joh. 1 : 18, 15 : 13, Rom. 5 : 12v., 1 Cor. 15 : 21, 22, 2 Cor. 5 : 19—21, Gal. 3 : 13, 4 : 4, 1 Joh. 4 : 9. Zoo verstaan, is de uitdrukking, dat God ons de zonden vergeeft en het eeuwige leven schenkt propter Christum, om Christus' wil, schriftuurlijk en door

de gansche Christenheid geleerd, ook door de Gereformeerden, Calvijn, Inst. II 16 en 17. Comm. op Joh. 15 : 13, Rom. 5 : 10, 2 Cor. 5 : 19, 1 Joh. 4 : 19 enz. Ned. Gel. art 21. 22. 23, cf. Scholten, L. H. K. I 20. Heppe, Dogm. d. d. Prot. I 190. Heid. Cat. qu. 37. Petrus de Witte, Wederl. der Soc. dwalingen II 170v. Mastricht, Theol. V 18, 20. 41v. Maresius, Syst. Theol. IV 40 X 30. Turretinus, de satisf. p. 7. Ritschl, Rechtf. u. Vers. I² 265 f. Eindelijk 7°, de mystische en de moreele theorie raken op alle punten met de Schrift en met de christelijke religie in strijd. De eerstgenoemde acht het wezen der religie gelegen in de mystische eenheid van God en mensch. Deze is door de zonde verstoord maar door Christus hersteld en wel niet zoozeer door wat Hij doet als wel door wat Hij is, door zijn persoon meer dan door zijn werk, door zijne geboorte meer dan door zijn kruis. Hoe die mystische eenheid van God en mensch nu door Christus hersteld is, is op dit standpunt moeilijk te zeggen. Hegel zeide, dat die eenheid objectief bestaat, maar door Christus het eerst duidelijk ingezien en uitgesproken is. Schleiermacher stelt het zoo voor, dat Christus, eerst ingaande in onze zondige gemeenschap, daarna ons opneemt in de gemeenschap van zijne heiligheid en zaligheid. De bemiddelingstheologie drukt zich dikwerf zoo uit, dat Christus een nieuw Godmenschelijk leven ons instort. Al deze wijzen van voorstelling zijn afkomstig uit het pantheisme en zijn, zonder dit wijsgeerig stelsel, eenvoudig onverstaanbaar. De moreele theorie gaat uit van de gedachte, dat God geen voldoening eischt maar in zijne liefde ons Christus gaf, opdat deze door zijne leer, leven en sterven ons van Gods liefde verzekeren, ons in onze vijandige gezindheid veranderen en van de zonde afschrikken zou. En ook de gouvernementeele theorie van Grotius ziet in God den Rector mundi, die persoonlijk wel zou kunnen en willen vergeven, doch in het belang der wereldorde de zonde exemplair, tot een afschrik voor anderen, straffen moet. Bij al deze theorieën nu kan men nog wel van Christus als Zone Gods, van zijn priesterschap en offerande blijven spreken, maar men spreekt dan in figuurlijken zin, gebruikt de woorden in ongewone beteekenis en geeft aanleiding tot misverstand. Immers is het duidelijk, dat in het pantheisme en het deisme voor den Christus der Schriften geen plaats is. Het hoogepriesterschap van Christus verandert dan in een martelaarschap, zijne offerande in een voorbeeld, de chris-

telijke religie in eene paedagogiek en de kerk in eene school. Gerechtigheid is geen deugd Gods, maar alleen in den staat op hare plaats. Zonde is geen schuld en straf geen rechtsherstel. De mensch is niet zoo boos, of hij kan door een zedelijk voorbeeld, door een schok of een indruk, ten goede veranderd worden, cf. Ch. Hodge, Syst. Theol. II 566 etc. A. A. Hodge, The atonement, ch. 21. De objectieve voldoening wordt omgezet in de subjectieve verzoening; de eigenlijke, ware verzoening heeft dan eerst plaats, als de mensch het voorbeeld van Jezus volgt en zichzelven verandert. De geloovigen onder het O. T. hadden het voorbeeld van Jezus nog niet, zijn dus òf allen verloren òf op eene andere wijze zalig geworden dan wij, en Christus is niet de eenige naam, onder den hemel den menschen ter zaliging gegeven. Bovenal blijft bij al de genoemde theorieën het verband onverklaard, dat de Schrift legt tusschen den dood van Christus en de vergeving onzer zonden en het eeuwige leven. Het is niet in te zien, hoe de dood van Christus als een voorbeeld van deze weldaden de grond kan zijn, waarom God ons om Christus' wil de zonden vergeeft en het leven schenkt. Feitelijk komt alles hierop neer, dat Christus door zijn beeld een diepen indruk maakt op het verstand of op den wil of ook op het gevoel van den mensch, en zoo hem bevrijdt van de meening, dat God om zijne zonde op hem toornt, of van de zelfzucht, die hem gebonden houdt, of van het gevoel van onzaligheid, dat hem neerdrukt. Maar in geen dezer gevallen wordt aan den mensch ware vrede en rust geschonken. Want het geweten wordt daardoor niet gereinigd en het schuldgevoel daardoor niet weggenomen. Vrede is er alleen in het bloed des kruises!

14. Deze actieve en passieve gehoorzaamheid van Christus, welke in de Schrift zoo duidelijk geleerd wordt, is niet te handhaven dan door haar op te vatten als satisfactio vicaria. De bestrijders dezer leer stellen het echter menigmaal zoo voor, dat men bij het werk, evenals bij den persoon van Christus onderscheiden moet tusschen de zuivere feiten, en de theorieën, die daarover ter verklaring opgesteld zijn. Eerst wordt deze onderscheiding gemaakt met het oog op de kerkelijke leer der satisfactio vicaria maar weldra daarna ook met het oog op het onderwijs van de apostelen. Ten slotte blijft er dan niets over dan het

naakte feit van het sterven van Christus zelf; de interpretatie en appreciatie van het feit is aan ieders willekeur overgelaten. Zoo staat de zaak echter niet. Woord en feit gaan in Gods openbaring saam; Christus is priester maar ook profeet; Hij heeft zijn eigen persoon en werk verklaard; Hij heeft zelf in zijn woord zijn dood geinterpreteerd, en de christelijke theologie is daaraan gebonden. Er zijn dus niet vele theorieën, de moreele, de gouvernementeele, de mystische, de privaat- en de publiekrechterlijke, welke door de theologie bij wijze van hypothesen ter verklaring der feiten en verschijnselen opgesteld worden en als verschillende pogingen ter oplossing alle evenveel recht van bestaan hebben. Maar de vraag is, wat in al deze meeningen en leeringen met de Schrift overeenkomt en daarin gegrond is. Zoo de vraag gesteld, is er haast geen twijfel mogelijk, of de satisfactio vicaria door de Schrift wordt geleerd. De exegese, die de Socinianen en de Rationalisten toepasten, om haar uit de Schrift te verwijderen, neemt niemand meer voor zijne rekening. En de uitlegging van Ritschl moge om haar scherpzinnigheid een tijd lang hebben geboeid, hare onhoudbaarheid wordt schier door niemand meer betwijfeld, cf. Kreibig, Die Versöhnungslehre auf Grund d. chr. Bew. 1878. Frank, Die Theol. Ritschls 1891. Pfleiderer, Die Ritschl'sche Theologie, Jahrb. f. pr. Theol. 1889. Id. Entw. der prot. Theol. 228 f. Orr, The Ritschlian theology, London 1897. Onpartijdige lezing der H. Schrift vindt in haar altijd weer de kerkelijke leer der plaatsvervangende voldoening terug, Wegscheider, Instit. theol. § 136. Pfleiderer, Der Paulinismus[2] 136 f. Holtzmann, Neut. Theol. I 68. II 97. 313 f. enz.

De H. Schrift toch laat ons in heel het werk van Christus eene vervulling zien van Gods wet, eene voldoening aan zijn eisch, boven bl. 310. Als profeet, priester en koning, in zijne geboorte en dood, in zijn leven en lijden, in zijn woorden en wonderen, in zijn spreken en handelen, altijd volbrengt Hij Gods wil; Hij is gekomen, om dien wil te doen; de wet Gods was in het binnenste zijns ingewands; zijn gansche leven is ééne volmaakte offerande, Gode tot eene welriekende reuk. Die wil Gods is één, en één is ook de wil van Christus, en één zijne offerande. Maar toch laat zich daaraan zeer duidelijk eene dubbele zijde onderscheiden. Tweeledig immers was de eisch, door God aan den gevallen mensch gesteld, n.l. dat hij de wet volkomen

onderhouden en ook hare overtreding door straf herstellen zou, boven bl. 220. Tweeërlei zijn de weldaden, die Christus ons verworven heeft, n.l. de vergeving der zonden en het eeuwige leven. Beide zijn niet identisch; rechtvaardigmaking valt niet vanzelf samen met de hemelsche zaligheid. Adam was vóór zijne ongehoorzaamheid wel rechtvaardig, maar moest toch nog in den weg der werken het eeuwige leven verwerven. Het strafdragen is op zichzelf nog volstrekt niet één met het volbrengen der wet; de misdadiger, die gestraft wordt maar onder de straf zich verhardt, vervult het recht doch beantwoordt geenszins aan den ganschen eisch der wet. Bovendien, Christus was de tweede Adam; Hij kwam niet alleen, om voor ons de straf te dragen maar ook om voor ons die gerechtigheid en dat leven te verwerven, welke Adam door zijne gehoorzaamheid verwerven moest; Hij bevrijdde ons niet van schuld en straf alleen en plaatste ons niet aan het begin maar aan het einde van den weg, dien Adam te bewandelen had. Hij schenkt ons veel meer, dan wij in Adam verloren, niet alleen de vergeving der zonden en de kwijtschelding der straf, maar ook terstond in het geloof het non posse peccare en het non posse mori, deel II 557; die in Hem gelooft, wordt niet veroordeeld en heeft het eeuwige leven, Joh. 3 : 16, 18. Beide soorten van weldaden worden daarom ook, al zijn ze in concreto nooit te scheiden, toch dikwerf afzonderlijk naast elkander genoemd, Dan. 9 : 24, Joh. 3 : 36, Hd. 26 : 18, Rom. 5 : 17, 18, Gal. 4 : 5, Op. 1 : 5, 6. En zoo is het ook met de actieve en passieve gehoorzaamheid van Christus. Zij zijn onderscheiden, maar vallen in concreto, in het leven en sterven van Christus, altijd samen. De actieve gehoorzaamheid is geen uitwendig toevoegsel aan de passieve, noch omgekeerd. Geen enkele daad en geen enkel voorval in het leven of lijden van Christus is uitsluitend tot de eene of tot de andere te brengen. Evenals Christus altijd en in alles tegelijk profeet, priester en koning is, zoo is Hij ook steeds werkzaam tot verzoening van de schuld der zonden en tot verwerving van het eeuwige leven. Zelfs is het niet goed, te zeggen, dat de vergeving der zonden alleen door zijne passieve, en het eeuwige leven alleen door zijne actieve gehoorzaamheid is verworven. Want zijn lijden was geen dragen der straf alleen maar ook volbrenging der wet; en zijn werken was geen volbrenging der wet slechts maar ook een dragen van hare straf. Zijn doen was lijden en zijn lijden was

daad. Het was één werk, dat Christus volbracht, maar zoo rijk, zoo waardevol in Gods oog, dat de gerechtigheid Gods er volkomen door voldaan, alle eisch der wet er ten volle door vervuld en de gansche, eeuwige zaligheid erdoor verworven is. Het satisfactorische van Christus' gehoorzaamheid bestaat niet daarin, dat Hij eene wraakzuchtige Godheid door bloed bevredigd, haar haat en nijd door eene quantiteit van lijden gestild heeft; maar het is hierin gelegen, dat hij van het begin tot het einde van zijn leven zijn wil aan den ganschen, volmaakten, heiligen en liefderijken wil van God onderworpen, en zichzelf met lijf en ziel en alle krachten Gode tot eene volmaakte offerande geheiligd heeft. Maar die wil van God omvatte naar de leer der Schrift niet alleen het leven maar ook het lijden van Christus; en die offerande bestond niet alleen in zijn „zedelijk beroep" maar ook in zijn kruisdood. Wat God vereenigd heeft, zal de mensch niet scheiden. Cf. Turretinus, Theol. El. XIV 13, 11 sq. Mastricht, Theol. V 18, 14. Moor III 960 sq. Heppe, Dogm. d. ev. ref. K. 326. 341. Schleiermacher, Chr. Gl. 104, 2. Ritschl, Rechtf. u. Vers. I² 279 f. III² 61.

De gehoorzaamheid van Christus is echter niet alleen eene satisfactio; zij is eene satisfactio vicaria. Ook hierover spreekt de Schrift zich duidelijk uit. Eigenlijk ligt in alle zoenoffer de idee der plaatsvervanging opgesloten; het stelt in de plaats van den offeraar, die den toorn Gods waardig is, iets anders, dat Hem weder gunstig stemmen kan. In Israels geschiedenis treffen wij de idee der plaatsvervanging reeds aan bij Abraham, als deze op bevel van den Engel des Heeren zijne hand niet uitstrekt naar zijnen zoon, maar een ram ten brandoffer offert in zijns zoons plaats, Gen. 22 : 12, 13. In den Oudtest. cultus droeg bij de zoenoffers de handoplegging de zonden van den offeraar op het offerdier over, Lev. 16 : 21; de verzoening zelve komt niet in één maar in drie acten tot stand, n.l. slachting, bloedsprenging en verbranding; schoon met de zonden van den offeraar beladen en alzoo des doods waardig, wordt het offerdier toch niet eenvoudig gedood maar geslacht. Het is niet om den dood als zoodanig, zonder meer, te doen, want het offerdier is bestemd om verzoening te doen en den offeraar te herstellen in Gods gunst. Die gunst is niet te verwerven door den dood van het offerdier zonder meer, maar daardoor dat het bloed, de ziel, het leven van het wel

met de zonden des offeraars beladen en daarom gedoode, maar toch in zichzelf volkomen onschuldig offerdier Gode toegebracht en gewijd wordt. Zoo doet dat bloed, als de zelfofferande van een levend wezen, dat daarom niet gedood maar geslacht wordt, verzoening over de zonden van den offeraar; het maakt dat heel het dier in de verbranding Gode is tot eene aangename reuk; de offeraar zelf deelt dan volkomen in zijne gunst, het dier heeft van het begin tot het einde zijne plaats vervangen en alzoo hem verzoend en in Gods gemeenschap hersteld. Aan dezen cultus ontleende Jesaja de trekken voor zijne teekening van den knecht des Heeren; de poena vicaria kan niet sterker worden uitgedrukt dan in Jes. 53; de knecht des Heeren heeft onze krankheden op zich genomen en onze smarten gedragen; Hij is om onze overtredingen verwond, om onze ongerechtigheden is Hij verbrijzeld; de straf, die ons den vrede aanbrengt, was op Hem, en door zijne striemen is ons genezing geworden. De Heere heeft ons aller ongerechtigheden op Hem doen aanloopen. Om de overtreding des volks is de plage op Hem geweest. Hij heeft zijne ziel tot een schuldoffer gesteld. Zelf een rechtvaardige, zonder onrecht of bedrog, draagt Hij de ongerechtigheden der zijnen. Dit alles wordt nog duidelijker in het N. Test. Vooreerst komt de uitdrukking *λυτρον* hier in aanmerking, Mt. 20 : 28, Mk. 10 : 45, 1 Tim. 2 : 6; het is naar zijne afkomst van *λυειν*, losmaken, het middel om iemand los te maken, uit de gevangenis te bevrijden, en vandaar dikwerf losgeld. In de LXX is het de vertaling van כֹּפֶר, Lev. 25 : 51, 53 of פְּדוּי, Num. 3 : 46 of כֶּסֶף, Ex. 21 : 30, 30 : 12, Num. 35 : 31, 32, Spr. 6 : 35, 13 : 8, dat echter elders vertaald wordt door *ἐξιλασμα*, 1 Sam. 12 : 3, Ps. 49 : 8 of *ἀλλαγμα*, Am. 5 : 12, Jes. 43 : 3, of *δωρον*, Jos. 36 : 18. Nu is het waar, dat in het woord *λυτρον* het plaatsvervangende en aequivalente nog niet vanzelf begrepen is. Maar toch is het onjuist, met Ritschl, Rechtf. u. Vers. II 69 de woorden in Mk. 10 : 45 zoo te verstaan, dat Jezus' vrijwillige dood eene gave, eene bedekking, een beschermmiddel is, waardoor velen bewaard blijven, niet voor den dood als lot aller schepselen, maar voor de volle vernietiging en de doelloosheid van het leven en dus bevrijd worden van de vreeze des doods. Want het woord *λυτρον* moge op zichzelf nog niet uitdrukken, dat de losprijs opweegt tegen wat er door losgekocht wordt; toch ligt de gedachte voor de hand, dat iemand,

die ergens recht op heeft, in het algemeen daarvan geen afstand zal doen, dan tegen behoorlijke vergoeding; in Jes. 43 : 3, Spr. 21 : 18 wisselt het daarom met כֹּפֶר, in de plaats van. En dan vooral, de losprijs, dien Christus bracht, heet elders eene τιμή, een dure prijs, 1 Cor. 6 : 20, 7 : 23, 1 Petr. 1 : 18, 19; er wordt bepaald gezegd, dat een mensch geen ἀντάλλαγμα, losprijs, vergoeding, aequivalent kan geven voor zijne ziel, Mt. 16 : 26, Mk. 8 : 37, cf. Ps. 49 : 8; en het woord λύτρον wordt in het N. T. nog versterkt door de praepositie ἀντί, Jezus geeft zijn leven tot een losprijs in de plaats van velen, die het wel moesten maar niet konden doen, cf. Cremer s. v. Maar behalve de uitdrukking λύτρον komt hier in de tweede plaats heel de N. T. leer van de offerande van Christus ter sprake. De praepositities, die het verband van die offerande tot ons en onze zonden aanduiden, ὑπέρ, περί, διά, boven bl. 312, beteekenen op zichzelve niet: in de plaats van, maar ten behoeve van, ter wille van, vanwege, om, ter oorzake van; doch zij leggen tusschen Christus' offerande en onze zonden een zoodanig verband, dat de mystische, moreele en symbolische interpretatie den zin der Schrift in het geheel niet uitput. Natuurlijk is het wel waar, dat Christus ook ons ten voorbeeld geleden heeft en gestorven is, en dat allen in Hem gekruisigd, gestorven en begraven zijn. Maar daarin gaat de zin der Schrift niet op; ja de mystische en moreele opvatting van Christus' lijden en sterven is niet te handhaven, tenzij vooraf worde erkend, dat Hij in legalen zin plaatsvervangend voor ons geleden heeft en gestorven is. En dat leert de Schrift zoo duidelijk mogelijk, ook al gebruikt zij de uitdrukking satisfactio vicaria evenmin als die van triniteit, menschwording, Godmensch enz. Want als zij zegt, dat Christus, schoon persoonlijk zonder eenige zonde, naar den wil Gods onze zonde op zich genomen en gedragen heeft, voor ons tot zonde is gemaakt en een vloek is geworden, naar dienzelfden wil Gods daarvoor met den vervloekten kruisdood gestraft is, en daardoor als causa meritoria voor ons de verzoening, de vergeving, de gerechtigheid, het leven, de gansche zaligheid voor ons verworven heeft, dan is dat niet anders te denken, dan dat Hij zich in onze plaats gesteld en onze straf gedragen heeft. Cf. Weiss, Lehrb. der bibl. Theol. § 49 b. 80 enz. Holtzmann, Neut. Theol. I 64 f. II 97 f. enz. Over de praep. ὑπέρ, Holwerda, Jaarb. v. wet. Theol. 1862 bl. 521v.

15. Er zijn echter van ouds tegen deze satisfactio vicaria zeer wichtige bezwaren ingebracht. Geldschulden kan de een van den ander overnemen en voor hem betalen; maar zonden zijn zedelijke schulden en hechten aan den persoon. Zij kunnen uit den aard der zaak niet door een ander worden overgenomen. Het strijdt met Gods gerechtigheid, die den schuldige niet onschuldig en den onschuldige niet schuldig houdt. Het strijdt met den aard der zonde, want wie ze voor een ander zou willen dragen, zou toch nooit het schrikkelijkste in de zonde, d. i. de zelfbeschuldiging, het berouw, de wroeging kunnen overnemen, maar alleen het uitwendige lijden en sterven, en dit ware dan voor hem geen straf der zonde maar eene kastijding, eene beproeving, een martelaarschap. Het strijdt met de werkelijkheid, want Christus heeft niet den toorn Gods gedragen maar steeds in zijne liefde en gunst gedeeld; Hij heeft niet de gansche straf der zonde gedragen, want Hij stierf noch den geestelijken noch den eeuwigen dood; en indien Hij ze ook gedragen had, dan toch alleen voor één enkel mensch, nooit voor velen, want Hij heeft die straf dan toch maar één maal gedragen; al was Hij ook God, dit kan de waarde zijner offerande niet vermeerderen, wijl zijne Godheid toch niet lijden kon, boven 324. Vele van deze bedenkingen vloeien uit misverstand voort, dat daarom vooraf uit den weg moet worden geruimd. Ten eerste dan is het volkomen waar, dat Christus nooit persoonlijk, om en voor zichzelven, het voorwerp van Gods toorn is geweest; Hij is nooit in eigen persoon een zondaar geweest. Gnostieken en Anabaptisten maakten wel menigmaal onderscheid tusschen eene Goddelijke, hemelsche, onsterfelijke, heilige en eene menschelijke, aardsche, onreine, sterfelijke lichamelijkheid in Christus, boven 275v. En de Antinomianen verstonden de plaatsvervanging zoo, dat op Christus niet alleen de schuld en straf maar ook de smet en onreinheid der zonde was overgedragen; de verwisseling tusschen Christus en de uitverkorenen was zoo volstrekt, dat Hij zelf zonde is en zij gerechtigheid zijn; in Christus zijn zij over hun zonden bedroefd geweest, gerechtvaardigd, wedergeboren; de zonden, die zij zelven doen, zijn geen zonden meer, kwellen hen niet meer in de conscientie, hebben geen vergeving meer van noode en zijn maar daden van het vleesch, van den ouden mensch, Hulsius, De hedendaagsche Antinomianery, 2e dr. 1738 bl. 377v. Hoornbeek, Summa Controv.

1653 p. 704. Witsius, Misc. S. II 758—780. En in lateren tijd zijn deze gevoelens soms vernieuwd door de Methodisten, Schneckenburger, Vorles. über die kleineren protest. Parteien 146, door de Irvingianen, Herzog² 7, 154, door sommige volgelingen van Kohlbrugge, Bula, Die Versöhnung des Menschen mit Gott durch Christum 1874. Böhl, Von der Incarnation des göttl. Wortes 1884 Id. Dogmatik 299 f., cf. Kuyper, De vleeschw. des Woords Amst. 1887, Inleiding en bl. 155v. Maar de Schrift leert zoo beslist en duidelijk mogelijk, dat Christus persoonlijk vrij was van alle zonden, boven 296, en de enkele plaatsen, waarop men zich voor het tegendeel beroept, Joh. 1 : 14, Rom. 8 : 3, Hebr. 2 : 14 spreken alleen uit, dat de Zone Gods eene zwakke, aan lijden en dood onderworpene natuur aannam, maar niet dat Hij zelf in subjectieven zin een zondaar was. Sommige theologen zooals Chrysostomus, Oecumenius, Luther, Marlorat, ook Calvijn op Gal. 3 : 13, hebben Christus wel een zondaar genoemd, maar bedoelden dat alleen in objectieven zin, zooals Paulus zegt, dat Christus zonde is gemaakt en een vloek is geworden, 2 Cor. 5 : 21, Gal. 3 : 13, cf. Jes. 53 : 12. Daarmede geeft de apostel niet te kennen, dat Christus in zichzelf een zondaar en een vervloekte was, maar dat Hij door God werd beschouwd en behandeld als een, die schuldig was aan de overtreding der wet en haar vloek op zich geladen had. Zelfbeschuldiging, berouw, wroeging, belijdenis van persoonlijke zonden kon er daarom in Christus niet vallen; de geestelijke dood, als onbekwaamheid ten goede en geneigdheid tot alle kwaad, is door Hem niet geleden. Juist om de zonden van anderen te dragen en voor deze te voldoen, kon en mocht Hij zelf geen zondaar zijn. De permutatio personarum, die er plaats had tusschen Christus en de zijnen, is niet in pantheistisch physischen of mystischen zin te verstaan, maar draagt een legaal karakter; Christus is vrijwillig in die verhouding tot de wet en hare eischen gaan staan, waarin wij tot haar stonden door onze overtreding. In de tweede plaats brengt het plaatsvervangende van Christus' gehoorzaamheid vanzelf ook mede, dat zij aequivalent is, volkomen beantwoordend aan den eisch der wet. Maar deze gelijkwaardigheid is door de Reformatie toch anders opgevat dan door Rome. Duns Scotus oordeelde, dat ook wel een heilig mensch of een engel voor onze zonden had kunnen voldoen, indien God het goedgevonden had,

want tantum valet omne creatum oblatum, pro quanto Deus acceptat illud et non plus, Sent. III dist. 20 qu. un. n. 9 cf. dist. 19 qu. un. n. 7. En evenzoo leerden later de Remonstranten, dat niet de justitia Dei maar alleen de aequitas eenige voldoening vorderde en dat meritum quod Christus persolvit juxta Dei Patris aestimationem persolutum est, Limborch, Theol. Chr. III 21, 6. 8. 9. 22, 2. Episc., Inst. Theol. IV sect. 5 c. 3. Vlak daartegenover noemde Thomas, S. Theol. III qu. 48 art. 2 de passio Christi niet alleen sufficiens sed superabundans satisfactio pro peccatis humani generis, cf. Cat. Rom. I 5 qu. 13, 2. Theol. Wirceb. IV 317. Billuart, Summa S. Thomae Pars III tom. 2 p. 206—226. Scheeben III 206. 343 enz. Zelfs werd de vraag behandeld, of niet één druppel bloeds van Christus tot verzoening ware voldoende geweest, cf. Quenstedt, Theol. III 327. Dorner, Entw. der Lehre v. d. Person Christi II 843. Heel deze beschouwing zoowel bij Thomas als bij Duns Scotus berust op eene zinnelijke, quantitatieve berekening van het lijden van Christus. In principe heeft de Hervorming met dit berekeningssysteem gebroken. Dat blijkt daaruit, dat zij zoowel de acceptilatio (van acceptum ferre) van Scotus als de superabundantie van Thomas verwierp, Voetius, Disp. II. 247. Mastricht V 18, 38. Moor III 1084. Alting, Theol. probl. pr. 41; dat zij in het werk van Christus naast de passieve ook de actieve gehoorzaamheid opnam; dat zij de offerande van Christus wel aequivalent maar niet identisch noemde met wat wij verplicht waren; dat zij haar voor volkomen sufficient hield, zoodat er noch op Roomsche noch op Remonstrantsche wijze eene aanvulling door ons geloof en onze goede werken bij noodig was; en dat met name de Gereformeerden zeiden, dat Christus' werk in zichzelf volkomen voldoende was tot verzoening van de zonden der gansche wereld, dat het, indien Hij een kleiner getal had willen behouden, niet geringer kon wezen, en indien Hij een grooter getal of alle menschen had willen behouden, niet grooter had behoeven te zijn. Zonden zijn ook inderdaad geen geldschulden, en de voldoening is geen rekensom. De overdraging onzer zonden op Christus is niet zoo mechanisch toegegaan, dat deze eerst van alle uitverkorenen nauwkeurig bij elkaar opgeteld, zoo op Christus gelegd en elk afzonderlijk door Hem voldaan zijn. Christus heeft ook niet alle menschelijke leeftijden doorloopen noch ook daarin afzonderlijk voor de zonden

van elken leeftijd voldaan, zooals Irenaeus, adv. haer. II 22, 4 en anderen het voorstelden. Hij heeft ook niet precies hetzelfde, idem, geleden als wij noch op dezelfde wijze; want schuldbewustzijn enz., kon in Hem niet vallen, den geestelijken dood als geneigdheid ten kwade kende Hij niet, en den eeuwigen dood heeft Hij niet in vorm en duur maar alleen intensief en qualitatief, als verlating door God, geleden, Thomas, S. Th. III qu. 46 art. 5. qu. 48 art. 2. Calvijn, Inst. II 16, 12. Mastricht, Theol. V 12, 9. 21. Moor IV 122—133. Witsius, Misc. S. II 770. Shedd, Dogm. Theol. II 454. Schneckenburger, Vergl. Darst. II 239. Phillippi, Kirchl. Gl. IV 2,29. Sartorius, Lehre v. d. h. Liebe II 75. v. Oosterzee, Dogm. II 586. Zelfs ligt er in de acceptilatie eenige waarheid, want het strikte recht Gods vorderde, dat ieder mensch persoonlijk voor zichzelven voldeed; en het is zijne genade geweest, die Christus gaf tot een middelaar des verbonds en zijne gerechtigheid aan de bondgenooten toerekende. Met eene quantitatieve berekening komen wij dus bij de satisfactio vicaria niet uit. Het zijn andere dan meet- en weegbare grootheden, met welke wij in de leer der voldoening te doen hebben. De zonde is een heel de schepping beheerschend en verdervend beginsel, eene macht, een rijk, dat in vele dadelijke zonden zich uitbreidt en organiseert. De toorn Gods is eene verbolgenheid, die zich richt tegen de zonde des ganschen menschelijken geslachts, Heid. Cat. 37. Zijne gerechtigheid is die deugd, waardoor Hij niet dulden kan, dat Hij door zijne schepselen als God wordt miskend of onteerd. Daarom bestaat de satisfactio vicaria daarin, dat Christus als borg en hoofd in die verhouding tot God, tot zijn toorn, zijne gerechtigheid, zijne wet is gaan staan, in welke het menschelijk geslacht daartegenover stond. Hij is voor die menschheid, welke Hem ter verzoening gegeven is, tot zonde gemaakt, een vloek geworden en heeft haar schuld en straf op zich genomen. Als de Socinianen zeggen, dat Christus toch in elk geval maar voor één mensch en niet voor velen kon voldoen, wijl Hij de straf der zonde toch slechts één maal heeft gedragen, dan gaat deze redeneering van dezelfde quantitatieve berekening uit als de acceptilatie van Duns Scotus en de superabundantie van Thomas. Want al openbaart zich de zonde die door Adam in de wereld gekomen is, in eene ontelbare reeks van zondige gedachten, woorden en daden; al wordt de toorn Gods door ieder

schuldig menschenkind individueel gevoeld; het is en blijft toch altijd de ééne, ondeelbare wet, die geschonden is, de ééne ondeelbare toorn Gods, die tegen de zonde van heel het menschelijk geslacht ontbrand is, de ééne, ondeelbare gerechtigheid Gods, die door de zonde gekrenkt is, de ééne, onveranderlijke, eeuwige God, die door de zonde gehoond is. En daarom is de straf van Christus ook ééne, maar eene, die intensief en qualitatief opweegt tegen de zonde en schuld van heel het menschelijk geslacht, den toorn Gods tegen dat gansche menschelijke geslacht verzoent, de gansche wet vervult, Gods gerechtigheid ten volle herstelt en God zelf in al zijne deugden van waarheid en gerechtigheid, van liefde en genade weer in het menschelijk geslacht tot erkenning brengt. Immers werd die straf ook gelegd op Hem, die niet maar een individu naast anderen, maar de tweede Adam was, hoofd van het menschelijk geslacht, de Zoon des menschen en de Zone Gods tevens.

16. Zoo verstaan, is de leer der satisfactio vicaria alleen nog te verdedigen tegen de bedenking, dat op zedelijk gebied zulk eene plaatsvervanging niet mogelijk is. Ten eerste is echter daartegen op te merken, dat de idee der plaatsvervanging ook op zedelijk gebied diep in de menschelijke natuur is gegrond, en onder alle volken in priesterschap en offerande zich belichaamd heeft en ook op allerlei wijze in poezie en mythologie is uitgesproken. Origenes vergeleek Christus in zijn dood reeds met hen, die volgens klassieke overleveringen voor hun vaderland gestorven zijn, om het van pest of andere rampen te bevrijden, want het schijnt volgens verborgen wetten in de natuur der dingen te liggen, dat de vrijwillige dood van een rechtvaardig mensch ten algemeenen nutte de macht der booze geesten breekt, c. Cels. I 31. De christelijke theologie haalde dan ook menigmaal de voorbeelden van Codrus, Curtius, Kratinus, Zaleucus, Damon en Phintias en de gijzelaars aan, om daarmede het plaatsvervangend lijden van Christus op te helderen. Natuurlijk hebben deze voorbeelden geen andere waarde, dan om te doen zien, dat de idee der plaatsvervanging in de gedachtenwereld van Grieken en Romeinen eene groote plaats innam. Hetzelfde is het geval met de tragedie, wier grondgedachte zeker niet altijd door Schuld und Sühne maar wel door Leidenschaft und Leid is weer te

geven. De dood van den held is in vele treurspelen niet eene eigenlijke verzoening voor begane zonde, maar toch altijd eene verlossing, door eene of andere vergissing, dwaling enz., noodzakelijk gemaakt en daarom ons ten slotte verzoenend en bevrediging schenkend. Maar ook zoo opgevat, verkondigt de tragedie eene groote waarheid: al het menschelijk groote wandelt langs afgronden van schuld, en bevrediging is er eerst dan, als het edele en groote in den dood te gronde gaat. De ondergang van Orestes, Oedipus, Antigone, Romeo en Julia, Max en Thekla, Iphigenie enz., verzoent ons met hen en met hun geslacht; alle menschlichen Gebrechen sühnet reine Menschlichheit (Goethe). En zoo is het ook dikwerf in de historie: de laatste, edele Constantijn is, strijdende en stervende voor zijn volk en land, een zoen voor de gruwelen der Byzantijnsche keizers, en de in vergelijking met zijne voorgangers onschuldige Lodewijk XVI boet in zijn dood voor de zonden van zijn huis. Indien de historie der familiën en geslachten ons bekend was, zou zij ons tal van dergelijke voorbeelden leveren. In het de mortuis nil nisi bene eeren wij allen de verzoenende kracht van lijden en dood. Ja, alle leven en vreugde hier op aarde is vrucht van smart en dood. Alles leeft van elkanders dood. De graankorrel moet sterven om vrucht te dragen. Wat de een heeft gezaaid wordt door den ander gemaaid. De moeder geeft in barenssmart en soms stervende, het leven aan haar kind. Alle geboorte, ook op het gebied der gedachte en der kunst, is uit duister tot licht. Enkelen werken, strijden, lijden, en anderen genieten van hun arbeid. Wij leven allen van de met inspanning verworven schatten der voorgeslachten. Alle edele goederen der menschheid zijn onder strijd en lijden door enkelen voor allen veroverd. Vooral draagt de liefde een plaatsvervangend karakter; hier op aarde is ze haast niet anders denkbaar dan als mede-lijden, *συμπαθεια*; wie het meest liefheeft, lijdt het meest. De moeder lijdt om, in, met haar kind; de vader draagt rouw in het hart om de afdwaling van zijn zoon. Natuur en menschheid leeren, dat er stellvertretende Kräfte zijn. Cf. boven bl. 135 en voorts nog Maresius, Syst. Theol. X 24. Turretinus, de satisf. 51. Petrus de Witte, Wederl. der Soc. dwal. II 221v. Bushnell, Vicarious sacrifice 1866. Dorner, Chr. Gl. II 622. de Maistre, Soirées de St. Petersbourg, éclairc. sur les sacrifices.

Al deze voorbeelden en redeneeringen zijn zonder twijfel geschikt,

om het plaatsvervangend lijden van Christus eenigermate toe te lichten. Tegenover het individualisme en atomisme, dat de menschheid uiteenrukt en van de mystiek der liefde niet weet, zijn ze van uitnemende waarde. Maar toch zijn ze niet in staat, om het lijden van Christus te verklaren. Velen blijven wel bij deze voorbeelden staan en trachten het lijden van Christus te begrijpen als een natuurlijk gevolg van zijn ingaan in onze zondige gemeenschap, b. v. Schleiermacher, Chr. Gl. § 104, 4. Weisse, Philos. Dogm. § 876. Lange, Dogm. II 840. 841. H. Schultz, Der Begriff des stellvertr. Leidens, Basel 1864 enz. Maar zoo komt de offerande van Christus niet tot haar recht. Wel is menschelijke sympathie voor Christus, en bovenal voor Hem als den heiligen en barmhartigen Hoogepriester, oorzaak van diep, smartelijk lijden geweest, Mt. 8 : 17, 9 : 36, 14 : 14 enz., maar zij is niet de eenige en de voornaamste oorzaak, evenmin als honger en dorst, vervolging van zijne vijanden, verzoeking van Satan, verlating door zijne discipelen. Dan toch ware het lijden voor Christus slechts lijden en geen straf, en Hij zelf niet meer dan een getuige, een martelaar, een lijder geweest, alleen gradueel verschillend van anderen. Maar Christus heeft zelf zijn lijden beschouwd als eene straf, door God om onze zonden op Hem gelegd, Mt. 20 : 28, 26 : 28, 27 : 46, en heel de Schrift leert, dat Hij voor ons tot zonde is gemaakt en een vloek is geworden, 2 Cor. 5 : 21, Gal. 3 : 13. Een stap verder gaan zij, die het lijden van Christus op realistische wijze verklaren uit de plaats, die Hij in het menschelijk geslacht inneemt. Hij is n.l. niet een individu naast anderen, maar Centralindividuum; Hij heeft niet een menschelijk persoon maar de menschelijke natuur aangenomen; die natuur droeg de zonde en lag onder den vloek; en alzoo nam Christus met die natuur ook haar schuld en straf op zich. Gelijk Adam daarom onze vertegenwoordiger kon zijn, wijl hij de stamvader was van heel het menschelijk geslacht, zoo is Christus plaatsvervanger van de gemeente, die als zijn lichaam uit Hem als het hoofd wordt geboren en één met Hem is. En evenals wij b. v. op onzen rug worden gestraft om hetgeen wij met onze hand hebben misdaan, zoo is Christus om onze zonden gestraft wijl Hij één met ons is, Thomas, S. Theol. III qu. 48 art. 1. 2. Suppl. qu. 13 art. 2. Shedd, Dogm. Theol. II 57v. 533v. Dale, The atonement, lect. 10. Scott Lidgett, The spiritual principle

of the atonement, ch. 7. Sartorius, Lehre v. d. h. Liebe II 67 f. Bilderdijk, Opst. v. godg. en zedek. inhoud, I 1—15 enz. Deze realistisch-mystische opvatting van Christus' plaatsvervanging is op zichzelve volkomen juist en wordt ook door de Schrift duidelijk geleerd; de geloovigen toch zijn zelven met Christus gekruist, gestorven, begraven, opgewekt en in den hemel gezet, Rom. 6—8, Gal. 2 : 20, Ef. 2 : 6, Col. 2 : 11, 3 : 3 enz., cf. Holtzmann, Neut. Theol. II 114—121. Wijl Christus niet alleen verzoener maar ook verlosser is, niet alleen objectief de schuld der zonde moest wegnemen maar ook subjectief de macht der zonde moest breken, vormt deze mystieke unie van Christus en de geloovigen in het werk der zaligheid een wezenlijk en onmisbaar bestanddeel. Maar toch is zij niet de eenige en de eerste relatie, welke tusschen Christus en de zijnen bestaat. In de Schrift is zij op de foederale gebouwd; Rom. 6—8 volgt op Rom. 3—5. Wanneer zij daarvan wordt losgemaakt, verliest zij den grondslag, waarop zij rusten moet; gaat zij haar steun zoeken in het pantheisme, dat de herschepping verandert in een proces; en verlegt de objectieve verzoening meer en meer in de subjectieve verlossing; Shedd laat b. v. de toerekening van Christus' gerechtigheid reeds afhangen van wedergeboorte en geloof, ib. 534, cf. Dale 422 enz. Dan alleen is deze mystieke unie in haar schriftuurlijke beteekenis tegelijk met de objectieve verzoening van Christus' offerande te handhaven, wanneer Christus allereerst als Hoofd des verbonds wordt beschouwd en in foederalistischen, legalen zin voor de zijnen in de plaats is getreden. Het verbond der genade gaat aan den persoon en de offerande van Christus vooraf. Dat verbond begint toch niet nadat Christus zijn werk heeft volbracht, met den H. Geest, met de weldaden van wedergeboorte en geloof; maar ook Christus zelf staat in dat verbond. Hij is er de borg en de middelaar van, Hebr. 7 : 22, 8 : 6, 12 : 24; zijn bloed is bondsbloed en daarom verzoenend, Mt. 26 : 28. Ja meer nog, het verbond der genade is niet eerst opgericht in den tijd, maar het heeft zijn grondslag in de eeuwigheid, het rust in het pactum salutis, het is in de eerste plaats een verbond der drie personen in het Goddelijk wezen zelf. Vader en Zoon en Geest zijn alle drie in dat verbond werkzaam; en zoo weinig begint het eerst in den tijd met de werkzaamheid des H. Geestes, dat het veeleer van eeuwigheid in den raad van God drieëenig zijn bestand en

vastigheid heeft. En daaruit wordt ook de satisfactio vicaria van Christus verklaard. Zij berust op eene ordinantie, op eene vrije, almachtige, genadige beschikking Gods. Dat wil volstrekt niet zeggen, dat zij willekeurig en onredelijk is. Allerlei verhoudingen in natuur en menschheid bieden analogie van de plaatsvervanging bij Christus. Maar analogie is hier en kan hier, evenmin als bij Adam, boven bl. 129v. identiteit zijn. Beiden nemen in de menschheid eene eigenaardige plaats in; zij alleen zijn hoofden van heel het menschelijk geslacht; hun invloed en werking breidt tot alle plaatsen en tijden zich uit. En boven Adam staat Christus nog weer. Want Adam was vertegenwoordiger, Christus is plaatsvervanger der menschheid. Adam handelde in onzen naam maar nam niets van ons over; Christus kwam tot ons, stelde zich in onze plaats, droeg onze schuld en straf en verwierf onze gerechtigheid. Adam was hoofd van een verbond der werken, dat wankel was; Christus is hoofd van een beter verbond, dat van geen wankelen weet. Adam was een mensch, schoon zonder zonde, aardsch uit de aarde; Christus was het vleeschgeworden Woord, de Eengeborene van den Vader, vol van genade en waarheid, de Heer uit den hemel. Adam bedierf wat goed was, Christus herstelde en volmaakte wat bedorven was. Zoover als het genadeverbond het verbond der werken, en het evangelie de wet te boven gaat, zoo hoog staat Christus boven Adam. Zijne satisfactio vicaria is zelfs niet naar het verbond der werken met zijne wet te begrijpen; zij is wel niet contra legem, want zij bevestigt de wet, maar zij is toch supra legem en gaat alle onze gedachten zeer verre te boven. Zij is tot geen algemeenen regel terug te brengen noch door eene algemeene wet te verklaren, want zij is geen verschijnsel naast andere, maar zij is een concreet feit, geheel eenig in de geschiedenis der menschheid, door niets verklaard en zelf alles verklarend, rustend in eene bijzondere ordinantie Gods. En deze ordinantie Gods is geen geisoleerd wilsbesluit, maar draagt een verbondmatig karakter. De satisfactio vicaria heeft haar grondslag in den raad van God drieëenig, in het leven der hoogste, der volmaakte en eeuwige liefde, in het onwankelbaar verbond der verlossing. Naar de ordinantiën van dat verbond neemt Christus de plaats der zijnen in en wisselt Hij hunne zonde tegen zijne gerechtigheid, hun dood tegen zijn leven in. *Ὦ τῆς γλυκείας ἀνταλλαγῆς, ὦ τῆς ἀνεξιχνιάστου δημιουργίας,*

ὦ των ἀπροσδοκητων εὐεργεσιων, ἵνα ἀνομια μεν πολλων ἐν δικαιῳ ἑνι κρυβῃ, δικαιοσυνη δε ἑνος πολλους ἀνομους δικαιωσῃ, Ep. ad Diogn. 9. Cf. A. A. Hodge, The atonement 198 etc. Hugh Martin, The atonement p. 9 etc.

17. Deze gehoorzaamheid heeft Christus volbracht in heel den staat zijner vernedering. De formeele behandeling van de leer der twee staten kwam bij de Lutherschen op, om de communicatio idiomatum met Jezus' vernedering in overeenstemming te brengen, maar werd spoedig ook door de Gereformeerden overgenomen, Olevianus, Subst. foed. II 5. Polanus, Synt. VI c. 13. Junius, Theses Theol. c. 29. Synopsis pur. theol. c. 27. 28 enz. Sedert Schleiermachers kritiek, Chr. Gl. § 105, is zij echter òf geheel prijsgegeven òf belangrijk gewijzigd. Zij, die het voorbestaan en de opstanding van Christus ontkennen, hebben bij deze leer ook geen belang meer, Biedermann, Chr. Dogm. § 824 f. Lipsius, Dogm. § 567 f. Anderen, die deze getuigenissen der Schrift aannemen, hebben haar dikwerf omgezet in eene beschrijving van de allengs zich voltooiende menschwording van den Logos, of van de Godmenschelijke ontwikkeling en volmaking van Christus; zijne vernedering wordt dan opgevat als eine stete Erhöhung seines inneren Lebens, welke de verhooging vanzelve ten gevolge had, Martensen § 139 f. Dorner § 104. Lange II 635. Rothe, Ethik § 533 f. De leer der twee staten wordt door eene biographie van Jezus vervangen, die echter met het oog op de bronnen onmogelijk, met het oog op den persoon ongeoorloofd is en daarom altijd op eene valsche tegenstelling uitloopt tusschen den historischen Jezus en den apostolischen Christus, Strauss, Leben Jesu 1864 § 1. Weiss, Leben Jesu I 180. Ritschl, Rechtf. u. Vers. III[1] 3. 63. Kähler, Der sogen. histor. Jezus und der geschichtliche, bibl. Christus 1892. Id. Zur Lehre v. d. Versöhnung 68 f. Kuyper, Enc. III 158. Er is geen scheiding te maken tusschen een vita Christi en een officium Christi, gelijk Ebrard wil, Dogm. § 408. Zijn gansche leven stond in dienst van het ambt, waartoe Hij door den Vader aangesteld en in de wereld gezonden was. Het dogma der apostolische prediking is de eenige sleutel, om de evangelische overlevering van Christus te ontsluiten; het eenige middel, om ons een beeld vol leven van den Heiland der wereld te verschaffen, Kähler, Versöhnung 69. Christus heeft geen oogen-

blik voor zichzelf geleefd, Rom. 15 : 3, maar altijd voor zijne gemeente, om haar een voorbeeld te geven, Mt. 11 : 29, Joh. 13 : 14—16 enz., om haar te dienen en zijn leven te geven tot een rantsoen voor velen, Mt. 20 : 28, om zijn genade en waarheid, zijn licht en zijn leven haar mede te deelen, Joh. 1 : 16, 6 : 33v., Col. 3 : 4. De menschwording zelve was reeds eene κενωσις, daarin bestaande, dat Hij, die ἐν μορφῇ θεου ὑπαρχων οὐχ ἁρπαγμον ἡγησατο το εἰναι ἰσα θεῳ, d. i., die in de gedaante Gods, op dezelfde wijze als God bestond en dit niet hield voor iets geroofds of aangematigds, toch van deze Goddelijke bestaanswijze afstand deed en de μορφη δουλου aannam, zoodat Hij waarlijk aan een mensch gelijk werd en in gedaante als een mensch bevonden werd, Phil. 2 : 7, 8, 2 Cor. 8 : 9, cf. Weiffenbach, Zur Auslegung der Stelle Phil. 2 : 5—11, Karlsruhe u. Leipzig 1884. In de verwisseling der μορφη θεου met de μορφη δουλου, van de Goddelijke bestaanswijze met de menschelijke bestond zijne κενωσις, exinanitio. En zoodra deze had plaats gehad, begon zijne ταπεινωσις, humiliatio, daarin bestaande, dat Hij Gode gehoorzaam was en bleef tot den dood toe. Heel het leven van Christus van de ontvangenis af tot den dood toe was dus eene vernedering ten gevolge van zijne gehoorzaamheid, een steeds dieper ingaan in de gemeenschap onzer zonde en een steeds verder zich verwijderen van de hemelsche vreugde. Zijne besnijdenis, Luk. 2 : 21, strekte tot bewijs, dat Hij waarachtig mensch en Abrahams zaad was, dat Hij als zoodanig stond in de gemeenschap onzer zonde en het teeken der afsnijding van die zonde ontvangen moest, en dat God zijn God en Hij Gods Zoon was. Zijn doop, dien Hij als de Heilige evenmin als de besnijdenis voor zichzelf van noode had, Mt. 3 : 14, geschiedde, omdat het Hem als middelaar betaamde, πληρωσαι πασαν δικαιοσυνην, al het recht der wet te voldoen en de gansche, volle gerechtigheid aan te brengen, die de wet van Hem eischte; omdat Hij als zoodanig in de gemeenschap der zondaren staande, het teeken en zegel zijner gemeenschap met God ontvangen moest, als de Zoon, in wien de Vader al zijn welbehagen had; en omdat Hij met den H. Geest gezalfd en bekwaamd en alzoo ingewijd moest worden tot zijn openlijk optreden als de Christus die zelf alleen doopen kan met den H. Geest en met vuur, Mt. 3 : 11—17, cf. parall., Hd. 10 : 38, Bornemann, Die Taufe Christi durch Joh. in der dogm.

Beurteilang der christl. Theologen der vier ersten Jahrh., Leipzig 1896. De verzoeking, die terstond na den doop plaats had en voorts telkens tot in Gethsemane toe zich herhaalde, cf. ἄχρι καιροῦ, Luk. 4 : 13, Joh. 12 : 27, Mt. 26 : 39, Hebr. 4 : 15, 5 : 7, 1 Petr. 2 : 23, had ten doel, dat Christus, die zoo pas het teeken en zegel van zijn gemeenschap met God en de gaven des H. G. ontvangen had, deze gemeenschap ook tegenover alle verleiding van Satan en wereld zou handhaven, als de tweede Adam het verbond met God niet verbreken maar voor zich en de zijnen in stand houden en bevestigen zou, en als de barmhartige Hoogepriester, in alles verzocht zijnde als wij, ons in onze zwakheden en verzoekingen zou ter hulpe komen. Al de woorden en werken, welke Christus gedurende zijn leven gesproken en gedaan heeft, zijn eene uitvoering van Gods wil, Joh. 5 : 19v., 6 : 38 en hebben ten doel, om den naam, de deugden, den raad en het welbehagen Gods beide in wet en evangelie bekend te maken, Mt. 11 : 27, Joh. 1 : 18; om zijne priesterlijke barmhartigheid te toonen aan alle armen, kranken en verlorenen, Mt. 8 : 17, 11 : 5; om zijne koninklijke macht te bewijzen over Satan, wereld, zonde en al hunne werkingen, Luk. 10 : 18, Joh. 12 : 31, 14 : 30, 16 : 33, 18 : 37. Het lijden van Christus, dat met zijne menschwording begint maar in de passio magna zich voltooit, is de wil en het gebod van den Vader, Mt. 26 : 39, 42, Joh. 10 : 17, 18, bewijs van zijne volstrekte gehoorzaamheid, Phil. 2 : 8, Hebr. 5 : 8, en voor de zijnen tot een voorbeeld voor hun leven, 1 Petr. 2 : 21, tot een rantsoen voor hunne zonden, Mt. 20 : 28, 26 : 28, tot eene overwinning der wereld, Joh. 16 : 33, Col. 2 : 15. Zijne veroordeeling, niet alleen door het sanhedrin maar ook door den wereldlijken Romeinschen rechter Pontius Pilatus geschiedde daartoe, dat Hij niet heimelijk door een sluipmoord of in een oproer sterven zou, maar naar de uitspraak van het toenmaals beste en deugdelijkste recht, na behoorlijk onderzoek, openlijk, in den weg des rechts gedood zou worden, en dat daarbij èn zijne persoonlijke onschuld, Mt. 27 : 18—24, èn de grond van zijne veroordeeling, n.l. zijne belijdenis, de Zone Gods en de Messias Israels te zijn, Mt. 26 : 63, 27 : 11, èn de wil van God, Hd. 2 : 23, 4 : 27, 28, èn het karakter van zijn dood als een sterven voor anderen, Mt. 20 : 28, duidelijk en onwedersprekelijk voor aller oog in het licht zouden treden. De dood der kruisiging, crudelissimum teterrimumque supplicium, en

gewoonlijk slechts op slaven en erge misdadigers toegepast, had deze beteekenis, dat Christus, in naam der wet tot de schrikkelijkste en smadelijkste straf veroordeeld zijnde, aan den strengsten eisch der wet heeft voldaan, als een gehangene Gode tot een vloek is geworden, maar daardoor ook de vervloeking der wet van ons heeft weggenomen, Deut. 21 : 23, Gal. 3 : 13, en van alle kwaad, waartoe de wet ons om onze zonden veroordeelt, volkomen heeft bevrijd; het kruis is daarom het middelpunt en de kern van het evangelie, 1 Cor. 1 : 23, 2 : 2, Gal. 6 : 14. Het bloed dat Christus vergoot — non infirmitate, sed potestate mortuus est, Aug., de nat. et gr. 26 — bewijst, dat Hij zijn leven vrijwillig Gode heiligde, dat Hij het bracht als eene offerande, en daardoor de verzoening en den vrede tot stand bracht, Mt. 26 : 27, Hd. 20 : 28, Rom. 3 : 25, 5 : 9, Ef. 1 : 7, Col. 1 : 20, Hebr. 9 : 12, 22. Ten slotte heeft ook de begrafenis van Christus eene bijzondere beteekenis; zij wordt herhaaldelijk vermeld, Jes. 53 : 9, Mt. 12 : 40, 27 : 59, 60, Luk. 11 : 29, 23 : 53, Joh. 19 : 40—42, Hd. 13 : 29, 1 Cor. 15 : 3, 4. Ze is niet alleen bewijs daarvan, dat Hij waarlijk gestorven en dus ook uit den dood opgestaan is, maar hare beteekenis ligt vooral hierin, dat Christus, ofschoon zijn geest overgevende in de handen zijns Vaders, die Hem opnam in het paradijs, Luk. 23 : 43, 46, toch drie dagen verkeerd heeft in den staat des doods, tot het rijk der dooden behoord heeft, en alzoo de straf der zonde, Gen. 3 : 19, ten volle gedragen heeft. Aan dien staat des doods, den Hades, is Hij niet overgelaten, zijn vleesch heeft geen verderfenis gezien, Hij is immers ten derden dage opgewekt; maar Hij heeft dan toch in den Hades verkeerd, Mt. 12 : 40, Hd. 2 : 27, 31.

Andere plaatsen der Schrift zijn er niet, die van de begrafenis van Christus of van zijn verblijf in den staat des doods spreken, want de nederdaling εἰς τα κατωτερα της γης, Ef. 4 : 9 wijst blijkens de tegenstelling op zijn nederdalen naar de aarde door zijne menschwording, cf. Meyer t. p.; en 1 Petr. 3 : 19—11 spreekt in geen geval van hetgeen Christus deed tusschen zijn dood en opstanding, maar òf van hetgeen Hij deed na zijne opstanding òf vóór zijne vleeschwording; de woorden ζωοποιηθεις δε πνευματι duiden aan, dat Christus, die, wijl een sarkisch lichaam deelachtig, gedood is, toch omdat het πνευμα Hem eigen was, weer opgewekt is,

zoodat zijn leven na de opstanding geen sarkisch maar een pneumatisch leven was. De descensus ad inferos, *τα κατωτατα*, Hades, niet hel, gehenna, in Griekschen, Roomschen, Lutherschen zin heeft daarom toch in dezen tekst geen steun. Maar spoedig kwam in de christelijke kerk de gedachte op, dat Christus in den tijd tusschen zijn dood en opstanding naar den Hades was gegaan. Het voor eenigen tijd ontdekte Evangelium Petri vs. 41 42 laat eene stem uit den hemel tot Jezus zeggen: *ἐκηρυξας τοις κοιμωμενοις*, waarop het antwoord luidt: *γυμναι*, de helsche machten zijn ontbloot. Volgens Hermas, Sim. IX 16, 5—7 zetten de apostelen na hun dood hun prediking voort, en wel aan hen, die vroeger in gerechtigheid ontslapen waren, cf. ook Clemens Alex. Strom. VI 6, 45. 46. En Tertullianus, de an. 55. Irenaeus, adv. haer. I 27, 3. IV 27, 2 en V 31, 1—2, leeren dat Christus apud inferos of in ea quae sunt sub terra is neergedaald, om de geloovigen des O. T. in de weldaden van zijn werk te doen deelen. Volgens Rufinus † 410 had het symbool der kerk te Aquileja ook dit artikel: crucifixus sub Pontio Pilato et sepultus descendit in inferno; waarschijnlijk ging van hier dit artikel in verschillende belijdenissen over, in dat van de synode te Sirmium 359, Nice 359, Constantinopel 360, Toledo 633, in het symbolum Quicumque en zoo ook in verschillende latere vormen van het zoogenaamd apostolisch symbool, cf. behalve de vele dogmenhist. werken van Harnack, Hagenbach enz., de werken over het apost. symbool van Caspari, Harnack art. Apost S. in Herzog², Zahn, Das ap. Symbol, Erlangen 1893. Kattenbusch, Das apost. Symbol I 1894 S. 103 f. Id. Christl. Welt 1889 n. 27. 28. Id. Zur Würdigung des Apostolikums, Hefte zur Chr. Welt n. 2, Leipzig 1892 S. 29. Hahn, Bibl. der Symb. u. Glaubensregeln der alten Kirche³ 1897. De Grieksche kerk, Conf. Orthod. qu. 49, verstaat onder den descensus ad inferos, dat Christus met zijne Goddelijke natuur en met zijne ziel naar den Hades is gegaan en de zielen der heilige voorvaderen bevrijd en met den moordenaar aan het kruis, naar het paradijs heeft overgebracht. De Roomsche kerk, Cat. Rom. I c. 6, cf. Bellarminus, de Christo IV 6—16. Petavius, de incarn. XII 19. 20 XIII 15—18 Scheeben III 298 f. enz., leert, dat Christus, werkelijk, met zijne ziel, na zijn dood, ad inferos is afgedaald en daar zoo lang gebleven is, als zijn lichaam rustte in het graf, om de zielen der vromen,

die daar sine ullo doloris sensu, beata redemptionis spe sustentati, quieta habitatione fruebantur, maar toch Gods aanschouwing misten, te bevrijden, om als overwinnaar de daemonen neder te slaan en hun de buit der zielen te ontrooven. De Luthersche kerk, Symb. B. ed. Müller 550. 696 belijdt, dat Christus naar beide naturen, met ziel en lichaam na de begrafenis naar de hel is gegaan, den duivel overwonnen, de macht der hel verstoord en aan den duivel alle kracht en macht ontnomen heeft; de theologen breidden dit zoo uit, dat Christus op den morgen van den derden dag, na de vivificatio, resurrectio interna en vóór de resurrectio externa, met ziel en lichaam naar de hel is gegaan, en daar aan Satan en alle verdoemde geesten, door eene praedicatio non evangelica sed legalis, elenctica, terribilis, zijne overwinning over dood en Satan bekend gemaakt heeft, Frank, Theologie der Concondienformel III 397—454. Schmid, Dogm. der ev. luth. K. 277. 288 f. De Geref. belijdenissen zijn niet eenstemmig en verstaan onder de nederdaling ter hel de helsche smarten, die Christus leed aan het kruis, Calvijn, Inst. I 16, 8—12, Cat. Genev. 1, Cat. Heid. qu. 44, en zoo Beza, Danaeus, Pareus, enz. of het werkelijk heengaan van Christus alleen met zijne ziel naar de hel, om aldaar zijne macht bekend te maken, Repet. Anh. 9, en evenzoo Zanchius, Aretius, Alsted; of het heengaan van Christus naar de hel met ziel en lichaam beide met hetzelfde doel, Coll. Lips. 9; of den staat des doods, waarin Christus drie dagen verkeerde, Cat. Westm. bij Niemeyer 55, en zoo Olevianus, Perkins, Amesius, Molinaeus, Bronghton, Vossius, Bochartus, Pearson, Schultens, Vriemoet enz.; terwijl sommigen deze verschillende gevoelens trachtten te vereenigen, Sohnius, Op. III 311. Witsius, Verkl. van het apost. symbool, 18 § 9 v. Burmannus, Synopsis theol. V 21 § 13—14. Mastricht V 13, 5. Synopsis pur. theol. 27, 32. Heidegger, Corpus theol. 18, 32. enz. De groote verscheidenheid van gevoelens verklaart, dat velen aan het artikel geen goeden zin wisten te hechten en het geheel verwierpen, Schleiermacher, Chr. Gl. § 99, 1, of ook dit artikel aangrepen, om aan hunne leer van eene voortdurende evangeliepredikiug en van eene Missionsanstalt in de plaats van den tusschentoestand een kerkelijk stempel te geven, cf. vooral Güder, Die Lehre v. d. Erscheinung Jesu Chr. unter den Todten 1853. Spitta, Christi Predigt an die Geister, Göttingen 1890.

Inderdaad staat de zaak met dit artikel aldus, dat 1° de uitdrukking nedergedaald ter hel, voorzoover ze aan teksten als Hd. 2:27, 31, Ef. 4:9, ontleend mocht zijn, historisch eene gansch andere beteekenis heeft verkregen, dan welke in die teksten is vervat; 2° dat de Grieksche en Roomsche verklaring van dit artikel, als zou Christus naar den Hades gegaan zijn, om de vromen des O. T. te bevrijden, in de Schrift niet den minsten steun vindt; 3° dat de Luthersche opvatting, dat Christus zijne macht aan Satan heeft bekend gemaakt, wel, gelijk later blijken zal, gegrond is op stellige uitspraken der Schrift, maar niet kan aangemerkt worden als eene juiste verklaring der woorden: nedergedaald ter hel, wijl deze in dat geval niet zouden behooren tot den staat der vernedering maar tot dien der verhooging, welke eerst met de opstanding begint; 4° dat de nieuwere meening, als zou Christus ter helle gegaan zijn, om het evangelie te prediken aan allen, die het hier op aarde niet hebben gehoord, evenmin om dezelfde reden kan beschouwd worden als eene juiste verklaring van dit geloofsartikel; 5° dat 1 Petr. 3:19 hoogstens zegt, hoewel later aangetoond zal worden dat ook dit de juiste meening niet is, dat Christus na zijne opstanding het evangelie verkondigd heeft aan de tijdgenooten van Noach maar tot eene uitbreiding van de evangelieprediking tot alle of tot andere verlorenen volstrekt geen recht geeft; en 6° dat de woorden nedergedaald ter helle, in overeenstemming ook met wat Rufinus zegt, dat zij eene uitbreiding zijn van Jezus' begrafenis nog het best te verstaan zijn van den staat des doods, waarin Christus als middelaar drie dagen verkeerde, om de straf der zonde ten einde toe te dragen en ons daarvan te verlossen. Zoo is heel het leven van Christus uitgeloopen op zijn dood als de volkomene genoegdoening aan de gerechtigheid Gods. En door die ééne offerande heeft Hij in eeuwigheid volmaakt alle degenen, die geheiligd worden.

A 18. De vrucht van deze gehoorzaamheid van Christus is niet minder dan de gansche zaligheid. Onder dit begrip worden alle weldaden samengevat, welke Christus voor de zijnen verworven heeft. God heet in de Schrift σωτηρ, Luk. 1:47 enz., maar ook Christus draagt dien naam, omdat Hij zijn volk zalig maakt van hunne zonden, Mt. 1:21, Luk. 2:11. Hij is de ἀρχηγος της

σωτηρίας, Hebr. 2 : 10, αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου, Hebr. 5 : 9, en zijn evangelie is het evangelie τῆς σωτηρίας, Ef. 1 : 13. Deze σωτηρία is eene bevrijding van de zonde en al hare gevolgen en een deelgenootschap aan de hoogste zaligheid; zij staat daarom tegenover θάνατος, 2 Cor. 7 : 10, ἀπώλεια, Phil. 1 : 28, ὀργή, 1 Thess. 5 : 9, en duurt tot in eeuwigheid, Hebr. 5 : 9. Daarom begrijpt zij vele bijzondere weldaden onder zich, die alle in de Schrift ook afzonderlijk worden genoemd. Bovenaan staat de καταλλαγή, reconciliatio, verzoening. De offerande van Christus heeft n.l. volgens de Schrift objectieve, ook voor God geldende beteekenis. In het O. T. hadden de offers de bedoeling, om de zonden des offeraars voor Gods aangezicht te bedekken, כפר, LXX ἐξιλάσκεσθαι. Deze verzoening heeft nu wel nergens God tot rechtstreeksch object, maar zij heeft toch met betrekking tot Hem plaats, geschiedt voor zijn aangezicht, Lev. 1 : 3, 6 : 7, 10 : 17, 15 : 15, 30, 19 : 22, Num. 15 : 28, 31 : 50, en bedoelt, om door het bedekken der zonde zijn toorn af te wenden, Num. 8 : 19, 16 : 46, en Hem genadig te stemmen, ἱλάσκεσθαι, ἱλεον ποιειν, propitium reddere, placare. Evenzoo is Christus in het N. T. ἱλαστήριον, Rom. 3 : 25, ἱλασμός, 1 Joh. 2 : 2, 4 : 10, een barmhartig en getrouw hoogepriester met betrekking tot de dingen bij God, εἰς το ἱλάσκεσθαι τας ἁμαρτιας του λαου, Hebr. 2 : 17; als hoogepriester heeft Hij met de offerande zijner volmaakte gehoorzaamheid de zonden van zijn volk bedekt en alzoo Gods toorn afgewend en zijne genade verworven. Wel is door Socinianen, Remonstranten, Rationalisten en ook de meeste nieuwere theologen, cf. b.v. Schleiermacher, Chr. Gl. 104, 4. Ritschl, Rechtf. u. Vers. II² 230 f. Kaftan, Dogm. 460, beweerd, dat God liefde is, niet behoeft verzoend te worden maar zelf de auteur der verzoening is. Maar dit berust voor een deel op misverstand en wordt overigens door de Schrift weersproken. Deze leert toch duidelijk, ook in het N. T., dat God toornt over de zonden, Rom. 1 : 18, Gal. 3 : 10, Ef. 2 : 3, dat ook Hij zijnerzijds moest verzoend worden, Rom. 5 : 9, 10, 2 Cor. 15 : 18, 19, Gal. 3 : 13, en dat Christus daartoe een ἱλασμος is geweest, Rom. 3 : 25, Hebr. 2 : 17, 1 Joh. 2 : 2, 4 : 10. Dit strijdt echter volstrekt niet daarmede, dat God liefde is en zelf den Christus tot eene verzoening voor onze zonden gegeven heeft. Zijn toorn is immers geen booze hartstocht van haat of nijd, zijne gerechtigheid is geen dorst naar wraak, maar

beide zijn met de hoogste liefde bestaanbaar. Gelijk eene moeder te meer smart heeft over de afdwaling van haar zoon, naarmate zij hem meer liefheeft; gelijk een rechter soms een bloedverwant of vriend veroordeelen moet, aan wien hij als persoon zich innig verbonden gevoelt, zoo ook kan in God de toorn tegen de zonde met de liefde jegens zijne schepselen samengaan. Odit in unoquoque nostrum quod feceramus, amavit quod fecerat, Beda bij Turret., de satisf. 86. Diligit omnes homines quantum ad naturam quam ipse fecit, odit tamen eos quantum ad culpam, quam contra eum homines contraxerunt, Thomas, S. Theol. III qu. 49 art. 4. Om onze zonden zijn wij wel voorwerpen van Gods toorn, verum quia Dominus quod suum est in nobis perdere non vult, adhuc aliquid invenit, quod pro sua benignitate amet, Calvijn, Inst. II 16, 3. En dit is wederom niet zoo te denken, alsof God op het oogenblik van Christus' offerande ineens van gezindheid en stemming veranderd is. Want in God is er geen verandering noch schaduw van omkeering; al zijne eigenschappen zijn met zijn wezen één; in de eeuwigheid is er geen vóór en geen na. Als de Schrift spreekt van Gods toorn en van zijne verzoening met ons, dan spreekt zij niet onwaar maar toch naar onze menschelijke bevatting. Verandering is er niet in het wezen Gods, maar wel in de relatie, waarin Hij tot zijne schepselen staat. Hij stelt zich ook niet in relatie tot het schepsel, alsof dit eenigszins bestaan zou buiten Hem, maar Hij stelt zelf alle dingen en alle menschen 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 in de werkelijkheid plaats grijpen, cf. deel II 125v. Daarom is het ook God zelf, die in Christus de verzoening aanbrengt, 2 Cor. 5 : 19; Hij verzoent zichzelven door de offerande des kruises; Hij brengt in de gehoorzaamheid van Christus zichzelf en al zijne deugden tot erkenning en handhaaft zichzelven als God voor het oog van al zijne creaturen; het is, wijl Christus waarachtig God is en voor dit Goddelijk werk ook waarachtig God moest zijn, het is God zelf, die door het kruis alle dingen met zichzelven verzoent. Hij plaatst in Christus de gemeente in die verhouding tot zichzelven, dat zij Hem, den onveranderlijke, niet meer in zijn toorn maar in zijne genade aanschouwt. Jam diligenti nos sibi reconciliavit. Quia prius diligit, postea nos sibi reconciliat. Cf. Augustinus, de trin. V 16. Enchir. 33. Lombardus e. a. op Sent.

III dist. 19, 6. Thomas, S. Theol. III qu. 49 art. 4. Calvijn, Inst. II 16, 2—4. Turretinus, de satisf. p. 49. 86. 87. Moor III 448—450. Philippi, Kirchl. Gl. IV 2, 263. Dorner, Chr. Gl. II 612. Frank, Chr. Wahrh. II 181 f. 194 f. Kähler, Zur Lehre v. d. Vers. 362 f. Shedd, Dogm. Theol. II 401 etc. A. A. Hodge, The atonement ch. 9 enz.

Door de offerande van Christus is er dus eene verhouding van verzoening en vrede tot stand gekomen tusschen God en mensch. Christus heeft als ἱλασμος de zonde gesühnt en daardoor God versöhnt. Het onderscheid tusschen ἱλασμος en καταλλαγη bestaat niet daarin, dat gene objectief en deze subjectief is. Ook de καταλλαγη is eene objectieve, door God zelf tot stand gebrachte relatie tusschen Hem en de wereld, 2 Cor. 5 : 18, 19. Maar in het ἱλασκεσθαι is Christus als middelaar het subject, wendt, door zijne offerande de zonden bedekkende, Gods toorn af en verwerft zijne genade. Maar in het καταλλασσειν is God zelf het subject, 2 Cor. 5 : 19; door Christus te geven tot ἱλαστηριον, brengt Hij tusschen zich en de wereld eene verhouding van vrede tot stand. Hij toornt niet meer; wat Hem tot onzen ἀντιδικος maakte, n.l. de zonde, is door Christus' offerande bedekt; Hij stichtte in Christus eene zoodanige verhouding, waarin wij Hem niet meer tegen ons hebben; Hij legde zijne vijandschap af, wijl hare oorzaak, de zonde, is weggenomen door den dood van Christus, en staat nu tot de wereld in eene verhouding van vriendschap en vrede; καταλλαγη is dus de door expiatio, placatio, Versühnung tot stand gekomene reconciliatio, Versöhnung. Deze καταλλαγη is de inhoud van het evangelie; alles is volbracht, God is verzoend, er is onzerzijds niets meer te doen; en heel de διακονια της καταλλαγης bestaat in de uitnoodiging tot de menschen: καταλλαγητε τω θεω, legt gij ook uwerzijds de vijandschap af, gaat in in die verhouding van vrede, in welke God door de offerande van Christus zich tot zondaren gesteld heeft, gelooft het evangelie, Rom. 5 : 9, 10, 2 Cor. 5 : 18—21, cf. Ef. 2 : 16, Col. 1 : 20—22, Cremer s. v. ἱλ. en καταλλ., Philippi op Rom. 5 : 10, Holtzmann, Neut. Theol. II 99 f. Reeds hiermede is die gansche voorstelling geoordeeld, welke voldoening en verzoening scheidt en de laatste eerst tot stand doet komen, wanneer de mensch gelooft en zich bekeert. De menschen verzoenen zich niet met God, alsof zij met en naast God het subject der verzoening waren;

maar God heeft de wereld met zichzelven verzoend, zonder haar toedoen, buiten haar om, zonder dat zij er het minste aan toegebracht heeft of aan behoeft toe te brengen; menschen ontvangen alleen de verzoening als eene gave, Rom. 5 : 11, en nemen ze aan door het geloof, 2 Cor. 5 : 20. Maar uit deze ééne weldaad der verzoening, door Christus verworven, vloeien allerlei weldaden voort. Dat kan ook niet anders. Als de verhouding tusschen God en de wereld in het reine is, dan komt te zijner tijd alles in orde, ook de verhouding tusschen hemel en aarde, engelen en menschen, menschen onderling, en ook de verhouding der menschen tot zonde, dood, wereld, Satan enz. In de sfeer van het recht is het pleit beslist. God heeft gelijk en daarom wordt Hij vroeger of later overal, op alle terrein, en voor alle creaturen in het gelijk gesteld. Het recht is aan zijne zijde en het zal eens door allen gewillig of onwillig worden erkend. In de *καταλλαγή*, de vredeverhouding Gods in Christus tot de wereld, liggen dus allerlei andere weldaden opgesloten. De vruchten van Christus' offerande zijn niet tot eenig terrein beperkt; zij bepalen zich niet, gelijk tegenwoordig zoo velen meenen, tot het religieus-ethische leven, tot het hart, de binnenkamer, de kerk, maar zij breiden tot heel de wereld zich uit. Want machtig moge de zonde zijn, niet gelijk de misdaad is de genadegift; de genade Gods en de gave door de genade is bovenmate overvloedig, Rom. 5 : 15. De weldaden, die uit de *καταλλαγή* Gods in Christus ons toekomen, zijn te vele om te noemen, boven bl. 312v. Zij kunnen ingedeeld in: *juridische*, n.l. vergeving der zonden, Mk. 14 : 24, Hebr. 9 : 22, rechtvaardigmaking, Rom. 3 : 24, 4 : 25, 5 : 9, 8 : 34, 1 Cor. 1 : 30, 2 Cor. 5 : 21, aanneming tot kinderen, Gal. 3 : 26, 4 : 5, 6, recht op het eeuwige leven en de hemelsche erfenis, Rom. 8 : 17, 1 Petr. 1 : 4, ook verlossing, *ἀπολύτρωσις*, Ef. 1 : 7, Col. 1 : 14, Hebr. 9 : 15, dat echter soms ruimere beteekenis heeft, Rom. 3 : 24, 8 : 21, 23, 1 Cor. 1 : 30, Ef. 1 : 14, 4 : 30, 1 Petr. 1 : 18, 19; *mystische*, bestaande in het gekruisigd, begraven, opgewekt en in den hemel gezet worden met Christus, Rom. 6—8, Gal. 2 : 20, Col. 3 : 1—13; *ethische*, n.l. wedergeboorte, Joh. 1 : 12, 13, levendmaking, Ef. 2 : 1, 5, heiligmaking, 1 Cor, 1 : 30, 6 : 4, afwassching, 1 Cor. 6 : 11, reiniging, 1 Joh. 2 : 9, besprenging, 1 Petr. 1 : 2, naar lichaam, ziel en geest, 2 Cor. 5 : 17, 1 Thess. 5 : 23; *moreele*, bestaande in de navolging

van Christus, die ons zijn voorbeeld heeft nagelaten, Mt. 10 : 38, 16 : 24, Luk. 9 : 33, Joh. 8 : 12, 12 : 26, 2 Cor. 8 : 9, Phil. 2 : 5, Ef. 2 : 10, 1 Petr. 2 : 21, 4 : 1; *oeconomische*, n.l. de vervulling van het Oudtest. verbond, de inwijding van een nieuw verbond, Mk. 14 : 24, Hebr. 7 : 22, 9 : 15, 12 : 24, de vrijheid van de wet, Rom. 7 : 1v., Gal. 2 : 19, 3 : 13, 25, 4 : 5, 5 : 1 enz., de uitwissching van het handschrift der wet, de afbreking van den muur des afscheidsels, de verzoening van Jood en Heiden en van alle andere in de menschheid bestaande tegenstellingen tot de eenheid in Christus, Gal. 3 : 28, Ef. 2 : 11—22, Col. 2 : 21; *physische*, n.l. de overwinning der wereld, Joh. 16 : 33, van den dood, 2 Tim. 1 : 10, Hebr. 2 : 15, van de hel, 1 Cor. 15 : 15, Op. 1 : 18, 20 : 14, van Satan, Luk. 10 : 8, 11 : 22, Joh. 14 : 30, Hebr. 2 : 14, 1 Cor. 15 : 55, 56, Col. 2 : 15, 1 Petr. 3 : 22, 1 Joh. 3 : 8, Op. 12 : 10, 20 : 2 enz. In één woord: de gansche herschepping, de volkomene herstelling van de door de zonde met schuld beladene, verdorvene en uiteengeslagen wereld en menschheid is de vrucht van Christus' werk. Objectief, principieel, in de sfeer van het recht heeft Hij die herschepping tot stand gebracht door zijn kruis. Toen is tusschen God en wereld de καταλλαγή gesticht. En daarom zal Christus te zijner tijd — want het gaat alles in vaste orde — de gemeente eens zonder vlek of rimpel aan den Vader voorstellen, het koninkrijk Gode overgeven en God alles in allen zijn, 1 Cor. 15 : 22—28.

In de theologie is deze rijkdom der weldaden van Christus steeds erkend. Door Christus, zeide Clemens Alex., is de aarde een πέλαγος ἀγαθῶν geworden. Men sprak van Christus als mediator, redemptor, reconciliator, liberator, dispensator, salvator, medicus, dominus, pastor, rex enz., duidde het werk, door Hem tot stand gebracht, aan als θεοποίησις, θέωσις, deificatio, vivificatio, salvatio, liberatio, redemptio, restitutio, purgatio, regeneratio, illuminatio, resurrectio enz., en trachtte soms al die weldaden ook eenigermate te classificeeren, zooals in de bekende versregels: Propitians, purgans, redimens, ut victima, sponsor Salvavit, sic jura Dei verumque requirunt, of onder de hoofden expiatio, remissio, consummatio enz., cf. Athan., de incarn. 54. Greg. Naz., Or. 2. Eusebius, Dem. Ev. IV 21. Aug. de pecc. mer. I 26. Thomas, S. Theol. III qu. 48. 49. Bonaventura, Brevil. IV 1. Petavius, de incarn. XII c. 6. 7. Polanus,

Synt. VI c. 18. Voetius, Disp. II 229 sq. Mastricht, V 18, 22. Turretinus, de satisf. 317. M. Vitringa VI 121. Maar tot eene logische orde en geregelde behandeling kwam het toch meestal niet. De beschouwing van het werk van Christus als satisfactio en meritum, die sedert Anselmus opkwam, kon dit gemis niet vergoeden; beide zijn alleen logisch onderscheiden, want hetzelfde werk van Christus is satisfactio, inzoover Hij zijne offerande Gode bracht en aan zijn eisch voldeed, en het is meritum, inzoover Christus daardoor bij God voor ons de zaligheid verwierf, Thomas, III qu. 48 art. 1 en 2. Petavius, de incarn. XII 9. Perrone, Prael. IV 311. Calvijn, Inst. II 17 1. Voetius, Disp. II 228. Mastricht, Theol. V 18, 14. 20. Quenstedt III 225. Ritschl, Rechtf. u. Vers. I² 283 enz. Beide begrippen stellen het werk van Christus ook te eenzijdig onder de categorie van werk en verdienste; het is veelmeer de vraag wat Christus „verdiend" heeft en hoe dit met zijne offerande in verband staat. In den nieuweren tijd heeft men daarom deze termen bijna geheel laten vallen en in plaats daarvan de vrucht van Christus' werk als Erlösung of Versöhnung aangeduid. De eerste omschrijving kwam vooral door Schleiermacher in eere; wel spreekt hij ook van eene nieuwe schepping, die door Christus tot stand gebracht wordt, maar deze valt hem toch met de Erlösung saam, Chr. Gl. § 89, 1. 2; en onder haar verstaat hij de mededeeling zijner zondelooze volkomenheid, § 88, de opname der geloovigen in de kracht van zijn Godsbewustzijn, § 100, welke niet magisch, noch empirisch, maar mystisch geschiedt door scheppende Goddelijke werkzaamheid, door de zelfopenbaring van Christus in zijne gemeente, § 100, 2, 3. Daarnaast neemt Schleiermacher dan nog eene verzoenende werkzaamheid van Christus aan, daarin bestaande, dat Hij de geloovigen opneemt in de gemeenschap zijner ongestoorde zaligheid en hen door middel van zijne levensgemeenschap met Hem doet deelen in de vergeving der zonden, § 101. Ritschl daarentegen vat de werking van Christus saam onder rechtvaardiging en verzoening; de vruchten van zijn leven bestaan niet in Umstimmung van God uit een vertoornd rechter in een genadig Vader, II 208 f. 217 f. III 439, niet in eigenlijke loskooping, II 221, niet in bevrijding van den dood, II 86, ook niet in het mystieke sterven en opstaan met Christus, want Rom. 6 is sterke symboliek en levert geen stof voor een

dogma, II 226 f.; maar Christus verzekert en waarborgt ons door heel zijn persoon en leven, dat God liefde is; Hij laat ons trots onze zonden toe tot de gemeenschap met God, III 506 f. De rechtvaardiging, welke Christus ons schenkt, is niet kwijtschelding van schuld en straf, niet toerekening van zijne gerechtigheid, maar wegneming van het schuldbewustzijn, en daardoor van de scheiding tusschen ons en God, III 51, 61, de wegneming van de gedachte, dat de zonde de gemeenschap met God verhindert, III 60. Gevolg en werking van deze rechtvaardiging is de verzoening; deze toch bestaat daarin, dat hij, die de rechtvaardiging, welke eigenlijk een goed der gemeente is, in het geloof aanneemt, nu ook subjectief in die nieuwe verhouding tot God ingaat, zijnerzijds de vijandschap aflegt en in verhouding van vrede tot God zich stelt; zij is een ethische verandering in ons, II 230 f. 342 f. III 74—76. Unterricht § 37. Er is groot verschil tusschen Schleiermacher en Ritschl: bij genen staat de persoon, bij dezen het werk van Christus op den voorgrond; bij den eersten komt de subjectieve verandering des menschen tot stand langs mystischen weg, door levensmededeeling, bij den tweeden langs ethischen weg, door leer en voorbeeld; de eerste weldaad is bij Schleiermacher de Erlösung, de mededeeling van Christus' zondelooze volkomenheid, en bij Ritschl de objectieve, synthetische rechtvaardiging, die allereerst een goed der gemeente is. Maar bij dat verschil is de overeenstemming nog grooter: Christus is bij beiden de zondelooze mensch, die in bijzondere gemeenschap met God staat; de passieve gehoorzaamheid wordt in het werk van Christus door beiden ontkend; zijn lijden en dood is slechts het noodzakelijk gevolg van zijne ten einde toe gehandhaafde trouw aan God; het verband tusschen Christus' werk en de vruchten daarvan in den geloovige, in de gemeente blijft bij beiden onhelder; beiden verleggen het zwaartepunt der verlossing en der verzoening uit het objectieve werk van Christus in de subjectieve verandering der geloovigen; en zelfs, al schijnt Ritschl de rechtvaardiging als een objectieve weldaad der gemeente en als een synthetisch oordeel aan het geloof te laten voorafgaan, feitelijk wordt toch ook bij hem, niet voor de gemeente in haar geheel maar wel voor ieder individu, de rechtvaardiging van de subjectieve verzoening afhankelijk, cf. Jahrb. f. d. Theol. 1888 S. 21. 22. Kübel, Ueber den Unterschied der posit. u. der liber. Richtung in der mod.

Theol.[2] 1893 S. 150. Kähler, Zur Lehre v. d. Versöhnung 32 f. Bovenal echter komen beiden daarin overeen, dat zij de werking van Christus' leven en lijden tot het religieuse en ethische gebied beperken. Nu is het waar, dat zij zelfs bij deze beperking geen van beiden helder in het licht stellen, hoe de persoon en het werk van Christus deze verandering op religieus en ethisch gebied kan tot stand brengen. Maar toch is het ter andere zijde tot op zekere hoogte te begrijpen, dat, indien de vrucht van Christus' werk tot dit terrein beperkt wordt, ook zijn werk en zijn persoon zoo opgevat wordt als door Schleiermacher en Ritschl geschiedt; want het is waar, wat eerstgenoemde zegt: die eigenthümliche Thätigkeit und die ausschliessliche Würde des Erlösers weisen auf einander zurück und sind im Selbstbewusstsein der Gläubigen unzertrennlich eins, Chr. Gl. § 92. Bij deze opvatting is te verstaan, dat de passieve gehoorzaamheid wordt ontkend, dat de Godheid van Christus slechts is een zijn van God in Hem, dat opstanding, hemelvaart enz., onnoodig zijn; eene pantheistisch-mystische of eene deistisch-moreele werking van Christus' persoon en werk is dan ter zaliging voldoende.

Maar dat is toch waarlijk niet in overeenstemming met de leer der H. Schrift; het is eene miskenning van den persoon van Christus en eene verkleining van zijn werk. Christus is maar niet een *ἄνθρωπος ἐνθεος* doch de eeuwige en eengeboren Zoon van God, het afschijnsel zijner heerlijkheid en het uitgedrukte beeld zijner zelfstandigheid, zelf God, boven alles te prijzen in der eeuwigheid. En de vrucht van zijn leven en sterven is maar niet zekere magische of moreele invloed, die van Hem in de wereld uitgaat, doch is niet minder dan de *ἀποκατασταστις παντων*, Hd. 3 : 21, de *ἀνακεφαλαιωσις των παντων ἐν τῳ Χριστῳ, τα ἐπι τοις οὐρανοις και ἐπι της γης*, Ef. 1 : 10. Dit werk der herschepping heeft zijn beginsel en oorsprong in de volmaakte offerande van Christus, of liever nog in de *καταλλαγη*, welke God in Christus tusschen zich en de wereld tot stand gebracht heeft. God wil niet winnen door overmacht. Licht ware het voor Hem geweest, de gansche wereld in zijn toorn te vernietigen en aan eene andere wereld en menschheid het aanzijn te schenken, Num. 14 : 12. Maar God verhoogt zich in gericht en heiligt zich in gerechtigheid, Jes. 5 : 16. De zonde is geen physische, maar eene ethische macht. Satan heeft in de zonde zijn ongoddelijke

macht over de wereld, en de zonde heeft hare kracht in de wet, 1 Cor. 15 : 56. Zoo heeft het Gode behaagd, deze macht op zedelijke wijze, in den weg van recht en gerechtigheid te overwinnen. Niet door geweld of macht, maar door het kruis, dat den schuldbrief der wet te niet deed, heeft God over de overheden en machten getriumfeerd, hen van hun wapenrusting beroofd, en openlijk in hun schande tentoongesteld, Col. 2 : 15. En daarom nu, wijl God in den weg des rechts de zonde en heel haar macht overwonnen heeft, daarom is Hij vrij, zelfs zijne wederpartijders rechters zijnde, om den goddelooze te rechtvaardigen, Rom. 4 : 5; niemand kan beschuldiging inbrengen tegen de uitverkorenen Gods, Rom. 8 : 33. God is het, die rechtvaardigt, en die in de rechtvaardiging van dengene, die uit het geloof van Jezus is, zelf blijkt de rechtvaardige te zijn, Rom. 3 : 26. God kan dat doen, behoudens, ja tot roem van zijne gerechtigheid, omdat Christus gestorven en opgewekt is, Rom. 8 : 34. Op grond van die offerande kan Hij wereld en menschheid aan de zonde ontrukken, zijn koninkrijk uitbreiden, alle dingen onder Christus als hoofd vergaderen en eens alles in allen zijn. Niemand, ook Satan niet, kan daartegen iets inbrengen; aan het einde zal elk moeten erkennen, dat God rechtvaardig en dat Christus de wettige, de rechtmatige Heer is, Phil. 2 : 11. Tusschen de weldaden, die Christus verworven heeft, en zijn persoon en offerande, bestaat dan ook geen physisch of magisch verband, alsof eenige substantie van Godmenschelijk leven, Goddelijke natuur enz. uit Hem in ons werd overgestort, zooals theosophen het zich voorstellen. Maar God heeft zich zelf in Christus den koninklijken weg des rechts gebaand, om aan zijn gevallen schepsel den rijkdom zijner genade te verheerlijken. Uit de door Hem zelf, buiten de wereld om, gestichte, objectieve καταλλαγή vloeien der menschheid alle bovengenoemde weldaden om Christus' wille toe, de rechtvaardigmaking, de heiligmaking, de volkomene verlossing, de gansche herschepping. En wijl dit werk der herschepping zoo groot is, grooter nog dan dat der schepping en der onderhouding, daarom moest Hij, aan wien dit werk werd opgedragen, niet alleen waarachtig en rechtvaardig mensch, maar ook sterker dan alle schepselen, d. i. tegelijk waarachtig God zijn. Dezelfde, door wien, God de wereld schiep, kon ook alleen de middelaar der herschepping zijn, Bonaventura, Brevil. IV c. 1.

19. Intensief is het werk van Christus van oneindige waardij, maar ook extensief breidt het tot heel de wereld zich uit. Gelijk de wereld het voorwerp is geweest van Gods liefde, Joh. 3 : 16, zoo is Christus gekomen om die wereld niet te veroordeelen maar te behouden, Joh. 3 : 17, 4 : 42, 6 : 33, 51, 12 : 47; in Hem heeft God de wereld, alle dingen in hemel en op aarde, tot zichzelven verzoend, Joh. 1 : 29, 2 Cor. 5 : 19, Col. 1 : 20 en vergadert ze in deze bedeeling tot één, Ef. 1 : 10; de wereld, door den Zoon geschapen, is ook voor den Zoon als haar erfgenaam bestemd, Col. 1 : 16, Hebr. 1 : 2, Op. 11 : 15. Door Origenes is hieruit afgeleid, dat Christus door zijn lijden en sterven de gansche wereld verlost heeft, niet alleen alle menschen maar ook alle andere redelijke wezens, n.l. de gevallen engelen, en voorts alle schepselen, de princ. I 6.; Christus *οὐ μονον ὑπερ ἀνθρωπων ἀπεθανεν, ἀλλα και ὑπερ των λοιπων λογικων*, in Joann. I 40. Hij is wel slechts eenmaal gestorven, in de voleinding der eeuwen, Hebr. 9 : 26, maar de kracht van zijn dood is genoegzaam tot verlossing niet alleen van de tegenwoordige wereld maar ook van die, welke vroeger bestaan heeft of later bestaan zal, en niet alleen van de menschen maar ook van de hemelsche geesten, de princ. II 3, 5. Hom. in Lev. I 3, cf. Schwane, D. G. I² 254. Dit universalisme is echter door de christelijke kerken altijd verworpen, b. v. Const. 543 can. 7. 12; en feitelijk zijn deze altijd in zoover particularistisch, dat zij *τα παντα* in Col. 1 : 20 beperken en niet tot de gevallen engelen uitbreiden. Maar desniettemin heeft men uit deze en andere plaatsen, waar het woord wereld of allen met de offerande van Christus in verband wordt gebracht, Jes. 53 : 6, Rom. 5 : 18, 8 : 32, 1 Cor. 15 : 22, 2 Cor. 5 : 15, Hebr. 2 : 9, 1 Tim. 2 : 4, 6, 2 Petr. 3 : 9, 1 Joh. 2 : 2, het besluit getrokken, dat Christus voor alle menschen, hoofd voor hoofd, voldaan had en dat de satisfactio vicaria dus als universeel moest worden opgevat. De kerkvaders vóór Augustinus spreken gemeenlijk zeer universalistisch over den heilswil Gods en over de verzoening van Christus, cf. Petavius, de incarn. XIII c. I. 2; maar de eigenlijke kwestie bestond in dien tijd nog niet en kon toen ook nog niet opkomen, wijl men aan Gods zijde alleen eene praescientia aannam en aan 's menschen zijde op zijne wilsvrijheid, schoon door de zonde verzwakt, den nadruk liet vallen, deel II 319. In den pelagiaanschen strijd moest zij echter aan de orde

komen; en Augustinus, was de eerste, die duidelijk de particuliere voldoening leerde. Wel zegt Augustinus meermalen met de Schrift, dat God aller zaligheid wil, dat, indien een voor allen gestorven is, allen gestorven zijn, dat wie verloren gaan, niet hebben willen gelooven, dat wie gelooft, dat vrijwillig doet, Petavius, ib. c. 3, dat Christus een verzoening is voor de geheele wereld en alle dingen, hemelsche en aardsche, met elkander verzoend heeft, Kühner, Augustins Anschauung v. d. Erlösungsbedeutung Christi 1890 S. 62. Maar dit alles bewijst hoegenaamd niets tegenover dit andere, door Augustinus even klaar en duidelijk uitgesproken, dat de heilswil Gods en de verzoening in Christus beperkt is tot de praedestinati. Vooreerst volgt dit reeds in het algemeen uit Augustinus' leer over de praedestinatie en over de genade, deel II 320; als het getal dergenen, die zalig zullen worden, eeuwig en onveranderlijk door God is bepaald en hun alleen de genade des geloofs en der volharding geschonken wordt, dan is daartusschenin de stelling niet meer te handhaven, dat Christus voor alle menschen hoofd voor hoofd heeft voldaan. Ten tweede vat Augustinus 1 Tim. 2 : 4 altijd op in beperkten zin; wel geeft hij van dien tekst verschillende verklaringen, nu eens, dat omnes qui salvi fiunt nisi ipso volente non fiunt, Epist. 107, de civ. XIII 23, en dan, dat onder alle menschen te verstaan zijn alle praedestinati, die uit alle volken en klassen van het menschelijk geslacht zijn verkoren, Enchir. 103. de corr. et gr. 14. c. Jul. IV 8, maar overal, waar hij den tekst opzettelijk verklaart, verstaat hij hem in beperkten zin, cf. Petavius, de Deo XI 7, 10. de incarn. XII 4. En ten derde brengt hij den persoon en het werk van Christus telkenmale alleen met de verkorenen in verband; God riep door Christus populum credentium tot de adoptie, Conf. IX 1; Christus heeft door zijne opstanding nos praedestinatos tot een nieuw leven geroepen, door zijn bloed justificandos peccatores vrijgekocht, de trin. IV c. 13. Omnis, qui Christi sanguine redemptus est, homo est, non tamen omnis, qui homo est, etiam sanguine Christi redemptus est, de conj. adult. I 15. Non perit unus ex illis, pro quibus Christus mortuus est, Epist. 102 ad Evod., cf. Wiggers, August. und Pelag. I 313. Vitringa VI 147. Hoewel het semipelagianisme spoedig de overhand kreeg, bleven er toch velen ook op dit punt aan Augustinus getrouw. Met beroep op 1 Tim. 2 : 4 zeiden de Semipelagianen,

dat God alle menschen met gelijke liefde omvat en allen eene gelijke mate van genade toedeelt. Daarop antwoordde Prosper, dat omnium cura est Deo, et nemo est, quem non aut evangelica praedicatio aut legis testificatio aut ipsa etiam natura conveniat; sed infidelitatem hominum ipsis adscribimus hominibus; fidem autem hominum donum Dei esse fatemur, sine cujus gratia nemo currit ad gratiam. En wat betreft de particulariteit der voldoening, Christus is wel pro totius mundi redemptione crucifixus, propter veram humanae naturae susceptionem et propter communem in primo homine omnium perditionem; potest tamen dici pro his tantum crucifixus, quibus mors profuit, Resp. ad cap. cal. Gall. 8. 9. Hoe gematigd dit uitgedrukt zij, alle volgelingen van Augustinus, Prosper, Lucidus, Fulgentius enz., stemden toch hierin overeen, dat, hoezeer God voor alle menschen zorgt en hun allerlei weldaden schenkt, Hij toch niet op gelijke wijze de zaligheid van allen wil; dat Hij niet allen eene zelfde mate van genade verleent; en dat Christus, schoon in zekeren zin voor allen gestorven, toch efficaciter alleen gestorven is voor hen, wien zijn dood werkelijk ten goede komt. Maar de synode van Arles 475 dwong Lucidus tot herroeping van zijne leer, dat Christus alleen gestorven was voor hen, die werkelijk zalig worden. En de synode van Orange 529 zeide alleen, dat omnes baptizati kunnen vervullen, wat tot de zaligheid noodig is, cf. Petavius, de incarn. XIII c. 5—7. Schwane, D. G. II² 571—582. In de 9e eeuw kwam het vraagstuk opnieuw ter sprake; Gottschalk leerde, dat Christus baptismi sacramento (reprobos) luit, non tamen pro eis crucem subiit neque mortem tulit neque sanguinem fudit. Lupus zeide, dat Christus niet voor alle menschen gestorven is, maar wel voor alle geloovigen, ook voor hen, die later het geloof weer verliezen. Remigius maakte eene dergelijke onderscheiding. En de synode van Valence 855 sprak in denzelfden geest; zij verwierp, dat Christus zijn bloed had gestort etiam pro illis impiis, qui a mundi exordio usque ad passionem Domini in sua impietate mortui aeterna damnatione puniti sunt, en beleed, dat die prijs alleen betaald was voor hen, de quibus ipse Dominus noster dicit: sicut Moyses exaltavit serpentem in deserto, ita exaltari oportet Filium hominis, ut omnis qui credit in ipso non pereat sed habeat vitam aeternam, can. 4. Ook de scholastiek bleef in hoofdzaak nog aan Augustinus getrouw; 1 Tim.

2:4 moet niet zoo opgevat, alsof God wel wilde wat niet geschiedt, alsof Hij wilde, dat er ook behouden werden, die het feitelijk niet worden, maar deze tekst wil zeggen, nullum hominum fieri salvum nisi quem salvum fieri ipse voluerit, of dat er allerlei menschen uit alle volken en standen zalig zullen worden, of ook wel, meer in den zin van Damascenus, dat God aller zaligheid wil, n.l. voluntate antecedente, conditionale, d. i. indien zij zelf willen en tot Hem komen, maar dan was deze wil magis velleitas quam absoluta voluntas, Lombardus, Sent. I dist. 46, 2 en ook op 1 Tim. 2:4. Bonaventura, ib. art. 1 qu. 1. Thomas, S. Theol. I qu. 19 art. 7 qu. 23 art. 4 ad 3. En wat de satisfactie aangaat, de scholatiek leerde wel, dat zij superabundans was en geschiedde pro peccato humani generis, totius humanae naturae enz., Thomas, S. Th. III qu. 46 art 1, maar zij betoogde de mogelijkheid der voldoening vooral daarmede, dat Christus het hoofd was en de geloovigen de leden zijns lichaams, en bracht de voldoening daarom telkens alleen met de geloovigen in verband; zoo zegt Thomas, caput et menbra sunt quasi una persona mystica et ideo satisfactio Christi ad ommes fideles pertinet sicut ad membra, III qu. 48 art. 2; quia ipse est caput nostrum, per passionem suam liberavit nos tanquam membra sua a peccatis, quasi per pretium suae passionis, sicut si homo per aliquod opus meritorium quod manu exerceret, redimeret se a peccato quod pedibus commisisset, III qu. 49 art. 1. En III qu. 79 art. 7. zegt hij: passio Christi prodest quidem omnibus quantum ad sufficientiam, sed effectum non habet nisi in illis qui Christi conjunguntur per fidem et charitatem. Dat deze efficacitas niet afhangt van 's menschen vrijen wil, maar van Gods verkiezing en Christus' offerande zelve, blijkt in het algemeen uit Thomas' leer van de gratia en bepaald ook daaruit, dat hij III qu. 48 art. 6 zegt: passio Christi efficienter causat salutem humanam; cf. ook Lombardus: Christus electos tantum sicut se dilexit eorumque salutem optavit, Sent. III dist. 31, 4. Christus se trinitati obtulit pro omnibus, quantum ad pretii sufficientiam, sed pro electis tantum quantum ad efficaciam, quia praedestinatis tantum salutem effecit, ib. III dist. 20, 3. Later werd ditzelfde gevoelen in de Roomsche kerk nog verdedigd door Bajus, Jansenius, Quesnel. en zelfs ook door Tapper, Estius, Sonnius e. a., cf. Rivetus, Op. III 438. M. Vitringa VI 155—159. Maar het

semipelagianisme drong in Rome's kerk hoe langer hoe dieper door, en daardoor werd het vooral na Trente schier algemeene leer, dat God voluntate antecedente aller zaligheid wil, dat Christus voor allen voldaan heeft, en dat de voluntas consequens rekent met het goede of slechte gebruik, dat de menschen van hun vrijheid en van de genade maken, deel II 325, en voorts Trid. VI c. 2 en 3. Cat. Rom. I 3, 7. Innoc. X in damn. 5 propos. Jans. Bellarminus, de sacrif. missae I 25. de poenit. I 2. de amiss. gr. IV 4. Becanus, Manuale Controv. III 1 qu. 1. Petavius, de incarn. XIII c. 14. Theol. Wirceb. IV 322. Scheeben, Dogm. III 356. Jansen, Prael. theol. II 748 enz. En hiermede zijn in het wezen der zaak eenstemmig de Grieksche kerk, Damascemus, de fide orthod. II c. 29. Conf. orthod. qu. 34. 47; de Lutherschen, Symb. ed. Müller p. 781. Gerhard, Loc. VII c. 6. Quenstedt, III 311—324. Hollaz, Ex. 745. Buddeus, Inst. theol. 824; de Remonstranten, Conf. en Apol. conf. VIII 10. Arminius, Op. 153. Episcopius op 1 Joh. 2 : 2. Limborch, Theol. Christ. IV c. 3—5; en voorts de Mennonieten, Kwakers, Herrnhutters, Methodisten enz.

De Gereformeerden staan met hun leer van de particuliere voldoening dus vrij wel alleen. En daarbij komt dan nog, dat zij onder elkander volstrekt niet eenstemmig waren en langzamerhand steeds verder van elkander afweken. Verschillende belijdenissen spreken gematigd en algemeen, b. v. de conf. Anhalt., bij Niemeyer p. 635. 639, March., ib. 650. 651, Lips., ib. 662, Thorun., ib. p. 674; de Anglicana zwijgt ervan; de Cat. Heid. spreekt ze ook niet rechtstreeks uit, al is qu. 37 ten onrechte als een bewijs voor de algemeene voldoening aangehaald, cf. M. Vitringa VI 136; de Fransche, Nederl., Schotsche confessie leeren haar niet dan per consequentiam. In de canones van Dordrecht wordt ze duidelijk geleerd, maar tevens gezegd, dat de offerande van Christus was infiniti valoris et pretii, abunde sufficiens ad totius mundi peccata expianda, II 3, en voorts komt ze nog voor in de Westm. conf. VIII 1. 5. 8. Cat. major et minor Cons. Helv. 13. Walch. art. 1693. Ook onder de theologen was er geen eenstemmigheid. Sommigen meenden, dat het wel goed was te zeggen, dat Christus' offerande voor alle menschen voldoende ware geweest, indien God haar voor allen efficax had willen maken; maar men kon toch eigenlijk niet

zeggen, dat zij voldoende was voor allen; want indien Christus niet efficaciter voor allen gestorven was, dan was Hij het ook niet sufficienter; en indien men dan toch zoo ging spreken, gaf men aanleiding tot misverstand en bereidde de gevaarlijke onderscheiding voor van voluntas antecedens en consequens, van gratia sufficiens en efficax, Beza, Piscator, Twissus, Voetius, Disp. II 251 sq. Anderen spraken echter met Augustinus en de scholastici zoo, dat Christus sufficienter voor allen, efficaciter alleen voor de uitverkorenen gestorven was, Calvijn op 1 Joh. 2 : 2. H. Alting, Probl. theol. 174. Turretinus, Theol. El. XIV qu. 14. Mastricht, V 18, 21. 39. Moor III 1035—1075 enz. Op de Dordsche synode spraken de buitenlandsche afgevaardigden over de dignitas en sufficientia van Christus' offerande zoo ruim mogelijk; de Engelsche godgeleerden zeiden zelfs, dat Christus in zekeren zin voor allen gestorven was; sic Christus pro omnibus mortuus est, ut omnes et singuli, mediante fide, possint virtute ἀντιλυτρου hujus remissionem peccatorum et vitam aeternam consequi, thesis 3. In Engeland was er tegenover de strenggereformeerde school van Twissus, Rutherford e. a. eene meer gematigde richting, vertegenwoordigd door Davenant, Calamy, Reynolds, Arrowsmith, Seaman enz,, en vooral door Richard Baxter. Hun gevoelen kwam zakelijk geheel overeen met dat van de Fransche theologen, Camero, Testardus, Amyraldus enz.; er was een voorafgaand besluit, waarnaar Christus voor allen conditioneel, onder voorwaarde van geloof, had voldaan, en een ander volgend bijzonder besluit, waarnaar Hij voor de uitverkorenen zóó had voldaan, dat Hij hun indertijd ook het geloof schenkt en onfeilbaar hen tot de zaligheid leidt, deel II 341. In de Schotsche kerk kwam de leer der particuliere voldoening in verband met het algemeene aanbod der genade herhaaldelijk ter sprake; zij was zelfs mede eene van de oorzaken voor de scheiding der Erskine's in 1733. Om de neonomiaansche richting te ontgaan, die het geloof tot eene wettische voorwaarde maakte en het evangelie daarom alleen bestemd liet zijn voor bepaalde, gequalificeerde personen, leerden de zoogenaamde Marrowmen (James Hog, Thomas Boston, Ralph en Ebenezer Erskine, Alexander Moncrieff enz., cf. deel I 128), dat Christus' offerande een legal, federal sufficiency bezat voor alle menschen en grondden daarop het algemeene aanbod van genade. Sommigen gingen nog verder,

maakten onderscheid tusschen eene algemeene en bijzondere genade, een uit- en inwendig verbond (Thomas Mair 1754), of leerden eene algemeene voldoening (James Fraser, † 1698, maar zijne verhandeling on justifying faith werd eerst in twee stukken gepubliceerd 1722 en 1749), of ontkenden zelfs geheel de voldoening (Dr. M. Gill, Practical essay on the death of Christ, 1786). In deze eeuw werd de particuliere voldoening in Schotland wederom het onderwerp van een langdurigen strijd. In 1820 gaf de United Associate Synod of the Secession Church eene verklaring, waarbij zij de algemeene voldoening wel veroordeelde, maar toch leerde, dat Christus' offerande voor allen voldoende was en allen gebracht had in een salvable state. Zoowel ter rechter als ter linkerzijde vond deze verklaring bezwaar; sommigen ontkenden, dat allen recht hadden op Christus, en bestreden de algemeene voldoening in elken zin, Palaemon in zijne Letters upon Theron and Aspasio, Symington, Haldane, en vooral Dr. Marshall; anderen leerden beslist de algemeene voldoening, William Pringle, John M^{c} Leod Campbell, James Morison, Robert Morison, A. C. Rutherford, John Guthrie; de beide professoren Balmer † 1844 en Brown werden zelfs door Marshall aangeklaagd, maar toch door de synode in 1845 vrijgesproken, cf. Andrew Robertson, History of the atonement controversy in connexion with the Secession Church from its origin to the present time, Edinb. 1846. Evenzoo werd in andere landen de leer der bijzondere voldoening in den geest van Grotius of van Amyraldus verzwakt of ook beslist verworpen, in Engeland door Daniel Whitby, tegen wien Jonathan Edwards optrad; in Amerika door de Edwardean of New-England theologen, Emmons, Taylor, Park, Fiske enz.; in Duitschland door P. Volckmann e. a.; hier te lande vooral door Venema, cf. Ypey, Gesch. der chr. kerk in de 18^{e} eeuw VII 133v. Tegenwoordig is de leer der bijzondere voldoening bijna algemeen prijsgegeven, ook door Van Oosterzee, § 111, 6. Leer der Zal. n. 66. Heid. Cat. bl. 176. Ebrard, Dogm. § 430. Daarentegen wordt ze nog verdedigd door Ch. Hodge, Syst. Theol. II 544—562. A. A. Hodge, The atonement p. 347—429. Shedd, Dogm. Theol. II 464—480. W. Cunningham, Historical Theology, 2 ed. Edinb. Clark 1864 II 323—370. Robert S. Candlish, The atonement, its reality, completeness and extent, London 1861. Hugh Martin, The atonement, Edinb. Hunter z. j. Kuyper, Dat de

genade particulier is. En zij vond in den laatsten tijd weer steun bij Ritschl, volgens wien het correlaat van Christus' offerande niet is de enkele mensch noch ook alle menschen maar bepaaldelijk de gemeente; zij alleen is in het bezit van de rechtvaardiging en vol van vergeving der zonden, zij wordt in de Schrift altijd voorgesteld als het voorwerp der werkingen, welke er van Christus uitgaan, Rechtf. u. Vers. I² 47—67. 205 f. 305 f. II² 216 f. III² 103 f.

20. In dit belangrijk geschil over de waarde van Christus' offerande is er volkomen overeenstemming, ter eener zijde hierover, dat niet alle maar alleen sommige menschen de weldaden van Christus feitelijk deelachtig worden, en anderzijds daarover, dat de offerande van Christus op zichzelve volkomen voldoende ware, om niet alleen sommige maar alle menschen te doen deelen in de vergeving der zonden en het eeuwige leven. De universalisten zijn in de practijk dus allen de particulariteit der genade toegedaan; en de particularisten belijden allen zonder uitzondering de universaliteit der offerande van Christus, wat haar innerlijke waarde betreft. Zelfs zij, die bezwaar hebben in de woorden, dat Christus sufficienter voor allen en efficaciter voor de uitverkorenen gestorven is, erkennen toch volmondig, dat de materia meriti van Christus volkomen voldoende is voor de verzoening van de zonden van alle menschen, en wat zij willen, is alleen dit, dat de forma meriti, d. i. de verdienste van Christus, niet op zichzelve maar in ordine ad reprobos beschouwd, niet alleen niet efficax maar ook niet sufficiens kan heeten, Voetius, Disp. II 254. Het verschil loopt dus alleen over de vraag, of het de wil en de *bedoeling* Gods was, dat Christus zijne offerande bracht voor de zonden van alle menschen zonder uitzondering, dan wel alleen voor de zonden dergenen, die Hem van den Vader gegeven zijn. Zoo gesteld, schijnt de vraag haast voor geen tweeërlei antwoord vatbaar. Want ten eerste, brengt de Schrift doorloopend de offerande van Christus alleen met de gemeente in verband, hetzij deze door velen, Jes. 53 : 11, 12, Mt. 20 : 28, 26 : 28, Rom. 5 : 15, 19, Hebr. 2 : 10, 9 : 28, door zijn volk, Mt. 1 : 21, Tit. 2 : 14, Hebr. 2 : 17, 7 : 27, 13 : 12, door zijne schapen, Joh. 10 : 11, 15, 25v., Hebr. 13 : 20, door zijne broederen, Hebr. 2 : 11, door kinderen Gods, Joh. 11 : 52, Hebr. 2 : 31 —45;

door de Hem van den Vader gegevenen, Joh. 6 : 37, 39, 44, 17 : 2, 9, 24, door zijne gemeente, Hd. 20 : 28, Ef. 5 : 25, door zijn lichaam, Ef. 5 : 23, of ook door ons als geloovigen, Rom. 5 : 9, 8 : 32, 1 Cor. 5 : 7, Ef. 1 : 7, 2 : 18, 3 : 12, Col. 1 : 14, Tit. 2 : 14, Hebr. 4 : 14—16, 7 : 26, 8 : 1, 9 : 14, 10 : 15, 1 Joh. 4 : 10, 1 Petr. 3 : 18, 2 Petr. 1 : 3, Op. 1 : 5, 6, 5 : 9, 10 enz. aangeduid wordt. Ritschl heeft hier terecht weer de aandacht op gevestigd; want, al is het ook, dat hij hiertoe kwam door gansch andere overwegingen, het feit zelf staat toch vast: in de Schrift zijn niet alle menschen hoofd voor hoofd, maar is de gemeente das Correlat aller an den Opfertod Christi geknüpften Wirkungen, Rechtf. u. Vers. II^2 216. De overwegingen bij Ritschl zijn echter andere dan bij de Gereformeerden; deze laatsten zeiden: niet allen maar de gemeente der uitverkorenen. Ritschl zegt: niet de enkele maar de gemeente en tracht alzoo de unio mystica, de gemeenschap van de geloovigen individueel met Christus uit de Schrift te verwijderen. Maar in de zaak zelve is er toch overeenstemming. Tegenover deze klare, doorloopende leer der Schrift hebben de enkele teksten, waarop de universalisten zich beroepen, weinig gewicht. De uitdrukking *allen* in Jes. 53 : 6, Rom. 5 : 18, 1 Cor. 15 : 22, 2 Cor. 5 : 15, Hebr. 2 : 9, cf. 10 bewijst niets, of zij bewijst veel meer dan de universalisten beweren en zou ten goede komen aan de leer van Origenes over de wederherstelling aller dingen. De universalisten zijn daarom zelf gedwongen, om het woord *allen* in deze plaatsen te beperken. Van meer gewicht zijn teksten als Ezech. 18 : 23, 33 : 11, Joh. 1 : 29, 3 : 16, 4 : 42, 13 : 22, 1 Tim. 2 : 4, 6, Tit. 2 : 11, Hebr. 2 : 9, 2 Petr. 3 : 9, 1 Joh. 2 : 2, 4 : 14, waar de wil Gods of de offerande van Christus in verband wordt gebracht met het behoud van allen of van de wereld. Maar deze teksten zijn geen van alle in strijd met de bovengenoemde uitspraken, die Christus' weldaden tot de gemeente beperken. Immers, het N. Test. is eene gansch andere bedeeling dan het O. Verbond; het evangelie is niet tot één volk bepaald maar moet gepredikt aan alle creaturen, Mt. 28 : 19; er is geen aanneming des persoons bij God, er is geen onderscheid meer van Heiden en Jood, Hd. 10 : 34, 35, Rom. 3 : 29, 10 : 11—13. Ja zelfs, als in Jes. 53 : 11, 12, Mt. 20 : 28, 26 : 28, Rom. 5 : 15, 19, Hebr. 2 : 10, 9 : 28 van velen sprake is, voor wie Christus gestorven is, dan ligt daaraan niet de tegenstelling

ten grondslag, die er later dikwerf ondergeschoven is, dat niet allen maar slechts velen zullen zalig worden. Maar de gedachte, waaruit dit spreken van velen opkomt, is eene gansch andere, n.l. niet voor enkelen is Christus gestorven, maar voor velen, voor zeer velen. Hij geeft zijn leven voor velen, Hij vergiet zijn bloed voor velen, Hij zal velen rechtvaardig maken; niet weinigen zijn het, maar velen, die door de gehoorzaamheid van éénen tot rechtvaardigen gesteld worden. De Schrift is niet bevreesd, dat er *te* velen zullen zalig worden. En daarom, uit diezelfde overweging, zegt zij, dat God geen lust heeft in den dood des goddeloozen, dat Hij wil, dat allen tot bekeering komen en zalig worden, dat Christus eene verzoening is en zijn leven gegeven heeft voor de wereld en dat aan alle creaturen het evangelie moet gepredikt worden. Als de universalisten hieruit afleiden, dat de voldoening gansch algemeen is, dan komen zij èn met de Schrift èn met de werkelijkheid in strijd; want deze leeren beide als om strijd, dat niet allen maar slechts velen met het evangelie bekend worden en tot waarachtige bekeering komen. In al die plaatsen is er daarom sprake, niet van de voluntas beneplaciti die ons onbekend is en geen regel van ons gedrag kan of mag zijn; ook niet van eene voluntas antecedens, die aan onze wilsbeslissing voorafgaat en daarnaar zich richt; maar van de voluntas signi, die ons zegt, waarnaar wij in het N. Verbond ons hebben te gedragen. Zij geeft ons het recht en legt ons den plicht op, om het evangelie te brengen tot alle menschen zonder uitzondering. Een anderen grond dan dezen duidelijk geopenbaarden wil van God hebben wij voor het algemeene aanbod der genade niet noodig. Voor wie Christus bepaald gestorven is, hebben wij van te voren evenmin noodig te weten, als wie door God ten eeuwigen leven verkoren zijn. De roeping rust wel op particuliere basis, want zij behoort tot en gaat uit van het verbond, doch zij richt zich, in overeenstemming met Gods geopenbaarden wil en met de in zichzelve algenoegzame waarde van Christus' offerande, ook tot hen, die buiten het verbond zijn, opdat ook zij in dat verbond opgenomen worden en in hun geloof zelf het bewijs hunner verkiezing ontvangen, cf. deel II 216—222. In de tweede plaats houdt de Schrift in, dat de offerande en de voorbede van Christus, en zoo ook de verwerving en de toepassing der zaligheid onverbrekelijk saamhangen. De offerande is de grond van Christus'

voorbidding; de laatste strekt zich daarom even ver als de eerste uit. Limborch, Theol. Chr. III 19. 11 erkent dan ook, intercessionem non esse actum reipsa ab oblatione, quatenus in coelo peragitur, distinctum. Indien de intercessie dus particulier is, gelijk ze is, Joh. 17 : 9, 24, Rom. 8 : 34, Hebr. 7 : 25, 1 Joh. 2 : 1, 2, dan is het ook de offerande. Wel beroept zich Limborch IV 4, 7 daartegen op Luk. 23 : 34, maar hier bidt Jezus niet om de zaligheid zijner vijanden doch alleen om de niet-toerekening van dat schrikkelijk misdrijf, waaraan zij in hunne onwetendheid zich schuldig maakten, als zij den Messias kruisigden. En evenzoo is er een onlosmakelijk verband tusschen de verwerving en de toepassing der zaligheid. Alle weldaden van het genadeverbond hangen saam, Rom. 8 : 28—34, en vinden haar grond in den dood van Christus, Rom. 5 : 8—11. De verzoening in Christus brengt de behoudenis en zaligheid mede. Christus is immers het hoofd en de geloovigen zijn zijn lichaam, dat uit Hem zijn wasdom bekomt, Ef. 4 : 16, Col. 2 : 19; Hij is de hoeksteen en zij zijn het gebouw, Ef. 2 : 20, 21. Hij is de eerstgeborene en zij zijn zijne broederen, Rom. 8 : 29. De geloovigen zijn dan ook objectief met en in Hem gestorven, gekruist, begraven, opgewekt, in den hemel gezet. Dat is: de gemeente is geen toevallig willekeurig aggregaat van individuen, dat even goed kleiner als grooter kan zijn, maar zij vormt met Christus een organisch geheel, dat in Hem als tweeden Adam besloten ligt, zooals de gansche menschheid voortkomt uit den eersten Adam, cf. Rothe, Theol. Ethik I S. 501. De toepassing moet daarom even ver zich uitstrekken als de verwerving der zaligheid; zij is in deze begrepen en daarvan de noodzakelijke uitwerking. Trouwens ligt dat ook in den aard der zaak. Als Jezus waarlijk Zaligmaker is, dan moet Hij zijn volk ook werkelijk zalig maken, niet in mogelijkheid maar in werkelijkheid. De universalisten zijn echter gedwongen, om de zaligheid zelve gansch anders op te vatten en aan den naam van Jezus te kort te doen. In de logika geldt de regel: quo major extensio,minor comprehensio. En deze regel is ook op velerlei ander terrein, zij is ook hier van toepassing. Onder den schijn van het werk van Christus te eeren, wordt het door de leer der algemeene voldoening verzwakt en beperkt. Als Christus toch voor allen voldaan heeft, sluit de verwerving niet noodzakelijk de toepassing der zaligheid in. Deze laatste is dan iets, dat er misschien toevallig

bijkomt maar dat er niet vanzelf mede gegeven is en er niet van nature uit voortvloeit. De toepassing der zaligheid is dan niet en kan niet wezen het werk van Christus, maar hangt ten slotte altijd af van den wil des menschen. Deze moet het werk van Christus aanvullen, toepassen, tot werkelijkheid doen overgaan. Dat is, voor Christus blijft alleen over de verwerving, niet van de werkelijkheid maar slechts van de mogelijkheid der zaligheid, niet van de feitelijke reconciliatio maar van de potentieele reconciliabilitas. Christus verwierf voor God alleen de mogelijkheid, om een verbond der genade met ons aan te gaan, de vergeving der zonden en het eeuwige leven ons te schenken, indien wij n.l. gelooven. Het voornaamste van het werk der zaligheid, datgene wat ons werkelijk zalig doet worden, dat blijft voor ons nog te doen over. Christus maakte het verbond der genade zelf niet vast in zijn bloed, Hij maakte niet dat de zonden van zijn volk vergeven zijn, maar Hij sprak alleen uit, dat er van Gods kant geen bezwaar is, om een verbond met ons aan te gaan en de zonden ons te vergeven, indien wij en nadat wij onzerzijds gelooven. Voor ons heeft Christus dus eigenlijk niets verworven, maar alleen voor God de mogelijkheid om ons te vergeven, als wij de geboden des evangelies vervullen. De universalisten komen er daarom allen toe, om de waarde en kracht van Christus' werk te verminderen. Wat zij, en dan nog slechts schijnbaar, winnen aan quantiteit, verliezen zij aan qualiteit. Rome leert, dat de zonden, vóór den doop begaan, d. i. in den regel de erfzonde, in den doop vergeven worden. Maar na den doop blijft de concupiscentia over, die wel zelve geen zonde is maar aanleiding tot zondigen wordt. De dan begane zonden worden wel in het sacrament der boete vergeven, wat de schuld en de eeuwige straf betreft; maar de tijdelijke straf moet door den mensch zelf hier of in het vagevuur worden gedragen, Trid. VI 30. XIV c. 8. 9. can. 12—14 enz. De Remonstranten zeiden, dat God in den dood van Christus alle zondaren zoo met zich verzoend heeft, ut per et propter hoc ipsum *λυτρον* ac sacrificium in gratiam cum iis redire et ostium salutis aeternae viamque immortalitatis pandere ipsis voluerit, Conf. VIII 9. De Kwakers laten Christus' werk daarin bestaan, dat Hij de verzoening ons aangeboden en God tot vergeving genegen heeft gemaakt, Barclay, Verantwoording 1757 bl. 153. En tot gelijke slotsom moeten

allen komen, die eene algemeene voldoening leeren. Het zwaartepunt wordt uit Christus in den Christen gelegd; het geloof is de ware verzoening met God, cf. Kübel, Unterschied 135 f. De Gereformeerden waren echter van eene andere gedachte. De satisfactio vicaria is geen fertige Grösse, maar sluit principieel de gansche herschepping in zich. Het werk van Christus is dan eerst af, wanneer Hij het koninkrijk den Vader overgeeft. Hij opende niet de mogelijkheid van zalig te worden, maar maakt zalig altijd door, op grond van zijne offerande, aan het kruis volbracht. Zaligmaker is Hij, die niet alleen voor onze zonden gestorven maar daarom ook opgewekt en ten hemel gevaren is en nu als de verhoogde Heiland voor zijne gemeente bidt. Hij heiligde zichzelven, opdat ook de zijnen geheiligd worden in waarheid, Joh. 17 : 19, Hij gaf zich voor de gemeente over, opdat Hij ze heiligen en zichzelven heerlijk voorstellen zou, Ef. 5 : 25—27. Beiden zijn uit éénen, n.l. God, Hebr. 2 : 11, en zijn als het ware één Christus, 1 Cor. 12 : 12. In en met Christus schenkt God aan de geloovigen alles, wat zij behoeven, Rom. 8 : 32v., Ef. 1 : 3, 4, 2 Petr. 1 : 3; de verkiezing in Christus brengt alle zegeningen in Christus mede, de aanneming tot kinderen, de verlossing door zijn bloed, Ef. 1 : 3v., de gave des H. Geestes, 1 Cor. 12 : 3, het geloof, Phil. 1 : 29, de bekeering, Hd. 5 : 31, 11 : 18, 2 Tim. 2 : 25, een nieuw hart en een nieuwen geest, Jer. 31 : 33, 34, Ezech. 36 : 25—27, Hebr. 8 : 8—12, 10 : 16. Cf. Can. Dordr. II 8v. Prof. Leidenses in Censura Conf. Rem. VIII 9. Trigland, Antapologia c. 16. Mastricht, V 18, 42. Voetius, Disp. II 9. 269 V 270. Witsius, Oec. foed. II 7. Misc. Sacra II 781. Vitringa VI 126. Moor III 1086 sq. Schneckenburger, Vergl. Darst. II 26. In de derde plaats is hieraan nog toe te voegen, dat het universalisme tot allerlei valsche stellingen leidt. Het brengt scheiding tusschen de drie personen van het Goddelijk wezen, want de Vader wil aller zaligheid, de Zoon voldoet voor allen, maar de H. Geest beperkt de gave des geloofs en der zaligheid tot weinigen. Het brengt tweestrijd tusschen de bedoeling Gods, die aller behoud wenscht, en den wil of de macht Gods, die de zaligheid feitelijk niet aan allen wil of kan deelachtig maken. Het laat den persoon en het werk van Christus aan de verkiezing en het verbond voorafgaan, zoodat Christus er geheel buiten komt te staan en niet plaats-

vervangend kan voldoen, wijl er geen gemeenschap is tusschen Hem en ons. Het doet te kort aan de gerechtigheid Gods, die de vergeving en het leven voor allen verwerven laat en ze toch niet uitdeelt. Het richt den vrijen wil op, die de macht heeft om te gelooven, het werk van Christus al of niet ongedaan kan maken en de beslissing, ja heel het resultaat der wereldgeschiedenis in handen heeft. Het leidt tot de leer, gelijk de Kwakers terecht opmerkten, Barclay, Verantw. van de Ware Christ. Godg. bl. 92, dat indien Christus voor allen gestorven is, ook allen hier of hiernamaals in de gelegenheid moeten worden gesteld, om Hem aan te nemen of te verwerpen; want het ware gansch onrechtvaardig om hen, wier zonden alle verzoend zijn, te veroordeelen en te straffen, alleen omdat zij buiten de gelegenheid waren, Christus door het geloof aantenemen. En het komt tot de stelling, in duidelijke tegenspraak met heel de H. Schrift, dat de eenige zonde, waarom iemand verloren gaan en gestraft kan worden, het ongeloof is; alle andere zonden zijn immers verzoend; tot zelfs die van den mensch der zonde, den antichrist toe.

21. Ofschoon dus de satisfactio vicaria als verwerving van de volkomene zaligheid niet voor alle menschen hoofd voor hoofd is uit te breiden, is daarmede niet beweerd, dat ze voor hen, die verloren gaan, niet de minste beteekenis heeft. Er is hier tusschen de gemeente en de wereld niet enkel scheiding en tegenstelling. Het staat niet zoo, dat Christus voor de eerste alles, voor de tweede niets heeft verworven. Bij de verwerping van het universalisme mag niet vergeten, dat de verdienste van Christus ook bij de eerste haar grenzen en bij de tweede hare waarde en beteekenis heeft. In de eerste plaats dient immers wel bedacht, dat Christus als zoodanig wel de Herschepper maar niet de Schepper aller dingen is. Gelijk de Zoon volgt op den Vader, zoo wordt de schepping door de herschepping, de natuur door de genade, de geboorte door de wedergeboorte ondersteld. Onder de verdiensten van Christus is daarom niet in strikten zin begrepen, dat de uitverkorenen geboren worden en leven, dat zij voedsel, deksel, kleeding en allerlei natuurlijke weldaden ontvangen. Wel kan gezegd, dat God wereld en menschheid na den val niet meer zou hebben laten bestaan, indien Hij er geen andere hoogere bedoeling mede gehad had. Wel is er de gratia

communis om de gratia specialis; en ook schenkt God aan de uitverkorenen met de zaligheid in Christus ook vele andere natuurlijke zegeningen, Mt. 6 : 33, Rom. 8 : 28, 32, 1 Tim. 4 : 8, 2 Petr. 1 : 3. Maar toch is het verkeerd, om met Herrnhutters en Pietisten de grenzen tusschen natuur en genade, schepping en verlossing uit te wisschen, en Christus in des Vaders plaats te zetten op den troon van het heelal. Zelfs de verkiezing en het verbond der genade, die beide de objecten en deelgenooten onderstellen, zijn niet door Christus verworven maar gaan aan zijne verdiensten vooraf. De Vader bereidt met zijne schepping het werk der herschepping voor en leidt naar haar heen; de Zoon gaat met zijn arbeid diep, zoover als de zonde reikt, tot in het werk der schepping terug. Maar toch zijn beide werken onderscheiden en niet te vermengen, Voetius, Disp. II 271—273. In
2 de tweede plaats heeft Christus niet voor elk der zijnen hetzelfde verworven. Er is onderscheid tusschen de geloovigen, voordat zij tot het geloof komen, in geslacht, leeftijd, stand, rang, karakter, gave enz., onderscheid ook in mate en graad van boosheid en verdorvenheid. En wanneer zij tot het geloof komen, is er onderscheid in de genade, die hun geschonken wordt; een iegelijk wordt genade gegeven naar de mate der gave van Christus, Rom. 12 : 3, 1 Cor. 12 : 11, Ef. 3 : 7, 4 : 7. Het natuurlijk onderscheid tusschen de menschen wordt door de genade wel gereinigd naar niet uitgewischt; het wordt zelfs door onderscheid van geestelijke gaven vermeerderd, want het lichaam van Christus bestaat uit vele leden, opdat het één organisme zij, eene schep-
3 ping en een kunstwerk Gods. Ten derde is de gemeente niet van, maar toch in de wereld; zij leeft en beweegt zich midden in die wereld en hangt op allerlei wijze met haar saam. De geloovigen worden uit het menschelijk geslacht toegebracht, en omgekeerd is er veel kaf onder het koren, zijn er ranken aan den wijnstok, die geen vruchten dragen en uitgeroeid worden. Als Christus daarom in de plaats der zijnen ging staan, moest Hij het vleesch en bloed aannemen, dat alle menschen deelachtig
r zijn. Door zijne vleeschwording heeft Hij het gansche menschelijk geslacht geëerd; naar den vleesche is Hij broeder van alle menschen. En zelfs zijn werk heeft voor allen waardij, ook voor degenen, die nooit in Hem gelooven. Want al is het, dat Christus het natuurlijke leven niet in eigenlijken zin door zijn lijden en

sterven verworven heeft, het menschelijk geslacht is toch daarom gespaard, omdat Christus komen zou om het te behouden. Christus is niet het hoofd aller menschen, niet aller profeet, priester en koning, want hoofd is hij van de gemeente en tot koning is Hij gezalfd over Sion. Maar alle menschen hebben wel veel aan Christus te danken. Het licht schijnt in de duisternis en verlicht een iegelijk mensch komende in de wereld; de wereld is door Hem gemaakt en blijft dat, schoon zij Hem niet heeft gekend; ook als Christus schenkt Hij aan de ongeloovigen vele weldaden, roeping door het evangelie, vermaning tot bekeering, het historisch geloof, een eerbaar leven, allerlei gaven en krachten, ambten en bedieningen in het midden der gemeente, zooals b. v. zelfs het apostelambt aan een Judas. Sans Jésus—Christ le monde ne subsisterait pas, car il faudrait, ou qu' il fut détruit ou qu' il fut comme un enfer (Pascal). Zelfs als Hij hangt aan het kruis, bidt Hij nog om vergeving voor die schrikkelijke zonde, waaraan de Joden op dat oogenblik zich schuldig maken. Cf. Voetius, Disp. II 275. 276. Ten vierde breidt het werk zich tot 4
de redelooze schepselen uit. Men kan niet met Origenes zeggen, dat Hij iets voor hen geleden en iets voor hen verdiend heeft. Maar als Christus tot zonde is gemaakt en de zonde der wereld heeft gedragen, dan heeft Hij ook de zonde met al hare gevolgen te niet gedaan. De bevrijding der creatuur van de dienstbaarheid der erfenis, de verheerlijking der schepping, de vernieuwing van hemel en aarde is eene vrucht van het kruis van Christus, Rom. 8 : 19v. Voetius, Disp. II 264. 265. Ten vijfde hebben ook de 5
engelen in den hemel nut en voordeel van het werk van Christus. Er is geen genoegzame grond voor de bewering, dat Christus voor hen de perseverantie en de heerlijkheid verwierf, ofschoon velen alzoo met beroep op Job 4 : 18, 15 : 15, Ef. 1 : 10, Col. 1 : 20, 1 Tim. 5 : 21, Hebr. 12 : 22, 23 hebben geleerd, Augustinus, de cons. evang. 35. Cyvillus, de ador. 9. Gregorius, Bernardus, Diez, Valentia, Suarez en ook Calvijn op Ef. 1 : 10 en Col. 1 : 20. Polanus, Synt. Theol. VI 27. Zanchius, Op, III 159—164. Bucanus, Inst. theol. VI qu. 30. Davenantius op Col. 1 : 20. Walaeus, Synopsis pur. theol. XII 33 en Loci Comm. Op. I 195 enz. Immers, engelen hebben voor zichzelf Christus niet noodig als Verzoener of Behouder, zij zijn wezenlijk onderscheiden van de menschen, die alleen naar Gods beeld zijn ge-

maakt. Indien Christus voor hen de gratia en gloria verwerven moest, zou dit leiden tot de gedachte, dat de Zone Gods toch de menschelijke natuur, of, beter nog, de natuur der engelen had moeten aannemen, al ware de mensch niet gevallen, cf. deel II 444, en voorts Lombardus, Thomas, Bonaventura, Scotus op Sent. II dist. 5. III dist. 13. Thomas, S. Th. I qu. 62 III qu. 8 art. 4. Petavius, de incarn. XII 10. Becanus, Theol. schol. I p. 305. Quenstedt, Theol. I 476. Gerhard, Loc. XXXI § 42. Gomarus op Col. 1 : 20. Voetius, Disp. II 263. Alting, Theol. probl. nova XII 24. Turretinus, Theol. El. XIV qu. 3. Moor II 353. Vitringa III 26 VI 178. Toch doet eenvoudige ontkenning, dat Christus iets voor de engelen verdiend heeft, aan Ef. 1 : 10 en Col. 1 : 20 geen recht wedervaren. Er staat toch duidelijk, dat God alle dingen, *τα παντα*, d. i. niet menschen of engelen alleen maar in het algemeen al het geschapene, de gansche schepping, de wereld, het heelal, nader nog omschreven door *εἴτε τα ἐπι τῆς γῆς εἴτε τα ἐν τοις οὐρανοις*, dat God die gansche schepping verzoend heeft door Christus, niet onderling maar tot zichzelven, *εἰς αὐτον*, en in Hem voor zichzelven wederom samen en tot eenheid brengt. De leer van de herstelling aller dingen vindt in deze teksten geen steun; zij wordt door heel de Schrift verworpen en heeft in de christelijke kerk slechts nu en dan verdediging gevonden. Indien deze alzoo buitengesloten is, dan kunnen deze beide teksten niet anders verstaan worden, dan dat naar Paulus' voorstelling de duivelen en de goddeloozen eenmaal ter hel worden verwezen en dat dan in den nieuwen hemel en de nieuwe aarde met hare bewoners de gansche schepping wordt hersteld. Deze schepping nu, in organischen zin gedacht, was als geheel door de zonde in vijandschap tegen God gesteld en onderling uiteengeslagen en verwoest. Er ligt hier niet in, dat de goede engelen persoonlijk en individueel de verzoening behoefden, noch ook, dat Christus voor de redelooze schepselen lijden en sterven moest. Maar wel ligt er de onderstelling aan ten grondslag, dat de zonde de relatie aller schepselen zoowel tot God als tot elkander gewijzigd en verstoord heeft. En dat is immers ook zoo. De zonde heeft de menschenwereld tot een voorwerp van Gods toorn gemaakt en in zichzelve gedeeld en verwoest. De verhouding der engelen tot God is gewijzigd, niet alleen voorzoover velen zijn afvallig geworden, maar ook

doordat de goede engelen slechts een deel vormden van het geheel der geesten, dat God had gediend. Augustinus, Enchir. 61. 62 en anderen waren van meening, dat deze breuke in de engelenwereld geslagen, door de uitverkorenen uit de menschheid werd geheeld en dat daarin de beteekenis van Christus' verzoening voor de menschheid bestond. Dit gevoelen is niet aannemelijk; menschen zijn soortelijk verschillend van de engelen en eene gelijkstelling van het getal der uitverkoren menschen met dat der gevallen engelen mist allen grond in de Schrift. Maar toch is het waar, dat de val van zoovele engelen heel het organisme der engelenwereld moet hebben verstoord; evenals een leger geheel en al in het ongereede gebracht, en onbekwaam tot den strijd wordt gemaakt, als vele officieren en manschappen uit de gelederen tot den vijand overgaan. Zoo is ook de engelenwereld als leger Gods voor zijn dienst uiteengeslagen. Ze heeft haar hoofd, haar organisatie verloren. En deze ontvangt ze nu terug in den Zoon, en wel in den Zoon niet alleen naar zijne Goddelijke natuur maar ook naar zijne menschelijke natuur. Want niet alleen de verhouding tot God, ook die tot de menschenwereld was door de zonde verstoord. En nu is het Christus, die als Heer der engelen en als Hoofd der gemeente engelen en menschen beiden in de rechte verhouding plaatst tot God en evenzoo tot elkander. Door zijn kruis herstelt Hij het organisme der schepping, in hemel en op aarde, en deze beide ook wederom saam. Het onbezielde en redelooze in de schepping, d. i. hemel en aarde zelven, zijn daarbij niet uitgesloten. Dat kan daarom al niet, omdat de verhouding van de engelen tot den hemel en die van de menschen tot de aarde niet mechanisch maar organisch is. Hemel en aarde zelven zijn met den val der engelen en der menschen gezonken beneden hun oorspronkelijken staat; de gansche schepping, πασα ἡ κτισις, zucht te zamen en is te zamen in barensnood. Die gesammte Creatur führt gleichsam eine grosze Seufzersymphonie aus (Philippi); alle leden van die schepping zuchten en hebben smart, gemeenschappelijk, in verband met elkaar, Rom. 8 : 22. Gelijk dan ook in het oude verbond de tabernakel en alle gereedschappen tot den dienst met bloed besprengd werden, Ex. 24 : 3—8, Hebr. 9 : 21, zoo ook heeft Christus door zijn kruis alle dingen verzoend en een nieuwen hemel en eene nieuwe aarde verworven. De gansche schepping, gelijk ze eens volmaakt, zonder

vlek en rimpel, voor Gods aangezicht zal staan, is het werk van Christus, den Heer der heeren en den Koning der koningen, Hebr. 12 : 22—28.

22. Indien dit nu het groote werk is, door den Vader aan Christus opgedragen, om n.l. Zaligmaker te wezen in vollen zin en de gansche herschepping tot stand te brengen, dan springt het terstond in het oog, dat de staat der verhooging daartoe even noodig is als de staat der vernedering. Eene arme voorstelling van Christus' persoon en werk moeten zij wel hebben, die de opstanding, de hemelvaart en de zitting ter rechterhand Gods zonder schade voor geloof en leven meenen te kunnen prijsgeven en genoeg hebben aan het historisch beeld van Jezus, dat op dezelfde wijze als dat van andere groote mannen in de historie voortleeft en invloed oefent. Omgekeerd is het te begrijpen, dat wie in Jezus niet meer ziet dan een bijzonder vroom mensch en in zijn werk niet anders dan eene religieus-ethische hervorming, heel den staat der verhooging voor het christelijk leven waardeloos acht en de feiten der opstanding en der hemelvaart ontkent en bestrijdt. De Schrift gaat echter van eene gansch andere gedachte uit. Het is de gekruiste maar ook de opgestane en verhoogde Christus, dien de apostelen verkondigen. Van uit dat standpunt der verhooging bezien en beschrijven zij zijn aardsche leven, zijn lijden en sterven. Van het werk, dat Hij thans als de verhoogde middelaar uitvoert, heeft Hij in zijn kruis de grondslagen gelegd. Het kruis is in den strijd tegen zonde, wereld, Satan zijn eenig wapen geweest. Door het kruis heeft Hij in de sfeer van het recht over alle Gode vijandige macht getriumfeerd. Maar daarom heeft Hij in den staat der verhooging ook het Goddelijk recht, de Goddelijke aanstelling, de koninklijke macht en bevoegdheid ontvangen, om het werk der herschepping ten volle uit te voeren, al zijne vijanden te overwinnen, al de Hem gegevenen te zaligen en het gansche koninkrijk Gods te voltooien. Op grond van de ééne, volmaakte offerande, aan het kruis geschied, deelt Hij in overeenstemming met den wil des Vaders al zijne weldaden uit. Die weldaden zijn geen physische of magische nawerking van zijn aardsche leven en sterven; de geschiedenis van het Godsrijk is geen evolutionistisch proces. Het is de levende, de aan de rechterhand Gods verhoogde Christus, die met bewust-

heid, met vrijmacht al deze weldaden uitdeelt, zijne verkorenen vergadert, zijne vijanden verwint en de wereldgeschiedenis heenleidt naar den dag zijner parousie. Hij is nog altijd in den hemel als middelaar werkzaam; Hij was niet alleen maar is nog onze hoogste profeet, onze eenige hoogepriester en onze eeuwige koning. Gister en heden is Hij dezelfde tot in eeuwigheid. In den staat der vernedering heeft Hij door zijn leven en sterven de voorwaarde vervuld, om nu in den staat der verhooging op grond van zijne volmaakte offerande de schepping Gods vrij te maken van de dienstbaarheid der zonde en der verderfenis, en alle dingen onder zich als het hoofd bijeen te vergaderen. De herschepping is de voortgaande daad van den middelaar. Christus is de aan Gods rechterhand verhoogde, maar toch altijd op aarde, in zijne kerk, in ambt, woord, sacrament, in vergeving, wedergeboorte, geloof enz., presente en werkzame Heer uit den hemel. In dit licht krijgt de staat der verhooging eene, wel dikwerf miskende maar toch voor leer en leven hoogstbelangrijke beteekenis; opstanding en hemelvaart zijn voor het werk der herschepping even noodzakelijk als vleeschwording en kruisdood. In de Schrift worden deze feiten dan ook niet slechts vermeld doch telkens op den voorgrond geplaatst en in haar rijke beteekenis verklaard. De opstanding van Christus had volgens heel het N. T. plaats ten derden dage; in Mt. 12 : 40, Mk. 8 : 31 enz. zijn ter wille van de vergelijking met Jona de deelen der dagen en nachten voor vol gerekend, M. Vitringa V 597, of slechts als eene algemeene omschrijving van een zeer korten tijd bedoeld, Kähler, Zur Lehre v. d. Versöhnung 207 f. Zij bestond in de verrijzenis van datzelfde lichaam, dat van het kruis afgenomen en in den hof van Jozef van Arimathea begraven was; het werd wel veranderd en verheerlijkt, zoodat het geen *σωμα ψυχικον* maar een *σωμα πνευματικον* werd, Luk. 24 : 16, 36, Joh. 12 : 14, 19, 1 Cor. 15 : 44v., Phil. 3 : 21, maar het bleef toch een menschelijk *σωμα*, Mt. 28 : 5, 9, Luk. 24 : 39, 40, 43, Joh. 20 : 27, 21 : 25, Hd. 1 : 11, 1 Cor. 15 : 37v., Op. 1 : 7. De verschillende pogingen, om deze opstanding op andere wijze te verklaren (Reimarus), als schijndood (Rationalisten, Schleiermacher, Hase, Herder, Gfrörer), visioen, hetzij dan geheel subjectief (Strauss, Lang, Holsten, Hausrath, Renan), of als objectief, door God bewerkt (Keim, Schweizer, Schenkel) zijn tot op den huidigen dag ijdel gebleken, Steude,

Stud. u. Krit. 1887 S. 203—294. Nösgen, Neut. Offenbarung I 637 f. Loofs, Die Auferstehungsberichte und ihr Wert, Christl. Welt 33, Leipzig Mohr 1898. Na de opstanding bleef Christus nog een tijd lang op aarde, zoowel om door verschillende verschijningen zijne jongeren van de waarheid zijner opstanding te overtuigen, als ook om hen voor te bereiden voor hun ambt en hun het bewijs te leveren, dat Hij, al zou Hij het vroegere verkeer niet meer met hen openen, wijl Hij na de opstanding niet meer tot de aarde maar tot den hemel behoorde, Joh. 20 : 17, toch onveranderlijk dezelfde in liefde jegens hen zou blijven, 13 : 1, en eeuwiglijk met hen zou zijn tot de voleinding der wereld, Mt. 28 : 20. De verschijningen hadden de eerste acht dagen te Jeruzalem plaats, Joh. 20 : 26, waar de discipelen om het paaschfeest nog blijven moesten, en eindigden daarmede, dat Jezus zijnen jongeren den H. Geest gaf en de apostolische volmacht schonk, Joh. 20 : 22, 23. Later volgden zijne verschijningen in Galilea, waarheen de discipelen terugkeerden en waar de meeste volgelingen van Jezus woonden, Joh. 21, Mt. 28 : 16, 1 Cor. 15 : 6. Mattheus en Johannes besluiten met deze verschijningen van Jezus in Galilea hun evangelie en vermelden de hemelvaart niet. Volgens Luk. 24 : 49, Hd. 1 : 4 moesten de discipelen in Jeruzalem blijven, totdat zij aangedaan waren met kracht uit de hoogte; Luk. 24 spreekt van geen verschijningen in Galilea, Hd. 1 : 3 onderstelt ze. Zeker heeft Jezus zijnen discipelen bij een der verschijningen in Galilea ook wederom bevolen, naar Jeruzalem te gaan en daar te verwachten de belofte des Vaders. Als Hij dan in Jeruzalem weder voor de laatste maal aan hen verschijnt, zegt Hij dat zij in Jeruzalem blijven moeten totdat die belofte vervuld is. Dan leidt Hij hen naar buiten tot aan Bethanie, Luk. 24 : 50, naar den Olijfberg, Hd. 1 : 12. En daar scheidde Hij van hen, *διέστη*, en werd van hen opgenomen in den hemel, *ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν*, ten onrechte door Tischendorf in Luk. 24 : 51 weggelaten, *ἐπήρθη*, Hd. 1 : 9, *ἀνελήφθη*, Hd. 1 : 2, 11, 22, 1 Tim. 3 : 16. Schoon door Joh. Mt. en Mk., wiens evangelie volgens velen met 16 : 8 eindigt, niet vermeld, staat de hemelvaart toch op grond van vele klare getuigenissen der Schrift vast. Johannes onderstelt ze, 6 : 62, 14 : 2, 20 : 17. Paulus wijst erop, Rom. 10 : 6, Ef. 2 : 6, 4 : 9, 10, Col. 3 : 1 en noemt ze in 1 Tim. 3 : 16. Petrus maakt er melding van, 1 Petr. 3 : 22, cf.

Hd. 2 : 33, 3 : 21, 7 : 56; de brief aan de Hebreën kent ze, 6 : 20, 9 : 24. Voorts ligt zij ten grondslag aan de N. T.sche leer van Jezus' zitting aan de rechterhand Gods, Hd. 2 : 33, 5 : 31, 7 : 56, Rom. 8 : 34, Ef. 1 : 20, Col. 3 : 1, Hebr. 1 : 3, 8 : 1, 12 : 2, 1 Petr. 3 : 21, aan zijne voorbede in den hemel, Rom. 8 : 34, Hebr. 7 : 25, 9 : 24—28, 1 Joh. 1 : 1, 2, aan al de werkzaamheden, die Hij van uit den hemel op aarde, voornamelijk, in zijne gemeente verricht, en aan de verwachting zijner wederkomst, Mt. 24 : 3 enz.

Deze verhooging heeft allereerst voor Christus zelven de grootste beteekenis. Vroeger werd in de dogmatiek gewoonlijk ook de vraag behandeld, of Christus door zijne volmaakte gehoorzaamheid ook iets voor zichzelven verdiend had. Anselmus zeide, dat Christus voor zijn onverplicht sterven wel loon verdiend had maar dit aan de zijnen had afgestaan, Cur Deus homo II 19. De meeste scholastici, Lombardus, Sent. III dist. 18. Thomas, S. Theol. III qu. 19 art. 3 qu. 48 art. 1 qu. 49 art. 6. Bonaventura, Brevil. IV c. 7; voorts de meeste Roomsche, Bellarminus, de Christo V c. 9. 10, Becanus, Theol. schol. III tr. 1 c. 14 qu. 5. Id., Manuale Controv. III 2 qu. 4; en zeer vele Gereformeerde theologen, Zanchius, Op. VI 121, VIII 477, 502. Piscator op Phil. 2 : 9. Gomarus op Phil. 2, Op. I 530 sq., Cloppenburg, Op. I 305. 888, Rivetus, Op. II 836. Voetius, Disp. II 265—267. Mastricht, Theol. V 14, 7. Heidegger, Corp. Theol. XVIII 39. Moor III 600 e. a., gaven op de bovengenoemde vraag een bevestigend antwoord, en oordeelden dan, dat de gebedsverhooring, Joh. 11 : 42, Hebr. 5 : 7 en vooral heel de staat der verhooging, de opstanding, hemelvaart, zitting ter rechterhand Gods en wederkomst ten oordeele moesten beschouwd worden als loon voor zijne verdiensten, Jes. 53 : 11, Luk. 24 : 26, Joh. 17 : 4, 5, Phil. 2 : 9, Hebr. 2 : 10, 12 : 2. Anderen echter zeiden, dat Christus niets voor zichzelven maar alles voor ons heeft verdiend, Joh. 17 : 19, 1 Cor. 1 : 30, 1 Tim. 1 : 15 enz., en dat daarom de verhooging wel een gevolg maar geen loon was voor zijne vernedering, Calvijn, Inst. II 17, 6. Comm. op Phil. 2 : 9. Polanus, Syst. VI 26. Junius, Theses theol. 29, 11. Chamier, Panstr. Cath. II 7, 8, Maresius, Syst. Theol. 45. Kantt. Stat. V. bij Phil. 2 : 9 enz., en evenzoo de Luthersche theologen, Gerhard Loc. IV 329. Quenstedt, Theol. III 324. Buddeus, Inst. p. 787.

Hollaz, Examen p. 748 enz. Met de Schrift in de hand, is de bovengestelde vraag echter niet anders dan bevestigend te beantwoorden. Zij stelt toch telkens den staat der vernedering voor als den weg en het middel voor Christus, om den staat der verhooging te verkrijgen, Jes. 53 : 10—12, Mt. 23 : 12, Luk. 24 : 26, Joh. 10 : 17. Het διο in Phil. 2 : 9 duidt niet slechts de ordo en consequentia maar bepaald de causa meritoria aan; omdat Christus zoo diep zich vernederd heeft, vs. 5—8, daarom heeft God Hem ook zoo uitermate verhoogd. Vooral de brief aan de Hebreën legt op dit meritorisch verband tusschen Christus' vernedering en verhooging telkens sterken nadruk, 1 : 3, 2 : 9, 10, 5 : 7—10, 10 : 12, 12 : 2; Christus is zelf door het lijden geheiligd, d. i. niet Gode gewijd of zedelijk volmaakt geworden, maar voltooid, tot vollen wasdom en rijpheid gebracht, τελειος geworden, daarin bestaande, dat Hij nu met eer en heerlijkheid is gekroond, 2 : 9, en tot een ἀρχηγος, eene oorzaak der eeuwige zaligheid geworden is, 2 : 10, 5 : 9. De reden, waarom velen bezwaar hadden, om van een verdienste van Christus voor zichzelven te spreken, lag in de oppositie tegen de Socinianen, die Christus eerst in den staat der verhooging tot den rang der Godheid lieten komen. Maar al is deze voorstelling ook onjuist, de Schrift zegt duidelijk, dat de verhooging ook voor Christus van groote beteekenis is geweest en met zijn staat van vernedering in meritorisch verband staat. De Geref. theologie heeft juist het voorrecht, dat zij deze leer der Schrift veel beter tot haar recht kan doen komen dan de Luthersche. Immers, op Luthersch standpunt blijft er voor een verdienste van Christus voor zichzelven en zelfs voor een staat der verhooging geen plaats open. De Logos toch, in het eerste moment der vleeschwording de menschelijke natuur aannemende, maakte deze vatbaar voor de inwoning van de volheid der Godheid en voor de mededeeling der Goddelijke eigenschappen. Al heeft de Godmensch deze eigenschappen in een tweede moment ook weer, ten aanzien van het gebruik of althans van het publieke gebruik afgelegd, Hij bleef ze toch behouden, boven bl. 245. En de staat der verhooging kan bij de Lutherschen daarom niets anders wezen, dan een wederom in gebruik of in publiek gebruik nemen van de in dien zin afgelegde Goddelijke eigenschappen. Christus ontving dus bij zijne verhooging niets wat Hij niet reeds had; non data est

Christo in exaltatione nova potentia, virtus aut majestas, quam antea non habuit, sed collata ei tantum fuit plena facultas administrandi ejus regni, quod per ipsam unionem acceperat, Quenstedt III 368, cf. Gerhard Loc. IV § 306 sq. 329. Hollaz, Ex. 774. Buddeus, Inst. 788. Schneckenburger, Zur kirchl. Christol. 93—114. Deze terugneming van het gebruik der Goddelijke eigenschappen had volgens de Lutherschen plaats in het moment der reviviscentia of vivificatio, en deze is dus eigenlijk de eerste trap der verhooging. Wel wordt door Gerhard, Quenstedt e. a., de descensus ad inferos de eerste trap genoemd; maar wijl deze descensus bepaaldelijk is geschied naar de menschelijke natuur van Christus, naar ziel en lichaam beide, moet de vivificatio daaraan voorafgaan; en Buddeus, Inst. p. 789 en anderen, cf. Vitringa V 573, geven haar daarom terecht de eerste plaats in den staat der verhooging. Van deze vivificatio leeren de Lutherschen verder, dat zij geschiedde niet alleen door Christus' Goddelijke maar ook door zijne menschelijke natuur; deze had daartoe wel niet vanzelve de macht, maar zij bezat toch van het moment der incarnatie af de Goddelijke eigenschappen, bepaaldelijk ook de vis vivificans; en alzoo anima Christi, virtute divinitatis personaliter sibi communicata, corpus utpote proprium suum templum vivificavit, Quenstedt III 435. Voorts nam Christus naar zijne menschelijke natuur in datzelfde moment der vivificatie al die Goddelijke eigenschappen weer in gebruik, die zij in de incarnatie ontvangen maar in de exinanitie, althans wat het gebruik of het publiek gebruik aangaat, afgelegd had; d. i. zij had op datzelfde oogenblik weer het gebruik der omniscientia, omnipotentia, omnipraesentia en vis vivificans, Quenstedt III 154—198. Daaruit volgt, dat de gradus exaltationis bij de Lutherschen eigenlijk geen verschillende, op elkaar volgende trappen in de verhooging kunnen zijn. In het moment der vivificatie was de menschelijke natuur van Christus terstond, door hare vereeniging met den Logos, almachtig, alwetend, alomtegenwoordig. De descensus ad inferos, die door de Lutherschen tot de verhooging gerekend wordt, is eene openbaring van Christus' majestas divina in de hel; de resurrectio is slechts eene resurrectionis manifestatio voor de menschen, Buddeus p. 789; beiden hadden dan ook plaats clauso sepulcro, evenals de verschijning van Jezus aan de discipelen, Joh. 20 : 19 plaats had occlusis foribus, Quenstedt III

441; de hemelvaart heet wel een vera et realis loci mutatio, inzoover Christus zichtbaar voor het oog zijner jongeren is opgevaren, maar is toch alleen eene visibilis en localis, geenszins eene invisibilis absentia corporis Christi in terris, want ook naar zijne menschelijke natuur is en blijft Christus alomtegenwoordig, zij het ook op onzichtbare wijze, Gerhard, Loc. IV § 219. XXVIII § 24. Quenstedt, III 380. Buddeus, Inst. 796. Philippi, Kirchl. Gl. IV² 1 S. 185, cf. Vitringa V 601. Moor IV 246; en de sessio ad dextram Dei eindelijk bestaat daarin, dat Christus, bepaaldelijk naar zijne menschelijke natuur, deelheeft aan de divina, infinita ac immensa virtus et majestas Dei, vooral ook aan zijne alomtegenwoordigheid, en deze uitoefent in zijn koninkrijk der genade en der macht, Quenstedt, III 383—388, 443—450. Gerhard, Loc. IV § 218. Buddeus p. 797. Bedenkt men nu, dat al deze eigenschappen aan de menschelijke natuur van Christus reeds in het moment der vleeschwording zijn medegedeeld en dat Hij wel het gebruik maar nooit het bezit daarvan afgelegd heeft; dan blijkt, dat volgens de Luthersche voorstelling aan Christus in den staat der verhooging niets is medegedeeld, wat Hij niet reeds van zijne ontvangenis af aan bezat. Christus is terstond bij zijne vleeschwording datgene, wat Hij worden kan; Hij is in eens ook naar zijne menschelijke natuur voltooid, τέλειος; er is geen ontwikkeling bij Hem mogelijk; de verhooging was er al bij zijne ontvangenis en kan dus niet opgevat worden als een loon. De Luthersche leer is op dit punt aan de Roomsche verwant, die Christus reeds op aarde comprehensor laat zijn en alle gaven, voor welke de menschelijke natuur vatbaar is, reeds bij de vleeschwording aan Christus laat mededeelen; en zij dient ter verdediging van eenzelfde religieus belang, n.l. de lichamelijke tegenwoordigheid van Christus in het avondmaal.

De Geref. theologie had echter eene andere opvatting. Wel houdt zij tegen de Socinianen en ook tegen vele nieuwere theologen staande, dat Christus niet eerst door zijne opstanding tot profeet, priester en koning geworden en tot den rang der Godheid verheven is. Want de Schrift getuigt herhaaldelijk, dat Hij in den beginne bij God en zelf God was, Joh. 1 : 1, 17 : 5, Rom. 8 : 3, 2 Cor. 8 : 9, Gal. 4 : 4, Phil. 2 : 9, Hebr. 1 : 3 enz., en dat Hij reeds van eeuwigheid door den Vader tot profeet, priester en koning gezalfd en als zoodanig in de dagen des O. T. en tijdens

zijne omwandeling op aarde werkzaam was, 2 Tim. 1 : 9, Tit. 3 : 4, Hebr. 13 : 8, 1 Petr. 1 : 11, 20. Wat Christus dus in den staat der verhooging voor zichzelven ontving, kan niet bestaan hebben in de Goddelijke natuur of den rang der Godheid, noch ook in het ambt van profeet, priester en koning, dat op Goddelijke verkiezing en aanstelling berust; maar het bestond in de verhooging zelve, in de opstanding, hemelvaart, zitting ter rechterhand Gods en wederkomst ten oordeele, in de middelaarsheerlijkheid, waartoe Hij naar beide naturen verheven werd, Jes. 53 : 10—12, Luk. 24 : 26, Joh. 17 : 5, Phil. 2 : 9, Hebr. 2 : 10, 12 : 2, cf. Voetius, Disp. II 277. Volgens Rom. 1 : 3 is Christus κατα σαρκα, d. i. in den weg des vleesches, door geboorte uit eene vrouw, Gal. 4 : 4, geworden uit David; maar κατα πνευμα ἁγιωσυνης, krachtens den Geest der heiligheid, die in Hem woonde en Hem in heel zijn leven geleid had, werd Hij uit en door de opstanding door God verordineerd en aangesteld, ὁρισθεις, cf. Hd. 17 : 31, als Zoon Gods in kracht. Geboorte en opstanding staan hier tegenover elkander. Door de geboorte werd Christus het zaad Davids, Rom. 9 : 5, nam Hij aan ὁμοιωμα σαρκος ἁμαρτιας, Rom. 8 : 3, werd Hij zwak, 2 Cor. 13 : 4; maar door de opstanding werd Hij openlijk als Zone Gods aangesteld. Dat wil niet zeggen en kan niet beteekenen, dat Hij toen eerst de Goddelijke natuur of den rang en den naam van God ontving, want het tegendeel blijkt uit Rom. 1 : 3, 8 : 3, 32, Gal. 4 : 4, enz,; maar terwijl Hij bij zijne menschwording de μορφη θεου met de μορφη δουλου verwisselde, Phil. 2 : 9, ontvangt Hij nu bij de opstanding de heerlijkheid terug, die Hij te voren bij den Vader had, Joh. 17 : 2, wordt Hij nu κυριος της δοξης, 1 Cor. 2 : 8, θεου δυναμις, 1 Cor. 1 : 24, ontvangt Hij een naam boven allen naam, d. i. den naam van κυριος, Joh. 20 : 28, Hd. 2 : 36, 1 Cor. 12 : 3, Phil. 2 : 9, 10, en daarin de κυριοτης, het recht, de bevoegdheid en de macht, om als middelaar, als profeet, priester en koning over alle schepselen te heerschen, zijne vijanden te onderwerpen, zijn volk te vergaderen en de gevallen schepping voor God te herwinnen, Ps. 2, 72, 110, Mt. 28 : 18, 1 Cor. 15 : 21v., Ef. 1 : 20—23, Phil. 2 : 9—11, Hebr. 1 : 3v., 1 Petr. 3 : 22, Op. 1 : 5 enz. In de opstanding heeft God Hem openlijk tot Zoon Gods, Heer, Koning, Middelaar aangesteld en tot Hem gezegd: Gij zijt mijn Zoon, heden heb Ik u gegenereerd, Hd.

2 : 36, 13 : 33, 17 : 31, Hebr. 1 : 5. Inderdaad is Christus door zijne opstanding ingetreden in een nieuwen stand; Hij is als middelaar boven alle schepselen aan Gods rechterhand verhoogd. In die verhooging deelt in zekeren zin ook zijne Goddelijke natuur. Gelijk niet maar de menschelijke natuur van Christus doch de persoon des Zoons subject der vernedering was, zoo is ook diezelfde persoon naar beide naturen subject der verhooging. Hij had immers zijne *μορφὴ θεοῦ* afgelegd en zijne Goddelijke natuur achter het kleed eener zwakke menschelijke natuur verborgen; niemand zag in Hem of kon in Hem zien den Eengeborene van den Vader, tenzij dan met het oog des geloofs, Joh, 1 : 14. Maar nu, in den staat der verhooging, straalt zijne Goddelijke heerlijkheid een ieder in de oogen; wie Hem thans ziet, moet belijden, dat Christus de Heer is tot heerlijkheid Gods des Vaders. Maar voorts deelt in die verhooging ook zijne menschelijke natuur. Het *πνεῦμα ἁγιωσυνης* woonde ook reeds in Christus vóór zijne opstanding, van zijne ontvangenis afaan, want Hij was ontvangen van den H. Geest, Luk. 1 : 35, was vol des H. Geestes, Luk. 4 : 1, ontving Hem zonder mate, Joh. 3 : 34, enz., cf. Mt. 12 : 18, 28, Luk. 4 : 14, Hd. 1 : 2, 4 : 27, Hd. 10 : 38. Maar deze heerlijkheid, die Christus inwendig bezat, kon zich toch niet naar buiten openbaren; Hij was vleesch, en werd krachtens de zwakheid des vleesches ook gedood aan het kruis, 2 Cor. 13 : 4. Maar in den dood heeft Hij die zwakheid afgelegd, en heeft Hij allen samenhang met zonde en dood verbroken. God, die zijn eigen Zoon voor ons in den dood gaf en daarin het oordeel over de zonde voltrok, heeft Hem door zijnen Geest, die als *πνεῦμα ἁγιωσυνης* in Christus zelven en ook in alle geloovigen woont, Rom. 8 : 11, uit de dooden opgewekt, opdat Hij nu niet meer in zwakheid des vleesches maar in kracht des Geestes leven zou. Gedood is Hij dus wel in vleesch, maar Hij is levend gemaakt in Geest, 1 Petr. 3 : 18. De Geest Gods heeft toch in Christus, ook toen Hij vleesch was, gewoond als de beheerschende macht van zijn leven, als *πνεῦμα ἁγωσυνης*, zoodat Christus zich altijd door dien Geest leiden liet en den Vader gehoorzaam bleef tot in den dood toe; en daarom moet die Geest zich nu ook in Christus bij de opstanding als *πνεῦμα ζωης* openbaren, die den dood in Christus en ook eenmaal in de geloovigen volkomen overwint, Rom. 8 : 11. Zoover is Christus nu boven alle

zwakheid des vleesches verheven, dat Hij geworden is door de opstanding tot een πνευμα ζωοποιουν, 1 Cor. 15 : 45; Hij heeft ook na de opstanding nog wel een σωμα, Hij is dezelfde Jezus, Hd. 9 : 5, Rom. 4 : 24, 8 : 11, 1 Cor. 12 : 3, 2 Cor. 1 : 14, 4 : 5v. Hij is de tweede en laatste Adam, 1 Cor. 15 : 45; Hij heeft datzelfde σωμα, waarmede Hij opgestaan is, maar het is een σωμα πνευματικον, in plaats van de φθορα, ἀτιμια en ἀσθενεια, welke aan het σωμα ψυχικον, de σαρξ eigen zijn, gansch andere eigenschappen n.l. de ἀφθαρσια, δοξα, δυναμις deelachtig, 1 Cor. 15 : 42v., Phil. 3 : 21. Ja, in 2 Cor. 3 : 17 zegt Paulus: ὁδε κυριος το πνευμα ἐστιν; de apostel wil daarmede niet eene omschrijving geven van het substantieele wezen van Christus; maar hij komt tot deze uitspraak, wijl hij betoogen wil, dat de Christenen vrij zijn van de wet. Die vrijheid toch vindt daarin haar grond, dat de Heer, d. i. de verhoogde Christus de Geest is, d. w. z. dat de Geest Gods nu in Christus zoo absoluut woont en zoo ten innigste één met Hem is, dat daardoor aan alle onvrijheid een einde wordt gemaakt, οὐ δε το πνευμα κυριον, ἐλευθερια. De uitdrukking πνευμα κυριον bewijst, dat Paulus in het begin van het vers aan geen identificeering van Christus en den H. Geest denkt; de H. Geest is de Geest van Christus, omdat Hij in Christus zelven woont en omdat Christus zich door Hem aan de zijnen mededeelt, vs. 18. En zoo is Christus nu degene, in wien παν το πληρωμα της θεοτητος σωματικως woont, Col. 2 : 9, cf. 1 : 19. Hij is het zichtbare εἰκων του ἀορατου θεου, Col. 1 : 19. Goddelijke heerlijkheid wordt in zijne menschelijke natuur openbaar en straalt van zijn aangezicht af, 2 Cor. 3 : 18, 4 : 4, 6.

23. Maar gelijk in den staat der vernedering, zoo is Christus alwat Hij in den staat der verhooging geworden is, ten goede voor zijne gemeente. Wat Hij voor zichzelf en voor de zijnen als loon op zijn arbeid ontving, is niet te scheiden. Hij is παντα και ἐν πασιν, Col. 3 : 11. Het pleroma, dat in Christus woont, moet ook wonen in de gemeente; zij wordt vervuld εἰς παν το πληρωμα του θεου, Ef. 3 : 19, Col. 2 : 2, 10. God is het, die Christus vervult, Col. 1 : 19, Christus is het, die de gemeente vervult, Ef. 1 : 23. De gemeente is daarom zijn pleroma, dat, wat Hij volmaakt en van zichzelven uit (πληρουμενος), langzamerhand, Ef. 4 : 10, met zichzelven vervult, en dat daarom

allengs vol en vervuld wordt en zoo op hare beurt Christus vervult, Ef. 1 : 23; het completum wordt een complementum. Want de gemeente is er niet zonder Christus, maar Christus is er ook niet zonder de gemeente; Hij is haar κεφαλὴ ὑπὲρ πάντα, Ef. 1 : 22, Col. 1 : 18, en zij is zijn σῶμα, dat uit Hem gevormd wordt en zijn wasdom bekomt, Ef. 4 : 16, Col. 2 : 19 en alzoo opwast εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ, Ef. 4 : 13. De vereeniging tusschen Christus en de gemeente is zoo nauw als tusschen wijnstok en ranken, bruidegom en bruid, man en vrouw, hoeksteen en gebouw. Zij kan met Hem de ééne Christus heeten, 1 Cor. 12 : 12. Om haar te volmaken, is Hij verhoogd aan 's Vaders rechterhand en zet Hij zijne profetische, priesterlijke en koninklijke werkzaamheid in den hemel voort.

Evenals in de dagen des O. T. en van zijne omwandeling op aarde, is Christus ook thans nog de eenige profeet en leeraar van zijne gemeente. Er is geen andere meester, Mt. 23 : 8, 10; er is naast, boven of in de plaats van Christus der gemeente geen waarzeggerij, geen orakel, geen enthusiasme, geen spiritisme, geen onfeilbaar pausdom van noode. Want Christus is de wijsheid, alle schatten der wijsheid en der kennis zijn in Hem verborgen, 1 Cor. 1 : 24, 30, Col. 2 : 3; en het is Christus zelf, die door zijn Woord en Geest zijne gemeente onderwijst, opdat zij allen, van God geleerd, profeten zouden zijn en de groote daden Gods zouden verkondigen, Num. 11 : 29, Jer. 31 : 33, 34, Mt. 11 : 25—27, Joh. 6 : 45. Heb. 8 : 10, 11, 1 Joh. 2 : 20. En zoo blijft Hij ook in den staat der verhooging nog werkzaam als priester. Nadat Hij op Golgotha zijne offerande heeft volbracht, is Hij als hoogepriester, niet met het bloed van bokken en kalveren maar met zijn eigen bloed, Hebr. 9 : 12—14, door den tabernakel van zijn lichaam, 9 : 11 en het voorhangsel van zijn vleesch heen, 10 : 20, ingegaan in het hemelsche heiligdom, dat in het heilige der heiligen op Sion zijn voorbeeld had, 6 : 20, 9 : 12, 24, om daar voor de zijnen voorbede te doen en voor Gods aangezicht te verschijnen, 7 : 25, 9 : 24. De Socinianen trachtten hieruit af te leiden, dat Christus nog niet in eigenlijken zin priester was op aarde, dat zijne offerande aan het kruis niet het ware offer maar slechts de inleiding en voorbereiding ervan was; evenals onder het O. Test. de verzoenende acte niet bestond in het slachten van het offerdier maar in de besprenging van het bloed

op het altaar of op het verzoendeksel, Lev. 16 : 11—16, zoo brengt Christus de verzoening niet op aarde maar in den hemel tot stand, cf. Socinus de J. Christo Servatore, Bibl. Fr. Pol. II 164. Volkelius, de verit. relig. III 37. Fock, Der Socin. 635. 646 f., en thans nog W. Milligan, The ascension and heavenly priesthood of our Lord, London 1892, Doedes, Jaarb. v. Wet Theol. 1846 bl. 293v. 313 f. Seeberg, Der Tod Christi in s. Bedeutung für die Erlösung 1895 S. 14. 16 f. enz. Terecht is dit door anderen bestreden, want bij het O. T. offer zijn de verschillende verzoenende handelingen wel temporeel gescheiden maar zij vormen toch één geheel; het is het bloed van een geslacht dier, dat door zijne uitstorting en besprenging den offeraar in Gods gunst herstelde en van de zonde en hare straf bevrijdde. In den brief aan de Hebr. wordt daarom ook evenals in heel het N. T. de verzoenende kracht toegekend aan de eenmaal op het kruis door Christus gebrachte offerande, 2 : 17, 7 : 27, 8 : 3, 9 : 12, 26, 28, 10 : 10, 14, 18, 13 : 12; daardoor zijn alle weldaden, vergeving, reiniging, heiligmaking, volmaking verworven. Omdat Christus nu eenmaal aan 't kruis zich opgeofferd heeft en gestorven is, kan Hij het zelfs niet voor de tweede maal doen, want ieder mensch sterft maar eens, zijne offerande in den dood is voor geen herhaling vatbaar, 9 : 26—28. Het ingaan van Christus met zijn bloed in het hemelsche heiligdom kan daarom naar de meening van den brief aan de Hebreën niet als eene offerande worden opgevat. Wel wordt eens, in 9 : 7 gezegd, dat de hoogepriester het bloed, waarmee hij inging in het allerheiligste, offerde, προσφέρει, voor zichzelf en des volks misdaden; maar deze offerande des bloeds is dan toch wezenlijk onderscheiden van die, welke daarbuiten, in den voorhof, plaats had; en zoo heet ook alleen het brengen des bloeds in het O. Test. Maar van Christus' ingaan met zijn bloed in den hemel wordt nergens gezegd, dat het een offerande is; het is dat niet en kan het niet zijn; door de ééne offerande heeft Hij alles volbracht, 9 : 26—28, 10 : 12, 14. Het ingaan van Christus met zijn bloed in het binnenste heiligdom heeft daarom alleen ten doel, om het door zijn dood verworven heil voor Gods aangezicht ons ten goede te doen gelden. Juist omdat door de bloedstorting, d. i. door de offerande aan het kruis, de verzoening volbracht is, kan Christus als hoogepriester met zijn bloed in den hemel ingaan en voor

Gods aangezicht verschijnen, 9 : 12—14, 26. Zijne priesterlijke werkzaamheid in den hemel bestaat daarom ook niet in eenige offerande, maar in zijne voorbede en verschijning voor Gods aangezicht ten gunste van zijn volk, 7 : 25, 9 : 24, cf. Rom. 8 : 34, 1 Joh. 2 : 2. Toch ligt er waarheid in de door Thalhofer, Handbuch der kath. Liturgik I² 1894 S. 223—236 uit Hebr. 8 : 1—4 afgeleide voorstelling, dat Christus, schoon met ééne offerande alles volbracht hebbende, toch in den hemel die offerande op hemelsche wijze nog voortzet en zijne daad van gehoorzaamheid op Golgotha aan de rechterhand des Vaders steeds vernieuwt. Want de offerande van Christus, eens aan het kruis geschied, leeft niet bloot in de herinnering, maar in de gezindheid voort, waaruit ze voortkwam. Er is in den hemel geen herhaling, geen vernieuwing, geen reproductie van de offerande aan het kruis; maar die offerande, eens volbracht, werkt voort in de verschijning voor Gods aangezicht en in de voorbede voor ons, 7 : 25, 9 : 24. Daarom kan eenerzijds gezegd, dat Christus door ééne offerande allen volmaakt heeft, 10 : 24, en anderzijds, dat Hij allen, die door Hem tot God gaan, volkomen zalig maakt, alzoo Hij altijd leeft, om voor hen te bidden, 7 : 25. Cf. Cloppenburg, Op. II 889—902. Nic. Arnoldus, Religio Socin. Fran. 1654 p. 678—706. de Witte, Wederl. der Soc. dwal. II 152v. Mastricht, Theol. V 7, 15 sq. Maccovius, Coll. theol. I 240 sq. Jaarb. v. Wet. Theol. IV 18v. Weiss, Bibl. Theol. d. N. T. § 121. Scheeben, Dogm. III 443 f. Martin, Atonement 115. Daarom ook, wijl Christus priester was en is en eeuwiglijk blijft, heeft de gemeente op aarde geen priester meer noodig; alle geloovigen zijn priesters, Rom. 12 : 1, 1 Petr. 2 : 5, Op. 1 : 6. Geen offerande voor de zonde behoeft meer gebracht, ook geen onbloedige meer in de mis, want van de ééne offerande, aan het kruis volbracht, gaat in de voorbede van Christus, eene voortdurende sprake uit tot God, niet om wrake, als uit het bloed van Abel, maar om genade en vergeving, Hebr. 12 : 24. De voorbede van Christus is geen smeeking meer als in de dagen zijns vleesches, Calvijn, Inst. III 20, 20, maar is de standvastige en genadige wil van Christus, Joh. 17 : 24, om op grond van zijne offerande al zijn volk tot de hemelsche zaligheid te leiden. Zoo is Christus onze eenige priester, die naar de ordening van Melchizedek eeuwig blijft, met zijne offerande voortdurend onze zonden bedekt, altijd bij den Vader als onze

Paracleet optreedt, tegenover alle beschuldigingen van Satan, wereld en eigen hart onze partij opneemt, onze gebeden en dankzeggingen den Vader aangenaam maakt, steeds een vrijmoedigen toegang tot den troon der genade ons verzekert, en alle zegeningen der genade uit zijne volheid ons toekomen doet, Luk. 22 : 32, Joh. 14 : 16, 17 : 9v., Rom. 1 : 7, 8 : 32v., 1 Cor. 1 : 3, 2 Cor. 1 : 2, Ef. 1 : 3, 1 Tim. 4 : 8, Hebr. 7 : 25, 9 : 24, 1 Joh. 2 : 2.

En zoo is en blijft Christus ook onze eeuwige koning. Ofschoon ook tot dit ambt van eeuwigheid gezalfd, is Hij toch naar zijne menschelijke natuur eerst bij zijne verhooging als koning opgetreden. Toen ontving Hij den naam van Heer, werd tot Zone Gods verordineerd en ontving alle macht in hemel en op aarde. Koning is Christus in de eerste plaats over zijn volk, in het regnum gratiae, Ps. 2 : 6, Jes. 9 : 5, 11 : 1—5, Luk. 1 : 33, 19 : 21—23, 23 : 42, 43, Joh. 18 : 33, 19 : 19; en Hij betoont dit koningschap daarin, dat Hij zijne gemeente vergadert, beschermt, regeert en tot de eeuwige zaligheid leidt, Mt. 16 : 18, 28 : 20, Joh. 10 : 28. Maar omdat zijn koningschap een geheel ander karakter draagt dan dat van de vorsten der aarde, wordt Hij in het N. T. veel meer genoemd het hoofd der gemeente, 1 Cor. 11 : 3, Ef. 1 : 22, 4 : 15, 5 : 23, Col. 1 : 18, 2 : 19; Hij regeert niet door geweld, maar door recht en gerechtigheid, door genade en liefde, door Woord en Geest. Dan wordt Hij ook in het N. T. vooral nog als koning beschreven, wanneer er sprake is van de overwinning zijner vijanden. Want opdat Hij zijne gemeente waarlijk vergaderen, beschermen en ter eeuwige zaligheid leiden kunne, moet Hij ook als middelaar macht hebben over alle schepselen, Ps. 2 : 9, 72 : 8, 110 : 1—3, Mt. 28 : 18, 1 Cor. 15 : 24, 27, Ef. 1 : 22, Phil. 2 : 9—11, 1 Petr. 3 : 22, Op. 1 : 5, 17 : 14. Er ligt hier niet in, dat de wereld positief door Christus wordt geregeerd, maar wel, dat zij onder zijne macht staat, Hem onderworpen is en eens, zij het ook onwillig, Hem als Heer erkennen en huldigen zal. Bepaaldelijk hoort hier ook toe zijne macht over het rijk van Satan. De voorstelling van vele kerkvaders, dat Christus zijne offerande aan Satan bracht en door list hun zijne buit ontnam, is onschriftuurlijk. Maar toch heeft Christus door zijn kruis ook over de wereld der gevallen geesten den triumf behaald. Hij kwam op aarde, om de werken des duivels te verbreken, 1 Joh.

3 : 8, en streed tegen hem heel zijn leven, Luk. 4 : 13, vooral in den laatsten tijd, toen het de ure en de macht der duisternis was, Luk. 22 : 53. Hij was de sterkere, Luk. 11 : 22, en de duivel had niets aan hem, Joh. 14 : 30. Hij zag hem reeds als een bliksem uit den hemel vallen en ontnam hem zijne wapenrusting, Luk. 10 : 18, 11 : 22. Vooral door het kruis heeft Hij over de overheden en machten getriumfeerd, Col. 2 : 15, ontnam hem de wapenen van zonde, dood en wereld, Joh. 16 : 33, 1 Joh. 4 : 4, 1 Cor. 15 : 55, 56, Hebr. 2 : 14 en wierp hem buiten het gebied van zijn rijk, Joh. 12 : 31. En zijn triumf vierde Hij over de booze geesten bepaald in de opstanding. In 1 Petr. 3 : 19—22 wordt dit duidelijk geleerd. Er is daar geen sprake van eene nederdaling van Christus naar de hel, om aan de verlorenen het evangelie te verkondigen. Er staat toch, dat Christus eerst levend gemaakt d. i. opgestaan was en toen heenging om te prediken. Alle grond ontbreekt om met de Lutherschen tusschen de vivificatio en de resurrectio een temporeel onderscheid te maken en in dien tusschentijd dan de nederdaling ter helle te plaatsen. Ook is er nergens in de Schrift eenige aanwijzing, dat Christus na zijne opstanding, voor dat Hij ten hemel voer, nog eerst naar de hel is gegaan. Aan de andere zijde is ook de exegese onhoudbaar, dat Christus in den Geest naar de tijdgenooten van Noach is gegaan en hun heeft gepredikt; ἐν ᾧ slaat duidelijk op den levend gemaakten Christus; πορευθείς, cf. vs. 22 laat geen andere opvatting toe; de prediking van Christus in den Geest aan Noachs tijdgenooten vóór vele eeuwen doet hier niets ter zake. De pericoop bevat dan ook heel iets anders. Petrus vermaant de gelooVigen, om wel doende te lijden en daarin Christus natevolgen. Hij toch leed wel doende, want Hij leed voor de zonden, als een rechtvaardige voor de onrechtvaardigen, en wel met dit doel, dat Hij ons, onrechtvaardigen, tot God zou brengen. Dat is wel doende lijden! En nu is Christus wel in het vleesch gedood, maar Hij is levendgemaakt en opgestaan in Geest, d. i. wijl het πνεῦμα ἁγιωσύνης beginsel van heel zijn leven was, als Geest. En als zoodanig, als levendgemaakte, opgestane Geest, als Heer en Koning, heengaande, πορευθείς, d. i. niet naar de hel, maar blijkens vs. 22 heengaande *naar den hemel*, heeft Hij den geesten in de gevangenis gepredikt. Dat is: zijn heengaan naar den hemel als opgestane Heer, Hd. 2 : 36, was een κήρυγμα tot de geesten in de

gevangenis. Wat de inhoud van dat κήρυγμα was, wordt niet gezegd en behoeft niet gezegd. Het opstaan en ten hemel varen was zelf het rijke, machtige, triumfantelijke κήρυγμα van Christus tot de geesten in de gevangenis. Dat Petrus dat κήρυγμα van Christus door zijne hemelvaart nu bepaaldelijk brengen laat aan die geesten in de gevangenis, die in Noachs dagen, in weerwil van Gods lankmoedigheid en niettegenstaande zij het bouwen der ark zagen, ongehoorzaam waren, heeft een dubbele reden. Ten eerste zijn die tijdgenooten van Noach in de Schrift steeds de meest goddelooze van alle menschen geweest; en ten tweede zijn zij omgekomen en Noach met de zijnen gered door eenzelfde water. Evenzoo is het water des doops door de *opstanding van Christus* het verderf voor de goddeloozen en de behoudenis voor de geloovigen. Want Christus die opgestaan is en dien doop ingesteld heeft en er kracht aan verleent, zit aan Gods rechterhand, nadat door de hemelvaart alle engelen en krachten en machten Hem onderdanig zijn gemaakt. Christus leed wel doende en overwon, laten de geloovigen zijn voetstappen drukken! En evenals over alle gevallen geesten, zoo heeft Christus als middelaar ook macht in zijn regnum potentiae over al zijne vijanden. En Hij zal niet rusten, voordat zij allen onder zijne voeten zijn gelegd.

Als Christus aan het einde der dagen zijne gemeente en alle zijne vijanden overwonnen zal hebben, dan zal Hij de βασιλεια, het koningschap, het koninklijk ambt, aan den Vader overgeven. Zijn middelaarswerk is dan voleindigd. Het werk, dat de Vader Hem opdroeg, is volkomen volbracht. God zelf is dan koning eeuwiglijk en altoos. Over den aard dezer onderwerping van Christus aan den Vader ontstond reeds vroeg verschil. Marcellus van Ancyra schreef eene verhandeling over de onderwerping des Heeren Christus, en werd beschuldigd van de leer, dat het rijk van Christus en ook de vereeniging der menschelijke natuur met den Logos een einde nemen zou, Schwane, D. G. II 136. 148. Marcellus werd door Eusebius en later door Basilius bestreden; het Nicaeno-Constantinopolitanum voegde aan de belijdenis, dat Christus wederkomen zou om te oordeelen levenden en dooden, de woorden toe: οὗ τῆς βασιλειας οὐκ ἐσται τελος, cujus regni non erit finis, Hahn, Bibl. d. Symbole u. s. w. 164—166, cf. Petavius, de incarn. XII 18. Pesch, Prael. IV 84. Later leerden

de Socinianen, dat Christus, dien de Vader tijdelijk tot stadhouder aangesteld had, eenmaal aftreden zou, evenals een veldheer, na de overwinning behaald te hebben, zijne macht en heerschappij aan den vorst teruggeeft, en zij leidden daaruit af, dat de Zoon Gods, wijl Hij eenmaal onderworpen zou worden aan den Vader, niet de hoogste God kon zijn, cf. daartegen Petavius, de trin. III 5. Bisterfeldius, de uno Deo, Patre, Filio ac Spiritu S° I 2, 26. Vitringa V 443—446. Onder de Gereformeerden was er ook verschil; sommigen zeiden, dat het koningschap van Christus oeconomisch en tijdelijk was, Calvijn, Inst. II 14, 3. 15, 5. comm. op 1 Cor. 15 : 28. Alting, Theol. probl. nova XII 36. Pareus op 1 Cor. 15, Kuyper, Enc. II 321; anderen waren van oordeel, dat er wel verandering komt in de wijze van regeeren maar dat zijn koningschap toch eeuwig is, Mastricht, V 8, 9. Moor III 1129. Vitringa V 443. Het verschil is gemakkelijk in dien zin op te lossen, dat het middelaarschap der verzoening, en dus in zoover ook het profetisch, priesterlijk en koninklijk ambt van Christus een einde neemt; God zal koning en alles in allen wezen; maar wat blijft is het middelaarschap der vereeniging, Christus blijft profeet, priester en koning, zooals dit met de menschelijke natuur vanzelf gegeven, in het beeld Gods opgesloten, en het hoogst en rijkst in Christus als Beeld Gods verwezenlijkt is. Christus is en blijft het hoofd der gemeente, uit wien alle leven en zaligheid eeuwiglijk haar toevloeit. Wie dit wilde ontkennen, zou ook moeten komen tot de leer, dat de Zoon eenmaal zijne menschelijke natuur afleggen en vernietigen zou; en daarvoor ontbreekt in de Schrift alle grond.

Hoofdstuk VIII.

Over de weldaden des Verbonds.

---

§ 43. De Heilsorde.

1. Ons hart is tot God geschapen, en het rust niet, voordat het ruste vindt in Hem. In zooverre ieder mensch bewust of onbewust streeft naar een onveranderlijk goed en een duurzaam geluk, kan gezegd worden, dat elk mensch ook zoekt naar God, die alleen het hoogste goed en de eeuwige zaligheid is, Hd. 17 : 27. Maar zij zoeken Hem dan toch niet op de rechte wijze en niet daar, waar Hij te vinden is. De heidensche godsdiensten weten van geen verbond der genade, zij kennen den persoon van Christus niet, en houden alle den weg der werken voor de via salutis. Het principe van het Heidendom is negatief de verloochening van den waarachtigen God en van de gave zijner genade, en positief de waan, door eigen kracht en wijsheid zichzelf de zaligheid te kunnen verwerven. Komaan, laat ons eene stad bouwen en een toren, welks opperste in den hemel zij en laat ons een naam voor ons maken, Gen. 11 : 4. Hetzij de werken, waarlangs het Heidendom den weg naar de zaligheid zoekt, een meer ceremonieel of een meer ethisch karakter dragen, hetzij ze meer positief of meer negatief van aard zijn, altijd is de mensch toch zijn eigen zaligmaker; alle godsdiensten, buiten de christelijke, zijn autosoterisch. In de laagste godsdiensten is het besef van zonde schier geheel verloren en wordt vrede, verzoening, geluk verkregen door magische handelingen en formeele ceremoniën; hoogere godsdiensten voegen er allerlei zedelijke plichten aan toe en maken van hun vervulling de zaligheid afhankelijk. Ook de Islam kent geen eigenlijke

verlossing maar bindt den ingang in het paradijs aan het rechtzinnig geloof en aan de onderhouding der voorgeschreven gebeden en goede werken. Bij het Buddhisme bestaat de verlossing in de door verschillende middelen te bewerken dooding van de begeerte naar het zijn, Falke, Buddha, Moh., Christus II 1897 S. 103 f. En de wijsbegeerte heeft het niet verder gebracht; de eenige weg ter zaligheid is het pad der deugd, de zedelijke zelfvolmaking; zelfs Kant en Schopenhauer, die met het oog op de aangeboren zondigheid eene wedergeboorte noodzakelijk achtten, zijn toch weer geeindigd met een beroep te doen op den wil, de wijsheid en de kracht van den mensch.

Gansch anders is de meening der Schrift. Reeds in het O. T. is het God, die terstond na den val tusschen mensch en slang uit genade vijandschap zet en den mensch aan zijne zijde overbrengt, Gen. 3 : 15, die Abraham en het uit hem geboren volk van Israel ten eigendom verkiest, Gen. 12 : 1, Ex. 15 : 13, 16, 19 : 4, 20 : 2, Deut. 7 : 6v., die er het verbond mede opricht en er zijne wetten aan schenkt, Gen 15 : 1, 17 : 2, Ex. 2 : 24, 25, Deut. 4 : 5—13, die het bloed op het altaar ter verzoening geeft, Lev. 17 : 11, en alles aan zijn wijngaard te koste legt, Jes. 5, Jer. 2 : 21. Maar krachtens die verkiezing en op den grondslag van dat verbond is het volk nu ook veplicht, om, op straffe van den vloek der wet, Deut. 27 : 6, voor Gods aangezicht in oprechtheid te wandelen en zijne geboden te onderhouden, Gen. 17 : 1, Ex. 20, Deut. 10 : 15, 16 enz. De bondsbetrekking hing niet van die wetsonderhouding als eene voorafgaande voorwaarde af; zij was geen werkverbond maar rustte alleen op Gods verkiezende liefde. Maar zij moest toch in den wandel naar 's Heeren wet haar bewijs en zegel ontvangen. Immers kon zij van Israels zijde niet met een volkomen hart aanvaard en dus in Israel niet tot waarachtige werkelijkheid worden, dan door zulk een geloof, dat tevens liefde en lust had, om in den weg des verbonds te wandelen, Het verbond sluit, indien het geen idee maar realiteit is, de verplichting en de neiging in, om naar den eisch des verbonds te leven. Maar daarom spreekt het ook vanzelf, dat het volk tegenover het verbond en zijne wet eene zeer verschillende houding aannemen kon. Er waren antinomistische goddeloozen, voorloopers der Sadduceën, die zich om God noch zijn gebod bekommerden, en met de vromen den spot dreven, Ps. 14 : 2,

36 : 2, 42 : 4, 11, 94 : 2, Mal. 2 : 17, 3 : 14; er waren farizeeschgezinden, die op uitwendige onderhouding der wet den nadruk legden en daaraan de gerechtigheid en de zaligheid verbonden, Am. 6 : 1, Jer. 7 : 4. Maar tusschen deze beiden in stonden de weinige getrouwen, de oprechte vromen, die geenszins onverschillig waren voor 's Heeren wet, integendeel haar bepeinsden den ganschen dag en liefhadden met heel hunne ziel, maar die toch van hare onderhouding hun gerechtigheid en zaligheid niet afhankelijk lieten zijn. Want al is het, dat zij zich menigmaal zeer sterk op hunne gerechtigheid beroepen en God oproepen, om hun recht te doen, Ps. 7 : 9, 17 : 1v., 18 : 21., 26 : 1v., 35 : 34, 41 : 13, 44 : 18, 21, 71 : 2, 119 : 121, 2 Kon. 20 : 3, Job. 16 : 17, Neh. 5 : 19, 13 : 14 enz., toch doen diezelfde personen tegelijk ootmoedig belijdenis van hunne zonden, roepen Gods vergeving in en pleiten op zijne genade, Ps. 31 : 10, 11, 32 : 1v., 38 : 2v., 40 : 13, 41 : 5, 130 : 3, 5, Jes. 6 : 5, 53 : 4, 64 : 6, Jer. 3 : 25, Mich. 7 : 9, Neh. 1 : 6, 9 : 33, Dan. 9 : 5, 7, 18, enz. De gerechtigheid dezer vromen is geen persoonlijke qualiteit, maar eene eigenschap der zaak, die zij voorstaan; zij hebben het recht aan hunne zijde, omdat zij zich verlaten op God, deel II 197. 198. Dit vertrouwen op God is het wezenlijk, wat in het O. T. de rechtvaardigen tot rechtvaardigen maakt; zij gelooven aan God, האמין, Gen. 15 : 6, Ex. 14 : 31, 2 Chr. 20 : 20, Jes. 28 : 16, Hab. 2 : 4, vertrouwen op Hem, בטח, Ps. 4 : 6, 9 : 11, nemen tot Hem de toevlucht, חסה, Ps. 7 : 2, 18 : 3, vreezen Hem, ירא, Ps. 22 : 24, 25 : 12, hopen op Hem, יחל, תוחיל, Ps. 31 : 25, 33 : 18, verwachten het van Hem, קוה, Ps. 25 : 21, verbeiden Hem, חכה, Ps. 33 : 20, steunen op Hem, סמך, Ps. 172 : 8, נכון, Ps. 57 : 8, hangen Hem aan, דבק, חשק, Ps. 91 : 14, 2 Kon. 18 : 6 enz. Dit geloof wordt tot gerechtigheid gerekend, Gen. 15 : 6, gelijk elders het houden van Gods geboden gerechtigheid heet, Deut. 6 : 25, 24 : 13. Dat nu deze subjectieve gerechtigheid, die wezenlijk in vertrouwen op God bestaat, ook eene vrucht van Gods genade en eene werking zijns Geestes is, treedt uit den aard der zaak in het O. T. nog niet zoo duidelijk aan het licht. Maar toch ontbreken ook hiervoor de gegevens niet. Van eene eigene gerechtigheid is er bij Israel nooit sprake; het is verkoren niettegenstaande zijne hardnekkigheid, Deut. 9 : 4—6. God is de bron van alle leven en licht,

van alle wijsheid, kracht, zaligheid, Deut. 8 : 17, 18, Ps. 36 : 10, 68 : 20, 21, 36, 73 : 25, 26, Jer. 2 : 13, 31. Niet ons, maar Uwen naam geef eere, is het gebed van Israels vromen, Ps. 115 : 1; ootmoed is de stemming hunner ziel, Gen. 32 : 10, Ps. 116 : 12, een gebroken en verslagen hart zijn Gode aangenaam, Ps. 51 : 19, Jes. 57 : 15. Niet den mensch maar Gode wordt altijd alle gave toegeschreven en voor alles de dank gebracht; alles wordt opgeroepen, om Hem te loven; alles wordt in den gebede van Hem begeerd, niet alleen redding uit gevaren maar ook kennis van Gods wet, verlichting der oogen enz. God is het toch die zich ontfermt diens Hij wil, Ex. 33 : 19, en in zijn boek schrijft, wie leven zal, Ex. 32 : 33. Hij belooft, zonder eenige voorwaarde, dat Hij hun God en zij zijn volk zullen zijn, Ex. 19 : 6, Lev. 26 : 12, en dat Hij altijd weer na ontrouw en afval van Israels zijde, zich hunner ontfermen, bekeering en leven geven zal, Ex. 32 : 30—35, Num. 14, 16 : 45—50, Lev. 26 : 40—44, Deut. 4 : 31, 8 : 5, 30 : 1—7, 32 : 36—43, Neh. 9 : 31. Hij vergeeft de zonden om zijns naams wil, Ex. 34 : 7 enz., en zendt zijnen H. Geest, die de bewerker is van alle geestelijk leven, Num. 11 : 25, 29, Neh. 9 : 20, Ps. 51 : 13, 143 : 10, Jes. 63 : 10, cf. deel II 230. En als de geschiedenis dan leert, dat Israel telkens het verbond ontheiligt, verlaat, vernietigt, Deut. 31 : 20, 1 Kon. 11 : 11, 19 : 10, 14, Jer. 22 ; 9, 32 : 32 enz., dan verkondigt de profetie, dat God zijnerzijds het verbond nimmer verbreken en zijn volk nooit verlaten zal. Hij kan het niet doen om zijns naams en zijns roems wil voor de Heidenen, Num. 14 : 16, Deut. 32 : 26, 27, 1 Sam. 12 : 22, Joel 2 : 17—19, Jes. 43 : 21, 25, 48 : 8—11, Jer. 14 : 7, 20, 21, Ezech. 20 : 43, 44, 36 : 32. Het is een eeuwig verbond, dat niet wankelen kan, wijl het vastligt in Gods goedertierenheid, 2 Kon. 13 : 23, 1 Chron. 16 : 17, Ps. 89 : 1—5, 105 : 20, 106 : 45, 111 : 5, Jes. 54 : 10. Hij staat als het ware voor beide partijen in, niet alleen voor zichzelf maar ook voor zijn volk, en Hij zal alzoo een nieuw verbond oprichten, zijn Woord en Geest niet van hen doen wijken, hunne zonden om zijns naams wil vergeven, over allen zijnen Geest uitstorten, een vleeschen hart hun schenken, de wet in hun binnenste schrijven en hen in zijne inzettingen doen wandelen, Deut. 30 : 6, Jes. 44 : 3, 59 : 21, Jer. 24 : 7, 31 : 31v., Ezech. 11 : 19, 16 : 60, 18 : 31, 36 : 26, 39 : 29, Joel 2 : 28, Mich. 7 : 19 enz., cf. deel II 181. 182.

2. Voorafgegaan door Johannes den Dooper, treedt Jezus in het N. T. op met de prediking van het koninkrijk der hemelen. Dat koninkrijk wordt eenerzijds voorgesteld als een schat, die in de hemelen bewaard en als een loon aan de rechtvaardigen uitgedeeld wordt, Mt. 6 : 20, 13 : 43, 19 : 21, 25 : 46. Om het deelachtig te worden, is eene andere, betere gerechtigheid noodig dan die der farizeën, Mt. 5 : 20; het moet vóór alle dingen gezocht, Mt. 6 : 33, ten koste van alles gekocht worden, 13 : 44—46, 19 : 21, Mk. 9 : 43—47, 10 : 28, 29. Maar deze voorstelling gaat in eene andere over; de eschatologische beteekenis van het koninkrijk Gods maakt voor de religieus-ethische plaats. Immers, werk en loon staan hier in geen verhouding; het koninkrijk Gods in eschatologischen zin heet wel een loon, maar het gaat in waarde alle werk zoo verre te boven, dat alle denkbeeld van loon vervalt, Mt. 19 : 29, 20 : 13—15, 25 : 21, Mk. 10 : 30, vooral Luk. 17 : 10. De gerechtigheid, die vereischt wordt om in het koninkrijk in te gaan, is zelve een goed van dat koninkrijk, Mt. 6 : 33, evenals ook de vergeving der zonden, Mt. 26 : 28, Luk. 1 : 77, 24 : 47 enz. En dit koninkrijk met al zijne goederen, vergeving, gerechtigheid, eeuwig leven, is nabij en komt door Gods wil, Mk. 1 : 15, 9 : 1; het is eene gave, die Hij uit genade schenkt, Mt. 25 : 34, Luk. 12 : 32; en Hij schenkt het, niet aan de rechtvaardigen maar aan de tollenaren en zondaren, Mt. 9 : 13, aan de verlorenen, Mt. 18 : 11, aan de armen enz., Mt. 5, aan de kinderkens, Mt. 18 : 3, Mk. 10 : 15; en hunner is reeds hier op aarde het koninkrijk der hemelen, Mt. 9 : 15, 11 : 11, 13 : 16, 17, 23 : 13, Mk. 10 : 15, Luk. 17 : 21. Om dat koninkrijk deelachtig te worden is dus geen eigen gerechtigheid noodig, maar alleen bekeering, *μετανοια*, resipiscentia, mentis mutatio, zinsverandering, en geloof, *πιστις*, d. i. het aannemen van en vertrouwen op het evangelie van het koninkrijk als eene gave Gods aan verlorenen, Mk. 1 : 15, en dus vertrouwen op God, Mk. 11 : 22, op Jezus' woord en macht, Mt. 8 : 10, 9 : 2, Mk. 4 : 40, op Jezus' persoon als Messias, Mt. 27 : 42, Mk. 9 : 42, Joh. 1 : 12, 2 : 11, 6 : 29, 17 : 8, 20 : 30, Hd. 9 : 22, 17 : 3, 18 : 5 enz. Maar ook deze *μετανοια* en *πιστις* zijn zelve weer genadegaven Gods, Mt. 11 : 25, 27, 15 : 13, 16 : 17, Luk. 10 : 22, Joh. 6 : 44, 65, 12 : 32, zoodat alleen degenen, die uit de waarheid zijn, Joh. 8 : 43, 47, 12 : 39, 18 : 37, die door den Vader aan den Zoon gegeven zijn, 6 : 37v., 17 : 2,

6, 9, 10 : 26, 11 : 52, die reeds wedergeboren zijn, 1 : 12, 13, 8 : 47 tot het geloof komen.

In de apostolische verkondiging wordt dit alles veel breeder uitgewerkt. De verhouding van de objectieve verwerving en de subjectieve toepassing des heils treedt dan helderder in het licht. Als Jezus gestorven en opgewekt is, dan wordt het zijn discipelen duidelijk, dat het koninkrijk, hetwelk Hij gepredikt heeft, met al zijne goederen van vergeving, gerechtigheid en eeuwig leven, door zijn lijden en sterven verworven is; en dat Hij juist daartoe door den Vader opgewekt en verheerlijkt is, opdat Hij deze weldaden aan de zijnen toepassen zou. De toepassing is van de verwerving onafscheidelijk. Het is één werk, dat aan den middelaar is opgedragen; en Hij zal niet rusten, voordat Hij het gansche koninkrijk voltooid den Vader overgeven kan. Maar toch, hoe onverbrekelijk verwerving en toepassing der zaligheid ook samenhangen, er is onderscheid. Gene bracht Christus tot stand op aarde, in den staat der vernedering, door zijn lijden en sterven, deze volbrengt Hij van uit den hemel, in den staat der verhooging, door zijne profetische, priesterlijke en koninklijke werkzaamheid aan de rechterhand des Vaders. Daarom oefent Hij deze toepassing der zaligheid ook uit door den H. Geest. Zelf is Hij door zijne verhooging geworden tot Heer uit den hemel, tot levendmakenden Geest, 1 Cor. 15 : 45, 47, 2 Cor. 3 : 17. De Geest, die van zijne ontvangenis af Hem bekwaamd had en meer en meer op Hem uitgestort was, is nu het principe van heel zijn verheerlijkt leven geworden; al het natuurlijke, aardsche leven heeft Hij afgelegd; Hij is nu de Heer uit den hemel, de levendmakende Geest; de Geest van God is zijn Geest, is Geest van Christus geworden. Hiermede staat in verband het woord in Joh. 7 : 39, dat de Geest nog niet was, overmits Christus nog niet was verheerlijkt. Er kan hier niet mede bedoeld zijn, dat de H. Geest vóór de verheerlijking van Christus nog niet bestond of niet werkte, want reeds in het O. T. was er geen kracht en geen gave dan door den H. Geest, deel II 230; Christus zelf was met dien Geest gezalfd zonder mate, Joh. 3 : 34; en ook Elizabeth en Johannes de Dooper heeten met dien Geest vervuld, Luk. 1 : 15, 41. De beteekenis kan geen andere zijn, dan dat de Geest, ofschoon Hij vroeger ook vele gaven schonk en vele krachten werkte, toch eerst na de verheerlijking van Christus

persoonlijk in de gemeente der geloovigen als in zijn tempel is blijven wonen. Het is met den H. Geest als met Christus zelven. De Zone Gods was van eeuwigheid gezalfd tot middelaar; Hij werkte als profeet, priester en koning ook reeds in de dagen des O. T.; maar vleesch is hij toch eerst geworden in de volheid des tijds. Zoo is er ook eene volheid des tijds voor den H. Geest. Als Christus zijn werk heeft volbracht, is Hij niet alleen zelf geworden tot levendmakenden Geest, maar is de Geest van God, van Vader en Zoon, ook ten volle geworden de Geest van Christus, dien Hij uitzendt, door wien Hij als Heer uit den hemel zijn werk op aarde uitvoert, die zijne plaats vervangt, alles uit het zijne neemt, Hem verheerlijkt en Hem zelven op geestelijke wijze in de gemeente wonen doet. De H. Geest brengt n.l. geen verwijdering, maar de innigste gemeenschap tusschen Christus en zijne gemeente tot stand. Wel is Hij van Vader en Zoon onderscheiden, ἄλλος παράκλητος, Joh. 14 : 16, naast beiden bijzonder genoemd, Mt. 28 : 19, 1 Cor. 12 : 4, 2 Cor. 13 : 13, Op. 1 : 4. Maar Hij is ook één met hen in wezen en kan hunne gemeenschap daarom ten volle aan de geloovigen deelachtig maken. Zijne werkzaamheid bestaat toch volstrekt niet alleen in de mededeeling van de weldaden van Christus. Wanneer Christus door zijn lijden en sterven alleen de vergeving der zonden had verworven, dan ware het genoeg, dat de H. Geest de verkondiging van dit evangelie bekrachtigde, Joh. 15 : 26, 27, Hd. 5 : 32, 1 Cor. 2 : 4, 2 Cor. 4 : 13, 1 Thess. 1 : 5, 6, 1 Petr. 1 : 12, de wereld van ongelijk overtuigde, Joh. 16 : 8—11, het geloof in de harten werkte, 1 Cor. 2 : 5, 12 : 3, Ef. 1 : 19, 20, 2 : 8, Col. 2 : 12, Phil. 1 : 29, 1 Thess. 2 : 13, en de geloovigen van hun kindschap verzekerde, Rom. 8 : 15. 16. Maar deze objectieve, rechterlijke weldaad der vergeving is de eenige niet; zij wordt door de ethische en mystische weldaad der heiligmaking aangevuld. Christus neemt de schuld der zonde niet alleen weg maar breekt ook hare macht. Hij is, één voor allen, gestorven, opdat de levenden niet meer zichzelven maar Christus leven zouden, 2 Cor. 5 : 15. In de voldoening aan de wet, die de kracht der zonde is, d. i. in de vergeving, is ook in beginsel de macht der zonde gebroken; waar gerechtigheid is, daar is ook leven; Rom. 3—5 wordt gevolgd door Rom. 6—8. Christus is niet alleen gestorven, maar Hij is ook opgestaan en verheerlijkt;

Hij is en blijft de Heer uit den hemel, de levendmakende Geest, die niet alleen voor de gemeemte stierf maar ook in haar woont en werkt. Deze gemeenschap nu tusschen Christus en de gemeente wordt tot stand gebracht en onderhouden door den H. Geest. De H. Geest is daarom niet alleen degene, die het geloof werkt en van het kindschap verzekert, maar Hij is ook auteur van een nieuw leven; en het geloof is niet maar aanneming van een getuigenis Gods doch ook aanvang en beginsel van een heiligen wandel, 2 Cor. 5 : 17, Ef. 2 : 10, 4 : 24, Col. 3 : 9, 10. In en door den Geest komt Christus zelf tot de zijnen, Joh. 14 : 18, leeft in hen, Rom. 8 : 9—11, 2 Cor. 13 : 5, Gal. 2 : 20, Ef. 3 : 17, Col. 3 : 11, gelijk omgekeerd de geloovigen door dien Geest in Christus zijn, leven, denken, handelen, Joh. 17 : 21, Rom. 8 : 1, 9, 10, 12 : 5, 1 Cor. 1 : 30, 2 Cor. 5 : 17, Gal. 3 : 28, 6 : 25, Ef. 1 : 13, Col. 2 : 6, 10; *παντα και ἐν πασιν Χριστος* Col. 3 : 11, cf. Deismann, Die neut. Formel *ἐν Χρ. Ἰησου* 1892, die echter ten onrechte de formule steeds in localen zin opvat. En niet alleen Christus, maar ook God zelf komt door dien Geest woning in hen maken en vervult hen met zijne volheid, opdat Hij ten slotte alles in allen zij, Joh. 14 : 23, 1 Cor. 3 : 16, 17, 6 : 19, 15 : 28, 2 Cor. 6 : 16, Ef. 2 : 22. En door de gemeenschap aan den persoon van Christus, bewerkt de H. Geest ook de gemeenschap aan al zijne weldaden, aan zijne *σοφια*, 1 Cor. 2 : 6—10, *δικαιοσυνη*, 1 Cor. 6 : 11, *ἁγιασμος*, ib., Rom. 15 : 16, 2 Thess. 2 : 13, *ἀπολυτρωσις*, Rom. 8 : 2, 23. Hij verzekert de geloovigen van hun kindschap, Rom. 8 : 14—17, Gal. 4 : 6 en van de liefde Gods, Rom. 5 : 5; Hij maak hen vrij van de wet en laat hen saam als ééne gemeente in de wereld optreden, levend door een eigen beginsel, staande onder een eigen hoofd, Hd. 2, 2 Cor. 3, Gal. 4 : 21—6 : 10, boven bl. 217. Hij verbindt de geloovigen tot één lichaam, 1 Cor. 12 : 13, leidt hen tot éénen Vader, Rom. 8 : 15, Gal. 4 : 6, Ef. 2 : 18, brengt allen tot de belijdenis van Christus als Heer, 1 Cor. 12 : 3, maakt hen één van hart en ziel, Hd. 4 : 31, 32, Gal. 5 : 22, Phil. 2 : 1, 2, en doet hen saam opwassen tot een volkomenen man in Christus, 1 Cor. 3 : 10—15, Ef. 4 : 1—16, Col. 2 : 19. Hij is de auteur van wedergeboorte, Joh. 3 : 5, 6, Tit. 3 : 5, leven, Joh. 6 : 63, 7 : 38, 39, Rom. 8 : 2, 2 Cor. 3 : 6, verlichting, Joh. 14 : 17, 15 : 26, 16 : 13, 1 Cor. 2 : 6—16, 2 Cor.

3 : 12, 4 : 6, Ef. 1 : 17, 1 Joh. 2 : 20, 4 : 6, 5 : 6, gaven, Rom. 12 : 3—8, 1 Cor. 12 : 4v., vernieuwing en heiligmaking, Rom. 8, Gal. 5 : 16, 22, Ef. 3 : 16, verzegeling en verheerlijking, Rom. 8 : 11, 23, 2 Cor. 1 : 22, 5 : 5, Ef. 1 : 13, 14, 4 : 30.

3. Dat het geloof in Christus de weg ter zaligheid was, stond natuurlijk in de christelijke kerk van den beginne aan vast. Wie niet gelooft in het bloed van Christus, wordt veroordeeld, Ign., Smyrn. 6. Wij worden niet gerechtvaardigd door onszelf, door onze wijsheid of vroomheid of goede werken, maar door het geloof, Clem., 1 Cor. 32. Justinus zegt, dat niemand zalig wordt dan door de verdiensten van Christus, die den vloek op zich nam en voor allen voldeed, Dial. c. 95, die allen verlost, welke boete doen en gelooven, ib. c. 100, en spreekt herhaaldelijk van eene genade, die aan onze werken voorafgaat, ons verlicht en leidt tot het geloof, Dial. c. 119. Apol. I 10. Irenaeus bindt de zaligheid niet alleen aan het geloof in Christus, bijv. adv. haer. IV 2, 7. V 19, 1, maar zegt ook, dat de H. Geest gezonden is, om den wil des Vaders in menschen uit te werken en hen te vernieuwen, en dat die Geest noodig is als de regen en de dauw, om het land vruchtbaar te maken, III 17, cf. V 10, 2. Zelfs getuigt Origenes, dat de wil des menschen uit zichzelven onbekwaam is, om zich te bekeeren, nisi divino vel juvetur vel muniatur auxilio. God is prima et praecipua causa operis, de princ. III 1, 18 cf. 2, 5. Nog sterker wordt de zedelijke verdorvenheid van den mensch en de noodzakelijkheid van de genade des H. Geestes uitgesproken door de latijnsche patres, Tertullianus, Cyprianus, Ambrosius, op wier uitspraken Augustinus zich dan ook beroept, c. duas epist. Pelag. IV 8—10. Zoo zegt eerstgenoemde: haec erit vis divinae gratiae, potentior utique natura, habens in nobis subjacentem sibi liberam arbitrii potestatem, de an. 21. Van Cyprianus, Test. III 4 zijn de door Augustinus telkens aangehaalde woorden: in nullo gloriandum quando nostrum nihil sit. Ambrosius kent reeds eene inwendige genade, die inwerkt op den wil en hem voorbereidt: a Deo praeparatur voluntas hominum; dat God door de heiligen vereerd wordt, is Gods genade, in Lucam I 10. Toch werd de leer van de toepassing des heils in de eerste tijden zeer weinig ontwikkeld en ten deele ook reeds vroeg in verkeerde banen geleid. Al zijn er

hier en daar enkele testimonia veritatis evangelicae, over het geheel werd het evangelie toch spoedig opgevat als eene nieuwe wet. Geloof en bekeering golden wel algemeen als noodzakelijke weg tot de zaligheid; maar deze stonden toch ten slotte in de vrijheid van den mensch. De zaligheid was wel objectief door Christus verworven, maar om haar deelachtig te worden, was de vrije medewerking des menschen van noode. Het geloof was in den regel niets meer dan de overtuiging van de waarheid des Christendoms, en de bekeering kreeg spoedig het karakter van eene boete, die voor de zonden voldeed. De zonden, vóór den doop begaan, werden wel in den doop vergeven; maar die na den doop moesten door boete worden goedgemaakt. Wel werd de poenitentia ook nog menigmaal beschouwd als een hartelijk leedwezen over de zonde, maar de nadruk viel toch steeds meer op de uitwendige daden, waarin zij zich openbaren moest, zooals bidden, vasten, aalmoes geven enz., en deze goede werken werden als eene satisfactio operis opgevat. Heel de soteriologie werd veruitwendigd. Als weg der zaligheid gold niet de toepassing des heils door den H. Geest aan het hart van den zondaar, maar de praestatie van zoogenaamde goede, dikwijls geheel willekeurige werken. De navolging van Christus bestond in het nadoen en copiëeren van het leven en lijden van Christus, dat levendig voor de oogen geschilderd werd; martelaren, asceten, monniken waren de beste Christenen, Cf. behalve de dogmenhist. werken van Münscher- v. Coelln, Hagenbach, Schwane, Harnack enz., Vossius, Hist. Pelag. l. 3. Wiggers, Aug. u. Pelag. I 440 f. Suicerus, s. v. *πιστις*, *ἀναγεννησις*, *μετανοια*. Landerer, Das Verhältniss von Gnade und Freiheit in der Aneignung des Heils, Jahrb. f. d. Th. 1857 S. 500—603. Wörter, Die chr. Lehre über das Verhältniss von Gnade u. Freiheit von d. ap. Zeiten his auf Aug. Freiburg 1856. Dr. H. Wirth, Der Verdienstbegriff in der Chr. Kirche. I Der Verdienstbegriff bei Tert. Leipzig 1892.

Veel verder dan een zijner voorgangers week Pelagius van de leer der genade af; hij verliet den christelijken grondslag, waarop zij allen nog stonden en vernieuwde het zelfgenoegzaam principe van het paganisme, bepaaldelijk van de Stoa. Niet alleen toch sneed hij elk verband door tusschen Adams en onze zonde, zoodat noch schuld noch smet noch zelfs de dood een gevolg van de eerste overtreding was; maar ook het Christendom verloor zijne

absolute beteekenis; de zaligheid was niet aan Christus gebonden maar kon ook verkregen worden door de lex naturae en de lex positiva. Van eene gratia interna, van eene wederbarende genade des H. Geestes, die niet alleen het verstand verlichtte maar ook den wil boog, kon er daarom bij Pelagius geen sprake wezen. Wel sprak hij van genade, maar hij verstond daaronder alleen: a) het posse in natura, de gave van het kunnen willen, welke God aan ieder mensch schonk, gratia creans, b) de objectieve genade van de prediking der wet of des evangelies, en van het voorbeeld van Christus, welke zich richtte tot het verstand van den mensch en hem onderwees aangaande den weg der zaligheid, gratia illuminans, en c) de vergeving der zonden en de toekomstige zaligheid, welke aan den mensch, die geloofde en goede werken deed, geschonken zouden worden. De genade in den eerstgenoemden zin was dus aan alle menschen eigen; de genade in den tweeden zin was niet volstrekt noodzakelijk, maar diende alleen om den mensch de verwerving der zaligheid te vergemakkelijken, zij was geen gratia operans maar alleen een adjutorium voor den mensch; zij werd ook niet aan allen geschonken maar alleen aan zulken, die ze door het goed gebruik van hun natuurlijke krachten zich hadden waardig gemaakt; zij was geen gratia praeparans (excitans), noch ook eene gratia irresistibilis, welke veeleer een fatum sub nomine gratiae is; en eindelijk was zij niet noodig en werd ze door God niet tot elke goede daad, ad singulos actus, geschonken, maar alleen tot sommige; vele goede werken werden door den mensch zonder eenige genade verricht, Wiggers I 220 f. Het semipelagianisme matigde dit stelsel en leerde, dat de mensch door Adams zonde wel niet geestelijk dood maar toch krank was geworden, dat zijne wilsvrijheid niet verloren maar toch verzwakt was, en dat de mensch dus, om het goede te doen en de zaligheid te verkrijgen, den bijstand der Goddelijke genade van noode had. Maar die genade, welke het verstand verlicht en den wil ondersteunt, mag nooit losgemaakt worden van maar moet steeds in verband beschouwd met de den mensch overgebleven wilsvrijheid. Genade en wil werken saam, en wel zoo, dat de genade naar Gods bedoeling universeel en voor allen bestemd is, maar feitelijk alleen ten goede komt aan hen, die van hunne wilsvrijheid een goed gebruik maken. Nostrum est velle, Dei perficere. Soms moge nu, als bij Paulus, de genade voorafgaan;

in den regel is toch de wil de eerste; het begin des geloofs en het volharden erin is zaak van den wil; de genade is alleen noodig voor de vermeerdering des geloofs; God helpt, die zichzelven helpt. Eene gratia operans, irresistibilis is er niet; en zelfs eene gratia praeveniens wordt in den regel ontkend, Wiggers, II 359 f.

4. Uitgaande van 's menschen volstrekte zedelijke bedorvenheid door Adams zonde en van zijne algeheele onbekwaamheid tot eenig geestelijk goed, kwam Augustinus ook tot eene geheel andere leer van de genade. Menigmaal duidt hij ook de objectieve weldaden, het evangelie, den doop, de vergeving der zonden enz. met den naam van genade aan. Maar deze genade is niet genoeg; er is nog eene andere van noode, eene gratia interna, spiritalis, die het verstand verlicht en den wil buigt. Eerst had Augustinus nog anders geleerd, n.l. dat God ons riep maar dat het gelooven onze zaak was, zoo in zijn geschrift de diversis quaestionibus van het jaar 386 en de libero arbitrio 388—395. Maar later, ongeveer 396, kwam hij vooral door 1 Cor. 4 : 7 tot een ander inzicht, de div. qu. adv. Simpl. ± 397. En nu zegt hij, dat de genade niet alleen bestaat in eene uitwendige prediking van wet en evangelie, die ons leert en vermaant, en in dien zin ons hulpe biedt, maar zij is vooral eene occulta inspiratio Dei, inspiratio fidei et timoris Dei, een adjutorium bene agendi adjunctum naturae atque doctrinae per inspirationem flagrantissimae et luminosissimae caritatis, de gratia Christi 35, eene subministratio virtutis, ib. 2, eene inspiratio caritatis per Spiritum Sanctum, ib. 39. Zelve eene vrucht der verkiezing, ipsius praedestinationis effectus, de praed. sanct. 10, wordt ze uitgedeeld, niet naar verdienste maar naar Gods barmhartigheid, de dono pers. 12. c duas ep. Pelag. I 24. Daarom is zij vanzelf gratuita; zij ware geen gratia, indien ze niet gratis geschonken werd, de pecc. orig. 24. De H. Geest blaast waarheen Hij wil, non merita sequens sed merita faciens, ib. De genade gaat aan alle verdiensten vooraf, zij is eene gratia praeveniens, praeparans, antecedens en operans; nolentem praevenit, ut velit, Enchir. 32. Zij verlicht innerlijk het verstand, neemt er de coecitas uit weg, de pecc. mer. I 9; werkt het geloof, dat eene gave Gods is, en schept in den mensch den goeden wil, de liefde tot het goede en het vermogen om het goede te doen en neemt er de infirmitas uit weg; fateamur,

interna atque occulta, mirabili ac ineffabili potestate operari Deum in cordibus hominum, non solum veras revelationes sed etiam bonas voluntates, de gratia Chr. 24. Deze genade is daarbij irresistibilis, zij werkt indeclinabiliter en insuperabiliter op den wil des menschen in, de corr. et gr. 12; zij wordt door geen hart zoo hard verworpen, a nullo corde duro respuitur, God neemt door de genade het steenen hart weg en geeft er een vleeschen hart voor in de plaats, de praed. sanct. 8. De uitverkorenen, die haar ontvangen, kunnen door haar niet slechts tot Christus komen, maar zij komen ook werkelijk tot Hem. Maar dit is niet zoo te verstaan, alsof God door de genade den vrijen wil des menschen onderdrukte of vernietigde; integendeel, de genade maakt den wil juist vrij van de slavernij der zonde. Liberum ergo arbitrium evacuamus per gratiam? Absit, sed magis liberum arbitrium statuimus. Sicut enim lex per fidem, sic liberum arbitrium per gratiam non evacuatur sed statuitur quia gratia sanat voluntatem, de spir. et litt. 30 cf. 33. 34. de gratia et lib. arb. de civ. XIV 11. c. duas ep. Pel. I 2. Daarom kon Augustinus ook zeggen, consentire vocationi Dei vel ab ea dissentire, propriae voluntatis est, de spir. et litt. 34, want beiden, wie gelooft en wie niet gelooft, doen dat vrijwillig, nemo credit nisi volens. Zoo ver was hij er echter vandaan om door deze uitspraak de beslissing ten slotte weer in de handen van den mensch te leggen, dat hij onmiddellijk voortgaat: dit woord verzwakt niet maar bevestigt het woord des apostels: wat hebt gij dat gij niet hebt ontvangen. Accipere quippe et habere anima non potest dona, de quibus hoc audit, nisi consentiendo; ac per hoc, quid habeat et quid accipiat Dei est; accipere autem et habere utique accipientis et habentis est. Iamsi ad illam profunditatem scrutandam quisquam nos coarctet, *cur illi suadetur ut persuadeatur, illi autem non ita*, duo sola occurrunt interim quae respondere mihi liceat; o altitudo divitiarum, et: numquid iniquitas apud Deum? de spir. et litt. 34. En gelijk het begin, zoo is ook de voortgang des geloofs en der liefde alleen aan Gods genade te danken; de gratia operans gaat over in de gratia cooperans, çonsequens, subsequens, zij werkt het willen niet alleen maar ook het werken en het volbrengen. Zonder Christus kunnen wij niets doen; en daarom, ut incipiamus, dictum est: misericordia ejus praeveniet me, ut perficiamus, dictum est: misericordia

ejus subsequetur me, c. duas ep. Pel. II 9. Het is God, qui praeparat voluntatem et cooperando perficit quod operando incipit .... Ut ergo velimus, sine nobis operatur; cum autem volumus, et sic volumus ut faciamus, nobiscum cooperatur; tamen sine illo vel operante ut velimus vel cooperante cum volumus, ad bona pietatis opera nihil valemus, de gr. et lib. arb. 17. Volentem subsequitur ne frustra velit, Enchir. 32. En die genade is niet tot enkele maar tot alle goede daden van noode; voluntas hominis Dei gratia ad omne bonum actionis, sermonis, cogitationis adjuvatur, c. duas ep. Pel. II 5. Objectief en subjectief is het werk der zaligheid van het begin tot het einde een werk van Gods genade en van zijne genade alleen. Cf. Wiggers, I 244 f. Luthardt, Die Lehre vom freien Willen 1863 S. 30 f.

Het pelagianisme werd veroordeeld op de Synode te Carthago 418, wier canones door paus Zosimus en later door Coelestinus I werden goedgekeurd, voorts op het concilie te Efeze 431 en op de synode te Orange 529; op deze laatste synode werd ook het semipelagianisme verworpen en hare canones werden door Bonifacius II bekrachtigd, Denzinger, Enchir. n. 64 sq., cf. deel II 322v. Hierdoor werd het kerkelijke leer, dat de gansche mensch door Adams zonde bedorven is, en dat beide, initium en augmentum fidei, te danken zijn niet aan onszelven, aan onze natuurlijke krachten, maar aan de genade Gods, die ons niet alleen leert wat wij te doen en te laten hebben, maar ons ook schenkt, ut quod faciendum cognoverimus, etiam facere diligamus atque valeamus, Denzinger n. 68; aan de infusio, operatio, inspiratio, illuminatio van den H. Geest in ons, die onzen wil voorkomt, voorbereidt, van het ongeloof tot het geloof herstelt (corrigens), en ons doet willen en werken, ib. 147 sq. De noodzakelijkheid der gratia interna, praeveniens is sedert door allen geleerd. Ook de synode te Chiersy 853, die Gottschalk veroordeelde, beleed: habemus liberum arbitrium ad bonum, praeventum et adjutum gratia, ... gratia liberatum et de corrupto sanatum, ib. 280. evenals Rabanus zeide, dat God Spiritu Sancto intus regit et zelo spiritali foris confortat, bij Weizsäcker, Jahrb. f. d. Th. 1859 S. 545. De scholastiek wandelde in ditzelfde spoor. Lombardus zegt, dat de mensch door de zonde de wilsvrijheid verloren heeft, en dat hij non valet erigi ad bonum efficaciter volendum

vel opere implendum, nisi per gratiam liberetur et adjuvetur; liberatur quidem ut velit et adjuvatur ut perficiat, Sent. II dist. 25, cf. comm. op. Ef. 2 : 4—10, Rom. 5 : 1, 2, 6 : 23 enz. Volgens Thomas kan de mensch zonder genade wel allerlei natuurlijk goede dingen doen, S. Theol. II 1 qu. 109 art. 1 en 2, maar hij heeft genade noodig, ut sanetur et ut bonum supernaturalis virtutis operetur, art. 2, om God lief te hebben, art. 3, om de wet te onderhouden, art. 4, om het eeuwige leven te verwerven, art. 5, om zichzelven voor de genade der rechtvaardigmaking voor te bereiden, art. 6, om uit de zonden op te staan, art. 7, om te kunnen niet-zondigen, art. 8, en hij heeft telkens nieuwe genade noodig, om het goede te kennen en te doen, art. 9 en daarin te volharden, art. 10. En evenzoo stelde Trente vast, dat de volwassenen, om zich voor te bereiden voor de genade der rechtvaardigmaking, de gratia praeveniens van noode hebben, zoodat zij, qui per peccata a Deo aversi erant, per ejus *excitantem* atque *adjuvantem* gratiam ad convertendum se ad suam ipsorum justificationem .... disponentur, VI 5. Rome leert dus beslist de noodzakelijkheid der gratia praeveniens (actualis, excitans) en verwerpt alzoo het pelagianisme en het semipelagianisme, dat het initium en augmentum fidei aan de krachten van den natuurlijken mensch toeschreef. Nu kan er wel gevraagd worden, of Rome onder die gratia praeveniens iets meer verstaat dan de uitwendige roeping des evangelies, die zedelijk inwerkt op verstand en wil, en welke ook door Pelagius c. s. erkend werd. Soms toch is de omschrijving dier genade zeer zwak; Trente identificeert ze met de roeping, qua nullis eorum existentibus meritis vocantur, ib. Maar toch schijnt Rome onder die gratia praeveniens eene inwerking des H. Geestes op verstand en wil te verstaan. De synode te Orange sprak van eene Sancti Spiritus infusio et operatio in nobis; Trente noemde ze excitans en omschreef ze door de woorden: tangente Deo cor hominis per Spiritus Sancti illuminationem, ib. cf. can. 3. Thomas zegt, dat die genade, waardoor een volwassene voor de rechtvaardigmaking zich voorbereidt, niet bestaat in aliqua habitualis gratia maar wel in eene operatio Dei ad se animam convertentis, I qu. 62 art. 2 ad 3, een auxilium Dei interius moventis sive inspirantis bonum propositum, II 1 qu. 109 art. 6 qu. 112 art. 2 III qu. 89 art. 1 ad 2. Bonaventura noemt ze ook wel gratia gratis data en

zegt, dat de mensch haar noodig heeft tot voorbereiding voor de rechtvaardigmaking en dat ze zijn vrijen wil excitat, Brevil. V 3. Bellarminus omschrijft haar als eene gratia auxilii specialis, als eene motio of actio, qua Deus hominem movet ad operandum, de gratia et lib. arb. I c. 2, en stelt haar als speciale auxilium, gratia extrinsecus excitans et adjuvans tegenover de gratia intus inhabitans, de gratia infusa, Spiritus S. in nobis inhabitans, de justif. I c. 13. Ook was er over het wezen van die voorbereidende genade onder de theologen groot verschil; de Thomisten hielden ze voor eene qualitas physica supernaturaliter infusa, entitas quaedam physica; Molina, Lessius, Ripalda vatten ze op als eene illustratio mentis et inspiratio voluntatis; Suarez, Tanner e. a. dachten, dat zij niet iets geschapens was, maar dat de H. Geest zelf onmiddellijk den wil bewoog. Maar toch wordt zij algemeen opgevat als een gratuitum auxilium, donum Dei internum et supernaturale, als eene illustratio mentis en motio immediata voluntatis, welke niet alleen vires morales maar ook vires physicas aan den mensch toevoegt en hem in staat stelt, zich voor de rechtvaardigmaking voor te bereiden, Theol. Wirceb. VII 262, 268. Perrone V p. 6. Kleutgen, Theol. d. Vorz. II 152 f. Jansen III p. 8 sq. Pesch, Prael. dogm. V 20. 46. Heinrich, Dogm. Theol. VIII 19 f. Simar 492. Scheeben III 683 f.

5. Maar daarmee is de verwerping van het semipelagianisme bij Rome ook geeindigd; langs een omweg wordt het toch weer binnengehaald. Ten eerste toch leert Rome, dat de wilsvrijheid door de zonde verzwakt maar niet verloren is, Syn. Araus. can. 8. 13. 25. Trid. VI c. 1 en can. 5; de mensch kan zonder genade vele natuurlijk en burgerlijk goede werken doen, die volstrekt geen zonde zijn; hij kan God als Schepper kennen en liefhebben, een eerbaar leven leiden; en al valt het moeilijk, op den duur de gansche wet te onderhouden en alle verzoekingen weerstand te bieden, op zichzelf is het toch niet onmogelijk. De homo naturalis is op zichzelf een compleet mensch, deel II 525, cf. Pesch, V 66. 100. Ten tweede wijkt Rome daarin van Augustinus af, dat het de gratia praeveniens opvat als eene genade, die wel het vermogen schenkt om te gelooven maar niet het gelooven zelf. Integendeel, aan ieder volwassene die onder het evangelie leeft, wordt de gratia praeveniens

(actualis) geschonken, maar het staat in de macht van den mensch, om deze aan te nemen of te verwerpen. Hoc etiam secundum fidem catholicam credimus, zeide de synode te Orange c. 25, quod accepta per baptismum gratia omnes baptizati, Christo auxiliante et cooperante, quae ad salutem pertinent, possint et debeant, si fideliter laborare voluerint, adimplere. En Trente verklaarde, dat de mensch de gratia praeveniens kan toestemmen en met haar samenwerken, maar haar ook kan verwerpen, VI c. 5 en can. 4. Onder de theologen was er hierover echter groot verschil. De Augustinianen, onder welke Berti de voornaamste is, leeren dat de gratia praeveniens (actualis, sufficiens) wel het posse maar niet het velle geeft. Opdat de mensch niet alleen kunne maar ook wille gelooven en werkelijk geloove, en de gratia sufficiens dus inderdaad efficax worde, daartoe is noodig eene delectatio victrix, die de tegengestelde carnalis delectatio overwint en het posse in velle doet overgaan. De wil moet dus omgezet worden door eene delectatio victrix, die sterker is dan de concupiscentia. De Thomisten, Bannez, Gonet, Lemos, Billuart e. a. zeggen evenzoo, dat de gratia sufficiens wel het posse maar niet het velle geeft en, om dit laatste te bewerken, door eene actio Dei physica, promotio of praedeterminatio physica moet aangevuld worden. Augustinianen en Thomisten stemmen dus daarin overeen, dat de efficacia gratiae niet van den wil des menschen maar van de genade zelve afhangt, en dat op de delectatio victrix of praedeterminatio victrix de daad des geloofs onfeilbaar volgt; zij verschillen echter hierin, dat de laatsten een wezenlijk objectief onderscheid aannemen tusschen de gratia sufficiens en de gratia efficax, terwijl de eersten oordeelen, dat deze beide niet wezenlijk verschillen, maar dat er graden in de genade zijn, waardoor eene genade, die in den een slechts sufficiens is, in den ander van wege de mindere verharding efficax kan wezen. Maar men kan niet zeggen, dat deze voorstelling aan het Trentsche assentire vel abjicere volle recht laat wedervaren. De Molinisten lieten daarom de efficacia der genade afhangen van den wil des menschen, en de Congruisten, zooals Bellarminus, de gratia et lib. arb. I 12 IV 14—16, lieten ze bepaald worden door de praevisa gratiae congruentia of incongruentia met den toestand en de omstandigheden van hen, tot wie de genade op een bepaald oogenblik kwam, cf. deel I 92v. en voorts Theol.

Wirceb. VII 375. Perrone, V 138. Liebermann, Instit. theol II[8] 338. Jansen III 79. Dens, Theol. II 219. Schäzler, Neue Unters. über das Dogma v. d. Gnade, Mainz 1867 S. 87 f. Simar, Dogm. 502. Pesch, Prael. V 136—164. Scheeben, Dogm. IV 1, 1898 S. 202 f.

De Roomsche leer komt daarom hierop neer: de in de kerk geboren kinderen ontvangen in den doop de wedergeboorte (justificatio, gratia infusa), maar zij, die op later leeftijd het evangelie hooren, ontvangen de gratia sufficiens, die in eene verlichting des verstands en eene versterking van den wil door den H. Geest bestaat. De mensch kan deze genade verwerpen maar hij kan ze ook toestemmen. Indien hij ze toestemt, gaat de gratia excitans in de gratia adjuvans of cooperans over; de mensch werkt met haar mede om zich voor de justificatio (gratia infusa, habitualis) voor te bereiden. Deze voorbereiding omvat deze zeven momenten, dat de mensch, door Gods genade geholpen, Gods Woord gaat gelooven, gaat inzien dat hij een zondaar is, hope krijgt op Gods barmhartigheid, Hem begint lief te hebben, de zonde begint te haten, zich voorneemt zich te laten doopen en een nieuw leven te leiden, Trid. VI c. 6. Het geloof neemt hier geen centrale plaats in maar is met de zes andere praeparationes ad gratiam justificantem gecoordineerd; het is dan ook niets anders dan eene toestemming van de waarheid des Christendoms, d. i. van de leer der kerk (fides informis) en krijgt zijne rechtvaardigende kracht eerst door de liefde (fides caritate formata), welke in de gratia infusa meegedeeld wordt; op zichzelf en alleen genomen, kan het niet rechtvaardigen, maar heet het alleen rechtvaardigend geloof, wijl het humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis justificationis, d. i. de eerste der bovengenoemde praeparationes is. Als de mensch zich nu alzoo voorbereid en gedaan heeft quod in se est — hetzij dit besta in het goed gebruik zijner door de genade ondersteunde, Thomas, S. Th. II 1 qu. 109 art. 6 ad 2. qu. 112 art. 3, of ook van zijne natuurlijke krachten, Thomas, II 1 qu. 98 art. 6. cf. Theol. Wirceb. VII 288. Dens, Theol. II 209. Pesch, Prael. V 114—120 — kan God hem de gratia infusa niet weigeren. Wel heeft de mensch door die voorbereiding deze genade niet verdiend, want zij gaat haar in waarde verre te boven; maar het is toch billijk, dat God dengene, die zoo zijn best doet, naar een meritum de congruo met de gratia

infusa loone. Deze wordt hem geschonken in den doop en bestaat in de inwoning des H. Geestes, de instorting van bovennatuurlijke deugden, de gemeenschap aan de Goddelijke natuur, en wordt gevolgd door de vergeving der zonden, welke met haar de beide deelen der rechtvaardigmaking uitmaakt, Thomas, S. Theol. II 1 qu. 113. De vergeving der zonden is bij Rome dus de negatieve keerzijde van de positieve vernieuwing des menschen; vergeven wordt de zonde, omdat en in zooverre zij uitgedelgd is. Wanneer de mensch nu in den doop deze gratia infusa deelachtig is geworden, dan kan hij ze wel weder door doodzonden verliezen, en andere zonden heeft hij te boeten, niet alleen met contritio cordis maar ook met confessio oris en satisfactio operis; maar in de gratia infusa heeft hij toch de bovennatuurlijke kracht ontvangen, om goede werken te doen en daardoor alle volgende genade, ja zelfs het eeuwige leven naar een meritum de condigno te verdienen. Want de goede werken die hij doet, vloeien voort uit een bovennatuurlijk principe en zijn daarom een bovennatuurlijk loon waardig. En hieruit wordt duidelijk, waarom het deze Roomsche leer van de genade ten slotte te doen is. De genade dient alleen, om den mensch het verdienen van de hemelsche zaligheid weder mogelijk te maken. Dat was in den grond zelfs bij Augustinus het geval. De genade, hoe zonder verdienste ook geschonken, bestond bij hem niet allereerst in de vergeving der zonden maar in de wedergeboorte, in de instorting der liefde, die tot het doen van goede werken en alzoo tot het verwerven van het eeuwige leven in staat stelt. Accepit (homo) justitiam, propter quam beatitudinem accipere mereretur, de trin. XIV 15. De verdiensten gaan niet aan de genade en het geloof vooraf, maar zij volgen er toch op, ad Simplic. I qu. 2. Credendo meritum comparatur, 83 qu. qu. 68. Gratia praevenit meritum, non gratia ex merito sed meritum ex gratia; omnia merita praecedit gratia, ut dona Dei consequantur merita mea, Aug. bij Lombardus op Ef. 2 : 4—10. Ipsa gratia meritur augeri, ut aucta mereatur et perfici, voluntate comitante, non ducente, pedissequa non praevia, Ambrosius bij Lombardus op Rom. 5 : 1, 2. Later, toen de leer van het beeld Gods als donum superadditum opkwam, werd dit nog erger. Het begrip der genade onderging toen eene belangrijke wijziging. De genade werd iets, dat niet alleen voor den gevallen mensch van noode was; maar

ook Adam moest door haar van gewoon, natuurlijk mensch tot beeld Gods verheven worden. Na den val krijgt de genade dus tweeërlei taak, ten eerste om den mensch van de zonde te verlossen (gratia sanationis, medicinalis), en ten tweede, om hem op te heffen tot de bovennatuurlijke orde (gratia elevans), Thomas, S. Th. II 1 qu. 109 art. 2. Voor het eerste is de genade slechts toevallig, slechts in zedelijken zin noodzakelijk; voor het tweede is zij absoluut en physisch noodzakelijk. De laatste dringt daarom de eerste hoe langer hoe meer op den achtergrond; de ethische tegenstelling van zonde en genade maakt plaats voor de physische van natuurlijk en bovennatuurlijk. Genade is bij Rome eene op magische wijze, door bemiddeling van priester en sacrament, in een natuurlijk mensch ingestorte, bovennatuurlijke, geschapene, physische kracht, welke hem opheft tot de bovennatuurlijke orde en hem in staat stelt, om door goede werken alle volgende genade en langs dezen weg aan het einde ook de hemelsche zaligheid ex condigno te verdienen.

6. Het Roomsche boetewezen bracht Luther tot zijn reformatorisch optreden. Er ging een geheel nieuw licht voor hem op, toen hij de Schriftuurlijke beteekenis der *μετανοια* leerde kennen. In het eerste zevental van zijne 95 stellingen, en voorts in zijn sermo de poenitentia en Sermon v. Sakr. der Busse, zette hij deze beteekenis der boete uiteen, en leerde, dat het voornaamste stuk der boete niet bestaat in de private biecht, waar de Schrift niets van weet, noch in de genoegdoening, want God vergeeft de zonden om niet, maar in een waarachtig leedwezen over de zonden, in een ernstig voornemen om Christus' kruis te dragen, in een nieuw leven, en in het woord der absolutie, d. i. der genade in Christus. De boetende komt tot de vergeving der zonden niet door genoegdoening en priesterlijke absolutie, maar door vertrouwen op het woord Gods, door het geloof aan Gods genade. Niet het sacrament, het geloof rechtvaardigt. Zoo kwam Luther er toe, om zonde en genade in het middelpunt der christelijke heilsleer te plaatsen. De vergeving der zonden hangt niet af van eene boete, die altijd onvolmaakt blijft, maar rust in Gods belofte en wordt de onze alleen door het geloof, cf. ook Köstlin, Luthers Theol. I 44. 190 f. 202 f. 213 f. 223 f. Maar over de verhouding, waarin Luther boete en geloof tot elkaar stelde, is er

groot verschil. Volgens Ritschl, Rechtf. u. Vers. I² 198 f. meende Luther eerst wel, dat ware boete vrucht was van het geloof aan het evangelie en van de liefde tot God; maar later zou hij, vooral na Melanchtons Unterricht der Visitatoren van 1528, om geen valsche gerustheid te kweeken, het door de wet gewerkte berouw vóór het geloof hebben geplaatst, juist omgekeerd als Calvijn, die in de eerste uitgave der Institutie het berouw aan het geloof maar later, in den Catech. Genev. van 1538 en in de tweede en volgende uitgaven der Institutie, het geloof aan het ware berouw zou hebben laten voorafgaan, cf. ook Harnack, D. G. III² 749 f. Herrmann in Gottschick's Zeits. f. Th. u. K. 1891 S. 28—81. Het historisch onderzoek van Lipsius, Luthers Lehre v. d. Busse, Jahrb. f. prot. Theol. 1892 S. 161—340, heeft echter in het licht gesteld, dat er van zulk een omkeer in de leer der boete bij Luther geen sprake is. De poenitentia bestaat bij hem altijd in twee stukken: contritio, kennis van en berouw over de zonden, gewerkt door de wet, en fides, geloof aan de genade Gods in het evangelie van Christus. God verbreekt eerst door de prediking der wet het harde hart van den zondaar en leidt hem dan door het geloof tot den troost van het evangelie. Maar als de zondaar alzoo Gods genade leert kennen, dan krijgt hij eerst ware liefde tot het goede en wordt daaruit die echte boete geboren, welke heel het leven door blijft en in eene afsterving van den ouden en opstanding van den nieuwen mensch bestaat. Wel legt Luther nu eens, tegenover de Roomsche werkheiligheid, meer den nadruk daarop, dat de ware boete uit het geloof voortkomt en heel het leven omvat; en dan weer, tegenover het antinomianisme, meer daarop, dat het waarachtig geloof door eene verbreking des harten voorafgegaan wordt; maar zakelijk is Luthers leer altijd dezelfde gebleven, contritio (poenitentia in enger zin), fides en bona opera zijn de drie deelen der via salutis, cf. Köstlin, ib. I 36. 72, 159. 368. II 75. 493. 496 f., en in Herzog ² ³ art. Busse. Sieffert, Die neuesten theol. Forschungen über Busse u. Glauben, Berlin 1896. Deze voorstelling is ook die der Luthersche belijdenisschriften, ed. Müller 41. 167. 312. 534. 634 en der eerste dogmatici, Brenz, Strigel, Chytraeus e. a. tot Gerhard toe; de heilsorde werd in deze drie loci afgehandeld. Nu was Luther bij deze heilsorde in den eersten tijd steeds uitgegaan van de absolute praedestinatie; maar later legde hij, zonder ze te herroepen, het

zwaartepunt in de openbaring Gods in Christus, in de algemeene aanbieding des heils, in woord en sacrament. Melanchton kwam sedert 1527 tot het synergisme en leerde, dat bij de bekeering ook de wil medewerkt, assentiens nec repugnans verbo Dei, wijl hij nog behouden heeft de facultas applicandi se ad gratiam, Loci, c. de lib. arb. De Formula Concordiae verwierp wel uitdrukkelijk de leer, dat de wil uit *eigene, natuurlijke* krachten zich naar de genade schikken kan, ed. Müller 607, cf. 608. 713. Maar zij leerde toch naast elkaar de praedestinatie en onmacht des menschen, ib. 594. 705, en de universaliteit en resistibiliteit der genade, 555. 602, en vond de verzoening daarin, dat de mensch nog behouden heeft capacitatem non activam sed passivam, nog ter kerk kan gaan enz., en vooral daarin, dat hij nog patitur (en pati potest), ut Deus in se operetur, ib. 609. 610. Later werd dit in de Luthersche theologie gewoonlijk zoo uitgewerkt, dat God aan allen, die onder het evangelie leven, in den doop of door de prediking des Woords eene gratia sufficiens (motus bonos inevitabiles, irresistibiles) schenkt, waardoor de wil des menschen zoo bevrijd en vernieuwd wordt, dat hij òf alleen niet- weerstaan, Gods genade in zich tot wedergeboorte en bekeering laten werken en geheel passief eronder verkeeren kan, òf ook wel positief met haar medewerken kan, Gerhard, Loc. XI n. 56. 57. 81. Quenstedt, Theol. III 505. 508. 510. 513. Hollaz, Ex. 794. 861 sq. 872 sq. Buddeus, Inst. theol. 921 sq. Schmid, Dogm. d. ev. l. K. 297—369. Luthardt, Komp. § 57—66. Onder invloed van dit bedekte of opene synergisme kreeg de ordo salutis, toen zij later uitgebreid en zooals bij Hollaz met verwijzing naar Hd. 26 : 17, 18 in de loci over de gratia vocans, illuminans, convertens, regenerans, justificans, renovans en glorificans behandeld werd, bij de Lutherschen deze gedaante: Christenkinderen worden, wijl zij nog niet kunnen weerstaan, in den doop wedergeboren en ontvangen de gave des geloofs; anderen worden op later leeftijd eerst geroepen met eene vocatio sufficiens, die voor allen gelijk is en allen voorziet van die verlichting in het verstand en van die kracht in den wil, welke hen in staat stelt, om de werking van Gods genade niet te wederstaan; in geval zij niet wederstaan, worden zij door de prediking der wet tot contritio (poenitentia, conversio in enger zin) gebracht en voorts wedergeboren en begiftigd met het geloof, dat eene vrucht der wedergeboorte is; door het geloof worden zij

dan gerechtvaardigd, krijgen de vergeving der zonden en verder achtereenvolgens de adoptio, de unio mystica, de renovatio en de glorificatio. Maar zoo geregeld loopt het christelijk leven in de werkelijkheid niet; gelijk de genade in haar aanvang afhangt van den door bovennatuurlijke kracht versterkten wil, zoo blijft het bij den voortgang en tot het einde toe. De genade is altijd resistibel en daarom ook tot in de stervensure toe verliesbaar en ook weer verkrijgbaar, niet eens maar zelfs herhaalde malen. Het zwaartepunt ligt daarom bij deze heilsorde in den mensch; al wordt nog zoo sterk uitgesproken, dat God alleen wederbaart en bekeert, het hangt toch van het al of niet weerstaan des menschen af, of God dat doen zal; de mensch heeft de beslissing in handen, hij kan door te weerstaan heel het werk van den Vader, den Zoon en den Geest te niet doen; en hij houdt die beslissing in handen tot zijn dood toe. Nog nader ligt het zwaartepunt bij deze heilsorde in geloof en rechtvaardigmaking. Roeping, berouw, wedergeboorte dragen n.l. slechts een voorbereidend karakter; zij zijn eigenlijk nog geen weldaden van het genadeverbond, zij gaan als het ware nog buiten Christus om en dienen, om den zondaar naar Christus heen te leiden. Eerst als de mensch gelooft en door dat geloof de gerechtigheid van Christus aanneemt, ziet God hem in Christus, vergeeft hem de zonden, maakt hem vrij van de wet, neemt hem aan tot zijn kind, lijft hem in in de gemeenschap met Christus enz. Op het geloof, en wel bepaald op de daad des geloofs, komt alles aan. Oefent de mensch deze, dan heeft hij alles en alles in eens, vrede, troost, leven, zaligheid, maar laat hij deze na, dan wordt alles wankel, onvast, verliesbaar. Zoo is er alles op gericht om dat geloof te behouden, maar gelijk de Luthersche geloovige het werk der genade niet uit de eeuwige verkiezing, uit het verbond laat opkomen, zoo zet hij het ook niet met natuur en wereld en menschheid in verband; hij is zalig in zijn geloof maar laat dit niet inwerken op gezin en school, maatschappij en staat. Het is hem genoeg, met Christus in gemeenschap te leven, maar hij voelt geen drang, om onder Christus als koning te strijden. Cf. vooral Schneckenburger, Vergl. Darst. d. luth. u. ref. Lehrbegriffs, 2 Th. 1855 passim.

7. Bij alle overeenstemming droeg de heilsorde in de Geref.

theologie toch van huis uit een geheel ander karakter. Wel behandelt Calvijn rechtvaardigmaking, Inst. III 12—18, en verkiezing ib. 21—24, na geloof, wedergeboorte, bekeering, christelijk leven, maar hij wil daarmede geenszins te kennen geven, dat zij dan eerst objectief ontstaan. De grondgedachte, waarvan Calvijn uitgaat, is eene geheel andere; de verkiezing is een eeuwig besluit, al wordt de mensch eerst door het geloof van haar bewust, en de vergeving der zonden rust alleen in Christus, al wordt zij ons eerst geschonken in het geloof. Immers keert bij Calvijn telkens de gedachte terug, dat er geen gemeenschap is aan de weldaden van Christus dan door gemeenschap aan zijn persoon, Inst. III 1, 1. 3. 2, 24. 3, 9. 11, 10 enz. Hierin ligt in beginsel al het verschil opgesloten, dat in de heilsorde tusschen Geref. en Luth. bestaat, cf. Heppe, Dogm. d. d. Prot. II 311—316. Schneckenburger, Vergl. Darst. I 195 II 22. Philippi, Kirchl. Gl. V 115. Indien het toch waar is, dat de allereerste weldaad der genade reeds de gemeenschap aan den persoon van Christus onderstelt, dan gaat de toerekening en schenking van Christus aan de gemeente aan alles vooraf. En dit is ook de Geref. leer. Reeds in de eeuwigheid, in de verkiezing, en nader nog in het pactum salutis is er een band gelegd tusschen den middelaar en degenen, die Hem gegeven zijn van den Vader. Toen reeds is er in het besluit Gods eene unio mystica tusschen beiden gelegd en eene plaatsverwisseling tot stand gekomen. Krachtens dat verbond is Christus mensch geworden en heeft Hij voor zijn volk de zaligheid verworven; Hij kon dat doen, juist omdat Hij reeds met hen in gemeenschap stond, hun borg en middelaar, hun hoofd en plaatsvervanger was; en de gansche gemeente, in Hem als haar hoofd begrepen, is objectief met Hem gekruisigd en gestorven, opgestaan en verheerlijkt. Alle weldaden der genade liggen dus in den persoon van Christus voor de gemeente gereed; alles is volbracht; God is verzoend; er komt niets van den mensch bij. Verzoening, vergeving, rechtvaardigmaking, unio mystica, heiligmaking, heerlijkmaking enz., zij komen niet tot stand na en door het geloof, maar in objectieven, actieven zin zijn zij in Christus aanwezig; zij zijn vruchten van zijn lijden en sterven alleen; en onzerzijds worden zij alleen aangenomen door het geloof. God schenkt ze en rekent ze aan de gemeente toe in het besluit, in de opstanding van Christus, in de roeping

door het evangelie. Op Gods tijd komen zij ook subjectief in het bezit der geloovigen. Want al is het, dat de mensch niets aan het werk van Christus heeft toe te voegen, Christus zelf heeft het Hem opgedragen werk met de verwerving der zaligheid nog volstrekt niet voltooid. Hij heeft op zich genomen, om zijn volk werkelijk en ten volle zalig te maken. Hij treedt als middelaar niet af, voordat Hij zijne gemeente zonder vlek of rimpel aan den Vader voorgesteld heeft. De toepassing des heils is een even wezenlijk bestanddeel van de verlossing als de verwerving. Dempta applicatione, redemptio non est redemptio. Christus zet daarom in den hemel zijne profetische, priesterlijke en koninklijke werkzaamheid voort. De toepassing des heils is *zijn* werk; Hij is de handelende; Hij deelt zichzelf en zijne weldaden door eene gratia irresistibilis en inamissibilis aan de zijnen mede. Ook de soteriologie is theologisch te beschouwen, als een werk van Vader, Zoon en Geest. En gelijk de verwerving der zaligheid door Christus plaats had in den weg des verbonds, zoo geschiedt dit ook met hare toepassing. Ten eerste is de toebrenging der uitverkorenen niet individualistisch en atomistisch te denken, want zij zijn allen aan Christus gegeven, zijn in het verbond begrepen, worden te hunner tijd uit Christus, als het lichaam met zijne leden uit het hoofd, geboren en al zijne weldaden deelachtig. De gemeente is een organisme, geen aggregaat; het geheel gaat vóór de deelen. Sommige Geref., Wollebius, Theol. c. 21—27, Keckermann, Syst. Theol. 1603 p. 370, Brakel, Red. Godsd. I c. 24—29 e. a. behandelden daarom zelfs de leer der kerk voor die des heils. Dit behoeft niet, omdat de Geref. theologie in het verbond der genade bezit wat deze theologen met deze hunne orde bedoelden; het verwart ook de kerk als lichaam van Christus met de kerk als instituut, zooals ook Ritschl doet, als hij beweert, dat Calvijn de kerk stelt boven de heilsorde, Rechtf. u. Vers. I² 216. Maar het vertolkt toch eene ware gedachte; het verbond der genade komt niet door de heilsorde tot stand maar gaat eraan vooraf. Ten tweede zijn wedergeboorte, geloof, bekeering geen voorbereidingen, die buiten Christus en het verbond der genade omgaan en den mensch eerst tot Christus heenleiden. Maar het zijn weldaden, die reeds uit het verbond der genade, uit de unio mystica, uit de schenking van den persoon van Christus voortvloeien. De H. Geest, die de auteur dezer

weldaden is, is door Christus voor de zijnen verworven; de toerekening van Christus gaat dus aan de gave des Geestes vooraf. Wedergeboorte, bekeering, geloof leiden niet eerst naar Christus henen, maar zijn uit Hem herkomstig. Ten derde nemen geloof en rechtvaardigmaking in de Geref. heilsorde niet die centrale plaats in, welke door de Lutherschen eraan toegekend wordt. Want het geloof brengt op geenerlei manier de weldaad der vergeving tot stand, maar neemt ze alleen uit Christus aan. De nadruk valt niet op het subject en zijne ervaringen, maar op het objectieve werk van Christus. Het geloof zelf is maar een schakel in de lange keten des heils. Het wortelt in de verkiezing, het is een weldaad van het genadeverbond, het is eene gave van Christus, het is eene vrucht der wedergeboorte, het is zelfs als habitus in de kinderen des verbonds en blijft in beginsel ook bij de geloovigen in hun vallen en struikelen aanwezig, het wordt zelfs bij hen, die op later leeftijd worden toegebracht, niet magisch gewerkt maar veeleer door allerlei leidingen des levens voorbereid; de bijzondere genade sluit bij de algemeene genade in de natuur zich aan. Ten vierde, dit geloof brengt de zekerheid der zaligheid mede, want deze ligt onwankelbaar vast in den raad Gods, in den persoon van Christus, in het verbond der genade. En wijl de heiligmaking evengoed eene weldaad is van Christus als de rechtvaardigmaking, wijl de goede werken, in welke de geloovigen wandelen moeten, door God in Christus voorbereid zijn, kan het geloof bij de vergeving der zonden niet blijven staan, maar strekt het zich ook uit naar de volmaaktheid, die in Christus is, zoekt het zich uit de goede werken als zijne vruchten te bevestigen en te versterken, gordt het aan met den moed en de kracht, om niet alleen met Christus in verborgen gemeenschap te leven, maar ook onder Hem als koning tegen zonde, wereld en vleesch op alle terrein te strijden en alles dienstbaar te maken aan de eere van Gods naam.

8. Maar naast deze voorstellingen van de heilsorde kwamen nog vele andere. Het mysticisme, dat altijd en overal, in Indië en Arabië, onder Joden en Grieken, bij Roomschen en Protestanten eenzelfde karakter vertoont, laat al het objectieve en uitwendige terugtreden bij het inwendige heilsproces. Het rekent daarom in het Christendom weinig met de H. Schrift, den Christus

voor ons, voldoening, toegerekende gerechtigheid, rechtvaardigmaking, kerk, sacramenten enz., maar legt alle gewicht op de inwendige genade, verlichting, wedergeboorte, Christus in ons, ingestorte gerechtigheid, vernieuwing des H. Geestes enz. Langs drie trappen zoekt het de volmaaktheid te bereiken: καθαρσις (via purgativa, ascese), φωτισμος (via illuminativa, meditatio) en ἐποπτεια (via contemplativa, exstase). Als de ziel n.l. door ascese van heel de wereld zich afgetrokken en door meditatie zich geheel op één punt saamgetrokken heeft, dan wordt zij de aanschouwing Gods, de vergoddelijking, de transformatie in Christus enz. deelachtig, dan verliest zij zich en zinkt weg in God, cf. Zeller, Philos. d. Gr. V 599 f. Voetius, Exerc. pietatis 56 sq. Hollaz, Ex. theol. 208. 796. 821. Erbkam, Gesch. d. prot. Sekten 52 f., en verdere litt. bij Herzog² 15, 487—504. Vlak daartegenover staat het rationalisme, dat door Socinianisme en Remonstantisme voorbereid werd en in de 18e eeuw de geesten beheerschte. Het ziet in Christus niet meer dan een profeet en leeraar, die de waarheid Gods verkondigd en met zijn leven en dood bezegeld heeft; door Hem na te volgen, wordt de wel door de zonde verzwakte maar niet machtelooze mensch de zaligheid deelachtig. De roeping, welke in het evangelie tot hem komt, oefent daarom op zijn verstand en wil slechts een zedelijken invloed uit. Als de mensch uit eigen, vrije keuze aan die roeping gehoor geeft, de waarheid toestemt, op Gods genade vertrouwt en Christus' geboden volbrengt — want in assensus, fiducia en obedientia bestaat het wezen des geloofs — dan wordt hij om dit geloof, dat in beginsel de gansche gehoorzaamheid insluit en door God reeds uit genade, om Christus' wil voor volkomen gehoorzaamheid gerekend wordt, gerechtvaardigd en bij volharding de eeuwige zaligheid deelachtig, cf. Fock, der Socin. 651—689. Conf. Rem. en Apol. Conf. VII. Limborch, Theol. Chr. IV 11 sq. V 8 sq. VI 4 sq. Wegscheider, Inst. theol. § 146 sq. Bretschneider, Dogm. § 177 f. Knapp, Glaub. II 323 f. 382 f. Reinhard, Dogm. § 130.

Op dezelfde wijze als mysticisme en rationalisme, staan in de heilsorde antinomianisme en neonomianisme tegenover elkander. Het antinomianisme is in het algemeen die richting, welke in de eerste plaats de toepassing des heils geheel en al terugbrengt tot en vereenzelvigt met de verwerving des heils. Christus n.l.

heeft alles volbracht, Hij heeft niet alleen onze schuld maar zelfs de smet der zonde van ons overgenomen, Hij heeft niet alleen de gerechtigheid maar ook wedergeboorte en heiligmaking voor ons verworven; voor den mensch blijft dus niets te doen over; berouw, bekeering, boete, gebed om vergeving, het doen van goede werken, het is alles onnoodig, draagt een wettisch karakter en doet te kort aan de volmaaktheid der offerande van Christus. De mensch behoeft alleen te gelooven, d. i. tot het inzicht te komen, dat hij gerechtvaardigd, wedergeboren, geheiligd is, dat hij volmaakt is in Christus; de zonden, die hij dan nog doet, zijn geen zonden meer, zij zijn werken van den ouden mensch, die den geloovige als zoodanig niet meer aangaan, want deze is volmaakt in Christus, is van de wet bevrijd en roemt in de genade. Gewoonlijk blijft het antinomianisme hierbij echter niet staan maar doet nog een stap verder terug; het herleidt eerst de toepassing des heils tot de verwerving en dan deze weder tot het besluit Gods. Ook Christus heeft de zaligheid niet verworven, want deze lag eeuwig in Gods besluit gereed, maar Hij heeft alleen Gods liefde geopenbaard; gelooven is daarom niets anders dan den waan afleggen, dat God op ons toornt; zonde bestaat alleen in dien waan. Dergelijke gevoelens werden oudtijds door de Gnostieken, in de Middeleeuwen door vele libertinistische secten verkondigd en vonden in de Geref. kerk ingang bij de Hattemisten en Hebreën, cf. Hulsius, De hedendaagsche Antinomianerye, 2e dr. 1738. Fruytier, Klaer en kort vertoog van de valsheit en gedeformeertheit van het gevoelen der sogen. Hebreën 1697. M. Leydecker, Hist. en Godg. Oefeningen over de oorsprong, voortgang en gevoelens v. d. oude en nieuwe Antin. 1700. Ypey, Gesch. d. chr. Kerk in de 18e E. VII 290v. J. van Leeuwen in Ned. Archief v. Kerk. Gesch. VIII 1848 bl. 57—169. van Manen in Gids, Sept. Oct. 1885. Het is te begrijpen, dat dit antinomianisme juist in de Geref. kerk zooveel ingang vond; de Geref. heilsorde toont er onmiskenbaar verwantschap mede. Reeds van de Reformatie afaan hadden velen, wijl remissio peccatorum fide non efficitur sed accipitur, de rechtvaardigmaking of de vergeving der zonden vóór het geloof geplaatst en het wezen des geloofs als cognitio, certitudo omschreven, Luther bij Köstlin, Luthers Theol. I 223. Melanchton bij Ritschl, Rechtf. u. Vers. I² 197. Calvijn, Inst. III 2, 7. 14.

Hyperius, Meth. Theol. 1574 p. 205. Ursinus op vr. 21 Heid. Cat. Olevianus, Verklaring der Apost. geloofsbel. 2e dr. Doesburg 1868 bl. 131. 261. 418. 462 en zoo verder Pareus, Tossanus, Piscator, Twissus e. a. Vooral werd dit gevoelen in Engeland tegenover het veldwinnend neonomisme met klaarheid ontwikkeld door de zoogenaamde antinomianen, maar die beter als antineonomianen worden aangeduid, John Eaton, The honeycombe of free justification bij Christ alone, London 1642. William Eyre, Vindiciae justificationis gratuitae 1654. Tobias Crisp, Christ alone exalted 1643. John Saltmarsh, Free grace 1645. Samuel Crisp, Christ. made sin 1691. Thomas Tully, Justificatio paulina sine operibus 1674. Isaac Chauncy, Neonomianism unmasked 1692. Id. Alexipharmacon, a fresh antidote against neonomian bane 1700, cf. Witsius, Misc. Sacra II 753 sq. Hoornbeek, Summa Contr. 1653 p. 701. Pfaff, Hist. theol. litt. 257 sq. Walch, Bibl. theol. sel. II 1069. Id. Einl. in die Religionsstr. auss. d. luth. K. III 999. Hier te lande werd deze opvatting van de rechtvaardigmaking als voorafgaande aan het geloof, hetzij dan in het besluit Gods of in de opstanding van Christus of in de belofte des evangelies of in de inwendige roeping, en dienovereenkomstig ook de opvatting van het geloof als cognitio en certitudo verdedigd door Trigland, Antapol. 314. Maccovius, Loci c. 69—72. Coll. theol. p. 128. Loc. Comm. Disp. 1641 p. 309. Voetius, Disp. II 453 sq. V 277 sq. Hoornbeek, Summa Contr. 705, en vooral in de 18e eeuw door Holtius, Rechtv. door het geloof 1750. Comrie, Heid. Cat. vr. 21. Id. Brief over de rechtv. des zondaars door de onmidd. toerekening der gerecht. van Christus, nieuwe uitg. Utrecht 1889. Ex. v. h. Ontw. v. Tol., voorrede voor de 7e Samenspraak. Walch. art. 3. Brahe, Aanm. over de vijf Walch. art. 1758 bl. 60v. Godgeleerde stellingen over de leer der rechtv. des zondaars voor God, opgesteld door J. J. Brahe, nieuwe uitgave door A. Capadose, Amst. 1833, cf. ook Hartmann, Huisbijbel op Rom. 4 : 5. van Thuynen, Korte Uitlegging van het Geref. geloof 1722. Vrolikhert, Twee Godg. verh. over werkverbond en toerekening van Christus' dad. gehoorz. en over den aard en het wezen des geloofs 1732. B. S. Cremer, Summa theol. supran. 1730. Id. Evang. Geloofsketen der waarheid 1740. Maar lang niet allen konden zich in deze voorstelling vinden. Tegenover haar stond eene andere beschrijving der heils-

orde, welke als neonomiaansche kan aangeduid worden en wederom in eene meer rationalistische en in eene meer pietistische te onderscheiden is. Eerstgenoemde richting wortelt principieel reeds in de leer van Piscator, dat de actieve gehoorzaamheid van Christus niet tot de voldoening behoort, en werd weldra van groote beteekenis en invloed door de school van Saumur. Camero leerde aldaar, dat de wil altijd het verstand volgt en dat daarom ter bekeering verlichting des verstands genoegzaam is. Amyraldus maakte de objectieve genade universeel. Pajon achtte eene inwendige genade onnoodig en liet de efficacia der roeping, op de wijze van Bellarminus, afhangen van hare congruiteit met de omstandigheden, waarin zij tot iemand komt. Gevolg daarvan was, dat natuurlijke onmacht, werkverbond, onmiddellijke toerekening van Adams zonde en van Christus' gerechtigheid enz. ontkend, het geloof met de werken saamgevoegd en zoo als middel of grond der rechtvaardigmaking opgevat werd. Dit geschiedde o. a. in Engeland door George Bull, Harmonia apostolica 1670, die wel door velen bestreden maar door Morus, Glanville, Whitby, Tillotson, Cave enz. verdedigd werd, M. Vitringa III 296; in Schotland door de Anti-Marrowmen Simson, Hadow e. a., boven bl. 395; in Amerika door de volgelingen van Jonathan Edwards, boven bl. 127; en hier te lande door Vlak, die in zijn Eeuwig Evangelie 1684 eene rechtvaardiging leerde uit de werken des geloofs, door van den Os 1740, die het geloof omschreef als vertrouwen op Christus en gehoorzaamheid aan zijne geboden, door J. van den Honert, Verh. van de rechtv. des sondaers uyt en door het geloof, en J. J. Schultens, Uitv. Waarschuwing op verscheiden stukken der Kategismusverklaaringe van Al. Comrie 1755 en (Petrus Boddaert), Wolk van getuigen voor de leer de rechtv. door en uit het geloove, verzameld bij gelegenheid van het in 't licht geven der Aanm. over de vijf Walch. art. door J. J. Brahe, die allen de onmiddellijke toerekening ontkenden en het geloof plaatsten vóór de rechtvaardigmaking, door Kleman, die in zijne Orde des heils 1774 een zoodanig door Gods wijsheid en goedheid gelegd verband tusschen 's menschen zedelijke handelingen en de bovennatuurlijke mededeeling des geloofs aannam, dat allen die een behoorlijk gebruik maken van hunne natuurkrachten, zeker staat kunnen maken op de verkrijging der bovennatuurlijke genade enz.

9. Maar het neonomanisme trad ook op in een pietistischen vorm en maakte dan wel niet geloof en gehoorzaamheid maar toch geloof en bevinding tot conditie der rechtvaardigmaking. Van den beginne af was er in de Geref. kerk en theologie eene practische richting, die wars was van alle scholastiek en allen nadruk legde op het leven. Zij werd vooral gesteund en bevorderd door den wijsgeer Petrus Ramus, die een sterk bestrijder van Aristoteles was, in de philosophie meer eenvoud verlangde en de theologie omschreef als doctrina bene vivendi, wier doel niet is notitia rerum sed usus et exercitatio, cf. Tideman, in Stud. en Bijdr. op het gebied der hist. Theol. door Moll en de Hoop Scheffer III 1876 bl. 389—429. Deze opvatting vond bij vele Geref. theologen ingang, te Strassburg bij Sturm, te Heidelberg bij Tremellius, te Herborn bij Piscator, in Nederland bij Snellius, Scaliger, Jac. Alting, te Cambridge bij Perkins, wiens leerling Amesius, later in Franeker hoogleeraar naast Maccovius, de theologie ook omschreef als doctrina Deo vivendi, studium pietatis, zetelend in den wil, cf. Dr. H. Visscher, Guil. Amesius, Haarlem 1894. Zoo kwam er eene practicale, pietistische richting, in Engeland bijv. vertegenwoordigd door R. Baxter, A call to the unconverted 1669, Daniel Williams, Gospel truth stated and vindicated 1692, B. Woodbridge, The method of grace in the justification of sinners 1656 en vele practicale schrijvers, en hier te lande voorgestaan door vele theologen en predikers, Witsius, Vitringa, Lampe, Mel, d' Outrein, Brakel, Hellenbroek, Smytegelt, Francken, Groenewegen, Borstius, van der Groe, Eswijler, Schortinghuis enz., cf. Heppe, Gesch. d. Piet. u. d. Mystik in der ref. K. Leiden 1879. Göbel, Gesch. d. chr. Lebens in der rh.-westph. ev. K. 3 Bde 1849—1860. Ritschl, Gesch. des Pietismus, I in der ref. K. 1880. Naarmate de toestanden in de kerk droeviger werden en eene doode orthodoxie de overhand nam, legden deze schrijvers allen nadruk op de noodzakelijkheid eener waarachtige bekeering. Geboorte uit geloovige ouders, lidmaatschap der kerk, doop, avondmaal, rechtzinnig geloof was niet genoeg. Men moest het waarachtig, zaligmakend geloof deelachtig zijn, dat een geheel ander karakter droeg dan het tijd- en het wonder- en het historisch geloof. Het waarachtig geloof ontstaat niet, dan nadat schrik voor de wet, vreeze voor het oordeel, angst over de zonde zijn voorafgegaan. Het wezen des geloofs is ook geen toestemming of overtuiging

maar bestaat veelmeer in vertrouwen dan in kennis; het zetelt meer in het hart en den wil dan in het verstand. En het is niet terstond certitudo, zekerheid; neen, er moet, gelijk Gomarus, Op. I 654 sq. al gezegd had, onderscheid gemaakt tusschen een toevluchtnemend en een verzekerd vertrouwen; het eerste maakt alleen het wezen des geloofs uit, het tweede behoort tot het welwezen en kan er veel later aan toegevoegd worden. Dat geloof als toevluchtnemend vertrouwen, bestaande in een hongeren en dorsten naar Christus en zijne gerechtigheid, is eene conditie, welke aan de rechtvaardiging voorafgaat; het vertrouwt zich aan Christus toe, ten einde gerechtvaardigd te worden; als het de gerechtigheid van Christus heeft aangenomen, dan gaat het daarmede tot God den Vader, wijst Hem op zijne beloften en wordt door Hem gerechtvaardigd. Het gaat dus zoo eenvoudig en zoo gemakkelijk niet toe, als velen meenen; het evangelie is niet voor alle menschen, het aanbod des heils is niet algemeen, de wet is voor allen, maar het evangelie is alleen voor zekere „behoedanigde" zondaars, voor aanvankelijk begenadigden. Niemand mag gelooven, dan wie daartoe eerst van den H. Geest de vrijmoedigheid ontvangen heeft; men hoede zich voor een ingebeeld en voor een gestolen geloof! Daarom blijft voortdurende zelfbeproeving noodig; men kan zich zoo licht bedriegen; het onderscheid is zoo fijn tusschen den wedergeborene op zijn slechtst en den onwedergeborene op zijn best; er is zooveel gelijkheid tusschen valsche en ware genade. Altijd heeft de geloovige dus weder zichzelf te beproeven en te toetsen aan de kenteekenen van het geestelijk leven; de weg des heils is een smalle, nauwe weg, waarlangs zelfs de rechtvaardigen nauwelijks zalig worden. Ook is het een lange weg. Van het toevluchtnemend tot het verzekerd vertrouwen is een groote afstand; daartusschen bewegen zich vele klassen en groepen van menschen, ontdekten, overtuigden, bekommerden, heilbegeerigen, klein- en zwakgeloovigen enz. De verzegeling en verzekering volgt in den regel eerst na langen tijd van twijfel en strijd, en komt dan menigmaal op buitengewone wijze, door eene stem, een gezicht, een plotseling invallend troostwoord der Schrift enz. tot stand. Aan dit pietisme in de Geref. kerk is het Luthersche verwant, dat door Musaeus, Arnd enz., en ook door Geref. schrijvers, als Baxter, Dyke, Bayle e. a. voorbereid was en dan door Spener 1635—1705 eene machtige beweging werd en

eene groote uitbreiding verkreeg. Door prediking, tucht, collegia pietatis en vele geschriften zooals Pia desideria oder herzliches Verlangen nach gottgefälliger Besserung der wahren christlichen Kirche 1675 trad Spener op tegen de doode orthodoxie. Hij wilde terugkeer tot de in den doop ontvangen maar later verloren genade der wedergeboorte. Historisch geloof is ongenoegzaam; er is een levend, werkzaam geloof noodig voor de zaligheid. En dit geloof krijgt men eerst, als men zijne zonden leert kennen door de prediking der wet, en eene lange, bange worsteling heeft gehad met duivel, wereld en vleesch, zelfs tot vertwijfeling toe (Busskampf); dan komt daaruit het waarachtig geloof tot Durchbruch. Dit geloof bestaat daarom niet alleen in toestemming, maar in vertrouwen; het is eene ervaring, eene bevinding des harten, een leven der ziel. En als zoodanig is het ook eerst een middel ter rechtvaardiging, om dan daarna zich te openbaren in een heilig, van de wereld onderscheiden, zelfs van de adiaphora zich onthoudend leven. Cf. Walch, Hist. u. theol. Einl. in die Religionsstreit. der ev. luth. K. II 239—436. Ritschl, Gesch. d. Pietismus II 1884. Riggenbach, Herzog² 11, 672 en de daar aangehaalde litt. In dit pietisme werd Zinzendorf 1700—1760 opgevoed, en hij bleef er eenstemmig mede in afkeer van de doode orthodoxie; maar het pietisme was hem toch te wettisch. Schrik voor de wet en angst over de zonde, schoon niet verkeerd en soms eene voorbereidende kracht hebbende, zijn toch het ware niet. Ware boete, ofschoon het woord boete minder juist is, wijl het aan straf doet denken, komt voort uit het evangelie, uit de prediking van den lijdenden Christus. Zij bestaat niet zoozeer in angst en strijd, in klagen en weenen, maar in vertrouwen op Gods genade. Zij is eene zaak van het hart, van het gevoel. Daarom moet het hart gevoelig gemaakt worden, en dat geschiedt het best door de levendige schildering van Christus' lijdensgestalte, van zijn bloed en wonden. Daardoor als door onmiddellijke aanschouwing, door een diepen, levendigen indruk, door een Wundenblick, wordt in het hart het geloof geboren, zonder dat men een Busskampf doorgemaakt heeft of nauwkeurig het uur van zijn wedergeboorte weet. Dat geloof brengt een unie, een verloving, een huwelijk tusschen Christus en de ziel tot stand, doet het hart in de genade, d. i. in Jezus' bloed zwemmen als in zijn element, en doet den geloovige steeds leven in de liebe

Nähe van den Heiland. Het rechtvaardigt en wederbaart tegelijk; geloof en liefde vallen saam; meer dan de objectieve rechtvaardiging is de dynamische Geestesmeedeeling, de geboorte uit Jezus' zijde van waarde. Uit Hem geboren, leven de geloovigen zonder pietistische angstvalligheid in zijne nabijheid, doen alles in zijn naam, stellen alles, ook het huiselijk en maatschappelijk leven, onder zijn regiment, en leiden een opgeruimd, christelijk leven, cf. Plitt, Zinzendorfs Theol. I 301—453 II 242—420 III 45—215. Spangenberg, Idea fidei fratrum 1778. Becker in Herzog² 17, 513. Ritschl, Gesch. d. Pietismus III 1886. Wat het pietisme was voor de Luthersche, werd later het methodisme van Wesley 1703—1791 en Whitefield 1714—1771 voor de Geref. kerk. Het wilde oorspronkelijk niets anders dan de slapende kerk wakker schudden en de rechtzinnige Christenheid bezielen met een nieuw leven. Daartoe moesten allereerst door eene aangrijpende prediking van gerechtigheid, zonde, oordeel, verdoemenis de menschen plotseling tot een diep besef van hun verloren toestand gebracht; dan in hetzelfde oogenblik, zonder uitstel, door het geloof tot Christus geleid en van hun zaligheid verzekerd; en daarna tot een nieuw, in den dienst van het koninkrijk Gods werkzaam, aan zending en philanthropie zich toewijdend, van allerlei middelmatige dingen zich onthoudend, zondeloos leven aangespoord worden. Het methodisme verraadt, in onderscheiding van het pietisme, duidelijk zijn engelschen oorsprong en gereformeerde herkomst. Het is wel evenzeer eene reactie tegen de doode orthodoxie; maar het wil van geen voorbereiding, van geen geleidelijken voortgang der bekeering weten; het heeft geen langdurigen Busskampf, geen eindelijk intredenden Durchburch, geen later volgende Versiegelung; het trekt alles op één punt saam, plaatst de bekeering in het volle licht des bewustzijns, en houdt boek van de geredde zielen. En als het de menschen bekeerd heeft, verzamelt het hen niet in stille, teruggetrokken kringen, in gezelschappen en conventikels, om daar de vroomheid aan te kweeken; maar het organiseert hen tot een leger, dat aanvallenderwijze te werk gaat, vol vuur de wijde wereld intrekt en ze stormenderhand voor Christus verovert, cf. Schaff, Creeds I 882 III 807. Schoell in Herzog² 9, 681. Schneckenburger, Vorl. über die Lehrbegriffe der kleineren prot. Kirchenparteien 1863 d. 103—151. Lecky, Entstehungsgesch. u. Charakt. der Methodismus, aus d. Engl.

Leipzig 1880. Kolde, Der Methodismus und seine Bekämpfung, Erl. 1886. Id. Die Heilsarmee, Erl. 1885.

10. Ook in de nieuwere theologie loopen de beschrijvingen der heilsorde verre uiteen. Kant kwam door zijne leer van het radikal Böse tot de erkentenis, dat er bij den mensch eene neue Schöpfung plaats bebben moest, Religion ed. Rosenkranz 54. Desniettemin ziet hij in de bekeering een werk van den mensch; besluit, evenals Pelagius met zijn si debet, potest, uit het du sollst tot het du kannst; en wekt elk op, om te doen wat in zijn vermogen is om een beter mensch te worden en dan voorts te hopen op höhere Mitwirkung, ib. 58. 59. Al is het nu, dat die bekeering op aarde onvolkomen blijft, God rekent de gezindheid voor de daad en rechtvaardigt ons uit genade. Ook boet de mensch na zijne bekeering nog altijd voor de zonden, die hij vroeger bedreven heeft, neemt de smart en straf daarvoor vrijwillig op zich, en maakt zich ook alzoo de vergeving waardig, ib. 82. 86 f. Nog sterker dan door Kant werd het bederf der menschelijke natuur door Schopenhauer geleerd; ook hij zeide daarom, dat, om den mensch radikaal te verbeteren, verheldering van het hoofd, ontwikkeling van het verstand geheel onvoldoende was, dat er eene wedergeboorte moest plaats hebben van de kern van zijn wezen, omdat operari sequitur esse, Die Welt I^{6} 477 f. II^{6} 692 f. Maar hij buigt zelf ook weer van deze lijn zijner gedachten af en zoekt de verlossing van het lijden ten deele in kunst en philosophie maar vooral daarin, dat de mensch in het licht der kennis het gansche ellendige leven laat werken als een quietief voor den wil, den wil verneine en alzoo inga in het nirwana, waar de wil volkomen uitgebluscht is, ib. I 448 f. Hierin kwam Schopenhauer met Schelling overeen, wiens negatieve philosophie daarmede eindigde, dat de zaligheid bereikbaar is, niet langs het pad der deugd en de onderhouding der wet, maar alleen in den weg van het „beschauliche" leven, Werke I 8 S. 235 f. II 1 S. 554 f., maar die toch in zijne positieve philosophie het uitsprak, dat de mensch de rechtvaardiging en zaligheid alleen deelachtig wordt door de religie, door de gemeenschap met den opgestanen Christus, denn Person sucht Person, ib. 566 f. II 4 S. 217 f. En zoo ook zoekt von Hartmann de zaligheid niet in kunst, philosophie, religie maar in het eenmaal

door de menschheid te nemen besluit, om het willen te vernietigen, in de Universalwillensverneinung, Philos. d. Unb. II ² 400 f. Bij Hegel is de verzoening een proces in het Goddelijk wezen zelf. De mensch is wezenlijk één met God, maar hij weet het niet. Zijn en bewustzijn zijn gedeeld, de mensch is voor zichzelf een vreemde. Maar Christus is de eerste geweest, die zich zijn Goddelijk wezen, zijn één-zijn met God bewust werd. En wie evenals Christus, in zijne gemeenschap, die eenheid inziet en erkent, die is verzoend. Het komt hierbij op de gezindheid aan; de daad blijft nog lang achter die gezindheid terug maar deze onvolkomenheid is een verdwijnend moment en telt daarom bij de verzoening heel niet mede, Philos. d. Rel., Werke XII 266 f. In overeenstemming met deze philosophie van Hegel leert de theologie der modernen, dat God en mensch, genade en wil in het werk der bekeering geen tegenstelling vormen, maar dat de bekeering tegelijk en geheel eene daad is van beide. De genade valt n.l. feitelijk met de voorzienigheid Gods saam, werkt alleen ethisch en paedagogisch, kweekt en versterkt zelve in de religieuse gemeenschap de vatbaarheid voor het heil (facultas se applicandi ad gratiam). Op den duur zal zij dan ook alle menschen brengen tot het heil en allen tegenstand overwinnen. De mensch heeft ook in eigenlijken zin geen wedergeboorte van noode; alleen kan de bekeering zoo heeten, als zij van Gods zijde beschouwd wordt. Die bekeering bestaat zelve in boete, d. i. berouw over de verledene zonden, gezindheid om de straf ervoor gewillig te dragen en voortaan het leven te beteren, en in geloof, d. i. vertrouwen op de genade Gods in Christus. Als de mensch zich zoo bekeert, dan wordt hij daarin ook terstond gerechtvaardigd. De rechtvaardiging n.l. is geen transcendente daad Gods maar niets anders dan de wegneming van het schuldbewustzijn, verandering in het bewustzijn van de verhouding tot God, opheffing van de tweespalt tusschen het natuurlijk ik en zijne bestemming. In de bekeering toch is de mensch aanvankelijk vernieuwd en draagt als zoodanig den waarborg der volmaking in zich, gelijk in het zaad de plant schuilt en in het kind de man. Cf. Strauss, Chr. Gl. II 362 f. 463. 492—497. Biedermann, Chr. Dogm § 847—911. Schweizer, Chr. Gl. § 138—164. Lang, Versuch einer chr. Dogm. § 19—25. Pfleiderer, Grundriss § 170. Scholten, L. H. K. II 76v. 109v. Initia c. 5.

Meer in schijn dan in waarheid verschilt van deze heilsorde de voorstelling, welke Schleiermacher ervan geeft. Nadat Christus, zoo zegt hij, ingegaan is in onze gemeenschap van zonde en ellende, heeft Hij de kracht en de roeping, om ons op te nemen in zijne gemeenschap van heiligheid en zaligheid. Dat geschiedt door wedergeboorte en heiliging. De wedergeboorte bestaat in bekeering en rechtvaardiging, welke beide een en hetzelfde zijn, de eene maal van onze, de andere maal van Gods zijde bezien. Bij de bekeering, die weder twee deelen heeft: boete en geloof, is de mensch niet medewerkend en ook niet geheel passief maar receptief (in den zin van Melanchtons facultas se applicandi ad gratiam), zoodat dan ook de gansche menschheid eens voor de genade rijp en de zaligheid deelachtig wordt. De rechtvaardiging is die daad Gods, waardoor de mensch in de gemeenschap met Christus wordt gesteld; zij bestaat negatief in vergeving, d. i. veroordeeling van het oude, en positief in adoptie, d. i. opwekking van een nieuw leven; en laat, als keerzijde van de bekeering, de vergeving feitelijk gescheiden, omdat en in zoover de mensch in de gemeenschap van Christus een nieuw leven deelachtig is. De Vermittelungstheologen hebben wel aan den persoon van Christus en aan de werkzaamheid des H. Geestes eene breedere plaats in de dogmatiek toegekend; maar in de heilsorde zijn zij toch de gedachten van Schleiermacher niet geheel te boven gekomen. Ten eerste schrijven zij bijna allen aan den mensch de kracht toe, om de genade aan te nemen of te verwerpen, hetzij die kracht afkomstig is uit de schepping of voorzienigheid Gods, of uit de in doop of roeping geschonken gratia praeparans, cf. deel II 343. En ten andere corrigeeren zij Schleiermacher wel in zooverre, dat zij de rechtvaardiging houden voor eene objectieve daad Gods, maar zij laten haar toch allen geschieden op grond, niet van de toegerekende maar van de ingestorte gerechtigheid van Christus, zoodat zij niet alleen eene rechterlijke maar ook eene meedeelende, heiligende daad Gods en eene προλήψις op de toekomst leeren, cf. b.v. Neander, Gesch. der Pflanzung u. Leitung der chr. K.[5] 551 f. Nitzsch, Syst. d. chr. Lehre § 146. 147. Martensen, Chr. Dogm. § 230. 231. Lange, Chr. Dogm. II § 95. Ebrard, Dogm. § 443. Schöberlein, Prinzip u. Syst. d. Dogm. 652 enz.; ook Beck, Chr. Lehrwiss. I 522 f. 533 f. Chr. Glaub. II 595 f., cf. Die Rechtfertigungslehre der Prof. d. Theol. Joh. Tob. Beck, O. F. Myr-

berg und A. W. Ingman, geprüft u. beleuchtet von mehreren evang. Theologen u. von E. T. Gestrin, Berlin 1892; en zelfs Hengstenberg in de Ev. Kirchenz. van 1866 en 1867, die zich voor zijn gevoelen op den brief van Jakobus en ook op Luk. 7 : 36v. beriep, cf. Bew. d. Gl. 1868 S. 381 f. Ritschl, Rechtf. u. Vers. I² 644 f.

Tegenover deze op het subject gebouwde rechtvaardiging ging Ritschl weer naar den persoon van Christus terug en zocht in zijn werk den grond der vergeving. Wel niet in dien zin, dat zij door Christus verworven was en in eene verandering van Gods gezindheid bestond, want God is eeuwige liefde en straffende gerechtigheid is er bij Hem niet. Maar Christus heeft door zijn volmaakte beroepstrouw, door zijn onafgebroken gemeenschap met God, door zijne volkomene overgave aan Gods wil toch verkondigd en bewezen, dat God liefde is, dat Hij niet toornt of straft maar vergeeft. Dit nu was noodig, niet omdat God ver van de menschheid, maar omdat de menschheid, door hare zonde, welke eigenlijk onwetendheid, geen objectieve schuld maar subjectief schuldbewustzijn is, verre is van God. Daarom heeft Christus tot in den dood toe Gods liefde verkondigd en, Gods doel met de menschheid tot het zijne makende, een rijk Gods, eene gemeente gesticht, in welke Hij dat bewustzijn heeft overgeplant, dat God liefde is en de zonde vergeeft, en dat zij, zonder dat hare zonde haar behoeft te hinderen, in de gemeenschap met God leven kan. De rechtvaardiging is daarom bij Ritschl een synthetisch oordeel, niet op grond van de goede werken uitgesproken maar aan die goede werken voorafgaande; eerst moet toch bij den mensch de vreeze voor God als den rechter plaats maken voor het bewustzijn van zijne gemeenschap, eer hij goede werken doen en zijne zedelijke roeping vervullen kan. Voorts is die rechtvaardiging ook geen uitspraak over, geen ervaring van den individueelen geloovige, maar zij is een goed der gemeente, die weet trots hare zonde in gemeenschap met God te staan; zij valt met de stichting der gemeente zelve saam, Rechtf. u. Vers.² III 26—131. Kaftan, Dogm. 493 f. Schultz, Grundriss der ev. Dogm. § 52. De bijzondere personen worden deze weldaad der rechtvaardiging alleen deelachtig, door zich aan te sluiten bij de gemeente en ze zich toe te eigenen in het geloof. Dat geloof is vrij, Rechtf. u. Vers. III 536; de verkiezing heeft ook niet individueele menschen maar

de gemeente tot object, ib. III 114. Dat geloof wordt ook niet magisch gewerkt, maar de opvoeding is de gewone vorm, waarin iemand tot het geloof komt, III 555. Het bestaat wezenlijk in vertrouwen, is onafhankelijk van historisch onderzoek en zijn resultaten en berust op een diepen indruk, die door de zedelijke grootheid van Jezus op het onbevangen gemoed wordt gemaakt, cf. deel I 453. Door dat geloof krijgt de mensch een ander oordeel over God, zichzelven, de wereld; hij leert God kennen als liefde, weet, dat zijne zonde geene verhindering meer is voor de gemeenschap met God, acht rampen en onheilen geen straffen meer maar heerscht geestelijk over alle dingen; in één woord, zijn schuldbewustzijn is weggenomen en daarin bestaat zijne rechtvaardiging, Rechtf. u. Vers. III 38 f. Gevolg van deze rechtvaardiging is de verzoening, het afleggen der vijandschap jegens God op grond van die rechtvaardiging, ib. III 74—76. En met die rechtvaardiging en verzoening is wezenlijk de wedergeboorte identisch, want deze bestaat niet in eene hyperphysische verandering, maar in eene verandering van stemming en gezindheid, ib. III 557. 562.

11. Door de heilsorde, ordo of via salutis, is te verstaan de wijze waarop, of de weg waarlangs de zondaar in het bezit komt van de weldaden der genade, die door Christus verworven zijn. In de dogmatiek kreeg zij eerst laat eene zelfstandige plaats en eene eenigszins geregelde behandeling. Bij de scholastici is de stof voor dezen locus nog verspreid; het voornaamste, dat hier ter sprake komt, is te vinden in de commentaren op Sent. II dist. 26—29, III dist. 25—27 en Summa II 1 qu. 109—114. Het Tridentinum behandelt al de op de genade betrekking hebbende onderwerpen onder den titel de justificatione, sess. VI. De Roomsche theologen vatten de stof gewoonlijk saam in een locus de gratia en brengen daarin achtereenvolgens ter sprake de gratia actualis (natura, necessitas, gratuitas; sufficientia, efficacia enz.), de gratia habitualis (justificatio) en de fructus gratiae (meritum). De Hervorming was oorzaak, dat deze locus veel breeder dan vroeger behandeld werd; zij zelve sprak daarin eerst wel alleen de poenitentia, de fide en de bonis operibus, maar breidde allengs het aantal onderwerpen uit en handelde achtereenvolgens de vocatione, de illuminatione, de regeneratione, de conversione, de fide,

de justificatione enz. Natuurlijk werd toen spoedig de behoefte gevoeld, om deze uitgebreide, rijke stof weer onder één hoofd saam te brengen. Calvijn ging daarin reeds voor en gaf aan het derde boek zijner Institutie den titel: de modo percipiendae Christi gratiae, et qui inde fructus nobis proveniant et qui effectus consequantur. Anderen spreken van de gratia Sp. S. applicatrix (Quenstedt), σωτηριοποιία seu salutis consequendae modus (Calovius), redemptionis applicatio (Mastricht), ordo salutis seu salutis impetrandae modus (Reinhard) enz. Deze heilsorde heeft nu te worstelen met eene eigenaardige moeielijkheid. Eenerzijds toch is alles door Christus volbracht, de zonde verzoend, de wet vervuld, de dood overwonnen, Satan onderworpen, de vergeving verworven, het leven in onverderfelijkheid aan het licht gebracht. Men zou verwachten, dat zij, voor wie Christus gestorven is, terstond en volkomen van zonde, lijden, dood bevrijd en de heiligheid en zaligheid deelachtig zouden worden. Dit is echter niet het geval; integendeel worden zij in den tijd vermaand tot geloof en bekeering, moeten wedergeboren, gerechtvaardigd, geheiligd en verheerlijkt worden, blijven in dit leven aan zonde, lijden en dood onderworpen en gaan eerst door vele verdrukkingen in in het koninkrijk der hemelen. Hoe is het eene met het andere te rijmen? Eenerzijds alles volbracht, zoodat er voor den mensch niets te doen overblijft; en andererzijds schijnt aan den mensch nog het voornaamste te moeten gebeuren, zal hij de verworvene zaligheid deelachtig worden. De christelijke religie schijnt twee onverzoenbare standpunten in te nemen, het hetero- en het autosoterische, als zij de verwerving der zaligheid geheel aan Christus toeschrijft en ons toch opwekt, om onze zaligheid uit te werken met vreeze en beving, cf. v. Hartmann, Religionsphilosophie I 569 f. Twee klippen zijn er daarom, op welke de christelijke heilsorde altijd gevaar liep te stranden, op het antinomianisme aan den eenen en op het pelagianisme aan den anderen kant.

Het pelagianisme komt niet alleen met de besluiten Gods in strijd, deel II 349—357, maar het doet ook te kort aan den persoon en het werk van Christus. Naarmate het bij de verwerving der zaligheid de werkzaamheid des menschen uitbreidt, krimpt het die van Christus in. Het is toch duidelijk, dat, indien het geloof, de bekeering, de volharding, voor het geheel of voor een deel in 's menschen macht staan en zijn werk zijn, indien de

beslissing over het feitelijk zalig worden ten slotte, als het er op aankomt, in de handen van den mensch ligt, dat dan Christus hoogstens alleen kan verworven hebben de mogelijkheid van het zalig worden. Hij heeft dan wel de gelegenheid geopend, maar of iemand of weinigen of velen of allen van die gelegenheid gebruik zullen maken en blijven maken, hangt ten slotte van de menschen zelven af. God liet hen vrij en legde de beslissing in hunne handen. Dan volgt, dat Christus inderdaad lang niet alles heeft volbracht, maar dat het voornaamste, d. i. datgene, wat over het werkelijk zalig worden beslist, nog door den mensch geschieden moet. Christus daalt dus af van de eenige plaats, die Hij in het werk der zaligheid inneemt; Hij komt op ééne lijn te staan met al die profeten en leeraars, door welke God de menschen onderwezen en opgevoed heeft; zijn werk wordt verwant aan en ingevoegd in al die praeparatoire en paedagogische werkzaamheden, welke God aan het menschelijk geslacht te koste heeft gelegd; het evangelie der genade is slechts gradueel van de lex naturae onderscheiden. En de mensch zelf, schoon door al dien opvoedenden arbeid Gods geholpen en gesteund, wordt opgeroepen tot zelfwerkzaamheid. Van hem hangt het af, of hij de gelegenheden, die God hem biedt, aangrijpen en alzoo de zaligheid deelachtig worden zal. De pelagiaansche voorstelling van de heilsorde wischt het specifieke onderscheid tusschen het Christendom en de heidensche godsdiensten uit, vat ze alle saam in één proces en kan de Christelijke religie hoogstens eeren als de eerste onder haars gelijken. Zij valt in het paganisme terug en laat de zaligheid verwerven door de eigen wijsheid en kracht van den mensch. En daarbij ondermijnt het dan ook de zekerheid des geloofs. Van de Heidenen getuigt Paulus, dat zij zonder Christus en daarom ook zonder God en zonder hope zijn in de wereld, Ef. 2 : 12. Uit de werken der wet is er geen rechtvaardiging, is er ook geen zekerheid der zaligheid; naarmate iemand nauwkeuriger zichzelf en zijne goede werken onderzoekt, komt hij tot de treurige ontdekking, dat zelfs zijne beste werken onvolmaakt en met zonde bevlekt zijn; hij moet zich daarom met een beroep op Gods liefde, die het ontbrekende door de vingers ziet en den wil neemt voor de daad, of met een gezag van kerk en priester zich tevreden stellen en aan eene valsche gerustheid zich overgeven; zekerheid heeft en

krijgt hij voor zichzelven nooit. Ja, wijl de genade, voorzoover hem geschonken en noodig, niet alleen resistibel maar ook altijd amissibel blijft, is hij ieder oogenblik aan het gevaar blootgesteld, om weer te verliezen wat hij heeft en uit te vallen van de hope der zaligheid. Er is op dit standpunt geen vaste gang, geen ontwikkeling van het christelijk leven mogelijk. Zelfs is het gansch onzeker, wat het resultaat der wereldgeschiedenis zal zijn, of er eene gemeente, een koninkrijk Gods zal komen; de regeering der wereld berust voor het voornaamste, dit is, voor de eeuwige eindbestemming, in handen van den mensch. De dwalingen van dit rationalistisch pelagianisme springen duidelijk in het oog; maar ze zijn ook aanwezig, waar het zich hult in pietistisch of methodistisch gewaad. Pietisme en methodisme waren, evenals zoovele andere pogingen tot reformatie des levens in Protestantsche kerken, tegenover de doode orthodoxie in hun recht. Zij bedoelden oorspronkelijk niets anders, dan de slapende Christenheid wakker te schudden, wilden geen verandering aanbrengen in de belijdenis der Reformatie maar deze alleen toepassen in het leven. Maar uit verklaarbare reactie zijn zij in dit hun streven dikwerf te ver gegaan en tot een ander uiterste overgeslagen. Ook zij hebben het zwaartepunt allengs uit het objectieve in het subjectieve werk der zaligheid verlegd. Daarbij is het dan in het wezen der zaak onverschillig, of men de zaligheid afhankelijk maakt van geloof en gehoorzaamheid dan wel van geloof en bevinding. In beide gevallen treedt de mensch zelf op den voorgrond. Ook al loochende pietisme en methodisme de verwerving der zaligheid door Christus niet, het liet deze toch ongebruikt staan en bracht ze met de toepassing in geen organisch verband. Het was, om zoo te zeggen, een dood kapitaal. De ambtelijke werkzaamheid van den verhoogden Christus, den Heer uit den hemel, trad in de schaduw achter de ervaringen en bevindingen van het subject. In het pietisme werd de mensch in plaats van naar Christus, naar zichzelven verwezen; hij moest een langen weg afleggen, aan allerlei eischen en voorwaarden voldoen, aan vele en velerlei kenteekenen zichzelven beproeven, eer hij gelooven, Christus zich toeeigenen en van zijne zaligheid verzekerd mocht wezen. Het methodisme trachtte dit alles, bekeering, geloof, verzekerdheid, wel saam te trekken in één ondeelbaar moment, maar het systematiseerde deze methode, schoon zeer verkort, op

dezelfde wijze als het pietisme. Bij beide is er eene miskenning van de werkzaamheid des H. Geestes, van de voorbereiding der genade, van het verband van schepping en herschepping. En daarom komt het ook in geen van beide tot een waarachtig christelijk leven. Hetzij dit pietistisch zich terugtrekke uit de wereld of naar methodistischen trant aggressief in de wereld optrede, het is altijd iets aparts, iets, dat dualistisch staat naast het natuurlijk leven, en dat daarom niet organisch inwerkt in gezin en maatschappij en staat, in wetenschap en kunst. Met of zonder de uniform van het leger des heils, Christenen zijn een bijzonder soort menschen, die niet in maar buiten de wereld leven. De reformatorische tegenstelling van zonde en genade heeft min of meer voor de Roomsche tegenstelling van natuurlijk en bovennatuurlijk plaats gemaakt. Puritanisme is uitgeruild voor ascetisme. Het wezen der heiligmaking ligt in onthouding van middelmatige dingen.

Aan den anderen kant staat het antinomianisme. Tegenover het pelagianisme verdedigt het eene belangrijke waarheid, die wij, juist om het antinomianisme te overwinnen, niet ten halve maar geheel en volkomen erkennen moeten. Het is waar, dat Christus alles volbracht heeft en dat de mensch aan zijne offerande ter zaligheid niets toetevoegen heeft noch ook maar iets toebrengen kan. Maar het antinomianisme (niet te verwarren met het eigenlijk antineonomianisme in Engeland en hier te lande) bedient zich van deze waarheid alleen, om aan eene gansch andere leer ingang te verschaffen. Want zeer zeker, Christus heeft alles volbracht. Maar wil dat zeggen, dat niet wij, maar dat ook Christus niets meer heeft te doen, nadat Hij geleden heeft en gestorven is? Immers neen, want Christus is ook opgewekt en verheerlijkt, Hij is door en na zijne opstanding aangesteld tot Zoon Gods in kracht, tot Heer uit den hemel, tot levendmakenden Geest. Voor Christus blijft er in den staat der verhooging nog veel te doen over; Hij moet de zaligheid, welke Hij verwierf, ook toepassen en uitdeelen aan zijne gemeente, en heeft daartoe zijnen Geest uitgezonden, opdat die de gansche gemeente zou wederbaren en in alle waarheid leiden. Het antinomianisme miskent nu deze toepassing van het werk der zaligheid; het loochent in beginsel de persoonlijkheid en werkzaamheid des H. Geestes. In den grond der zaak komt het, naar de wet, dat twee uitersten elkander raken, met

het pelagianisme overeen. Maar juist, omdat het innerlijk gedreven wordt door een ander belang dan dat van de volmaakte offerande van Christus, schrijdt het nog verder voort en ontkent ook en bestrijdt de objectieve voldoening. Christus heeft n.l. door zijn lijden en sterven niet de eeuwige zaligheid verworven, maar Hij heeft alleen Gods liefde bekend gemaakt; de verzoening en rechtvaardiging zijn al van eeuwigheid. Evenals in het pelagianisme daalt Christus hier tot den rang van een profeet en leeraar af. Maar terwijl het pelagianisme tot deze dwalingen komt door zijn deistisch beginsel, komt het antinomianisme principieel op uit het pantheisme. Het lijkt als twee druppels water op de philosophie van het gnosticisme, van Spinoza en Hegel. God is wezenlijk één met den mensch; Hij is van alle eeuwigheid verzoend; toorn en gerechtigheid zijn menschelijke voorstellingen. Alleen voelt de mensch zich door zijne eindigheid en beperktheid verre van God; hij denkt, dat God verre is van hem, dat Hij toornt over de zonde en voldoening eischt. En dat is eene verkeerde gedachte, welke de mensch zich van God vormt. God is eeuwige liefde, eeuwig verzoend, eeuwig één met den mensch. En heel de verlossing bestaat dus daarin, dat de mensch door middel van de prediking der profeten beter ingelicht en verlicht worde, dat hij den waan aflegge van den toorn en de strafeischende gerechtigheid Gods, dat hij God als zijn Vader, zichzelven als zijn kind erkenne. Er is tot de verlossing niets anders noodig dan deze verlichting; daarin bestaat zij; zij omvat niets anders dan het geloof. Er is geen bekeering, geen berouw, geen leedwezen over de zonden, geen angst voor de hel, geen vreeze des oordeels, geen bede om vergeving, geen heiligmaking, geen goede werken van noode; dat zijn alle pelagiaansche dwalingen, die aan de objectieve feiten van Gods genade en verzoening te kort doen. Op laag, wettisch standpunt voelt men daaraan nog behoefte, evenals men dan de voldoening nog tot stand laat komen door Christus' offerande en van Gods toorn en gerechtigheid spreekt. Maar dat zijn religieuse voorstellingen, symbolische inkleedingen, die voor het gemeene volk haar waarde hebben, doch die op het standpunt der πνευματικοί, der philosophen plaats maken voor de zuivere idee en het adaequate begrip. Evenals het pelagianisme, eindigt ook het antinomianisme met totale miskenning van het wezen des Christendoms, zinkt tot het paganisme terug en stelt

de verlossing van de zonde in rationalistische verlichting of moralistische verbetering van den mensch. Beide loochenen, in ariaanschen of in sabelliaanschen vorm, de belijdenis der triniteit.

12. Alleen op den grondslag der trinitarische belijdenis is er plaats voor eene heilsorde in schriftuurlijken, christelijken, gereformeerden zin. Uit die belijdenis vloeit toch in de eerste plaats voort, dat de toepassing van de zaligheid onderscheiden is van hare verwerving. Immers de Heilige Geest is wel in wezen één met, maar toch als persoon een ander dan de Vader en de Zoon. Hij heeft een eigen wijze van bestaan, een eigen orde van werken. Al is het ook, dat alle werken Gods naar buiten ongedeeld en ongescheiden zijn, er is toch in schepping en herschepping eene oeconomie op te merken, welke ons recht geeft, om van den Vader en onze schepping, van den Zoon en onze verlossing, van den Geest en onze heiligmaking te spreken. Waarom kon Christus getuigen, dat de H. Geest nog niet was, overmits Hij nog niet was verheerlijkt, en waarom moest de H. Geest op den Pinksterdag uitgestort worden, indien de heiligmaking niet een werk ware, onderscheiden van schepping en verlossing, zooals de Geest onderscheiden is van Vader en Zoon? Het werk, dat aan den Middelaar was opgedragen, was dan ook met zijn lijden en sterven niet beëindigd. Christus is niet in dien zin een historisch persoon als anderen, dat Hij, na een tijd lang op aarde geleefd en gearbeid te hebben, nu nog alléen door zijn geest nawerkt en door zijn woord en voorbeeld invloed oefent. Al heeft Hij op aarde al het werk volbracht, dat de Vader Hem opgedragen heeft te doen, in den hemel zet Hij zijne profetische, priesterlijke en koninklijke werkzaamheid voort. Daartoe is Hij juist opgewekt en verheerlijkt aan Gods rechterhand. Hij is de levende Heer uit den hemel. Die werkzaamheid is eene andere, dan welke Hij op aarde verrichtte, al staat zij er ook mede in het nauwste verband. Door zijne aardsche offerande heeft Hij volbracht alles wat er te doen viel in de sfeer van het recht; Hij heeft aan Gods eisch voldaan, de wet vervuld, alle weldaden der genade verworven. Dat werk is af en is voor geen vermeerdering of vermindering vatbaar; er is niets aan toe en niets van af te doen; het is volmaakt. De Vader rust erin en heeft het bezegeld met de opwekking zijns Zoons. Alle weldaden, die God schenkt in het

verbond der genade, schenkt Hij per et propter Christum. Maar er is onderscheid tusschen eigendom en bezit. Gelijk een kind, zelfs vóór zijne geboorte reeds recht heeft op al de goederen zijns vaders maar eerst op veel lateren leeftijd in het bezit daarvan komt, zoo ook hebben allen, die later gelooven zullen, lang vóór hun geloof een eigendomsrecht in Christus op alle weldaden, die Hij heeft verworven; maar zij treden in het bezit daarvan eerst door het geloof. De verwerving der zaligheid eischt dus hare toepassing; zij sluit haar in en brengt ze voort. Gelijk de verhooging van Christus met zijne vernedering, gelijk zijne werkzaamheid in den hemel met die op aarde, zoo staat de toepassing der zaligheid met hare verwerving in verband. En die toepassing is tweeledig. De verlossing door Christus is toch eene verlossing van de zonde en al hare gevolgen. Hij nam niet alleen de schuld en straf van ons over, maar volbracht de wet ook in onze plaats. De toepassing der weldaden van Christus moet dienovereenkomstig bestaan in de rechtvaardigmaking, d. i. in de verzekering van de vergeving der zonden en het recht op het eeuwige leven, maar ook in de heiligmaking, d. i. de vernieuwing naar het beeld van Christus. Niet alleen de schuld, ook de smet en de macht der zonde moet weggenomen worden. Het moet eene volkomene verlossing, eene algeheele herschepping zijn. Om deze op grond van zijne volbrachte offerande uit te werken en tot stand te brengen, daartoe is Christus verhoogd aan 's Vaders rechterhand. Daartoe heeft Hij uitgezonden den H. Geest, die niet alleen getuigt met onzen geest, dat wij kinderen Gods zijn, maar die ons ook wederbaart en herschept naar het evenbeeld Gods. Dit werk der toepassing is daarom een Goddelijk werk, evengoed als de schepping des Vaders en de verlossing des Zoons; en de Heilige Geest, die het tot stand brengt, is daarom met den Vader en den Zoon, een eenig God, te loven en te prijzen in der eeuwigheid.

In de tweede plaats ligt in de belijdenis der triniteit opgesloten, dat het werk der heiligmaking, in oeconomischen zin aan den H. Geest opgedragen, schoon onderscheiden, toch geen oogenblik gescheiden is van het werk der verlossing en der schepping, welke door den Zoon en den Vader worden uitgevoerd. Dat blijkt reeds daaruit, dat de Geest in het Goddelijk wezen uitgaat van den Vader en den Zoon en met hen deszelfden wezens deelachtig is. En gelijk Hij bestaat, zoo werkt Hij, in schepping en ook in

herschepping. Daaruit volgt allereerst, dat het werk des Geestes met het werk des Vaders verband houdt en samenstemt. Er is tusschen beide geen tegenstelling en geen tegenspraak. Het is niet zoo, dat de Vader aller zaligheid wil en de H. Geest ze slechts aan weinigen toepast of omgekeerd, maar beiden werken saam, omdat zij één zijn in wezen. Er volgt daaruit ook, dat natuur en genade, hoe onderscheiden ook, elkander niet uitsluiten. Het Roomsche leerstelsel wordt geheel en al door de tegenstelling van natuur en bovennatuurlijke genade beheerscht; en verschillende Protestantsche richtingen en secten zijn in die dwaling teruggevallen; pietisme en methodisme miskennen het recht en de waarde der natuur zoowel vóór als na de bekeering. Maar de Reformatie kende principieel geen andere tegenstelling dan die van zonde en genade. Ook de natuur was eene schepping Gods en stond onder zijne voorzienigheid; zij is op zichzelve van geen mindere waarde dan de genade. En daarom kon zij aan de natuur, d. i. aan de leiding Gods in het natuurlijke leven zoowel bij de volken als bij de bijzondere personen, eene paedagogische beteekenis toekennen. Het is God zelf, die de genadige werking des H. Geestes reeds in de geslachten voorbereidt, en de Heilige Geest sluit in zijne werkzaamheid bij de leidingen Gods in het natuurlijke leven zich aan en tracht door zijne genade heel het natuurlijke leven te herstellen, van de macht der zonde te bevrijden en Gode te wijden. Maar uit de wezenseenheid van Vader, Zoon en Geest volgt ook, dat de H. Geest verband houdt met het werk van den Zoon. Ook Zoon en Geest werken elkander niet tegen, zoodat de Geest b. v. de zaligheid aan weinigen zou toepassen, terwijl de Zoon haar toch voor allen verworven zou hebben of omgekeerd. Eén in wezen, werken zij in hun onderscheidene werkzaamheid met elkander samen. Door zijne vernedering is toch de Zoon zelf geworden tot levendmakenden Geest. Hij leeft geheel en al door den Geest. Wat Hij gestorven is, dat is Hij der zonde eenmaal gestorven; wat Hij thans leeft, leeft Hij Gode. Hij is de onsterfelijkheid, het eeuwige, geestelijke leven volkomen deelachtig geworden. Er is niets natuurlijks, psychisch meer aan Hem, dat lijden en sterven kan. Hij heeft, door den Geest reeds op aarde voor zijn werk bekwaamd en met Hem gezalfd zonder mate, dien Geest ten volle verworven, alle gaven diens Geestes ontvangen, leeft, heerscht en regeert nu door dien Geest. De

Geest des Vaders en des Zoons is geworden zijn Geest, de Geest van Christus. Zoo was Hij nog niet, voordat Christus verheerlijkt was. Maar thans is hij de Geest van Christus, zijn eigendom, zijn bezit. En dien Geest zendt Hij daarom op den Pinksterdag, om door Hem alle zijne weldaden aan zijne gemeente toe te passen. De H. Geest verwerft die weldaden niet, Hij voegt er geen enkele aan toe, want Christus heeft alles volbracht. Hij is in geen enkel opzicht verdienende oorzaak onzer zaligheid; dit is Christus alleen, in wien de volheid der Godheid lichamelijk woont, en wiens werk daarom niet behoeft aangevuld of verbeterd te worden. De H. Geest neemt integendeel alles uit Christus; gelijk de Zoon gekomen is om den Vader te verheerlijken, zoo is de H. Geest op zijne beurt nedergedaald, om den Zoon te verheerlijken. Van dien Zoon getuigt Hij, uit zijne volheid deelt Hij mede genade voor genade, tot dien Zoon leidt Hij henen, en door den Zoon tot den Vader. En alle weldaden van Christus past Hij toe, aan een iegelijk in zijne mate, te zijner tijd, naar zijne orde. En Hij eindigt zijne werkzaamheid niet, voordat Hij de volheid van Christus in zijne gemeente heeft doen wonen, en deze geworden is tot een volkomen man en gekomen is tot de mate der grootte der volheid van Christus. Daarom is de werkzaamheid des H. Geestes niet anders dan eene toepassende; de heilsorde eene applicatio salutis. De vraag is daarbij ganschelijk niet: wat heeft de mensch te doen, om de zaligheid deelachtig te worden, maar alleen: wat doet God in zijne genade, om der gemeente de door Christus verworvene volkomene zaligheid deelachtig te maken. Ook de applicatio salutis is een werk Gods, dat theologisch, niet anthropologisch dient beschouwd te worden.

Tegen deze opvatting der heilsorde wordt echter altijd van de zijde van het pelagianisme het bezwaar ingebracht, dat op die wijze het recht des menschen miskend, zijne zelfwerkzaamheid onderdrukt en een goddeloos leven bevorderd wordt. Inzoover dit bezwaar principieel de getuigenis der Schrift zou willen omverwerpen, dat uit de werken der wet geen vleesch zal gerechtvaardigd worden, is het op christelijk standpunt niet ontvankelijk; wie er aan tegemoet zou willen komen, zou op datzelfde oogenblik en in diezelfde mate den bodem der Schrift verlaten. Inzoover het werkelijk een bezwaar is en overweging verdient, is het onwaar en berust het op misverstand. Want de opvatting van de

applicatio salutis als werk Gods sluit niet uit, maar sluit in de volle erkenning van al die zedelijke factoren, die onder de leiding van Gods voorzienigheid inwerken op verstand en hart van den onbekeerden mensch. Onvoldoende mogen zij zijn ter zaligheid, gelijk Schrift en ervaring duidelijk uitspreken; maar van miskenning hunner waarde, ook zelfs voor het werk der genade, is er op zuiver reformatorisch standpunt geen sprake: het is God zelf immers, die alzoo zijne menschenkinderen leidt, zich aan hen betuigt en van den hemel goeddoet over hen, of zij Hem zoeken en vinden mochten. Voorts is niet in te zien, waarom de H. Geest, door het Woord roepende tot geloof en bekeering, te niet kan doen die zedelijke werking des Woords op hart en geweten, welke het pelagianisme eraan toeschrijft. De reformatorische leer houdt niet minder, zij houdt alleen meer in, dan door Pelagius en zijne volgelingen erkend wordt. Dezen meenen met die zedelijke werking te kunnen volstaan; Augustinus echter en zijne medestanders achtten haar ongenoegzaam maar namen haar toch ten volle op in de genadewerking des H. Geestes. Verder is en blijft de toepassing des heils altijd een werk des Geestes, een werk van den Heiligen Geest, van den Geest van Christus, en daarom nooit dwingend en gewelddadig, maar altijd geestelijk, liefelijk en zacht, den mensch niet behandelend als een stok of blok, maar als een redelijk wezen, verlichtend, overtuigend, trekkend, buigend; zijne duisternis doende wijken voor licht en zijne geestelijke machteloosheid vervangend door geestelijke kracht. Genade en zonde vormen eene tegenstelling; de laatste wordt alleen overwonnen door de macht der eerste; maar zoodra en in dezelfde mate als de macht der zonde wordt gebroken, valt de tegenstelling tusschen God en mensch weg. Het is Gods Geest, die met onzen Geest getuigt, dat wij kinderen Gods zijn. Ik leef, doch niet meer ik, maar Christus leeft in mij, en wat ik in het vleesch leef, leef ik door het geloof des Zoons van God. God is het, die in ons werkt beide het willen en het werken naar zijn welbehagen, en die zelf ons onze zaligheid doet uitwerken met vreeze en beving. Zoover is het er vandaan, dat deze theologische beschouwing een goddeloos leven zou kweeken, dat zij alleen de realiteit van een nieuw, christelijk leven waarborgt, de geloovigen van de vastheid hunner zaligheid verzekert, de zegepraal van het

rijk Gods onfeilbaar belooft, en het werk des Vaders en des Zoons in het werk van God den Heiligen Geest, de voltooiing erlangen doet. Het pelagianisme maakt alles wankel en onvast, zelfs de zegepraal van het goede en den triumf van het Godsrijk, omdat het alles ophangt aan de onberekenbare willekeur van den mensch. Opkomende voor de rechten van den mensch, treedt het de rechten Gods met voeten en houdt voor den mensch slechts het recht der willekeur over. Maar de Reformatie, opkomende voor de rechten Gods, heeft daarin ook weer het recht des menschen tot erkenning gebracht; want ook hier geldt het woord der Schrift: die Mij eeren, zal Ik eeren, maar die Mij versmaden, zullen licht geacht worden. De theologische beschouwing der heilsorde neemt al het goede in zich op, dat in de anthropologische verscholen ligt; maar het omgekeerde heeft niet plaats. God omvat den mensch, maar wie met den mensch begint, sluit God uit.

13. Alle weldaden des verbonds, welke Christus verwierf en de H. Geest toepast, kunnen saamgevat worden onder den naam van genade. Van genade kan echter gesproken worden in verschillenden zin. Vooreerst kan ze aanduiden de onverdiende gunst Gods jegens zijne schepselen, inzonderheid jegens zondaren; als zoodanig komt zij in de leer van Gods deugden ter sprake, deel II 182. Vervolgens kan ze de naam zijn voor allerlei lichamelijke en geestelijke weldaden, die door God uit genade aan zijne schepselen geschonken worden en alle gaven der genade, ja zelve genade zijn, Rom. 5 : 20, Ef. 1 : 7, 2 : 5, 8, Phil. 1 : 2, Col. 1 : 2, Tit. 3 : 7 enz. Alverder kan gratie te kennen geven de bevalligheid, welke iemand door de gaven, waarmede hij naar ziel of lichaam versierd is, tentoonspreidt. En eindelijk heeft χαρις en gratia nog de beteekenis van dank, door iemand aan een ander voor ontvangene gunst betoond (gratias agere). Hier hebben wij alleen met genade in den tweeden zin te doen. Maar ook zoo is het begrip nog veel te ruim. Want in dezen locus komen niet ter sprake de objectieve weldaden der genade, welke God in zijne wet, in het evangelie, in Christus, kerk, sacrament enz., aan de menschen gegeven heeft en die elders afzonderlijk in de dogmatiek behandeld worden. Hier ter plaatse behooren alleen die gaven der genade, welke door den H. Geest subjectief en

inwendig aan den mensch worden meegedeeld en die in verband met zijne zaligheid staan. Ook deze genadegaven zijn weder te onderscheiden in gaven van Gods algemeene genade, welke aan alle en allerlei menschen in meerdere of mindere mate geschonken worden; in gaven van Gods bijzondere genade, welke alleen het deel der geloovigen zijn, en in buitengewone gaven (charismata), welke de H. Geest in de gemeente aan een iegelijk uitdeelt, gelijkerwijs Hij wil, 1 Cor. 12 : 4—11. Het is duidelijk, dat vooral de tweede groep van genadegaven in dit gedeelte der dogmatiek op behandeling aanspraak heeft. Over deze genade bestaat tusschen Rome en de Reformatie, bepaaldelijk in hare Gereformeerde ontwikkeling, een belangrijk verschil. Ten eerste leert Rome wel beslist de noodzakelijkheid der gratia actualis (praeveniens, antecedens, excitans, ook wel operans genoemd) en verwerpt alzoo het pelagianisme en semipelagianisme; ook verstaat het onder die genade niet de uitwendige roeping door het evangelie alleen met de daaraan verbonden zedelijke werking op verstand en wil; het denkt daarbij aan eene illustratio intellectus en inspiratio voluntatis, welke aan den mensch niet alleen vires morales maar ook vires physicas toevoegt. Doch het vat deze genade bij den aanvang en bij den voortgang op als resistibel en amissibel; de beslissing, of de mensch die genade zal aannemen, met haar zich voorbereiden zal voor zijne rechtvaardiging, de genade der rechtvaardiging (gratia infusa) ontvangen en ten einde toe behouden zal, hangt van hemzelven af. Ten tweede wordt de natuur der genade bij Rome anders omschreven dan bij de Reformatie. Wel zeggen de Roomsche theologen uitdrukkelijk, dat de gratia actualis en infusa geen substantie is maar eene qualiteit, Heinrich, Dogm. Theol. VIII 556 f. Pesch, Prael. dogm. V 174, maar reeds van de gratia excitans heet het, dat zij niet moraliter maar physice elevat facultates nostras, ut supernaturaliter agere possint, Pesch, Prael. dogm. V 19, en dus entitatieve bovennatuurlijk is, totum ordinem naturalem transcendens, ib. 21. En nog sterker wordt van de gratia infusa gezegd, dat zij een gave Gods is, waardoor de mensch in ordinem supernaturalem elevatur et naturae divinae aliquo modo particeps fit, ib. 172. 188. Dit staat ten derde daarmede in verband, dat de bedoeling der genade bij Rome eene andere is dan bij de Reformatie. Zij heeft daar tweeërlei taak, ut elevet et sanet. De eerste dringt

de laatste geheel in de schaduw, munus elevandi est principale et gratiae convenit in omni ordine supernaturali. Munus autem sanandi est secundarium et gratiae accessit in ordine naturae lapsae; in den eersten zin is zij absoluut, in den tweeden slechts toevallig noodzakelijk, ib. 32. 33 en zoo alle boven bl. 441v. aangehaalde schrijvers. De genade is bij Rome in de eerste plaats eene boven de natuurorde aan den mensch toegevoegde qualiteit, waardoor hij in beginsel in eene bovennatuurlijke orde opgenomen, de Goddelijke natuur, de heiligheid, het kindschap, de gemeenschap Gods, de inwoning des H. Geestes, de aanschouwing Gods deelachtig wordt en zulke bovennatuurlijke werken verrichten kan, welke ex condigno het eeuwige leven verdienen. De vergeving der zonden is hier ondergeschikt, het geloof heeft slechts eene praeparatoire waarde; hoofdzaak is de verheffing des menschen boven zijne natuur, de vergoddelijking, ἡ πρὸς θεον ἀφομοιωσις τε καὶ ἑνωσις, Dionysius bij Heinrich, Dogm. Theol. VIII 595, cf. ook deel II 152. 518.

De Reformatie verwierp deze neoplatonische mystiek, keerde tot de eenvoudigheid der H. Schrift terug en kreeg daarom eene geheel andere voorstelling van de genade. Deze dient niet, om den mensch op te nemen in eene bovennatuurlijke orde, maar om hem van de zonde te bevrijden. Genade staat niet tegenover natuur, maar alleen tegenover zonde. Zij was in eigenlijken zin niet noodig bij Adam vóór den val, maar is eerst door de zonde noodzakelijk geworden; zij is daarom niet absoluut, maar slechts toevallig noodzakelijk. De physische tegenstelling van natuurlijk en bovennatuurlijk maakt voor de ethische van zonde en genade plaats. Wanneer de genade de zonde ganschelijk met haar schuld en smet en straf wegneemt, dan heeft zij haar werk verricht. Dan is de mensch vanzelf weer beeld Gods, want het beeld Gods is geen donum superadditum maar behoort tot het wezen van den mensch. Er behoeft dus naast de genade, die van de zonde verlost, geen andere genade te zijn, die den mensch dan nog boven zijne natuur verheft. Wel heeft de genade volgens de Gereformeerden ons meer teruggeschonken, dan wij door Adam verloren hebben. Want Christus verwierf niet alleen het posse non peccare en mori, gelijk de Lutherschen het voorstellen, maar Hij schenkt aan de geloovigen terstond het non posse peccare en mori; Hij brengt ons niet terug op dat punt van den weg, waar Adam stond,

maar Hij heeft den ganschen weg voor ons ten einde toe afgelegd. Hij volbracht niet alleen de passieve maar ook de actieve gehoorzaamheid, Hij verwierf de onverliesbare zaligheid, het eeuwige leven, welke voor Adam nog lagen in de toekomst. Juist omdat de bestemming van Adam lag in de eeuwige zaligheid, kon Christus deze in zijne plaats voor ons verwerven. Maar de genade geeft toch niets meer, dan wat, indien Adam ware staande gebleven, in den weg der gehoorzaamheid door hem verkregen zou zijn. Het genadeverbond verschilt van het werkverbond in den weg, maar niet in het einddoel. Het is eenzelfde goed, dat in het werkverbond beloofd was en in het verbond der genade geschonken wordt. De genade herstelt de natuur en voert ze op tot haar hoogste hoogte, maar zij voegt er geen nieuw, heterogeen bestanddeel aan toe. Daaruit vloeit voort, dat de genade in de reformatorische theologie in geen enkel opzicht het karakter van eene substantie kan dragen. Wel beleed de Reformatie van de genade, dat zij niet alleen uit-, maar ook inwendig is, dat zij niet alleen moreele maar ook hyperphysische krachten schenkt, dat zij eene qualiteit, een habitus is. Maar ook al drukte zij zich soms in dezelfde woorden als Rome uit, zij legde daarin toch een anderen zin. Bij Rome is de genade een physische kracht, omdat zij de natuur verheffen moet tot de bovennatuurlijke orde; indien zij alleen diende, om den mensch van de zonde te bevrijden, zou met het oog op de Roomsche leer van de zonde, eene moreele kracht der genade waarschijnlijk genoeg zijn. Doch de Reformatie dacht anders over de zonde; deze was schuld en tegelijk een totaal bederf der menschelijke natuur; de mensch was van nature dood in zonden en misdaden; zijne onmacht kan in zekeren zin eene natuurlijke heeten, boven bl. 150, 151. En daarom moet de genade ook eene zoodanige zijn, die het verstand verlicht en den wil buigt, die dus niet alleen zedelijk maar ook hyperphysisch werkt en de krachten herstelt. Maar bij Rome is deze physische werking der genade eene tegenstelling van de ethische, in elk geval eene de ethische verre te boven gaande; bij de Reformatie is en blijft zij ethisch. De natuurlijke onmacht is immers in haar aard een geestelijke, zedelijke onmacht, eene onmacht ten goede, enkel en alleen door de zonde veroorzaakt; zij heet alleen natuurlijk, omdat zij „van nature" d. i. krachtens de gevallen, zondige natuur den mensch eigen is, niet door gewoonte, opvoe-

ding enz. in hem aangebracht is en dus ook niet door dergelijke zedelijke machten kan weggenomen worden. De genade werkt alleen hyperphysisch, omdat zij die gevallen-natuurlijke onmacht wegneemt en de oorspronkelijk-natuurlijke bekwaamheid ten goede herstelt. Bij Rome geeft de genade in strikten zin eene physische kracht, die de homo naturalis zonder het donum superadditum, ook al is hij volkomen zondeloos, niet bezit en die hem afzonderlijk geschonken moet worden. Het is dien mensch physisch onmogelijk, om bovennatuurlijke goede werken te doen, zooals het hem physisch onmogelijk is, om met de hand aan de sterren te raken. Maar van dien aard is de onmacht in de Protestantsche belijdenis niet; en daarom is de genade hier ook geen physische qualiteit in Roomschen zin, ook al herstelt zij de oorspronkelijke, door de zonde verloren kracht ten goede. En wijl nu de zonde geen substantie is en aan den mensch niets substantieels heeft ontnomen, kan ook de genade nooit als eene substantie gedacht worden. Zij is eene herstelling van de forma, welke den mensch en de schepselen in het algemeen oorspronkelijk bij de schepping ingedrukt was. De herschepping is geen tweede, nieuwe schepping. Zij voegt aan het bestaande geen nieuwe schepselen toe, zij brengt er geen nieuwe substantie in, maar zij is wezenlijk reformatie. Maar daarbij strekt intensief de werking der genade even ver als de macht der zonde zich uit. De zonde heeft alles aangetast, heel het organisme der schepping, de natuur zelve der schepselen bedorven; en daarom is de genade eene kracht Gods, die de menschheid ook innerlijk, in de kern van haar wezen, van de zonde bevrijdt en ze eens zonder vlek of rimpel voor Gods aangezicht stelt. Daarom is eene zedelijk werkende genade niet genoeg. Rome schijnt de genade te eeren, als zij haar absoluut noodzakelijk noemt, en physische krachten laat schenken, die de natuur ver te boven gaan. Maar ten slotte maakt zij heel die genade weer zoo onmachtig, dat deze in hare werking afhangt van den wil van den mensch. Zij werkt niets uit, wanneer de wil haar weerstaat. En als de wil haar toestemt, dient zij alleen, om den mensch de krachten te schenken, die tot het verdienen van elke volgende genade en van het eeuwige leven van noode zijn. Zij is een hulpmiddel voor den mensch tot zijn deificatie. Maar bij de Reformatie is de genade het begin, midden en einde van heel het werk der zaligheid; er komt niets in van de ver-

dienste van den mensch. Gelijk de schepping en de verlossing, zoo is ook de heiligmaking een werk Gods. Uit Hem en door Hem is zij, en daarom leidt zij ook tot Hem henen. Hem zij de heerlijkheid in der eeuwigheid. Cf. over het Geref. begrip der genade: Zanchius, Op. II 342 VII 266. 354. Polanus, Synt. II c. 21. Martyr, Loci Comm. 248. Perkins, Werken I 799v. Twissus, Op. I 685 sq. Junius, de natura et gratia, Op. I 302—305. Gomarus, de gratia conversionis, Op. I 85—126. Moor I 670. M. Vitringa III 173 enz.

14. Onder den algemeenen naam der genade zijn vele bijzondere weldaden begrepen. De Schrift is onuitputtelijk in het opsommen der zegeningen, die Christus verworven heeft. De theologie was er ten allen tijde verlegen mede, om ze volledig en in geregelde orde te behandelen. Toen de Hervorming het werk des H. Geestes wederom op den voorgrond plaatste, besprak zij dit eerst wel in de drie loci de poenitentia, de fide et de bonis operibus, maar zij zag zich weldra tot breedvoeriger behandeling genoodzaakt. En niet alleen werd het aantal loci uitgebreid, maar in hun inhoud en onderlinge verhouding kwam er allengs, vooral in de Geref. theologie, allerlei belangrijke wijziging. Zoo werd de wedergeboorte eerst in zeer ruimen zin opgevat, als de vernieuwing des menschen, en dus na het geloof behandeld, Calv. Inst. III c. 2. 3. Beza, Tract. theol. I 671. Junius, Theses theol. 34, 1. Ned. Gel. art. 22, of ook zelfs voor heel de herschepping genomen, zoodat zij ook de rechtvaardiging of vergeving omvatte, Form. Conc. bij Müller 611; maar weldra zag men in, ook met het oog op de kinderen des verbonds, wier doop tegenover het anabaptisme verdedigd moest worden, dat de gratia regenerationis prior in nobis est quam fides, quae illius est effectus, Polanus, Synt. p. 467, en kwam er dus toe, om de wedergeboorte te beperken tot de instorting van het eerste levensbeginsel en dus aan het geloof te laten voorafgaan. Over den tijd dier wedergeboorte was en bleef er groot verschil; terwijl Roomschen en Lutherschen haar bij alle kinderen lieten plaats hebben in den doop, zeiden de Gereformeerden, dat de genade der wedergeboorte aan de uitverkoren kinderen des verbonds geschonken werd of reeds vóór of onder of na of ook wel zonder nadere bepaling voor, onder of na den doop, Voetius, Disp. II 408 sq. Witsius, Misc. S. II 614. 627. M. Vitringa

III 80, en dat zij aan hen, die op later leeftijd werden toegebracht, onder en na of ook wel vóór de roeping verleend werd, Voetius, Disp. II 461. Daaruit vloeide weder voort, dat de wedergeboorte in de dogmatiek niet alleen vóór het geloof maar ook vóór de roeping kwam te staan; eene orde, die daarmede verdedigd werd, dat verbum Dei nemo salutariter andire potest nisi qui sit regenitus, Maccovius, Loci C. p. 710—714. Coll. theol. p. 398. Theses theol. per loc. comm. 1641 p. 320. Voetius, Disp. II 445. Kuyper, Het werk v. d. H. Geest II 128 v. Een verder gevolg van deze orde was, dat de poenitentia, die bij de Hervormers aan het geloof voorafging en door de wet bewerkt werd, zoo goed als geheel kwam te vervallen; trouwens, Luther en Calvijn hadden al onderscheid gemaakt tusschen de droefheid, die uit de wet voortkwam en ook in onbekeerden vallen kan, en die andere, welke het geloof reeds onderstelde en eene ware droefheid over de zonde was. De Gereformeerden namen daarom op het voorbeeld van Calvijn, Inst. III 3, 1. 2 de poenitentia op in het christelijk leven, en gingen daarvoor spoedig, wijl poenitentia evenals boete een Roomschen bijsmaak verkregen had en onwillekeurig aan straf deed denken, een ander woord gebruiken, n.l. resipiscentia, Beza, Tract. theol. I 327 sq. Musculus, Loci Comm. 1567 p. 550. Deze bekeering kreeg dus een geheel anderen zin. Als de wedergeboorte in den regel aan alles voorafging en bij de kinderen des verbonds in de jeugd plaatst greep, dan behoefde de bekeering niet altijd, gelijk het pietisme en methodisme het later verlangde, gepaard te gaan cum notabili concussione et violenta tractione, maar kon zij assiduo, successive et suaviter geschieden; dan was het ook niet noodig, dat iemand duidelijk kennis droeg en verslag kon geven van de wijze en den tijd zijner bekeering, Voetius, Dis, II 415. 460, zooals bijv. Wesley wist, dat ze plaats had 24 Mei 1738 's avonds te $8^3/_4$ uur. Dan was zij niet meer samengetrokken op één punt, maar verbreidde zij zich door heel het christelijk leven heen; dan kon zij ook niet meer, gelijk de poenitentia vroeger, tot deelen hebben de contritio en fides, maar bestond zij in eene voortdurende afsterving van den ouden en opstanding van den nieuwen mensch, Ursinus in zijne verklaring van Zond. 23. Beza ib. Polanus, Synt. p. 468 enz. En eindelijk, om niet meer te noemen en van de onderscheiding van de roeping in uit- en inwendige, van het geloof in

habitus en actus hier niet verder te spreken — werd in de heilsorde nog deze wijziging aangebracht, dat de rechtvaardigmaking zelfs vóór de wedergeboorte en roeping werd geplaatst. Daartoe kwam men vooral in den strijd tegen het neonomisme. Geloof en bekeering konden en mochten toch geen wettische condities zijn, door den mensch te volbrengen, om de vergeving deelachtig te worden en zoo tot stand te doen komen. Zij waren immers gaven des H. Geestes, weldaden van het verbond der genade, vruchten van het werk van Christus. Maar dan was er ook geen gemeenschap aan die weldaden mogelijk, dan na gemeenschap aan den persoon van Christus. De toerekening van zijn persoon met al zijne weldaden, ging dus aan de schenking dier weldaden vooraf: de rechtvaardigmaking kreeg in de heilsorde de eerste plaats. Desniettemin is dit schema in de Geref. dogmatiek slechts zelden ten einde toe gevolgd en volledig toegepast; slechts enkelen, zooals Maccovius, hebben de orde: justificatio activa, regeneratio, fides, justificatio passiva, bona opera. De toestanden, die er in de kerk allengs intraden, lieten de toepassing van het schema niet toe. Bij een zuiveren kerkstaat is het mogelijk te gelooven, dat de kinderen des verbonds in hun jeugd worden wedergeboren en successive et suaviter tot geloof en bekeering komen. Maar als de wereld de kerk binnendringt en velen opgroeien en jaren lang leven, zonder eenige vrucht te toonen, des geloofs en der bekeering waardig, dan zien de ernstig gezinden zich geroepen, om tegen het vertrouwen op eene wedergeboorte in de jeugd en het historisch geloof aan de vergeving der zonden te waarschuwen en aan te dringen op waarachtige bekeering, op zaligmakend geloof, om alzoo in waarheid de vergeving der zonden deelachtig te worden. Tegenover eene doode orthodoxie hebben pietisme en methodisme met hunne revivals altijd weer recht van bestaan.

De heilsorde is echter door deze beide richtingen veranderd in eene bekeeringsgeschiedenis van den zondaar, die tot model strekte voor ieder zonder onderscheid. Daarbij werden gewichtige waarheden miskend en de heilsorde zelve vervalscht. Deze heeft toch niet uiteen te zetten, hoe de mensch tot bekeering en verzekering moet komen; want alzoo wordt aan den H. Geest de wet gesteld, één methode voor allen gekozen en het anthropologische standpunt in de plaats van het theologische geschoven.

Maar de heilsorde heeft aan te geven, welke de weldaden zijn, die Christus verworven heeft en door den H. Geest toepast, en in welke orde zij liggen in het Woord en in de gedachte Gods. Zoo beschouwd, is er nu 1° geen twijfel aan, dat alle weldaden van Christus weldaden zijn van het verbond der genade. Dat verbond heeft zijn grondslag in de eeuwigheid, het rust in den raad en het welbehagen Gods. Christus is middelaar van dat verbond en heeft daarom in den tijd plaatsvervangend voor de zijnen kunnen voldoen. Er heeft eene toerekening van Christus aan zijne gemeente en van de gemeente aan Christus, er heeft tusschen beiden eene verwisseling plaats gehad, er is eene unio mystica gelegd, die niet eerst in den tijd tot stand komt maar wortelt in de eeuwigheid. Indien men dit alles rechtvaardiging wil noemen, is daar geen ander bezwaar tegen, dan dat men het woord bezigt in ongewonen zin, van het spraakgebruik der Schrift afwijkt, eene zelfde zaak tweemaal behandelt onder verschillenden naam (eens als pactum salutis, dan als rechtvaardiging), en aan zijn uitgangspunt toch niet getrouw kan blijven. Want ook zij, die in de Geref. kerk eene eeuwige rechtvaardigmaking leeren, hebben toch nooit gezegd, dat die plaatsverwisseling van Christus en zijne gemeente in het pactum salutis reeds de gansche, volle rechtvaardigmaking was. Maar zij hebben haar gehouden voor het eerste moment en uitdrukkelijk verklaard, dat zij in de opstanding van Christus, in het evangelie, in de roeping, in de getuigenis des H. Geestes door het geloof en uit de werken en in het laatste oordeel voortgezet en voltooid moest worden. Niemand hunner heeft dan ook de rechtvaardigmaking behandeld of afgehandeld in den locus over den raad Gods of het verbond der verlossing; maar allen hebben ze in de heilsorde, en zelfs niet alleen vóór maar ook dan nog weer na het geloof als justificatio passiva ter sprake gebracht. 2e Evenmin mag er op christelijk standpunt twijfel aan zijn, dat alle weldaden der genade door Christus verworven zijn, in Hem aanwezig zijn en voor zijne gemeente gereed liggen. Er behoeft van de zijde des menschen niets aan toegevoegd; alles is volbracht. En wijl deze weldaden alle weldaden des verbonds zijn, in den weg des verbonds verworven zijn en in dienzelfden weg uitgedeeld worden, daarom is er geen gemeenschap aan die weldaden dan door gemeenschap aan zijn persoon. Het verbond, de unio mystica, de

toerekening van Christus gaat vooraf; hoe zouden wij anders den H. Geest, de genade der wedergeboorte, de gave des geloofs ontvangen kunnen, die immers alle door Christus verworven en zijn eigendom zijn? Het is dus niet zoo, dat wij eerst buiten Christus om door den H. Geest worden wedergeboren en het geloof ontvangen, om dan daarmede tot Christus te gaan, zijne gerechtigheid aan te nemen en alzoo door God gerechtvaardigd te worden. Maar uit het welbehagen des Vaders, uit de volheid van Christus, uit het verbond der genade vloeien ook deze weldaden ons toe. Indien men nu deze toerekening van den persoon van Christus, die aan de schenking zijner weldaden, dus ook aan wedergeboorte en geloof voorafgaan, rechtvaardigmaking wil noemen, dan zijn daartegen in hoofdzaak dezelfde bedenkingen in te brengen, die boven genoemd zijn. Maar dan vergeet men bovendien, dat deze toerekening van Christus met de rechtvaardigmaking of vergeving niet identisch is; dat alle weldaden, ook wedergeboorte, geloof, heiligmaking enz., evengoed als de vergeving der zonden objectief in Christus gereed liggen en er dus als zoodanig geen orde aan te ontleenen is; en dat de justificatio passiva door en uit het geloof eene actie Gods is, eene getuigenis des H. Geestes in en met onzen geest, die van de justificatio activa niet temporeel te scheiden is. 3° De weg, waarin deze straks nader te omschrijven weldaden in het bezit der geloovigen komen, is die der roeping door Woord en door Geest. Daardoor bracht God de schepping, daardoor brengt Hij ook de herschepping tot stand. Velen hebben deze roeping na de wedergeboorte geplaatst. En zonder twijfel gaat hij alle kinderen des verbonds, die in hun jeugd worden wedergeboren, deze weldaad aan de roeping vooraf. Toch is het stellen van deze gevallen tot algemeenen regel even gevaarlijk als het omgekeerde. Want ten eerste is er onder de Geref. altijd verschil en vrijheid van gevoelen geweest over den tijd der wedergeboorte, vóór of onder of na den doop. De Schrift spreekt niet duidelijk genoeg, om in dezen eene beslissing te nemen. Ten andere is het in vele gevallen zeer moeilijk aan te nemen, dat menschen, die in hun jeugd zijn wedergeboren, jaren lang in allerlei zonden leven en daarna eerst tot bekeering komen, cf. ook Voetius, Disp. II 410; de Schrift geeft hiervoor geen enkel bewijs. Ten derde gaat het niet aan, om op het gebied der zending bij de roeping door het evan-

gelie reeds de wedergeboorte te onderstellen, wijl Woord en Geest daardoor op bedenkelijke wijze gescheiden worden. Ten vierde wijst de orde van bestaan bij de personen in het Goddelijk wezen en de orde van hun werken in schepping en herschepping aan, dat het Woord aan den Geest, kerstdag en paaschfeest aan pinksteren voorafgegaan; de H. Geest is de getuige van Christus. En eindelijk is de roeping veel ruimer op te vatten, dan geschieden kan, wanneer zij na de wedergeboorte wordt geplaatst. Er is eene vocatio universalis, eene vocatio generalis, eene vocatio specialis. De roeping in het algemeen bedoelt volstrekt niet alleen, om de wedergeborenen tot geloof en bekeering te brengen, maar heeft beteekenis voor alle menschen. Zij is geenszins uitwendig alleen maar ook inwendig en wordt reeds vroeg door kinderen verstaan. Dat dooven daarbij niet hooren kunnen, is volstrekt geen bezwaar, omdat God zelf de roepende is, en, gelijk Hij bij de schepping alles door zijn woord uit het niet te voorschijn riep, zoo bij de herschepping de dingen, die niet zijn, roept alsof zij waren. 4° De weldaden zelve, die door de roeping het deel der geloovigen worden, vallen in twee groepen uiteen. Zonde is schuld en smet, verbreking van het werkverbond en verlies van het beeld Gods. Christus voldeed door zijne passieve en actieve gehoorzaamheid. En zoo bestaan de weldaden van Christus daarin, dat Hij ons in onze relatie tot God en alle schepselen herstelt (rechtvaardigmaking, aanneming tot kinderen, christelijke vrijheid), en voorts ons naar Gods beeld vernieuwt (wedergeboorte in ruimer zin, heiligmaking, volharding). De eerste reeks van weldaden wordt ons geschonken door de verlichting des H. Geestes, wordt door ons ontvangen in het geloof als cognitio, assensus, certitudo, en zet ons bewustzijn om. De tweede groep van weldaden wordt ons deel door de wederbarende werkzaamheid des H. Geestes, in het geloof als fiducia cordis, en verandert ons zijn. Bij de eerste is ons oog naar het verleden gericht, naar den historischen Christus, naar het kruis en naar het evangelie, dat daarvan getuigt; bij de tweede is onze blik naar boven geslagen, naar den levenden Heer in den hemel, den koning der kerk, den bruidegom der gemeente. Onderscheiden zijn deze weldaden, gescheiden zijn ze niet. Het is Christus zelf, de verheerlijkte Heiland, die door zijn Woord en Geest ons geloof op zijne offerande richt en onze personen opneemt in zijne gemeenschap. Het is

eenzelfde geloof, waardoor Hij ons in ons bewustzijn verzekert en in ons zijn vernieuwt, ons rechtvaardigt en woont in onze harten. 5° Dienovereenkomstig is de heilsorde in drie loci te behandelen: roeping en wedergeboorte (in enger zin), geloof en rechtvaardigmaking, heiligmaking en volharding, cf. Voetius, Disp. II 432 sq. In den eersten locus treedt Christus voornamelijk op als profeet, die door zijn woord ons onderwijst ter zaligheid; de H. Geest is daarbij de getuige van Christus, die zijn officium elencticum uitoefent, en door de gratia praeparans, praeveniens en operans ons het beginsel des nieuwen levens schenkt. In den tweeden is Christus voornamelijk de priester, die door het geloof ons zijne gerechtigheid schenkt en van de schuld der zonden ons bevrijdt; de H. Geest oefent daarbij zijn munus paracleticum uit en maakt ons door de gratia illuminans van onze zaligheid zeker. In den derden treedt Christus voornamelijk op als onze koning, die ons door het geloof regeert en beschermt; de H. Geest volbrengt daarbij zijn munus sanctificans en herschept ons door de gratia cooperans, conservans, perficiens naar het evenbeeld van Christus. In Rom. 8:30 noemt Paulus evenzoo drie weldaden op, waarin de προγνωσις zich realiseert, n.l. roeping, rechtvaardigmaking en verheerlijking. Al deze weldaden vallen in den tijd; ook het ἐδοξασεν slaat niet op de verheerlijking na den dood of den dag des oordeels, maar blijkens den aoristus op de verheerlijking, die de geloovigen in Paulus' dagen reeds op aarde ontvingen door de inwoning des Geestes, cf. 2 Cor. 3:18, en die in de glorificatie bij de opstanding ten jongsten dage zich voltooit, 1 Cor. 15:53, Phil. 3:21. Zij worden in het geloof alle tegelijk aan de uitverkorenen geschonken, cf. ook 1 Cor. 6:11, maar daarom bestaat er onder haar nog wel eene logische orde; en deze wordt in den ordo salutis voorgesteld, cf. Gennrich, Studien zur Paulin. Heilsordnung, Stud. u. Krit. 1898 S. 377—431.

---

§ 44. Roeping en Wedergeboorte.

1. Door Woord en Geest brengt God de schepping, en ook de herschepping tot stand. Door te spreken, roept Hij alle dingen uit het niet te voorschijn, Gen. 1, Ps. 33:6, Joh. 1:3, Hebr.

1 : 3, 11 : 3; door het woord zijner almacht richt Hij de gevallene wereld weer op. Hij roept Adam, Gen. 3 : 9, Abram, Gen. 12 : 1, Jes. 51 : 2, Israel, Jes. 41 : 9, 42 : 6, 43 : 1, 45 : 4, 49 : 1, Hos. 11 : 1, Jer. 31 : 3, Ezech. 16 : 6, en laat door zijne dienaren noodigen tot bekeering en leven, Deut. 30, 2 Kon. 17 : 13, Jes. 1 : 16v., Jer. 3, Ezech. 18, 33 enz., Rom. 8 : 28, 29, 2 Cor. 5 : 20, 1 Thess. 2 : 12, 5 : 24, 2 Thess. 2 : 14, 1 Petr. 2 : 9, 5 : 10 enz. Wijl deze roeping Gods in en door den Zoon tot de menschen komt en Christus de verwerver der zaligheid is, wordt zij ook speciaal aan Hem toegeschreven; gelijk de Vader alle dingen door Hem schiep en Hij toch ook zelf de Schepper aller dingen is, zoo is Hij ook zelf de roepende, Mt. 11 : 28, Mk. 1 : 15, 2 : 17, Luk. 5 : 32, 19 : 10, die arbeiders in zijn wijngaard uitstoot, Mt. 20 : 1—7, ter bruiloft noodigt, Mt. 22 : 2, de kinderen vergadert als eene hen hare kiekens, Mt. 23 : 37, apostelen en leeraars aanstelt, Mt. 10, 28 : 19, Luk. 10, Ef. 4 : 11, wier geluid over de geheele aarde uitgegaan is, Rom. 10 : 18. Ofschoon de roeping dus wezenlijk van God of van Christus uitgaat, zoo bedient Hij zich daarbij toch van menschen, niet alleen in den engeren zin van profeten en apostelen, herders en leeraars, maar ook in het algemeen van ouders en verwanten, van onderwijzers en vrienden. Zelfs komt er eene sprake tot ons uit al de werken van Gods handen, uit de gangen der historie, uit de leidingen en ervaringen van ons leven. Alles spreekt den vrome van God. Al geschiedt de roeping in engeren zin ook door het woord des evangelies, deze mag toch niet gescheiden worden van die, welke door natuur en geschiedenis tot ons komt. Het verbond der genade wordt gedragen door het algemeene verbond der natuur. Christus, die de middelaar des verbonds is, is dezelfde, die als Logos alle dingen geschapen heeft, die als licht in de duisternis schijnt en verlicht een iegelijk mensch, komende in de wereld. God laat zich aan niemand onbetuigd, maar doet goed van den hemel en vervult ook de harten der Heidenen met spijs en vroolijkheid, Ps. 19 : 2—4, Mt. 5 : 45, Joh. 1 : 5, 9, 10, Rom. 1 : 19—21, 2 : 14, 15, Hd. 14 : 16, 17, 17 : 27. Er is daarom allereerst eene vocatio realis te onderscheiden, die niet zoozeer in duidelijke woorden als wel in zaken (res), door natuur, geschiedenis, omgeving, leidingen en ervaringen tot den mensch komt, die niet tot middel heeft het evangelie maar de wet en

door de wet in gezin, maatschappij en staat, in religie en moraal, in hart en geweten den mensch tot gehoorzaamheid en onderwerping roept, cf. Synopsis pur. theol. 30, 2. 3. Mastricht, Theol. VI 2, 15. Witsius, Oec. foed. III 5, 7—15. Marck, Theol. 17, 10. Moor III 386. 387. Deze roeping is wel onvoldoende tot zaligheid, omdat zij van Christus en zijne genade niet weet en dus niemand kan leiden tot den Vader, Joh. 14 : 6, Hd. 4 : 12, Rom. 1 : 16; de wereld heeft met haar toch in hare dwaasheid en duisternis God niet gekend, Joh. 1 : 5, 10, Rom. 1 : 21v., 1 Cor. 1 : 21, Ef. 2 : 12. Maar zij is toch eene rijke bemoeienis van God met zijn schepsel, een getuigenis van den Logos, eene werking van den Geest Gods, die voor de menschheid van groote beteekenis is. Aan haar is te danken, dat de menschheid in weerwil van de zonde is kunnen blijven bestaan, dat zij zich in gezinnen, maatschappijen en staten heeft georganiseerd, dat er nog een besef van godsdienst en zedelijkheid in haar is overgebleven en dat zij niet weggezonken is in bestialiteit. Alle dingen bestaan te zamen in Christus, die alles draagt door het woord zijner kracht, Col. 1 : 16, Hebr. 1 : 13. Bepaaldelijk dient zij ook, om zoowel in het leven der volken als in dat der bijzondere personen voor de hoogere en betere roeping door het evangelie den weg te banen. Christus bereidt als Logos door allerlei middelen en wegen zijn eigen werk der genade voor. Hij trad daarom zelf op in de volheid der tijden. Toen de wereld God door hare wijsheid niet heeft gekend, heeft het Gode behaagd, door de dwaasheid der prediking zalig te maken, die gelooven, 1 Cor. 1 : 21. Het evangelie komt niet in eens tot alle volken, maar zet in den weg der historie zijn loop door de wereld voort; het komt ook bij de bijzondere personen in dat oogenblik, dat door God zelf in zijne voorzienigheid voorbereid en bepaald is.

Hoe belangrijk deze vocatio realis echter ook zij, hooger staat de vocatio verbalis, die niet alleen door de geopenbaarde wet maar bepaald ook door het evangelie tot de menschen komt. Deze roeping doet die door natuur en geschiedenis niet te niet, maar neemt ze in zich op en bevestigt ze; alleen gaat zij er verre boven uit. Immers is zij eene roeping, die niet van den Logos maar bepaaldelijk van Christus uitgaat; die niet zoozeer van de wet als wel van het evangelie als eigenlijk middel zich bedient; die niet tot gehoorzaamheid aan Gods wet maar tot geloof aan Gods genade uit-

noodigt; en die ook altijd gepaard gaat met zekere werking en getuigenis van dien Geest, dien Christus als zijn Geest in de gemeente uitgestort heeft, Joh. 16 : 8—11, Mt. 12 : 31, Hd. 5 : 3, 7 : 51, Hebr. 6 : 4. Deze roeping is niet universeel in den zin der oude Lutherschen, die met beroep op Mt. 28 : 19, Joh. 3 : 16, Rom. 10 : 18, Col. 1 : 23, 1 Tim. 2 : 4 beweerden, dat ten tijde van Adam, Noach en Christus het evangelie feitelijk aan alle volken bekend was geweest en door eigen schuld weder verloren was gegaan, Form. Conc. bij Müller 709. Gerhard, Loc. VII c. 7. Quenstedt, Theol. III 465—476; cf. ook de Remonstranten e. a. bij M. Vitringa III 167; maar zij mag en moet toch gebracht worden tot alle menschen zonder onderscheid. De Schrift beveelt dit uitdrukkelijk, Mt. 28 : 19, en zegt bovendien, dat velen, die niet komen, toch geroepen waren, Mt. 22 : 14, Luk. 14 : 16—18, maar het evangelie verwierpen, Joh. 3 : 36, Hd. 13 : 46, 2 Thess. 1 : 8 en daarom juist aan de schrikkelijke zonde des ongeloofs schuldig staan, Mt. 10 : 15, 11 : 22, 24, Joh. 3 : 36, 16 : 8, 9, 2 Thess. 1 : 8, 1 Joh. 5 : 10. De universalisten brengen echter tegen de Gereformeerden in, dat dezen op hun standpunt zulk eene algemeene roeping door het evangelie niet kunnen aannemen; immers is Christus volgens hen niet voor allen doch slechts voor de uitverkorenen gestorven; en de prediking kan dus niet luiden: Christus heeft voor u voldaan, uwe zonden zijn verzoend, geloof alleenlijk; maar kan voor onbekeerden alleen bevatten den eisch der wet; indien wij het algemeen aanbod der genade handhaven, is dit toch van Gods zijde niet ernstig gemeend en bovendien onnut en ijdel, cf. bijv. Arminius, Op. 661 sq. Conf. en Apol. Conf. Rem. c. 7. Episcopius, Antidotum c. 9, Op. II 2 p. 38, Limborch, Theol. Chr. IV 3, 12—18. Deze bedenkingen zijn ongetwijfeld van groot gewicht, en hebben van de zijde der Gereformeerden verschillende antwoorden uitgelokt. Sommigen kwamen er toe, om aan de zondaren alleen de wet te prediken en het evangelie alleen aan te bieden aan hen, die reeds zichzelven hadden leeren kennen en behoefte gevoelden aan verlossing; anderen handhaafden het algemeene aanbod der genade en rechtvaardigden het daarmede, dat Christus' offerande genoegzaam voor allen was of dat Christus toch ook vele en velerlei zegeningen verworven had voor hen, die niet in Hem zouden gelooven, of dat het evangelie hun alleen aangeboden werd op conditie van

geloof en bekeering; nog anderen naderden het universalisme en leerden, dat Christus volgens een eerste, algemeen besluit Gods voor allen voldaan had, of dat Hij voor allen de wettelijke mogelijkheid, om zalig te worden, verworven en allen in een „salvable state" gebracht had, of ook zelfs, dat de verwerving der zaligheid universeel en de toepassing particulier was, cf. boven bl. 395v. Hoezeer het ook schijnen kon, dat de belijdenis van verkiezing en particuliere voldoening iets anders vorderde, toch hebben de Gereformeerden in den regel het algemeene aanbod der genade gehandhaafd.

2. En dit volkomen terecht. Want 1° de Schrift laat er geen twijfel over, dat het evangelie aan alle creaturen mag en moet gepredikt worden. Of wij dit met de particuliere uitkomst rijmen kunnen, is eene andere vraag. Maar het bevel van Christus is het einde van alle tegenspraak. Regel voor onze gedraging is alleen de geopenbaarde wil Gods. De uitkomst van die prediking is vast en zeker, niet alleen volgens hen, die de praedestinatie belijden, maar ook op het standpunt van hen, die alleen de praescientia erkennen. God kan niet bedrogen uitkomen; voor Hem kan het resultaat der wereldgeschiedenis geen teleurstelling zijn. En met eerbied gezegd, is het niet onze taak, maar ligt het voor Gods rekening, om deze uitkomst met de algemeene aanbieding des heils in overeenstemming te brengen. Dit alleen weten wij, dat die uitkomst juist naar Gods besluit gebonden is aan en verkregen wordt door al die middelen en wegen, welke ons zijn voorgeschreven. En daaronder behoort ook de prediking van het evangelie aan alle creaturen. Met het besluit van verkiezing en verwerping hebben wij daarbij niets te maken. Het evangelie wordt aan menschen verkondigd, niet als verkorenen en verworpenen, maar als zondaren, die allen verlossing van noode hebben. Door menschen bediend, die den verborgen raad Gods niet kennen, kan het evangelie niet anders dan algemeen in zijne aanbieding zijn. Gelijk een net, in de zee geworpen, goede en kwade visschen opvangt, gelijk de zon zoowel het onkruid als de tarwe beschijnt, gelijk het zaad van den zaaier niet alleen in goede aarde maar ook in steenachtige en dorre plaatsen valt, zoo komt het evangelie in zijne bediening tot alle menschen zonder onderscheid. 2° De prediking van dat evangelie luidt niet tot

elk mensch, hoofd voor hoofd: Christus is in uwe plaats gestorven, al uwe zonden zijn verzoend en vergeven. Want, al meenen de universalisten, dit te kunnen en te mogen zeggen tot ieder mensch zonder eenige nadere bepaling, toch blijkt bij eenig nadenken, dat ook op het standpunt der universalisten dit geenszins het geval is. Immers heeft Christus volgens hen slechts de mogelijkheid der vergeving en der zaligheid verworven; werkelijk wordt die vergeving en zaligheid eerst, als de mensch gelooft en gelooven blijft. Ook zij kunnen dus alleen als inhoud des evangelies prediken: geloof in den Heere Jezus, en gij zult vergeving der zonden en het eeuwige leven ontvangen. Dit nu zeggen de Gereformeerden evenzoo; ook zij bieden zoo het evangelie aan alle menschen aan en kunnen, mogen en moeten dat doen. De vergeving der zonden en de eeuwige zaligheid zijn er, maar zij worden ons deel slechts in den weg des geloofs. Maar daarbij is er tusschen de universalisten en de Gereformeerden toch nog een belangrijk onderscheid, dat geheel in het voordeel der laatsten is. Bij genen toch verwierf Christus alleen de mogelijkheid der zaligheid; of deze werkelijk iemands deel wordt, hangt van hemzelf af; het geloof is eene conditie, een werk, dat de mogelijke zaligheid eerst tot werkelijke maakt, en ze altijd, tot den dood toe, in het onzekere laat. Maar bij de Geref. verwierf Christus de gansche, volle, werkelijke zaligheid; het geloof is daarom geen werk, geen conditie, geen verstandelijke toestemming van de sententie: Christus is voor u gestorven, maar een steunen op Christus zelven, een vertrouwen op zijne offerande alleen, een levend geloof, veel eenvoudiger dan het bij de universalisten wezen kan, en dat veel zekerder de zaligheid meebrengt, dan zij op hun standpunt ooit beloven kunnen. De fout schuilt alleen bij den mensch, die altijd geneigd is, om de orde, door God ingesteld, om te keeren; hij wil van de uitkomst zeker zijn, voordat hij gebruik maakt van de middelen, en juist om van het gebruik ontslagen te wezen. Maar God wil, dat wij den weg des geloofs zullen inslaan, en verzekert ons dan in Christus onfeilbaar de volkomene zaligheid. 3° Daarom is die aanbieding des heils van Gods zijde ook ernstig gemeend en oprecht. Want Hij zegt in die aanbieding niet, wat Hij zal doen, of Hij het geloof zal schenken of niet. Dat heeft Hij zichzelf voorbehouden en ons niet geopenbaard. Hij verklaart alleen, wat Hij wil, dat wij zullen

doen, dat wij ons verootmoedigen zullen en ons heil zoeken in Christus alleen. Als daartegen ingebracht wordt, dat God dan toch de zaligheid aanbiedt aan zulken, aan wie Hij besloten heeft, het geloof en de zaligheid niet te schenken, dan is dit een bezwaar, dat evenzeer van kracht blijft op het standpunt der tegenstanders. Want immers biedt God dan ook de zaligheid aan aan zulken, van wie Hij zeker, vast, onfeilbaar weet, dat zij niet zullen gelooven. Niet alleen toch volgens de Geref. maar volgens alle belijders van Christus staat de uitkomst der wereldgeschiedenis eeuwig en onveranderlijk vast, deel II 352. Het verschil is alleen, dat de Gereformeerden hebben durven zeggen: die uitkomst is in overeenstemming met Gods wil en bedoeling. Wat is en geschiedt, moet God, al begrijpen wij het niet, hebben kunnen willen, behoudens al zijne deugden en volmaaktheden; anders ware God geen God meer. De geschiedenis kan en mag geen partij zijn tegenover God. Alverder is daarom 4° die prediking des evangelies ook niet ijdel of onnut. Als God uit onkunde of onmacht door de algemeene aanbieding werkelijk aller zaligheid bedoelde, dan werd zij inderdaad onnut en ijdel. Want hoe weinigen zijn het, bij wie dit doel wordt bereikt! Dan sluit zij zelve eene antinomie in, die ter oplossing tot steeds verdere afdwaling van de Schrift verleidt. Want indien de wil en bedoeling Gods, indien de voldoening van Christus volstrekt algemeen is, dan moet de aanbieding des heils ook zonder eenige beperking algemeen zijn. En wijl zij dat blijkbaar niet is, komt men er dan toe, om met de oude Lutheranen de geschiedenis in het aangezicht te weerspreken en te beweren, dat door de apostelen het evangelie tot alle volken gebracht is, of met vele nieuwere theologen eene evangelie-prediking ook nog aan gene zijde des grafs aan te nemen, cf. bijv. W. Schmidt, Stud. u. Krit 1887 S. 1—44, of erger nog met het rationalisme en mysticisme te gelooven, dat de wet der natuur of het inwendige licht genoegzaam tot de zaligheid is. Hoe verder men echter op deze wijze, in strijd met de historie, de roeping uitbreidt, des te zwakker, krachteloozer en ijdeler wordt zij. In qualiteit en intensiteit wordt verloren, wat men schijnbaar in quantiteit en uitbreiding wint; het conflict tusschen Gods bedoeling en de uitkomst wordt hoe langer hoe grooter. 5° Al wordt dan ook door de roeping de zaligheid slechts het deel van weinigen, gelijk ieder erkennen

moet, zij houdt daarom toch ook voor hen, die haar verwerpen, haar groote waarde en beteekenis. Zij is voor allen zonder onderscheid het bewijs van Gods oneindige liefde en bezegelt het woord, dat Hij geen lust heeft in den dood des zondaars maar daarin, dat hij zich bekeere en leve; zij verkondigt aan allen, dat de offerande van Christus voldoende is voor de verzoening van alle zonden; dat niemand verloren gaat, wijl zij niet rijk en krachtig genoeg is; dat geen recht der wet, geen macht der zonde, geen heerschappij van Satan hare toepassing in den weg staat; want niet gelijk de misdaad, alzoo is de genadegift. Zelfs is zij dikwerf ook voor hen, die zich verharden in hun ongeloof, de bron van allerlei zegeningen; verlichting des verstands, hemelsche gave, gemeenschap des H. Geestes, genieting van het woord Gods, krachten der toekomende eeuw zijn soms zelfs het deel geweest van hen, die later afvallig worden en Christus versmaden, Hebr. 6 : 4—6. En dit niet alleen, maar 6° de uitwendige roeping door wet en evangelie bereikt ook het doel, dat God ermede beoogt. IJdel en onnut is nooit, wat God doet. Zijn woord keert niet ledig weer, het doet al wat Hem behaagt, het is voorspoedig in al datgene, waartoe Hij het zendt. Maar dit is niet alleen en niet in de eerste plaats de eeuwige zaligheid der menschen maar de eere van zijn eigen naam. In de roeping door wet en evangelie handhaaft God het recht op zijn schepsel. De zondaar meent door de zonde vrij te worden van God en van zijn dienst ontslagen. Maar het is niet zoo. Het recht Gods op den mensch, ook op den diepst gezonkene, is onvervreemdbaar en onkreukbaar. De mensch kan, God den dienst opzeggende, diep ellendig worden, maar hij blijft een schepsel, en dus afhankelijk. Hij wordt door de zonde niet minder maar veel meer afhankelijk; want hij houdt op een zoon te zijn, en wordt een dienstknecht, een slaaf, een machteloos instrument, dat door God gebruikt wordt naar zijn wil. God laat den mensch nooit los en geeft zijne rechten op hem, op zijn dienst, op zijne volkomene toewijding met verstand en wil en alle krachten nooit prijs. En daarom roept Hij hem door natuur en geschiedenis, door hart en geweten, door zegeningen en gerichten, door wet en evangelie. De roeping in den ruimsten zin is de prediking van het recht Gods op zijn gevallen schepsel. 7° Als zoodanig handhaaft zij in den mensch en in de menschheid al die godsdienstige en zedelijke

beseffen van afhankelijkheid, eerbied, ontzag, plicht, verantwoordelijkheid enz., zonder welke het menschelijk geslacht niet zou kunnen bestaan. Godsdienst, zedelijkheid, recht, kunst, wetenschap, gezin, maatschappij, staat, zij hebben alle hun wortel en grondslag in die roeping, welke van God tot alle menschen uitgaat. Neem haar weg, en er ontstaat een oorlog van allen tegen allen, de eene mensch wordt een wolf voor den ander. De roeping door wet en evangelie houdt de zonde tegen, mindert de schuld, en stuit het bederf en de ellende van den mensch; zij is een gratia reprimens. Zij is een bewijs dat God God en voor niets onverschillig is, dat niet alleen het Jenseits maar ook het Diesseits waarde voor Hem heeft. Hoezeer de mensch dan ook geneigd zij, om zich achter zijne onmacht te verschuilen, of met Pelagius en Kant uit zijn plicht tot zijne macht te besluiten; ook daarin erkent hij, dat Gods recht en onze plicht onverzwakt blijven bestaan, en dat hij zelf onontschuldigbaar is. Maar eindelijk 8° de roeping is niet alleen eene gratia reprimens maar ook eene gratia praeparans. Christus is tot eene κρισις, tot een val maar ook tot eene opstanding in de wereld gekomen, Mk. 4 : 12, Luk. 2 : 34, 8 : 10, Joh. 9 : 39, 15 : 22, 2 Cor. 2 : 16, 1 Pet. 2 : 7, 8. En de roeping door wet en evangelie bedoelt ook, om door alwat zij schenkt en werkt, in de menschheid en in den enkelen mensch de komst van Christus voor te bereiden. In Remonstrantschen zin, Conf. en Apol. XI 4 werd zulk eene gratia praeparans door de Gereformeerden beslist ontkend, Can. Dordr. I verw. 4. Trigland, Antapol. c. 25 sq. Mastricht, Theol. VI 3, 19. 28. Witsius, Oec. foed. III 6, 9. Het geestelijk leven, dat in de wedergeboorte ingeplant wordt, is wezenlijk verschillend van het natuurlijk en zedelijk leven, dat eraan voorafgaat; het komt niet door menschelijke werkzaamheid of evolutie maar door eene scheppende daad Gods tot stand. Sommigen noemden daarom de werkzaamheden, die aan de wedergeboorte voorafgaan, liever actus antecedanei dan actus praeparatorii. Maar toch kan er in goeden zin van gratia praeparans gesproken worden; tegenover alle methodistische richtingen, die het natuurlijke leven miskennen, is ze zelfs van uitnemende waarde. Want de belijdenis der voorbereidende genade houdt niet in, dat de mensch, door te doen quod in se est, door vlijtig ter kerk te gaan, met ernst naar Gods woord te hooren, zijne zonde te erkennen, naar verlossing te

verlangen enz., volgens een meritum de congruo, de genade der wedergeboorte, verdienen of ook zich voor haar ontvankelijk en vatbaar maken kan. Maar zij houdt in, dat God Schepper, Onderhouder en Regeerder aller dingen is en dat Hij zelfs verre van te voren in de geslachten het leven schikt van hen, die Hij te zijner tijd begiftigen zal met het geloof. De mensch is op den zesden dag niet door evolutie uit lagere schepselen ontstaan maar door Gods hand geschapen; toch mag zijne schepping door de voorafgaande daden Gods voorbereid heeten. Christus zelf is van boven gekomen, maar zijne komst is eeuwenlang voorbereid. Natuur en genade zijn onderscheiden en mogen niet verward of vermengd, maar God legt verband tusschen beide. Schepping, verlossing en heiligmaking worden oeconomisch toegeschreven aan Vader, Zoon en Geest, maar deze drie zijn de ééne en waarachtige God en saam brengen zij het gansche werk der verlossing tot stand. Niemand kan tot Christus komen, tenzij de Vader hem trekke; en niemand ontvangt den H. Geest, dan wien de Zoon Hem zendt. En daarom is er eene *gratia* praeparans. God bereidt zelf op menigerlei wijze zijn werk der genade in de harten voor. Hij wekt in Zacheus de begeerte, om Jezus te zien, Luk. 19 : 3, werkt verslagenheid onder de schare, die Petrus hoort, Hd. 2 : 37, doet een Paulus ter aarde vallen, Hd. 9 : 4, brengt den stokbewaarder tot verlegenheid, Hd. 16 : 27 en leidt zoo het leven van al zijne kinderen ook vóór en tot de ure van hunne wedergeboorte toe. Ook al zijn zij nog niet van hunne zijde de verzoening en rechtvaardiging deelachtig, al hebben zij nog niet de wedergeboorte en het geloof, zij zijn toch reeds voorwerpen zijner eeuwige liefde, en Hij leidt hen zelf door zijne genade heen tot dien Geest, die alleen wederbaren en troosten kan. Alles staat dan ook naar de ordening Gods met hun latere toebrenging tot en roeping in de gemeente in verband. Ontvangenis en geboorte, huisgezin en geslacht, volk en land, opvoeding en onderwijs, ontwikkeling van verstand en hart, bewaring voor schrikkelijke zonden, voor de lastering tegen den H. Geest bovenal, of ook overgave aan allerlei boosheid en ongerechtigheid, rampen en oordeelen, zegeningen en weldaden, prediking van wet en evangelie, verslagenheid en vreeze voor het oordeel, ontwaking der conscientie en behoefte aan redding, het is alles eene gratia praeparans tot de wedergeboorte uit den H. Geest en tot de plaats, welke de geloovige later in

de gemeente innemen zal. Eén is wel de weg naar den hemel, maar vele zijn de leidingen Gods, zoowel vóór als op dien weg, en rijk en vrij is de genade des H. Geestes. Jeremia en Johannes de Dooper en Timotheus worden op andere wijze toegebracht dan Manasse of Paulus, en vervullen in den dienst Gods elk eene onderscheidene taak. Pietisme en methodisme miskennen die leidingen, beperken Gods genade, willen allen bekeeren en vormen naar één type. Maar de Geref. theologie eerbiedigt de vrijmacht Gods en bewondert den rijkdom zijner genade. Cf. over wezen en vrucht der uitwendige roeping, behalve de vroeger bl. 211 genoemde litt. over de algemeene genade: Twissus, Op. I 660 sq. Trigland, Opuscula I 430v, II 809v. Gomarus, Op. I 97 sq. Synopsis pur. theol. 30, 40—46. Voetius, Disp. II 256. Mastricht, Theol. VI 2, 16. Turretinus, Theol. El. XV qu. 2 en ook XIV 14, 51. Witsius, Oec. foed. II 9, 4. III 5. 20. Heidegger, Corp. Theol. XXI § 9—11. Alting, Theol. probl. 187. Moor III 1071. Hodge, Syst. Theol. II 641v. Shedd, Dogm. Theol. I 451. II 482v. Candlish, The atonement 1861, p. 169v. A. Robertson, Hist. of the atonement controversy in conn. with the secession Church 1846. Over de gratia praeparans is te raadplegen: Musculus, Loci C. § 24. Martyr, L. C. 312. Ursinus op vr.88—90. Olevianus e. a. bij Heppe, Dogm. d.d. Pr. II 372. Perkins, Werken III 127v. Amesius, Casus Consc. II 4 en disp. theol. de praepar. peccatoris ad conversionem, bij Dr. H. Visscher , G. Amesius 1894 p. 125. Britsche theologen op de Dordsche synode over het 3e en 4e art. Synopsis 32, 6. Witsius, Oec. foed. III 6. 11—15. Voetius, Disp. II 402—424. Moor IV 482. Vitringa, Geestelijk Leven c. 4. Eenhoorn, Welleven I 220. Van Aalst, Geest. Mengelstoffen, 298. 369. Comrie Catech. op vr. 20—23. Owen, Rechtv. uit het geloof c. 1 bl. 83v. Kuyper, Het werk v. d. H. G. II 111.

3. Schrift en ervaring getuigen echter, dat al deze werkingen der vocatio externa niet altijd en bij allen tot het oprecht geloof en de zaligheid leiden. Vanzelf rijst dus de vraag, wat de diepste en laatste oorzaak van die verschillende uitkomst is. Daarop werd in de christelijke kerk in hoofdzaak drieërlei antwoord gegeven. Sommigen zeiden, dat die verschillende uitkomst te danken was aan den wil des menschen, hetzij die wil van nature

of door de genade van den Logos of door die in den doop of ook door die in de roeping de kracht ontvangen had, om het evangelie aan te nemen of te verwerpen. Op dit standpunt is er geen onderscheid van vocatio externa en interna, van vocatio sufficiens en efficax. Innerlijk en wezenlijk is de roeping altijd en bij allen dezelfde; zij heet alleen efficax naar de uitkomst, als iemand haar gehoor geeft. Na alwat vroeger, vooral deel II 355v. over het pelagianisme gezegd is, behoeft dit antwoord geen breedvoerige weerlegging meer. Het is duidelijk, dat het geen oplossing biedt. Men kan wel in de practijk bij de naaste oorzaak blijven staan en bepaaldelijk het ongeloof toeschrijven aan den wil van den mensch. Men spreekt dan ook naar waarheid, Deut. 30 : 19, Jos. 24 : 15, Jes. 65 : 12, Mt. 22 : 2, 23 : 37, Joh. 7 : 17, Rom. 9 : 32 enz.; de zondige wil van den mensch is oorzaak van zijn ongeloof. Maar reeds in de practijk schrijven alle vromen ten allen tijde en onder alle richtingen hun geloof en zaligheid alleen aan Gods genade toe, deel II 351. Er is niets, dat hen onderscheidt dan die genade alleen, 1 Cor. 4 : 7. En daarom kan dit onderscheid ter laatste instantie niet liggen in den menschelijken wil. Blijft men daarbij toch als de laatste oorzaak staan, dan verheffen zich in eens al de psychologische, ethische, historische en theologische bezwaren, die ten allen tijde tegen het pelagianisme ingebracht zijn. Eene onberekenbare willekeur wordt ingevoerd, de zonde verzwakt, de beslissing over de uitkomst der wereldgeschiedenis in handen van den mensch gelegd, de regeering aller dingen aan God onttrokken, zijne genade te niet gedaan. Ook al schrijft men de macht, om voor of tegen het evangelie te kiezen, aan de herstelling door de genade toe, de zaak wordt daardoor toch niet beter. Men voert dan eene genade in, die enkel en alleen in de herstelling der wilskeuze bestaat, van welke de Schrift met geen woord melding maakt, die eigenlijk de wedergeboorte al onderstelt en ze toch eerst na goede keuze van den wil tot stand brengen moet, cf. Frank, Syst. d. chr. Wahrh. II 325. Ook raakt men op dit standpunt verlegen met al die millioenen van menschen, die nooit het evangelie hebben gehoord of ook als kinderkens wegstierven en die daarom nooit in de gelegenheid werden gesteld, om Christus aan te nemen of te verwerpen. De vrije wil des menschen kan daarom de laatste oorzaak van geloof en ongeloof niet zijn. Een ander ant-

woord werd daarom op de bovengestelde vraag door Bellarminus gegeven; hij verwierp zoowel de leer van Pelagius als van Augustinus, zocht een middenweg te bewandelen, en zeide, dat de efficacia der roeping daarvan afhing, of zij tot iemand kwam in een geschikten tijd, als zijn wil genegen was om haar op te volgen (congruitas), de grat. et lib. arb. I 12. IV 11, en zoo verder de congruisten, en in de Geref. kerk Pajon, Kleman en ook Shedd, Syst. Theol. II 511—528, die de zaligheid in the highest degree probable noemt voor ieder, die ernstig en ijverig van de middelen der genade gebruik maakt. Maar ook dit antwoord is onbevredigend. Er ligt in de congruitas wel eene belangrijke waarheid, die door het methodisme miskend, in de Geref. leer van de gratia praeparans tot haar recht komt. Maar zij is geheel onvoldoende, om de efficacia der roeping te verklaren. Immers is zij in haarzelve niet anders dan eene suasio moralis, welke uiteraard onmachtig is dat geestelijk leven te scheppen, hetwelk volgens de Schrift door wedergeboorte in den mensch ontstaat; voorts onderstelt zij, dat de mensch in het eene oogenblik niet, in het andere wel geschikt is om de genade aan te nemen, en zoekt de zonde dus in de omstandigheden en verzwakt die in den mensch; verder legt zij de beslissing in den wil des menschen en roept daardoor al de bedenkingen weer op, die boven genoemd en door Bellarminus zelven tegen het pelagianisme ingebracht werden; en eindelijk legt zij tusschen roeping en bekeering slechts een verband van congruitas, dat als zedelijk van aard steeds door den wil verbroken kan worden en daarom de efficacia der roeping niet waarborgen kan. Daarom werd door de Augustinianen , de Thomisten en de Gereformeerden de oorzaak, waardoor de roeping bij den een vrucht droeg en bij den ander niet, in den aard der roeping zelve gezocht. De eersten zeiden, dat er, ingeval de roeping krachtdadig is, eene delectatio victrix bijkwam, die niet alleen het posse maar ook het velle schonk; de Thomisten spraken van eene physica praedeterminatio of actio Dei physica, welke het *posse* agere, door de vocatio sufficiens geschonken, in een *agere* deed overgaan; maar de Gereformeerden hadden tegen deze termen bezwaar, vooral tegen de omschrijving van de daad Gods in de bekeering als eene physische en spraken liever van eene vocatio externa en interna. Deze onderscheiding komt reeds bij Augustinus voor, de praed.

sanct. c. 8, werd van hem overgenomen door Calvijn, op Rom. 10 : 16, Acta Syn. Trid. c. antidoto sess. 6, C. R. 35, 480. Inst. III 24, 8 enz., en dan ingeburgerd in de Geref. theologie. Eerst werd deze tweeërlei roeping ook nog wel anders genoemd, n.l. vocatio materialis en formalis, signi en beneplaciti, communis en singularis, universalis en specialis enz., Polanus, Synt. VI c. 32, maar de naam van uit- en inwendige roeping kreeg de overhand en heeft allengs de andere verdrongen.

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

9 : 16; de roeping is realiseering der verkiezing, Rom. 8 : 28, 11 : 29. Het is God, die het hart vernieuwt en er zijne wet in schrijft, Ps. 51 : 12, Jer. 31 : 33, Ezech. 36 : 26, die verlichte oogen des verstands geeft, Ps. 119 : 18, Ef. 1 : 18, Col. 1 : 9—11 en het hart opent, Hd. 16 : 14, die zijnen Zoon als Christus kennen doet, Mt. 11 : 25, 16 : 17, Gal. 1 : 16 en tot Hem henenleidt met geestelijke kracht, Joh. 6 : 44, Col. 1 : 12, 13, die het evangelie prediken doet, niet alleen in woorden, maar ook in kracht en in den H. Geest, 1 Cor. 2 : 4, 1 Thess. 1 : 5, 6 en zelf den wasdom geeft, 1 Cor. 3 : 6—9, die in één woord in ons werkt beide het willen en het werken naar zijn welbehagen, Phil. 2 : 13, en daartoe eene kracht bezigt, welke gelijk is aan de werking der sterkte zijner macht, als Hij Christus uit de dooden opgewekt en gezet heeft aan zijne rechterhand, Ef. 1 : 18—20. 4° De daad zelve, waardoor God deze verandering in den mensch teweegbrengt, heet dikwerf wedergeboorte, Joh. 1 : 13, 3 : 3v., Tit. 3 : 5 enz., en de vrucht daarvan wordt aangeduid als een nieuw hart, Jer. 31 : 33, *καινὴ κτισις*, 2 Cor. 5 : 17, *θεου ποιημα, κτισθεντες ἐν Χριστῳ Ἰησου*, Ef. 2 : 10, *το ἐργον του θεου*, Rom. 14 : 20, zijne *οἰκοδομὴ*, 1 Cor. 3 : 9, Ef. 2 : 21 enz., dat is, wat er in den mensch door de genade tot stand gebracht wordt, is veel te rijk en te groot, dan dat het uit eene suasio moralis van het woord der prediking zou kunnen verklaard worden. Eindelijk 5° de Schrift spreekt zelve van de roeping in tweeërlei zin. Meermalen gewaagt zij van eene roeping en noodiging, die niet opgevolgd wordt, Jes. 65 : 12, Mt. 22 : 3, 14, 23 : 37, Mk. 16 : 15, 16, enz., en dan kan zij zeggen, dat God alles van zijne zijde gedaan heeft, Jes. 5 : 4, en dat de menschen door hun onwil niet geloofd en Gods raad, den H. Geest, de roeping hebben weerstaan, Mt. 11 : 20v., 23 : 37, Luk. 7 : 30, Hd. 7 : 51. Maar zij kent ook eene roeping, die God tot auteur heeft, realiseering der verkiezing en altijd krachtdadig is; zoo bepaaldelijk bij Paulus, Rom. 4 : 17, 8 : 30, 9 : 11, 24, 1 Cor. 1 : 9, 7 : 15v., Gal. 1 : 6, 15, 5 : 8, Ef. 4 : 1, 4, 1 Thess. 2 : 12, 2 Tim. 1 : 9, cf. ook 1 Petr. 1 : 15, 2 : 9, 5 : 10, 2 Petr. 1 : 3; de geloovigen kunnen daarom eenvoudig als *κλητοι*, Rom. 1 : 7, 1 Cor. 1 : 2, 24, *κλητοι Χριστου*, of *κλητοι ἐν κυριῳ*, 1 Cor. 7 : 22, d. i. geroepenen door God, die Christus toebehooren en in zijne gemeenschap leven, worden aangeduid. Daarnaast kent Paulus wel eene predi-

king des evangelies aan zulken, die het verwerpen, maar hun is het evangelie eene dwaasheid, 1 Cor. 1 : 18, 23, eene reuke des doods ten doode, 2 Cor. 2 : 15, 16, zij verstaan het niet, 1 Cor. 2 : 14. Als eene kracht Gods, 1 Cor. 1 : 18, 24, bewijst het zich aan hen, die door God naar zijn voornemen geroepen worden, Rom. 8 : 28, 9 : 11, 11 : 28, Ef. 1 : 4, 5.

4. Deze roeping, in den zin van Paulus opgevat, komt daardoor vanzelf in het allernauwste verband te staan met wat elders wedergeboorte heet. Dat blijkt reeds daaruit, dat Paulus, de roeping steeds krachtdadig nemende, van wedergeboorte bijna niet spreekt. Slechts eenmaal bedient hij zich van dit woord, als hij in Tit. 3 : 5 zegt, dat God ons niet heeft zalig gemaakt uit onze werken, maar overeenkomstig zijne barmhartigheid *διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου*, d. i. door middel van het bad der door den H. Geest gewerkte wedergeboorte en vernieuwing. Wedergeboorte wordt hier met vernieuwing verbonden, wijl zij er de aanvang en het beginsel van is; saam worden zij toegeschreven aan den H. Geest; en beide worden als een bad gedacht, waarin de H. Geest de geloovigen ondergedompeld heeft en waaruit Hij hen als nieuwe menschen heeft doen opstaan. Volgens Rom. 6 geschiedt dit in den doop als teeken en zegel van het genadeverbond. Als de uitverkorenen n.l. geroepen worden, dan ontvangen zij terstond door het geloof de rechtvaardigmaking en de aanneming tot kinderen in juridischen zin, Rom. 3 : 22, 24, 4 : 5, 5 : 1, Gal. 3 : 26, 4 : 5, enz., maar tegelijk daarmede ook de gemeenschap met Christus, Rom. 6 : 3v., de verheerlijking naar zijn beeld, Rom. 8 : 29, 30, 1 Cor. 4 : 15, 2 Cor. 3 : 18, Gal. 4 : 19, en dus, wijl Christus zelf levendmakende Geest is, 1 Cor. 15 : 45, 2 Cor. 3 : 17, den Geest van Christus als principe van een nieuw leven, Gal. 3 : 2, 4 : 6, zoodat de geloovigen nu geestelijke, nieuwe menschen zijn, 1 Cor. 2 : 15, 2 Cor. 5 : 17, Gal. 6 : 15, Ef. 2 : 15, 4 : 24, Col. 3 : 10, wandelende in, geleid door en tempelen zijnde van den H. Geest, Rom. 8 : 14, 1 Cor. 6 : 19, Gal. 5 : 25 enz. Het woord wedergeboorte moge daarom bij Paulus slechts eenmaal voorkomen; zakelijk ligt zij bij hem toch ten grondslag aan het nieuwe leven, dat de geroepene in de gemeenschap met Christus deelachtig wordt. Verwant is de voorstelling bij Petrus, die I 1, 23 de geloovigen vermaant

elkander lief te hebben, wijl zij zijn *ἀναγεγεννημενοι οὐκ ἐκ σπορας φθαρτης ἀλλα ἀφθαρτου, δια λογου ζωντος θεου και μενοντος*, d. i. door God, cf. 1 : 3, opnieuw geboren, niet uit vergankelijk zaad, zooals bij de eerste geboorte, maar uit onvergankelijk zaad, d. i. het woord Gods, zooals het door de roeping Gods in den mensch ingeplant, een *λογος ἐμφυτος*, Jak. 1 : 21 en het beginsel van een nieuw leven wordt, en dat door middel van het hun verkondigde, levende en blijvende woord van God cf. vs. 25. Evenzoo zegt Jakobus 1 : 18, dat God ons naar zijn wil gebaard, voortgebracht heeft, *ἀπεκυησεν*, door het woord der waarheid, opdat wij, Christenen, de eerstelingen van Gods schepselen zouden zijn, d. i. het ware Israel, het bijzonder eigendom Gods, de rechtmatige erfgenamen der belofte. Overal is hier de wedergeboorte gedacht als aanvang, beginsel, grond der heiligmaking, door God of zijn Geest inwendig bewerkt, en plaats hebbende door middel van de roeping door het woord. Maar Johannes beschouwt de wedergeboorte uit een ander gezichtspunt. Wat uit vleesch geboren is, dat is vleesch, 3 : 6 en staat vijandig tegen God over. Zulken, die alleen op natuurlijke wijze geboren zijn, 1 : 13, zijn uit, 8 : 23, 15 : 19 en behooren tot de wereld, 14 : 17, 19, 22 enz.. zijn van beneden, 8 : 23, uit den duivel, 8 : 44, begrijpen het licht van den Logos niet, 1 : 5, nemen Hem niet aan, 1 : 11, hebben de duisternis liever dan het licht, 3 : 19, 20, hooren niet, 8 : 47, kennen God niet, 8 : 19, 15 : 21, zien het koninkrijk Gods niet, 3 : 3, wandelen in de duisternis, 12 : 35, haten het licht, 3 : 20, en zijn dienstknechten der zonde, 8 : 34. Zij *kunnen* ook het koninkrijk Gods niet zien, 3 : 3, niet gelooven, 5 : 44, 12 : 39, niet het woord Gods hooren, 8 : 43, niet tot Christus komen, 6 : 44, den H. Geest niet ontvangen, 14 : 17. En daarom is er wedergeboorte van noode. Deze is een *γεννηθηναι ἀνωθεν*, d. i. van boven, 3 : 3, cf. 3 : 31, 8 : 23, 19 : 11, 23, *ἐκ θεου*, 1 : 13, I 2, 20, 3 : 9 enz., uit water en Geest, 3 : 5, d. i. uit den Geest, 3 : 6, 8, wiens reinigende werkzaamheid in het water haar beeld heeft, cf. Ezech. 36 : 25—27, Mt. 3 : 11, geheimzinnig en wonderlijk, zoodat niemand oorsprong en wezen ervan kent, 3 : 8. Deze wedergeboorte wordt daarom bij Johannes ook niet met het woord of met de roeping in verband gebracht, maar gaat daaraan veeleer vooraf. Immers werkte Christus als Logos ook reeds vóór zijne vleeschwording, 1 : 1—13; Hij scheen

als licht in de wereld, maar deze kende Hem niet, 1 : 5, 9, 10. Hij kwam tot het zijne, tot Israel, en de zijnen namen Hem niet aan, 1 : 11; maar toch was ook toen zijne komst niet geheel vruchteloos, want zoovelen als Hem aannamen, kregen toen al de macht om kinderen Gods te worden. En dat waren dezulken, die uit God geboren waren, 1 : 12, 13 cf. 1 Joh. 5 : 1. Voordat de menschen tot Christus komen en in Hem gelooven, zijn zij al uit God, 8 : 47, uit de waarheid, 18 : 37; zij worden door den Vader gegeven aan den Zoon, 6 : 37, 39, 17 : 2, 9; Hij trekt ze tot Christus, 6 : 44; en al wie zoo tot Christus komt, werpt Hij niet uit en verliest Hij niet, maar bewaart Hij tot het eeuwige leven, 6 : 39, 10 : 28, 17 : 12. Christus komt, om hen, die als door den Vader Hem gegeven zijne schapen reeds zijn, 10 : 27, toe te brengen, om hen zijne stem te doen hooren en volgen en tot ééne kudde te vergaderen, 10 : 16, 11 : 52; om hun, die al in zekeren zin kinderen Gods zijn, 11 : 52, de ἐξουσία, het recht en de bevoegdheid te schenken, om het te worden, om zich als zoodanig, als geborenen uit God, als τέκνα τοῦ θεοῦ, te openbaren en dit vooral te toonen in de broederlijke liefde, d. i. in de liefde tot hen, die eveneens uit God geboren zijn, 1 Joh. 5 : 1. Uit dit alles blijkt, dat Johannes de wedergeboorte niet in de eerste plaats als eene ethische, doch als eene metaphysische daad Gods denkt, door zijn Geest op wondervolle wijze, onmiddellijk gewerkt, opdat de alzoo wedergeborenen juist in Christus gelooven en als kinderen Gods in broederlijke liefde openbaar zouden worden.

Ten onrechte wordt deze leer van Johannes door sommigen tot een gnostisch dualisme herleid, Scholten, Het Ev. naar Joh. 1864 bl. 89v. Holtzmann, Neut. Th. II 468 f. Het is immers geen dualisme, dat van nature bestaat, want alle dingen zijn oorspronkelijk door den Logos geschapen, 1 : 3; de wereld gansch in het algemeen is het voorwerp van Gods liefde, 3 : 16; God gaf zijn Zoon, niet om de wereld te veroordeelen maar te behouden, 3 : 17, 12 : 47. Van nature behooren echter alle menschen tot de wereld, die het licht haat, wijl hare werken boos zijn, 3 : 19, 20. Zoo hangt het dus van het geloof af, of iemand het eeuwige leven ontvangt, 3 : 15, 16, 36. Dat geloof is een ἔργον, 6 : 29, het is een komen, 5 : 40, 6 : 35, 37, 44, 7 : 37, een aannemen, 1 : 11, 12, 3 : 11v., 5 : 43, een dorsten en drinken, een hongeren en eten, 4 : 13—15, 6 : 35, 50v., 7 : 37,

het gaat niet buiten verstand en wil om maar heeft daarin zijn wortel, 7 : 17. Het ongeloof wordt daarom ook aan den onwil des menschen toegeschreven, 5 : 40, 8 : 44; de mensch blijft er verantwoordelijk voor, 3 : 19, 9 : 41, 12 : 43, 15 : 22, 24. En al is het ook, dat de geloovigen niet meer kunnen verloren gaan, 10 : 28, 29, zij worden toch vermaand, om in Christus en in zijn woord te blijven, wijl zij anders geen vrucht kunnen dragen, 15 : 4—10. Ofschoon Johannes dus de tegenstelling van geloof en ongeloof tot eene daad Gods terugleidt, waardoor Hij aan den eenen geeft wat Hij aan den anderen onthoudt, hij wil daarmede geenszins de zelfwerkzaamheid en de verantwoordelijkheid des menschen te niet doen; veeleer laat hij beide naast elkander staan, Holtzmann II 494 f. Bij alle verschil in voorstelling, is er daarom tusschen Paulus en Johannes overeenstemming in de zaak. Verschil is er daarin, dat Paulus de wedergeboorte beschouwt als den ethischen aanvang van een nieuw, heilig leven en haar tot stand laat komen door de krachtdadige roeping Gods; Johannes vat ze op van hare metaphysische zijde en verklaart uit haar het feit, dat velen Jezus' woord hooren en aannemen, door het geloof tot Hem gaan en het eeuwige leven ontvangen. Op overeenkomstige wijze werd in den eersten tijd der Hervorming de wedergeboorte in ruimeren zin genomen voor de gansche vernieuwing des menschen, terwijl zij in later tijd beperkt werd tot de instorting van het beginsel des nieuwen levens, welke aan de daad des geloofs voorafging. Voegen wij hieraan nu nog het woord van Jezus in Mt. 19 : 28 toe, dan blijkt, dat de Schrift van de wedergeboorte in drieërlei zin spreekt: als beginsel des nieuwen levens, dat door den Geest Gods vóór het geloof in den mensch geplant wordt, als de zedelijke vernieuwing des menschen door het woord en den Geest van Christus, en eindelijk, als herstelling van de gansche wereld in haar oorspronkelijke volkomenheid. Zoo omvat de wedergeboorte het gansche werk der herschepping van haar allereersten aanvang in den mensch af tot haar voltooiing in den nieuwen hemel en de nieuwe aarde toe. Deze gansche herschepping heeft in Christus, bepaaldelijk in zijne opstanding, haar grond, 1 Petr. 1 : 3, haar beginsel in het woord en den Geest van Christus, haar auteur in Christus zelven, die de reformator der schepping is.

Hieruit wordt ook het verband duidelijk, dat tusschen weder-

geboorte en roeping bestaat. 1° Er is geen wedergeboorte zonder roeping. Gelijk God in den beginne alle dingen schiep door te spreken en nog alle dingen draagt door het woord zijner kracht, zoo brengt ook Christus de herschepping tot stand door de macht van zijn woord. 2° Deze roeping heeft tot inhoud niet een woord Gods in het algemeen, maar bepaaldelijk het woord van Christus. Hij heeft door zijn lijden en sterven het recht tot de herschepping aller dingen verworven. Hij heeft haar in zijne opstanding principieel gerealiseerd; wanneer Christus als middelaar spreekt, gehoorzaamt alles zijn woord en komt uit den dood het leven te voorschijn; Hij maakt levend, die Hij wil, Joh. 5 : 21, 25, 28v. Inhoud der roeping is daarom het evangelie, de blijde boodschap van Christus; daardoor alleen worden alle dingen vernieuwd. 3° Dit woord van Christus, voor een oogenblik daargelaten, of het uitwendig, hoorbaar door menschen gebracht wordt of niet, moet in elk geval een *λογος ἐμφυτος* worden, Jak. 1 : 21. Eerst als het in den mensch, in de schepselen ingeplant wordt, komt daaruit als *ἐκ σπορας ἀφθαρτου*, 1 Petr. 1 : 23 het nieuwe leven te voorschijn. 4° Het evangelie, het woord van Christus, zóó verkondigen, dat het niet alleen tot de schepselen gebracht maar in hen ingeplant wordt, kan alleen de H. Geest. Gelijk de schepping geschiedde door Woord en Geest, zoo volbrengt ook Christus de herschepping door zijn woord en zijn Geest. Hij is zelf geworden tot levendmakenden Geest, 1 Cor. 15 : 47, 2 Cor. 3 : 17, en herschept alle dingen sprekende door den Geest, Rom. 8 : 9v. 5° Deze wedergeboorte onderstelt geenszins het bewuste leven en het actieve willen. Zij heeft, als herstelling der schepping in Mt. 19 : 28, zelfs het redeloos schepsel tot object; zij valt blijkens enkele voorbeelden in de Schrift in kinderen, voordat zij tot jaren des onderscheids gekomen zijn; immers is ook de kinderdoop gebouwd op de onderstelling, dat kinderen zonder hun weten in Christus tot genade kunnen aangenomen worden; zij gaat volgens Johannes' evangelie aan het komen tot en gelooven in Christus vooraf. In al deze gevallen is er eene wedergeboorte alleen door inwendige, zonder uitwendige roeping. 6° Ook wanneer zij tijdelijk samenvalt met of plaats heeft na de uitwendige roeping, *δια λογου ζωντος θεου και μενοντος*, 1 Petr. 1 : 23, is zij zelve toch altijd onmiddelijk, wijl zij niet voortkomt uit het gepredikte woord, maar *ἐκ πνευματος*, Joh. 3 : 5, 6, 8, *ἐκ σπορας ἀφθαρτου*, 1 Petr. 1 : 23. De H. Geest werkt

wel met en door, maar zijne werking is niet besloten binnen het gepredikte woord; Hij maakt het zelf door de inwendige roeping tot een λογος ἐμφυτος en doet daaruit het nieuwe leven te voorschijn komen. 7° Omdat het nieuwe leven echter nooit voortkomt noch voorkomen kan dan uit het ingeplante woord en den Geest van Christus, is het, zoodra het tot bewustzijn ontwaakt, aan het objectieve, uitwendige woord van Christus gebonden, dat met dat inwendige hetzelfde evangelie tot inhoud heeft. Regel van leer en leven is alleen de H. Schrift. 8° Inwendige roeping en wedergeboorte staan in verhouding als zaad en plant, 1 Petr. 1 : 23, als een spreken door en een hooren en leeren van den Vader, Joh. 6 : 45, als trekken en volgen, 6 : 44, als geven en aannemen, 6 : 65, als aanbieding en (passieve) aanvaarding des heils, Amesius, Med. Theol. I 26, 7v. Voetius, Disp. II 452. 463 sq. Heidegger, Corp. Theol. 21, 61. Terwijl dus aan de wedergeboorte altijd een spreken Gods, een λογος ἐμφυτος voorafgaat, bieden ons noch de Schrift noch de ervaring genoegzame gegevens aan de hand, om te bepalen, of de wedergeboorte bij volwassenen in den regel ook plaats grijpt na en door de uitwendige roeping, dan wel aan haar voorafgaat, Voetius Disp. II 461. Uit het evangelie en de brieven van Johannes kan afgeleid worden, dat zij logisch, maar toch niet, dat zij ook temporeel aan haar voorafgaat; en Paulus, Petrus en Jacobus houden uit- en inwendige roeping steeds met elkaar in het nauwste verband.

5. Tegen deze inwendige roeping en wedergeboorte wordt echter van pelagiaansche zijde altijd het bezwaar ingebracht, dat zij in het geestelijke een physischen dwang invoert, met de natuur van een redelijk wezen in strijd is, den mensch geheel passief maakt, de zedelijke vrijheid en verantwoordelijkheid ondermijnt. Het pelagianisme is er daarom altijd op uit, om de weerstaanbaarheid der roeping te handhaven en wedergeboorte, bekeering, heiligmaking, volharding enz. te laten afhangen van eene beslissing van den wil. Wedergeboren en gerechtvaardigd wordt hij alleen, die vooraf vrijwillig eene of andere conditie volbrengt, gelooft, zich bekeert, gezind is om Gods geboden te onderhouden enz. Het wikkelt zich daarmee terstond in tal van onoplosbare moeilijkheden. Indien de mensch tot het volbrengen van die condities van nature in staat is, is hij zoo goed, dat

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

En als men er dan nog maar iets mede won; maar inderdaad verliest men er alles bij. Niet alleen wordt bij de volwassenen de indifferente wilsvrijheid slechts in schijn gered. Maar bij de kinderen blijkt heel de leer onvoldoende en de onbarmhartigheid zelve. Want één van beide: de gratia, die aan de kinderen geschonken wordt, is voldoende ter zaligheid en opent hun, indien zij vroeg sterven, de poorte

des hemels — en dan worden zij behouden zonder hun toedoen en zonder zelf gekozen en beslist te hebben; of zij is niet voldoende, maar dan zijn ook alle kinderkens verloren, die vroeg, voordat zij kiezen konden, stierven; en van de kinderen, die opwassen, vallen er door vrije wilskeuze weer duizenden bij duizenden af. Het pelagianisme in zijne verschillende vormen schijnt barmhartig te zijn; maar het is niets anders dan de barmhartigheid van den farizeër, die zich om de tollenaars niet bekommert. Om de wilsvrijheid bij enkele duizenden volwassenen te redden, en dan nog maar in schijn, geeft het, naar evenredigheid, millioenen van kinderkens aan de verdoemenis prijs. Ten slotte blijft het een raadsel, wat het pelagianisme daarop tegen hebben kan, dat God zijne krachtdadige genade aan zondaren verheerlijkt. Indien het de vraag opwierp, waarom God die genade slechts aan velen en niet aan allen schenkt, zou het bij iedereen een welwillend oor vinden. Wie heeft die vraag niet in zich voelen oprijzen en wie is er niet tot in het diepste zijner ziel door ontroerd? Maar die vraag keert op ieder standpunt weer en wordt door Pelagius even min als door Augustinus beantwoord; allen zonder onderscheid moeten rusten in het welbehagen Gods. De belijders van Gods souvereiniteit zijn hierbij in geen geval in ongunstiger conditie dan de verdedigers van den vrijen wil. Want, gelijk boven aangetoond werd, schenkt de gratia externa volgens de Gereformeerden aan allen, die onder het evangelie leven, minstens zooveel genade, als volgens de Pelagianen in de zoogenaamde gratia sufficiens hun verleend en door hen tot eene vrije keuze vóór of tegen het evangelie genoegzaam wordt gekeurd. De leer der inwendige roeping ontneemt aan de uitwendige roeping geen enkele zegening en weldaad, welke er naar het pelagianisme of semipelagianisme, volgens Roomschen, Lutherschen of Remonstranten door God mede verleend wordt. Op Gereformeerd standpunt blijven alle uitwendig geroepenen objectief in dezelfde conditie verkeeren, als waarin zij naar andere belijdenissen zich bevinden. De bewering der Gereformeerden is alleen, dat al die rijke genade aan en in den mensch, als zij niet bepaald genade der wedergeboorte is, ongenoegzaam is, om den mensch tot eene vrije, besliste aanneming van het evangelie te brengen. Om te gelooven in Christus, is volgens de duidelijke leer van het evangelie van Johannes, niet minder dan wedergeboorte van noode, eene werking van Gods

kracht als in de opwekking van Christus, Ef. 1 : 19, 20. Alle mindere genade, hoe rijk en heerlijk, is onvoldoende; eene genade, die zonder te wederbaren toch den wil zoover herstelt, dat hij vóór het evangelie kiezen kan, wordt nergens in de Schrift geleerd en is ook eene psychologische ongerijmdheid. Al ware deze hunne belijdenis ook onjuist, (des neen), zij brengt hoegenaamd geen verandering ten nadeele in den toestand van hen, die volgens de belijdenissen van alle Christenen ten slotte om hun ongeloof verloren gaan. Doch boven de voorstanders van de vrije wilskeuze hebben die van de Gereformeerde religie dit in elk geval voor, dat Gods raad zal bestaan, dat zijn genadeverbond niet wankelt, dat Christus waarachtig en volkomen Zaligmaker is, dat het goede i. e. w. eens onfeilbaar zal triumfeeren over het kwade. Wat ernstig bezwaar kan daartegen worden ingebracht? Indien wij zonder ons weten der verdoemenis in Adam kunnen deelachtig zijn — een feit, dat niemand loochenen kan — waarom zouden wij dan niet veelmeer zonder ons weten door God in Christus tot genade aangenomen kunnen worden? Van dwang is toch bij deze genade geen sprake. Om een oogenblik sterk te spreken, indien deze genade niet krachtens haar aard dwang uitsloot en God werkelijk dwang gebruikte; wie zou dan toch nog aan het einde het recht of ook zelfs den lust hebben zich te beklagen, indien hij alzoo aan het eeuwig verderf ontrukt en in het eeuwige leven overgebracht werd? Wie zou den man gelijk geven, die zich er over beklaagde, dat men hem, zonder zijne wilsvrijheid te eerbiedigen, uit levensgevaar had gered? Maar het is niet zoo; er is in de inwendige roeping en wedergeboorte geen dwang bij God, *βια οὐ προσεστι τῳ θεῳ*, Ep. ad Diogn. 7. Geen enkele vrome, van wat belijdenis ook, die in het werk der genade van dwang heeft gesproken, ook al werd hij als een brandhout uit het vuur gerukt. Veeleer zou het zijn wensch zijn, dat God met meer macht in hem de zonde brak en zonder den langen weg van strijd de zaligheid hem deelachtig maakte. Maar zoo doet God in de genade niet; alle dwang is met haar wezen in strijd.

Want immers de genade is geen physische kracht. De Thomisten spraken van eene physica praedeterminatio, de Roomschen vatten het beeld Gods hoe langer hoe meer op als een substantieel toevoegsel aan de natuur van den mensch. Maar de Gereformeerden spraken niet alzoo. Niet alleen hielden zij het beeld Gods

voor wezenlijk eigen aan den mensch, maar zij weigerden zelfs, om de genade Gods in de vocatio interna als eene physische te omschrijven; zij was wel niet louter ethisch of moreel, maar zij was ook niet van physischen aard, en daarom het best als supernaturalis en divina te bepalen. Zij brengt toch in geen enkel opzicht eenige nieuwe substantie in de bestaande schepping in, gelijk Manicheën en Anabaptisten dat leeren, M. Vitringa III 224 sq. Dat doet zij niet objectief, inzoover met de genade de persoon en het werk van Christus kan worden aangeduid, want Christus, schoon ontvangen van den H. Geest, nam zijne menschelijke natuur aan uit Maria en bracht ze niet uit den hemel mede. Maar zij doet het ook niet in subjectieven zin. De genade schept nooit, zij herschept. De wedergeboorte, welke zij tot stand brengt, beteekent noch in haar eerste, noch in haar tweede, noch in haar derde beteekenis, dat er van buiten af eenige substantie aan mensch of wereld toegevoegd of in hen ingedragen wordt. Het zijn dezelfde menschen, die eertijds duisternis, Ef. 5 : 5, dood in zonden en misdaden, Ef. 2 : 2, roovers, gierigaards enz, 1 Cor. 6 : 11 waren, en die nu afgewasschen, geheiligd en gerechtvaardigd zijn. De continuiteit van het ik blijft gehandhaafd. En zoo is het ook dezelfde hemel en dezelfde aarde, die aan het einde der dagen vernieuwd zullen worden. Christus is geen nieuwe, tweede Schepper, maar Herschepper, Reformator aller dingen. Wijl de zonde niet eene substantie is maar de forma der dingen aangetast en verwoest heeft, daarom kan de herschepping in geen creëeren van eenige substantie, maar moet zij in eene herstelling der forma, in reformatie bestaan. Reeds hierdoor is alle gedachte aan physischen dwang bij de genade uitgesloten. Maar er is meer. Niet alleen brengt zij geen nieuwe substantie in de schepping in, maar zij ontneent er ook niets wezenlijks aan, niets, dat haar (ofschoon wel „van nature", toch) wezenlijk eigen is. De zonde behoort niet tot het wezen der schepping. En de genade neemt niets anders uit ons weg dan de zonde alleen. Zij onderdrukt niet, zij herstelt de natuur; non tollit sed restituit et perficit voluntatem. Zij neemt uit ons verstand de duisternis, uit onzen wil de zwakheid, de machteloosheid weg. Zij geeft ons terug, wat wij naar ons wezen, naar de idee, moesten hebben doch door de zonde verloren. Zij herschept ons naar het evenbeeld desgenen, die ons geschapen heeft. Het is waar, dat zij, gelijk

ze eenerzijds niet in het inplanten eener nieuwe substantie bestaat, zoo ter andere zijde niet in eene uitwendige, zedelijke verbetering van gezindheid en daden opgaat. Zij is niet maar eene reformatio vitae, gelijk de Socinianen haar omschreven, M. Vitringa III 225 cf. 227; de Schrift spreekt daartoe van de wedergeboorte in veel te sterke bewoordingen; reeds het O. T. duidt haar aan als eene besnijdenis des harten, Deut. 30 : 6, een scheppen van een rein hart en vernieuwen van een vasten geest, Ps. 51 : 12, een wegnemen van het steenen en geven van een vleeschen hart, Jer. 31 : 33v. Ezech. 11 : 19, 36 : 25, en het N. T. bezigt de woorden: geboorte van boven, Joh. 3 : 3, uit God, 1 : 13, uit den Geest, 3 : 5, 6, 8, wedergeboorte, Tit. 3 : 5, en zegt, dat degenen, die deze weldaad ontvingen, daardoor een nieuw schepsel, 2 Cor. 5 : 17, Gods maaksel, Rom. 14 : 20, Ef. 2 : 10, nieuwe menschen, Ef. 2 : 15, 4 : 10, 24 zijn, ééne plante met Christus geworden zijn in zijn dood en opstanding, Rom. 6 : 5, in Christus of in den H. Geest leven en wandelen enz. De weldaad der wedergeboorte is dus veel te groot, dan dat ze door eene suasio moralis van het woord der prediking zou kunnen worden voortgebracht, zij onderstelt veeleer eene Goddelijke almachtige kracht, Ef. 1 : 19, 20; en zij is ook te rijk, dan dat zij alleen in eene verandering van de daden of uitingen van de menschelijke vermogens zou bestaan. Immers is de zonde, schoon met eene daad begonnen zijnde, in de natuur des menschen zelve ingedrongen; zij is geen substantia maar ook geen actus alleen; zij is eene innerlijke verdorvenheid van den ganschen mensch, van zijne gedachten en woorden en daden niet slechts, maar ook van zijn verstand en wil, en wederom van deze niet alleen maar ook van zijn hart, waaruit alle ongerechtigheden voortkomen, van het innerlijkste, de kern, den wortel van zijn wezen, van het ik des menschen zelf. En daarom is de wedergeboorte zulk eene geheel bovennatuurlijke, allerkrachtdadigste, verborgene en onuitsprekelijke werking Gods, waardoor Hij indringt tot in de binnenste deelen des menschen, het gesloten hart opent, het harde vermurwt, het onbesnedene besnijdt, nieuwe hoedanigheden in den wil instort en dien van dood levend, van kwaad goed, van niet-willende gewillig, van wederspannig gehoorzaam maakt, Can. Dordr. III 11. 12. Nieuwe hoedanigheden zijn het dus wel, welke de wedergeboorte in den mensch inplant, maar het zijn toch geen andere, dan die tot zijn wezen behooren,

hebbelijkheden, gezindheden, neigingen, die oorspronkelijk in het beeld Gods begrepen waren en met Gods wet overeenstemden, en die de gevallen, zondige menschelijke natuur van haar duisternis en slavernij, van haar dood en ellende bevrijden. Al is het dan ook, dat de genade, die de wedergeboorte werkt, terecht irresistibilis of nog beter insuperabilis heet, wijl zij allen tegenstand van den zondigen mensch verwint; al is zij eene gratia operans, die in den mensch werkt zonder eenige medewerking van zijn wil; toch is en blijft zij eene potentissima simul et suavissima operatio, die in de menschen niet als in stokken en blokken werkt, den wil en zijne eigenschappen niet wegneemt noch hem dwingt met geweld, maar maakt hem geestelijk levende, geneest, verbetert en buigt hem op eene wijze, die liefelijk en tegelijk krachtig is. Cf. Can. Dordr. III IV en de oordeelen der afgevaardigden over het 3e en 4e art. der Remonstranten, voorts de werken over de genade, boven bl. 479 aangehaald en verder nog Trigland, Antapol. c. 23—33. Voetius, de statu electorum ante conversionem, Disp. II 402—432, de regeneratione, ib. 432—468, an Christus electis et salvandis specialem gratiam regenerationis et fidei sit meritus, ib. V 270—277. Turretinus, Theol. El. XV qu. 3—6. Spanhemius, Elenchus controv. de religione, Op. III 875 sq. Id. Disp. theol. de quinquarticulanis controversiis, Op. III 1167—1188. Hoornbeek, Theol. pract. lib. 6. Moor IV 442—534 enz.

---

§ 45. Geloof en Rechtvaardigmaking.

1. Het geestelijk leven, dat in de wedergeboorte ingeplant wordt, komt met het natuurlijk leven daarin overeen, dat het, om toe te nemen en op te wassen, gevoed en versterkt worden moet. Er is tusschen beide anders wel een groot onderscheid, want het geestelijk leven heeft zijn oorsprong in God, niet als Schepper maar als Zaligmaker; het is verworven door de opstanding van Christus; het is een eeuwig leven, dat niet zondigen en niet sterven kan. Maar desniettemin heeft de wedergeborene voortdurend noodig, om met kracht versterkt te worden door den Geest naar den inwendigen mensch. Ook deze versterking

des geestelijken levens is evengoed als zijn oorsprong uit God en den rijkdom zijner genade. Het leven van den geestelijken mensch is ook na zijn ontstaan geen oogenblik los te denken van God en zijne gemeenschap. Het is in denzelfden strikten en bijzonderen zin, waarin het uit God is, ook door en tot God. Hij is het, die het voedt en onderhoudt, die het nimmer laat varen, die het tot daden en werkzaamheden doet overgaan, die niet alleen het kunnen schenkt maar ook het willen en werken werkt naar zijn welbehagen, Phil. 2 : 13, 2 Cor. 3 : 5. Het is een leven in de gemeenschap met Christus; de geloovigen zijn in den doop ééne plante met Hem geworden in zijn dood en ook in zijne opstanding, Rom. 6 : 5, zij zijn in Christus en Christus leeft in hen, 2 Cor. 13 : 5, Gal. 2 : 20, zij kunnen niets doen zonder Hem, indien zij niet blijven in Hem als ranken in den wijnstok, Joh. 15 : 4, 5; zij kunnen alleen sterk worden *ἐν κυρίῳ καὶ ἐν τῷ κράτει τῆς ἰσχύος αὐτου*, Ef. 6 : 10, door den Geest van Christus en in zijne gemeenschap, Rom. 8 : 13, 26, 2 Cor. 13 : 13, Ef. 3 : 16. Maar die Geest werkt in de wedergeborenen naar verschillende zijden. Dat kan en dat behoort zoo, wijl de nieuwe mensch niet aanstonds in „trappen", maar wel in „deelen" volmaakt is. In de wedergeboorte wordt principieel de gansche mensch herschapen; het ik des menschen zelf sterft en leeft uit en in Christus weer op, Gal. 2 : 20; het is terstond een *καινος ἀνθρωπος*, die in Christus geschapen wordt, Ef. 4 : 24, Col. 3 : 10, wel klein en teer maar toch in alle deelen compleet. En daarom werkt de H. Geest naar verschillende zijden, om den nieuwen mensch gelijkmatig en evenredig in al zijne deelen te laten opwassen. Hij werkt als Geest der wijsheid, der heiligheid en der heerlijkheid en siert de geloovigen met allerlei krachten en gaven en deugden, Rom. 15 : 13, 1 Cor. 12 : 3v., Gal. 5 : 22. Bepaaldelijk werkt Hij naar de zijde des verstands de deugden van geloof, kennis, wijsheid enz. Schoon op geheimzinnige, onnaspeurlijke wijze door den Geest in den mensch ingeplant, Joh. 3 : 8, is het geestelijk leven toch, zoodra het zich in den mensch bewust wordt, van het eerste oogenblik af gebonden aan het Woord Gods. Het is door den H. Geest uit een *λογος ἐμφυτος*, uit de inwendige, evangelische roeping van Christus gewekt; het blijft bij zijn wasdom aan dat woord gebonden, en dus, zoodra het bewust wordt, ook afhankelijk van de H. Schrift, welke het woord van

Christus is. Het geestelijk leven staat krachtens zijn aard in rapport met de Schrift, gelijk de plant met den bodem, waarin zij wortelt en waaruit zij haar sappen trekt. Niet met de Schrift alleen als uitwendig in letteren beschreven, maar ook als bij den voortduur door den H. Geest gedragen, bezield en gesproken in het hart. De vocatio interna is niet alleen noodig bij het ontstaan maar ook bij den wasdom van het geestelijk leven. Zij geschiedt niet eenmaal en is met de schepping van het leven niet afgeloopen, maar zij zet zich altijd voort; gelijk God eerst alles schiep door het Woord en daarna door datzelfde Woord alle dingen onderhoudt, zoo is de vocatio interna ook werkzaam bij de onderhouding en ontwikkeling van het geestelijk leven. De geloovigen zijn *κλητοι*, Rom. 1 : 6, die de hemelsche roeping deelachtig zijn, Hebr. 3 : 1, die bij den voortduur door God geroepen worden tot zijn koninkrijk, totdat zij het feitelijk zullen beërfd hebben, 1 Thess. 2 : 12, 5 : 24. De daad nu, waardoor de H. Geest het Woord van Christus in zijn geestelijken zin en inhoud verstaan doet en het bewustzijn voor de waarheid ontsluit, draagt in de Schrift nog den bijzonderen naam van verlichting. Wijl de zonde het verstand verduisterd heeft, Rom. 1 : 21, 1 Cor. 1 : 21, 2 : 14, Ef. 4 : 18, 5 : 8, is er ook noodig eene *ἀποκαλυψις του νοος*, Rom. 12 : 2, Ef. 4 : 23. Deze komt tot stand door God, die door *ἀποκαλυψις*, in den mensch, *ἐν ἐμοι*, Gal. 1 : 16, de verhindering wegneemt, welke de rechte kennis der zaken tot dusverre belette, Mt. 11 : 25, 16 : 17, Gal. 1 : 16, cf. deel I 245. Hij doet dit door den H. Geest te geven, die een *πνευμα σοφιας και ἀποκαλυψεως* is, Ef. 1 : 17, in de waarheid leidt, Joh. 16 : 23, alles leert, Joh. 14 : 26, 1 Joh. 2 : 20, en de dingen Gods doet verstaan, 1 Cor. 2 : 10—16. Gelijk Hij bij de schepping door zijn machtwoord het licht uit de duisternis liet schijnen, zoo laat Hij het ook door den Zoon, Mt. 11 : 27 en door den Geest licht worden in de harten der menschen, 2 Cor. 4 : 6, en maakt de oogen des harten verlicht, Ef. 1 : 18. Daardoor weten zij de dingen, die hun door God in het evangelie werden geschonken, 1 Cor. 2 : 12, hebben zij eene *γνωσις* en *ἐπιγνωσις*, d. i. eene hen persoonlijk aangaande en op hen inwerkende kennis, van den Vader, Mt. 11 : 27, 2 Cor. 4 : 6, Ef. 1 : 17, van Christus, Mt. 16 : 17, van de dingen des Geestes Gods, 1 Cor. 2 : 14 enz., en zijn zij kinderen des lichts, Luk. 16 : 8, Ef. 5 : 8, 1 Thess. 5 : 5, burgers van het

rijk des lichts, 1 Petr. 2 : 9, Col. 2 : 12 en wandelen in het licht, Ef. 5 : 8, 1 Joh. 1 : 7, 2 : 9, 10. Door de verlichting des H. Geestes gaat den mensch een gansch nieuw licht op over alle dingen, over God, Christus, zonde, genade, Schrift, kerk, wereld, dood, oordeel enz. In Gods licht ziet hij thans licht.

Deze kennis wordt nu in de Schrift nader omschreven als eene kennis des geloofs. Het is geheel in overeenstemming met de Schrift, te zeggen, dat de kennisse Gods in het aangezicht van Christus zalig maakt, rechtvaardigt, vergeving der zonden en eeuwig leven schenkt, 1 Kon. 8 : 43, 1 Chr. 28 : 9, Ps. 89 : 16, Jes. 1 : 3, 11 : 9, 53 : 11, Jer. 4 : 22, 31 : 34, Hos. 2 : 19, 4 : 1, 6, Mt. 11 : 27, Luk. 1 : 77, Joh. 8 : 32, 10 : 4, 14, 17 : 3, Rom. 10 : 3, 2 Cor. 2 : 14, Gal. 4 : 9, Ef. 4 : 13, Hebr. 8 : 11, 1 Joh. 5 : 20, 2 Petr. 1 : 2, 3 : 18. Maar wijl zij krachtens haar oorsprong, wezen en voorwerp een geheel bijzonder karakter draagt, wordt zij eene kennis des geloofs genoemd. Zoo bepaald, wordt zij echter daarmede echter volstrekt niet aangeduid als iets, dat aan de menschelijke natuur als zoodanig vreemd is en in den zin van een donum superadditum aan haar toegevoegd wordt. Duisternis, dwaling, leugen enz. zijn tegennatuurlijk, eigenschappen der gevallen natuur, maar het licht der kennis behoort tot het beeld Gods, dat den mensch oorspronkelijk en wezenlijk eigen was. En ook de kennis des geloofs is geen volstrekt bovennatuurlijk toevoegsel aan den mensch. Gelooven gansch in het algemeen doet ieder mensch, altijd en op alle terrein, vooral ook op dat der wetenschap. Er is geen kennis zonder eenig geloof; het dualisme tusschen geloof en wetenschap is theoretisch en practisch onmogelijk. Zelfs spreekt men in de dogmatiek, behalve van zaligmakend, ook van historisch, Mt. 7 : 26, Joh. 12 : 42, 43, 13 : 17, Hd. 26 : 27, 28, Jak. 2 : 19, tijd-, Mt. 13 : 21, en wondergeloof, Mt. 9 : 2, 17 : 20, Hd. 14 : 9, 1 Cor, 13 : 2, welke van het eerste wel wezenlijk onderscheiden zijn en ook in onwedergeborenen vallen kunnen, maar er toch zooveel overeenkomst mede hebben moeten, dat zij denzelfden naam van geloof kunnen dragen. Maar zelfs het geloof in engeren zin, de fides justificans of salvifica, is geen donum superadditum naar Roomsche opvatting. Wel is het geloof eene gave Gods, Hd. 5 : 31, Ef. 2 : 8, Phil. 1 : 29, vrucht van zijne δυναμις, 1 Cor. 2 : 4, 5, Ef. 1 : 19, 1 Thess. 2 : 13, en bepaaldelijk door den H. Geest geschonken,

1 Cor. 12 : 3, 2 Cor. 4 : 13. Maar zij is toch eene gave, die niet in absoluten zin, maar slechts toevallig, ter wille van de zonde, noodzakelijk is. De herschepping toch brengt nooit eene nieuwe substantie in wereld of menschheid in ; ook in het geloof schenkt zij aan den mensch niet zulk een nieuw vermogen, kracht of werkzaamheid, welke de oorspronkelijke, naar Gods beeld geschapen menschelijke natuur niet bezat. Integendeel, de Gereformeerden beweerden terecht tegen de Remonstranten, b.v. Arminius, Op. 160, dat Adam vóór den val in zijne natuur de kracht bezat, om in Christus te gelooven, al kende hij natuurlijk Christus niet en al had hij Hem toen als Zaligmaker niet noodig, Gomarus, Op. I 93. Moor IV 461. Shedd, Dogm. Theol. I 454. II 482v. En zij hielden evenzoo tegen de Roomschen staande, dat Christus als mensch op aarde door het geloof had geleefd, boven 294. Wijl nu de wedergeboorte principieel eene herschepping is van den ganschen mensch naar het evenbeeld desgenen, die hem geschapen heeft, is het geloofsvermogen (fides potentialis, seminalis, habitualis, semen of radix fidei) vanzelf met en in haar gegeven. Zooals kinderkens redelijke wezens zijn ante rationem actualem, zoo zijn zij, indien zij kinderen des verbonds zijn, ook fideles ante fidem actualem. Wel is het onjuist, om met oudere Luthersche theologen de wedergeboorte in donatio fidei te laten opgaan, cf. M. Vitringa III 222, want in de wedergeboorte worden evengoed de semina spei, caritatis enz., ingeplant; maar toch wordt in haar, gelijk alle vermogens en krachten, zoo ook het geloofsvermogen hersteld. Gelooven in God, in Christus enz., is voor den wedergeboren mensch als zoodanig even natuurlijk, als het voor ieder mensch natuurlijk is, om aan de zienlijke wereld te gelooven. Wel gaat, gelijk iedere potentia eerst door zekere inwerking van buiten tot actus overgaat en een tarwegraan alleen in den schoot der aarde ontkiemt, zoo ook het geloofsvermogen, dat door de wedergeboorte is ingeplant, alleen door de voortgaande vocatio interna tot de daad des geloofs over. Maar in de wedergeboorte herstelt God toch het levensrapport, dat er oorspronkelijk tusschen Hem en den mensch bestond ; naar Gods beeld herschapen, is de mensch weder verwant aan God zelf en aan al wat Gods is, aan zijnen Christus, aan de dingen des Geestes, aan zijn Woord, aan zijne kerk, aan zijn hemel, aan de dingen, die boven zijn. Der wereld gekruisigd en der zonde gestorven, leeft hij Gode. En

daarom, verlicht wordende door den H. Geest, kent hij God ook en is in die kennis zalig, Joh. 17 : 3.

Maar dit mag niet zoo worden verstaan, alsof de wedergeborene deze kennisse Gods in Christus putte uit zijn eigen hart, uit de inwendige onderwijzing des H. Geestes. De mystiek heeft ten allen tijde Woord en Geest tegenover elkander gesteld, de letter veracht, het inwendige woord ten koste van het uitwendige verheven en daarvoor zelfs zich beroepen op de H. Schrift, Jes. 54 : 13, Jer. 31 : 34, Mt. 11 : 25, 27, 16 : 17, Joh. 6 : 45, 1 Cor. 2 : 10, 2 Cor. 3 : 6, Hebr. 8 : 10, 1 Joh. 2 : 20, 27. Daartegen valt op te merken: 1° dat zeer zeker alle kennis, op natuurlijk en geestelijk gebied eene relatie, eene verwantschap tusschen object en subject onderstelt. Om te zien is een oog noodig; en object en subject moeten beschenen worden door eenzelfde licht. Om te kennen is verstand noodig, en het is dezelfde Logos, die het gekende object en het kennend subject voor elkander schiep. Zoo ook moet op geestelijk terrein bij het Woord de Geest, bij de vocatio externa de vocatio interna, bij de revelatie de illuminatie bijkomen, om ons God te doen kennen in het aangezicht van Christus. 2° De Schrift spreekt dit in bovengenoemde en andere plaatsen beslist en duidelijk uit. In Gods licht alleen zien wij het licht. Maar zij zegt nergens, dat de wedergeborene de stof dezer kennis uit zichzelven putten kan of moet. In 1 Joh. 2 : 20—27 verbindt de apostel de zalving des Geestes, die de geloovigen van den Heilige, d. i. van Christus ontvangen hebben, ten nauwste met de waarheid, welke zij gehoord hebben, vs. 21—24; als zij daarin blijven, blijven zij ook in den Zoon en den Vader en hebben geen nadere onderwijzing meer noodig. Overal verwijst de Schrift den geloovige buiten zich, naar de openbaring Gods in natuur, wet en evangelie heen, Deut. 4 : 1, Jes. 8 : 20, Joh. 5 : 39, Rom. 1 : 20, 15 : 4, 2 Tim. 3 : 15, 1 Petr. 1 : 25, 2 Petr. 1 : 19 enz. 3° In het natuurlijke is het zoo, dat de mensch wel een bewustzijn, verstand, rede meebrengt maar dat hij toch allen inhoud der kennis van buiten verkrijgen moet, deel I 161v. II 39v. Veelmeer is dit in het geestelijke het geval. Want al zijn alle geloovigen ook door den Heere geleerd, zij leven toch nog in het vleesch, en blijven tot dwaling geneigd. Telkens verheffen zich in hen gedachten, die zij gevangen hebben te leiden tot de gehoorzaamheid van Christus. Aan zichzelven overgelaten,

zouden zij terstond vervallen tot dwaling en leugen. En daarom is hier eene objectieve openbaring noodig, die tot regel strekt van leer en leven. 4° Daar komt nog bij, dat niet zienlijke, maar onzienlijke, geestelijke, eeuwige dingen het voorwerp dezer religieuse kennis zijn. Hetgeen geen oog heeft gezien en geen oor heeft gehoord en in 's menschen hart niet is opgeklommen, dat heeft God in het evangelie bereid dien, die Hem liefhebben. Hoe zullen wij deze dingen kennen, vast en zeker, tenzij zij ons in een getrouw beeld, zuiver en onvermengd, voor de oogen worden geplaatst? Wij wandelen hier niet door aanschouwen; zoo behooren wij dan de heerlijkheid des Heeren in een spiegel te aanschouwen, om naar datzelfde beeld in gedaante veranderd te worden. 5° En eindelijk, gelijk in het natuurlijke ieder schepsel voedsel zoekt naar zijn aard, zoo trekt ook in den geloovige het nieuwe leven altijd weer naar het evangelie, naar het woord van Christus, naar de Schriften heen als naar den grond, waarop het steunt, als naar het voedsel, waardoor het gesterkt wordt. Niet ontbeerlijker maar steeds onmisbaarder en heerlijker wordt de Schrift dengene, die opwast in het geloof. Het getuigenis des H. Geestes in zijn hart bindt hem in dezelfde mate en kracht aan de Schrift als aan den persoon van Christus zelven, deel I 502v. Uit dit alles wordt nu ook duidelijk, waarom de religieuse kennis in de Schrift als eene kennis des geloofs omschreven en het geloof in het subjectieve werk der zaligheid zoo sterk op den voorgrond wordt geplaatst. Eigenlijk gesproken, maakt het geloof of de kennis niet zalig, maar God maakt zalig in Christus door den H. Geest. Hij maakt zalig, door de weldaden des verbonds, door Christus, door zichzelven te schenken aan den zondaar. Maar wat zou die zaligheid baten, indien zij ons niet bewust ware en wij er geen kennis van droegen? Dan zou zij zelfs niet bestaan. Onbewuste zaligheid is wel voor den Buddhist het hoogste, en velen geven tegenwoordig aan het niet-zijn boven het zijn de voorkeur. Maar het hoogste zijn is voor den Christen God te kennen en door die kennis het eeuwige leven te hebben. De kennis is daarom niet een toevallig, van buitenaf komend toevoegsel aan de zaligheid, maar vormt daarin een onmisbaar element. Er is geen zaligheid, die niet gekend, niet genoten wordt. Wat hadden wij aan de vergeving der zonden, aan de wedergeboorte en volkomene vernieuwing door den H. Geest, aan de hemelsche

heerlijkheid, indien wij er geen bewustzijn en geen kennis van hadden. Zij zouden niet kunnen bestaan, zij onderstellen en eischen bewustzijn, kennis, genieting, en geven daarin de zaligheid. God maakt zalig, door zichzelven in Christus te doen kennen en genieten. Wijl echter de weldaden van het verbond der genade hier op aarde nog slechts ten deele worden geschonken, wijl de gemeenschap met God, de wedergeboorte, de heiligmaking nog onvolkomen zijn, wijl de kennis onvolmaakt is, onzienlijke dingen tot object heeft en aan de Schrift gebonden is, daarom is de kennisse Gods hier op aarde een kennis des geloofs. Het geloof is de eenige weg, waarlangs zij verkregen wordt, de eenige vorm, waarin zij optreden kan. Ja alle weldaden, vergeving, wedergeboorte, heiligmaking, volharding, hemelsche zaligheid zijn er *voor ons* slechts door het geloof; alleen in het geloof genieten wij ze; wij zijn alleen in hope zalig.

2. In het O. T. ontbreekt nog een technische term voor geloof. De zaak ontbreekt niet, want menigmaal treedt het heil op in den vorm van eene belofte, die niet anders dan door het geloof kan worden aanvaard. Daden en werkzaamheden des geloofs worden ons daarom schier op iedere bladzijde verhaald. Maar de religieuse verhouding des menschen tot God wordt gewoonlijk door andere woorden uitgedrukt, zooals: God vreezen, dienen, liefhebben, aankleven, vertrouwen, zich op Hem verlaten, steunen, hopen, wachten enz., boven bl. 427. Aan gelooven is het meest verwant het woord הֶאֱמִין met ב of ל van אָמַן, vastmaken, zich vastmaken, vasthouden aan iets, steunen, vertrouwen, Gen. 15 : 6, Ex. 4 : 31, 14 : 31, Deut. 9 : 23, vooral Jes. 7 : 9, Achaz, die hulp zoekt bij Assur en daarop steunt, zal niet bevestigd worden, als hij daarvan niet afziet en alleen op God zich verlaat, en Hab. 2 : 4, de Chaldeën maken hunne kracht tot hun god en hunne ziel is opgeblazen, maar de rechtvaardige zal leven door zijn vertrouwen op God en zijne belofte. In het latere Jodendom bestond het geloof niet alleen in het aannemen van de wet als Gods gave maar ook in de meening, dat Gods goedheid aanvullen zou, wat er aan de wetsgerechtigheid ontbreken mocht. Daartegenover treedt Johannes de Dooper met de prediking op, dat zulk een geloof en zulk eene gerechtigheid geen waarde hebben, dat voor allen *μετανοια* en doop noodig is, om in te gaan in het rijk van den

Messias. Jezus sluit zich hierbij aan, maar voegt eraan toe, dat dat rijk in Hem, den Zoon des menschen, gekomen is; Hij brengt daarvan de blijde boodschap en zegt: bekeert u en gelooft het evangelie. Zoolang Jezus nu op aarde was en zelf predikte, bestond het geloof uit den aard der zaak allereerst hierin, dat men persoonlijk in Jezus onbepaald vertrouwen stelde en daardoor overtuigd was, dat God in en door Hem sprak en wonderen deed, bijv. Mt. 8 : 10, 9 : 28, 15 : 28, 17 : 20, 21 : 21, 22 enz. Jezus' persoon had zijn correlaat in de woorden, die Hij sprak, en de werken, die Hij deed, en omgekeerd werden deze woorden en daden weer door zijn persoon geverifieerd. Maar toen Jezus heengegaan was, kwam hierin deze verandering, dat men persoonlijk niet meer Hem ontmoeten kon maar, om Hem te leeren kennen, gebonden was aan het woord der apostelen. Nu kreeg het geloof als het ware twee zijden; 1° het als waar aannemen van de apostolische getuigenis aangaande Christus, en 2° het persoonlijk vertrouwen op dien Christus, als nu nog levende in den hemel, en machtig, om de zonden te vergeven enz. Hoewel beide zijden in de geschriften der apostelen naast elkander voorkomen, legt toch Johannes vooral den nadruk op het eerste moment, *πιστευειν* c. acc. of met een objectszin of c. dat. rei, Joh. 2 : 22, 4 : 50, 5 : 47, 6 : 69, 8 : 24, 11 : 42, 13 : 19, 17 : 8, 21, 1 Joh. 5 : 1, 5; Paulus daarentegen op het tweede, en spreekt dan van *πιστις* c. gen., van Jezus, Rom. 3 : 22, Gal. 2 : 16, 20, 3 : 22, Ef. 3 : 12, Phil. 3 : 9, van de waarheid, 2 Thess. 2 : 13, van het evangelie Phil. 1 : 27, *προσ θεον*, 1 Thess. 1 : 8, *εἰς Χριστον*, Col 2 : 5, Phil. 5, *ἐν Χριστῳ*, Gal. 3 : 26, Ef. 1 : 15, 2 Tim. 3 15, en van *πιστευειν τινι*, Rom. 4 : 3, Gal. 4 : 6, 2 Tim. 1 : 12, Tit. 3 : 8, *ἐπι τινα*, Rom. 4 : 5, 24, *ἐπι τινι*, Rom. 9 : 33, 1 Tim. 1 : 16 en vooral *εἰς τινα*, Rom. 10 : 11, Col. 2 : 5, Phil. 1 : 29 enz. Maar volstrekte tegenstelling is dit niet, want Johannes spreekt menigmaal van *πιστευειν εις τινα*, 2 : 11, 3 : 16, 18, 36, 4 : 39, 6 : 29 enz., *εἰς το ὀνομα*, 1 : 12, 2 : 23, I 5 : 13 en ook *τινι*, 3 : 15, 5 : 24, 38, 46, 6 : 30 en *τῳ ὀνοματι*, I 3 : 23; en Paulus construeert *πιστευειν* ook met *τι* en *ὁτι*, Rom. 10 : 9, 1 Cor. 13 : 7, cf. 15 : 14, 17, 1 Thess. 4 : 14. Vooral is het verkeerd, de latere onderscheiding van Deo credere en in Deum credere of ook die van historisch en zaligmakend geloof met de bovengenoemde te vereenzelvigen. Menigmaal toch sluit de constructie

van πιστευειν met ὁτι, bijv. dat Jezus is de Christus, wel terdege het zaligmakend geloof in, Joh. 6 : 69, 8 : 24, 11 : 27, 17 : 8, I 1 : 5, Rom. 10 : 9; en πιστευειν τινι of εἰς τινα is dikwerf niet meer dan een historisch geloof, Joh. 7 : 31, 40v., 8 : 30v., 10 : 42, 11 : 45, 48, 12 : 11, 42; in 1 Joh. 5 : 10 staat zelfs πιστευειν εἰς τὴν μαρτυριαν. En dit is ook begrijpelijk. Waarlijk gelooven de getuigenis, welke God getuigd heeft van zijnen Zoon, kan alleen en doet alleen hij, die een onbepaald vertrouwen stelt in den persoon van Christus; en omgekeerd, wie op Christus vertrouwt als Zone Gods, neemt ook onvoorwaardelijk de getuigenis Gods aangaande Christus door den mond der apostelen aan. Het geloof sluit dus in het N. T. twee elementen in: vertrouwen op den persoon van Christus en aanvaarding van het apostolisch getuigenis. Deze beide hangen onverbrekelijk samen, zij maken in subjectieven zin het wezen des Christendoms uit. Indien Christus alleen een historisch persoon ware, die door zijn leer en leven ons een voorbeeld had nagelaten, dan ware een historisch geloof van de overgeleverde getuigenis genoegzaam, maar dan kwam het ook niet tot ware religie, tot wezenlijke gemeenschap met God en hadde het deisme gelijk. Indien Christus omgekeerd, naar de meening van het pantheisme, niet de historische maar slechts de ideale Christus ware, dan ware geloof aan eene getuigenis gansch overbodig, zou Christus niets anders wezen dan het zijn Gods in ons, maar dan kwam het wederom niet tot ware gemeenschap van God en mensch, wijl deze het wezenlijk onderscheid van beide onderstelt. Maar nu is Christus beide: een historisch persoon, de Christus der Schriften, en tevens de verheerlijkte Heer in den hemel, die nog leeft en regeert als het hoofd zijner gemeente. Hij verwierf de zaligheid in het verleden, maar past ze zelf in het heden toe. En deze weldaden des verbonds omvatten de herschepping van het zijn en van het bewustzijn; zij bestaan in rechtvaardigmaking en in verlossing, in licht en in leven, in waarheid en in genade. Zij veranderen den mensch in de wereld der gedachte, maken hem vrij van leugen, dwaling, duisternis, doen hem God kennen als den genadige, die de zonden vergeeft, stellen hem in de rechte relatie tot God en alle dingen, doen hem bedenken de dingen, die boven zijn en geven hem in het geloof een vasten grond der dingen, die men hoopt, en een bewijs der zaken, die men niet ziet. En zij veranderen den mensch ook in zijn zijn, maken hem

vrij van de smet der zonde, doen hem in het verborgene zijns harten leven in de gemeenschap met God door Christus in den H. Geest, maken hem een burger der hemelen, geboren van boven, uit God, herschapen naar de gelijkvormigheid aan het beeld des Zoons, opdat Hij zij de eerstgeborene onder vele broederen. En deze beide staan in onlosmakelijk verband. Want Christus, die nedergedaald is, is dezelfde, die ook opgevaren is verre boven alle hemelen, opdat Hij alle dingen vervullen zou, Ef. 4 : 10. De H. Geest, die wederbaart, is dezelfde, die ook in ons van Christus getuigt. De Schrift leidt ons op tot Christus, die boven is, gezeten aan Gods rechterhand, en Christus, die door den Geest in onze harten woont, leidt ons terug tot de Schrift. Met het hart gelooft men ter rechtvaardigheid, maar met den mond belijdt men ter zaligheid, Rom. 10 : 10. Het geloof naar de Schrift sluit beide uit: een geloof des harten, dat niet belijdt en eene belijdenis, die niet wortelt in het geloof des harten. Het is mystisch en noetisch tegelijk, een onbepaald, onwankelbaar vertrouwen op Christus, als die naar het getuigenis der Schrift alles voor mij volbracht heeft en op dien grond thans en eeuwiglijk mijn Heer en mijn God is. Cf. over het geloof in de H. Schrift, behalve de handboeken voor Bijb. Theologie van Weiss, Holtzmann enz., Schlatter, Der Glaube im N. T. Zweite Bearbeitung. Calw u. Stuttgart 1896. C. Boetticher, Das Wesen des relig. Glaubens im N. T. Berlin Gaertner 1896. Haussleiter, Was versteht Paulus unter Chr. Glauben? Greifsw. Studien, H. Cremer..... dargebracht, Gütersloh 1895 S. 159—182. Huther, Die Bedeutung der Begriffe ζωη und πιστευειν in d. Joh. Schriften, Jahrb. f. d. Theol. 1872 S. 1—34. Cremer s. v.

3. Wat alzoo ongedeeld en in organische eenheid in de Schrift voorkomt, is in de theologie en in het christelijk leven menigmaal uit elkander gerukt of slechts mechanisch verbonden. Rome vat het geloof op als assensus firmus ac certus ad ea omnia, quae Deus credendo proponit en verwerpt de Protestantsche definitie, dat het zou zijn eene fiducia specialis, dat mij de zonden vergeven zijn; vertrouwen is vrucht van het geloof in den wil en kan eerst op de rechtvaardigmaking volgen, wijl anders de Protestanten zelf niet zouden kunnen volhouden, dat alleen het geloof rechtvaardigt; in vertrouwen zit immers ook hoop en liefde in.

Dit geloof als toestemming is daarom bij Rome onvoldoende ter rechtvaardiging, het is met andere werkzaamheden wel eene voorbereiding ervan, maar is in zichzelf informis en moet door de liefde eene fides formata worden. Bij Rome is het geloof nog in het geheel niet eene persoonlijke, religieuse verhouding tot God, het draagt een inleidend karakter en is voor een groot deel fides implicita, een voor waar aannemen van alles, quod credit sacrosancta mater ecclesia. De persoonlijke relatie tot God komt eerst in de liefde tot stand, en deze is het dan ook die rechtvaardigt en zalig maakt, cf. boven bl. 442 en deel I 476. In het wezen der zaak komt daarmede de opvatting van het geloof in de Grieksche kerk, bij Socinianen, Remonstranten, Rationalisten enz. overeen; het is op zichzelf niets dan een historisch voor waar houden, eigenlijk geen religieus maar een erkenntnisstheoretisch begrip, niet uit de Schrift geput maar van het gewone, dagelijksche spraakgebruik in de theologie ingedragen. De Hervorming heeft echter niet gevraagd: wat is gelooven in het algemeen? en daarnaar het religieuse begrip des geloofs bepaald, maar zij ging naar de Schrift terug, onderzocht welke beteekenis en plaats deze aan het geloof toekende, kwam daardoor tot eene geheel andere opvatting van de fides salvifica en zeide antithetisch tegenover Rome: het is niet alleen een firmus assensus maar ook een certa fiducia; het geloof is de centrale, persoonlijke, religieuse verhouding des menschen tot God. Maar het valt niet te ontkennen, dat deze bepaling des geloofs eigenaardige moeilijkheden medebracht en tot allerlei verschillende zienswijzen aanleiding gaf. Ten eerste moest spoedig de vraag opkomen, in welke verhouding deze beide elementen des geloofs tot elkander staan. Van den aanvang af stelden sommigen den zetel van het geloof in het verstand, omschreven het liefst door cognitio certa, certitudo, en beschouwden de fiducia als een gevolg en vrucht van het geloof in den wil; anderen zochten het wezen des geloofs in de fiducia en deden het zetelen in het hart. Later ontwikkelde zich dit verschil tot de tegenstelling van orthodoxie en pietisme; de orthodoxie wilde door het verstand tot het hart, door de leer tot het leven komen en werd dikwerf onverschillig voor het leven; het pietisme bewandelde den omgekeerden weg en achtte menigmaal de leer van geringe beteekenis. Ten tweede kwam er spoedig verschil over de verhouding van geloof en rechtvaardigmaking. De Reformatie had

het geloof opgevat als cognitio of fiducia certa, dat Christus *mijn* Zaligmaker is en dat *mij* de zonden vergeven zijn. Maar het scheen, dat deze zekerheid niet aan de rechtvaardigmaking vooraf kon gaan doch daarop volgen moest; zoo werd er sedert Gomarus tusschen een actus directus en reflexus des geloofs, tusschen toevluchtnemend en verzekerd vertrouwen, tusschen wezen en welwezen des geloofs onderscheid gemaakt. Dit verschil leidde later tot de tegenstelling van nomisme en antinomisme; het nomisme meende, dat er allerlei condities en bevindingen aan de zekerheid van de vergeving der zonden moesten voorafgaan en stelde het wezen des geloofs dus in een zoeken, hongeren, dorsten naar Christus enz.; het antinomisme achtte dit alles overbodig, eene verijdeling van het werk van Christus en omschreef het geloof als vaste overtuiging, dat de zonden vergeven zijn. Ten derde eindelijk was de verhouding van geloof en werk moeilijk te omschrijven. Het was een levend geloof, fides sola doch niet solitaria, dat volgens de Hervorming rechtvaardigde. In tegenstelling met alle werken staande, mocht het geloof dus eenerzijds volstrekt geen werk zijn. Daar moet, zegt Comrie, Heid. Cat. Voorrede XXVI Nijkerk Malga 1856, cf. bl. 412, in de innerlijke natuur van het geloof iets zijn, waardoor het van alle werken, hoe ook genaamd, onderscheiden is. Aan de andere zijde was het toch een levend geloof en dus wel een werk en eene daad, want de potentia of habitus fidei, welke in de wedergeboorte wordt ingeplant, is formaliter nog geen fides, evenmin als een ei reeds een kip is, Voetius, Disp. II 403. 499. Dit verschil over de verhouding van geloof en werk leidde in de practijk tot de tegenstelling van de lijdelijke en de werkdadige Christenen; genen blijven bij de rechtvaardigmaking staan en komen aan de heiligmaking niet toe; dezen loopen gevaar de eerste te miskennen en van de laatste afhankelijk te maken.

Al deze bezwaren en gevaren echter, welke aan de reformatorische opvatting van het geloof verbonden zijn, pleiten niet tegen maar voor haar. Rome heeft eene zeer eenvoudige en bevattelijke definitie van het geloof, maar doet daarmede juist te kort aan den rijkdom van dit begrip in de Schrift. Het geloof is toch geen aannemen slechts van de getuigenis der apostelen aangaande Christus, maar een band der ziel aan Christus zelf, die boven is, gezeten aan de rechterhand Gods. Het is *το ἔργον του θεου* bij

uitnemendheid, Joh. 6 : 29, het een en al in het christelijk leven, het middel, waardoor wij Christus en al zijne weldaden deelachtig worden, de subjectieve bron van alle heil en zegen. Terwijl het ons door de Schrift bindt aan den historischen Christus, heft het ons tegelijk tot de onzienlijke wereld op, en doet ons leven in gemeenschap met den Heer uit den hemel. Waar het in den mensch ook zetele, het werkt in op al zijne vermogens en krachten, geeft er richting en leiding aan, beheerscht zijn verstand en zijn hart, zijn denken en doen, zijn leven en handelen; Christenen zijn geloovigen, πιστοι. Het is mystisch en noetisch, receptief en spontaan, passief en actief, eene tegenstelling van alle werken en zelf het werk Gods bij uitnemendheid, middel ter rechtvaardiging en beginsel der heiligmaking, heel ons leven begeleidend en eerst bij den dood overgaande in aanschouwing. Het is niet meer dan natuurlijk, dat de theologie ermede worstelt, om van dit geloof eene eenigszins juiste omschrijving te geven. En zelfs indien haar dit gelukken mocht, is zij toch nooit bij machte het leven te beheerschen en alle eenzijdigheden en dwalingen in de practijk te voorkomen. Toch is het mogelijk, in de heilsorde aan het geloof die plaats en beteekenis te geven, welke naar de Schrift eraan toekomt. 1° Daartoe dient op den voorgrond geplaatst, dat alle weldaden des heils door Christus verworven en in Hem aanwezig zijn, en dat Hij zelf daarvan, als de Heer uit den hemel, door zijnen Geest de uitdeeler en toepasser is. Noch geloof, noch bekeering zijn conditiën, die op eenigerlei manier de zaligheid verwerven; zij zijn alleen de weg, waarin de weldaden des verbonds in het subjectief bezit komen van hen, voor wie zij verworven zijn. 2° In zooverre is het volkomen juist te zeggen, dat de rechtvaardigmaking evenals de andere weldaden des verbonds aan het geloof voorafgaat. In het pactum salutis is de Zoon reeds als borg en middelaar voor de zijnen opgetreden. Volgens 2 Cor. 5 : 19 heeft God de wereld met zichzelven in Christus verzoend en haar de zonden niet toegerekend, en Rom. 4 : 25 zegt duidelijk, dat Christus, gelijk Hij overgeleverd is om onze zonden, zoo ook opgewekt is διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν, d. i. om, ter wille van onze rechtvaardigmaking, omdat wij objectief in Hem door zijn lijden en sterven in onze plaats gerechtvaardigd waren. De καταλλαγή is niet van den ἱλασμός daarin onderscheiden, dat deze objectief en gene subjectief is. Ook de eerste is objectief; de inhoud van het evangelie luidt: God *is* verzoend,

neemt die verzoening aan, gelooft het evangelie, boven bl. 383. Verzoening, vergeving, heiligmaking enz., komen niet door ons geloof of onze bekeering tot stand, maar zij zijn volkomen verworven door Christus; en Hij deelt ze uit naar zijn wil. 3° Te meer dient dit vastgehouden, wijl er geen gemeenschap aan de weldaden van Christus is dan door de gemeenschap aan zijn persoon. De weldaden des verbonds zijn geen stoffelijke goederen, die bezeten en genoten kunnen worden zonder en buiten den middelaar van dat verbond. Maar zij zijn in Hem besloten en bestaan nooit en nergens onafhankelijk van Hem. Als gezegd wordt, dat Christus ze verworven heeft, geeft dit te kennen, dat God al die weldaden, zonder schending zijner gerechtigheid, uit genade schenken kan in de gemeenschap van Christus. 4° Met name behoort onder die weldaden, die Christus verworven heeft, ook de gave des H. Geestes. Hij is zelf Geest geworden, Hij heeft door zijn lijden en sterven den Geest des Vaders en des Zoons ook gemaakt tot zijn Geest, tot den Geest van Christus, en deelt dien daarom uit, gelijkerwijs Hij wil, terwijl die Geest zelf alles uit Christus neemt. De gave des H. Geestes onderstelt dus, dat God zijnen Christus en dat Christus zichzelf reeds meegedeeld en geschonken heeft. Ook de allereerste weldaad des heils is eene weldaad des verbonds, welke de unio mystica onderstelt. Er is niet alleen geen opstanding maar ook geen gekruisigd en begraven worden, geene afsterving van den ouden mensch dan in de gemeenschap van Christus. 5° Deze toerekening en schenking van Christus en zijne weldaden moge nu ideëel, in het besluit, reeds van eeuwigheid hebben plaatsgehad; ze moge objectief gerealiseerd zijn in Christus als hoofd en middelaar, toen Hij mensch geworden, gestorven en opgewekt is; zij moge ook zakelijk de inhoud zijn van het woord des evangelies; zij wordt toch eerst individueel toegepast en uitgedeeld in de vocatio interna, en passief van 's menschen zijde aanvaard in de wedergeboorte. 6° Deze reëele schenking van Christus en zijne weldaden in de vocatio interna is van zoo groote beteekenis, dat er in het besluit en in de voldoening geen objectieve toerekening van Christus is, tenzij zij zich ook, al is het zelfs vóór de geboorte, in de vocatio interna individueel realiseere en dat er omgekeerd zonder wedergeboorte geen deel is aan Christus en zijne weldaden. Het antinomianisme vervluchtigt den tijd; voor God echter heeft hetgeen geschiedt in

den tijd beteekenis voor de eeuwigheid, wijl het zelf in de eeuwigheid zijn grondslag en beginsel heeft. 7° Voor degenen, die opwassen, is echter ook wedergeboorte niet genoeg. Wijl de mensch een redelijk wezen is en het verbond der genade zijne zelfstandigheid en vrijheid niet doodt maar juist herstelt en bevestigt, moet de wedergeboorte overgaan in daden des geloofs. Het is Christus zelf, die door den H. Geest den mensch in zijne gemeenschap brengt tot de vrije oefening des geloofs en der bekeering. En zoozeer is het antinomianisme ook hier wederom met zijne pantheistische vervluchtiging van den tijd aan het dwalen, dat de Schrift juist aan het geloof, dat alleen hier op deze aarde geoefend kan worden, de zaligheid verbindt. 8° Dit geloof heeft zelf geen condities, die de mensch eerst vervullen moet om te mogen gelooven, want de vrijheid des geloofs is voor elk overvloedig in de Schrift en het aanbod der genade aanwezig. Ook is droefheid over de zonde geen conditie, wijl zij als poenitentia slechts in zekeren zin gratia praeparans mag heeten, en als resipiscentia juist vrucht en bewijs is van het geloof. Ook is het geloof zelf geen conditie tot de andere weldaden, althans niet in dien zin, dat deze er op eenigerlei wijze door tot stand zouden komen, maar hoogstens alleen zoo, dat het geloof subjectief noodig is, om de in Christus voorhanden weldaden te ontvangen en te genieten. 9° Wijl de schenking van Christus en zijne weldaden aan het geloof voorafgaat en er op geenerlei wijze door veroorzaakt of bewerkt wordt, kan het geloof niet anders zijn en is het niet anders dan de subjectieve, bewuste en actieve aanvaarding van de geschonken weldaden. De omschrijving van het geloof door toevluchtnemen, hongeren, dorsten enz., treft het wezen niet, wijl deze alle uitingen en werkzaamheden zijn van het geloof, en dit dus reeds onderstellen. De onderscheiding van het geloof in toevluchtnemend en verzekerd vertrouwen moge als onderscheiding, en met het oog op de practijk, waarin de geloovige telkens aan het twijfelen wordt gebracht, eenig recht van bestaan hebben; als scheiding is zij af te keuren en werkt zij zeer schadelijk voor den wasdom van het geestelijk leven. 10° Het geloof als aanvaarding van de door Christus verworven en geschonken weldaden is niet temporeel van de geloofsverzekerdheid gescheiden, maar valt daarmede onmiddellijk samen. Gelijk het weten als weten de bewustheid van te weten vanzelf meebrengt, zoo sluit het

geloof ook naar zijn aard onmiddellijke zekerheid in. Het staat tegenover bezorgdheid, Mt. 6 : 31, 8 : 26, 10 : 31, vreeze, Mk. 4 : 40, 5 : 36, twijfel, Mt. 14 : 31, 21 : 21, Rom. 4 : 20, Jak. 1 : 6, ontroering, Joh. 14 : 1, het is onbepaald vertrouwen, Mt. 17 : 20, ὑποστασις en ἐλεγχος der ongeziene dingen, Hebr. 11 : 1. Uit die verzekerdheid des geloofs spreken en roemen de vromen des O. en N. Verbonds, Gen. 49 : 18, Ps. 16 : 8—10, 23 : 4—6, 31 : 2, 56 : 5, 10, 57 : 3 enz., Rom. 4 : 18, 21, 8 : 38, 2 Tim. 4 : 7, 8, Hebr. 11 enz. En toen Rome deze zekerheid verwierp, Trid. VI c. 9 en can. 13—15, heeft de Hervorming, heeft inzonheid Calvijn, Inst. III 2, 14v. enz. deze zekerheid in het geloof naar de Schrift weer aangewezen. Fides numquam se ipsam ignorat, Sohnius, Op. I 976. 11° De fout van het antinomianisme bestond dan ook niet daarin, dat het het geloof als zekerheid omschreef, maar ze was hierin gelegen, dat het de onderscheiding van verwerving en toepassing des heils, van het werk van Christus en van den H. Geest uitwischte, wedergeboorte, bekeering enz. onnoodig en ongeoorloofd achtte, onder het geloof niets anders verstond dan een verstandelijk aannemen van de sententie: u zijn de zonden vergeven, en ten slotte heel de vergeving evenals de zonde zelve een waan achtte zonder objectieve realiteit. 12° Als bewuste en vrije aanneming van Christus met alle zijne weldaden kan het geloof hier op aarde niet anders zijn dan tegelijk firmus assensus en certa fiducia. Christus n.l. is verheerlijkt en wij kennen Hem en zijne weldaden niet dan uit zijn Woord. Toch werkt Hij niet als andere historische personen alleen na door zijn voorbeeld, woord en geest, maar, gelijk Hij de eenige verwerver der weldaden is, zoo is Hij er ook de eenige bezitter en uitdeeler van. Hij is zelf door zijn lijden en sterven geworden tot levendmakenden Geest en deelt zichzelven met zijne weldaden aan de geloovigen mede. Door zijn Geest schenkt Hij zich aan hen, gelijk Hij is en gelijk Hij, wijl Hij opgenomen is in den hemel en niet meer gezien kan worden, zich door dienzelfden Geest heeft laten beschrijven in zijn Woord. Daardoor herschept Hij ons zijn en ons bewustzijn, ons doen en ons denken, ons hart en verstand; Hij wederbaart en Hij rechtvaardigt ons en bevrijdt ons alzoo van alle zonde, zoowel van haar smet als van haar schuld en van al hare gevolgen. Zelf profeet en priester en koning, maakt Hij ons tot profeten, die Gods gedachten verkondigen, tot priesters,

die onszelven Gode wijden, tot koningen, die heerschen over wereld en dood. En het geloof aanvaardt Christus gelijk Hij zich geeft, Christum evangelio suo vestitum, Calvijn, Inst. III 2, 6. 13° Of men het geloof daarbij omschrijve door cognitio of door fiducia, is de hoofdzaak niet; beide vormen geen tegenstelling. Calvijn noemt het, Inst. II 6, 7 eene firma certaque divinae erga nos benevolentiae cognitio, maar zegt tevens, dat het meer is cordis quam cerebri, affectus quam intelligentiae, ib. § 8, en spreekt er bij Rom. 10 : 10 van als eene firma et efficax fiducia. Nauwkeurig gesproken, gaat er in logischen zin aan het geloof een vertrouwen vooraf. Wij gelooven iemands getuigenis, wijl wij vertrouwen stellen in zijn persoon. Het gelooven als daad des verstands berust immers reeds op eene buiging van den wil; nemo credit nisi volens, Voetius, Disp. II 499. En er volgt ook een vertrouwen op; als ik iets vast geloof, dan vertrouw ik erop en rust erin; fides antecedit, fides generat fiduciam; Calvijn zegt, dat de apostel Ef. 3 : 12 ex fide deducit fiduciam, Inst. III 2, 15, cf. Piscator, bij Heppe, Dogm. 387. Voetius, Disp. V 288—300. Ritschl, Rechtf. u. Vers. III² 95 f. Maar hoe men het ook bepale, het geloof is in zijn wezen altijd zekerheid, allen twijfel, vreeze, wanhoop buitensluitend. In den geloovige komt wel telkens allerlei zorg en twijfel op, en heel zijn leven heeft hij daarmede te strijden; maar het geloof is in zichzelf volstrekte zekerheid, Calvijn, Inst. III 2, 17v. Zanchius, Op. VIII 712 sq. De verzekering komt niet later van buitenaf, aan het geloof toe, maar zit er aanstonds in; de verschillende daden des geloofs (actus fidei, zooals kennis, toestemming, vertrouwen, rust, vrede enz., Voetius, Disp. II 499—512. Witsius, Oec. foed. III c. 7. Turretinus, Theol. El. XIV qu. 8, wel te onderscheiden van fructus fidei of bona opera) zijn geen trappen, die temporeel op elkander volgen, maar wel zijn er in die daden zelve allerlei graden: er is klein en groot, zwak en sterk geloof, er zijn kinderen en jongelingen, mannen en vaders in het geloof. Maar het geloof blijft naar zijn aard vaste zekerheid, onbepaald vertrouwen; het is heden ten dage nog hetzelfde wat het was in Jezus' tijd, n.l., dat bij God alle dingen mogelijk zijn, Mk. 10 : 27, 11 : 23, 24, dat Hij, die Christus uit de dooden opgewekt heeft, Rom. 4 : 24, 10 : 9, nog dooden levend, zondaren zalig maakt en de dingen, die niet zijn roept alsof zij waren, Rom. 4 : 17.

4. Dit karakter des geloofs komt duidelijk uit, waar het optreedt als fides justificans. De rechtvaardigmaking is niet de eenige vrucht des geloofs, want het geloof neemt Christus en al zijne weldaden aan; ook bekeering, heiligmaking, goede werken, volharding enz. worden ons deel slechts door het geloof; maar toch is de rechtvaardigmaking eene van de heerlijkste vruchten des geloofs. Sommigen keurden het woord rechtvaardigmaking, justificatio af, wijl het door de samenstelling met maken, facere aanleiding gaf tot eene ethische opvatting; maar evenmin als in de uitdrukking Deum glorificare, magnificare, God grootmaken, ligt in het woord rechtvaardigmaken als zoodanig eene zedelijke verandering opgesloten. Indien dit zoo ware, zou het woord hier ter plaatse onjuist en voor rechtvaardiging te verwisselen zijn. Want de Schrift stelt de forensische, juridische beteekenis der rechtvaardigmaking boven allen twijfel vast. Het hebr. הצדיק duidt die handeling van den rechter aan, waardoor hij een mensch voor onschuldig verklaart, en staat tegenover הרשיע, verdoemen, Deut. 25 : 1, Job 32 : 2, 33 : 32; van God wordt het zoo gebruikt, Ex. 23 : 7, 1 Kon. 8 : 32, 2 Chron. 6 : 23, Jes. 50 : 8. De vergeving der zonden wordt in het O. T. door dit woord nog niet uitgedrukt; deze wordt te kennen gegeven door of is in elk geval vervat onder de woorden verlossen, Ps. 39 : 9, 51 : 16, niet toerekenen, Ps. 32 : 2, vergeten, niet gedenken, Jes. 43 : 25, Jer. 31 : 34, achter den rug werpen, Jes. 38 : 17, uitdelgen of uitwisschen, Ps. 51 : 3, 11, Jes. 43 : 25, vergeven, Ex. 34 : 9, Ps. 32 : 1. Het grieksche woord *δικαιουν* beteekent in het algemeen: recht en billijk achten, oordeelen wat recht is, en kan dus zoowel in malam partem, den goddelooze recht doen, d. i. straffen, als in bonam partem, den rechtvaardige recht doen, hem als zoodanig erkennen, worden gebezigd. In het N. T. heeft het onder den invloed des O. T. steeds eene juridische en eene gunstige beteekenis verkregen. Zoo komt het in het algemeen voor, Mt. 11 : 19, waar de Wijsheid, natuurlijk niet in ethischen maar in juridischen zin, rechtvaardig verklaard wordt ten opzichte van, *ἀπο*, hare kinderen; evenzoo Luk. 7 : 29, waar de tollenaars God rechtvaardigen, en verder Mt. 12 : 37, Luk. 10 : 29, 16 : 15, 18 : 14. Ook bij Paulus staat de forensische beteekenis vast; in Rom. 3 : 4 kan het geen ethische beteekenis hebben, wijl God het subject is, die in zijne woorden gerechtvaardigd wordt; voorts wisselt het af

met *λογιζεσθαι εἰς δικαιοσυνην*, 4 : 3, 5, staat tegenover *κρινειν*, *ἐγκαλειν* en *κατακρινειν*, 8 : 33, 34, evenals *δικαιωμα* tegenover *κατακριμα*, 5 : 16. Het beteekent iemand na gerechtelijk onderzoek van de schuld vrijspreken, rechtvaardig verklaren, *δικαιον καθισταναι*, Rom. 5 : 19.

Nu kan het woord הצדיק, *δικαιουν*, rechtvaardigmaken op zichzelf wel eene ethische beteekenis hebben. Zoo wordt het meermalen door kerkvaders gebezigd, Suicerus s. v.; bij Luther en Melanchton en in de oudere symbolen der Luth. kerk, vooral de Apol. Conf. Aug., wordt justificari in tweeërlei zin gebruikt, als justos pronuntiari seu reputari en ex injustis justos effici seu regenerari, Symb. Bücher ed. Müller, p. 100. 108. Ten onrechte is hieruit door sommigen, Loofs, Die Bedeutung der Rechtfertigungslehre der Apologie für die Symbolik der luth. Kirche, Stud. u. Krit. 1884 S. 613—688, Eichhorn, Die Rechtfertigungslehre der Apologie, ib. 1887 S. 415—490 en Zitzlaff, Die wahre Bedeutung der Glaubensrechtfertigung, ib. 1898 S. 522 f., afgeleid, dat de Luthersche Reformatie de rechtvaardigmaking oorspronkelijk niet in juridischen maar in ethischen zin opvatte en het geloof als ipsa justitia beschouwde; maar toch is ter anderer zijde de bewering der Formula Concordiae, bij Müller 528. 613, niet juist, dat regeneratio in de Apol. Conf. hetzelfde is als justificatio. De tegenstelling tusschen Rome en de Reformatie in de rechtvaardiging werd in den eersten tijd niet geformuleerd in de woorden ethisch of juridisch, maar in rechtvaardigmaking door werken (liefde) of door geloof, om onze eigen werken of om de in het geloof aangenomen gerechtigheid van Christus. Doch deze justificatio op grond van Christus' gerechtigheid door het geloof alleen, welke van den beginne aan ook door Luther en Melanchton en in de oudste Luthersche symbolen als eene rechtvaardigverklaring opgevat werd, werd niet formeel gescheiden van maar samengedacht met eene regeneratio van den mensch, daarin bestaande, dat hij door datzelfde geloof vertroost en opgebeurd en Gode welgevallig werd; wat ook de Form. Conc. weer erkent, als zij zegt: cum enim homo justificatur, id ipsum revera est quaedam regeneratio, quia ex filio irae fit filius Dei et hoc modo e morte in vitiam transfertur, ib. p. 614, cf. verder Heppe, Dogm. d. d. Prot. II 274 f. Köstlin, Luthers Theol. II 447. Ritschl, Rechtf. u. Vers. III 557. Nitzsch, Ev. Dogm. 583. Ook de Gereformeerden zeiden soms, dat het

woord rechtvaardigmaking een ruimeren zin kon hebben en in Jes. 53 : 11, Dan. 12 : 3, 1 Cor. 6 : 11, Tit. 3 : 7, Op. 22 : 11 zoo verstaan moest worden, bijv. Synopsis pur. theol. 33, 3; terwijl anderen ook in al die plaatsen de engere beteekenis van rechtvaardigverklaring vasthielden, Witsius, Oec. foed. III 8, 6 sq. 12, 14. Mastricht, Theol. VI 6, 19. Moor IV 550. Owen, De rechtv. uit het geloof, Amst. 1797 bl. 140. Inderdaad laat het woord op zichzelf toe, om daaronder heel het werk der verlossing te verstaan. De herschepping is, gelijk ze in haar geheel eene wedergeboorte genoemd worden kan, ook van het begin tot het einde eene rechtvaardigmaking, eene herstelling van den *staat* en den *stand* der gevallene wereld en menschheid tegenover God en ten opzichte van zichzelve. Maar al is deze beteekenis van het woord niet onmogelijk, al is er op zichzelf ook niets tegen, om te meenen, dat de Schrift het woord soms in den zin van heiligmaking gebruikt of deze er althans onder opneemt, exegetisch is dit toch niet waarschijnlijk. Jes. 53 : 11 zegt, dat de knecht des Heeren door zijne kennis, d. i. per cognitionem sui of ook per cognitionem suam, velen rechtvaardigen zal; de juridische beteekenis is hier niet alleen mogelijk maar wordt waarschijnlijk door de bijvoeging: en hunne overtredingen zal hij dragen. Evenzoo wordt in Dan. 12 : 3 van de voorgangers en leeraars van het volk Gods gezegd, dat zij er velen rechtvaardigen, d. i. door hun gerechtigheid, hun trouw aan de wet, voor velen ten voorbeeld zijn, om hen na te volgen en alzoo ook onder de rechtvaardigen gerekend te worden. In 1 Cor. 6 : 11 is de juridische beteekenis van *δικαιουν* thans schier algemeen erkend; Paulus herinnert daar de Corinthiërs, dat zij, vroeger *ἄδικοι*, afgewasschen, geheiligd, gerechtvaardigd zijn; blijkens het eerste woord denkt P. aan den doop, en de drie begrippen duiden niet aan, dat de Corinthiërs deze weldaden successief, temporeel na elkaar, hebben ontvangen, maar blijkens het herhaalde *ἀλλα* bevatten zij een climax; toen, in den doop, zijn zij niet alleen negatief van de zonden van hun vorigen wandel gewasschen en positief geheiligd, maar zij zijn ook in een geheel anderen stand, in den stand der *δικαιοι*, geplaatst door een rechterlijk oordeel Gods; en al die weldaden zijn hun deel geworden in den naam van den Heere Jezus *και ἐν τῳ πνευματι του θεου ἡμων*; ook deze laatste woorden slaan op de rechtvaardiging, welke in Christus haar objectieven grond-

slag heeft en in den Geest zich aan de geloovigen realiseert, Gloël, Der h. Geist 149 f. Gennrich, Stud. u. Krit. 1898 S. 402 f. Tit. 3 : 7 bevat geen enkele reden, om van de gewone, juridische beteekenis van *δικαιουν* af te wijken. In Op. 22 : 11 verdient de lezing *δικαιωθητω* om de parallele vormen de voorkeur en beteekent, dat hij die rechtvaardig is, door rechtvaardig te handelen, nog meer als rechtvaardige worde erkend. Zoo ontbreekt dus alle stringent bewijs, dat het woord *δικαιουν* in de Schrift ooit in ethischen zin wordt gebezigd; doch ook al ware dit eene enkele maal het geval, als er sprake is van de rechtvaardigmaking des zondaars voor God, heeft het altijd eene juridische beteekenis. De Roomschen trachten tevergeefs, dit exegetisch resultaat omver te stooten, cf. b. v. B. Bartmann, St. Paulus und St. Jacobus über die Rechtfertigung, Freiburg 1897 S. 67 f.

5. Nu zegt God in zijne wet, dat de rechtvaardige rechtvaardig en de onrechtvaardige veroordeeld moet worden, Deut. 25 : 1, en aller geweten en rechtsgevoel stemt daarmede in. Zelf handelt God naar dezen regel; Hij houdt den schuldige geenszins onschuldig en den onschuldige veroordeelt Hij niet, Ex. 20 : 5v., 34 : 7, Num. 14 : 18. Wie den goddelooze rechtvaardigt en den rechtvaardige verdoemt, zijn den Heere een gruwel, ja die beiden, Spr. 17 : 15, cf. Ex. 23 : 7, Spr. 24 24, Jes. 5 : 23. En toch schijnbaar lijnrecht daartegen in en als met zichzelven in tegenspraak, Rom. 1 : 18, 2 : 13, zegt Paulus, dat God den goddelooze rechtvaardigt, 4 : 5. De mensch heeft n.l. geene gerechtigheid in zichzelven, op grond waarvan hij door God vrijgesproken zou kunnen worden. De Pelagiaanschgezinden, die den grond der vrijspraak vinden in het geloof, d. i. in de goede gezindheid, de deugden en goede werken van den mensch en deze als volkomen aanmerken, wijl zij den waarborg der volmaaktheid in zich dragen of ook om Christus' wil door God als volmaakt gerekend worden, komen op alle punten met de leer der Schrift en de christelijke belijdenis in strijd. Immers, de Schrift getuigt, dat uit de werken der wet geen vleesch kan of zal gerechtvaardigd worden, Jes. 64 : 6, Rom. 3 : 19, 20, 8 : 7, Ef. 2 : 2 enz. De werken, na de rechtvaardiging uit het geloof volbracht, kunnen voor de rechtvaardiging niet in aanmerking komen, wijl alsdan de orde des heils

omgekeerd en de rechtvaardiging van de heiligmaking afhankelijk zou gemaakt worden, en ook die goede werken nog altijd onvolkomen en met zonde besmet zijn, niet beantwoordende aan den vollen eisch der Goddelijke wet, Mt. 22 : 37, Gal. 3 : 10, Jak. 2 : 10. God als de waarachtige kan niet voor volmaakt houden wat het niet is; als de rechtvaardige en heilige kan Hij van den eisch der wet geen afstand doen noch met eene halve gerechtigheid, die in den grond geene is, zich tevreden stellen. De Schrift stelt dan ook de eigen gerechtigheid en de gerechtigheid des geloofs of de gerechtigheid Gods tegenover elkaar, Rom. 10 : 3, Phil. 3 : 9; zij sluiten elkander uit als werken en geloof, Rom. 3 : 28, Gal. 2 : 16, als loon en genade, Rom. 4 : 4, 11 : 6. Terwijl de wet dus den mensch vanwege zijne zonde veroordeelt en veroordeelen moet, heeft het Gode behaagd, eene andere gerechtigheid te openbaren, die grond zijner vrijspraak kan zijn. Deze gerechtigheid wordt door Paulus *δικαιοσυνη θεου* genoemd. De uitdrukking komt, behalve Jak. 1 : 20 en 2 Petr. 1 : 1, bij Paulus voor in Rom. 1 : 17, 3 : 5, 21, 22, 25, 26, 10 : 3, 2 Cor. 5 : 21, Phil. 3 : 9 en heeft bij hem een eigenaardigen zin. In het O. T. is de gerechtigheid Gods die deugd, waardoor Hij rechtvaardig oordeelt, den schuldige niet voor onschuldig en den onschuldige niet voor schuldig houdt, en dan vervolgens vooral de armen, de ellendigen, die persoonlijk wel schuldig zijn maar zakelijk het recht aan hunne zijde hebben, helpt en redt en in hun recht erkent, boven bl. 340. Maar deze gerechtigheid Gods scheen bij het einde der O. T. oeconomie geheel verdwenen en te loor gegaan; immers was de gansche wereld verdoemelijk voor God, Rom. 3 : 19, uit de werken der wet werd niemand voor God gerechtvaardigd, 3 : 20, de tevoren geschiede zonden waren in Gods lankmoedigheid straffeloos voorbijgegaan, 3 : 25. Het was dus noodig, dat zijne gerechtigheid wederom geopenbaard werd. Dat deed God nu, niet door de gansche wereld te verdoemen, maar door in Christus een *ἱλαστηριον*, een zoenmiddel of zoenoffer, voor de zonden te geven. Daardoor bleek, dat God zelf rechtvaardig was, maar daardoor werd ook mogelijk dat Hij, behoudens, ja in overeenstemming met zijne rechtvaardigheid, rechtvaardigen kon dengene, die uit het geloof van Jezus is, 3:25, 26. Immers, en zoo komt Paulus tot de hem eigene wijziging van het begrip der *δικαιοσυνη θεου* — in Christus, in het evangelie heeft God,

zonder de wet, eene tegenover de *ἰδία δικαιοσυνη* staande „gerechtigheid Gods" geopenbaard. Zijne gerechtigheid als deugd heeft zich daarin het heerlijkst betoond, dat Hij in het evangelie eene andere, buiten de werken der wet omgaande, gerechtigheid heeft geschonken, op grond waarvan Hij dengene, die uit het geloof van Jezus is, rechtvaardigen kan. Gerechtigheid Gods heet deze, niet omdat zij eene gerechtigheid des menschen is, welke wel buiten hem is maar door hem in het geloof is aangenomen en werkelijk „voor God" (gen. object., met beroep b.v. op Rom. 2 : 13, Gal. 3 : 11, *παρα τῳ θεῳ*, 3 : 20, *ἐνωπιον αὐτου*) als zoodanig geldt, Luther, Calvijn, Kantt., Philippi, Umbreit, Fritzsche; noch ook, omdat zij eene gerechtigheid des menschen is, welke hem ingestort is en waardoor hij voor God kan bestaan, Osiander, Schleiermacher, Rothe, Martensen, Nitzsch, Beck enz.; maar wijl zij eene gerechtigheid is, welke niet der menschen maar Godes is, die Hij bezit, welke Hij daarom ook alleen geeft en geven kan, die niet uit den mensch maar *ἐκ θεου* is, Rom. 10 : 3, 5, Phil. 3 : 9; zoo de meeste nieuwere exegeten, hetzij zij den genetivus meer opvatten als een gen. subjecti (Haussleiter), possessivus (Fricke) of originis, auctoris, causae efficientis (Bengel, Rückert, van Hengel, Winer, Baur, Hofmann, Godet, Weiss, Pfleiderer, Holtzmann enz); cf. behalve de reeds vroeger deel II 198v. genoemde litteratuur: Rauwenhoff, Disq. de loco Paulino, qui est de *δικαιωσει*, L. B. 1852. Lipsius, Die Paulin. Rechtfertigungslehre, Leipzig, 1853. Ortloph, Zeits. f. luth. Theol. u. Kirche 1860. Schultz, Die Lehre v. d. Gerecht. aus d. Glauben im A. u. N. B., Jahrb. f. d. Th. 1862 S. 510—572. Cremer s. v. *δικ.* Weiss, Bibl. Theol. § 82. Pfleiderer, Der Paulin.[2] 183. Weizsäcker, Das apost. Zeitalter[2] 143. H. Beck, Die *δικ. θεου* bei Paulus, Neue Jahrb. f. d. Th. 1894 S. 249—261. Holtzmann, Neut. Theol. II 127. Häring, *Δικ. θεου* bei Paulus, Tübingen 1896 (vat *δικ. θεου* als daad op, rechtvaardiging Gods, evenals Kölbing, Stud. u. Krit. 1895 S. 7—17).

Al is deze gerechtigheid nu eene gerechtigheid Gods, zij wordt toch aan den mensch meegedeeld, en het verband tusschen haar en den mensch wordt door Paulus gelegd in het geloof. Deze gerechtigheid Gods *is* er, zij wordt evenmin als de *καταλλαγη*, 2 Cor. 5 : 19, door den mensch, door het geloof bewerkt, maar ligt objectief in Christus, Rom. 4 : 25, 1 Cor. 1 : 30, zij wordt

geopenbaard in het evangelie, 1 : 17, 3 : 21, zij is eene gave, eene gave der genade, 3 : 24, 5 : 15, 16, 17; desniettemin, of liever juist daarom, 4 : 16, is zij *δια πιστεως Ιησου Χριστου*, 3 : 22, Phil. 3 : 9, *ἐκ πιστεως*, 9 : 30, 10 : 6, eene *δικαιοσυνη πιστεως*, 4 : 11, 13, in het bezit des menschen *ἐπι τῃ πιστει*, Phil. 3 : 9; zij wordt geopenbaard in het evangelie *ἐκ πιστεως* en *εἰς πιστιν*, 1 : 17, *εἰς παντας τους πιστευοντας*, 3 : 22, cf. 10 : 4, 10; God rechtvaardigt *τον ἐκ πιστεως Ιησου*, 3 : 26, *ἐκ* of *δια πιστεως*, 3 : 30, Gal. 3 : 8, en de mensch wordt gerechtvaardigd *πιστει*, 3 : 28, *ἐκ πιστεως*, 5 : 1, Gal. 3 : 24, *δια πιστεως*, Gal. 2 : 16; het geloof wordt gerekend *εἰς δικαιοσυνην*, Rom. 4 : 3, 5, 9, 11, 22, en de rechtvaardige leeft *ἐκ πιστεως*, 1 : 17, Gal. 3 : 11. Welke plaats komt nu naar deze uitdrukkingen aan het geloof in de rechtvaardigmaking toe? Afgezien van hen, die Paulus moderniseeren, het geloof als goede gezindheid opvatten en God den wil laten nemen voor de daad, zijn er slechts twee gevoelens mogelijk. Het eerste is dat van Roomschen, Remonstranten, Mystieken, Ethischen en vele nieuwere Protest. theologen, die zeggen, dat het geloof wel speciaal geloof aan Christus is maar het toch opvatten als de gansche of als een stuk van die gerechtigheid, op grond waarvan God den zondaar vrijspreekt; dat geloof is wel onvolmaakt en niet beantwoordende aan den eisch der wet; maar God houdt het toch voor eene volmaakte gerechtigheid en stelt er zich mede tevreden, hetzij om den wille van Christus, of omdat het toch eene gehoorzaamheid aan Gods wil in het evangelie is en den mensch Gode aangenaam maakt, of wijl het in beginsel volmaakt is en den waarborg der toekomstige volmaking in zich draagt. Maar deze meening is om allerlei redenen met de Schrift in strijd. 1° De gerechtigheid, die de grond der rechtvaardigmaking is, is eene gerechtigheid Gods en niet des menschen; zij wordt den mensch slechts ten deel door eene gave der genade; zij ligt dus vóór zijn geloof in Christus gereed en heeft geen enkele aanvulling van noode. God heeft n.l. Christus gesteld tot een *ἱλαστηριον*, 3 : 24, en deze Christus is overgeleverd om onze zonden, 4 : 25, voor ons gestorven, 5 : 6—11, een vloek geworden, Gal. 3 : 13, tot zonde gemaakt, 2 Cor. 5 : 21, en is alzoo ook opgewekt om onze rechtvaardigmaking, Rom. 4 : 25, d. i. omdat wij in Hem gerechtvaardigd waren; Hij is onze gerechtigheid, 1 Cor. 1 : 30, en wij worden gerechtvaardigd

δια της ἀπολυτρωσεως της ἐν Χριστῳ Ιησου, 3 : 34, *ἐν τῳ αἱματι αὐτου*, 5 : 9, *ἐν Χριστῳ*, Gal. 2 : 16. In Rom. 5 : 12v. betoogt Paulus, dat het bij Christus toegaat als bij Adam. Op grond van ééne overtreding zijn alle menschen veroordeeld en den dood onderworpen; maar zoo is ook de genadegave der gerechtigheid in Christus tot *δικαιωμα*, d. i. tot een vrijsprekend oordeel voor velen, 5 : 16. Door één *δικαιωμα* toch, d. i. het vrijsprekend oordeel over Christus in zijne opstanding, 4 : 25, komt het bij alle menschen tot *δικαιωσις ζωης*, d. i. de daad der rechtvaardiging, welke het leven meebrengt, 5 : 18. Door de gehoorzaamheid van éénen worden de velen tot rechtvaardigen gesteld, *δικαιοι κατασταθησονται*, 5 : 19. Naast de gerechtigheid, welke God in Christus schonk, en op grond waarvan Hij Christus als middelaar des verbonds voor al de zijnen in zijne opstanding rechtvaardigde, is er voor eene gerechtigheid, bestaande in geloof of liefde, geene plaats. De laatste zou de eerste teniet doen. 2° Nergens wordt het geloof dan ook als grond der rechtvaardiging voorgesteld. De gerechtigheid, de rechtvaardiging is *ἐκ* of *δια πιστεως*, maar nooit *δια πιστιν*. Wel staat Phil. 3 : 9, dat Paulus *την δια Χριστου, την ἐκ θεου δικαιοσυνην* bezat *ἐπι τῃ πιστει*, op grond van zijn geloof, maar de gerechtigheid, welke Paulus bezat, wordt duidelijk omschreven als *δια πιστεως, ἐκ θεου;* alleen zegt hij, dat hij die gerechtigheid Gods voor zichzelven bezat op den grondslag van het geloof. Nooit komt het geloof voor als de gerechtigheid zelve of als een gedeelte daarvan; integendeel, juist omdat zij naar genade is, is zij uit het geloof. Genade en geloof staan niet tegenover elkander, maar wel geloof en werken, gerechtigheid des geloofs en gerechtigheid uit de werken, Rom. 3 : 20—28, 4 : 4—6, 13, 14, 9 : 32, 10 : 5, 6, Gal. 2 : 16, 3 : 11, 12, 23, 25, 5 : 4, 5, Ef. 2 : 8, 9. Het geloof rechtvaardigt niet door zijn wezen of daad, omdat het zelf gerechtigheid is, maar door zijn inhoud, wijl het geloof in Christus, onze gerechtigheid is. Indien het geloof om zichzelf rechtvaardigde, zou het object van dat geloof, n.l. Christus, geheel zijne waarde verliezen. Maar het geloof, dat rechtvaardigt, is juist dat, hetwelk Christus tot voorwerp en inhoud heeft. Indien daarom de gerechtigheid uit de wet, en het geloof een werk was, dat verdienste en waarde had en den mensch Gode aangenaam maakte, dan zou Christus tevergeefs gestorven zijn, Gal. 2 : 21.

Zoo weinig komt het geloof bij de rechtvaardiging als grond in aanmerking dat Paulus zeggen kan, dat God den goddelooze rechtvaardigt, Rom. 4 : 5. Zelfs als zijne leer de beschuldiging uitlokt, dat zij tot zorgeloosheid en goddeloosheid leidt, verdedigt hij zich nooit daarmede, dat het geloof geheel of ten deele de grond der rechtvaardiging is, Rom. 3 : 5—8, 6 : 1, maar houdt hij staande, dat er geene verdoemenis is voor degenen, die in Christus zijn, wijl Christus voor hen gestorven en opgewekt is, Rom. 8 : 33, 34. 3° Wijl het geloof dus geen werk is maar een afstand doen van alle werk, een onbepaald vertrouwen op God, die de dooden levend maakt, Rom. 4 : 17, die Christus opgewekt heeft, 4 : 24, die in Christus eene *δικαιοσυνη θεου* gegeven heeft. 3 : 22—26, daarom kan de uitdrukking, dat het geloof wordt toegerekend tot gerechtigheid, niet beteekenen, dat het zelf als een werk der gerechtigheid in de plaats van of naast de gerechtigheid Gods in Christus door God wordt aangenomen. Het woord *λογιζεσθαι* toch kan wel beteekenen: iemand houden of rekenen voor dat wat hij is, 1 Cor. 4 : 1, 2 Cor. 12 : 6, maar het kan ook den zin hebben van: iemand iets in rekening brengen, wat hij persoonlijk niet heeft. Zoo worden de zonden dengene, die gelooft, niet toegerekend, ofschoon hij ze wel heeft, Rom. 4 : 8, 2 Cor. 5 : 19, cf. 2 Tim. 4 : 16; zoo werden zij wel toegerekend aan Christus, ofschoon Hij zonder eenige zonde was, Jes. 53 : 4, 5, 6, Mt. 20 : 28, Rom. 3 : 25, 8 : 3, 2 Cor. 5 : 21, Gal. 3 : 13, 1 Tim. 2 : 6; en zoo wordt op dezelfde wijze aan hem, die gelooft, de gerechtigheid toegerekend, welke hij niet heeft, Rom. 4 : 5, en daarom is dat toerekenen *κατα χαριν*, 4 : 4, het is een *λογιζεσθαι δικαιοσυνην χωρις ἐργων*, 4 : 6. De woorden: het geloof wordt toegerekend tot gerechtigheid, zijn eene verkorte uitdrukking daarvoor, dat God zijne in Christus geopenbaarde gerechtigheid in het geloof aan iemand toerekent en op dien grond hem vrijspreekt. Dit wordt bevestigd door die andere uitdrukking: *ὁ δικαιος ἐκ πιστεως ζησεται*. Het geloof is eigenlijk niet principe en bron van het leven, want Christus is het leven en geeft het leven, Rom. 5 : 17, 18, 6 : 4v., 2 Cor. 4 : 10, 11, Gal. 2 : 20, Col. 3 : 3, 4, 2 Tim. 1 : 10, cf. Joh. 1 : 4, 6 : 33v., 11 : 25, 1 Joh. 1 : 2, 5 : 11 enz. Wie gelooft, die heeft het leven, juist omdat hij het uit Christus ontvangt; en zoo ook, wie gelooft, heeft de *δικαιοσυνη θεου*, welke God in Christus hem

schenkt. 4° Daarbij komt ten slotte dan nog, dat, indien het geloof zelf grond der rechtvaardiging is, God met eene mindere gerechtigheid zich tevreden stelt, dan die Hij eischt in zijne wet. Het evangelie bevestigt dan niet, gelijk Rom. 3 : 31 zegt, maar vernietigt de wet. God doet afstand van zijn eigen gerechtigheid en verloochent zichzelven. Of ook rekent Hij het geloof voor iets, dat het niet is, voor eene volkomene en voldoende gerechtigheid, en doet te kort aan zijne waarachtigheid. De beschuldiging, die door de voorstanders der justitia infusa tegen de justitia imputata ingebracht wordt, dat God iemand houdt voor wat Hij niet is, keert tot henzelven terug; zij juist laten God iets voor gerechtigheid rekenen, wat het niet is. En bovendien nemen zij den troost der geloovigen weg. Indien ons geloof, dat dikwerf zoo klein is en zoo zwak en dikwerf geheel onder twijfel en vreeze wegschuilt, dat volgens de verdedigers van de justitia infusa zelfs geheel verloren kan gaan, indien dat geloof de grond is van onze rechtvaardiging, is het christelijk leven een leven van voortdurende angst en onzekerheid; in plaats van naar Christus, wordt het oog des geloofs steeds naar binnen, naar zichzelven, geslagen; een waarachtig, christelijk leven in den dienst van God wordt onmogelijk, want eerst moet de vreeze voor God als Rechter omgezet zijn in het bewustzijn zijner vaderlijke liefde, eer er van waarlijk goede werken sprake kan zijn.

6. Toch dient het bezwaar, dat tegen de justitia imputata ingebracht wordt, ernstig overwogen te worden. 1° Bellarminus, de justif. II c. 7 ontwikkelde het op deze wijze: de gerechtigheid van Christus, indien alleen ons toegerekend en dus buiten ons blijvend, kan de forma niet zijn, waarin wij voor God gerechtvaardigd worden. Gods oordeel is toch naar waarheid. Hij kan iemand niet rechtvaardig verklaren, die het niet is; zoolang de gerechtigheid van Christus alleen toegerekend is en buiten den mensch blijft, is hij niet rechtvaardig en kan hij niet rechtvaardig verklaard worden. Men zal zeggen: maar de zondaar is toch door het geloof met Christus' gerechtigheid bekleed! Doch, ofschoon dat zoo zij, indien iemand optreedt in tweeërlei gedaante, in eene forma extrinseca en eene forma inhaerens, dan wordt hij niet naar de eerste maar naar de laatste genoemd. Laat een Ethiopiër een wit kleed aandoen, hij blijft toch zwart en wordt zoo genoemd, al is hij

ook wit naar de forma extrinseca. Ja nog sterker: ook Christus kan in tweeërlei forma beschouwd worden; naar de forma intrinseca was Hij heilig, naar de forma extrinseca was Hij met onze zonden beladen; toch wordt Hij niet naar deze maar naar gene genoemd. En zoo kan ook in de rechtvaardiging de justitia imputata onze forma niet zijn; wij kunnen alleen gerechtvaardigd worden op grond van eene in ons wonende gerechtigheid. Dit bezwaar van Bellarminus keert bij alle bestrijders der reformatorische leer terug; alwat men op de leer van de justitia imputata tegen heeft, komt hierop neer. Om nu met het laatste te beginnen, Christus wordt in de Schrift wel terdege naar de forma extrinseca genoemd en behandeld; Hij heet zelfs tot zonde voor ons gemaakt en een vloek voor ons geworden. In legalen, juridischen zin kan Christus een zondaar heeten, ofschoon ter vermijding van antinomiaansch misverstand de uitdrukking geen aanbeveling verdient, boven bl. 366. En zoo wordt in Rom. 4 : 5 en 5 : 6 gezegd, dat God den goddelooze rechtvaardigt. Sterker uitdrukkingen dan deze kunnen niet gebruikt worden. De tegenstanders van de justitia imputata moeten hun bezwaar niet tegen Luther en Calvijn maar tegen Paulus inbrengen. 2° Het beeld van den Moor is ongelukkig gekozen. De tweeërlei forma, waarin de mensch in de rechtvaardigmaking voorkomt, staan onderling in gansch andere verhouding dan die van de zwarte huid en het witte kleed bij den Ethiopiër. De mensch is een goddelooze in ethischen zin, maar hij wordt om de gerechtigheid van Christus een rechtvaardige in juridischen zin; het aantrekken van een wit kleed brengt echter hoegenaamd geen legale verandering van den Ethiopiër mede. Juister is het beeld van het kind, dat, in genade door een rijk man aangenomen, reeds als toekomstig erfgenaam rijk mag heeten, al heeft het op het oogenblik nog niets in zijn bezit. God verklaart den zondaar rechtvaardig, neemt hem aan tot zijn kind, belooft hem Christus en al zijne weldaden, en daarom is hij rechtvaardig en wordt eens in het bezit van alle schatten der genade gesteld. 3° De toerekening van Christus' gerechtigheid wordt echter door Bellarminus c. s. geheel verkeerd opgevat. Zij stellen zich deze voor als eene fictie, die met de werkelijkheid in strijd is; justitia imputata is volgens hen eene gerechtigheid, die alleen in de verbeelding bestaat, en justitia infusa is alleen ware, wezenlijke gerechtigheid. Dat is echter eene gansch verkeerde voorstelling. De rechtvaardigmaking

is even waarachtig als de heiligmaking, de toerekening even reëel als de instorting. Dit is alleen het verschil; in de justificatie wordt de gerechtigheid ons geschonken in juridischen, in de sanctificatie wordt zij ons deel in ethischen zin. Beide zijn even wezenlijk en beide evenzeer noodig. Eerst moet de rechter iemands recht op een zeker pand uitspreken, eer deze daarvan in het bezit kan komen; het eerste is geen fictie, geen inbeelding, die er niets toe doet en met de werkelijkheid strijdt; neen, eerst is de imputatio justitiae noodig, de erkenning van het recht, en daarna kan eerst de infusio justitiae volgen, de inbezitneming van datgene, waar recht op bestaat. Wanneer dit alles nu reeds waar is bij den aardschen rechter, hoeveel te meer bij den hemelschen? Als God den goddelooze rechtvaardigt, dan is dat geen fictie, geen imputatio putativa, maar dan is en wordt dat zoo. Zooals God recht spreekt, zoo is en zoo blijft het eeuwiglijk, en zoo zal het ook eens in den dag des oordeels door allen worden erkend. Want God, als Hij den goddelooze rechtvaardigt, doet dat op grond van eene *δικαιοσυνη*, welke Hij zelf in Christus aangebracht heeft; door Christus' offerande heeft Hij tegenover alle vijandige macht het recht der vrijspraak van den goddelooze verworven; en als Hij recht spreekt, zal Hij het uitvoeren ook. De goddelooze is rechtvaardig in legalen zin, hij zal het dus zeker ook worden in ethischen zin. Want God is degene, die dooden levend maakt en die de dingen die niet zijn, roept alsof zij waren. En het rechtvaardigend geloof bestaat juist in onwankelbaar vertrouwen op dien God der wonderen, bij wien alle dingen mogelijk zijn. 4° De gerechtigheid, op grond waarvan de goddelooze gerechtvaardigd wordt, is inderdaad zijne eigene niet; zij is eene *δικαιοσυνη θεου*, staande tegenover de *ἰδια δικαιοσυνη*. Maar zij is toch niet in dien zin eene vreemde en buiten hem staande, dat zij hem niets aangaat en niet in de minste relatie tot hem staat. Integendeel, reeds in het pactum salutis heeft Christus zich in betrekking tot de zijnen gesteld en als middelaar hun plaats ingenomen. In den staat der vernedering is Hij om hunne zonden gestorven, en Hij is opgewekt om hunne rechtvaardigmaking. Er bestaat een verbond der genade, eene unio mystica tusschen Christus en zijne gemeente, lang voordat de geloovigen persoonlijk daarin worden opgenomen; anders had Christus ook niet voor hen kunnen voldoen. Er heeft eene toerekening en schenking van Christus en al

zijne weldaden van Gods zijde plaats, eer de bijzondere personen komen tot het geloof. Bepaaldelijk heeft die toerekening en schenking plaats in de vocatio interna, en de wedergeboorte is de passieve aanvaarding van deze gave der genade. God moet ook eerst geven, opdat wij zouden kunnen ontvangen. De allereerste genade, welke ons wordt geschonken, onderstelt reeds de toerekening van Christus, want deze is de eenige bron der genade, de verwerver en uitdeeler van den Geest, die zijn Geest, de Geest van Christus is. Eene vreemde is dus de gerechtigheid, die de grond der rechtvaardiging is, slechts in zekeren zin. Zij is de gerechtigheid van het hoofd maar daarom ook van al de leden, van den middelaar maar dus ook van al de bondgenooten.

7. Doch ook hiermede is de reformatorische leer van de rechtvaardigmaking nog niet in het volle licht gesteld. Al moge het waar zijn, dat er eene toerekening en schenking van Christus aan de zijnen reeds plaats heeft in het pactum salutis, in vleeschwording en voldoening, in uit- en inwendige roeping; deze is toch nog niet genoeg, zij is de eigenlijke rechtvaardigmaking nog niet. Het is waar dat de Geref. theologie reeds spoedig ging onderscheiden tusschen de justificatio activa, die vóór, en de justificatio passiva, die na het geloof plaats had, en de eerste als de eigenlijke rechtvaardigmaking tegen de laatste als een tot bewustzijn komen van de reeds geschiede rechtvaardigmaking ging overstellen. De Schrift geeft hier in Rom. 4 : 25 en 2 Cor. 5 : 19 eenigen grond voor, en ook in de nieuwere theologie is menigmaal, zij het dan ook om andere reden en met andere bedoeling, de juistheid dezer Geref. gedachte erkend, cf. bijv. Schelling, Werke II 4 S. 217 f. Dorner, Chr. Gl. II 754 f. Ritschl, Rechtf. u. Vers. III² 76 f. Kaftan, Dogm. 493 f. enz. Er ligt hier zulk eene belangrijke waarheid in, dat de ontkenning daarvan onvermijdelijk tot Remonstrantsche voorstellingen voert. God wacht niet met de vrijspraak van den zondaar, totdat deze als het ware buiten Hem om de gerechtigheid van Christus door het geloof heeft opgenomen; de toerekening en schenking van Christus en zijne weldaden gaat aan het geloof vooraf, zij is geschied in het besluit des Vaders, in de voldoening van Christus, in de vocatio interna des H. Geestes. Maar hoe waar dit alles ook zij, het is toch opmerkelijk, dat de Schrift deze toerekening nooit met den naam

van rechtvaardigmaking bestempelt maar daaronder steeds verstaat die vrijspraak Gods, welke geschiedt uit en door het geloof. Op zijn minst ligt hierin opgesloten, dat de rechtvaardigmaking uit het geloof in de orde des heils eene gewichtiger plaats inneemt dan degenen, die het zwaartepunt leggen in de justificatio activa, haar kunnen toekennen. Behalve dat deze voorstelling van de leer der rechtvaardigmaking afwijkt van het doorloopend spraakgebruik der H. Schrift, geeft zij ook aanleiding tot misverstand, ziet zich genoodzaakt tot exegetische gewelddadigheden, en laat de rechtvaardigmaking uit het geloof niet genoegzaam als vrijsprekende daad Gods tot haar recht komen. Men kan wel van eeuwige rechtvaardigmaking spreken en ze in goeden zin bedoelen en opvatten; maar zonder bedenking is de uitdrukking toch niet; de Gereformeerden verwierpen haar bijna zonder uitzondering, ook Maccovius, L. C. 676, Voetius, Disp. V 281, Westm. Syn. XI 4, en zelfs Comrie, Brahe e. a. namen ze slechts aan in beperkten en wel omschreven zin, Comrie, Brief over de regtv. Sneek 1858 bl. 91v. Brahe, Godg. Stellingen over de leer der rechtv. Amst. 1833 bl. 26v. Immers is in God niet alleen de rechtvaardigmaking, maar alwat Hij denkt en doet eeuwig. In dien zin, als actus immanens, is ook de schepping eeuwig, deel II 411, maar wie daarom van eeuwige schepping ging spreken, zou verwarring stichten en een pantheistische terminologie invoeren. En zoo is het ook met de onderhouding, de regeering, de wedergeboorte, de roeping, de heilig- en heerlijkmaking, en niet minder de rechtvaardigmaking. Ook kan er in goeden zin van eene rechtvaardigmaking in de opstanding van Christus en in het evangelie gesproken worden; maar toch is er tusschen deze en die, welke uit het geloof geschiedt en die meer bepaald in de Schrift den naam van rechtvaardigmaking draagt, een groot onderscheid. Gene betreft toch Christus als borg der zijnen, maar deze gaat over de geloovigen zelven, en niet alleen over die geloovigen als geheel, als gemeente gedacht, gelijk Ritschl beweert, Rechtf. u. Vers. III 103 f., maar ook over hen allen persoonlijk, zooals uit Rom. 3 : 26, 4 : 3, 24, 5 : 19, 8 : 1, 30, 10 : 4, 10, 1 Cor. 6 : 11, Gal. 2 : 16, Phil. 3 : 9 enz. onwedersprekelijk bewezen wordt. Deze laatste rechtvaardigmaking nu is geen toevallig element, dat bij de eigenlijke en wezenlijke rechtvaardigmaking in Gods besluit, in Christus' opstanding of in de roeping door

het evangelie bijkomt; maar zij vormt in de rechtvaardigmaking, die als het ware in de eeuwigheid begint en eerst in het laatste oordeel haar volle beslag krijgt, een onmisbaar en allerbelangrijkst moment. De toepassing des heils door den H. Geest mag in geenerlei opzicht tot eene verwerving des heils worden gemaakt, want de H. Geest neemt alles uit Christus; maar de toepassing is toch op haar terrein even noodzakelijk en van even groote beteekenis als de verwerving. Van wedergeboorte, geloof en bekeering wordt daarom in de Schrift de ingang in het koninkrijk der hemelen afhankelijk gemaakt. En verwerving en toepassing staan daarbij in zoo nauw verband, dat de eerste niet zonder de laatste en omgekeerd de laatste niet zonder de eerste denkbaar of bestaanbaar is. De verwerving brengt noodzakelijk de toepassing mede; door zijn lijden en sterven heeft Christus ook verworven, dat al zijne weldaden, dus ook de vergeving der zonden aan al de zijnen persoonlijk en individueel zouden worden toegepast. Het is Christus als Zaligmaker niet alleen om objectieve voldoening maar ook om subjectieve verlossing der zijnen van de zonde te doen. Deze komt nu niet tot stand door eene objectieve rechtvaardigmaking in het besluit Gods of in de opstanding van Christus, maar zij krijgt dan eerst haar beslag, wanneer de mensch beide naar het zijn en naar het bewustzijn van de zonde bevrijd wordt, en dus wedergeboren en gerechtvaardigd wordt. Op deze rechtvaardigmaking heeft nu gewoonlijk de Schrift het oog, als zij dit woord gebruikt of ook van vergeving der zonden enz. spreekt. Paulus bij name denkt bij de rechtvaardigmaking niet aan eene eeuwige daad in God, want hij spreekt van haar als ἐκ, διὰ πίστεως. Ook geeft hij met geen enkel woord te kennen, dat zij daarin bestaat, dat God op een gegeven oogenblik, bijv. als de mensch gelooft, stil bij zichzelven, in foro coeli, in de hemelsche vierschaar, hem vrijspreekt van schuld en straf en recht geeft op het eeuwige leven. Want alleen de raad Gods is een actus immanens, maar alle andere werken Gods, schepping, onderhouding, regeering, verlossing, rechtvaardigmaking enz., behooren tot de actus transeuntes; zij zijn niet ratio ordinis maar executio ordinis, boven bl. 6. Ook denkt Paulus bij de rechtvaardigmaking uit het geloof niet aan de zoogenaamde justificatio passiva, ten minste niet, als deze van de justificatio activa temporeel gescheiden en als een tot bewustzijn komen van de reeds lang

te voren geschiede rechtvaardigmaking opgevat wordt; want hij legt er juist allen nadruk op, dat God rechtvaardigt uit en door het geloof. Wij staan hier als zoo dikwerf voor het mysterie der verhouding van eeuwigheid en tijd. Als Christenen belijden wij, dat het eeuwige willen Gods, zonder op te houden eeuwig te zijn, werkingen kan voortbrengen in den tijd, gelijk zijn eeuwig denken ook tijdelijke dingen tot inhoud hebben kan, deel II 413. In de rechtvaardigmaking uit het geloof komt niet eene eeuwen geleden door God uitgesproken vrijverklaring eindelijk tot bewustzijn van den mensch; maar God, die onveranderlijk is, is zelf de handelende, als Hij den zondaar vrijspreekt door het geloof. Van Hem gaat, zonder dat Hij ophoudt de Eeuwige te zijn, die werkzaamheid uit, welke door den mensch als rechtvaardiging uit het geloof ontvangen en genoten wordt. De toepassing is evengoed als de verwerving des heils van oogenblik tot oogenblik eene werkzaamheid Gods, van den Vader, den Zoon en den H. Geest. Ook in de rechtvaardigmaking uit het geloof zijn alle drie personen betrokken. Het is de Vader, die door den Zoon en in den Geest den zondaar rechtvaardigt, Rom. 8 : 33, 34, 1 Cor. 6 : 11. Paulus denkt er niet aan, om hier scheiding te maken en de rechtvaardigmaking door den Vader in de eeuwigheid, die van den Zoon in de opstanding, en die van den H. Geest in het bewustzijn van den mensch te verleggen. Maar gelijk zij alle drie saamwerkten in de verwerving, zoo werken zij ook saam in de toepassing der zaligheid. In gene werd de schuld en straf weggenomen en het leven verworven; in deze wordt de mensch door God ook van zijne zijde en subjectief in die verhouding geplaatst, waarin hij objectief reeds stond in Christus als zijn borg en middelaar. Gelijk de wedergeboorte in subjectieven zin van de smet der zonde bevrijdt, zoo neemt de rechtvaardiging de schuld der zonde weg. Beide zijn even noodzakelijk, even reëel, evenzeer gegrond in de offerande van Christus, maar ook in de toepassing van eene zelfde hooge beteekenis.

Deze rechtvaardigmaking gaat daarom niet buiten den mensch om maar geschiedt uit en door het geloof. De Schrift denkt daarbij ongetwijfeld meestentijds aan het geloof als actus. Maar natuurlijk is daardoor het geloof als habitus niet uitgesloten; wedergeboren kinderkens en volwassen geloovigen hebben en houden in dezen habitus fidei de vrijspraak Gods, de getuigenis des H.

Geestes, dat zij kinderen Gods zijn, ook al getuigt hun geest niet altijd mede. Maar verder stelt de Schrift deze rechtvaardigmaking uit het geloof scherp en streng tegen die uit de werken over. Deze tegenstelling wil echter niet zeggen, dat het geloof geen werk is en geen beginsel van goede werken. Zij dwingt ons niet, om zoolang te zoeken totdat wij in de innerlijke natuur des geloofs iets vinden, dat geen werk, geen daad maar enkel passiviteit is, De tegenstelling, die de Schrift en inzonderheid Paulus maakt, is deze, dat de rechtvaardigmaking niet tot stand komt door de werken der wet, d. i. niet in zulke werken haar grond, haar causa meritoria heeft. Immers heeft God in Christus eene andere, betere δικαιοσυνη gegeven, dan die zondige werken kunnen bieden; en die δικαιοσυνη, dat is Christus, is de eenige en genoegzame grond onzer rechtvaardigmaking. In de tegenstelling οὐκ ἐξ ἔργων ἀλλ' ἐκ πίστεως heeft de praepositie ἐκ dus beide malen eene verschillende beteekenis. In het eerste lid geeft zij te kennen, dat werken der wet niet de δικαιοσυνη kunnen zijn, op grond waarvan God ons vrijspreken kan; maar in het tweede lid duidt zij aan, niet dat het geloof zelf wel die gerechtigheid kan zijn, maar dat het die gerechtigheid, welke noodig is om gerechtvaardigd te worden, juist niet bij den mensch in zijne werken, maar buiten hem in Christus zoekt. De tegenstelling luidt dus zuiver aldus: niet de eigen gerechtigheid der werken, maar de gerechtigheid Gods in Christus. Ofschoon deze gerechtigheid nu volkomen door Christus verworven is en in Hem gereedligt, ofschoon zij in de vocatio interna en dus in logischen zin vóór de wedergeboorte en het geloof toegerekend en geschonken wordt, zij wordt toch van 's menschen zijde eerst aanvaard in het geloof (habitus of actus fidei) en wordt dan eerst de grond, waarop hij zelf persoonlijk door God, in bovengenoemden zin gerechtvaardigd wordt. Het geloof is daarom geen causa materialis of formalis, het is zelfs geen conditio of instrumentum (causa instrumentalis) van de rechtvaardigmaking; want het staat tot deze niet als bijv. het oog tot het zien of het oor tot het hooren; het is geen voorwaarde, waarop en geen instrument, waardoor wij de rechtvaardigmaking ontvangen, maar het is de daad van het aannemen van Christus zelf en wel van Christus, gelijk Hij zich inwendig door den Geest en uitwendig door het Woord aan ons geeft, en dus de vaste, zekere bewustheid dat Hij mijn Heer is en ik zijn

eigendom ben. Het geloof is geen instrument, waarmede de mensch Christus aanneemt, maar veel meer een middel des H. Geestes, waardoor Hij den mensch Christus aannemen en zijn geest met zichzelven getuigen doet, dat hij een kind Gods is, Calvijn, Inst. III 11, 5. Heid. Cat. vr. 61. Ned. Gel. art. 22. Witsius, Misc. S. II 792. 797 sq. Trigland, Antapol. p. 515. Mastricht, VI 6, 28. Owen, De rechtv. uit het geloof c. 3. Moor IV 695. M. Vitringa III 295. Jon. Edwards bij Dorner II 752. Daarom staat het geloof niet in elk opzicht tegen alle werk over. Het staat tegen de werken der wet over in dubbelen zin, n.l. daarin dat zij noch de causa materialis noch de causa instrumentalis der rechtvaardiging kunnen zijn. Het staat ook tegen de werken des geloofs (justitia infusa, obedientia, caritas) over, zoodra deze ook maar eenigermate beschouwd worden als grond der rechtvaardiging, als geheel of ten deele die gerechtigheid vormende, op grond waarvan God ons rechtvaardigt; want dat is Christus en Christus alleen; het geloof is zelf geen grond der rechtvaardiging en dus ook niet de goede werken, die er uit voortkomen. Maar het geloof staat niet tegen de werken des geloofs over, inzoover deze, als vruchten des geloofs, door den H. Geest als middel gebezigd worden, om den geloovige van de oprechtheid zijns geloofs, en alzoo van zijne zaligheid te verzekeren, Heid. Cat. vr. 86. In dezen zin is het geloof zelf een werk, Joh. 6 : 29, het beste werk en beginsel aller goede werken, het eenige werk, waardoor God ons hier op aarde van onze schuld bevrijden en van onze gerechtigheid in Christus verzekeren kan. Daarom zeiden de Gereformeerden dan ook, dat het wel is fides sola, quae justificat, fides tamen, quae justificat non est sola, Calvijn, C. R. 7, 477. Inst. III 11, 20, en spraken zij na de justificatio peccatoris ook nog van eene justificatio justi. In dezen zin zijn ook Paulus en Jacobus niet met elkander in tegenspraak. Wel is het niet juist, te zeggen, dat Paulus alleen van de justificatio peccatoris en Jacobus van de justificatio justi spreekt. Maar beiden ontkennen, dat de grond der rechtvaardigmaking ligt in de werken der wet, en beiden erkennen, dat het geloof, het levend geloof, het geloof, dat goede werken insluit en voortbrengt, het middel is, waardoor de H. Geest ons van onze gerechtigheid in Christus verzekert. Daarbij is er alleen dit verschil, dat Paulus strijd voert tegen doode werken en Jacobus ijvert tegen een dood ge-

loof. Het geloof, dat rechtvaardigt, is de door den H. Geest in ons hart gewerkte zekerheid van onze gerechtigheid in Christus. En daarom, niet hoe lijdelijker, maar hoe levendiger en hoe krachtiger het is, des te meer rechtvaardigt het ons. Het geloof werkt mede met de werken en wordt volmaakt uit de werken, Jak. 2 : 22. Cf. over Jacobus en Paulus: Calvijn, Inst. III 17, 11 sq. Comm. op Jac. 2. Turretinus, de concordia Pauli et Jacobi, de satisf. 384 sq. Trigland, Antapol. c. 21. Witsius, Oec. foed. III 8, 21—26. M. Vitringa III 317. James Buchanan, The doctrine of justification, Edinb. 1867 p. 491. Usteri, Stud. u. Krit. 1889, 2tes Heft. Schwarz ib. 1891, 4tes Heft. Böhmer, Neue kirchl. Zeits. 1898 S. 251—256.

8. Over de deelen der rechtvaardigmaking was er in de kerken der Reformatie van den aanvang af eenig verschil. Zij, die met Piscator de obedientia activa ontkenden, moesten de justificatie beperken tot de vergeving der zonden en dus vroeger of later tot de gevolgtrekking komen, dat de geloovigen, na door Christus bevrijd te zijn van de schuld en straf der zonde, zelven de wet hadden te volbrengen, ten einde het eeuwige leven te verwerven, boven bl. 350v. Ritschl, Rechtf. u. Vers.[2] I 271. II 61 f. Daarom werd dit gevoelen ook vrij algemeen verworpen; al kon de vergeving der zonden ook synecdochisch, als pars pro toto, voor heel de rechtvaardiging genomen worden, deze hield toch nog meer in dan de vergeving alleen. Immers heeft Christus ons niet maar in den staat van Adam vóór den val hersteld, doch ook voor ons de wet onderhouden en het eeuwige leven verworven, cf. boven 351v. 361. 373 en vooral ook Gomarus op Luk. 1 : 77, Op. 1664 I 175 sq. Turretinus, Theol. El. XVI 4. Moor IV 681. Hodge III 125. 127. Maar al erkende men vrij algemeen, dat de rechtvaardiging meer omvatte dan de vergeving der zonden, toch was er nog weer verschil over, waarin dat meerdere bestond. Oudere theologen noemden dikwerf als tweede deel der rechtvaardigmaking de toerekening van Christus' gerechtigheid, Luther, Chemniz, Gerhard, Quenstedt, Polanus, Wollebius, Junius, Trelcatius, Rivetus, Ned. Gel. art. 23 enz., cf. M. Vitringa III 311. Schneckenburger, Vergl. Darst. II 28. Ritschl, Rechtf. u. Vers. III 61. Ofschoon dit niet bepaald onjuist is, wanneer hier onder de toegerekende gerechtigheid van Christus zijne actieve gehoorzaamheid wordt

verstaan, zijn de deelen toch niet zuiver gecoordineerd en maken zij ook eene te sterke scheiding tusschen Christus' passieve en actieve gehoorzaamheid, cf. Mastricht, VI 6, 17. Beter is het daarom, om de rechtvaardiging te omschrijven door de toerekening van Christus' gansche gehoorzaamheid, gelijk bij Paulus het woord δικαιουν afwisselt met λογιζεσθαι εἰς δικαιοσυνην, cf. Heid. Cat. vr. 60. Synopsis pur. theol. 33, 8; en nog juister is het, om de twee deelen der rechtvaardigmaking te laten bestaan in de vergeving der zonden en in de toekenning van het recht ten eeuwigen leven, wijl deze weldaden op de toerekening van Christus' gansche gehoorzaamheid gebouwd zijn, Voetius, Disp. V 279 sq. Turretinus, Theol. El. XVI qu. 4. Als tweede deel werd soms ook genoemd de aanneming tot kinderen, Turretinus, ib. XVI qu. 6. Ritschl, Rechtf. u. Vers. III 90. Pfleiderer, Paulinismus 189. Holtzmann, Neut. Theol. II 134; maar anderen, zooals Martyr, L. C. p. 354, beschouwden deze liever als eene vrucht der rechtvaardigmaking.

Wat nu de vergeving der zonden aangaat, deze bestaat niet in de wegneming van de smet der zonde, gelijk Rome beweert, inzooverre het de rechtvaardigmaking laat bestaan in de infusio gratiae en de vergeving van de heiligmaking laat afhangen. Zij bestaat ook niet alleen in de wegneming van de reatus culpae, d. i. feitelijk in de bevrijding van de eeuwige straf, terwijl de straf voor de peccata venialia, na de infusio gratiae begaan, door den mensch zelf hier of hiernamaals in het vagevuur geboet moet worden, want schuld en straf zijn correlate begrippen, boven bl. 162 cf. 98. Maar de vergeving, welke een deel der rechtvaardigmaking is, is niets minder dan de volkomen kwijtschelding van alle schuld en van alle straf der zonde, en niet alleen van de verledene en tegenwoordige maar ook van de toekomstige zonden. Sommigen hadden, uit vreeze voor het antinomianisme, tegen deze rijke en breede opvatting van de vergeving bezwaar, en beperkten ze daarom tot de kwijtschelding van de schuld der verledene en telkens beledene zonden, met beroep ook op Mt. 6 : 12, 1 Joh. 1 : 9, 2 : 1 enz., Rivetus, Op. III 1099. Pictet, Christ. Godg. XI 11, 3. Brakel, Red. Godsd. 34, 53—62. 56, 6. 62, en voorts ook Claude, Vlak e. a. Tegenover het antinomianisme verdedigden zij eene belangrijke waarheid. Feit is, dat de geloovigen na ontvangene vergeving nog in velen struikelen,

soms zelfs in grove zonden vallen, en allerlei wederwaardigheden in het leven als straf blijven ondervinden. Rome meent hieruit te mogen afleiden, dat de geloovigen nog zelf voor hunne peccata venialia hebben te boeten, en doet alzoo aan den rijkdom en de genade der vergeving te kort; het antinomianisme wil deze laatste eeren en meent daarom, dat de zonden, die de geloovigen bedrijven, niet voor rekening komen van den nieuwen maar alleen van den ouden mensch, en dat de geloovigen zelfs om geen vergeving der zonden meer hebben te bidden. Daartegenover hielden alle Gereformeerden staande, dat de vergeving wel wegneemt de reatus actualis maar niet de reatus potentialis van de zonde; d. w. z. de vergeving neemt wel weg de straf maar niet de strafwaardigheid van de zonde. Deze laatste blijft, zoolang de zonde blijft. Zonde brengt, ook en vooral bij de geloovigen, schuldbesef, smart, leedwezen, verwijdering van God, verootmoediging enz. mede; zij ontneemt de rust des gewetens, de vrijmoedigheid en verzekerdheid des geloofs. Dat kan niet anders; de natuur der zonde is zoo, dat ze schuldbesef en strafwaardigheid noodzakelijk insluit. Zelfs als de geloovigen, na reeds lang vergeving te hebben ontvangen, later dieper blik leeren slaan in de verdorvenheid van eigen hart, hebben zij behoefte om belijdenis te doen zelfs van de zonden hunner jeugd en hunne schuld terug te leiden tot hunne ontvangenis en geboorte toe, Ps. 25 : 6, 51 : 6, 7. Deze belijdenis is dan geen voorwaarde der vergeving; maar wie zijne zonde waarlijk kent, belijdt ze vanzelf en voelt daartegenover te sterker behoefte aan den troost der vergeving. Daarom blijft het gebed om vergeving den geloovige dagelijks noodig. Maar hij bidt dan niet in twijfel en wanhoop, hij bidt niet alsof hij nu geen kind Gods meer ware en de eeuwige verdoemenis weer te wachten hadde, doch hij bidt uit en in het geloof, als een kind, tot zijn Vader die in de hemelen is, en zegt amen op zijn gebed. En dit bidden is niet alleen eene behoefte, maar het is ook noodig; want de rechtvaardigmaking bestaat niet in eene transcendente vrijspraak van den zondaar bij God in foro coeli, maar zij is een actus transiens, die door den H. Geest ingedragen wordt in het bewustzijn van den geloovige, en in deze eenheid in de Schrift den naam van rechtvaardigmaking draagt. Belijdenis en gebed is daarom de weg, waarlangs God dit bewustzijn der vergeving in den geloovige weer opwekt en versterkt.

Onder de zonde gaat het schuil; het geloof als habitus blijft wel, maar het kan zich niet meer uiten in daden. Opdat dit geloof weer opleve, opdat de Geest Gods weer luide en krachtig met onzen geest getuige, dat wij kinderen Gods zijn; daartoe is na de zonde weer verootmoediging, belijdenis, bede om vergeving noodzakelijk. Als wij volkomen in het geloof stonden, zouden wij nooit twijfelen aan de vergeving onzer zonden, aan ons kindschap, aan de toekomstige erfenis, en zouden wij ook nooit eenige ramp in dit leven opvatten of gevoelen als eene straf doch alleen als eene kastijding des Heeren. Doch volkomen in het geloof te staan, zou alleen mogelijk zijn, indien wij ook boven de zonde verheven waren. Wijl dit niet zoo is en de zonde altijd weer twijfel medebrengt, daarom blijft bekeering en belijdenis het middel, waardoor God ons wederom tot zijne gemeenschap brengt en van zijne gunst verzekert. Daaruit mag echter niet met Rivetus e. a. afgeleid, dat God telkens slechts de verledene en beledene zonden vergeeft. Immers zijn alle zonden der gemeente op Christus overgedragen en heeft Hij ze alle in zijn bloed verzoend. In de toerekening van Christus aan de uitverkorenen in pactum salutis, vleeschwording en opstanding, in uit- en inwendige roeping wordt Hij met al zijne weldaden hun geschonken. Zoodra zij deze gave Gods aannemen, worden zij ook van hunne zijde in eens in eene nieuwe relatie tot God gesteld, die onveranderlijk en onverbreekbaar is. En de werkzaamheden des geloofs mogen een tijd lang ontbreken, onverliesbaar is toch de gave des geloofs, waardoor zij Christus ingelijfd zijn en al zijne weldaden aannemen, Joh. 3 vs. 36, Rom. 8 : 30, Gal. 3 : 27, Hebr. 9 : 12, 10 : 12, 14 enz. Daarom hebben de geloovigen de vrijmoedigheid, om na iedere struikeling en na elken val met vertrouwen tot den troon der genade te gaan en te pleiten op de trouw van Hem, wiens genadegift en roeping onberouwelijk zijn, Rom. 11 : 29, Hebr. 4 : 12, 1 Joh. 1 : 9, cf. Calvijn, Inst. III 11, 11. 20, 19. Voetius, Disp. V 282. Alting, Theol. probl. nova XVII 10. Witsius, Misc. Sacr. II 806—820. M. Vitringa III 313.

Deze weldaad van de vergeving der zonde is zoo groot, dat ze voor den natuurlijken mensch ongelooflijk is. Heidenen kenden ze niet en meenden door allerlei werken de gunst der Goden te moeten verwerven; Celsus spotte er mede en achtte ze eene dwaasheid, cf. Witsius, de theol. gentilium circa justificationem,

Misc. Sacr. II 668—721. Zelfs maken de meeste Christenen haar van geloof en goede werken afhankelijk. Alles pleit ook tegen haar, de zonde zelve, die straf eischt, het geweten, dat beschuldigt, de wet, die veroordeelt, de wereld, die geen barmhartigheid kent, Satan, die een aanklager is van heel het menschelijk geslacht, God zelf, wiens gerechtigheid en heiligheid de zonde niet gedoogen kan. De vergeving der zonden is eene gave, die alleen door het geloof aangenomen en genoten kan worden. Zij is geen voorwerp des gezichts maar des geloofs. Om haar in waarheid te belijden, is datzelfde geloof noodig, hetwelk ook alleen tot het aannemen van de Goddelijke autoriteit der H. Schrift, van de Godheid van Christus, van zijne voldoening en opstanding in staat stelt. De bezwaren, tegen alle deze dogmata ingebracht, zijn in het wezen der zaak geen andere, dan die ook tegen de vergeving der zonden gelden. De schijn is tegen haar. Maar het geloof is ook een vaste grond der dingen, die men hoopt en een bewijs der zaken, die men niet ziet. Het is het geloof aan een God, die wonderen doet, die de dooden levend maakt, die de dingen, die niet zijn, roept alsof zij waren, en die den goddelooze rechtvaardigt. Zoozeer staat deze vergeving der zonden in de Schrift op den voorgrond, dat zij soms met de rechtvaardigmaking vereenzelvigd wordt. Toch is met haar nog eene andere weldaad verbonden, die even rijk en heerlijk is en die er wel niet van afgescheiden maar toch onderscheiden mag worden. Het is de toekenning van het recht op het eeuwige leven, of de aanneming tot kinderen, door Paulus terstond naast de verlossing van de wet genoemd, Gal. 4 : 5, cf. Dan. 9 : 24, Hd. 26 : 18, Op. 1 : 5, 6. Reeds in het O. T. heet God de Vader van zijn volk en Israel zijn zoon, deel II 113. Maar in het N. T. krijgt dit vader- en zoonschap een veel dieper zin. God is nu, niet in theocratischen maar in ethischen zin, de Vader der geloovigen, en dezen zijn zijne kinderen, τεκνα, uit Hem geboren, en daarom door het geloof in Christus de ἐξουσια verkrijgend, om het te worden, γενεσθαι, totdat zij het eens volmaakt zullen zijn, wanneer zij God zien zullen gelijk Hij is, 1 Joh. 3 : 2. Dit ethische kindschap, dat bij Johannes vooral voorkomt, behoort echter hier niet maar bij wedergeboorte en heiligmaking ter sprake te komen. Daarentegen spreekt Paulus van de υἱοθεσια in juridischen zin. Evenals de geloovigen op grond van Christus' gerechtigheid de

vergeving der zonden ontvangen, zoo worden zij ook tot kinderen, *υἱοι θεου* (niet *τεκνα*) aangenomen. Deze *υἱοθεσια*, welke dus op eene verklaring Gods berust, is door Christus verworven, Gal. 4 : 5, en wordt door het geloof ons deel, 3 : 26. Wie van de schuld en straf der zonde is vrijgesproken, wordt daarmede tegelijk tot zoon aangenomen en tot een voorwerp van Gods vaderlijke liefde gesteld. De geloovigen worden daardoor in denzelfden stand geplaatst als Christus, die de eerstgeborene onder vele broederen is, Rom. 8 : 29. Hij was de Zone Gods van natuur, 8 : 32, en werd zoo verklaard bij zijne opstanding, 1 : 3; de geloovigen worden *υἱοι θεου* door aanneming. En evenals Christus bij zijne opstanding tot Zoon Gods in kracht verklaard is *κατα πνευμα ἁγιωσυνης*, 1 : 3, en de geloovigen gerechtvaardigd zijn *ἐν τῳ πνευματι του θεου ἡμων*, 1 Cor. 6 : 11, zoo worden zij ook door het *πνευμα υἱοθεσιας* tot zonen Gods, Rom. 8 : 14—16, en daarna ook door dienzelfden Geest van dit hun zoonschap verzekerd, ib. Gal. 4 : 6. Als zonen zijn zij dan tevens *κατ' ἐπαγγελιαν κληρονομοι*, Gal. 3 : 29, 4 : 7, Rom. 8 : 17; en wijl deze erfenis nog in de toekomst ligt, is ook de *υἱοθεσια* in haar volle verwezenlijking nog een voorwerp der hope, Rom, 8 : 23. De rechtvaardiging, die in de eeuwigheid haar aanvang heeft, in de opstanding van Christus en de roeping der geloovigen zich realiseert, krijgt hare voltooiing eerst, als God in het laatste oordeel zijne sententie van vrijspraak ten aanhooren der gansche wereld herhaalt en alle tong zal moeten belijden, dat Christus de Heer is tot heerlijkheid Gods des Vaders. Maar al wacht de „Rechtsfolge der Adoption" nog, de geloovigen zijn toch hier op aarde reeds tot kinderen aangenomen; zij worden door den H. Geest als waarborg en onderpand verzegeld tot den dag hunner verlossing, 2 Cor. 1 : 22, 5 : 5, Ef. 1 : 13, 14, 4 : 30, en voor de hemelsche erfenis bewaard, gelijk deze voor hen, 1 Petr. 1 : 4, 5. Door dien Geest worden zij voortdurend geleid (*ἀγονται*, niet *φερονται* als 2 Petr. 1 : 21), Rom. 8 : 14, van de liefde, die God tot hen heeft, 5 : 5, cf. vs. 8, en van hun kindschap, 8 : 15, 16, Gal. 4 : 6 verzekerd, en thans reeds vrede, Rom. 5 : 1, Phil. 4 : 7, 9, 1 Thess. 5 : 23, en vreugde, Rom. 14 : 17, 15 : 13, 1 Thess. 1 : 6 deelachtig.

§ 46. Heiligmaking en Volharding.

1. Met de rechtvaardigmaking is de heiligmaking verbonden, welke er wel in aard maar niet in tijd van onderscheiden is. Over beider verhouding is er in de christelijke kerk altijd verschil en strijd geweest, evenals in alle godsdiensten de band van godsdienst en zedelijkheid op verschillende wijze wordt gelegd, en er onder de menschen een groot onderscheid bestaat tusschen de religieuse en de ethische naturen. Het nomisme, opkomend voor de belangen van het zedelijk leven, maakt rechtvaardigmaking van heiligmaking, godsdienst van zedelijkheid, de verhouding tot God van die tot den naaste afhankelijk. Omgekeerd let het antinomisme in de eerste plaats op de eischen van het religieuse leven, stelt de rechtvaardigmaking op den voorgrond en komt dikwerf aan de heiligmaking niet toe; de verhouding tot God staat geheel los van die tot den naaste. Werkelijk baart het, zoowel in leer als in leven, groote moeilijkheid, om godsdienst en zedelijkheid, rechtvaardigmaking en heiligmaking tot elkander in het juiste verband te stellen, cf. deel I 193. Beide zijn onderscheiden; wie ze vermengt, ondermijnt het religieuse leven, neemt den troost der geloovigen weg en maakt God aan den mensch ondergeschikt. Het onderscheid van beide is hierin gelegen, dat in de rechtvaardigmaking de religieuse verhouding des menschen tot God wordt hersteld, en in de heiligmaking zijne natuur vernieuwd en van de onreinheid der zonde bevrijd wordt. Het berust in zijn diepste wezen daarop, dat God beide rechtvaardig en heilig is. Als Rechtvaardige wil Hij, dat alle schepselen in die verhouding tot Hem zullen staan, waarin Hij hen oorspronkelijk geplaatst heeft, vrij van schuld en straf. Als Heilige eischt Hij, dat zij alle rein en onbesmet door de zonde voor zijn aangezicht zullen verschijnen. De eerste mensch werd daarom naar Gods beeld in gerechtigheid en heiligheid geschapen en had geen rechtvaardigmaking noch heiligmaking van noode, al moest hij ook der wet gehoorzaam zijn en uit hare werken gerechtvaardigd worden en het eeuwige leven ontvangen (justificatio legalis). Maar de zonde heeft den mensch met schuld beladen en hem onrein gemaakt voor Gods aangezicht. Om volkomen van de zonde verlost te worden, moet hij daarom van haar schuld bevrijd en van haar smet gerei-

nigd worden. En dat geschiedt in de rechtvaardigmaking en heiligmaking. Beide zijn dus even noodzakelijk en worden in de Schrift met gelijken nadruk gepredikt. De rechtvaardigmaking gaat daarbij in logische orde voorop, Rom. 8 : 30, 1 Cor. 1 : 30, want zij is eene justificatio evangelica, eene vrijspraak op grond van eene in het geloof ons geschonken *δικαιοσυνη θεου*, en niet *ἐξ ἐργων νομου;* zij is eene juridische daad en in één oogenblik voltooid. Maar de heiligmaking is ethisch, zet zich voort door heel het leven, en maakt de gerechtigheid van Christus door de vernieuwende werkzaamheid des H. Geestes langzamerhand tot ons persoonlijk, ethisch bezit. Rome's leer van de gratia of justitia infusa is op zichzelve niet onjuist, alleen is verkeerd, dat zij de ingestorte gerechtigheid tot den grond der vergeving maakt, en de religie dus bouwt op den grondslag der zedelijkheid. Maar de geloovigen worden de gerechtigheid van Christus wel waarlijk ook door infusio deelachtig. Rechtvaardigmaking en heiligmaking schenken dus dezelfde weldaden, of beter nog, den ganschen, vollen Christus; alleen verschillen zij in de wijze, waarop zij Hem schenken. In de rechtvaardigmaking wordt Hij ons geschonken in juridischen, in de heiligmaking in ethischen zin; door gene worden wij rechtvaardigheid Gods in Hem, door deze komt Hij zelf door zijnen Geest woning in ons maken en vernieuwt ons naar zijn beeld.

Schoon rechtvaardigmaking en heiligmaking dus in aard onderscheiden zijn, is het van niet minder belang, het nauw verband tusschen beide geen oogenblik uit het oog te verliezen; wie ze scheidt, ondermijnt het zedelijk leven, en maakt de genade dienstbaar aan de zonde. In God zijn gerechtigheid en heiligheid niet te scheiden; Hij haat de zonde geheel en al, niet alleen zooals zij schuldig stelt maar ook zooals zij onrein maakt. De daden Gods in rechtvaardigmaking en heiligmaking zijn onafscheidelijk verbonden; *οὓς δε ἐδικαιωσεν, τουτους και ἐδοξασεν*, Rom. 8 : 30; de *δικαιωσις* brengt *ζωη* mede, 5 : 18; wie door God is gerechtvaardigd en aangenomen tot zijn kind, deelt terstond in zijne gunst en begint onmiddellijk te leven. Voorts heeft Christus niet alleen voor de zijnen de zonde gedragen en de wet vervuld, maar Hij kon dit alleen doen, wijl Hij al in verbondsrelatie tot hen getreden was en dus hun hoofd en middelaar was. In Hem waren al de zijnen begrepen; en met en in

Hem zijn zij zelven gestorven, begraven, opgewekt en in den hemel gezet, Rom. 6 : 2—11, 2 Cor. 5 : 15, Gal. 2 : 20, Ef. 2 : 5, 6, Col. 2 : 12, 3 : 1 enz. Christus is hunne *δικαιοσυνη* maar in denzelfden zin ook hun *ἁγιασμος*, 1 Cor. 1 : 30, d. i. niet hunne heiligheid, *ἁγιοτης*, *ἁγιωσυνη*, maar hunne heiligmaking. Christus n.l. heeft door zijn lijden en sterven niet alleen de gerechtigheid aangebracht, op grond waarvan de geloovigen door God vrijgesproken worden. Maar alzoo heeft Hij ook die heiligheid verworven, waardoor Hij hen Gode wijden en van alle smet der zonde reinigen kan, Joh. 17 : 19. Zijne gehoorzaamheid tot den dood toe bedoelde toch de verlossing in hare gansche uitgestrektheid, *ἀπολυτρωσις* niet alleen als loskooping uit de rechtsmacht der zonde, Rom. 3 : 24, Ef. 1 : 7, Col. 1 : 14, maar ook als bevrijding van haar zedelijke heerschappij, Rom. 8 : 23, 1 Cor. 1 : 30, Ef. 1 : 14, 4 : 30. Daartoe schenkt Christus zichzelven aan hen niet alleen objectief in de rechtvaardigmaking, maar Hij deelt zichzelven ook subjectief mede in de heiligmaking, en vereenigt zichzelven met hen op geestelijke, mystieke wijze. Deze unio mystica wordt door de Lutherschen steeds van de anthropologische zijde beschouwd, en komt dan natuurlijk eerst na rechtvaardigmaking en wedergeboorte in het dadelijk geloof tot stand, Schneckenburger, Vergl. Darst. I 182—225. Maar de theologische behandeling van de Gereformeerden leidde tot eene andere opvatting. De unio mystica heeft haar aanvang reeds in het pactum salutis; vleeschwording en voldoening onderstellen, dat Christus hoofd en middelaar des verbonds is; het verbond komt niet eerst na Christus of ook na de overtuigende en wederbarende werkzaamheid des H. Geestes tot stand; maar Christus stond zelf in het verbond, en alle werkzaamheid des Geestes als Geest van Christus geschiedt uit en in het verbond. Er is toch geen gemeenschap aan de weldaden van Christus dan door de gemeenschap aan zijn persoon. De toerekening en schenking van Christus aan de zijnen staat voorop, en onze inlijving in Christus gaat weer vóór de actieve aanneming van Christus en zijne weldaden door de daad des geloofs. Oprecht leedwezen over de zonde, hongeren en dorsten naar de gerechtigheid, toevlucht nemen tot Christus enz., zijn daden en werkzaamheden, welke het leven en dus de unio mystica onderstellen en daaruit voortvloeien. Deze vereeniging der geloovigen met Christus is eenerzijds geen pantheistische

vermenging van beiden, geen unio substantialis, gelijk zij door het mysticisme van vroeger en later tijd opgevat is; maar zij is toch aan den anderen kant ook geen loutere overeenstemming in gezindheid, wil en bedoeling, zooals het rationalisme ze verstond en thans Ritschl ze weer verklaard heeft, Theol. u. Metaph. 1881. Rechtf. u. Vers. III² 106. 552 f. Gesch. d. Pietismus, 3 Bde 1880—86 passim. Herrmann, Der Verkehr des Christen mit Gott 1886. Gottschick, Luthers Lehre v. d. Gem. des Gläubigen mit Christus, Zeits. f. Th. u. K. Aug. 1898 S. 406. Wat de Schrift van deze unio mystica ons zegt, gaat veel dieper dan eene zedelijke overeenstemming in wil en gezindheid; zij verklaart uitdrukkelijk dat Christus in de geloovigen woont en leeft, Joh. 14 : 23, 17 : 23, 26, Rom. 8 : 10, 2 Cor. 13 : 5, Gal. 2 : 20, Ef. 3 : 17, en dat zij in Hem zijn, Joh. 15 : 1—7, Rom. 8 : 1, 1 Cor. 1 : 30, 2 Cor. 5 : 17, Ef. 1 : 10v.; zij zijn vereenigd als rank en wijnstok, Joh. 15, hoofd en leden, Rom. 12 : 4, 1 Cor. 12 : 12, Ef. 1 : 23, 4 : 15, man en vrouw, 1 Cor. 6 : 16, 17, Ef. 5 : 32, hoeksteen en gebouw, 1 Cor. 3 : 11, 16, 6 : 19, Ef. 2 : 21, 1 Petr. 2 : 4, 5, cf. over de unio mystica Calvijn, Inst. III 11, 5. Boquinus, Zanchius, Olevianus, Eglin bij Heppe, Dogm. d. d. Pr. II 372. Martyr, L. C. 259. Polanus, Synt. VI c. 35. Amesius, Med. Theol. 1 c. 26. Voetius, Disp. II 459. Mastricht VI c. 5. Witsius, Misc. S. II 788. M. Vitringa III 78. Comrie, Catech. op vr. 20—23. Kuyper, Het werk v. d. H. G. II 163. Pfleiderer, Paulinismus² 214 f. Krebs, Ueber die unio mystica, Marburg 1871. Weiss, Das Wesen des pers. Christenstandes, Stud. u. Krit. 1881 S. 377—417. Deismann, Die neutest. Formel *ἐν Χρ.* I. Marburg 1892. Deze unio mystica is echter niet onmiddellijk maar komt tot stand door den H. Geest. En ook in Hem ligt het verband vast tusschen rechtvaardigmaking en heiligmaking. De Geest, dien Jezus aan zijne discipelen beloofd en in de gemeente uitgestort heeft, is n.l. niet alleen een Geest der *υἱοθεσία*, die de geloovigen van hun kindschap verzekert, maar ook de Geest der vernieuwing en der heiligmaking. Deze Geest heeft Christus zelf bekwaamd tot zijn werk en Hem geleid van zijne ontvangenis af tot zijne hemelvaart toe. Door zijne vernedering is Christus verhoogd aan 's Vaders rechterhand, verheerlijkt tot levendmakenden Geest, verwerver en uitdeeler van den Geest, die nu zijn Geest, de Geest van Christus is. Door dezen Geest vormt en

bekwaamt Hij ook zijne gemeente. De allereerste gave, welke de geloovigen ontvangen, wordt hun reeds medegedeeld door den Geest, die alles uit Christus neemt, Joh. 16 : 14. Hij is het, die hen wederbaart, Joh. 3 : 5, 6, 8, Tit. 3 : 5, het leven schenkt, Rom. 8 : 10, in de gemeenschap met Christus inlijft, 1 Cor. 6 : 15, 17, 19, tot het geloof brengt, 1 Cor. 2 : 9v. 12 : 3, wascht, heiligt, rechtvaardigt, 1 Cor. 6 : 11, 12 : 13, Tit. 3 : 5, leidt, Rom. 8 : 14, Gods liefde in hunne harten uitstort, Rom. 5 : 5, in hen bidt, Rom. 8 : 26, allerlei deugden, Gal. 5 : 22, Ef. 5 : 9, en gaven, Rom. 12 : 6, 1 Cor. 12 : 4, vooral de liefde, 1 Cor. 13, hun meedeelt, hen leven doet naar eene nieuwe wet, de wet des Geestes, Rom. 8 : 2, 4, 1 Cor. 7 : 9, Gal. 5 : 6, 6 : 2, hen vernieuwt in verstand en wil, naar ziel en lichaam, Rom. 6 : 19, 1 Cor. 2 : 10, 2 Cor. 5 : 17, 1 Thess. 5 : 23; in één woord, de H. Geest woont in hen, en zij leven en wandelen in den H. Geest, Rom. 8 : 1, 4, 9—11, 1 Cor. 6 : 19, Gal. 4 : 6 enz. Cf. deel II 231. 249 en voorts nog Pfleiderer, Der Paulinismus [2] 225 f. Holtzmann, Neut. Theol. II 143 f.

2. In dezen zin is de heiligmaking, even goed als de rechtvaardiging, eene gave en een werk Gods, beurtelings toegeschreven aan den Vader, Joh. 17 : 17, 1 Thess. 5 : 23, Hebr. 13 : 20, 21, den Zoon als *πνευμα ζωοποιουν*, 1 Cor. 15 : 45, Ef. 5 : 26, Tit. 2 : 14, en vooral ook, gelijk boven bleek, aan den H. Geest, Tit. 3 : 5, 1 Petr. 1 : 2. De geloovigen zijn daarbij passief, zij worden geheiligd, Joh. 17 : 19, 1 Cor. 6 : 11, zij zijn met Christus gestorven en opgewekt, Rom. 6 : 4v., zij zijn *ἡγιασμενοι ἐν Χριστῳ Ιησου*, 1 Cor. 1 : 2, Gods *ποιημα*, Ef. 2 : 10, *κτισις*, 2 Cor. 5 : 17, Gal. 6 : 15, *ἐργον*, Rom. 14 : 20; *τα δε παντα ἐκ του θεου*, 2 Cor. 5 : 18. Deze heiliging bestaat allereerst hierin, dat de geloovigen van de wereld afgezonderd worden en in eene bijzondere relatie tot God komen te staan. In het O. T. duidde heiligheid die verhouding van God tot zijn volk en van het volk tot God aan, welke in de verschillende wetten omschreven en geregeld was, deel II 184—191. Ook in het N. T. heeft het begrip heilig deze beteekenis van eene relatie behouden. Er is sprake van heilige stad, Mt. 4 : 5, heilige plaats, 24 : 15, heilig verbond, Luk. 1 : 72, heilig land, Hd. 7 : 33, heilige Schrift, Rom. 1 : 2, heilige berg, 2 Petr. 1 : 18, heilige profeten, Luk. 1 : 70, heilige

offerande, Rom. 12 : 2; van Christus wordt gezegd, ofschoon Hij zonder zonde was, dat Hij zich heiligde, d. i. zich in zijn dood Gode tot eene heilige offerande voor de zijnen opofferde, Joh. 17 : 19; en zoo heeten de geloovigen met een staand epitheton ἅγιοι, omdat zij door de roeping, cf. Rom. 1 : 7, 1 Cor. 1 : 2, κλητοὶ ἅγιοι, in eene bijzondere verhouding tot God staan en, in de plaats van het oude Israel, γένος ἐκλεκτόν, βασίλειον ἱεράτευμα, ἔθνος ἅγιον, λαὸς εἰς περιποίησιν, zijn, 1 Petr. 2 : 9. Maar deze verhouding is geen louter uitwendige; dat was zij al niet onder het O. Test., want krachtens die heiligheid had God zich verbonden, om Israel zijn verbond en wet te geven, om het te redden of ook te kastijden, en was Israel verplicht, om in Gods inzettingen te wandelen, deel II 189. Nu is in het N. T. de wet in Christus vervuld; zij regelt dus de heiligheidsverhouding niet meer, welke tusschen God en zijn volk bestaat. Voor de wet is Christus in de plaats getreden; in en door Hem regelt God de verhouding tusschen zich en zijn volk; de geloovigen zijn ἡγιασμένοι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, 1 Cor. 1 : 2; en deze heiligt zijn volk door den H. Geest, ἐν πνεύματι, 1 Cor. 6 : 11, die nu als zoodanig πνεῦμα ἅγιον heet en het principe der heiliging is. Deze heiliging bestaat volstrekt niet alleen daarin, gelijk velen het thans voorstellen, bijv. Paul Wernle, Der Christ und die Sünde bei Paulus, 1897 S. 31, 39, 62, dat de Christenen van de wereld afgezonderd en Gode in uitwendigen, cultischen zin toegeeigend zijn; maar zij heeft eene diepe, ethische beteekenis. Immers, de H. Geest wederbaart, reinigt, vernieuwt, Joh. 3 : 3, 1 Cor. 6 : 11, Tit. 3 : 5; met de inwoning des H. Geestes begint voor de geloovigen eene καινότης ζωῆς, Rom. 6 : 4, welke eene tegenstelling vormt met den vroegeren wandel in allerlei zonden en ongerechtigheden, 1 Cor. 6 : 10, Ef. 2 : 1; zij zijn thans nieuwe menschen, 2 Cor. 5 : 17, Ef. 2 : 10, 15, 4 : 24, Gal. 6 : 15, Col. 3 : 10, die Gode leven en hunne leden stellen tot wapenen der gerechtigheid tot heiligmaking, Rom. 6. De relatie tot God in Christus door den H. Geest brengt mede, dat de geloovigen van alle schuld en ook van alle smet der zonde bevrijd zijn. En daarom bestaat de heiliging in het N. T. ten volle daarin, dat de geloovigen den beelde des Zoons gelijkvormig worden gemaakt, Rom. 8 : 29, Gal. 4 : 19. In zoover valt de heiliging met de heerlijkmaking saam; deze begint niet eerst na dit leven, maar neemt terstond met de

roeping een aanvang; die Hij riep, rechtvaardigde Hij en die Hij rechtvaardigde, verheerlijkte Hij in datzelfde oogenblik, Rom. 8 : 30; en deze verheerlijking zet zich in dit leven voort, 2 Cor. 3 : 18, totdat zij voltooid wordt bij de wederkomst van Christus, 1 Cor. 15 : 49, 51v., Col. 3 : 4. Phil. 3 : 21, cf. deel II 191.

Uit deze heerlijke beschrijving van den Christenstand in het N. T. is door velen in vroeger en later tijd afgeleid, dat de Schrift de volmaakbaarheid der geloovigen reeds in dit leven leert; zoo door de Pelagianen, Roomschen, Socinianen, Remonstranten, Anabaptisten, Schwencfeld, Weigel, Böhme, Poiret, Labadie, Quietisten, Pietisten, Kwakers, Herrnhutters, Wesleyaansche Methodisten enz., cf. bij M. Vitringa III 385—414. Moor IV 805 sq., in den nieuweren tijd vooral door Moody, Sankey e. a., cf. Jellinghaus, Das volle, gegenwärtige Heil durch Christum, 1880, gematigder in de latere uitgaven, 4e Aufl. Basel 1898. Er is van andere zijde aan deze bewering steun geboden. Ritschl merkte het eerst op, dat Paulus zelf, nadat hij bekeerd was, geen bewustzijn van onvolmaaktheid had, en ook over die van de geloovigen in het geheel niet reflecteert, Rechtf. u. Vers. II 365 f. Anderen werkten deze gedachte uit en beschuldigden den apostel zelfs van een onpractisch idealisme, dat onder den indruk van Jezus' spoedige wederkomst bij de geloovigen aan geen zonden dacht, cf. Scholz, Zur Lehre vom „armen Sünder", Zeits. f. Th. u. K. 1896 S. 463 f. Clemen, Chr. Lehre v. d. Sünde I 109 f. Holtzmann, Neut. Theol. II 150, vooral Wernle in zijn boven aangehaald geschrift, cf. ook Karl, Beiträge zum Verständniss der soteriol. Erfahrungen u. Spekulationem des Ap. Paulus, Strassburg 1897. Er ligt in deze bewering eene waarheid, die niet bestreden maar ten volle dient erkend. De Schrift kan schier geen woorden genoeg vinden, om de heerlijkheid te beschrijven van het volk Gods. Zij noemt Israel in het O. T. een priesterlijk koninkrijk, door God uitverkoren, voorwerp zijner liefde, zijn deel en erve, zijn zoon en knecht, volmaakt van schoonheid door de heerlijkheid Gods, Ex. 19 : 5, 6, Deut. 7 : 7 v., 32 : 6, 8, 9, 18, Jes. 41 : 8, Ezech. 16 : 14 enz.; en de geloovigen in het N. T. zijn het zout der aarde, Mt. 5 : 13, het licht der wereld, vs. 14, uit God geboren en zijne kinderen, Joh. 1 : 12, 13, zijn uitverkoren geslacht en koninklijk priesterdom, 1 Petr. 2 : 9, 10, der Goddelijke natuur deelachtig, 2 Petr. 1 : 4, gezalfd met den

H. Geest, 1 Joh. 2 : 20, door Christus gemaakt tot koningen en priesters, Op. 1 : 5, niet kunnende zondigen, 1 Joh. 3 : 9, 5 : 18v. enz. Wie de leer der Schrift over zonde en genade verwerpt, kan in dit alles slechts overdrijving zien; eene radicale verandering als wedergeboorte en heiligmaking is dan noch noodig noch begrijpelijk. Maar de Schrift oordeelt anders; zij geeft aan de gemeente eene hooge plaats, noemt haar met de schoonste namen en schrijft haar eene Goddelijke heiligheid en heerlijkheid toe. In de Roomsche dogmatiek, cf. bijv. Heinrich—Gutberlet, Dogm. Theol. VIII 550—643, komen de deugden en gaven, welke de H. Geest aan de gemeente schenkt, gewoonlijk beter tot haar recht dan in de Protestantsche, welke menigmaal in de rechtvaardiging uit het geloof en de verwachting van de hemelsche zaligheid de leer der Schrift over den Christenstand uitgeput acht. De heerlijkmaking der gemeente, welke met de wedergeboorte een aanvang neemt, is echter evenzeer een voorwerp des geloofs als de rechtvaardigmaking. Dat de gemeente in Christus schuldvrij voor Gods aangezicht staat, is even zwaar te gelooven, als dat zij door den H. Geest in beginsel geheiligd, verheerlijkt en den beelde des Zoons gelijkvormig is gemaakt. Beide zijn evenzeer met den schijn der dingen in strijd; beide behooren tot die zaken, welke men niet ziet en die alleen zeker zijn voor het geloof. De Schrift weet dat ook zelve. In weerwil toch van de heerlijke beschrijving, welke zij geeft van den stand der geloovigen, beschouwt zij dezen toch als zondaren en verzwijgt hunne overtredingen en hunne schuldbelijdenis niet, bijv. bij Abraham, Gen. 12 : 11, Izak, 26 : 7, Jakob, 26 : 35, Mozes, Num. 20 : 7—12, Ps. 106 : 33, David, Ps. 51 enz., Salomo, 1 Kon. 8 : 46, Spr. 20 : 9, Jesaja, cap. 64 : 6, Daniël, cap. 9 : 4 enz. En ook Paulus weet, dat hem, als hij het goede wil doen, het kwade bijligt. Het is waar, dat Paulus zich steeds helder bewust is van de groote verandering, welke met hem heeft plaats gegrepen. Hij is met Christus der wereld gekruisigd, en hij leeft thans zelf niet meer, Christus leeft in hem. Hij is vrij van de wet, staat rechtvaardig voor God, is van zijn kindschap verzekerd, roemt in de genade, door welke hij alles vermag, stelt zichzelven ten voorbeeld, draagt roem op zijn apostolischen arbeid en is zich van zijne trouwe ambtsvervulling bewust, bijv. Rom. 15 vs. 17, 1 Cor. 4 : 3, 9 : 15, 15 : 30, 31, II 1 : 12, 6 : 3, 11 : 10,

Phil. 2 : 16, 1 Thess. 2 : 10, 19. Maar desniettemin belijdt hij, dat hij in het vleesch leeft, Gal. 2 : 20, dat het vleesch steeds begeert tegen den Geest, Gal. 5 : 17, dat in zijn vleesch geen goed woont, Rom. 7 : 18, en dat hij de volmaaktheid nog niet heeft verkregen, Phil. 3 : 12. Vooral Rom. 7 : 7—26 is in dit opzicht van groote beteekenis, cf. reeds boven bl. 106; hoezeer de reformatorische exegese van deze plaats in den nieuweren tijd meest prijsgegeven wordt, heeft men, alzoo handelende, niet geweten wat men deed. Wernle overdrijft maar zegt toch niet geheel zonder reden: in der That bedeutet das Zurückgehen auf die alte (griechische) Tradition von Röm. 7 einen viel schwereren Schlag für unsere Dogmatik, als in der Regel von ihr empfunden wird. Gewöhnlich gesteht man zu, dass Röm. 7 sich nicht auf den Wiedergeborenen bezieht, ohne zu merken, dass durch dies Zugeständniss der Paulinismus für uns unbrauchbar wird, t.a.p. 108. Toch is dit niet de sterkste grond voor het handhaven der reformatorische uitlegging van Rom. 7. Deze ligt in den tekst zelven. Het praesens, waarin Paulus spreekt, is alleen van het tegenwoordige te verstaan. In Wahrheit macht man den Apostel zum Komödianten, wenn man ihm zutraut, er habe so, wie hier geschieht, nur in der Erinnerung an einen längst vergangenen Zustand reden können, Clemen t.a.p. 112, die ook verwijst naar van Manen, Paulus II 1891 bl. 71. Toch ziet Clemen geen kans, om Rom. 7 met de overige uitspraken van Paulus in overeenstemming te brengen en zegt daarom: sie entstammt wohl einer besonders trüben Stimmung des Apostels, nicht seinem sonst vorherrschenden Bewusstsein! Maar bij deze zonde en dit zondebesef in de heiligen des O. en N. Verbonds komt nog, dat de Schrift allerwege uitgaat van de onderstelling, dat de zonde in de geloovigen tot het einde huns levens blijft; er blijft hun voortdurend noodig de bede om vergeving, Mt. 6 : 12, 13 en de belijdenis van zonden, 1 Joh. 1 : 9. Al de vermaningen en waarschuwingen in de Schrift onderstellen, dat de geloovigen nog maar hebben een klein beginsel der volmaakte gehoorzaamheid; zij struikelen dagelijks in vele dingen, Jak. 3 : 2; indien zij zeggen, geene zonde te hebben, verleiden zij zichzelven, 1 Joh. 1 : 8. Ook Paulus oordeelt over de geloovigen niet anders. Hij plaatst hen zeer hoog, noemt hen uitverkorenen, geroepenen, heiligen, merkt met vreugde de christelijke deugden op, die in hen openbaar worden, en geeft hun gaarne en herhaaldelijk een roem-

vol getuigenis. Hierin overdrijft de apostel zeker niet; de verandering moet groot geweest zijn, als hij van de geloovigen uit de Heidenen getuigen kon, dat zij vroeger in allerlei schrikkelijke zonden leefden maar nu gewasschen, geheiligd, gerechtvaardigd waren in den naam van den Heere Jezus en door den Geest Gods, 1 Cor. 6 : 11. Desniettemin heeft hij een open oog voor de zonden, die de geloovigen nog aankleven. De Corinthiërs zijn nog vleeschelijk, 1 Cor. 3 : 1—4, de Galatiërs zijn ongehoorzaam, Gal. 5 : 7v., in de Colossers is het goede werk wel begonnen maar niet voleindigd, Col. 1 : 6, ja, hun leven is nog met Christus verborgen in God, 3 : 3. In Rom. 6 zegt Paulus niet, dat de geloovigen zondeloos zijn, maar betoogt hij, dat het geloof in Christus zich met een leven in de zonde niet verdraagt; en daarom vermaant hij hen juist, om hunne leden Gode te stellen tot wapenen der gerechtigheid, Rom. 6 : 13. Zonder telkens op de rechtvaardigmaking terug te komen, die eens uit en door het geloof geschied is, dringt hij er op aan, dat de geloovigen dezen hunnen nieuwen stand in een wandelen naar den Geest openbaren en bewijzen zullen. En daarbij verdient dit dan nog onze opmerkzaamheid, dat de Schrift, schoon altijd de onvolmaaktheid van den geloovige onderstellende, toch nooit den eisch der wet verzwakt of aanpast aan de practijk. De voorstanders van de volmaakbaarheid kunnen dien nooit handhaven, halen de zedewet naar beneden en maken tusschen doodzonden en vergefelijke zonden of tusschen zonde doen en zonde hebben onderscheid. Maar de Schrift doet alzoo niet en handhaaft den vollen, onkreukbaren eisch der wet: *weest* heilig, want Ik ben heilig, 1 Petr. 1 : 16, 16, *weest* volmaakt, gelijk uw Vader in de hemelen, Mt. 5 : 48, Jak. 1 : 4; de geloovigen moeten Christus navolgen, die geen zonde gedaan heeft, 1 Petr. 2 : 21v. Ef. 5 : 1, en in den dag van Christus ἀνεγκλητοι, εἰλικρινεις, ἀπροσκοποι, ἀμεμπτοι, ἀμωμοι zijn, 1 Cor. 1 : 8, Phil. 1 : 10, 2 : 15, Col. 1 : 22, 1 Thess. 3 : 13, 5 : 23. Met allen ernst en zonder ophouden worden zij daarom opgewekt tot een heiligen wandel. Boven bij de rechtvaardiging bleek ons, dat de Christen van zijne zaligheid zeker is, alleen door het geloof, zonder en onafhankelijk van de werken. Maar in de heiligmaking, in het leven wordt, naar het schijnt, de zaligheid weer daarvan afhankelijk gemaakt, of de geloovigen Gods wil doen en onstraffelijk voor zijn aangezicht wandelen.

De heiligmaking, die eerst alleen passief was, Phil. 1 : 5, 1 Thess. 5 ; 23, krijgt in eens eene actieve beteekenis, Rom. 12 : 1, 2 Cor. 7 : 1, 1 Thess. 4 : 3, Hebr. 12 : 14. Evenals bij de prediking van het evangelie het geloof eene gave Gods is en toch de mensch voor zijne houding tegenover Gods roeping verantwoordelijk is, bv. Rom. 9 : 1—29 en 9 : 30—10 : 21, zoo wordt hier het bezit van alle weldaden des verbonds, vergeving, kindschap, leven, zaligheid vóór alle werk zeker gesteld en toch telkens met zooveel ernst op goede werken aangedrongen, alsof zij eerst daardoor verkregen moesten worden. Het koninkrijk Gods is eene gave, door God naar zijn welbehagen geschonken, Mt. 11 : 26, 16 : 17, 22 : 14, 24 : 22, Luk. 10 : 20, 12 : 32, 22 : 29, en toch is het een loon, een schat in de hemelen, die met inspanning gezocht en door arbeid in den dienst Gods verworven moet worden, Mt. 5 : 12, 20, 6 : 20, 19 : 21, 20 : 1v. enz. De geloovigen zijn ranken aan den wijnstok, die zonder Christus niets kunnen doen en worden toch vermaand, om in Hem, in zijn woord, in zijne liefde te blijven, Joh. 15; zij zijn uitverkorenen, en moeten toch zich benaarstigen, om hunne roeping en verkiezing vast te maken, 2 Petr. 1 : 10; zij zijn door de ééne offerande van Christus geheiligd en volmaakt, Hebr. 10 : 10, 14, in wie God werkt hetgeen Hem welbehagelijk is, 13 : 21, en toch moeten zij in het geloof volharden ten einde toe, 3 : 6, 14, 4 : 14, 6 : 11, 12; zij hebben den nieuwen mensch aangedaan en moeten Hem steeds aandoen, Ef. 4 : 24, Col. 3 : 10; zij hebben het vleesch gekruisigd met de begeerlijkheden en moeten toch hunne leden dooden, die op de aarde zijn, Gal. 5 : 24, Col. 3 : 5; of, om al deze tegenstellingen saam te vatten: eenerzijds is het een feit, dat de Schrift niet eens maar herhaaldelijk van loon spreekt, aan het geringste werk, in Jezus' naam verricht, loon verbindt, aan het einde een iegelijk vergelden laat naar zijne werken en menigmaal met het oog op dat loon op goede werken aandringt, Mt. 5 : 12, 6 : 4, 16 : 27, 25 : 34, Rom. 2 : 6, 1 Tim. 4 : 7, 8, Op. 22 : 12 enz.; en daarnaast staat even vast, dat er geen verhouding van verdienste en loon bestaat tusschen wat de geloovige doet en wat hij ontvangen zal, Mt. 20 : 9, Mk. 10 : 30, Luk. 12 : 37, 43, 44; dat hij, als hij alles doet, wat hij schuldig was te doen, nog een onnutte dienstknecht is, Luk. 17 : 10, dat er geen loon is dan uit genade, Rom. 4 : 3, 4, en dat alle weldaden des verbonds,

de heiligmaking en de verheerlijking, even goed als de rechtvaardigmaking, door Christus verworven zijn, in Hem gereed liggen en dus door de geloovigen niet alleen niet meer behoeven maar ook niet meer kunnen verdiend en alleen kinderlijk in het geloof kunnen aangenomen worden. Velen hebben tusschen deze alwerkzaamheid Gods in de genade en de toch daarnaast gehandhaafde zelfwerkzaamheid des menschen eene tegenstrijdigheid gezien, Jezus, Paulus, Johannes van innerlijke tegenspraak beschuldigd en voor zichzelven de eene aan de andere opgeofferd. Zoo werd dan geleerd, dat de genade hoogstens alleen dient, om de wilskracht ten goede bij den mensch te herstellen en hem zelf aan den arbeid en aan het verdienen te zetten, of ook aan den anderen kant beweerd, dat goede werken niet noodzakelijk of ook zelfs schadelijk voor de zaligheid zijn. Maar hoog boven al deze eenzijdigheden staat de H. Schrift, als de hemel boven de aarde, als de gedachten Gods boven de gedachten der menschen. Zij houdt beide vast, predikt beide met gelijken nadruk en ziet tusschen beide geen tegenspraak noch strijd. Juist omdat God in de geloovigen werkt het willen en het werken, hebben zij huns zelfs zaligheid uit te werken met vreeze en beven, Phil. 2 : 12, 13. Zij zijn Gods maaksel, geschapen in Christus Jezus tot goede werken, welke God voorbereid heeft, opdat zij daarin wandelen zouden, Ef. 2 : 10. God en mensch, religie en zedelijkheid, geloof en liefde, rechtvaardigmaking en heiligmaking, bidden en werken, zijn van nature geen tegenstelling. Zij zijn het geworden door de zonde; en door haar brengt de mensch telkens weer strijd tusschen beide. Maar zij zijn oorspronkelijk ten nauwste vereenigd; zij zijn door Christus, die onze vrede is, in hunne eenheid hersteld; zij zijn in het christelijk leven in beginsel verzoend. Afhankelijkheid valt hier met vrijheid saam; de geborenen uit God worden kinderen Gods omdat zij het zijn; voor hen geldt de wet: werde was du bist! Goede werken zijn daarom eenerzijds zonder eenige verdienste; zij zijn immers onze niet, maar door God in Christus voor ons voorbereid en door zijn Geest in ons gewerkt; zij zijn door onze zwakheid steeds onvolmaakt en met zonde besmet; ze zijn gansch ongeevenredigd aan de zaligheid, die geschonken wordt; ipsa hominis bona merita sunt Dei munera, Augustinus, Ench. 107. En desniettemin zijn zij dringend noodzakelijk, om het gebod Gods, Rom. 6 : 18, 7 : 4, 8 : 12, 13, 1 Thess. 4 : 3, om het doel der

verlossing, Ef. 1 : 4; als vruchten des geloofs, Jak. 2 : 14, uit dankbaarheid, 1 Cor. 6 : 20, Col. 1 : 10, 1 Thess. 2 : 12, ter verheerlijking Gods, Joh. 15 : 8, als weg tot de zaligheid, Hebr. 12 : 14; bona opera via regni, non causa regnandi (Bernardus). Cf. later den locus de vita christiana.

3. Op dezelfde wijze als over de heiligmaking, spreekt de Schrift over de volharding der heiligen. Zij vermaant de geloovigen, om te volharden tot het einde toe, Mt. 24 : 13, Rom. 2 : 7, 8, om te blijven in Christus, in zijn woord, in zijne liefde, Joh. 15 : 1—10, I 2 : 6, 24, 27, 3 : 6, 24, 4 : 12v., om niet af te wijken maar het geloof te behouden, Col. 1 : 23, Hebr. 2 : 1, 3 : 14, 6 : 11, om getrouw te zijn tot den dood, Op. 2 : 10, 26. Soms spreekt zij zoo, alsof afval mogelijk ware; wie meent te staan, zie toe dat hij niet valle, 1 Cor. 10 : 12; waarschuwt tegen hooggevoeligheid en dreigt in geval van ontrouw met zware straf, Ezech. 18 : 24, Mt. 13 : 20, 21, Joh. 15 : 2, Rom. 11 : 20, 22, 2 Tim. 2 : 12, Hebr. 4 : 1, 6 : 4—8, 10 : 26—31, 2 Petr. 2 : 18—22. Zelfs schijnt zij verschillende voorbeelden te noemen, waarin afval plaats heeft gehad, David in zijn overspel, Salomo in zijne afgoderij, Hymeneus en Alexander, 1 Tim. 1 : 19, 20, 2 Tim. 2 : 17, 18, Demas, 2 Tim. 4 : 10, valsche profeten en leeraars, die den Heer, die hen kocht, verloochenen, 2 Petr. 2 : 1, geloovigen, die van de genade en het geloof afvallen, Gal. 5 : 4, 1 Tim. 4 : 1. Op deze teksten steunende, hebben Pelagianen, Roomschen, Socinianen, Remonstranten, Mennonieten, Kwakers, Methodisten enz., en ook zelfs de Lutherschen de mogelijkheid van een totaal verlies der ontvangen genade geleerd, M. Vitringa III 415 sq. Daarentegen kwam Augustinus tot de belijdenis der perseverantia sanctorum; doch wijl hij de onzekerheid en vreeze ten opzichte van de zaligheid in de geloovigen heilzaam achtte, leerde hij, dat de door den doop wedergeborenen de genade, die zij ontvangen hadden, weer verliezen konden, doch haar, indien zij behoorden tot het getal der praedestinati, in elk geval vóór den dood terug ontvingen; geloovigen konden dus totaliter maar uitverkorenen konden niet finaliter de genade verliezen. In de Katholieke en Roomsche kerk stemden vroeger en later velen met hem in; maar toch is deze leer alleen door de Gereformeerden gehandhaafd en met de certitudo fidei verbonden, Zwingli,

Op. IV 121. Calvijn, Inst. II 3, 11. 5, 3. III 24, 6. 7 enz. Polanus, Synt. VI 43. Heid. Cat. vr. 1. 53. 54. Can. Dordr. c. 5. Trigland, Antapol. c. 39—41. Gomarus, Op. II 280. Chamier, Panstr. Cath. III 13 c. 20—22. Moor IV 387 V 158. M. Vitringa III 415 enz., en in den nieuweren tijd Schleiermacher, Chr. Gl. § 111. Schweizer, Chr. Gl. II 368. 509. Scholten, L. H. K. II 505v. Van Oosterzee § 121.

Nu is het bij deze leer der volharding niet de vraag, of zij, die het ware, zaligmakend geloof deelachtig zijn, niet, aan zichzelven overgelaten, het weder door eigen schuld en zonde zouden kunnen verliezen; evenmin of bij hen niet soms feitelijk alle werkzaamheid, vrijmoedigheid en troost des geloofs ophoudt en het geloof zelf onder de zorgvuldigheden des levens en de genietingen der wereld in het verborgen zich terugtrekt. Maar de vraag is, of God het werk der genade dat Hij begon, ook handhaaft, voortzet en voleindigt, dan wel of Hij het soms door de macht der zonde ganschelijk te niet laat gaan. De perseverantia is geen daad des menschen maar zij is eene gave Gods. Augustinus heeft dit goed ingezien; alleen maakte hij tusschen tweeërlei genade onderscheid, en achtte eene genade der wedergeboorte en des geloofs mogelijk, die in zichzelve verliesbaar was en waaraan, om te blijven bestaan, nog van buiten af eene tweede genade, die der perseverantia, moest worden toegevoegd. De tweede genade is dan een donum superadditum, houdt met de eerste geen verband en staat feitelijk zonder eenigen invloed buiten het christelijk leven. Bij de Gereformeerden was de leer van de volharding eene gansch andere; zij was eene gave Gods; Hij waakt en zorgt, dat het werk der genade voortgang en voltooiing hebbe; maar Hij doet dit niet buiten de geloovigen om doch door hen henen. Hij geeft in wedergeboorte en geloof eene genade, die ook in zichzelve een onverliesbaar karakter draagt: Hij schenkt een leven, dat van nature eeuwig is; Hij verleent weldaden van roeping, rechtvaardigmaking, verheerlijking, die onderling onverbreekbaar samenhangen. Al de bovengenoemde vermaningen en bedreigingen, die de Schrift tot de geloovigen richt, bewijzen dan ook niets tegen de leer der volharding. Zij zijn juist de weg, waarin God zelf door de geloovigen heen zijne belofte en gave bevestigt; zij zijn de middelen, waardoor de volharding in het leven gerealiseerd wordt.

Ook de volharding toch is geen dwang maar werkt als gave Gods op geestelijke wijze op den mensch in. God wil juist op zedelijke wijze, door vermaning en waarschuwing, den geloovige tot de hemelsche zaligheid leiden en doet hem zelf gewillig, door de genade des H. Geestes, volharden in geloof en in liefde. Gansch verkeerd is het daarom, uit de vermaningen des H. Schrift tot de mogelijkheid van het totale verlies der genade te besluiten. Deze conclusie is even onwettig, als wanneer bij Christus uit zijne verzoeking en strijd tot zijn posse peccare besloten wordt. De zekerheid der uitkomst maakt de middelen niet overbodig, maar ligt in Gods bestel daaraan onverbrekelijk vast. Paulus wist zeker, dat niemand bij de schipbreuk het leven verliezen zou; toch zegt hij: indien deze in het schip niet blijven, gij kunt niet behouden worden, Hd. 27 : 22, 31. Wat de voorbeelden aangaat, welke de Schrift voor werkelijken afval zou aanhalen, dan is het onmogelijk te bewijzen, dat al die personen òf de werkelijke genade der wedergeboorte hebben gehad (Hymeneus, Alexander, Demas, personen in 1 Tim. 4 : 1, 2 Petr. 2 : 1) òf haar werkelijk in hun val hebben verloren en dan later weder terug hebben ontvangen (David, Salomo) òf ook ze werkelijk hebben gehad doch nooit terug ontvingen (Hebr. 6 : 4—8, 10 : 26—31, 2 Petr. 2 : 18—22). Deze laatste teksten schijnen het grootste bezwaar in den weg te leggen voor de belijdenis der perseverantia sanctorum. Toch is dit maar schijn. Want ook zij, die de mogelijkheid van afval leeren, moeten aannemen, dat hier van eene gansch bijzondere zonde sprake is. Immers is volgens henzelven de genade wel verliesbaar maar ook na totaal verlies weer herkrijgbaar. Het gevoelen der Montanisten en Novatianen, die uit deze plaatsen afleidden, dat afgevallenen nooit meer in de kerk mochten opgenomen worden, is door de christelijke kerken algemeen verworpen. Wanneer de Schrift dan toch uitdrukkelijk zegt, dat het *onmogelijk* is, om zulken, van welke in die teksten sprake is, wederom te vernieuwen tot bekeering, Hebr. 6 : 4, 10 : 26, 2 Petr. 18 : 20, 1 Joh. 5 : 16, dan is het onwedersprekelijk, dat hier eene zonde bedoeld wordt, die het oordeel der verharding medebrengt en bekeering onmogelijk maakt. En zulk eene zonde is er, ook naar de belijdenis van hen, die de mogelijkheid van afval aannemen, slechts ééne, n.l. de lastering tegen den H. Geest, boven bl. 101. Indien dit nu zoo is, leidt de leer van den afval der heiligen tot

de gevolgtrekking, dat de lastering tegen den H. Geest ook of zelfs alleen door wedergeborenen bedreven kan worden, Quenstedt, Theol. II 157, of de bovengenoemde teksten verliezen tegen de perseverantia sanctorum alle bewijskracht. Maar daarbij komt nog meer. Zij, die totalen afval mogelijk achten, moeten onderscheid maken tusschen zulke zonden, waardoor de genade der wedergeboorte niet, en andere, waardoor zij wel verloren wordt; zij zijn m. a. w. gedwongen, om tot de Roomsche leer van de peccata mortalia en venialia de toevlucht te nemen, tenzij zij zouden willen, dat die genade door iedere, ook de geringste, zonde teloor ging. Hierdoor echter wordt heel de moraal vervalscht, de natuur der zonde miskend, eene de gewetens verstrikkende en benauwende casuistiek ingevoerd. Voorts komt het op dit standpunt tot geen zekerheid des geloofs, tot geen rustigen arbeid, tot geen stille ontwikkeling en groei van het christelijk leven. De continuiteit kan ieder oogenblik verbroken worden; Hollaz, Ex. 883 tracht te betoogen, dat de wedergeboorte drie, vier en meer malen verloren en weder terug-ontvangen kan worden, cf. Schneckenburger, Vergl. Darst. I 233 f. Eindelijk ontkomt de leer van den afval der heiligen zoo weinig aan de moeilijkheden, die zij ontwijken wil, dat zij deze nog vergroot en vermeerdert. Want indien zij daarbij vasthoudt de onveranderlijkheid van Gods praescientia, worden toch eindelijk alleen zij zalig, van wie God dit eeuwig zeker geweten heeft; en de menschelijke wil kan deze zekerheid der uitkomst niet te niet doen. Of ook moet zij voortschrijden tot loochening van praedestinatio en praescientia in elken zin, en dan maakt zij alles wankel en onvast, de liefde des Vaders, de genade des Zoons en de gemeenschap des H. Geestes. God moge zijne liefde hebben geopenbaard, Christus moge voor zondaren gestorven zijn, de H. Geest moge wedergeboorte en geloof in het hart hebben geplant, de geloovige moge met Paulus kunnen zeggen: ik heb een vermaak in de wet Gods naar den inwendigen mensch; ten slotte is tot in de stervensure toe, en waarom ook nog niet aan gene zijde des grafs, de wil van den mensch de beslissende en alles beheerschende macht. Het zal alles zijn, gelijk hij bepaalt.

De Schrift leert echter geheel anders. Reeds het O. Testament spreekt het duidelijk uit, dat het verbond der genade niet afhangt van de gehoorzaamheid des menschen. Wel brengt het de ver-

plichting mede, om in den weg des verbonds te wandelen, maar zelf rust het alleen in Gods ontferming. Als desniettemin de Israelieten zich telkens aan ontrouw en echtbreuk schuldig maken, leiden de profeten daaruit niet af, dat God verandert, dat zijn verbond wankelt en zijne belofte faalt. Integendeel, God kan en mag zijn verbond niet verbreken; Hij heeft er zich vrijwillig, met een duren eed aan Israël door verbonden; zijn roem, zijn naam, zijn eere hangt eraan; Hij kan zijn volk niet verlaten; het is een eeuwig verbond, dat van geen wankelen weet; Hij zal zelf aan zijn volk een nieuw hart en een nieuwen geest geven, de wet in hun binnenste schrijven en hen in zijne inzettingen doen wandelen, boven bl. 194. En als later Paulus voor datzelfde feit van Israels ontrouw staat, het hart van droefheid vervuld, dan besluit hij daaruit niet, dat het woord Gods is uitgevallen, maar blijft hij gelooven, dat God zich ontfermt diens Hij wil, dat zijne genadegiften en roeping onberouwelijk zijn, en dat niet allen Israel zijn, die uit Israel zijn, Rom. 9—11. En evenzoo getuigt Johannes van hen, die afvallig worden: zij waren uit ons niet, anders zouden zij met ons gebleven zijn, I 2 : 9. Wat afval er dus ook onder de Christenheid plaats hebbe, het mag ons nimmer doen twijfelen aan de onveranderlijkheid Gods, aan de vastheid van zijn raad, aan de onverbreekbaarheid van zijn verbond, aan de trouw zijner beloften. Eer moet men alle schepsel varen laten dan dat men niet vertrouwe op zijn woord. En dat woord is ééne rijke belofte voor de erfgenamen des koninkrijks. Er zijn niet enkele teksten, die de volharding leeren; het gansche evangelie draagt en bevestigt ze. De Vader heeft hen verkoren vóór de grondlegging der wereld, Ef. 1 : 4, hen verordineerd ten eeuwigen leven, Hd. 13 : 48, tot gelijkvormigheid den beelde zijns Zoons, Rom. 8 : 29; en deze verkiezing is onveranderlijk, Rom. 9 : 11, Hebr. 6 : 17 en brengt te harer tijd roeping en rechtvaardiging en verheerlijking mede, Rom. 8 : 30. Christus, in wien alle beloften Gods ja en amen zijn, 2 Cor. 1 : 20, is gestorven voor degenen, die Hem gegeven zijn van den Vader, Joh. 17 : 6, 12, opdat Hij hun het eeuwige leven geve en niemand hunner verliezen zou, Joh. 6 : 40, 17 : 2; en daarom schenkt Hij hun het eeuwige leven en zullen zij niet verloren gaan in eeuwigheid, niemand zal hen uit zijne hand rukken, Joh. 6 : 39, 10 : 28: De H. Geest, die hen wederbaart, blijft eeuwig bij hen,

Joh. 14 : 16, en verzegelt hen tot den dag der verlossing, Ef. 1 : 13, 4 : 30. Het verbond der genade is vast en met een eed bevestigd, Hebr. 6 : 16—18, 13 : 20, onverbreekbaar als een huwelijk, Ef. 5 vs. 31, 32, als een testament, Hebr. 9 : 17, en krachtens dat verbond roept God zijne uitverkorenen, schrijft de wet in hun binnenste, legt zijne vreeze in hun hart, Hebr. 8 : 10, 10 : 14v., laat hen niet verzocht worden boven vermogen, 1 Cor. 10 : 13, bevestigt en voleindigt het goede werk, dat Hij in hen begon, 1 Cor. 1 : 9, Phil. 1 : 6 en bewaart hen voor de toekomst van Christus, om de hemelsche erfenis deelachtig te worden, 1 Thess. 5 vs. 23, 2 Thess. 3 : 3, 1 Petr. 1 : 4, 5. Door zijne voorbede bij den Vader is Christus alzoo werkzaam, dat hun geloof niet ophoudt, Luk. 11 : 32, dat zij in de wereld bewaard worden van den Booze, Joh. 17 : 11, 20, dat zij volkomen zalig worden, Hebr. 7 : 20, dat de zonden hun worden vergeven, 1 Joh. 2 : 1 en dat zij allen bij Hem zijn zullen en zijne heerlijkheid aanschouwen, Joh. 17 : 24. De weldaden van Christus, welke de H. Geest hen deelachtig maakt, zijn alle onberouwelijk, Rom. 11 : 29; die geroepen is, is verheerlijkt, Rom. 8 : 30; die tot een kind is aangenomen, is een erfgenaam des eeuwigen levens, Rom 8 : 17, Gal. 4 : 7; die gelooft, heeft hier reeds het eeuwige leven, Joh. 3 : 16. En dat leven zelf is, wijl eeuwig, ook onverliesbaar; het kan niet sterven, wijl het niet zondigen kan, 1 Joh. 3 : 9. Het geloof is een vaste grond, Hebr. 11 : 1, de hope is een anker, Hebr. 6 : 19 en beschaamt niet, Rom. 5 : 5, en de liefde vergaat nimmermeer, 1 Cor. 13 : 8.

Uit deze volharding vloeit een rijke troost voor de geloovigen en een overvloedige zegen voor het christelijk leven voort. Omdat God het goede werk, dat Hij begon, ook naar zijne belofte voleindigt, daarom kunnen en mogen de geloovigen ten allen tijde van hunne eeuwige zaligheid verzekerd zijn. Wie de rechtvaardigmaking alleen uit het geloof bestrijden of desniettemin, gelijk de Lutherschen, de perseverantia sanctorum verwerpen, kunnen deze certitudo fidei niet aanvaarden. Zelfs Augustinus durfde deze leer niet aan en zeide: Deus melius esse judicavit, miscere quosdam non perseveraturos certo numero sanctorum suorum, ut quibus non expedit in hujus vitae tentatione securitas, bij Schweizer, Centraldogmen I 42. Rome bepaalde dan ook, dat niemand met zekerheid weten kan, dat hij Gods genade verkregen heeft, tenzij

door bijzondere openbaring, Trid. VI c. 9 en can. 13—15, en de Roomsche theologen spreken daarom alleen van eene certitudo moralis, conjecturalis, Thomas, S. Theol. II 1 qu. 112 art. 5. Bellarminus, de justif. III c. 2 sq. Möhler zeide, dat het hem in de nabijheid van iemand, die altijd van zijne zaligheid zeker was, im höchsten Grade unheimlich zou zijn, en dat hij de gedachte niet van zich zou kunnen weren, dass etwas Diabolisches dabei unterlaufe, Symbolik S. 197. Ook de Remonstranten en in lateren tijd de Lutherschen bestreden de certitudo fidei, althans voor de toekomst; maar de Gereformeerden beleden de electie en schreven aan het geloof de vaste verzekerdheid der zaligheid toe, welke wel niet uit nieuwsgierige onderzoekingen naar den verborgen raad Gods, maar toch uit de natuur en de vruchten des geloofs door het getuigenis des H. Geestes verkregen kon worden. Het geloof toch is in zijn aard met allen twijfel in strijd; de zekerheid wordt er niet later van buitenaf aan toegevoegd, maar ligt er van den aanvang af in, en komt er te harer tijd uit voort; het is immers eene gave Gods, eene werking des H. Geestes. Hij getuigt daarin met onzen geest, dat wij kinderen Gods zijn, Rom. 8 : 15, Gal. 4 : 6, doet de geloovigen roemen, dat niets hen scheiden zal van de liefde Gods in Christus, Rom. 8 : 38 en verzekert hen van hunne toekomstige zaligheid, Rom. 8 : 23, 2 Cor. 1 : 22, Ef. 1 : 13, 14, 4 : 30. En deze zekerheid des geloofs geeft kracht en steun aan het christelijk leven. Want dit heeft Ritschl helder in het licht gesteld: bij de Roomschen is de rechtvaardigmaking eene bekwaammaking tot de zedelijke bestemming, bij de Protestanten is zij de herstelling der religieuse verhouding tot God. Deze laatste moet voorafgaan, eer er van een waarlijk christelijk leven sprake kan zijn. Zoolang wij nog staan tegenover God als Rechter, door de wet het leven zoeken en met vreeze des doods bevangen zijn, is de liefde niet in ons, die de vrucht des geloofs, de vervulling der wet, de band der volmaaktheid is en alle vreeze buitensluit. Maar als in de rechtvaardigmaking de vrede met God, het kindschap, de vrijmoedige toegang tot den troon der genade, de vrijheid van de wet, de onafhankelijkheid van de wereld ons geschonken is, dan vloeien uit dat geloof de goede werken vanzelve voort. Zij dienen niet om het eeuwige leven te verwerven, maar zijn van het eeuwige leven, dat elk geloovige reeds bezit, openbaring, zegel en bewijs. Het geloof, dat de zeker-

45154

heid insluit, dat bij God alle dingen mogelijk zijn, dat Hij dooden levend maakt en de dingen, die niet zijn, roept alsof zij waren, stelt altijd tot groote dingen in staat. Het zegt tot den berg: word opgeheven en in de zee geworpen; en het geschiedt alzoo, Mt. 21:21. Cf. over de certitudo fidei: Calvijn, Inst. III 2, 14v. enz. Acta Syn. Trid. c. antid. C. R. 35, 455. Zanchius, Op. VIII 227. Chamier, Panstr. Cath. III 13 c. 8 sq. Can. Dordr. I 12. V 9—12. Rivetus, Op. III 470—478. Trigland, Antapol. c. 41. Keckermann e. a. bij Heppe, Dogm. d. ev. ref. K. 129—131. Hoornbeek, Theol. pract. II 64 sq. Love, Theol. Werken 126v. Erskine, De verzekering des geloofs, Werken, Amst. 1856 VI. Marshall, Evang. Heiligmaking bl. 195v. M. Vitringa III 89.

BIBLIOTHEEK VRIJE UNIVERSITEIT
3 0000 00772 4580