GEREFORMEERDE DOGMATIEK.

GEREFORMEERDE DOGMATIEK.

DOOR

DR. H. BAVINCK.

VIERDE DEEL.

KAMPEN. — J. H. BOS. — 1901.

VRIJE UNIVERSITEIT
CN
03043
AMSTERDAM

UNIV. LIB.
REF.

Typ. der Weesinrichting te Neerbosch.

INHOUD.

HOOFDSTUK IX.

Over de Kerk.

Paragraaf.		Bladz.
47.	Het wezen der Kerk	1
48.	De regeering der Kerk	59
49.	De macht der Kerk.	132

HOOFDSTUK X.

Over de Middelen der Genade.

50.	Het Woord	193
51.	De Sacramenten	215
52.	De Doop	252
53.	Het Avondmaal	299

HOOFDSTUK XI.

Over de Laatste Dingen.

54.	De tusschentoestand	353
55.	De wederkomst van Christus.	422
56.	De voleinding der eeuwen	481

Breedere inhoudsopgave Deel I—IV 530
Register van min of meer verklaarde Schriftuurplaatsen . . 557
Register van Namen. 559
Register van Zaken 569

Hoofdstuk IX.

Over de Kerk.

---

§ 47. Het wezen der kerk.

1. De gemeenschap dergenen, die Christus en zijne weldaden deelachtig zijn, draagt den naam van de kerk. In strikten zin is er daarom van deze alleen binnen de grenzen van het Christendom sprake. Maar dat neemt toch niet weg, dat er, gelijk van priesterschap en offerande en altaar en allerlei andere elementen in dogma en cultus, zoo ook van de kerk analogieën zijn in de godsdiensten der volken. Van nature is de mensch reeds een gezellig wezen, een *ζωον πολιτικον*; hij wordt uit en in en tot de gemeenschap geboren en kan geen oogenblik zonder haar bestaan. Huisgezin, maatschappij, staat, vereenigingen van allerlei aard en voor allerlei doel binden de menschen saam en doen hen leven en handelen in gemeenschap met elkander. Sterker nog dan al deze instellingen en corporaties is de band, die in de religie de menschen vereent. Er ligt in den godsdienst een machtig sociaal element, Schleiermacher, Chr. Gl. § 6. A. Dorner, Kirche und Reich Gottes, Gotha 1883 S. 11—17. De reden daarvan is niet ver te zoeken; dieper dan iets anders wortelt de religie in het hart van den mensch. Zij is met zijne schepping naar Gods beeld onmiddellijk gegeven en daarom onuitroeibaar eigen aan zijne natuur. In die religie regelt de mensch zijne verhouding tot God, en deze is centraal en principieel. Zooals onze verhouding tot God is, zoo is die tot onze medemenschen en tot alle schepselen. Op den bodem van alle vragen ligt die van de religie. Wie in den godsdienst met ons samenstemt, is het met ons eens

in de diepste, heiligste en alles beheerschende overtuigingen en komt vroeger of later ook op afgeleide punten tot hetzelfde inzicht; maar verschil van geloofsovertuiging doet bij ernstig nadenken in alle ondergeschikte vraagstukken steeds verder uiteengaan. Wat in den godsdienst de menschen verbindt, is sterker dan stoffelijk belang, natuurlijke liefde, of geestdrift voor wetenschap en voor kunst; voor den godsdienst heeft de mensch alles, heeft hij ook zijn leven veil. Want indien hij dezen verliest, dan verliest hij zichzelven; in den godsdienst staat volgens ieders overtuiging des menschen ziel en zaligheid op het spel. Daarom zoekt elke godsdienst zich ook te propageeren en missionair op te treden. De religie is nooit eene private aangelegenheid, eene subjectieve opinie, eene kwestie van smaak; zij sluit steeds de pretentie in, de ware en zaligmakende te zijn, en zoekt daarom ingang bij anderen, uitbreiding zoo mogelijk over heel de menschheid heen. Zij is nooit eene zaak van den individu alleen, maar steeds ook van het gezin, de familie, het volk en den staat. Zij brengt daarom altijd een gemeenschappelijk dogma en een gemeenschappelijken cultus voort, als het ware gedragen door het besef, dat niet de enkele mensch maar de menschheid het voltooide beeld Gods, zijn tempel en lichaam is. Buiten het terrein der bijzondere openbaring is echter algemeen het bewustzijn verloren van de eenheid Gods zoowel als van de eenheid der menschheid. De eenheid van godsdienst beperkt zich tot de stam- of volksgenooten; burgerlijke en godsdienstige gemeenschap vallen samen; de staat is zelf ook een Cultusgemeinschaft. Wel openbaart de religie zich ten deele ook in zelfstandige organisatie van priesterschap, offeranden, ceremoniën, godsdienstige vereenigingen en geheime genootschappen; de buddhistische religie in Tibet vertoont zooveel overeenkomst met die van Rome, dat de Jezuitenpaters, toen zij haar eerst leerden kennen, er een spel des duivels in zagen. Maar toch bracht geen der heidensche godsdiensten het tot zulk eene zelfstandige organisatie, als die, welke wij onder het Christendom in de kerk aantreffen. Het Mohammedanisme stichtte niet anders dan eene soort van theocratischen staat, waarin de Arabieren de heeren der onderworpen volken zijn en de koran het wetboek is ook voor het burgerlijk recht. En het Buddhisme vormde slechts vereenigingen van wereldontvluchtende monniken, die op de burgerlijke maatschappij een verlammenden

druk oefenden en tegenover den staat nimmer zelfstandig werden. Cf. Saussaye, Religionsgesch. I 132. Pfleiderer, Religionsphilos.[3] 727 f. Rauwenhoff, Wijsb. v. d. godsd. 835v. Tiele, Inl. tot de godsdienstwet. Tweede reeks 1899 bl. 132—154. Falke, Buddha, Mohammed, Christus II 155 f.

Voorbereid werd echter de christelijke kerk in de dagen des O. Testaments. In den patriarchalen tijd waren de huisgezinnen der geloovigen de godsdienstige gemeenten en de huisvaders de priesters; een geregelde, gemeenschappelijke cultus bestond er nog niet, al ligt in Gen. 4 : 26 toch reeds opgesloten, dat de Sethieten tegenover de Kaïnieten den naam Gods begonnen uit te roepen en te prediken, en al kwam er na den zondvloed tusschen Semieten, Japhetieten en Chamieten eene scheiding tot stand. Bij Abraham kreeg deze scheiding zelfs voor eeuwen haar beslag. God liet van nu voortaan de Heidenen wandelen op hunne eigene wegen en richtte met Abraham en zijn zaad een verbond op, dat ook uitwendig door het teeken der besnijdenis de kerk van de wereld afscheidde en aan den voet van Sinai bevestigd en tot een nationaal verbond verheven werd. Onder Israel was kerk en staat niet één en hetzelfde; er was onderscheid tusschen priester en koning, tempel en paleis, godsdienstige en burgerlijke wetten. Maar beide waren toch zoo nauw vereenigd, dat burger en geloovige, natie en volk Gods saamvielen en het ééne Goddelijke wet was, die heel het leven van Israel beheerschte. Israel als volk was eene עֵדָה יהוה of eene קָהָל יהוה. Beide deze woorden worden in het O. T. van de vergadering of de gemeente Israels, zonder onderscheid van beteekenis, gebruikt. Maar na de ballingschap onderging Israels volksbestaan eene merkwaardige verandering; de Joden hielden op een volk te zijn als de andere volken der aarde en werden eene godsdienstige gemeente. Op alle plaatsen in en buiten Palestina ontstonden er samenkomsten der geloovigen op den sabbat, Ps. 74 : 8, Hd. 15 : 21, om de wet te lezen en in haar onderwezen te worden; het leeren was het voornaamste bestanddeel van den daarin geoefenden eeredienst, Mk. 1 : 21, 6 : 2 enz. Deze vergaderingen, כְּנֶסֶת, συναγωγη, werden voor de Joden meer en meer het middelpunt van hun religieuse leven en kregen in plaatsen met gemengde of overwegend grieksche bevolking eene zelfstandige organisatie. De tempel te Jeruzalem bleef wel bestaan en werd nog altijd geeerd als de plaats van

de bijzondere tegenwoordigheid Gods. Maar de Joden buiten Jeruzalem kregen toch allengs eene godsdienstoefening, die buiten tempel en altaar, buiten priesterschap en offerande omging, en geheel en al in prediking en in gebed bestond. Daardoor werd reeds in de dagen des O. T. de christelijke gemeente voorbereid. Evenals de beide hebreeuwsche, werden de grieksche woorden, *συναγωγη* en *ἐκκλησια*, oorspronkelijk voor deze godsdienstige samenkomsten der Joden dooreen gebruikt; de LXX zet עדה in den regel door *συναγωγη* over, en קהל door *ἐκκλησια*, behalve in Ex. Lev. Num. Jos., waar ook קהל gewoonlijk door *συναγωγη* wordt vertaald. Maar langzamerhand kwam er bij de Joden toch reeds dit onderscheid, dat *συναγωγη* meer de empirische, feitelijke samenkomst aanduidt (congregatio, vergadering), en *ἐκκλησια* het woord wordt voor de ideale gemeente, gelijk zij de door God tot zijn heil geroepenen omvat (convocatio, gemeente). Cf. Schürer, Gesch. des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi II^3 428—433.

2. Hieruit wordt verklaard, dat het christelijk spraakgebruik het woord *συναγωγη* alleen van de godsdienstige vergaderingen der Joden en van de gebouwen, waarin zij plaats had, bleef bezigen, Mt. 4 : 23, Hd. 13 : 43, Op. 2 : 9, 3 : 9, maar overigens van het woord *ἐκκλησια* zich ging bedienen. Wel komt dit woord in het N. T. enkele malen nog van volksvergaderingen voor, Hd. 7 : 38, 19 : 32, 39, 41; maar doorgaans heeft het een godsdienstig karakter en duidt het de N. Testamentische gemeente aan. In de patristische litteratuur en vooral bij de Ebionieten wordt de christelijke gemeente nog wel eens door *συναγωγη* aangeduid, maar weldra maakt dit woord toch geheel voor *ἐκκλησια* plaats, Schürer t. a. p. 432. Sohm, Kirchenrecht 16 f. Cremer s. v. Het was trouwens Christus zelf, die het eerst het woord קהל, *ἐκκλησια* toepaste op de gemeente, welke Hij rondom zich vergaderde, Mt. 16 : 18, 18 : 17. Vele nieuwere critici zijn van meening, dat dit woord Jezus later in den mond is gelegd, Holtzmann, Neut. Theol. I 210. Maar er bestaat hiervoor geen grond, en er is niets bevreemdends in, dat Jezus dat woord in dien zin gebruikte. Want wel trad Jezus op met de prediking van het koninkrijk der hemelen. Maar Hij droeg daarvan terstond eene gansch andere opvatting voor dan zijne tijdgenooten en leefde eerst volstrekt niet in de verwachting, dat het gansche

volk zich bekeeren en Hem volgen zou. Johannes zonderde reeds door den doop der bekeering de ware Israelieten van de massa des volks af. En Jezus was zich niet alleen van den aanvang zijn zoonschap, zijn messianiteit en zijn toekomstig lijden bewust, deel III 235v.; maar Hij verkoor ook een aantal jongeren en vergaderde hen rondom zich; Hij zond hen uit, om te prediken en discipelen te winnen; Hij gaf aan zijne volgelingen andere wetten, dan die in de kringen van het Joodsche volk golden, Mt. 5—7, 18:15—35, 20, 28 enz. Zoo kwam er allengs eene schare van discipelen rondom Hem te staan, die zich onderscheidde en afzonderde van het volk der Joden. En op deze schare paste Jezus nu het woord קהל, ἐκκλησια toe. Zij waren de ware ἐκκλησια, het echte volk Gods, gelijk Israel dat had behooren te zijn maar nu in de verwerping van den Messias betoonde niet te wezen. Jezus kwam immers niet, om iets volstrekt nieuws te scheppen, maar om de wet en profeten in vervulling te doen gaan en de echte, wezenlijke קהל te herstellen. Als Jezus dit woord dan ook in Mt. 16:18 en 18:17 bezigt van zijne gemeente, gebruikt Hij het daarom ook nog in gansch algemeenen zin. Hij zegt niet, dat die קהל, ἐκκλησια, plaatselijk zal zijn of over heel de aarde zich zal uitbreiden; de latere onderscheiding van plaatselijke en algemeene kerk is hier nog niet te vinden. Maar Jezus zegt heel in het algemeen, dat Hij *zijne* ἐκκλησια, in tegenstelling met die der Joden, bouwen zal, niet op de wet, maar op Petrus' belijdenis van zijne messianiteit, en dat Hij ze daarom ook zelfstandig inrichten en naar eigen wetten zal doen leven. In de discipelen, die Jezus zelf rondom zich vergaderde, zijn reeds de aanvangen aanwezig van de N.-Test. gemeente. Maar zoolang Jezus op aarde was, bleef Hij zelf het persoonlijk middelpunt en trad de gemeenschap der jongeren nog terug. Zij waren nog niet zelfstandig en moesten dagelijks door Hem geleerd en geleid worden. En de Heilige Geest was nog niet, overmits Christus nog niet was verheerlijkt. Maar na Jezus' heengaan sluiten zij zich terstond nauwer aaneen, Hd. 1:14, en ontvangen op den pinksterdag in den H. Geest een eigen levensprincipe, dat hen zelfstandig maakt tegenover het volk der Joden en hen onderling ten nauwste verbindt. Dan wordt de gemeente van Christus in beginsel losgemaakt van Israels nationaal bestaan, van priester en wet, van tempel en altaar; zij wordt eene eigene, zelfstandige,

godsdienstige vergadering; zij treedt in de plaats van het oude Israel op als het volk, als de gemeente Gods.

Deze ἐκκλησια bestond eerst alleen te Jeruzalem. Maar spoedig kwamen er ook geloovigen te Samaria, te Antiochie en op vele andere plaatsen onder Joden en Heidenen; en ook hunne vergaderingen werden met den naam van ἐκκλησια aangeduid; ook zij waren daar ter plaatse het volk, de gemeente Gods. Zoo kreeg het woord allengs onderscheiden beteekenissen. Jezus gebruikt het woord nog in algemeenen zin, zonder aan de latere onderscheidingen te denken. Maar na zijn heengaan wordt het toegepast op den kring van geloovigen op eene bepaalde plaats, wijl deze daar het volk Gods uitmaakt. En dan wordt het op hen toegepast, hetzij zij al dan niet in eene bepaalde vergadering bijeen zijn gekomen. In Hd. 5 : 11, 11 : 26, 1 Cor. 11 : 18, 14 : 19, 28, 35 slaat het woord ἐκκλησια duidelijk op de vergadering of samenkomst der gemeente; maar elders komt het meermalen voor van de gemeente zelve, ook al is zij niet vergaderd, en kan er dus van ἐκκλησιαι in plurali gesproken worden, Rom. 16 : 4, 1 Cor. 16 : 1, Gal. 1 : 2, 1 Thess. 2 : 14 enz. Nog enger beteekenis krijgt het woord, wanneer het gebezigd wordt van een gedeelte der geloovigen, dat op eene bepaalde plaats in een private woning vergadert. In steden n.l., waar het getal Christenen zeer groot werd, moest men wel tot zoogenaamde huisgemeenten komen. De Joden hadden in verschillende plaatsen, bijv. in Rome, meer dan ééne synagoge; en de Christenen werden te meer genoodzaakt, zich bij de samenkomst te verdeelen, wijl zij in den eersten tijd geen kerkgebouwen hadden maar in de woning van een der gemeenteleden vergaderden. Volgens Hd. 19 : 9 kwamen de Christenen te Efeze een tijd lang saam in de misschien daarvoor gehuurde zaal van een zekeren Tyrannus, maar in den regel hadden zij hunne vergaderplaats in eene private woning. Bij eene eenigszins aanzienlijke uitbreiding der gemeente moesten zij daarom in verschillende woningen samenkomen en een soort van huisgemeenten vormen. Dit was het geval in Jeruzalem, waar de gemeente weldra duizenden zielen sterk was, Hd. 2 : 41, 46, 47, 4 : 4, 5 : 14, 8 : 3, 11 : 21, 12 : 12, 17, 21 : 8, en zoo ook in Rome, Rom. 16 : 23, Corinthe, 1 Cor. 16 : 19, Colosse, Philem. 2, Laodicea, Col. 4 : 15. Deze huisgemeenten werden elk voor zich eene ἐκκλησια geheeten. Maar daarbij wordt de eenheid geen

oogenblik uit het oog verloren. Want al komen de geloovigen in dezelfde stad soms vanwege hun groot aantal in verschillende woningen saam, zij vormen toch daar ter plaatse met elkaar de ééne ἐκκλησια, Hd. 5 : 11, 8 : 1 enz. Indien de lezing van Tischendorf in Hd. 9 : 31 juist is, worden daar al de gemeenten van Judea, Galilea en Samaria onder den éénen naam van ἐκκλησια in singulari samengevat. En in Rom. 12 : 5, 1 Cor. 12 : 12—28, 15 : 9, Gal. 1 : 13, Phil. 3 : 6, Ef. 1 : 22, 5 : 32, Col. 1 : 18, 24, 25 worden op dezelfde wijze alle gemeenten als ééne ἐκκλησια saamgenomen en omschreven als het lichaam, de bruid, het pleroma van Christus. Deze eenheid van alle gemeenten komt ook niet eerst aposteriori door belijdenis, kerkenorde en synodaal verband tot stand; de kerk is geen associatie van personen, die eerst buiten haar om tot het geloof zijn gekomen en daarna zich hebben vereenigd. Maar zij is een organisme, waarin het geheel aan de deelen voorafgaat; hare eenheid gaat aan de veelheid der plaatselijke gemeenten vooraf en ligt in Christus. Hij is het, die, in den staat der verhooging zijn middelaarswerk voortzettend, zijne gemeenten uit zich als het hoofd samenvoegt en opbouwt, Ef. 1 : 23, 4 : 16, 5 : 23, Col. 1 : 18, 2 : 19, die haar vergadert en regeert, Joh. 10 : 16, 11 : 52, 17 : 20, 21, Hd. 2 : 33, 47, 9 : 3v., altijd bij haar blijft, Mt. 18 : 20, 28 : 20, ten nauwste met haar is vereenigd, Joh. 15 : 1v., 17 : 21, 23, 1 Cor. 6 : 15, 12 : 12—27, Gal. 2 : 20, en door zijnen Geest in haar woont, Rom. 6 : 5, 8 : 9—11, 1 Cor. 6 : 15v., Ef. 3 : 17 enz. In zoover is de bewering van Sohm, Kirchenrecht S. 20 juist, dat de algemeene ἐκκλησια aan de plaatselijke gemeenten voorafgaat; zij is wel niet het historische, maar toch het logische prius, Holtzmann, Neut. Theol. II 177; elke plaatselijke gemeente is het volk Gods, het lichaam van Christus, op het fundament van Christus gebouwd, 1 Cor. 3 : 11, 16, 12 : 27, omdat zij daar ter plaatse datzelfde is, wat de gemeente in haar geheel is, en Christus voor haar is, wat Hij voor de gansche gemeente is, Zahn, Einl. in das Neue Test. I 355 f. In de verschillende plaatselijke vergaderingen der geloovigen komt de ééne gemeente van Christus tot openbaring. Haar wezen ligt, zoo voor het geheel als voor elk der deelen in het bijzonder daarin, dat zij het volk Gods is, Rom. 9 : 25, 2 Cor. 6 : 16, 18, Tit. 2 : 14, Hebr. 8 : 10, 13 : 12, 1 Petr. 2 : 9, 10, bestaande uit menschen, die den Heere toe-

gedaan en tot Hem bekeerd zijn, Hd. 5 : 14, 14 : 15, die den naam van discipelen, broeders, uitverkorenen, geroepenen, heiligen, geloovigen dragen, Hd. 1 : 15, 6 : 1, 9 : 1, 32, Rom. 1 : 7, 1 Cor. 1 : 2 enz. In den ruimsten zin is ἐκκλησια de vergadering van al het volk Gods, op aarde niet alleen maar ook in den hemel, Hebr. 12 : 23, in het verleden en heden niet slechts maar ook in de toekomst, Joh. 10 : 16, 17 : 20.

3. Deze geestelijke eenheid der gemeente van Christus treedt ook nog in den na-apostolischen tijd gedurig op den voorgrond. De Christenen zijn de heiligen, de uitverkorenen, zij hebben één God, één Christus, één Geest der genade, ééne roeping, Clem. 1 Cor. 46. De kerk is een toren, die met den rots Christus één steen vormt, Herm. Sim. IX 13. 18, uit welken de steenen, die onrein en zwart zijn en niet passen, verwijderd worden, ib. 6. 7; het geslacht der rechtvaardigen, waarvan de goddeloozen worden afgezonderd, ib. 17. 18. De Christenen zijn de ziel der wereld, Ep. ad Diogn. 6, het ware Israel, het gezegende volk Gods, Just. Dial. c. Tryph. 116. 123. 135; zij zijn allen priesters, Iren. adv. haer. IV 8, 3. Tert. de exh. cast. 7, hebben allen den H. Geest ontvangen, Iren. ib. IV 36, 2 en vormen saam eene communicatio pacis et appellatio fraternitatis et contesseratio hospitalitatis, Tert. de praescr. 20 enz. Daarbij maakt men dan, evenals Hermas, onderscheid tusschen ware en valsche leden der kerk. Met het oog op geëxcommuniceerden zeide Origenes: ita fit ut interdum qui foras mittitur intus sit et ille foris, qui intus videtur retineri. En elders spreekt hij meermalen uit, dat velen geroepen en weinigen uitverkoren zijn, dat er geestelijke en vleeschelijke leden zijn, dat er onkruid onder de tarwe is en veler wandel met hun belijdenis strijdt, Seeberg, Der Begriff der christl. Kirche, Erl. 1885 S. 29. Maar spoedig kwam er in deze opvatting van de kerk als communio sanctorum eene groote verandering. Toen er in de tweede eeuw allerlei secten en haeresieën opkwamen, rees vanzelf de vraag op, welke de ware kerk was. En daarop werd ten antwoord gegeven: die, welke bij het geheel blijft en de gemeenschap met de katholieke kerk onderhoudt. Katholiek werd de kerk reeds genoemd door Ignatius, Smyrn. 8, cf. Murat. en Mart. Polyc. 5. 16. 19, omdat zij over de gansche aarde, in alle tijden en plaatsen, alle geloovigen omvat en er buiten haar

geen zaligheid is, Clem. 1 Cor. 57. Ign. Ef. 16. Trall. 7. Phil. 3. Herm. IX 16. Deze katholiciteit der kerk werd echter tegenover de ketterij niet meer geestelijk opgevat, maar veruitwendigd en in een zichtbaar instituut belichaamd. De bisschop, in rechte lijn van de apostelen afstammend en in het bezit der zuivere traditie, werd het criterium der ware kerk. De algemeene kerk hield op een logisch prius te zijn en werd als een historisch prius van alle plaatselijke kerken gedacht. Zoo kwam er in het kerkbegrip een algeheele omkeer. Niet de plaatselijke kerken zijn het, die saam eene eenheid vormen, maar de katholieke kerk met het episcopaat gaat vooraf, en de plaatselijke kerken zijn deelen van het geheel en slechts zoolang ware kerken, als zij bij dat geheel zich houden en daaraan zich onderwerpen. De ontwikkeling van dit katholieke kerkbegrip werd bevorderd door den tegenstand, dien het van kettersche zijde ondervond. Het Gnosticisme maakte van de kerk eene school, waarin de πνευματικοι verre verheven waren boven de populaire voorstellingen van het historisch Christendom. Het Montanisme wilde de kerk vestigen op den grondslag van beweerde inspiratie en profetie, met loochening van alle ambt en gezag; ecclesia proprie et principaliter ipse est spiritus, Tert. de pudic. 21. Het Novatianisme en Donatisme ijverden voor de heiligheid der kerk ten koste van hare katholiciteit. Tegen al deze dwalingen traden de kerkvaders op en legden meer en meer op het bisschoppelijk kerkinstituut den nadruk. De kerk, welke door de bisschoppen geleid wordt, is de eenige bewaardster en predikster der waarheid, Iren. adv. haer. I 10, 2. Tert. de praescr. 28, en daarom het onmisbare instituut des heils, de moeder aller geloovigen, de uitdeelster der genade, de middelares der zaligheid, scala ascensionis ad Deum. Ubi enim ecclesia, ibi et spiritus Dei, et ubi spiritus Dei, ibi ecclesia et omnis gratia, spiritus autem gratia, Iren. ib. III 24, 1. Tert. de or. 2. Clemens, Paed. I 6. Strom. VIII 17. Gelijk er maar één God en één Heer is, zoo is er ook maar ééne kerk, ééne kudde, ééne moeder, uit welke alle geloovigen geboren worden en buiten welke er geen zaligheid is. De lichtstraal kan niet van de zon, de tak niet van den boom, de beek niet van de bron worden gescheiden, Cypr. de unit. eccl. 5. 7. Ook Augustinus beweegt zich in denzelfden kring van gedachten. Hoewel de kerk door hare eenheid, katholiciteit en majesteit reeds vroeger een diepen indruk op hem had gemaakt,

werd hij toch eerst door zijn strijd tegen het Donatisme 393—411 genoodzaakt, om meer opzettelijk over haar wezen na te denken. Ook dan wordt echter niet de leer van de kerk, maar blijft de leer van de genade het middelpunt van zijn denken en leven, en de leer der kerk komt tot op zekere hoogte los, zelfstandig en onverzoend daarnaast te staan. Want als God de eenige en volstrekte oorzaak der genade is, gelijk Augustinus leert, dan kan de kerk dit niet wezen. Daarom onderscheidt hij al aanstonds tusschen de kerk als corpus verum en de kerk als corpus permixtum, de doctr. chr. III 32. Er zijn leden der ware kerk buiten de zichtbare kerk, zooals de engelen, Enchir. 29, de moordenaar aan het kruis, die alleen den bloeddoop ontving, de bapt. IV 22 en alle niet-Israëlieten, die vóór Christus' komst zijn zalig geworden, de civ. XVIII 23. 47, want de christelijke religie is zoo oud als de wereld, Ep. 102. Tot de ware kerk behooren ook zij, die nu nog goddeloos leven of in bijgeloof en ketterij verstrikt zijn en toch door God worden gekend. Namque in illa ineffabili praescientia Dei multi qui foris videntur intus sunt, et multi qui intus videntur foris sunt. Ex illis ergo omnibus, qui ut ita dicam intrinsecus et in occulto intus sunt, constat ille hortus conclusus, fons signatus, puteus aquae vivae, paradisus cum fructu pomorum, de bapt. V 27. Omgekeerd zijn er velen binnen de zichtbare kerk, die niet tot de electi behooren. Er is kaf onder het koren, er zijn kwade visschen onder de goede, er zijn plurimae oves foris, plurimi lupi intus, hom. in Joann. 45. c. lit. Petul. III 3. de bapt. I 10. Multi sunt in communione sacramentorum *cum* ecclesia, qui tamen non sunt *in* ecclesia, de unit. eccl. 74. Vanwege deze onderscheiding werd Augustinus door de Donatisten beschuldigd, dat hij twee kerken leerde; maar hij gaf daarop ten antwoord, dat hij beide niet scheidde, evenmin als wie bij den mensch ziel en lichaam onderscheidt, en dat naar het woord van Christus onkruid en tarwe samen moesten opwassen. De kerk is voor Augustinus niet de uitdeelster der genade, maar toch de kring, binnen welken God in den regel zijne genade uitdeelt. En zoo verdedigt hij haar tegen de Donatisten. De kerk is de middelares der zaligheid, omdat in haar alleen de Geest, de liefde, de volharding aanwezig is. Buiten haar is er geen zaligheid. Want ketters en scheurmakers kunnen wel het woord en sacrament medenemen, maar niet de wedergeboorte en de liefde,

welke door den H. Geest alleen binnen de kerk worden geschonken; hunc spiritum, quod illi non habeant, qui sunt ab ecclesia segregati, Judas apostolus 1 : 10 apertissime declaravit. Zij hebben den vorm maar missen het wezen, evenals afgesneden lichaamsdeelen nog wel een hand, vinger, oor enz. zijn maar geen leven hebben. Wie de kerk niet tot moeder heeft, heeft God niet tot vader, de bapt. VII 44. de unit. eccl. 1. c. lit. Petul. III 9. De kerk is pia mater, sponsa sine macula et ruga, unica columba, sancta ecclesia; en de kerk blijft heilig, ook al hebben de goddeloozen in haar de meerderheid, want hare heiligheid ligt, evenals hare eenheid en katholiciteit, voor Augustinus veel meer in het objectieve instituut van leer, genademiddelen en cultus, dan in de leden der kerk; scheiding is daarom altijd ongeoorloofd, een bewijs van hoogmoed en ongehoorzaamheid, de algemeene kerk voor eene particularistische of zelfs eene nationale inruilende, c. Cresc. II 37. de unit. eccl. 12. 14. En juist door dezen sterken nadruk, dien Augustinus tegen de Donatisten op het instituut der kerk legt, heeft hij in niet geringe mate bijgedragen tot de ontwikkeling van het Roomsche kerkbegrip. Cf. behalve de dogmenhist. werken van Harnack, Schwane enz., Seeberg, Der Begriff der chr. Kirche 1—56. Köstlin, Die Kath. Auffassung v. d. Kirche in ihrer ersten Entw., Deutsche Zeits. für chr. Wiss. u. chr. Leben 1856. H. Schmidt, Aug. Lehre v. d. Kirche, Jahrb. f. deutsche Theol. 1861 S. 197—250. Reuter, August. Studien 1887 S. 4—105. Dorner, Augustinus S. 276—295. Specht, Die Lehre v. d. Kirche nach dem h. Aug. Paderborn 1892.

In de Middeleeuwen werd dit kerkbegrip practisch uitgewerkt in de ontwikkeling der hierarchie, in de machtige organisatie van het kerkelijk instituut, in den strijd der kerk met en hare verheffing boven den staat. Des te opmerkelijker is, dat het theoretisch bijna in het geheel niet behandeld werd. Niet de theologie maar de jurisprudentie heeft toen de ontwikkeling geleid, Harnack, D. G. III 400. Over de leer der kerk vinden wij alleen iets bij Hugo Vict., de sacr. II 2. Halesius, Summa IV qu. 4. Thomas, c. Gent. IV 76. S. Theol. I 2 qu. 101 art. 2. II 2 qu. 10 art. 10. qu. 88 art. 12. III qu. 8 art. 3. 4. qu. 68 art. 9. Eerst na de bestrijding door Wiclef, Hus, de Hervormers enz. wordt het kerkbegrip van Roomsche zijde breeder ontwikkeld en verdedigd, vooral door Torquemada 1468, Catech. Rom. I c. 10.

Canus, Loci theol. IV—VI, Bellarminus, Disp. de controv. Tom. I en II. Becanus, de ecclesia Christi itemque de ecclesia Romana 1615. Id. Manuale controv. I 1—5. Bossuet, Exposition de la doctrine de l'êglise cath. sur les matières de controverse 1671 enz. In dit kerkbegrip staat het zichtbaar instituut op den voorgrond. Christus heeft n.l. op aarde eene kerk gesticht, waaraan de zichtbare en de onzichtbare zijde onafscheidelijk verbonden zijn. Evenals in Christus eene Goddelijke en eene menschelijke natuur, in ieder mensch een ziel en lichaam, in het sacrament een teeken en eene beteekenende zaak vereenigd zijn, zoo zijn er in de kerk eene zichtbare en eene onzichtbare zijde. De zichtbaarheid der kerk berust op de vleeschwording des Woords. Christus is de causa efficiens, exemplaris en finalis van de kerk; Hij leeft zelf als profeet, priester en koning door den H. Geest in haar voort, en stort al de gaven zijner genade in haar uit. Hij deelt deze uitsluitend mede door middel van ambt en sacrament; het instituut gaat dus vóór het organisme; de kerk is eene moeder der geloovigen, voordat zij eene vergadering is; de ecclesia docens met haar hierarchische inrichting en haar genadewerkende sacramenten gaat aan de ecclesia audiens vooraf en staat hoog boven haar. Op deze ecclesia docens zijn dan ook in de eerste plaats al die eigenschappen toepasselijk, die de Roomsche Christen aan zijne kerk toekent. Zij is de ééne, eenige, alleen-christelijke, katholieke, door regelmatige successie van de apostelen afstammende, onvergankelijke, onfeilbare kerk, die aan alle andere zoogenaamde kerken het bestaansrecht betwist, intolerant is krachtens haar aard, geen andere kerken naast zich duldt of erkent, van welke af te wijken in de leer of te scheiden in het leven altijd zonde en nooit geoorloofd is. Want omdat Christus alle genade alleen mededeelt door ambt en sacrament, daarom is de ecclesia docens, het Roomsche kerkinstituut, de eenige middelares der zaligheid, de bewaardster en uitdeelster van alle genade voor alle menschen, de eenige ark des behouds voor heel het menschelijk geslacht. Zij alleen leidt den mensch tot de Schrift, tot den persoon van Christus, tot de gemeenschap met God. De heilsorde is niet deze, dat God door zijn Woord den mensch tot de kerk leidt, maar omgekeerd gaat zij van de kerk uit en voert dan tot de Schrift en tot Christus heen. Daarom behoort de kerk voor allen kenbaar, aanwijsbaar en zelfs bewijsbaar

te zijn; door hare eigenschappen en kenteekenen moet zij zoo duidelijk in het oog springen, dat er ten haren aanzien geen twijfel mogelijk is en alleen moedwillig en schuldig ongeloof haar miskennen en verwerpen kan. Zij is de allereerste en voornaamste kenbron der waarheid en wordt om deze reden door vele Roomsche theologen in de leer der principia behandeld. Van deze ecclesia docens is de ecclesia audiens volkomen afhankelijk; zij heeft alleen passief deel aan al de heerlijke eigenschappen der kerk; haar eenige taak is, om de bovennatuurlijke genade uit de hand van den priester in het sacrament aan te nemen; geloof aan wat de kerk gelooft, gehoorzaamheid aan de hierarchie, onderwerping aan den paus is haar grootste deugd en tot de zaligheid noodzakelijk. Ubi papa, ibi ecclesia. Van de qualiteit dezer ecclesia audiens hangt daarom het wezen der kerk niet af. Wel is het goed en nuttig, dat de leden der kerk geloovigen zijn; decor ecclesiae principaliter in interioribus consistit, Thomas, Sent. IV dist. 15 qu. 3 ad 1. Maar de ecclesia docens, het objectieve heilsinstituut blijft er evengoed de ware kerk om, ook al zijn hare leden ongeloovigen en goddeloozen. Geen leden der kerk van Christus zijn allen, die buiten de Roomsche kerk zich bevinden, zooals de catechumenen, de excommunicati, de schismatici enz. Hun christelijk geloof, hun vrome wandel baat hun niet; zij zijn buiten de alleenzaligmakende kerk. Maar leden van de kerk zijn wel allen, die in de gemeenschap met Rome blijven, al zijn zij ook openbare ongeloovigen en goddeloozen. Dezen zijn niet actu maar potentia de ecclesia; zij behooren niet tot de ziel maar tot het lichaam der kerk; zij zijn niet zoo perfectissime de ecclesia, als degenen, die gelooven en in de Roomsche kerk leven; maar zij zijn toch leden der kerk en behooren er evengoed toe als het lichaam tot 's menschen wezen behoort. Om op eenigerlei wijze, meer of minder volmaakt, tot de kerk te behooren, is geen interna virtus van geloof of liefde noodig, maar alleen externa professio fidei et sacramentorum communio. Want de kerk is even visibilis et palpabilis, ut est coetus populi Romani vel regnum Galliae aut respublica Venetorum. Zij is in één woord coetus hominum ejusdem Christianae fidei professione et eorundem sacramentorum communione colligatus, sub regimine legitimorum pastorum ac praecipue Christi in terris vicarii Romani pontificis, Bellarminus, de eccl. mil. III 2. cf. Heinrich, Dogm. Theol. II 163 f. Perrone,

Prael. theol. I 1838 p. 207 sq. Möhler, Symbolik § 36 f. Simar, Dogm. 576—592. Scheeben-Atzberger, Dogm. IV 279—377. Jansen, Prael. I 325 sq. Concil. Vatic. ed. Lacensis VII Frib p. 269 sq. 567 sq. enz.

4. In dezelfde mate als dit Roomsche kerkbegrip in de Middeleeuwen practisch gerealiseerd werd, vond het van verschillende zijden tegenstand en bestrijding. De katholiseering der kerkidee was in de eerste eeuwen niet geschied dan onder krachtig en aanhoudend protest. De Grieksche Christenheid, schoon overigens in de leer van de kerk met Rome overeenstemmende, erkende nooit het primaat van den paus en weerstond daarmede het streven naar absolute eenheid en katholiciteit. En zoo ook kwamen in de Middeleeuwen verschillende secten tegen de ontwikkeling van de Roomsche kerkidee in verzet. De oppositie kwam uit verschillende beginselen voort. Bij Katharen, Albigenzen, Bulgaren, de volgelingen van Amalrik van Bena, de secten van den nieuwen en van den vrijen geest was zij de vrucht van dualistisch-manicheesche of gnostisch-pantheistische dwalingen. Bij anderen zooals de Waldenzen, Bradwardina, Wiclef, Hus enz. werkte de beschouwing van Augustinus na, volgens welke de kerk eene vergadering van praedestinati was. Maar de kenbaarheid dezer ware kerk werd dan niet objectief in de bediening van woord en sacrament, doch in het heilig leven, in het leven naar de wet van Christus, in liefde, armoede enz. gezocht; vandaar dat de overgang uit de idee der kerk tot de werkelijkheid ontbrak en de poging tot reformatie niet doorwerken kon of ook op teleurstelling uitliep, Harnack, D. G. III 392—419. Eerst in de zestiende eeuw werd door de Hervorming een principieel verschillend kerkbegrip tegenover dat van Rome geplaatst. Luther vond vrede voor zijne ziel, niet in het ex opere operato werkende sacrament noch ook in de goede werken, maar in de vergeving der zonden door het geloof alleen. En van dit standpunt uit viel hij de Roomsche kerk aan, verwierp priester, offerande, monnikenwezen, onfeilbaar kerkinstituut en magisch werkend sacrament, proclameerde de vrijheid van den christenmensch en vatte de kerk op als eene vergadering van geloovigen, als eene communio sanctorum, gelijk zij als voorwerp des geloofs in de twaalf artikelen beleden werd. Het kostte Luther hevigen strijd, om met de

Roomsche kerk en haar kerkbegrip te breken; een program van reformatie had hij niet; het was hem eerst alleen te doen, om de misbruiken tegen te gaan. Maar hij vond en behield zijne vastigheid in de rechtvaardiging des zondaars door het geloof alleen en kwam van daar uit veel verder, dan hij oorspronkelijk had gedacht of bedoeld. Dit beginsel leidde hem ook tot eene andere opvatting van de kerk, tot die, welke hij vond in de Schrift. De kerk was geen vergadering van praedestinati zonder meer noch ook van zulken, die naar enkele voorschriften der bergrede wandelen. Maar zij was eene vergadering van geloovigen, van menschen, die door het geloof vergeving der zonden hadden ontvangen en dus allen kinderen Gods, profeten en priesters waren. Vanzelf had zij daarom eene onzichtbare en eene zichtbare zijde. Deze onderscheiding is volgens Seeberg, Der Begriff der christl. Kirche 91, het eerst niet door Zwingli maar door Luther gemaakt. Maar hij verstond daaronder geen twee kerken, doch twee zijden aan eene en dezelfde kerk. De kerk is voor Luther geen platonisch ideaal, geen idee zonder werkelijkheid, maar zij bestaat voor hem concreet in menschen, die leven en door het geloof de vergeving der zonden deelachtig zijn. Naar de eene zijde is zij onzichtbaar, een voorwerp des geloofs, want wat men gelooft, ziet men niet; naar de andere zijde is zij zichtbaar, want zij wordt openbaar en is kenbaar, niet aan pausdom, bisschoppen, misgewaden en andere uitwendigheden, maar aan de zuivere bediening van woord en sacrament. Waar deze is, kan men er zeker van zijn, dat er eene kerk is; daar zijn ware geloovigen, al was het alleen onder de kinderen in de wieg; Gottes Wort kann nicht ohne Gottes Volk sein. Want er kunnen in eene kerk wel ongeloovigen zijn, evenals er in een lichaam vreemde bestanddeelen kunnen wezen, maar het wezen der kerk wordt door de geloovigen bepaald, het geheel wordt genoemd naar het voornaamste deel, cf. Köstlin, Luthers Theol. I 317 f. II 534 f. Seeberg t. a. p. 84 f. Gottschick, Hus', Luthers und Zwingli's Lehre von der Kirche, Zeits. f. Kirchengesch. 1886. Dienovereenkomstig werd in de Luthersche symbolen de kerk omschreven als eene communio of congregatio sanctorum et vere credentium, in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta. Zij is wel zichtbaar, heeft ambten en instellingen, maar ecclesia non est tantum societas externarum rerum ac rituum

sed principaliter est societas fidei et Spiritus Sancti in cordibus, Conf. Aug. en Apol. 7. 8. Smalc. art. 12. Cat. maj. II 3. De onderscheiding van zichtbare en onzichtbare kerk diende oorspronkelijk dus alleen, om tegenover Rome uit te spreken, dat het wezen der kerk in het onzichtbare lag, in het geloof, in de gemeenschap met Christus en zijne weldaden door den H. Geest, maar volstrekt niet, om aan de zichtbaarheid, aan de realiteit der kerk eenigermate afbreuk te doen. Spoedig werd zij echter in een anderen zin gebezigd. Men kon toch het oog niet sluiten voor het feit, dat er in de kerk in hac vita multi mali et hypocritae admixti sunt, die wel socii verae ecclesiae secundum externos ritus zijn maar toch niet de kerk vormen en veeleer tot het regnum diaboli behooren, Symb. B. ed. Müller 153. 154. 155. De kerk kon dus enger of ruimer genomen worden als ecclesia stricte et large dicta, ib. 153. Luther sprak soms van zwei Kirchen en Melanchton noemde dit een discrimen duorum corporum ecclesiae, C. R. 21, 507, en latere theologen, zooals Heerbrand, Chemniz, Hutter, Gerhard enz. pasten daarop de onderscheiding van onzichtbare en zichtbare kerk toe. Onzichtbaar werd de kerk nu genoemd, niet omdat ze eene geestelijke zijde had en daarom voorwerp des geloofs was, maar wijl de kring der geloovigen door ons niet kon gekend worden; en zichtbare kerk werd de naam, niet voor de openbaring der geloovigen in belijdenis en wandel, maar voor de ongeloovigen, die vroeger door Luther en de belijdenisschriften niet tot de kerk maar tot het regum diaboli gerekend werden. Idee en werkelijkheid, wezen en verschijning werden daardoor los naast elkander gesteld. De geloovigen vormden eene onzichtbare ecclesiola in de zichtbare ecclesia. Cf. Gerhard, Loc. XXII 69 sq. Quenstedt, Theol. IV 493 sq. Hollaz, Examen theol. 1278 sq. Buddeus, Instit. theol. 1207 sq. Schmid, Dogm. der ev. luth. K. 434. 440 f. Schultz, Das protest. Dogma v. d. unsichtbaren Kirche, Jahrb. f. prot. Theol. 1876 S. 673—690. Krauss, Das prot. Dogma v. d. uns. Kirche, Gotha 1876 S. 80 f. Seeberg, t. a. p. 104 f. 141 f. Nitzsch, Ev. Dogm. 529 f.

Met de Luthersche leer van de kerk komt de Gereformeerde in hoofdzaak overeen, maar zij vertoont toch enkele niet onbelangrijke eigenaardigheden. Ten eerste neemt het instituut der kerk er eene eenigszins andere plaats in. Luther verstond onder

de kerk wel de communio sanctorum, maar zocht toch hare eenheid en heiligheid meer in de objectieve instellingen van ambt, woord en sacrament dan in de subjectieve gemeenschap der geloovigen, die dikwerf zoo veel te wenschen overliet. Zoo werd de kerk meer en meer een Goddelijk instituut, dat de eenheid en heiligheid der geloovigen realiseeren moest. In denzelfden geest omschreef Melanchton in de Loci van 1543 de kerk als coetus *vocatorum* en zeide, dat wij nec alibi electos ullos somniemus, nisi in hoc ipso coetu visibili. En latere Luthersche dogmatici vonden er een verschilpunt in, dat volgens hunne leer de uitverkorenen niet extra coetum vocatorum te zoeken zijn en volgens de Gereformeerden ook daarbuiten konden voorkomen. En werkelijk is het Gereformeerde leer, dat God wel ordinarie de weldaden van Christus schenkt door middel van woord en sacrament, maar toch daaraan niet gebonden is en, zij het dan ook rarissime, de zaligheid verleent buiten het instituut der kerk om, Calvijn, Inst. IV 16, 19. Ursinus, Expl. catech. qu. 21. Bucanus, Inst. theol. 400. Gomarus, Theses 30, 29. Ten tweede brachten de Gereformeerden de kerk ten nauwste met de verkiezing in verband en vatten daarom hare onzichtbaarheid dikwerf anders dan de Lutherschen op. Zwingli liet eerst wel de onzichtbaarheid slaan op de ecclesia universalis, die over de gansche aarde verspreid was en daarom door niemand empirisch kon waargenomen worden, in tegenstelling met de ecclesia particularis, die op eene bepaalde plaats aanwezig en zichtbaar is. Maar later verstond hij onder de ecclesia invisibilis de gezamenlijke uitverkorenen, gelijk zij in de twaalf artikelen voorwerp des geloofs is en eerst bij de parousie zichtbaar zal worden. En in onderscheiding daarvan noemde hij de ecclesia universalis en de ecclesia particularis eene zichtbare (visibilis, sensibilis) vergadering van geloovigen, waarin ook hypocrieten kunnen zijn, Fidei ratio, Op. IV 8. In zijne Christianae fidei expositio van het jaar 1531 spreekt hij dan nog weer eenigszins anders en zegt, dat de kerk der geloovigen op aarde onzichtbaar is, inzoover zij alleen de ware geloovigen omvat, en zichtbaar, inzoover allen tot haar behooren, quotquot per universum orbem Christo nomen dederunt, Op. IV 58. Calvijn sluit zich bij dit spraakgebruik aan. Als hij de uitdrukking ecclesia invisibilis voor het eerst in de Institutie van 1543 opneemt, verstaat hij daaronder de gezamenlijke uit-

verkorenen, die alleen Gode bekend zijn, en onderscheidt daarna de kerk als universa hominum multitudo in orbe diffusa, die zichtbaar is en ook hypocrieten in zich bevat, maar toch ook in zooverre weer onzichtbaar en voorwerp des geloofs is, als wij niet weten kunnen, wie daarin de ware geloovigen zijn, Inst. IV 1, 1—9. Onzichtbaar kon de kerk dus reeds heeten in drieërlei opzicht: 1° als ecclesia universalis, omdat een bepaald persoon de kerk op andere plaatsen en in andere tijden niet waarnemen kan; 2° als coetus electorum, die eerst in de parousie voltooid en zichtbaar zal wezen; 3° als coetus electorum vocatorum, omdat wij in de kerk op aarde de ware geloovigen niet kunnen onderscheiden. Daarbij kwamen later nog andere gezichtspunten, waaronder de kerk onzichtbaar kon genoemd worden, omdat zij niet van deze wereld is, omdat haar hoofd Christus en dus ook zij zelve als zijn lichaam onzichtbaar is, omdat haar grootste deel in den hemel is, omdat zij tijdelijk en plaatselijk van bediening der genademiddelen verstoken kan zijn, omdat zij in tijden van vervolging in woestijnen en spelonken schuil gaat, omdat zij wel in hare uitwendige belijdenis maar niet in het inwendig geloof des harten waarneembaar is, omdat de kerk nooit op één plaats en in één tijd tegenwoordig is maar door de eeuwen en volken heen zich uitbreidt, Polanus, Synt. theol. 531. En zichtbaar heette dan de kerk daartegenover, wijl zij in belijdenis en wandel openbaar wordt, of als instituut met ambten en bedieningen optreedt, of niet alleen ware geloovigen doch ook hypocrieten bevat. Confessie en dogmatiek bij de Gereformeerden ging nu eens van deze en dan van gene opvatting uit. Sommigen stelden de kerk als de gemeenschap van alle uitverkorenen op den voorgrond en noemden deze de ecclesia invisibilis, Cat. Genev. bij Niemeyer 135. Scot. I 16. Westm. Conf. 25. Alsted, Theol. did. schol. 590. Wijl echter de uitverkorenen, die nog niet leven of nog niet geroepen zijn, alleen potentia leden van de kerk kunnen heeten, lieten anderen deze idee van de kerk rusten en gingen uit van de kerk als vergadering aller electi et vocati, Basil. I 5. Helv. I 15. Heid. Catech. 54. Belg. 27. Helv. II 17. Gomarus, Theses theol. disp. 30. Polanus, Synt. 530. Martyr, Loci 390. Dan moest men daarbij echter terstond onderscheiden tusschen ware geloovigen en hypocrieten en ging daarom spreken van ecclesia stricte en latius dicta, van het esse de ecclesia en het esse in

ecclesia, of ook wel van ecclesia invisibilis en visibilis, Ursinus op qu. 54. Alsted, Theol. did. schol. 598. Heidegger, Corpus theol. XXVI 29 enz. Dit leidde in verband met het bederf, dat in de kerk intrad, tot de onderscheiding van twee kringen of groepen van menschen in de eene kerk, Turretinus, Theol. El. XVIII 3, 3. 24. en bracht Janssonius, van der Eerde e. a. in de vorige eeuw er toe, om een uit- en een inwendig verbond naast elkander te stellen, om de forma externa en interna van de kerk te scheiden en om de leer te verkondigen, dat ook onbegenadigden, indien zij onergerlijk leefden, ware leden van de kerk konden zijn en rechtmatige aanspraak hadden op hare goederen en weldaden, cf. deel III 227. Tevergeefs trachtten daartegenover anderen de eenheid der kerk te handhaven, door te zeggen, dat onzichtbare en zichtbare kerk twee zijden waren van dezelfde zaak. Synopsis pur. theol. 40, 34. Turretinus, Theol. El. XVIII 7, 4. Mastricht, Theol. VII 1, 11. 13. Appelius, De Herformde Leer 1769 bl. 300v.; de leer klopte hoe langer hoe minder op het leven. En dit was voor de Gereformeerde leer over de kerk te erger, wijl zij veel minder dan de Lutherschen in het instituut het wezen der kerk zag. Want, en dat is een derde onderscheid, dat later duidelijker in het licht zal treden, de Gereformeerden zochten het kenmerk der ware kerk wel ook in de zuivere bediening van woord en sacrament, maar zij voegden gewoonlijk daaraan nog de kerkelijke tucht en den christelijken wandel toe; de verkiezing was de grondslag der kerk maar werd eerst in het geloof en de goede werken openbaar. Cf. verder nog over de Ger. leer van de kerk: Beza, Tract. theol. 1582 I 32. Hyperius, Meth. theol. 529. Bullinger, Huysboeck 1612 fol. 204. Bucanus, Inst. theol. 455. Gomarus, Op. II 97. 202. Voetius, Pol. Eccl. I p. 1 sq. Moor, Comm. VI 1—179. M. Vitringa, Doctr. chr. relig. IX enz., cf. Seeberg t. a. p. 159 f.

5. De wijziging, welke de Reformatie in het Roomsche kerkbegrip aanbracht, had ook practische gevolgen. De uniformiteit maakte voorgoed plaats voor de pluriformiteit; verschillende kerken traden na en naast elkander op en gaven aan religie en kerk eene gansch andere gedaante. De Reformatie trachtte onzichtbare en zichtbare kerk nog in goed verband te houden; maar de historie bewees, hoe moeilijk dat ging. En bij andere

kerken buiten de Gereformeerde en Luthersche werd het verband dikwerf geheel verbroken, en de onzichtbare kerk aan de zichtbare of deze aan gene opgeofferd. Het Socinianisme nam de onderscheiding nog wel aan, maar sprak toch bijna alleen van de zichtbare kerk, wijl het de christelijke religie opvatte als eene vrij wel voor allen aannemelijke leer, Fock, Der Socin. 690 f. Het Remonstrantisme wandelde niet alleen in hetzelfde spoor, maar ontnam aan de kerk ook nog alle zelfstandigheid en liet niets aan haar over dan het recht van prediking en vermaning, Conf. en Apol. conf. 21. 22. Limborch, Theol. Christ. VII. Bij het Rationalisme werd de kerk eene vereeniging van menschen tot uitoefening van den godsdienst en tot verbetering der zeden, Wegscheider, Instit. § 188. Bretschneider, Syst. Entw. 760. Doederlein, Instit. theol. christ. 1787 S. 716. Kant duidde met de namen onzichtbare en zichtbare kerk het volk Gods aan naar zijne idee en naar zijne empirische verschijning; de laatste, dat is, de kerk met haar statutarisch geloof is bestemd, om meer en meer in de redelijke en zedelijke religie, in een Rijk Gods op aarde over te gaan, Religion ed. Rosenkranz 119 f. 146 f. Bij Hegel had de kerk evenzoo slechts eene tijdelijke, voorbijgaande beteekenis, want de staat is de ware realiseering der zedelijke idee, die vernünftlich-sittliche Substanz. De kerk heeft alleen zoolang recht van bestaan, als de staat nog niet ten volle aan zijne idee beantwoordt, Philos. der Rel. Werke XII 279. Voor de kerk als instelling van Christus blijft op het standpunt van het rationalisme geen plaats. En van een ander beginsel uit kwam het mysticisme tot gelijk resultaat. Het Anabaptisme ging uit van de volstrekte tegenstelling van schepping en herschepping, natuur en genade, wereld en Godsrijk en beschouwde de geloovigen daarom als menschen, die in de wedergeboorte iets gansch anders geworden waren en daarom gescheiden van de wereld moesten leven. Zijn program was: niet reformatie maar separatie; het wilde eene afgezonderde kerk, Menno Simons, Werken 262. Eeuwen lang was er geen kerk geweest, maar enkel Babel, en Babel moest verlaten en gemeden worden, ib. 33 v. 289 v. 295. 409 v. In Munster zeide men, dat er in 1400 jaren geen waar Christen was geweest, Goebel, Gesch. d. christl. Lebens I 179. De ware kerk was eene kerk van heiligen, die na persoonlijke belijdenis gedoopt waren en door onthouding van eed, oorlog,

overheidsambt en allerlei andere wereldsche practijken in spijze en drank, in kleeding en verkeer van anderen zich onderscheidden, De Bres, De wortel, den oorspronck ende het fundament der Wederd. 1589 bl. 39—45. Cloppenburg, Op. II 233. Goebel t. a. p. 134 f. Hetzelfde dualistisch beginsel ligt ten grondslag aan allerlei secten, die later binnen den kring van het Protestantisme zijn opgetreden. Labadie riep te Middelburg in 1666, evenals vroeger te Genève en te Amiens, conventikelen in het leven, aan welke hij den naam van profetieën gaf en stichtte in 1669 eene „evangelische gemeente", die alleen uit ware geloovigen mocht bestaan, en later te Herford door een huiselijk familieleven, door eene bedenkelijke huwelijkspractijk en door gemeenschap van goederen zich onderscheidde, Goebel t. a. p. II 181—273. Ritschl, Gesch. d. Piet. I 194—268. Het pietisme, zoowel hier als in Duitschland, trok heel het leven saam in den engen kring der religie, werd onverschillig voor kerk en ambt, sacrament en formulier, vergaderde de geloovigen in afgezonderde gezelschappen en bevorderde het separatisme, Ritschl, ib. II 135 f. Zinzendorf organiseerde den 12^{en} Aug. 1729 eene apostolische gemeente, welke in allerlei trekken met de gemeente van Labadie overeen kwam, Goebel, ib. II 271. In Engeland kwam onder anabaptistischen invloed bij Robert Browne en John Robinson het Independentisme op, dat de kerk geheel en al laat opkomen uit de samenvoeging van individueele geloovigen, Weingarten, Die Revolutionskinderen Englands 24 f. Na Cromwells revolutie in zijn enthousiasme getemperd, ging het, gelijk het Anabaptisme in het Mennonitisme, in de religie der Kwakers over, die eene van de wereld afgezonderde en in allerlei uitwendigheden onderscheiden gemeente vormden. Van al het historische en objectieve losgemaakt, werd de kerk bij hen de gemeenschap van allen, die de verlichting des H. Geestes deelachtig waren, en voorts de naam voor hen, die samen op ééne plaats vergaderden, als het ware één gezin vormden en krachtens het innerlijk licht ook uitwendig in belijdenis en leven overeenstemden, Barclay, Verantwoording 1757 bl. 212 v. Weingarten ib. 185. 186. Ook het Methodisme wordt door dezelfde tegenstelling beheerscht. Wel trachtte Wesley eerst de kerk zelve te reformeeren, maar in 1784 ging hij toch tot separatie van de staatskerk over; hij ordende predikers, stelde hen onder bescherming van de Tolerantie-acte en voegde

de bekeerden in gezelschappen saam, die dagelijks tot gebed samenkwamen, van tijd tot tijd liefdemaaltijden, vastendagen, waaknachten, prayermeetings enz. hielden en tot voornaamste taak kregen, om aan de bekeering van anderen te arbeiden, Schneckenburger, Kleinere prot. Kirchenparteien 1863 S. 103 f. Het heilsleger van generaal Booth is van dit Methodisme de consequentie; de bekeerden vormen geen kerk meer maar een staand leger van Christus, een corps van evangelisten onder een officier, door bijzondere kleeding en leefwijze van de wereld gescheiden, Kolde, Die Heilsarmee 1885 S. 49 f. Geen wonder, dat onder al dergelijke verschijnselen John Darby er toe kwam, om open en beslist alle kerk en kerkvorm te verwerpen. Naar zijne meening werd de N. T. bedeeling van het verbond der genade eerst wel door God met kerk en ambt begiftigd, maar deze zijn reeds in den apostolischen tijd door der menschen ontrouw ontaard en van Gods wege verworpen. Daarom zijn alle kerken sedert dien tijd niets dan Babel, voorbereidingen van den antichrist, geheel en al bedorven, door de geloovigen ten eenenmale te verwerpen. Dezen moeten thans niets anders doen dan zich uit de wereld terugtrekken, elkander in hunne bijeenkomsten met hunne verschillende gaven stichten en in stilte afwachten de wederkomst van Christus, Dr. G. J. v. d. Flier, Het Darbisme 's Grav. 1879. Art. Plymouthbrüder in Herzog².

Zoo schijnt alles te wijzen op eene ontbinding der kerk en op eene radicale wijziging van het kerkbegrip. Wel ontbreekt het daartegenover niet aan eene machtige reactie. De Russische kerk, wier opperbestuur bij de Heilige Synode berust en door middel van den procurator aan den keizer gebonden is, handhaaft haar aanspraak op den naam van eenigware, orthodoxe kerk en streeft met onderdrukking der secten naar eenheid des geloofs in het gansche rijk; Pobedonoszew, de tegenwoordige procurator, is voorstander van de absolute monarchie en van de staatskerk en verdedigt de leer, dat de massa in de macht den maatstaf der waarheid vindt, zie zijne Streitfragen, autor. Uebersetzung, Berlin Deubner 1897. De Roomsche kerk is nog dezelfde, die zij te voren was, toen zij ketters en scheurmakers vervolgen en ter dood brengen liet en kan in beginsel geen kerken naast zich erkennen en dulden; als Roomschen spreken in het belang van godsdienstvrijheid en scheiding van kerk en staat, zijn zij te beschouwen als vrienden van beide uit berekening,

maar als vijanden van beide uit beginsel, cf. bijv. Stöckl, Lehrb. d. Philos. III 474. Cathrein, Moralphilos. II[3] 555 f. Hettinger, Apol. des Christ. IV[2] 407 f. In Engeland is eerst het Irvingisme opgetreden, dat de kerk reformeeren wilde door herstelling van het apostolaat, J. N. Köhler, Het Irvingisme, 's Grav. 1876, en verbreidt zich thans in de Anglicaansche kerk het ritualisme, dat ambten, sacramenten, eeredienst, ceremoniën meer en meer naar Roomsche leer en practijk vervormt, art. Tractarianismus in Herzog[1]. Mr. Walter Wash, Secret History of the Oxford movement 1897. Williams, The crisis in the church of England. Presb. and Ref. Rev. July 1899 p. 389—412. Zelfs onder de Lutherschen gingen vele confessioneelen tot het objectieve instituut van kerk, ambt en sacrament terug en bonden daaraan alle mededeeling der genade, Löhe, Drei Bücher von der Kirche 1845. Kliefoth, Acht Bücher v. d. Kirche 1854. Münchmeyer, Das Dogma v. d. uns. u. sichtb. Kirche 1854. Vilmar, Theol. der Thatsachen 1876 S. 48 f. Id. Dogmatik II 212. Stahl, Die Kirchenverfassung nach Lehre u. Recht der Prot. 2e Ausg. 1862 S. 67 f. Maar ondanks dit alles verliest de kerk hoe langer hoe meer haar uniform karakter. Niet alleen in de Protestantsche landen, vooral in Engeland en Amerika, maar ook in Rusland breidt het aantal secten zich uit, J. Gehring, Die Sekten der Russischen Kirche 1003—1897. Nach ihrem Ursprunge und inneren Zusammenhange dargestellt. Leipzig Richter 1898. Zelfs in de Roomsche kerk, die zoo gaarne aan de verdeeldheid van het Protestantisme zich te goed doet, is in veel opzichten de eenheid meer schijn dan wezen. Geloovigen en ongeloovigen staan binnen haar muren even ver van elkaar als in vele kerken der Hervorming. De verschillende orden staan dikwerf met elkander op alles behalve vriendelijken voet. Dieselben Motive besonderer Frömmigkeit, welche auf katholischem Boden zu neuen Ordensstiftungen führen, wirken auf protestantischen Boden zur Bildung von Sekten, Ritschl, Gesch. des Piet. III 303. En Reform-katholicismus en „Los-van-Rome"-beweging toonen, hoeveel onvrede er in menig hart onder den uiterlijken glans der eenheid verborgen is. Het geloof aan de ééne, onfeilbare, alleenzaligmakende kerk is tegenover het bestaan en den bloei van zoovele andere kerken niet meer te handhaven; de leer wordt door het leven en door de geschiedenis zoo sterk mogelijk weersproken.

Terwijl Rome voor deze ontwikkeling van Christendom en kerk de oogen sluit, loopt de Protestantische theologie gevaar, om ter wille van de historie de Goddelijke instelling van de kerk voorbij te zien. Volgens Schleiermacher ontstond de kerk durch das Zusammentreten der einzelnen Wiedergeborenen zu einem geordneten Auf- und Miteinanderwirken, Chr. Gl. § 115. Wijl echter de wedergeboorte geen magische verandering maar eene ethische vernieuwing is, blijft er in de wedergeborenen nog altijd een stuk wereld over, en moet er dus in de kerk tusschen het blijvende en het veranderende en verdwijnende onderscheiden worden, ib. 125. 126. Op deze onderscheiding past Schleiermacher de vroegere namen van onzichtbare en zichtbare kerk toe. Hun vroeger gebruik was verkeerd, want van de onzichtbare kerk is het meeste niet onzichtbaar, wijl de wedergeboorte naar buiten in belijdenis en leven openbaar wordt, en van de zichtbare kerk is het meeste niet kerk, wijl het tot de wereld behoort. Onzichtbare kerk duidt niet zoozeer personen, als wel werkingen des Geestes in de personen aan, en zichtbare kerk geeft te kennen, dat deze werkingen des Geestes bij alle geloovigen nog samengaan met nawerkingen der zonde, ib. 148. Beide staan dus tot elkander in verhouding als wezen en verschijning, als idee en werkelijkheid, en worden in dienzelfden zin ook door vele andere theologen opgevat, Nitzsch, Syst. d. chr. Lehre § 186—188. Lange, Dogm. II 1090 f. Martensen, Dogm. § 191. Müller, Dogm. Abh. 332 f. Thomasius, Christi Person und Werk II^3 505. Frank, Chr. Wahrheit II^2 369 f. Kaftan, Dogm. 573. 585. Sommigen laten daarbij de oude namen varen en spreken liever van Godsrijk en kerk, A. Dorner, Kirche und Reich Gottes, Gotha 1883. Krauss, Das prot. Dogma v. d. uns. K. 1876, of ook van gemeente en kerk, Stahl, Kirchenverfassung 67. De la Saussaye in mijne Theol. van Ch. d. l. S. 61. Van Oosterzee § 129. Men kan deze zichtbare kerk dan nog met Stahl houden voor eene stichting van Christus; maar de meesten denken haar toch als een product, een noodzakelijke bestaansvorm van de gemeente, Lipsius, Dogm. § 859 f. Tiele, Inl. tot de godsdienstwet. II 1899 bl 141v., of oordeelen zelfs, dat de institutaire kerk haar tijd heeft gehad, en in den staat, Strauss, Dogm. II 618. Rothe, Ethik § 124 f. 440 f. 1167 f., of in de belijdende gemeente moet overgaan, Rauwenhoff, Wijsb. v. d. godsd. 843. Pfleiderer, Religionsphilos. 1896 S. 745. Sohm,

Kirchenrecht passim. Chavannes, Qu'est ce qu'une église, Paris Fischbacher 1897.

6. De naam קָהָל, ἐκκλησια, duidt reeds krachtens zijne afleiding van werkwoorden, die samenroepen beteekenen, eene vergadering van menschen aan, die voor een of ander, inzonderheid politiek of godsdienstig doel, saamgekomen, of, al zijn ze op een bepaald oogenblik niet vergaderd, toch voor zulk een doel onderling vereenigd zijn. Onder het Oude Testament was Israel het volk, dat door God voor zijn dienst saamgeroepen en bijeenvergaderd was; en in het Nieuwe Testament is dit volk van Israel vervangen door de gemeente van Christus, die nu het heilig volk, het uitverkoren geslacht, het koninklijk priesterdom Gods is. Het woord kerk, church, kirk, kirche, chiesa, waarmede ἐκκλησια is overgezet, drukt niet zoo duidelijk als het oorspronkelijke dit karakter van de gemeente van Christus uit. Waarschijnlijk is het afgeleid van κυριακη, scil. οἰκια, of κυριακον, scil. οἰκον en beteekende het dus oorspronkelijk, niet de gemeente zelve, maar de plaats van hare samenkomst, het kerkgebouw, Suicerus s. v. Herzog[2] 7, 685. Thans bezigen wij dit woord in denzelfden zin van het kerkgebouw, of in dien van godsdienstoefening (bijv. de kerk begint om tien uur), of in dien van geinstitueerde groep van gemeenten (de Roomsche, de Anglikaansche kerk enz.). De beteekenis van het Nieuwtestamentisch woord ἐκκλησια staat bij het woord kerk op den achtergrond; in sommige tijden was het bewustzijn, dat kerk de benaming van het volk Gods is, schier geheel uitgesleten. Dit is ook de reden, waarom het woord ἐκκλησια in de Statenvertaling niet door kerk, maar door gemeente is overgezet; dit woord deed toch weer uitkomen, dat het wezen der kerk in de gemeenschap der heiligen ligt. Indien er geen bezwaren tegenover stonden, zou het overweging verdienen, om het woord kerk door dat van gemeente te vervangen. Maar maatschappij en staat hebben dit woord op burgerlijk gebied in beslag genomen, spreken van gemeente, gemeenteraad, gemeenteschool, gemeentehuis, en hebben daardoor dit woord veelszins voor het kerkelijk leven onbruikbaar gemaakt. Gemeente kan en mag wel op kerkelijk gebied gebezigd worden, maar heeft dan een bepaalden zin en is niet zoo plooibaar als het woord kerk, dat velerlei beteekenissen kan aannemen. Want ofschoon dit woord oorspron-

kelijk het kerkgebouw en dan ook de godsdienstoefening en het kerkelijk instituut aanduidde, zoo is er toch de beteekenis van volk Gods, van vergadering der Christgeloovigen, niet vreemd aan. In dien zin komt het voor in de twaalf artikelen, in de Ned. Geloofsbel. art. 27—29, in de Dordsche kerkenorde passim. Het komt er slechts op aan, om deze beteekenis in het bewustzijn te verlevendigen. De woorden gemeente en kerk kunnen dan naast elkander gebruikt worden maar zij zijn nooit zoo van elkander te onderscheiden, dat het woord gemeente de vergadering der geloovigen op eene bepaalde plaats, en het woord kerk de saamvoeging der gemeenten tot één geheel aanduidt. Want kerk en gemeente zijn beide vertalingen van hetzelfde woord ἐκκλησια en hebben daarom dezelfde beteekenis. Beide woorden zijn namen voor de vergadering der geloovigen, hetzij op eene bepaalde plaats, hetzij in een land, hetzij over de gansche aarde. Geheel verkeerd is het daarom, om bij gemeente aan de ware geloovigen, bij kerk aan de schijngeloovigen te denken, om beide begrippen te vereenzelvigen met die van onzichtbare en zichtbare kerk, of ook onder gemeente de vergadering der geloovigen en onder kerk het instituut te verstaan. Hoogstens verschillen zij daarin, dat gemeente meer denken doet aan de gemeenschap der geloovigen onderling, en kerk meer aan diezelfde geloovigen, gelijk zij institutair, onder ambt en bediening des woords, georganiseerd zijn. Beide malen is het dan echter toch dezelfde vergadering van geloovigen, die erdoor aangeduid wordt; slechts het gezichtspunt verschilt, waaruit zij beschouwd wordt. Terwijl deze beide woorden dus op kerkelijk terrein burgerrecht bezitten, is het gansch anders met het woord kerkgenootschap gesteld. Deze naam heeft een collegialistischen bijsmaak. Het kwam hier te lande in gebruik in 1773 door de eerste berijming van de twaalf geloofsartikelen, werd dan in den zin van plaatselijke of algemeene kerk opgenomen in de staatsregeling van 1798, 1801 en 1805, werd in de grondwet van 1814 en 1815 vervangen door het woord godsdiensten en godsdienstige gezindheden en daarna in de grondwet van 1848 en 1887 en ook weer in de wet op de kerkgenootschappen van 10 Sept. 1853 naast den naam van godsdienstige gezindheden ingevoerd, Heraut 627. De saamvoeging van kerk en genootschap is eene mesalliance en moeder van vele dwalingen. Eene kerk is juist geen genootschap, want zij ontstaat niet door

vrijwillige toetreding van volwassen personen maar uit de wedergeboorte door den H. Geest. Eindelijk verdient het ook geen aanbeveling, om het woord kerk in den zin van het volk Gods door dat van Godsrijk te vervangen. Want tusschen beide is er een niet onbelangrijk verschil. Het koninkrijk Gods, waarmede Jezus' prediking begint, is in de eerste plaats een eschatologisch begrip voor het naderende Messiaansche rijk met al zijne goederen. En ook, inzoover dit rijk door wedergeboorte, vergeving en vernieuwing hier reeds op aarde in de harten aanwezig is, bestaat het veelmeer in geestelijke goederen, dan in gemeenschap van personen. Het koninkrijk der hemelen is of wordt juist een eigendom van de armen van geest, de reinen van hart, de kinderkens en bestaat zelf in vrede, vreugde, blijdschap door den H. Geest. Daarom is het, althans hier op aarde, niet georganiseerd; het is in beginsel overal, waar de geestelijke weldaden van Christus geschonken zijn, en is nergens op aarde afgerond en voltooid, deel III 233v. Maar de kerk is vooral een diesseitig begrip, een gemeenschap van personen, toegerust met ambten en bedieningen en in het zichtbare optredend als het vergaderde volk Gods. De kerk is dus het middel, waardoor Christus de weldaden van het Godsrijk uitdeelt en de voltooiing ervan voorbereidt. En op haar weg, om het Godsrijk te doen komen, neemt zij allerlei elementen op, die onzuiver zijn en eigenlijk niet tot haar behooren (hypocrieten en ook den ouden mensch in de geloovigen), terwijl het koninkrijk Gods, in goederen bestaande, zuiver en onvermengd is en alleen het wedergeborene omvat. Christus is der gemeente gegeven tot een hoofd, juist opdat God aan het einde als Koning van zijn volk optreden en alles in alles kunne zijn. Cf. Philippi, Kirchl. Gl. V 3, 203. Frank, Chr. Wahrheit II 375. Kaftan, Dogm. 584.

Nu is er geen twijfel aan, dat volgens de H. Schrift het wezen der kerk daarin ligt, dat zij het volk Gods is. Immers, de kerk is eene realiseering der verkiezing, en deze is eene verkiezing in Christus tot roeping, rechtvaardigmaking, verheerlijking, Rom. 8 : 28, tot gelijkvormigheid aan den Zone Gods, Rom. 8 : 29, tot heiligheid en zaligheid, Ef. 1 : 4v. De zegeningen welke aan de kerk worden geschonken, zijn in de eerste plaats inwendig en geestelijk van aard en bestaan in roeping en wedergeboorte, in geloof en rechtvaardigmaking, in heiligmaking en verheerlijking.

't Zijn goederen van het koninkrijk der hemelen, weldaden van het verbond der genade, beloften voor dit maar bovenal voor het toekomende leven. Op grond daarvan heet de kerk het lichaam van Christus, 1 Cor. 12 : 27, Ef. 5 : 23, Col. 1 : 18, de bruid van Christus, 2 Cor. 11 : 2, Ef. 5 : 32, Op. 19 : 7, 21 : 2, de schaapskooi van Christus, die zijn leven stelt voor de schapen en door dezen gekend wordt, Joh. 10, het gebouw, de tempel, het huis Gods, Mt. 16 : 18, Ef. 2 : 20, 1 Petr. 2 : 5, opgetrokken uit levende steenen, 1 Petr. 2 : 5, op den hoeksteen Christus en op het fundament van apostelen en profeten, 1 Cor. 3 : 17, 2 Cor. 6 : 16, 17, Ef. 2 : 22, Op. 21 : 2—4, het volk, het eigendom, het Israel Gods, Rom. 9 : 25, 2 Cor. 6 : 16, Hebr. 8 : 10, 1 Petr. 2 : 9, 10. De leden der kerk heeten ranken aan den wijnstok, Joh. 15, levende steenen, 1 Petr. 2 : 5, uitverkorenen, geroepenen, geloovigen, geliefden, broeders en zusters, kinderen Gods enz., en zij, die dit niet in waarheid zijn, worden in de Schrift beschouwd als kaf aan het koren, Mt. 3 : 12, als onkruid onder de tarwe, Mt. 13 : 13, als kwade visschen in het net, Mt. 13 : 47, als een mensch zonder feestkleed op de bruiloft, Mt. 22 : 11, als geroepen doch niet uitverkoren, Mt. 22 : 14, als kwade ranken aan den wijnstok, Joh. 15 : 2, als niet Israel, schoon uit Israel zijnde, Rom. 2 : 28, 9 : 6, als boozen, die weggedaan moeten worden, 1 Cor. 5 : 12, als vaten ter oneere, 2 Tim. 2 : 20, als zulken, die uit ons uitgegaan zijn maar niet uit ons waren, 1 Joh. 2 : 19 enz. Dit alles verheft het boven allen twijfel, dat de kerk naar haar wezen een vergadering van ware geloovigen is. Zij, die het oprechte geloof niet deelachtig zijn, mogen uitwendig tot de kerk behooren; zij maken toch haar wezen, haar forma niet uit, zij zijn in, maar niet de ecclesia.

Bevestigd wordt dit nog door de wijze, waarop de Schrift van de gemeenschap der heiligen spreekt. De geloovigen hebben één Heer, één geloof, één doop, één God en Vader van allen, en zoo ook hebben zij éénen Geest, Ef. 4 : 4—6, in wiens gemeenschap zij leven, door wien zij wedergeboren, tot één lichaam gedoopt en met Christus vereenigd zijn, Joh. 3 : 5, 14 : 17, Rom. 8 : 9, 14, 16, 1 Cor. 12 : 3, 13, 2 Cor. 1 : 22, 5 : 5, Ef. 1 : 13, 4 : 30, 1 Joh. 2 : 20. En deze Geest doet in de eenheid de verscheidenheid niet te niet, welke onder de geloovigen bestaat, maar Hij handhaaft en bevestigt ze. Gelijk Hij in schepping en onderhouding alle dingen op hunne

wijze versierde en voltooide, deel II 295, en onder Israel allerlei natuurlijke en geestelijke gaven schonk, deel II 230; zoo deelde Hij zichzelf op den pinksterdag met al zijne charismata aan de gemeente van Christus mede. Deze charismata omvatten in ruimer zin ook de weldaden der genade, die het deel van alle geloovigen zijn, Rom. 5 : 15, 16, 6 : 23; maar duiden in enger zin die bijzondere gaven aan, welke aan de geloovigen in verschillende mate en graad ten nutte van elkander geschonken zijn, Rom. 1 : 11, 1 Cor. 1 : 7, 2 Cor. 1 : 11, 1 Tim. 4 : 14, 2 Tim. 1 : 6 en vooral Rom. 12 : 6—9 en 1 Cor. 12 : 12 v. Van al deze gaven is de H. Geest, die ze alle uit Christus neemt, Joh. 16 : 13, 14, Ef. 4 : 7, de uitdeeler; Hij deelt ze aan een iegelijk uit, gelijkerwijs Hij wil, echter niet naar willekeur, maar in verband met de mate des geloofs, met de plaats, die iemand in de gemeente inneemt, en met de taak, waartoe hij geroepen is, Rom 12 : 3, 6, 2 Cor. 10 : 13, Ef. 4 : 7, 1 Petr. 4 : 10, zoodat elke gave eene *φανέρωσις τοῦ πνεύματος* is, 1 Cor. 12 : 7. Deze gaven zijn zeer vele in aantal. Paulus noemt er onderscheidene op, en bedoelt nog geenszins eene volledige lijst te geven. De Roomschen spreken, evenals van zeven hoofdzonden, zeven deugden, zeven zaligheden, zoo ook gaarne met beroep op Jes. 11 : 2, 3 van zeven dona Spiritus Sancti, Lombardus, Sent. III dist. 34. Thomas, S. Theol. I 2 qu. 68. II 2 qu. 8. Bonaventura, Brevil. V 5. Meschler, Die Gabe des h. Pfingstfestes, 3te Aufl. Freiburg 1896 S. 233 f. Simar, Dogm. 554. Heinrich-Gutberlet, Dogm. VIII 631. Maar dit zevental omvat niet de eigenlijke charismata, die door Paulus worden opgenoemd en die in de Roomsche theologie veeleer onder den naam van gratiae gratis datae ter sprake komen, Simar ib. 486. En deze zijn niet tot een zevental te beperken. Bij die, door Paulus opgeteld, kunnen ook nog gevoegd worden die van gebed en dankzegging, van vermaning en vertroosting, van mededeelzaamheid en herbergzaamheid enz. Eene indeeling is daarom ook moeilijk te geven. Sommige dragen duidelijk een bovennatuurlijk karakter of zijn eerst in of na de bekeering geschonken, andere vertoonen meer den aard van natuurlijke gaven, die door den H. Geest verhoogd en geheiligd zijn. Gene traden in den eersten tijd vooral sterk op den voorgrond, deze zijn meer eigen aan de kerk in hare historische, normale ontwikkeling. Maar welke die gaven ook zijn, zij dienen allen ten nutte van de gemeente. De

communio sanctorum is eene sanctorum communicatio, Calvijn, Inst. IV 1, 3. De H. Geest deelt de charismata niet aan de leden der gemeente uit ten bate van zichzelven, maar ten bate van anderen. Zij mogen niet begraven of verzuimd, maar moeten ten nutte en ter zaligheid der andere leden gewilliglijk en met vreugde aangelegd worden, Heid. Cat. 55; zij dienen tot *οἰκοδομή*, 1 Cor. 14 : 12, Ef. 4 : 12, en zijn ondergeschikt aan de liefde, welke de uitnemendste gave is. Deze liefde toch is nog eene andere dan de algemeene naastenliefde; zij is de liefde tot de broederen, tot de huisgenooten des geloofs. Jezus noemt deze liefde een nieuw gebod, Joh. 13 : 34, 35, 15 : 12, 17 : 26, omdat de liefde onder Israel niet een zuiver geestelijk karakter droeg maar met de banden des bloeds was samengestrengeld, en de liefde, die Hij thans onder zijne jongeren tot stand brengt, eerst volkomen zuiver, onvermengd en van aardsche betrekkingen onafhankelijk is. De leden van Jezus' gemeente zijn broeders en zusters onder elkander, Mt. 12 : 48, 18 : 15, 23 : 8, 25 : 40, 28 : 10, Joh. 15 : 14, 15, 20 : 17, Rom. 8 : 29, Hebr. 2 : 11 enz. Zij zijn kinderen van één gezin; God is hun Vader, Ef. 4 : 6, Christus hun eerstgeborene broeder, Rom. 8 : 29, Jeruzalem, dat boven is, hunne moeder, Gal. 4 : 26. En zoo hebben zij elkander met al hun geestelijke en natuurlijke gaven te dienen. De kerk is eene gemeenschap der heiligen. Cf. over deze geestelijke gaven de verklaringen over het geloofsartikel van de gemeenschap der heiligen en voorts, Amesius, Med. Theol. II 2 § 19—23. Voetius, Disp. II 1086—1100. Neander, Pflanzung u. Leitung d. christl. Kirche[5] S. 180 f. Pfleiderer, Der Paulinismus 242. Holtzmann, Neut. Theol. II 143. 175. Art. Geistesgaben van Cremer in Herzog[3]. Lauterburg, Der Begriff des Charisma u. seine Bedeutung für die prakt. Theol. Gütersloh 1898.

7. Zoolang wij dit wezen der kerk vasthouden, baart haar begrip geen overgroote moeilijkheid. De kerk is dan altijd in ruimer of in enger zin de vergadering der geloovigen. In den ruimsten zin omvat zij allen, die door het geloof in Christus zalig zijn geworden of het ook nog zullen worden. Adam en Eva vóór den val behooren er dan nog wel niet toe, want zij hadden toen nog geen middelaar van noode. En ook de engelen kunnen niet tot haar gerekend worden, ofschoon dit door velen geschiedde;

want Christus is wel de Heer der engelen en heeft door zijn kruis alle dingen, ook engelen en menschen, in de rechte verhouding tot God en tot elkander geplaatst; maar engelen zijn toch niet naar Gods beeld geschapen, zijn niet gevallen en niet door Christus verlost en zijn dus ook geen leden van de kerk, welke Christus vergadert ten eeuwigen leven. De geloovigen komen volgens Hebr. 12 : 22 wel tot de gemeenschap met de duizenden van engelen, maar dezen worden duidelijk onderscheiden van de *πανηγυρις και ἐκκλησια πρωτοτοκων*, vs. 23, cf. deel II 442—445. III 405—408. Leden der kerk zijn alleen menschen, die door het geloof in Christus behouden zijn. Tot haar behooren dus alle geloovigen, die van de paradijsbelofte af tot op dit oogenblik toe op aarde geleefd en niet in den limbus patrum of in het vagevuur maar in den hemel zijn opgenomen, Hebr. 12 : 23. Tot haar behooren alle geloovigen, die thans nog op aarde leven. En tot haar behooren in zekeren zin ook al degenen, die later nog tot het einde der eeuwen toe in Christus gelooven zullen. Want de kerk, ook als zij in dezen ruimsten zin genomen wordt, is geen platonische staat, die alleen in de verbeelding bestaat en nooit werkelijkheid wordt, maar zij heeft den waarborg van haar existentie nu of in de toekomst in het besluit Gods, in de vastheid van het genadeverbond, in het middelaarschap van Christus, in de belofte des H. Geestes. Het grootste gedeelte der leden van deze kerk is dan echter op een gegeven oogenblik niet op aarde; want van het paradijs af tot heden toe zijn er reeds vele duizenden en millioenen in den hemel opgenomen en hun getal wordt dagelijks, van oogenblik tot oogenblik vermeerderd (ecclesia triumphans), en velen zijn er, die nu nog niet gelooven of zelfs nog niet geboren zijn en toch onfeilbaar zeker tot het geloof zullen komen. De kerk, als vergadering der geloovigen, die op een gegeven oogenblik op aarde leven (ecclesia militans), is dus maar een klein deel van de kerk, in haar ruimsten zin genomen. Toch is het goed en noodig, om den samenhang der kerk op aarde met die in het verleden en in de toekomst vast te houden. Want het is ééne vergadering, ééne *ἐκκλησια* van degenen, die in de hemelen zijn opgeschreven en die eenmaal als eene bruid zonder vlek of rimpel voor Gods aangezicht zullen staan. En het handhaven van deze eenheid der gansche kerk verhoogt het gemeenschapsgevoel, staalt den moed en prikkelt tot den strijd.

Indien wij ons verder bepalen tot dat gedeelte der kerk, dat op aarde zich bevindt (ecclesia militans), dan kan dit nog weer ruimer of enger genomen worden. Wij kunnen erbij denken aan al de geloovigen saam, die thans in alle kerken, onder alle volken, in alle landen aanwezig zijn (ecclesia universalis), aan de geloovigen in één land of in eene provincie, Hd. 9 : 31 (ecclesia nationalis, provincialis) of ook aan de geloovigen op eene bepaalde plaats, hetzij stad of dorp (ecclesia particularis, localis). Daarbij verdient het dan opmerking, dat de ecclesia universalis (nationalis) aan de ecclesia particularis voorafgaat. De kerk van Christus is een organisme, waarin het geheel gaat vóór de deelen; zij heeft haar oorsprong in het paradijs, Gen. 3 : 15, of ook voor de dagen des N. Test. in Jeruzalem, Hd. 1 : 8; de kerk te Jeruzalem was, zoolang zij alleen bestond, de ecclesia universalis, de kerk van Christus op aarde, en de kerken, die straks naast haar optraden, kwamen niet autochthonisch maar van uit Jeruzalem door de prediking der apostelen en evangelisten tot stand.

Tot dusver is het begrip der kerk duidelijk en klaar. Maar nu komt er eene dubbele moeilijkheid. De eerste bestaat daarin, dat dit begrip van kerk in de Schrift toegepast wordt op concrete, historisch bestaande, afgesloten groepen van personen, onder welke ook altijd ongeloovigen zijn. In het O. Test. heette het gansche volk volk Gods, ofschoon lang niet alles Israel was, wat uit Israel was. In de kerken des N. Test. was er ook, schoon in veel mindere mate, kaf onder het koren en onkruid onder de tarwe. En na den apostolischen tijd zijn de kerken telkens verwereldlijkt, verbasterd, verdeeld, en toch noemen wij ze alle nog met den naam van kerken. De theologie heeft, evenals de Schrift, dit feit ten allen tijde erkend en op haar voorgang steeds verklaard, dat het wezen der kerk niet door de ongeloovigen maar door de geloovigen werd bepaald, boven bl. 8 v. Augustinus helderde deze aanwezigheid van ongeloovigen in de kerk op door het schriftuurlijk beeld van kaf en koren, of ook door dat van lichaam en ziel, uit- en inwendigen mensch, kwade sappen in het lichaam; de ongeloovigen zijn in het lichaam van Christus quomodo humores mali, bij Seeberg t. a. p. 45. En zoo spraken ook de scholastieke en Roomsche theologen. Bellarminus bijv. tracht wel aan te toonen, dat ook ongeloovigen leden der kerk zijn, maar hij brengt het niet verder dan tot de bewering, dat zij het aliquo

modo zijn, de eccles. mil. III 2; zij zijn alleen de corpore, niet de anima ecclesiae; de boni zijn pars interior, de mali zijn pars exterior van de kerk; de ongeloovigen zijn membra mortua, arida, die alleen externa conjunctione met de kerk verbonden zijn; zij behooren tot het rijk van Christus, quoad fidei professionem maar tot het rijk des duivels, quantum ad morum perversitatem; zij zijn filii propter formam pietatis, alieni propter amissionem virtutum; er mogen geen twee kerken zijn, er zijn toch twee partes in de kerk, ib. III 9. En de Catech. Rom. zegt, dat er in de strijdende kerk duo hominum genera zijn en dat er volgens de Schrift kwade visschen in het net zijn en onkruid op den akker en kaf op den dorschvloer, dwaze onder de wijze maagden en onreine dieren in de ark, I 10 qu. 6. 7. In theorie wijkt dit niet veel af van de leer der Reformatie; maar practisch zag het er met de kerk tegen het einde der Middeleeuwen gansch anders uit, en Rome voedt ook steeds het denkbeeld, dat uitwendig lidmaatschap, historisch geloof, onderhouding van de geboden der kerk en onderwerping aan den paus het wezen der kerk constitueeren. Daartegen kwam de Hervorming in verzet en stelde zij de onderscheiding over van zichtbare en onzichtbare kerk. Augustinus had reeds gezegd van de naamchristenen, quum intus *videntur*, ab illa *invisibili* caritatis compage separati sunt, de bapt. III 19 bij Seeberg t. a. p. 42; en eigenlijk kan Rome tegen deze onderscheiding geen bezwaar hebben en aanvaardt ze ook zelve, inzoover zij in de ééne kerk duo hominum genera, duas partes onderscheidt. Bellarminus handelt, de eccl. mil. III 10, over de infideles occulti, en Möhler, Symb. § 49, prijst Luther, als deze de kerk opvat als eene gemeenschap der heiligen en zegt, dat de geloovigen, die Unsichtbaren, de dragers der zichtbare kerk zijn. Maar de onderscheiding van zichtbare en onzichtbare kerk kan verschillend opgevat worden, boven bl. 18. De meeste dezer opvattingen zijn echter te verwerpen of komen althans niet in de dogmatiek ter sprake. Onzichtbaar is de kerk niet te noemen, omdat Christus, omdat de ecclesia triumphans, omdat de aan het einde der eeuwen voltooide kerk thans niet voor ons waar te nemen valt; noch ook, omdat de kerk op aarde in vele plaatsen en landen door ons niet gezien wordt of in tijden van vervolging verborgen is of soms van bediening van woord en sacrament verstoken is. De onderscheiding van zichtbare en onzichtbare kerk is alleen op de ecclesia

militans van toepassing en duidt dan aan, dat de kerk naar hare geestelijke zijde of in hare ware leden onzichtbaar is. Beide deze beteekenissen zijn bij Lutherschen en Gereformeerden ineengevloeid en kunnen ook niet uit elkander gehouden worden. De kerk is een voorwerp des geloofs. Het inwendig geloof des harten, de wedergeboorte, de waarachtige bekeering, de verborgen gemeenschap met Christus enz. zijn geestelijke goederen, die met het natuurlijk oog niet waar te nemen zijn, en die toch aan de kerk haar eigenlijke forma schenken. En aan geen enkelen mensch heeft God den onfeilbaren maatstaf in handen gegeven, waarnaar hij anderer geestelijk leven beoordeelen kan. De intimis non judicat ecclesia. De Heere alleen kent degenen, die zijne zijn. Zoo is het dus mogelijk en is het ook altijd in de christelijke kerk een feit geweest, dat er kaf onder het koren school en hypocrieten onder de ware geloovigen verborgen waren. De naam kerk, gebezigd van de ecclesia militans, van de vergadering der geloovigen op aarde, heeft daarom bij alle Christenen, zoo Roomsche als Protestantsche, altijd een overdrachtelijken zin. Zij wordt zoo geheeten, niet naar de ongeloovigen, die er zich in bevinden, maar naar de geloovigen, die er het essentieele bestanddeel van vormen en er het wezen aan geven. Het geheel wordt naar het deel genoemd. Eene kerk is en blijft eene vergadering van ware Christgeloovigen.

8. Zoo opgevat, kan de onderscheiding van zichtbare en onzichtbare kerk door niemand gewraakt en moet zij veeleer door allen worden erkend. Maar er is nog eene andere moeilijkheid aan het begrip der kerk verbonden. De vergadering der geloovigen op aarde is niet alleen charismatisch maar ook institutair ingericht. Zij is niet alleen zelve het eigendom van Christus, maar doet ook dienst, om anderen voor Christus te winnen. Zij is coetus, doch ook mater fidelium; organisme doch ook instituut; doel en middel tegelijk. De verhouding van de kerk als organisme tot de kerk als instituut komt eerst in de volgende paragraaf, bij de regeering der kerk, ter sprake. Want evenals het begrip *staat* moeilijk te omschrijven is en dan eerst duidelijk wordt, wanneer daarin volk en overheid onderscheiden en afzonderlijk behandeld wordt, zoo is er van het begrip kerk dan alleen eene goede definitie te geven, als tegen vereenzelviging van de vergadering der geloo-

vigen met hare organisatie in het instituut gewaakt wordt, Turretinus, Theol. El. XVIII 3, 10. Stahl, Kirchenverfassung 46. Velen echter brengen de onderscheiding van de kerk als organisme en als instituut met die in onzichtbare en zichtbare in verband en geven daardoor aan deze laatste ongemerkt een zin, die haar niet toekomt. Aan de eene zijde staan zij, die niet alleen de kerk naar hare idee of de ecclesia triumphans maar ook de ecclesia militans op aarde omschrijven als vergadering van de praedestinati of electi (Wiclef), of van de perfecti (Pelagius volgens August., de haer. 88, de Anabaptisten volgens Calvijn, Inst. IV 1, 8 en vele anderen), of van hen, qui nunquam lapsi sunt (Novatianus), of ook van die leden der kerk, die ten avondmaal gaan (communicanten, gelijk velen in Amerika de kerk opvatten). Aan de andere zijde bevinden zich de Roomschen, die het zwaartepunt der kerk uit de vergadering der geloovigen in het hierarchisch instituut, in de monarchia externa et suprema totius orbis verleggen en haar wezen veelmeer zoeken in de ecclesia docens dan in de ecclesia audiens. En dien kant gaan ook uit allen, die, om de ongeloovigen en hypocrieten althans eenigermate als ware leden vast te houden, de kerk omschrijven als vergadering van geroepenen (Melanchton, Löhe, Kliefoth enz.) of van gedoopten (Münchmeyer, Delitzsch, Vilmar enz.). Beide deze beschouwingen zijn eenzijdig en doen aan het wezen der kerk te kort. Op het eerste standpunt wordt de kerk geheel en al onzichtbaar, blijft zij eene idee en treedt niet in de werkelijkheid op. De verkiezing zonder meer maakt iemand nog niet tot een lidmaat der kerk op aarde. Wel behooren de uitverkorenen, die nog niet tot het geloof zijn gekomen, tot de kerk, gelijk zij in de gedachte en het besluit Gods bestaat; zij kunnen zelfs gezegd worden, potentia tot de kerk te behooren, maar zij zijn er toch actu nog geen leden van. En ook kan de kerk niet omschreven worden als vergadering van volmaakten, van niet-gevallenen of van communicanten, want de geloovigen bereiken in dit leven de volmaaktheid niet, zijn door de beloften Gods niet tegen elken val gewaarborgd en zijn niet tot het getal der avondmaalgangers beperkt. Evenmin is de tweede, bovengenoemde omschrijving met het wezen der kerk in overeenstemming. Want uitwendig lidmaatschap, roeping en doop zijn geen bewijs van waarachtig geloof; velen worden geroepen, die niet zijn uitverkoren; velen worden gedoopt, die niet gelooven;

niet allen zijn Israel, die uit Israel zijn. Terwijl eerstgenoemden dus tot geen zichtbare kerk komen, verwaarloozen laatstgenoemden de onzichtbare kerk. Dan alleen komen deze beide tot haar recht, wanneer de kerk opgevat wordt als vergadering van geloovigen. Immers is het het oprechte, ware geloof, dat zalig maakt, vergeving der zonden en eeuwig leven ontvangt. Dat geloof is een zaak des harten, doch het blijft niet binnen den mensch besloten maar openbaart zich naar buiten in belijdenis en wandel, Rom. 10 : 10, en belijdenis en wandel zijn teekenen van het inwendig geloof des harten, Mt. 7 : 17, 10 : 32, 1 Joh. 4 : 2. Wel is waar zijn ook geloof en belijdenis lang niet altijd in overeenstemming; er is geloof, bijv. bij de kinderen der geloovigen, dat niet in daden openbaar wordt, en er is een belijden, dat in het roepen van Heere, Heere bestaat en niet uit waar geloof wordt geboren. Maar toch heeft de opvatting van de kerk als vergadering van geloovigen dit voor boven hare omschrijving als vergadering van geroepenen en gedoopten, dat zij datgene handhaaft, waarop het voor ieder mensch en voor heel de kerk aankomt. Niet het geroepen en het gedoopt zijn beslist, maar wie geloofd zal hebben en gedoopt zal zijn zal zalig worden, daarentegen die niet zal geloofd hebben, ook al werd hij geroepen en gedoopt, zal verdoemd worden, Mk. 16 : 16.

Hieruit volgt, dat de onderscheiding van de kerk als instituut en organisme eene gansch andere is dan die in zichtbare en onzichtbare kerk, en met deze niet vereenzelvigd mag worden. Want instituut en organisme zijn beide benamingen van de kerk naar hare zichtbare zijde. Men mag hierbij niet vergeten, dat ook institnut en organisme der kerk, in het zichtbare optredend, een onzichtbaren, geestelijken achtergrond hebben. Want ambt en gave, bediening van woord en sacrament, broederliefde en gemeenschap der heiligen berusten alle op werkingen, die er uitgaan van het verheerlijkt Hoofd der gemeente door den H. Geest. Afkeuring verdient daarom de voorstelling, alsof het instituut als iets toevalligs en uitwendigs op mechanische wijze aan de kerk als vergadering der geloovigen ware toegevoegd. Maar toch denken wij bij de kerk als instituut en als organisme in de eerste plaats aan de kerk naar hare zichtbare zijde, dat is, aan de ambten en bedieningen, waarmede zij toegerust is en aan de gemeenschap der heiligen, gelijk die in de

broederliefde openbaar wordt. En juist in deze beide treedt de kerk naar buiten zichtbaar op. Onjuist is daarom ook de meening, dat de kerk alleen zichtbaar wordt in het instituut, in ambt en bediening, in woord en sacrament, in eenigen vorm van kerkregeering. Ook wanneer dit alles weggedacht wordt, is nochtans de kerk zichtbaar. Want elk geloovige openbaart zijn geloof in belijdenis en wandel op ieder terrein van het leven en alle geloovigen saam staan met hun geloof en leven tegen de wereld over. In den hemel is er geen ambt en bediening, geen woord en sacrament meer en zal toch de kerk ten volle zichtbaar zijn. Zichtbaarheid en onzichtbaarheid onderscheiden de kerk dus uit een geheel ander gezichtspunt dan instituut en organisme. De laatste onderscheiding zegt ons, waarin de kerk voor ons zichtbaar en kenbaar wordt; de eerste leert, dat die zichtbare verschijning eene onzichtbare, geestelijke zijde heeft, welke alleen Gode bekend is. Daarmede is nu vanzelf ook gegeven, dat zichtbare en onzichtbare kerk geen twee kerken zijn. Deze bedenking werd reeds door de Donatisten tegen Augustinus ingebracht en is later door de Roomschen tegen de Protestanten herhaald. Maar de aanklacht berust op misverstand. Rome zelf erkent, gelijk boven aangetoond is, dat er duo hominum genera in de kerk zijn, dat zij duas partes heeft, en tracht nu wel aan te toonen, dat de ongeloovigen aliquo modo tot de kerk behooren maar durft toch niet zeggen, dat zij het wezen der kerk uitmaken. Feitelijk staat zij dus voor dezelfde moeilijkheid als de Hervorming. Want dat de hypocrieten aliquo modo tot de kerk behooren, is geen punt van verschil. Ook de Protestanten erkennen, dat zij in ecclesia zijn en tot de kerk behooren, gelijk de kwade ranken tot den wijnstok en het kaf tot het koren. Alleen ontkennen zij, dat dezen aan de kerk haar forma geven, want het oprechte geloof is het en niets anders, dat zalig maakt en Christus inlijft. De ongeloovigen zijn dus het wezen der kerk niet, zij zijn niet de ecclesia. Onzichtbare en zichtbare kerk zijn dus ook volstrekt geen benamingen voor de groep van ongeloovigen en van geloovigen, die er in eene kerk zijn. In de kerk is over leer en leven de tucht te handhaven naar des Heeren gebod; maar elke poging, om de geloovigen en de ongeloovigen te scheiden, en eene ecclesiola in ecclesia op te richten, is evenzeer met des Heeren gebod in strijd; Mt. 13 : 30 verbiedt dit niet, want de akker, daar bedoeld, is niet de kerk doch

de wereld, vs. 38, maar het volgt daaruit, dat wij aan belijdenis en wandel gebonden zijn en over het hart niet kunnen of mogen oordeelen. Ongeloovigen maken dus evenmin het wezen van de zichtbare als van de onzichtbare kerk uit; zij behooren tot de kerk in geen van beide opzichten, al ontbreekt ons het recht en de bevoegdheid, om hen van de geloovigen af te zonderen en uit te werpen. Zelfs kan nog sterker gezegd worden, dat ook de oude mensch, die in de geloovigen overblijft, niet tot de kerk behoort. Daarmede heeft Schleiermacher nog geen gelijk, als hij het wezen der kerk in werkingen des H. Geestes gelegen acht, want de kerk is geen vergadering van werkingen maar van personen; het zijn menschen, die door den H. Geest worden wedergeboren en tot het geloof gebracht en die als zoodanig, als nieuwe menschen, het wezen der kerk vormen. Maar toch, de kerk is eene vergadering van geloovigen, en alwat niet uit het geloof, uit den nieuwen maar uit den ouden mensch opkomt, behoort niet tot de kerk en wordt daarom eenmaal buitengeworpen. Zichtbare en onzichtbare kerk zijn om deze reden twee zijden van eene en dezelfde kerk; het zijn dezelfde geloovigen, die de eene maal beschouwd worden van de zijde des geloofs, dat in het hart woont en Gode alleen zeker bekend is, en de andere maal van de zijde der belijdenis en des levens, welke naar ons toegekeerd en voor ons waarneembaar is. Omdat de kerk hier op aarde wordende is, zijn deze beide zijden nooit, zelfs niet in de zuiverste kerk, aan elkander gelijk. Er zijn altijd ongeloovigen binnen, en geloovigen buiten de kerk; multi lupi intus, multae oves foris. Het laatste was bijv. onder het O. Test. het geval met Naäman den Syriër en geldt nu nog van allen, die om eene of andere reden buiten de gemeenschap der geïnstitueerde kerken leven en toch het ware geloof deelachtig zijn. Maar dit alles doet toch niets af van het feit, dat het wezen der kerk alleen in de geloovigen ligt.

9. Indien de kerk naar haar wezen eene vergadering van ware Christgeloovigen is en deze alleen Gode bekend zijn, wordt de vraag van gewicht, waaraan de kerk door ons kan worden gekend. De Roomsche Christen heeft daarom vooral bezwaar tegen het reformatorisch kerkbegrip, wijl het de zekerheid der kerk en dus van de zaligheid zijner ziel ondermijnt en voor twijfel, verdeeld-

heid, onverschilligheid de deur opent. Bellarminus zegt het zoo duidelijk mogelijk: necesse est, ut nobis certitudine infallibili constet, qui coetus hominum sit vera Christi ecclesia, nam cum Scripturae traditiones et omnia plane dogmata ex testimonio ecclesiae pendeant, nisi certissimi simus, quae sit vera ecclesia, incerta erunt prorsus omnia. Dit nu is onmogelijk, als het oprechte geloof iemand alleen waarlijk tot lid der kerk maakt, want dit kan nooit door ons zeker worden gekend, en eene cognitio conjecturalis is onvoldoende, wij hebben hier een certitudo infallibilis van noode, de eccl. mil. III c. 10, want tenemur omnes sub periculo mortis aeternae verae ecclesiae nos adjungere et in illa perseverare, ib. c. 12. De ware kerk moet daarom zoo visibilis en palpabilis wezen, ut est coetus populi Romani, vel regnum Galliae aut respublica Venetorum, ib. c. 2. Vandaar dat Bellarminus alle krachten inspant, om de waarheid der Roomsche kerk te bewijzen. Hij telt niet minder dan 15 notae op, n. l. ipsum catholicae ecclesiae nomen, antiquitas, duratio diuturna, multitudo et varietas credentium, successio episcoporum, conspiratio in doctrina cum ecclesia antiqua, unio membrorum inter se et cum capite, sanctitas doctrinae, efficacia doctrinae, sanctitas vitae primorum patrum, gloria miraculorum, lumen propheticum, confessio adversariorum, infelix exitus eorum qui ecclesiam oppugnant, felicitas temporalis, de eccl. mil. IV c. 4—18. De Roomsche theologen volgen dit voorbeeld, maar herleiden het vijftiental notae gewoonlijk tot de vier, welke in het symbolum Nic.-Const. worden genoemd, n. l. de unitas, sanctitas, catholicitas en apostolicitas, Perrone, Prael. I 248. Liebermann, Instit. theol. I 255. Scheeben-Atzberger, Dogm. IV 372. Jansen, Prael. I 659. Hettinger, Apol. 7te Aufl. IV 411, V 106. Daarbij verdient het nog de aandacht, dat Rome in eigenlijken zin geen notae of criteria heeft, waaraan de ware kerk kan gekend worden. Deze onderstellen toch een maatstaf, die boven de kerk ligt en waarnaar zij door ieder beoordeeld mag worden. En zulk een maatstaf heeft Rome niet, want de Schrift is afhankelijk van de kerk, en de kerk is zelve de hoogste maatstaf voor leer en leven. Notae ecclesiae zijn bij Rome dus niets anders dan indicia, eigenschappen, waarin de kerk uitkomt en zich openbaart. Bewijzen voor de kerk zijn dezelfde als die voor het Christendom, want beide zijn bij Rome één. En deze bewijzen maken de stelling, dat de

Roomsche kerk de ware kerk is, wel niet evidenter veram maar toch evidenter credibilem, ib. IV c. 3. Evenzoo spreekt het Vaticanum, III c. 3: Deus per Filium suum unigenitum Ecclesiam instituit, suaeque institutionis manifestis notis instruxit, ut ea tamquam custos et magistra verbi revelati ab omnibus posset agnosci. Ad solam enim catholicam Ecclesiam ea pertinent omnia, quae ad evidentem fidei christianae credibilitatem tam multa et tam mira divinitus sunt disposita. Quin etiam Ecclesia per se ipsa, ob suam nempe admirabilem propagationem, eximiam sanctitatem et inexhaustam in omnibus bonis foecunditatem, ob catholicam unitatem invictamque stabilitatem, magnum quoddam et perpetuum est motivum credibilitatis et divinae suae legationis testimonium irrefragabile. Absoluut bewijsbaar is dus de waarheid der kerk voor een ieder niet; dan toch zou de kerk geen articulus fidei en het geloof niet vrij en verdienstelijk zijn. Er moet volgens het Vaticanum bij het getuigenis, dat van de kerk uitgaat een efficax subsidium ex superna virtute bijkomen. Feitelijk neemt Rome daarmede hetzelfde subjectieve standpunt in als de Hervorming. De motieven, hoe sterk ook, kunnen niet metterdaad bewegen tot het geloof. Het is Gods Geest alleen, die iemand inwendig vast en zeker overtuigen kan van de waarheid der Goddelijke openbaring. De diepste grond voor het geloof is ook bij Rome niet de Schrift of de kerk, maar het lumen interius. Rome heeft met zijne onfeilbare kerk en zijn onfeilbaren paus principieel niets vóór boven de kerken der Hervorming, want kerk en paus zijn, hoe zichtbaar ook, toch articuli fidei, cf. dl. I 425. 426. 486—489.

De kenteekenen, die Rome voor de ware kerk opgeeft, zijn dan ook in geen enkel opzicht duidelijker en krachtiger dan de zuivere bediening van het woord, welke door de Hervorming als kenteeken der kerk werd erkend. Sommige van de kenteekenen, door Bellarminus genoemd, zijn van zeer ondergeschikte waarde. De wondergave is volstrekt geen afdoend bewijs voor de waarheid der leer, welke iemand verkondigt, Deut. 13 : 1, 2, Mt. 7 : 22, 23, 24 : 24 enz. cf. deel I 429v.; het ongelukkig uiteinde van de vijanden en vervolgers der kerk is meestentijds slechts eene legende, gelijk ook Roomschen thans erkennen, Nik. Paulus, Luthers Lebensende, Freiburg 1898; en de aardsche voorspoed der kerk is altijd tijdelijk, wisselt met vervolging en onder-

drukking af, en kan even goed als een bewijs tegen de waarheid der kerk worden aangevoerd, Mt. 5 : 10, 16 : 24, Joh. 16 : 33, Hd. 14 : 22, 2 Tim. 3 : 12. Bij andere kenmerken hangt alles af van den zin, waarin zij worden verstaan; de naam katholiek wordt ook door Protestantsche kerken aangenomen en is op zichzelf evenmin een bewijs voor de waarheid der Roomsche kerk, als de naam Christus, dien de valsche Christussen zich toeeigenen, Mt. 24 : 24, of de naam Israel of Abrahams zaad, waarop de Joden zich verhoovaardigden, Joh. 8 : 33, Rom. 9 : 6; de oudheid, de historische continuiteit en de onafgebroken successie zijn niet alleen aan Rome, maar ook aan andere kerken, bijv. de Grieksche eigen, en bewijzen op zichzelf evenmin iets voor de waarheid der Roomsche kerk als zij dat deden voor die van de Joodsche gemeente in Jezus' dagen; de eenheid en de katholiciteit zijn pretensies van Rome, welke het feit niet kunnen te niet doen, dat er millioenen Christenen leven buiten haar; er is niet maar ééne kerk, er zijn vele kerken, en er is geen enkele, die alle geloovigen omvat. De overige kenmerken, overeenstemming met de leer der apostelen, heiligheid der leer, vernieuwende kracht, welke van haar uitgaat, heilig leven van velen harer belijders, komen volstrekt niet alleen aan Rome maar ook aan vele andere kerken toe, en zijn aan dezelfde bedenkingen onderhevig, als welke door de Roomschen tegen de Protestantsche kenteekenen worden ingebracht en straks besproken worden. Cf. Beza, de eccl. cath. notis, Tract. theol. III 132. Polanus, Synt. p. 532 sq. Amesius, Bellarminus enervatus II 56—72. Maresius, Syst. theol. XVI 23 sq. Turretinus, Theol. El. XVIII qu. 13. Mastricht, Theol. VII 1, 34. Moor VI 50. M. Vitringa IX 1 p. 98. Gerhard, Loc. XXII c. 10. 11. Quenstedt, Theol. IV 503. De Roomsche kerk verheugt zich daarbij wel in hare eenheid en wijst met zelfbehagen op de verdeeldheid van het Protestantisme. Maar zij betaalt deze vreugde met een duren prijs. Ten eerste is het gedwongen, om het wezen der kerk hoe langer hoe meer van de vergadering der geloovigen op het instituut der hierarchie, d. i. ten slotte op den paus over te dragen. Met meer recht, dan Lodewijk XIV kon zeggen: l'état c'est moi, kan de paus verklaren: de kerk ben ik. Ubi papa, ibi ecclesia. Als dan ook bij de kerk, gelijk behoort, niet eens aan het instituut maar aan de vergadering der geloovigen gedacht wordt, is de verdeeldheid in de Roomsche

kerk niet zoo veel minder dan in de Protestantsche kerken. Het verschil is alleen, dat Rome, in de coelibataire hierarchie hare kracht zoekend, in de kerk alle richtingen en meeningen stil naast elkaar laat bestaan en aan hare leden, zelfs de ongeloovigste, de energie, den vrijheids- en den waarheidszin ontneemt, om met de kerk en hun eigen onware positie te breken. Ten tweede betaalt Rome die vreugde met den duren prijs van het extra ecclesiam nulla salus. De leer der Schrift, dat de zaligheid gebonden is aan het geloof in Christus, werd spoedig tegenover schisma en haeresie zoo verstaan, dat ieder, die de zaligheid in Christus deelachtig wilde worden, verbonden moest zijn met den bisschop, Ign. ad Eph. 4. 5. Phil. 3. Trall. 7. Wie behouden willen worden, moeten vluchten in de heilige kerken Gods, Theoph. ad Autol. II 14. Sola catholica ecclesia est, quae verum cultum retinet. Hic est fons veritatis, hoc domicilium fidei, hoc templum Dei; quo si quis non intraverit vel a quo si quis exiverit, a spe vitae ac salutis aeternae alienus est, Lact., Inst. div. IV 30. Dikwijls gebruikten de kerkvaders voor de kerk het beeld van de ark, en inzonderheid Cyprianus bediende zich daarvan, om het extra ecclesiam nulla salus, boven allen twijfel te verheffen, bijv. de unit. eccl. 6 Ep. 69, 2. 74, 11. Augustinus had geen andere meening: manifestum est, eum qui non est in membris Christi, christianam salutem habere non posse, de unit. eccl. 2. Buiten de kerk kan iemand alles meenemen, sed nunquam nisi in ecclesia catholica salutem potest invenire, Super gestis c. Emerito. Concilies en pausen hebben deze leer bekrachtigd. Het vierde Lateraan-concilie verklaarde in c. 1, dat er ééne katholieke kerk der geloovigen is, buiten welke volstrekt niemand zalig wordt. Trente zeide, dat het zonder het katholieke geloof onmogelijk is, Gode te behagen, Sess. 5. Bonifacius VIII sprak uit, dat onderwerping aan den paus de necessitate salutis was. Eugenius IV leerde, dat niemand buiten de katholieke kerk het eeuwig leven deelachtig kan worden. En Pius IX verklaarde in de allocutie van 9 Dec. 1854: tenendum ex fide est, extra apostolicam Romanam ecclesiam salvum fieri neminem posse. Rome moet daarom intolerant zijn, zij kan geen kerken naast zich erkennen; zij is zelve de eenige kerk, de bruid van Christus, de tempel des H. Geestes. Toch zijn de feiten ook Rome te machtig geworden. Duizenden en millioenen hebben in den loop der eeuwen de ge-

meenschap met de Roomsche kerk verbroken, Novatianen, Donatisten, Grieksche Christenen, Arianen, Monophysieten, Monotheleten, vele secten in de Middeleeuwen en dan in de zestiende eeuw meer dan de helft der Christenheid. En al heeft Rome door de contrareformatie veel teruggewonnen, toch telt het thans van de 500 millioen Christenen ternauwernood de helft en gaat in getalsterkte eer achter- dan vooruit. Tegenover deze feiten is het niet vol te houden, dat er buiten de Roomsche kerk geen zaligheid is. Het valt Roomschen zelf moeilijk, aan deze leer getrouw te blijven; velen zijn tot concessiën geneigd. Zij maken onderscheid tusschen hen, die bewust, opzettelijk, pertinaciter en daarom culpabiliter de kerk verlaten, en hen, die meegesleept en verleid worden, bona fide buiten de kerk zijn en voto, desiderio, animo nog tot de kerk, ad animam ecclesiae behooren. In dienzelfden geest werd door den Roomschen stoel de stelling van Bajus verworpen; infidelitas pure negativa in his, quibus Christus non est praedicatus, peccatum est, en sprak Pius IX in de allocutie van 9 Dec. 1854 uit: pro certo habendum esse, eos qui verae religionis ignorantia laborant, si ea invincibilis set. nulla posse hujus rei culpa obstringi. Bellarminus, de eccl. mil. III c. 3. 6. Perrone, Prael. I 331. Klee, Dogm. I 141. Jansen, Prael. I 344. Schanz, Apol. III 188. Dublanchy, De axiomate: extra ecclesiam nulla salus, dissertatio theologica. Bar-le-Duc, Contant-Laguerre 1895.

10. Voor het Protestantisme had de leer van de kenteekenen der ware kerk eene geheel andere beteekenis. Door de Hervorming werd de eenheid der Westersche Christenheid voorgoed verbroken en kwamen verschillende kerken naast en tegenover elkander te staan. De Hervormers hadden te betoogen, dat de kerk van Rome de ware niet was, en dat de kerken der Reformatie aan het wezen der kerk, gelijk de Schrift het omschreef, beantwoordden. Hun reformatorische daad onderstelde, dat de kerk niet was ἀνέπιστος, dat zij dwalen en afwijken kon, en dat er een hooger gezag was waaraan ook zij zich te onderwerpen had. En dat kon niet anders zijn dan de H. Schrift, het Woord Gods. Eenparig gingen daarom alle Hervormers tot de Schrift terug, zagen in haar ook den maatstaf der kerk, en bepaalden dienovereenkomstig de kenmerken, waaraan de ware kerk van de valsche te onderscheiden was. In

de opgave dier notae was er wel eenig verschil. In zijn geschrift Von den Concilien und Kirchen telde Luther er zeven op: zuivere bediening van het woord, van den doop, van het avondmaal, van de sleutelen, wettige keuze van de dienaren, het openbare gebed en onderwijs, en het kruis; maar elders noemde hij er maar twee, zuivere bediening van woord en sacrament. En zoo deden ook Melanchton in de Conf. Aug. art. 8 en in de Loci, en latere Luthersche theologen, Gerhard, Loc. XXII § 131. Quenstedt, Theol. IV 503; alleen voegde Melanchton in het Examen ordinandorum aan deze twee nog een derde vrij hiërarchisch kenmerk toe: obedientia ministerio debita juxta evangelium. Van de Gereformeerden gaven sommigen, zooals Beza, Sohnius, Alsted, Amesius, Heidanus, Maresius één kenteeken op, de zuivere bediening des woords; anderen, zooals Calvijn, Bullinger, Zanchius, Junius, Gomarus, Mastricht, Marck e. a. twee, n. l. zuivere bediening van woord en sacrament; velen, zooals Conf. Gall., Belg. Scot. I, Hyperius, Martyr, Ursinus, Trelcatius, Walaeus, Amyraldus, Heidegger, Wendelinus, voegden er als derde nog de rechte bediening der tucht of de heiligheid des levens aan toe. Maar terecht merkten Alsted, Alting, Maresius, Hottinger, Heidanus, Turretinus, Mastricht e. a. op, dat dit meer een verschil in naam dan in de zaak was, en dat er eigenlijk maar één kenteeken is, n. l. het ééne en zelfde woord, dat dan op verschillende wijze, in prediking, onderricht, belijdenis, sacrament, leven enz. bediend en beleden wordt, M. Vitringa IX 1 p. 101—109. Dat de Hervorming in het Woord Gods terecht het kenteeken der kerk zocht, is met de Schrift in de hand aan geen twijfel onderhevig. Immers, zonder woord Gods is er geen kerk, Spr. 29 : 18, Jes. 8 : 20, Jer. 8 : 9, Hos. 4 : 6; door woord en sacrament vergadert Christus zijne kerk, Mt. 28 : 19, die op de leer van apostelen en profeten gebouwd is, Mt. 16 : 18, Ef. 2 : 20; door het woord wederbaart Hij, 1 Petr. 1 : 23, Jak. 1 : 18, werkt Hij het geloof, Rom. 10 : 14, 1 Cor. 4 : 15, reinigt en heiligt Hij, Joh. 15 : 3, Ef. 5 : 26. En zij, die alzoo door het woord Gods zijn wedergeboren en vernieuwd, hebben de roeping om Christus te belijden, Mt. 10 : 32, Rom. 10 : 9, hooren zijn stem, Joh. 10 : 27, bewaren zijn woord, Joh. 8 : 31, 32, 14 : 23, beproeven de geesten, 1 Joh. 4 : 1, vermijden wie deze leer niet brengt, Gal. 1 : 8, Tit. 3 : 10, 2 Joh. 9. Het woord is inderdaad de ziel der kerk, Calvijn,

Inst. IV 12, 1. Alle dienst in de kerk is een dienst des woords God geeft zijn woord aan de kerk, en deze neemt het aan, bewaart, bedient, onderwijst het, belijdt het voor God, voor elkander, voor de wereld in woord en in daad. In het ééne kenteeken des woords zijn de andere als nadere toepassingen begrepen. Waar Gods woord recht gepredikt wordt, daar wordt ook het sacrament zuiver bediend, de waarheid Gods naar de meening des Geestes beleden, de handel en wandel naar Gods getuigenis ingericht. Zelfs Rome kan niet ontkennen, dat Gods woord het kenteeken der kerk is. Gerhard, Loc. XXII § 138 haalt vele kerkvaders aan, die klaar en duidelijk dit uitspreken. Zoo zegt Tertullianus: illae sunt verae ecclesiae, quae tenent quod ab apostolis receperunt, de praescr. 21. Vroeger, zegt Chrysostomus op Mt. 24 : 15, kon op velerlei wijze aangetoond worden, welke de kerk van Christus was, maar sedert de ketterijen zijn ingeslopen, is dit niet anders aan te wijzen dan door de Schriften; die Schriften toch, verklaart hij, hom. 33 in Act. Ap., zijn eenvoudig en waar, zoodat het gemakkelijk valt daarnaar te oordeelen, welke leer de ware is. Herhaaldelijk spreekt Augustinus in dezen geest: inter nos et Donatistas quaestio est, ubinam sit ecclesia. Quid ergo facturi sumus? in verbis Donati eam quaesituri an in verbis capitis sui Domini Jesu Christi? Puto, quod in illius verbis eam quaerere debeamus, qui veritas est et optime novit corpus suum, novit enim qui sunt ejus, de unit. eccl. 2. Bellarminus zelf omschrijft de kerk als coetus hominum ejusdem Christianae fidei professione et eorundem sacramentorum communione colligatus enz., neemt de sanctitas doctrinae onder de kenteekenen der kerk op, ib. IV 11, en geeft toe, dat in sommige gevallen, indien de Schrift als Gods woord aangenomen wordt, de Schrift bekender is dan de kerk en hare waarheid bewijst, ib. IV 2. Bij beantwoording der vraag, welke de onderscheidende kenmerken der kerk zijn, moet ook Rome de Schrift gebruiken als bewijsgrond, indien zij niet bij een sic volo, sic jubeo, stat pro ratione voluntas wil blijven staan, cf. anderen nog bij Gerhard ib. § 139. Turretinus, Theol. El. XVIII 12, 16. Scheeben-Atzberger, Dogm. IV 375.

Toch verwerpt Rome de kenteekenen, welke de Reformatie voor de ware kerk aangaf. Bellarminus brengt er ten eerste tegen in, dat zuivere bediening van het woord hoogstens alleen aanwijst,

waar, maar niet, *welke* de ware kerk is, d. i. wie de ware geloovigen zijn, die toch alleen naar de Protestantsche definitie het wezen der kerk uitmaken, de eccl. IV 2. Deze bedenking is tot op zekere hoogte juist, maar feitelijk ook zonder bezwaar. Want het is ons volstrekt niet noodig, om met onfeilbare zekerheid te weten, wie ware geloovigen zijn; daarvoor bijv. met J. Müller, Dogm. Abh. 346 f. onfeilbare kenteekenen op te zoeken, leidt op het dwaalspoor der Donatisten. De zuivere bediening van het woord is geen kenmerk van het oprechte geloof der individueele leden maar van de kerk als vergadering der geloovigen. De belofte Gods n. l., Jes. 55 : 11, 2 Cor. 2 : 15, 16 enz. staat er ons borg voor, dat het woord Gods allerwege, waar het gepredikt wordt, zijne werking zal doen en niet ledig zal wederkeeren. Gottes Wort kann nicht one Gottes Volk sein, wiederum Gottes Volk kann nicht one Gottes Wort sein (Luther). Daarom noemden de Reformatoren als eerste en voornaamste kenteeken der kerk niet de belijdenis en het leven der geloovigen, maar de bediening van woord en sacrament. De geloovigen toch, die het wezen der kerk uitmaken, worden op tweeërlei wijze openbaar, in de bediening van woord en sacrament, die onder hen plaats heeft en in belijdenis en wandel, waardoor zij zich van de wereld en ook van andere kerken onderscheiden, d. i. in de kerk als instituut en in de kerk als organisme. De aard der zaak brengt mede, dat het kenteeken, dat aan de bediening van woord en sacrament, aan de kerk als instituut ontleend wordt, een onbedriegelijker, vaster, bestendiger, duurzamer karakter draagt, dan dat, hetwelk in belijdenis en leven der geloovigen gevonden wordt. Aan het laatste kan veel ontbreken, zonder dat daarom het eerste ophoudt te bestaan. De Roomsche kerk bewijst dit in zeer sterke mate, maar het geldt toch ook van de Protestantsche kerken. Van hoeveel belang een zuivere belijdenis en een heilige wandel der geloovigen ook zij, hoofdzaak voor een iegelijk blijft de zuivere bediening van woord en sacrament. Daarom behoort dit als eerste en voornaamste kenteeken der kerk te gelden. Maar de Gereformeerden legden er toch terecht nadruk op, dat de kerk als vergadering der geloovigen niet alleen in het instituut, maar ook in het geloof, in het vlieden der zonden, in het najagen der gerechtigheid, in de liefde tot God en den naaste, in de kruisiging des vleesches openbaar wordt, Ned. Gel. 29. De

zuivere bediening des woords sluit ook in de toepassing der kerkelijke tucht.

Eene andere bedenking van Bellarminus luidt, dat de zuivere bediening des woords een veel te algemeen en te onduidelijk kenteeken is, dan dat de ware kerk daarnaar beoordeeld worden kan. Immers laat de bediening des woords eenerzijds in ware kerken, zooals bijv. te Corinthe en in Galatië, dikwerf aan zuiverheid nog veel te wenschen over, en is zij andererzijds in kettersche en sectarische kerken niet ten eenenmale teloor gegaan. Socinianen en Remonstranten redeneerden op dezelfde wijze en bestreden de noodzakelijkheid en de profijtelijkheid van kenmerken, waaraan de ware kerk te onderkennen was, Cat. Rac. qu. 489. Episcopius, Disp. III 28 Op. II 2 p. 459. En hoewel Lutherschen en Gereformeerden in den eersten tijd zeer kras staande hielden, dat zij de ware kerk waren, maakte de toenemende onzuiverheid van eigen kerken en het optreden van andere kerken naast de hunne het hoe langer hoe moeilijker, om deze bewering in al hare strengheid te handhaven. Ja, van den beginne aan was de houding, welke de Protestantsche kerken tegenover de Roomsche kerk aannamen, eene gansch andere dan omgekeerd. Rome kan secten maar geen kerken naast zich erkennen, Hettinger, Apol. d. Christ. V[7] 118. Doch de Protestanten, schoon de kerkelijke hierarchie van Rome beslist verwerpende, bleven het christelijke in Rome's kerk ten volle erkennen. Hoe bedorven Rome ook zij, er zijn toch nog vestigia ecclesiae, ruinae dissipatae ecclesiae in, er is nog aliqua ecclesia, licet semirupta, in het pausdom overgebleven, Calvijn, Inst. IV 2, 11, cf. Op. ed. Schippers VIII 111. 309. IX Epist. 51. 57. Beza, Tract. theol. III 145. 192. Bullinger, Huijsboeck 1612 p. 206. 207. Zanchius, Op. II in de praef. vóór de natura Dei. Polanus, Synt. 535. cf. 496. Polanus a Polansdorf. Part. Theol. p. 196. Junius, Op. II 1018—1023. Alsted, Theol. schol. 696. Voetius, Desp. causa papatus 699—703. Mastricht, Theol. VII 1, 25. Turretinus XVIII 14, 24. 27. De Hervorming was eene afscheiding ab ecclesia Romana et Papali, maar niet a vera ecclesia, Turretinus, XVIII 15, 8. Id. de necessaria secessione nostra ab ecclesia Romana, et impossibili cum ea syncretismo, achter zijne Disp. de satisf. Christi 1691 en andere anti-Roomsche geschriften bij Vitringa IX 1 p. 116. Moor VI 58. Voorts waren of werden althans de Hervormers zich spoedig ervan bewust, dat

de zuivere bediening van woord en sacrament niet als een absoluut kenmerk gelden kon. Calvijn waarschuwt ten sterkste tegen alle willekeurige afscheiding. Al ontbreekt er iets aan de zuiverheid der leer of der sacramenten, al laat de heiligheid des levens en de trouw der dienaren veel te wenschen over, men mag daarom niet aanstonds de kerk verlaten. Eerst als de summa necessariae doctrinae, de praecipua religionis doctrina voor de leugen ingeruild wordt, is scheiding plicht, Inst. IV 2, 12—16. 2, 1. Comm. op Mt. 13 : 40, 41. 2 Thess. 3 : 6. Toen later het bederf in de staatskerken toenam en velen tot scheiding zich gedrongen voelden, kwamen de meeste leeraars op dezelfde gronden tegen het separatisme in verzet, Voetius, Pol. Eccl. IV 488. Brakel, Red. Godsd. c. 25. V. d. Waeyen en Witsius, Ernstige betuiginge der Geref. kercke aan hare afdwalende kinderen 1670. Koelman, Hist. Verhaal nopende der Labadisten scheuring en velerleye dwalingen met de wederlegging derzelver, 2 deelen, Amst. 1683—84, cf. Hoe oordeelt de H. S. en hoe oordeelen de Geref. vaderen over Scheiding en Doleantie bij J. Campen te Sneek. Allen zagen zich gedrongen, om met Calvijn te erkennen, dat er in de ware kerk veel onzuivers in leer en leven voorkomen kan, zonder dat dit recht tot afscheiding geeft, en dat er in de gescheiden kerken dikwerf veel goeds wordt gevonden. Zoo onderging het begrip ware en valsche kerk eene belangrijke wijziging. Aan de eene zijde moest men toegeven, dat eene ware kerk in absoluten zin hier op aarde onmogelijk is; er is geen enkele kerk, die volstrekt en in alle deelen, in leer en leven, in bediening van woord en sacrament aan den eisch Gods beantwoordt. En aan den anderen kant werd het duidelijk, dat er ook eene valsche kerk in absoluten zin niet bestaan kan, wijl zij dan geen kerk meer ware; al was Rome eene valsche kerk, in zoover ze pauselijk was, er waren toch nog vele overblijfselen der ware kerk in. Er was dus onderscheid tusschen vera en pura ecclesia, Polanus, Synt. p. 532. Alsted, Theol. schol. 601 sq. Synopsis 40, 37. Maresius XVI 20, Vitringa IX 1. 79. Ware kerk werd de naam, niet voor ééne kerk met uitsluiting van alle andere, maar voor velerlei kerken, die de hoofdwaarheden des Christendoms, de fundamenteele artikelen, cf. deel I 520v. nog vasthielden, doch overigens in graden van zuiverheid zeer verre van elkander afweken; en valsche kerk werd de naam van de hierarchische macht van bijgeloof of ongeloof, welke in de

plaatselijke kerken zich opwierp en zichzelve en hare ordinantiën meer macht en autoriteit toeschreef dan den Woorde Gods, Ned. Gel. 29.

11. Deze ontwikkeling van het kerkbegrip, die in de geschiedenis zelve valt waar te nemen, heeft hare onmiskenbare schaduwzijde; het denkbeeld van een eenig, alle geloovigen omvattend kerkinstituut is er voorgoed door verstoord. Ook is het niet te ontkennen, dat de eindelooze gedeeldheid van de belijders van Christus aan de wereld eene oorzaak biedt van vreugde en spot, en haar een reden geeft voor haar ongeloof aan den Gezondene des Vaders, wijl zij de eenheid der geloovigen in Christus niet ziet, Joh. 17 : 21. Wij kunnen ons als Christenen niet diep genoeg verootmoedigen over de scheuring en tweedracht, die alle eeuwen door in de kerk van Christus heeft bestaan; zij is eene zonde tegen God, in strijd met de bede van Christus, en veroorzaakt door de duisternis van ons verstand en de liefdeloosheid van ons hart, cf. Gunning, De eenheid der kerk 1896. Hooger dan de kerk 1897. Rekenschap 1898. En het is te begrijpen, dat vele Christenen zich telkens weer hebben laten verleiden tot de poging, om die vurig begeerde eenheid der kerk van Christus, hetzij door gewelddadige middelen, vooral door den sterken arm der overheid, of op kunstmatige wijze, door syncretisme en fusie, tot stand te brengen of in stand te houden, cf. bijv. J. von Döllinger, Ueber die Wiedervereinigung der christl. Kirchen, Leipzig Mohr 1897. Maar ter anderer zijde mogen wij toch ook niet vergeten, dat de mislukking van al deze pogingen ons iets te leeren heeft. De historie is evenals de natuur een werk Gods; zij gaat niet buiten zijne voorzienigheid om; Christus is door zijne opstanding en hemelvaart verheven tot Koning aan des Vaders rechterhand en zal dat blijven, totdat al zijne vijanden onder zijne voeten gelegd zijn. Hij regeert, ook over de verdeeldheden en scheuringen van zijne kerk op aarde. En zijne bede om hare eenheid is niet voortgevloeid uit onbekendheid met hare geschiedenis noch ook uit onmacht tot hare regeering; in en door de verdeeldheid heen wordt zij dagelijks verhoord en hare volkomen vervulling tegemoet gevoerd. De diepe, geestelijke zin, waarin de eenheid zijner discipelen door Jezus opgevat wordt, sluit juist alle gewelddadige of kunstmatige poging tot hare invoering uit. Christus, die er

om bad, kan ook alleen haar tot stand brengen; zijne bede is waarborg, dat zij in Hem reeds bestaat en te zijner tijd uit Hem ook in alle geloovigen openbaar worden zal. Daarom hebben wij tot recht verstand van de gedeeldheid der kerk van Christus, het volgende te bedenken: 1° Alle scheiding en scheuring, die er thans in de kerk van Christus bestaat, dagteekent principieel reeds uit den apostolischen tijd. In weerwil dat de kerken om allerlei redenen toen veel meer geestelijk één zich gevoelden, dan thans zelfs tusschen kerken van dezelfde belijdenis het geval is, waren zij in velerlei opzicht onderscheiden. De apostelen te Jeruzalem en Paulus, de gemeenten uit de Joden en uit de Heidenen, gingen op vele en zelfs belangrijke punten uiteen; het kwam tusschen Petrus en Paulus, Gal. 2 : 11, tusschen Paulus en Barnabas, Hd. 15 : 39 tot een ernstig verschil; ketterijen en scheuringen van allerlei aard kwamen ook toen reeds voor, 1 Cor. 1 : 10, 11 : 18, 19 enz.; de gemeente van Corinthe was in partijen verdeeld, zag het schandelijk leven van een der broederen stilzwijgend aan, en geloofde voor een deel zelfs niet aan een zoo beteekenisvol feit, als de lichamelijke opstanding van Christus en de geloovigen; en de gemeenten van Klein-Azië waren enkele tientallen van jaren, nadat zij door Paulus gesticht werden, verre gezonken beneden het eerst door haar in leer en leven ingenomen standpunt. 2° Deze scheidingen en scheuringen in den apostolischen tijd maken daarom nog niet zoo diepen indruk, wijl wij het in het N. T. altijd in de eerste plaats te doen hebben met plaatselijke kerken. Er was nog niet anders dan een geestelijke band, die alle gemeenten verbond. Maar toen in de kerk van Christus de hierarchie zich ontwikkelde en deze zichzelve voor het wezen der kerk hield, toen is het deze valsche, onchristelijke kerkidee geweest, die alle eeuwen door de scheuringen en ketterijen uitgelokt en vele ware geloovigen van zich vervreemd heeft. Overal waar en in dezelfde mate als de hierarchie zich ontwikkeld heeft, in de Roomsche, de Grieksche, de Anglikaansche kerk, daar zijn telkens weer de secten opgestaan en hebben, indien zij niet gewelddadig onderdrukt en uitgeroeid werden, de officieele kerk teruggedrongen en zijn haar menigmaal boven het hoofd gegroeid. De hierarchische kerkidee, die allereerst op de eenheid der Christenheid bedacht is, heeft juist alle eeuwen door de verdeeldheid bevorderd en scheuring veroorzaakt. En het Protestantisme ver-

loochent zijn beginsel, indien het de eenheid der Christenheid zoekt te handhaven door eenigen hierarchischen dwang. 3° Juist wijl het woord het kenteeken der kerk is en er geen onfeilbare uitlegging van dat woord bestaat, is aan ieder mensch door Christus zelven de vrijheid gegeven, om dat woord voor zichzelven te verstaan, gelijk hij het inziet. Zedelijk is hij daarbij natuurlijk wel aan Christus gebonden, en ieder zal voor zichzelven moeten verantwoorden, hoe hij het woord van Christus verstaan en beoefend heeft. Maar tegenover zijne medemenschen en medechristenen staat hij volkomen vrij. Rome vreest deze vrijheid, en werpt aan het Protestantisme zijn individualisme, subjectivisme en sectarisme voor den voet. Maar wat de zwakheid van Rome is, wijl het zichzelf door hierarchische middelen in stand houden moet, dat is de kracht van het Protestantisme, wijl geen schepsel maar Christus zelf zijne kerk regeert. Het is volkomen waar, dat, indien het woord kenteeken der kerk is en allen menschen in handen gegeven wordt, ieder daarmede het recht ontvangt, om over de kerk te oordeelen en, indien hij het goedvindt, van haar te scheiden. Maar deze vrijheid is volkomen te eerbiedigen en door geen staat of kerk te belemmeren. Zelfs het schrikkelijk misbruik, dat er van gemaakt kan worden en gemaakt is, mag geen oogenblik tot afschaffing van het gebruik verleiden. 4° De gedeeldheid der kerk van Christus heeft zonder twijfel in de zonde haar oorzaak; in den hemel is er geen plaats meer voor. Maar toch is daarmede niet alles gezegd. God heeft in de eenheid de verscheidenheid lief. Verscheidenheid was er onder alle schepselen, ook toen er nog geen zonde was. Door de zonde is zij ontaard en verbasterd, maar in zichzelve is zij goed en ook voor de kerk van Christus van beteekenis. Verschil van geslacht en leeftijd, van karakter en aanleg, van verstand en hart, van gaven en goederen, van plaats en van eeuw komt ook aan de waarheid, die in Christus is, ten goede. Hij neemt ze alle in zijn dienst en siert er zijn kerk mede. Ja, al heeft de gedeeldheid der menschen in volken en talen in de zonde haar aanleiding gehad, zij bevat iets goeds, dat in de gemeente ingedragen en alzoo voor de eeuwigheid bewaard wordt. Uit vele geslachten en talen en volken en natiën vergadert Christus zijne kerk op aarde. 5° Indien wij daarom weer naar het N. T. spraakgebruik onder kerken de plaatselijke kerken in de gansche Christenheid verstaan, dan zijn

er geen ware en geen valsche kerken in *volstrekten* zin. Eene kerk is eene vergadering van ware Christgeloovigen op eene bepaalde plaats. Indien ergens geen enkel geloovige meer is, noch actu noch potentia, dan is er ook het woord Gods onbekend, en is er geen kerk meer. En omgekeerd, indien het woord Gods op een bepaalde plaats nog eenigermate bekend is, zal het zekerlijk zijn werking doen en is er eene kerk van Christus, hoe onzuiver en vermengd dan ook. Daarmede wordt geen indifferentisme en syncretisme bedoeld. Onverschillig is er niets, allerminst in de waarheid, die naar de godzaligheid is. Het staat niet zoo, dat wij gerust de zoogenaamde articuli non fundamentales kunnen prijsgeven en loochenen, indien wij de articuli fundamentales maar aannemen. Terwijl wij echter in betrekking tot anderen het woord van Jezus in toepassing hebben te brengen: wie niet tegen mij is, die is voor mij, behooren wij ons voor onszelven te houden aan dat andere woord: wie niet voor mij is, die is tegen mij. Er is groot verschil in de zuiverheid van de belijdenissen en de kerken. En naar de zuiverste hebben wij te staan en te streven. Wie daarom tot de overtuiging komt, dat de Protestantsche kerk beter is dan de Roomsche, en de Gereformeerde zuiverder is dan de Luthersche of Remonstrantsche of Doopsgezinde, heeft, zonder daarmede zijne kerk als eene valsche te oordeelen, deze te verlaten en bij de andere zich aan te sluiten. En in de eigen kerk te blijven, in weerwil van veel onzuiverheid in leer en leven, is zoolang plicht, als zij ons niet verhindert, om naar de eigen belijdenis getrouw te zijn en zij het ook indirect, ons niet dwingt, om den menschen meer te gehoorzamen dan Gode. Want eene kerk, die hare leden daartoe dwingt, zou zich in datzelfde oogenblik aan de conscientie harer leden, in zooverre als zij dat deed, als eene valsche openbaren, die zichzelve en haren ordinantiën meer macht en autoriteit toeschrijft dan den woorde Gods. 6° Met de namen schisma en haeresie behoort men daarom voorzichtig te zijn. Zonder twijfel zijn dit beide groote zonden; aan schisma maken zij zich schuldig, die, ofschoon het fundament der leer intact latende, toch om ondergeschikte punten van eeredienst of kerkregeering zich van de kerk scheiden; haeretici zijn zij, die dwalen in de substantie der waarheid; genen verbreken de gemeenschap der kerk, dezen de gemeenschap der leer. Toch is het moeilijk, in de practijk de grens aan te wijzen, die wettige

en plichtmatige verbreking van de gemeenschap met eenige kerk of leer van ongeoorloofde breuke scheidt. Voor Rome is dit wel gemakkelijk, wijl het maar ééne kerk en ééne belijdenis erkent en over alwat daarbuiten is het anathema uitspreekt. Maar het Protestantisme kan hoogstens eenige algemeene regelen aangeven en moet de toepassing daarvan in ieder concreet geval aan de conscientie der geloovigen overlaten. Het begrip van haeresie en schisma heeft daardoor eene rekbaarheid verkregen, welke in het gebruik tot voorzichtigheid maant. Sedert de Reformatie is de kerk overgegaan in de periode der pluriformiteit; en dit feit dwingt ons, om de eenheid der kerk veelmeer in den geestelijken band des geloofs dan in den uitwendigen vorm der regeering te zoeken. Cf. Gladstone, The place of heresy and schism in the modern Christian Church, Nineteenth Century Aug. 1894 p. 157—194. Kuyper, Encycl. II 607v.

12. In overeenstemming hiermede krijgen ook de zoogenaamde eigenschappen (attributa, proprietates, adjuncta, affectiones, epitheta, elogia) der kerk op Protestantsch standpunt een geheel anderen zin dan bij Rome. Rome heeft een absoluut en exclusief kerkbegrip; het kan de bediening van woord en sacrament niet erkennen als kenteeken der kerk, wijl deze ook buiten de Roomsche kerk, zij het in onzuiveren vorm, nog voorkomt; het kan daarom ook geen onderscheid maken tusschen kenteekenen en eigenschappen der kerk, want de eigenschappen zijn juist de indicia, die de eenige ware kerk aanwijzen; en het moet eindelijk die eigenschappen zoo zinnelijk, tastbaar en uitwendig opvatten, dat zij alleen op de Roomsche kerk van toepassing zijn en deze als de alleenzaligmakende aan allen in het oog doen springen. De eerste eigenschap, de *eenheid* der kerk, duidt dan ook wel aan, dat de gemeente één Heer, één geloof, één doop heeft, maar toch komt zij volgens Rome vooral daarin uit, dat de door Christus gestichte kerk één zichtbaar hoofd in den paus heeft (unitas hierarchica, regiminis) en nooit eene andere kerk naast zich (unitas simultanea) of na zich (unitas successiva) hebben kan; eigenlijk is de paus het ééne, afdoende kenmerk der ware kerk, cf. Cat. Rom. I 10, 10. Schema const. dogm. de eccl. Christi en de daarbij behoorende adnotationes op het Vaticaansch concilie, Collectio Lacensis VII 569. 586—588. Bellarminus, de eccl. mil. IV 9. 10. Scheeben-

Atzberger IV 340. Schanz, Apol. d. Chr. III § 6. Door deze alzoo opgevatte eenheid der kerk is Rome verplicht, om tegenwoordig over de helft der gansche Christenheid het anathema uit te spreken. Zelfs de gedachte van Pusey in zijn Eirenikon en van Palmer, de doctrina christ. I c. 5, dat de Roomsche, Oostersche en Anglikaansche kerk saam de ééne kerk uitmaken, kan niet toegelaten worden. Buiten de gemeenschap met den paus is er geen zaligheid. Maar het Protestantisme denkt bij de eenheid der kerk allereerst aan de eenheid van het Hoofd der gemeente, Ef. 1 : 10, 5 : 22, aan de gemeenschap aller geloovigen door één en denzelfden Geest, 1 Cor. 6 : 17, 12 : 13, 2 Cor. 12 : 11, Ef. 4 : 4 met Christus en met elkander, Joh. 10 : 16, 15 : 1, Rom. 12 : 5, 1 Cor. 12 : 12, 13, Ef. 1 : 22, en dan voorts aan de eenheid des geloofs, der liefde, der hope, des doops enz. Ef. 4 : 3—5. Deze eenheid is wel in de eerste plaats geestelijk van aard, maar zij bestaat toch objectief en reëel en blijft ook niet geheel onzichtbaar. Zij openbaart zich, zij het ook op zeer onvolkomene wijze, naar buiten en treedt in datgene, wat alle christelijke kerken met elkander gemeen hebben, althans eenigermate aan het licht. Er is geen Christendom boven of beneden, maar er is wel een Christendom *in* de geloofsverdeeldheid aanwezig. Omdat ons oog het meest op de verschillen en scheuringen in de Christenheid gericht is, loopen wij steeds gevaar, om deze toch waarlijk bestaande eenheid te miskennen. Wat alle ware Christenen verbindt is altijd nog meer dan wat hen scheidt. Onder de *heiligheid* der kerk verstaat Rome in de eerste plaats de liturgische, ceremonieele heiligheid, daarin bestaande, dat de kerk als instituut den rechtmatigen offerdienst en het heilzame gebruik der sacramenten bezit, waardoor God als door krachtige werktuigen der Goddelijke genade, in de geloovigen de ware heiligheid werkt, en dan ten tweede de persoonlijke heiligheid, die in de kerk wel niet het deel van allen of ook van de meesten is of behoeft te zijn, maar toch altijd in enkelen en dan weer in zeer verschillende graden gevonden wordt, Cat. Rom. I 10, 12. Bellarminus, ib. c. 11—15. Scheeben-Atzberger IV 347. Schanz, Apol. III c. 10. Jansen, Prael. I 452. Omdat de Reformatie de kerk weer kennen deed als gemeenschap der heiligen, zocht zij de heiligheid niet allereerst in het bovennatuurlijk karakter van het heilsinstituut maar in de geestelijke vernieuwing van de leden

der kerk. Heilig is de kerk, omdat zij eene gemeenschap van heiligen is. Maar daarbij is de Reformatie toch niet in het euvel van het Donatisme vervallen, en heeft zij veeleer in de practijk deze eigenschap der kerk al te zeer verwaarloosd. Doch dat neemt niet weg, dat naar het beginsel der Hervorming de kerk heilig is, wijl zij is eene gemeenschap van heiligen. En heilig heeten de geloovigen, allereerst omdat zij objectief in Christus krachtens de toerekening zijner gerechtigheid door God voor heiligen gerekend worden, en ten tweede, omdat zij, wedergeboren uit water en Geest en vernieuwd naar den inwendigen mensch, een lust en begeerte hebben, om niet alleen naar sommige maar naar alle geboden Gods in oprechtheid te wandelen, Joh. 17 : 19, Ef. 5 : 25—27, Tit. 2 : 14, 1 Thess. 4 : 3, Hebr. 12 : 14, 1 Petr. 2 : 9. Ook deze eigenschap der kerk is geestelijk doch niet gansch en al onzichtbaar; al hebben de allerheiligsten, zoolang zij in dit leven zijn, nog slechts een klein beginsel der volmaakte gehoorzaamheid, zij wandelen toch naar den Geest en niet naar het vleesch.

De derde eigenschap is de *katholiciteit*. Bij Rome draagt de kerk dezen naam ten eerste, omdat zij, hoewel één geheel en eene volkomene eenheid vormende, toch over de gansche aarde zich uitbreidt, terwijl de secten altijd tot eenig land, of deel der wereld beperkt blijven. Ten tweede is zij katholiek, wijl zij, hoewel vroeger in minder volmaakten vorm bestaande, toch altijd van het begin der wereld af op aarde geweest is en alle geloovigen van Adams dagen af in zich begrepen heeft, terwijl de secten altijd komen en gaan. En ten derde heet zij zoo, omdat zij alle door God tot mededeeling aan de menschen bestemde waarheid en genade volkomen deelachtig is, bewaart en uitreikt, en daarom voor alle menschen het eenige en noodzakelijke instituut ter zaligheid is, terwijl de secten altijd maar een gedeelte der waarheid bezitten. Wijl de katholiciteit bij Rome een duidelijk zichtbaar kenmerk der kerk moet zijn, is zij vooral in dien zin te verstaan, dat de kerk onder alle volken, waar zij bestaat, eene in het oog vallende menigte van leden telt. In den eersten tijd was dit nog wel niet het geval, maar spoedig kwam de kerk toch tot groote uitbreiding. En nu is het eisch der katholiciteit, dat het ledental der ware kerk wel niet grooter zij dan dat van alle buiten haar levende menschen, maar toch grooter dan het ledental van iedere

secte afzonderlijk en waarschijnlijk ook van alle secten saam. Cf. Cat. Rom. I 10, 13. Bellarminus, de notis eccl. c. 4. 7. Scheeben-Atzberger, Dogm. IV 351. Schanz, Apol. d. Chr. III § 7. Söder, Der Begriff der Katholicität der Kirche und des Glaubens nach seiner gesch. Entw. Würzburg 1881. In uitwendigen glans en heerlijkheid, in ruimtelijke uitbreiding en in getalsterkte der leden zoekt de Roomsche Christen dus een wezenlijk kenmerk van de ware kerk. Kerkvaders, zooals Tertullianus, Origenes, Augustinus, zijn al begonnen, om de verbreiding van het Christendom onder de volken te overdrijven. En nog altijd wordt hun voorbeeld door vele Roomschen, bijv. in de zendingsstatistiek, nagevolgd. Toch kon men tegenwoordig niet als vroeger het oog sluiten voor het feit, dat er nog bijna een duizend millioen niet-Christenen zijn en nauwelijks een vijfhonderd millioen Christenen, dat deze laatsten wederom verdeeld zijn in ongeveer 112 millioen Grieksche, 225 millioen Roomsche en 160 millioen Protestantsche Christenen, en dat de Roomsche Christenen in deze eeuw schier overal geregeld in getalsterkte achteruitgaan en door de Protestantsche Christenen op zij gestreefd worden. Naar dit kenmerk der katholiciteit, dat de Roomsche kerk zelve aangeeft, staat het met hare waarheid hoe langer hoe treuriger geschapen. De naam katholiek komt der Roomsche kerk steeds minder toe. Roomsch en katholiek zijn ook met elkander in tegenspraak; gelijk onder het O. T. de bedeeling der genade Jeruzalem tot middelpunt had en alle geloovigen aan die plaats verbond, zoo maakt de Roomsche kerk in de dagen des N. T. het geloof en de zaligheid der menschen van eene bepaalde plaats en van een bepaald persoon afhankelijk en doet daarmede aan de katholiciteit van het Christendom tekort. De naam van Roomsche of Pauselijke kerk drukt daarom haar wezen veel beter uit dan die van katholiek. Eene katholieke kerk wordt in het apostolisch symbool en soms ook in hunne eigene confessies door alle Protestanten geloofd en beleden, Ned. Gel. 27. Apol. Conf. Aug. art. 7. 8. Men verstond er gewoonlijk onder de ecclesia universalis, welke alle ware geloovigen omvatte en in de verschillende kerken meer of minder zuiver tot openbaring kwam, of ook de kerk des N. T., die in onderscheiding van die des O. T., voor alle volken en plaatsen der aarde bestemd was. Het woord katholiek komt in de Schrift niet voor. Maar de teksten, waarop de kerkvaders

zich voor de katholiciteit der kerk beroepen, zooals Gen. 12 : 3, Ps. 2 : 8, Jes. 2 : 2, Jer. 3 : 17, Mal. 1 : 11, Mt. 8 : 11, 28 : 19, Joh. 10 : 16, Rom. 1 : 8, 10 : 18, Ef. 2 : 14, Col. 1 : 6, Op. 7 : 9 enz. bewijzen, dat hare beteekenis vooral hierin gelegen is dat het Christendom wereldgodsdienst is, voor alle volk en eeuw, voor iederen stand en rang, voor elke plaats en tijd bestemd en geschikt. Het meest katholiek is die kerk, welke dit internationaal en kosmopolitisch karakter van de christelijke religie het klaarst in hare belijdenis uitgedrukt en in de practijk toegepast heeft. De Gereformeerden hebben er een oog voor gehad, als zij in de verschillende landen en kerken de waarheid op eigene, vrije, zelfstandige wijze beleden en op de Synode te Dordrecht afgevaardigden uitnoodigden van de gansche Gereformeerde Christenheid, cf. mijne rede over de Katholiciteit van Christ. en Kerk, Kampen 1888. De vierde eigenschap der kerk is hare *apostoliciteit*. Volgens Rome komt deze haar toe, omdat zij door de apostelen is gesticht, in leer, inrichting en dienst met die der apostelen overeenstemt, maar vooral omdat hare ambtsdragers in onafgebroken lijn opvolgers van de apostelen zijn en hun macht en gezag ontvangen hebben van zulken, die ze zelven op hun beurt in wettige successie van de apostelen hadden ontvangen. De eerste beteekenis is daarbij geheel aan de tweede ondergeschikt. Het woord der apostelen, d. i. de H. Schrift, maakt niet uit, welke kerk apostolisch is, d. i. met de leer der apostelen overeenstemt; maar omgekeerd beslist de in onafgebroken successie van de apostelen afstammende kerk, wat apostolisch, wat de leer der apostelen is. Ja zelfs wordt na de afkondiging van het dogma der onfeilbaarheid de apostolische successie der ambtsdragers geheel en al door hunne gemeenschap met den paus bepaald. Al is een bisschop ook de apostolische successie deelachtig, deze wordt toch terstond ijdel, als hij de gemeenschap met den paus verbreekt. Omgekeerd kann der Papst vermöge seiner kirchlichen Vollgewalt jeden Mangel heben, der etwa der formalen Apostolicität irgend eines Kirchenvorstehers anhaftet. So ist die Einheit mit den Papste nothwendig, damit ein Vorsteher rechtmässiger Nachfolger der Apostel werden oder sein kann, es ist aber jene Einheit auch sofort hinreichend, um die wahre Apostolicität des letztern zu erkennen, Scheeben-Atzberger IV 1 S. 356. De paus maakt alles goed. Waar de paus is, daar is de ware kerk, de zuivere leer,

de apostolische successie. Nu is zulk eene apostolische successie met geen woord in de Schrift te vinden en op zichzelf evenmin waarborg voor de zuiverheid der leer als de erfelijke hoogepriesterlijke waardigheid bij Kajafas een bewijs was voor het recht zijner uitspraken en daden. En daarom zeiden de Protestanten terecht, dat niet de successio locorum et personarum maar de successio doctrinae een kenmerkende eigenschap der ware kerk was. Indien deze laatste ontbrak, kon de eerste geen kerk tot eene ware kerk maken; en indien zij aanwezig was, was de eerste van zeer ondergeschikte beteekenis.

Bij de eigenschappen der kerk behooren ten slotte ook nog de indefectibilitas en de infallibilitas. Jezus heeft aan zijne kerk beloofd, dat de poorten der hel niets tegen haar zouden vermogen en dat Hij ze bewaren zou tot aan het einde der wereld, Mt. 16 : 18, 28 : 20, Ef. 4 : 11—13, 1 Tim. 3 : 15. De Roomschen leiden hieruit af, dat hun kerk, de pauselijke, blijven zal tot het einde der wereld toe, en dat niet alleen, maar ook dat die pauselijke kerk altijd de katholieke zal blijven, welke door de talrijkheid harer leden en door haar uitwendigen glans voor ieder zichtbaar en kenbaar zal zijn, Bellarminus, de eccl. milit. c. 11. 13. 16. De notis eccl. c. 5. 6. Scheeben-Atzberger, Dogm. IV 1 S. 359. Maar voor deze bewering ontbreekt genoegzame grond. Niet alleen is de kerk in verschillende tijden, b. v. van Noach, Abraham, Elia, Christus enz. tot enkele personen beperkt geweest, maar telkens zijn ook bepaalde kerken in bepaalde landen, bijv. in Klein-Azië te gronde gegaan. Ja, het N. T. zegt duidelijk, dat in het laatste der dagen het bederf toenemen en de kerk aan allerlei verleiding en vervolging blootstaan zal, Mt. 24 : 21, 22, Luk. 18 : 8, 2 Tim. 3 : 1. Jezus' belofte waarborgt dus wel, dat er altijd eene vergadering van geloovigen op aarde zal zijn, hetgeen Socinianen en Remonstranten ten onrechte ontkennen, Moor IV 122, maar zij houdt in het minst niet in, dat eene bepaalde kerk in een bepaald land steeds blijven en door hare grootte en heerlijkheid voor een ieder kenbaar zal zijn. En evenzoo is het met de onfeilbaarheid der kerk. De Roomsche kerk heeft lang geaarzeld, om een antwoord te geven op de vraag, bij wie ten slotte de onfeilbaarheid berust en heeft haar eindelijk op het Vaticaansche concilie ten gunste van den paus beslist. De paus waarborgt, dat de ecclesia docens niet kan dwalen in docendo. Maar de

H. Schrift verbindt de onfeilbaarheid nergens aan een bepaald persoon of aan eene bepaalde, plaatselijke kerk. Er is wel eene onfeilbaarheid der kerk, die ook de Protestanten gaarne erkennen, maar deze onfeilbaarheid komt der kerk als vergadering van ware geloovigen toe en bestaat daarin, dat Christus als Koning zijner kerk ervoor zorgen zal, dat er steeds op aarde eene vergadering van geloovigen zal zijn, hoe klein en onaanzienlijk dan ook, die zijn naam belijden zal. Cf. over de eigenschappen der kerk van Prot. zijde: Martyr, Loci Comm. p. 226. Turretinus, Theol. El. XVIII qu. 5 sq. Heidegger, Corp. Theol. XXVI 16 sq. Maresius, Exeg. conf. Belg. art. 27. Witsius, Exerc. in Symb. 24. Vitringa IX 1 p. 81. Mastricht, Theol. VII 1, 9. Quenstedt, Theol. IV 482. 497. Thomasius, Christi Person u. Werk II 543. Philippi, Kirchl. Gl. V 3 S. 16 f. Hase, Handb. d. prot. Polemik I c. 1. Van Oosterzee, Dogm. § 130.

---

§ 48. De regeering der kerk.

1. Bij de kerk als vergadering der geloovigen is eene regeering onmisbaar. Gelijk bij den tempel een bouwmeester, bij den akker een zaaier, bij den wijnberg een landman, bij het net een visscher, bij de kudde een herder, bij het lichaam een hoofd, bij het gezin een vader, bij het rijk een koning behoort, zoo is ook de kerk niet zonder een gezag te denken, dat haar draagt en leidt, verzorgt en beschermt. In nog specialer zin dan op politiek terrein berust dit gezag bij God, die niet alleen de Schepper aller dingen maar ook de Zaligmaker der gemeente is; de gemeente is als volk Gods, zoowel onder het Nieuwe als onder het Oude Verbond eene theocratie, de Heere is haar rechter, wetgever en koning, Jes. 33 : 22. Maar gelijk God op burgerlijk terrein de souvereiniteit op de overheid heeft overgedragen, zoo heeft Hij in de kerk Christus tot koning aangesteld. Van eeuwigheid reeds tot middelaar aangewezen, heeft deze zijn profetisch, priesterlijk en koninklijk ambt uitgeoefend van het paradijs afaan, zette het voort in de dagen des O. Test. en tijdens zijne omwandeling op aarde en voleindigt het thans in den hemel, waar Hij gezeten is

aan des Vaders rechterhand, deel III 408—424. En deze werkzaamheid van Christus onderstelt niet de gemeente, tenzij dan als gedacht en gewild in Gods eeuwigen raad, maar gaat aan haar vooraf en heeft haar tot product; de gemeente wordt als een tempel op Christus als de rots gebouwd, als een lichaam uit Hem als het hoofd geboren; de koning is hier eer dan zijn volk. Maar ook nog in een anderen zin is de kerk niet zonder regeering denkbaar. Wel is waar had Christus zijn ambt kunnen uitoefenen zonder eenigen dienst van menschen; indien het Hem behaagde, kon Hij zijne geestelijke en hemelsche zegeningen uitdeelen zonder hulp van instellingen en personen. Maar dit heeft Hem alzoo niet goedgedacht. Het is zijn welbehagen geweest, om, zonder zijne souvereiniteit ook maar eenigszins op menschen over te dragen, toch bij hare uitoefening van hun dienst gebruik te maken en door hen het evangelie te prediken aan alle creaturen. En ook in dezen zin is de kerk nooit zonder regeering geweest; zij was altijd op eene of andere wijze georganiseerd en institutair ingericht. Dat was necessitate hypothetica noodig, wijl de gemeente hier op aarde eene *wordende* gemeente is. In den hemel valt alle ambt en alle genademiddel weg, omdat het Godsrijk voltooid en God alles in allen is. Maar op aarde is dit anders; de kerk als vergadering der geloovigen wordt zelve door Christus als een instrument gebruikt, om anderen tot zijne gemeente toe te brengen; door haar bedient Christus zijn middelaarsambt in het midden der wereld. Zoo treedt de kerk van den aanvang af in tweeërlei gedaante op; zij is eene vergadering van het volk Gods in passieven en actieven zin, is tegelijk een coetus en een mater fidelium, of naar eene andere benaming op hetzelfde oogenblik organisme en instituut. Gelijk boven bl. 36 reeds gezegd is, is deze onderscheiding eene gansch andere dan die tusschen onzichtbare en zichtbare kerk. Het is eene distinctie in de zichtbare kerk en zegt, dat de kerk als vergadering der geloovigen op tweeërlei wijze voor ons openbaar wordt, in ambten en genademiddelen als instituut, en in gemeenschap des geloofs en des levens als organisme. Bij deze onderscheiding wordt steeds de vraag opgeworpen naar de prioriteit. Sommigen stellen het zoo voor, dat het instituut der kerk met ambt en bediening altijd aan de kerk als vergadering van geloovigen voorafgaat en leggen dus op het mater fidelium den nadruk. Anderen oordeelen, dat

de kerk als vergadering der geloovigen de eerste plaats inneemt en dan zelve naar den drang der omstandigheden zich op de eene of andere wijze institutair inricht. Zelfs wordt daarin dan het principieele verschil tusschen Protestantisme en Romanisme gezocht. De onderscheiding van de kerk als instituut en organisme met die in zichtbare en onzichtbare kerk verwarrend, zegt Schleiermacher, dat het Protestantisme das Verhältniss des Einzelnen zur Kirche abhängig macht von seinem Verhältniss zu Christo, terwijl het Romanisme omgekeerd das Verhältniss des Einzelnen zu Christo abhängig macht von seinem Verhältniss zur Kirche, Chr. Gl. § 24. En volgens Möhler gaat bij Rome de zichtbare kerk aan de onzichtbare, doch bij de Lutherschen deze aan gene vooraf, Symbolik § 48. Maar heel deze voorstelling is verre van volledig en juist te achten. Want 1° is van Tertullianus' dagen afaan, de orat. 2. de monog. 7. adv. Marc. V 4 de kerk door alle Christenen niet alleen een coetus maar ook een mater fidelium genoemd. De Protestanten zijn daarin met de Roomschen eenstemmig, en Calvijn legt er zelfs zeer sterken nadruk op, Inst. IV 1, 4. En dat was de kerk volgens hunne overtuiging, niet omdat zij vrij en zelfstandig zich tot instituut organiseerde en zichzelve eene eigene regeering gaf, maar omdat Christus haar alzoo ingericht had. Het instituut der kerk is volstrekt niet, althans niet volgens de Gereformeerde belijdenis, een product der gemeente, maar eene instelling van Christus. En dat deze overtuiging op goede, schriftuurlijke gronden steunt, zal in het vervolg duidelijk blijken. 2° De kerk als vergadering der geloovigen komt niet, gelijk Schleiermacher, Chr. Gl. § 115 zegt, durch das Zusammentreten der einzelnen Wiedergeborenen tot stand. Want de vraag blijft hierbij onbeantwoord, vanwaar die wedergeborenen zijn. Dezen komen er toch niet, doordat de H. Geest atomistisch en unvermittelt (niet: unmittelbar) menschen wederbaart en ze dan samenvoegt. Maar de H. Geest is in al zijne werkingen, ook in die der wedergeboorte, aan Christus gebonden, uit wien Hij alles neemt. En Christus is op aarde slechts daar, waar zijn woord is. Gods woord en Gods volk hooren bijeen. Wel is waar worden kinderkens menigmaal wedergeboren, zonder dat zij persoonlijk de prediking des woords hebben kunnen hooren. Maar dit zijn dan kinderkens, die in het verbond der genade zijn geboren, die in de gemeenschap der kerk leven en die inwendige

roeping ontvangen, welke van Christus uitgaat door den H. Geest. 3° Het verschil tusschen Rome en de Hervorming op dit punt bestaat niet in de prioriteit van zichtbare of onzichtbare kerk, van instituut of organisme, van de gemeenschap met de kerk of de gemeenschap met Christus; althans bestaat het daarin niet zonder scherpere bepaling; maar het is hierin gelegen, dat Rome de zaligheid bindt aan priester en sacrament en de Hervorming aan de prediking des woords. Volgens Rome wordt de gratia infusa alleen medegedeeld door den doop en is deze dus absoluut noodzakelijk. Volgens de Hervorming is het woord het eerste en voornaamste genademiddel en geloof dus ter zaligheid genoegzaam. En dat woord werkt als genademiddel volstrekt niet alleen, als het ambtelijk bediend wordt in de vergadering der geloovigen, maar ook, wanneer het in huisgezin en school, door opvoeding en onderwijs tot ons gebracht wordt. Gods volk is, waar Gods woord is, maar dat volk en dat woord kan er wel zijn en is er ook menigmaal, waar geen priester en geen paus, geen pastor en geen presbyter is. 4° Ook volgens de Hervorming komt de kerk als vergadering der geloovigen niet unvermittelt tot stand, uit eene van het woord losgemaakte werking des Geestes. Tusschen Christus en den individueelen mensch staat zeker niet, gelijk bij Rome, de priester en het sacrament, de ecclesia docens, in maar toch wel het woord van Christus, want de gemeenschap met Christus is volgens het getuigenis der Schrift gebonden aan de gemeenschap met het woord der apostelen, Joh. 17 : 3, 1 Joh. 1 : 3. Gelijk het in het natuurlijke is, is het ook in het geestelijke. Ieder mensch is een product der gemeenschap en de individueele geloovige wordt uit den schoot der gemeente geboren. De ecclesia universalis gaat aan de ecclesia particularis en aan de afzonderlijke fideles vooraf, gelijk in elk organisme het geheel voor de deelen gaat. Eene moeder is daarom inderdaad de kerk van Christus, maar zij is dit volstrekt niet alleen als instituut doch ook als organisme. De geloovigen saam zijn tegelijk producent en product; in visibili ecclesia invisibilis colligitur et formatur; invisibilis in visibili haeret ac continetur, Synopsis pur. theol. 40, 34; door de kerk vergadert Christus zijne kerk. 5° Door dit standpunt in te nemen, vermeed de Reformatie zoowel de hierarchie der Roomschen als het enthousiasme der Wederdoopers, en deed de waarheid, die in beide aanwezig is, tot haar recht komen. Eener-

zijds geen binding van de werking des H. Geestes aan priester en sacrament en anderzijds geen werking des H. Geestes buiten Christus en zijn woord om! De kerk als vergadering wordt in beide, instituut en organisme, openbaar; zij heeft tot kenteeken de zuivere bediening des woords en de belijdenis en den wandel der geloovigen; zij is institutair en charismatisch ingericht. Het ambt onderdrukt de gaven niet maar organiseert ze en houdt ze in het rechte spoor, en de gaven zetten het ambt niet ter zijde maar maken het krachtig en vruchtbaar. Irvingianisme en Darbysme bevatten beide eene waarheid, die erkend dient te worden. Ambten en gaven zijn samen door Christus aan zijne gemeente geschonken tot volmaking der heiligen en tot opbouw zijns lichaams, Rom. 12:5—8, 1 Cor. 12:25, 28, Ef. 4:11, 12. Daarom getuigt 6° de vraag naar de prioriteit van het instituut of het organisme der kerk zelve reeds van eenzijdigheid. Beide zijn met elkander gegeven en werken voortdurend op elkander in. In den staat zijn volk en overheid steeds ten nauwste met elkander verbonden; men kan wel onderzoek doen naar het ontstaan bij eenig volk van een of anderen regeeringsvorm; men kan wel aantoonen, dat de politieke overheid eerst om der zonde wil is ingesteld, maar overal, waar menschen zijn, is er ook zekere vorm van regeering; Adam werd terstond als hoofd der menschheid geschapen. En zoo ook is de regeeringsvorm der kerk lang niet altijd dezelfde geweest, maar eene regeering heeft haar nimmer ontbroken, noch in het onzichtbare, waarin Christus haar hoofd is, noch ook in het zichtbare, waarin zij altijd eene zekere organisatie deelachtig was.

2. De H. Schrift stelt dit in helder licht. Als Adam gevallen is en zich voor des Heeren aangezicht verbergt, is het God zelf, die den mensch opzoekt en roept, de belofte des evangelies hem predikt en daardoor zijne gemeente sticht. Met Noach richt hij zijn verbond op, deelt er een schat van zegeningen in mede en bezegelt het met den boog in de wolken. Abram roept Hij uit Ur der Chaldeën, maakt hem tot zijn bondgenoot en geeft hem het teeken der besnijdenis. In den patriarchalen tijd waren de huisgezinnen de gemeenten der geloovigen; de huisvaders waren de priesters, die de beloften meedeelden aan hunne kinderen en Gode offeranden brachten van aanbidding en dank. Het volk van

Israel ontving bij den Sinai niet alleen eene burgerlijke maar ook eene godsdienstige organisatie en werd in priesterschap en offerande, in tabernakel en altaar, in allerlei wetten en instellingen als het volk Gods openbaar. Als bij den aanvang des N. Test. Johannes de Dooper optreedt, predikt hij den doop der bekeering tot vergeving der zonden, en zondert daardoor het volk Gods van het zondig Israel af. Jezus neemt deze prediking en dezen doop van Johannes over, voegt er later het avondmaal aan toe, vergadert eene ἐκκλησια rondom zich, regeert haar zelf rechtstreeks, zoolang Hij op aarde is, en stelt een twaalftal apostelen aan, die straks als zijne getuigen zullen optreden. De instelling van het apostolaat is vooral een krachtig bewijs voor het institutair karakter, dat Christus aan zijne kerk op aarde gaf. Christus is zelf de ἀποστολος, Hebr. 3 : 1, en zet deze ἀποστολι in de twaalven voort, Joh. 20 : 21. Dit twaalftal vormde zich niet allengs vanzelf, maar werd uitdrukkelijk door Jezus zelven geroepen en aangesteld. Er is bij hen, ofschoon Jezus van den aanvang wist, wie Hij tot apostelen verkiezen zou en daarom reeds terstond tot hen kon zeggen, dat hij hen tot ἁλεεις ἀνθρωπων, Mk. 1 : 17 zou maken, toch een duidelijk onderscheid te maken tusschen hunne eerste roeping tot het discipelschap, en hunne tweede roeping tot het apostelschap, Mt. 4 : 18—22 en 10 : 1, Mk. 1 : 16 en 3 : 14, Luk. 6 : 1 en 13—16. Door velen, zooals Schleiermacher, Volkmar, Harnack, Seufert, Holtzmann enz. wordt deze speciale roeping tot het apostelambt door Jezus wel ontkend. Maar de feiten zijn met deze bewering in strijd. Het twaalftal apostelen stond toch reeds lang vóór het optreden van Paulus in de christelijke gemeenten vast, Mt. 26 : 33, 28 : 18, Luk. 24 : 47, Joh. 20 : 19, 21, 1 Cor. 15 : 5, 7, Op. 21 : 14. Ook de naam van apostel, שָׁלִיחַ, is hun door Jezus gegeven, Luk. 6 : 13, cf. 11 : 49, Mt. 23 : 34, 10 : 2, Mk. 6 : 30, Luk. 9 : 10, 17 : 5, 22 : 14, 24 : 10, omdat zij door Hem werden uitgezonden om te prediken, Mk. 3 : 14. Jezus was zelf de gezondene van den Vader, Joh. 3 : 34, Hebr. 3 : 1 en had tot uitvoering van zijn werk getuigen van noode, die het in Hem verschenen evangelie bekend maakten onder heel het volk van Israel, Mt. 10 : 6. Deze naamgeving door Jezus wordt daardoor bevestigd, dat het woord apostel van den beginne aan, een ambtsnaam is geweest, zoozeer zelfs, dat het woord ψευδαποστολος

gevormd kon worden, 2 Cor. 11 : 13. Het woord שָׁלִיחַ komt trouwens in LXX slechts eenmaal, 1 Kon. 14 : 6, en het woord ἀπόστολος in het profaan grieksch zelden voor. Toch schijnen deze feiten der Schrift over het apostolaat door andere gegevens weersproken te worden. Ten eerste is het onzeker, wie tot dit twaalftal apostelen gerekend moeten worden. Ook al wordt het verschil tusschen de vier apostellijsten, Mt. 10 : 2, Mk. 3 : 16, Luk. 6 : 14, Hd. 1 : 13 in dien zin opgelost, dat Lebbeus Thaddeus en Judas Jacobi vereenzelvigd worden, dan blijft toch nog over, dat Judas uitviel en door Matthias vervangen, Hd. 1 : 15—26, en later Paulus nog aan het twaalftal toegevoegd werd. De verhouding van Paulus tot de twaalven is daarbij verre van duidelijk. Wel maakt Paulus meermalen dit onderscheid, dat de apostelen te Jeruzalem onder Israel en hijzelf onder de Heidenen het evangelie verkondigen zou, Hd. 9 : 15, 13 : 47, 22 : 21, Rom. 11 : 13, Gal. 1 : 16, 2 : 7—9, Ef. 3 : 8, 1 Tim. 2 : 7, 2 Tim. 1 : 11. Maar dit onderscheid is toch zeer relatief; want Paulus wendde zich bij zijne evangelieverkondiging altijd eerst tot de Joden, Hd. 13 : 5, 14, 46 enz. en de twaalf apostelen ontvingen van Christus na zijne opstanding den uitdrukkelijken last, om aan alle volken het evangelie te prediken, Mt. 28 : 19, Hd. 10 : 42, en hebben aan dien last ook in meerdere of mindere mate voldaan. Niet alleen de gemeente uit de Joden, maar geheel de Nieuwtestamentische gemeente rust op het fundament van apostelen en profeten, Ef. 2 : 20, Op. 21 : 14 en heeft door hun woord gemeenschap aan Christus, Joh. 17 : 20, 1 Joh. 1 : 3. Het apostolaat van Paulus draagt echter een van dat der twaalven zeer onderscheiden karakter. Wel handhaaft Paulus met alle macht den Goddelijken oorsprong, de zelfstandigheid en de waarachtigheid van zijn apostolisch ambt tegenover alle bestrijders, Gal. 1—2, 1 Cor. 1 : 10—4 : 21, 2 Cor. 10 : 13. Maar desniettemin, hij heeft met Jezus niet verkeerd tijdens zijne omwandeling op aarde, hij heeft de gemeente Gods vervolgd, hij is geroepen door den verhoogden Christus op eene buitengewone wijze en een ongewonen tijd, hij is geweest de voornaamste der zondaren en de minste der apostelen, 1 Cor. 15 : 9, Ef. 3 : 8, 1 Tim. 1 : 15. Zijn apostolaat, hoe zelfstandig en uitnemend ook, is een middel geweest, om het apostolaat der twaalven tot grondslag van heel de gemeente te leggen. Paulus heeft door zijn apostolaat het

apostolaat der twaalven niet beperkt of ondermijnd maar het integendeel bevestigd en uitgebreid. Hij heeft in de heidenwereld voor het apostolaat der twaalven den weg gebaand, heeft het eenerzijds ontdaan van al het Joodsche, dat de dragers ervan nog bleef aankleven en andererzijds de Heidenen als wilde takken ingeent op den tammen olijfboom van Israel, Rom. 11 : 24. Op Christus als hoeksteen en de apostelen als fundament heeft Paulus de ééne gemeente, het ééne volk Gods, het geestelijk Israel gebouwd. Daarmede is in beginsel ook reeds eene tweede bedenking opgelost, welke tegen de aanstelling en naamgeving van de twaalf apostelen door Jezus ingebracht wordt. Het is n.l. een feit, dat het woord apostel, waarschijnlijk reeds in Jeruzalem, H. 14 : 4, 14, 2 Cor. 11 : 13, Op. 2 : 2, maar dan vooral door Paulus in ruimer zin is gebezigd en ook op anderen dan het twaalftal toegepast is. Paulus moest dat daarom wel doen, wijl hij zichzelf een geroepen dienaar van Jezus Christus wist, in ambt en eere aan de andere apostelen gelijk. Hij was apostel in een anderen zin dan de apostelen in Jeruzalem, op eene andere wijze en in een lateren tijd geroepen en met eene speciale taak belast. Maar één ding had hij met de apostelen in Jeruzalem gemeen; hij was een geroepen apostel van Jezus Christus, die zijne roeping, zijn evangelie, zelfs bepaaldelijk ook den eigenaardigen inhoud van zijn evangelie, n.l. dat de Heidenen zijn medeerfgenamen, aan eene bijzondere openbaring van Christus en niet aan menschen te danken had, 1 Cor. 9 : 1, 15 : 8, Gal. 1 : 1, 12, 15, 2 : 2, Ef. 3 : 3. Maar voor zijn zendingsarbeid had hij hulp noodig. Behalve de apostelen had Jezus ook reeds andere zeventig uitgezonden, om in de steden en vlekken, waar Hij komen zou, zijne komst voor te bereiden, Luk. 10. Toen de gemeente in Jeruzalem door de vervolging verstrooid werd, ging Philippus, een van de in Hd. 6 verkozen zeven mannen, het evangelie prediken onder de Samaritanen, Hd. 8 : 5, aan den eunuch der koningin Candace, 8 : 26, cf. 11 : 20, en verder tot Cesarea toe, 8 : 40, 21 : 8. En zoo bediende zich Paulus bij zijn zendingsarbeid van mannen als Barnabas, Markus, Lukas, Silas, Tychicus, Aristarchus, Epaphras, Apollos, Timotheus, Titus e. a., die als zijne *συνεργοι*, 1 Thess. 3 : 2 hem ter zijde stonden. Deze hulpzendelingen der apostelen werden nu door Paulus soms ook apostelen genoemd, omdat zij wel niet rechtstreeks door Jezus

Christus, maar toch onder leiding des H. Geestes door de gemeente gezonden waren, om op andere plaatsen het evangelie te verkondigen, Hd. 13 : 2, 3, cf. 2 Cor. 8 : 23, ἀπόστολοι ἐκκλησιων. Het woord apostel kreeg naast den engeren dus ook een ruimeren zin, Hd. 14 : 4, 14, Rom. 16 : 7, 1 Cor. 4 : 6, 9, 9 : 5, 15 : 7, 2 Cor. 11 : 5, 13, 12 : 11, Gal. 1 : 19, 1 Thess. 2 : 6, Op. 2 : 2 en leefde zoo ook nog later in den na-apostolischen tijd, bijv. in de Didache c. 11 voort. Elders dragen deze apostolische helpers den naam van evangelisten, Hd. 21 : 8, Ef. 4 : 11, 2 Tim. 4 : 5, omdat zij, gelijk Christus door den Vader, Luk. 4 : 18, en de apostelen door Christus, Luk. 9 : 1, 6, zoo op hun beurt onder de leiding des Geestes door de gemeente werden afgezonderd voor de verkondiging van het evangelie, Hd. 8 : 5, 12, 40, 11 : 19, 20, 22, 13 : 2, 2 Cor. 8 : 18, 19, 23, Phil. 2 : 25, 1 Tim. 4 : 14. Zij komen dus in drie opzichten met de apostelen in enger zin overeen, 1° daarin, dat zij ook dienaren Gods of van Christus zijn, 1 Thess. 3 : 2, 1 Tim. 4 : 6, 6 : 11, 2 Tim. 2 : 24 en niet maar een charisma hebben ontvangen, 1 Tim. 4 : 14, 2 Tim. 1 : 6, doch werkelijk krachtens eene bijzondere roeping en aanstelling een ambt dragen, onder een bepaalden naam, Hd. 21 : 8, met een eigen rang en plaats, Ef. 4 : 11, en met een speciale taak, 2 Tim. 4 : 5; 2° dat hun ambt niet tot eene plaatselijke kerk beperkt is, maar zich uitstrekt tot alle kerken, tot de ecclesia universalis, Hd. 13 : 4v., zoodat zij naar de oud-kerkelijke verklaring πανταχου περιοντες ἐκηρυττον en macht en gezag hadden over alle kerken, Tit. 1 : 5, en 3° dat zij deelnemen aan den grondleggenden en gemeentestichtenden arbeid der apostelen; zij zijn hunne συνεργοι, 1 Thess. 3 : 2, συνεκδημοι, Hd. 19 : 29, συνστρατιωται, Phil. 2 : 25, συνδουλοι, Col. 1 : 7, 4 : 7, die natmaken wat de apostelen hebben geplant, 1 Cor. 3 : 6, en bij relatieve zelfstandigheid toch aan de apostelen onderworpen waren, Hd. 19 : 22, 1 Cor. 4 : 17, 1 Tim. 1 : 3, Tit. 1 : 5 enz. en ten deele alleen, ten deele ook in gezelschap van de apostelen werkten, ib. en Hd. 11 : 30, 12 : 25, 13 : 2 enz. In den na-apostolischen tijd verdwijnt het ambt geheel en wordt de naam sedert Tertullianus, Origenes en Eusebius gebruikelijk voor de schrijvers der vier evangeliën, die als het ware de personen der evangelisten overbodig maken. Cf. over de evangelisten: Suicerus s. v. Witsius, Misc. Sacra I 315 II 564. Voetius, Pol. Eccl. III 364—369.

Mastricht, Theol. VII 2, 18. Lechler, Die neut. Lehre v. h. Amte 1857 S. 220 f. Philippi, Kirchl. Gl. V 3, 277. Sohm, Kirchenrecht 42. Zöckler, Diakonen und Evangelisten, München Beck 1893.

Naast de evangelisten treden in het N. T. nog profeten op, die zelfs nog vóór hen genoemd worden, Rom. 12 : 6, 1 Cor. 12 : 28, 29, Ef. 4 : 11, soms zonder hen met de apostelen verbonden worden, Ef. 2 : 20, 3 : 5, en dus in rang en eere boven hen staan. Zij waren door Jezus beloofd, Mt. 23 : 34, Luk. 11 : 49, werden door den H. Geest, die op den pinksterdag uitgestort was, verwekt, Hd. 2 : 17, 18, 1 Cor. 12 : 10, Op. 1 : 10 en komen dan in grooten getale en in bijna alle gemeenten voor, in Jeruzalem, Hd. 6 : 5, 8, 11 : 27, Antiochie, 11 : 27, 13 : 1, Cesarea 21 : 9, 10, Corinthe, 1 Cor. 12, en allerwege, gelijk uit hunne vermelding in Rom. 12 : 6, 1 Cor. 12 : 28, Ef. 2 : 20, 3 : 5, 4 : 11, 1 Thess. 5 : 20 blijkt. Zij worden besloten met Johannes, den apostel, Op. 1 : 1, en verdwijnen dan als stand uit de gemeente geheel. Wel spreken de apostolische vaders nog van profeten, Hermas. Mand. 11 Vis. 3. Didache 11. 15, maar zij denken daarbij aan zulke mannen, die rondreisden en in verschillende gemeenten over de christelijke waarheid spraken maar daarbij nauwkeurig onderzocht en van de valsche profeten onderscheiden moesten worden; de tijd voor de profetie was voorbij. Het Montanisme en andere enthusiastische richtingen van vroeger en later tijd trachtten de profetie wel te doen herleven; Rome beweert, dat de profetische gave nog voortduurt, Bellarminus, de notis eccl. c. 15; Zwingli en velen na hem voerden zoogenaamde profetieën in, waarbij de Schrift voor het volk werd verklaard, art. Prophezei in Herzog² en Dr. H. H. Huyper, De opleiding tot den dienst des Woords bij de Gereformeerden 1891 bl. 104v. Maar dat alles is wezenlijk onderscheiden van de profetie, gelijk die in de eerste christelijke kerken bestond. Deze onderscheidt zich door het volgende: 1° de N. T. profeten kunnen wel ambtsdragers heeten, maar hun ambt is toch veel meer charismatisch dan dat van profeten en apostelen. Zij worden niet onmiddellijk door Christus noch ook door zijne gemeente geroepen en aangesteld, maar ontvangen een bijzonder charisma van den H. Geest, en zijn dientengevolge geroepen, om eene bijzondere taak te vervullen in de gemeente van Christus. 2° Met de apostelen en evangelisten

hebben zij gemeen, dat zij een ambt bekleeden, hetwelk voor heel de kerk van Christus op aarde geldt en alzoo ook medearbeiden aan de grondlegging der gemeente, Ef. 2 : 20, maar terwijl de evangelisten de apostelen vooral helpen in hun missioneerenden en institueerenden arbeid, staan de profeten hun ter zijde in hun opbouwende, stichtende, leerende werkzaamheid. 3° De N. T. profetie is wel bewust en daarom hoog te achten boven de glossolalie, 1 Cor. 14 : 5, 32, maar zij is toch momentaan en buitengewoon, vrucht van ἀποκαλυψις, 1 Cor. 14 : 30; zij breidt de natuurlijke mate van het weten en kennen uit, omvat zoowel den vorm als den inhoud der rede, Mt. 10 : 19, 20, bewijst zich als waarheid door hare innerlijke, overtuigende kracht, 2 Cor. 2 : 14—17, en diende vooral, om aan het evangelie, dat door de apostelen verkondigd werd, dat den Joden een ergernis en den Grieken eene dwaasheid was, en nog niet in het geschreven Woord voor heel de kerk toegankelijk was, ingang te verschaffen bij geloovigen en ongeloovigen en de gemeente alzoo door leering, vermaning, vertroosting, 1 Cor. 14 : 3, op te bouwen in de genade en kennis van den Heere Jezus Christus. Cf. over de N. T. profeten: Voetius, Pol. Eccl. III 369 cf. Disp. Sel. II 1036 sq. Witsius, Misc. Sacra I 282 sq. Neander, Gesch. d. Pflanzung u. Leitung der chr. K^{5}. 182 f. Bonwetsch, Die Prophetie im ap. u. nachap. Zeitalter, Zeits. f. k. Wiss. u. k. Leben 1884 S. 408 f. Burger, art. in Herzog^{2} 12, 265. Zöckler, t. a. p. 71 f. Weizsäcker, Das apost. Zeitalter, 584 f. enz.

Maar hoe nauw profeten en evangelisten ook aan de eigenlijke apostelen verwant zijn, zij zijn er toch wezenlijk van onderscheiden. De apostelen vormen een eigen kring, hun ambt draagt een gansch bijzonder karakter, en is door de volgende trekken kenbaar. 1° De apostelen zijn aan Christus door den Vader gegeven, Joh. 17 : 6, door Hemzelven uitverkoren en geroepen, Joh. 6 : 70, 13 : 18, 15 : 16, 19, 1 Cor. 1 : 17, 2 Cor. 5 : 20, Gal. 1 : 1, door God gekozen tot hun ambt, Hd. 10 : 41. 2° Zij zijn door Jezus zelf voor hunne taak opgeleid en bekwaamd, zijn oor- en ooggetuigen van zijne woorden en daden geweest, hebben het Woord des levens met de oogen aanschouwd en met de handen getast, en hun evangelie niet van eenig mensch maar van Christus zelven ontvangen, Luk. 24 : 48, Joh. 1 : 4, 15 : 27, Hd. 1 : 21, 22, 26 : 16, 1 Cor. 9 : 1, 15 : 8, 2 Cor. 12 : 1v., Gal. 1 : 12, Ef 3 :

2—8, 1 Tim. 1 : 12, 1 Joh. 1 : 1—3 enz. 3° Zij zijn in bijzondere mate den H. Geest deelachtig, die hen onderwijst en in alle waarheid leidt, Mt. 10 : 20, Joh. 14 : 26, 15 : 26, 16 : 7, 13, 14, 20 : 22, 1 Cor. 2 : 10—13, 7 : 40, 1 Petr. 1 : 12. 4° Met dien Geest toegerust, Joh. 20 : 22, Hd. 1 : 8, Ef. 3 : 5, treden zij openlijk op als getuigen van Jezus, bepaaldelijk van zijne opstanding, Hd. 1 : 8, 21, 22, 2 : 14, 32, 3 : 15, 4 : 8 enz., zijn betrouwbare getuigen, Luk. 1 : 2, Joh. 19 : 35, 21 : 24, 1 Cor. 7 : 25, 1 Petr. 5 : 1, 2 Petr. 1 : 16, Hebr. 2 : 3, Op. 1 : 3, 22 : 18, 19, en verkondigen Gods Woord, Joh. 1 : 14, 20 : 31, 1 Cor. 2 : 13, 2 Cor. 2 : 17, Gal. 1 : 7, 1 Thess. 2 : 13, 1 Joh. 1 : 1—4, Op. 22 : 18, 19. 5° Hun getuigenis wordt door God bezegeld met teekenen en wonderen en rijken geestelijken zegen, Mt. 10 : 1, 9, Mk. 16 : 15v., Hd. 2 : 43, 3 : 2, 5 : 12—16, 6 : 8 enz., Rom. 12 : 4—8, 15 : 18, 19, 1 Cor. 12 : 10, 28, 15 : 10, 2 Cor. 11 : 5, 23, Gal. 3 : 5, Hebr. 2 : 4. 6° Aan dit hun getuigenis is de kerk aller eeuwen gebonden. Er is geen gemeenschap met Christus dan door gemeenschap aan het woord en de personen der apostelen, Joh. 17 : 20, Gal. 1 : 7—9, 1 Joh. 1 : 3; zij zijn het fundament der kerk, Mt. 16 : 18, 1 Cor. 3 : 10, Ef. 2 : 20, Op. 21 : 14; hun woord, voor ons bewaard in de Schriften des N. T., is medium gratiae, Joh. 20 : 31, 1 Cor. 1 : 18v., 15 : 2, 1 Joh. 1 : 1—4. 7° Hun ambt is dus niet voor een tijd en niet tot eene plaatselijke gemeente beperkt, maar het blijft en strekt zich tot de gansche kerk uit. Het is het eenige, dat rechtstreeks door Christus ingesteld is en sluit alle bevoegdheden en werkzaamheden, die in de latere ambten verdeeld zijn, in zich, de pastorale, presbyterale, diakonale, zelfs ook de evangeliseerende en profetische werkzaamheid. Van stonden aan genieten de apostelen dan ook in de kerk van Christus eene algemeen erkende autoriteit. Zij zijn niet alleen de opzieners van de gemeente te Jeruzalem, maar zij zijn de grondleggers, de vaders, 1 Cor. 4 : 15 en leiders der gansche kerk, hebben opzicht over de geloovigen te Samaria, Hd. 8 : 14, bezoeken de gemeenten, Hd. 9 : 32, 11 : 22, stellen ambten in, Hd. 6 : 2, nemen besluiten in den H. Geest, Hd. 15 : 22, 28, treden op met apostolische volmacht, 1 Cor. 4 : 21, 5 : 2, 2 Cor. 2 : 9, geven bindende bevelen, 1 Cor. 7 : 40, 1 Thess. 4 : 2, 11, 2 Thess. 2 : 15, 3 : 6, 14 enz. en zijn nog met hun woord gezaghebbend voor de gansche Christenheid;

apostoliciteit is een eigenschap en kenmerk der kerk van Christus. Cf. deel I 334v. en voorts Voetius, Pol. Eccl. III 351—363. Burmannus, Exerc. Acad. II 104 sq. Spanheim, Op. II 289 sq. Moor VI 250 e. a. bij Walch, Bibl. theol. III 444. Philippi, Kirchl. Gl. V 3, 258. Gloël, Der H. Geist in der Heilsverkündigung des Paulus, Halle 1888 S. 325 f. W. Seufert, Der Ursprung u. die Bedeutung des Apostolates in de chr. K. der ersten 2 Jahrh. Leiden 1887. Köppel, Der Ursprung des Apost., Stud. u. Krit. 1889 S. 257—331. Erich Haupt, Zum Verständniss des Apost. Halle Niemeijer 1896. Art. Apostel van Schmidt in Herzog[2].

Onder de apostelen staat Petrus bovenaan. Simon of Schimeon, zoon van Johannes of Jonas, broeder van Andreas, afkomstig uit Bethsaïda, Joh. 1 : 45, doch waarschijnlijk sedert zijn huwelijk wonende in Kapernaum, Mk. 1 : 29, ontving reeds bij zijne eerste ontmoeting van Jezus de toezegging, dat hij later zou genoemd worden *Κηφας*, gr. vorm voor het hebr. woord כֵּיפָא met het aram. artikel, de rots, *ἡ πετρα*, als manl. eigennaam *Πετρος*, Joh. 1 : 43. Zonder twijfel zinspeelde Jezus daarmede op zijn trouw karakter, dat hem in weerwil van zijne sanguinische, bewegelijke natuur eigen was en het duidelijkst uitkwam bij Cesarea Philippi, toen hij tegenover het volk, dat met zijne aardschgezinde verwachtingen zich in Jezus teleurgesteld zag en Hem verliet, de belijdenis van Jezus' Messianiteit vasthield en openlijk in den naam zijner mededisciepelen uitsprak, Mt. 16 : 13 tot 20, Mk. 8 : 27—29, Luk. 9 : 18—20, Joh. 6 : 66—69. Bij deze gelegenheid herinnerde Jezus dan ook aan den naam, dien Hij hem vroeger reeds gegeven had, Mt. 16 : 18. Door zijne vrijmoedige en standvastige belijdenis van Jezus als den Christus betoonde zich Petrus de rots te zijn, op welke Christus zijne gemeente zoo hecht en vast zou bouwen, dat de poorten van den Hades haar niet in kracht overtreffen zouden. Volgens Launoi dachten 17 kerkvaders bij de rots aan Petrus, 8 aan de apostelen, 44 aan het geloof van Petrus en 16 aan Christus, bij Scheeben-Atzberger, Dogm. IV 411; later hebben de Roomschen de rots meest op Petrus en de Protestanten op zijne belijdenis laten slaan. Maar er is hier geen dilemma. De woorden „deze petra" kunnen niet anders zien dan op den persoon van Petrus, maar een rots is hij en heeft hij zich bewezen te zijn door zijne belijdenis van Jezus als den Christus, eene belijdenis, die hij niet

aan zichzelven maar aan de openbaring des Vaders heeft te danken. Juist daarom belooft Jezus hem, dat Hij op hem als belijder van zijn Zoonschap en Messianiteit zijne gemeente bouwen zal. Christus stelt dus zichzelf als den bouwmeester van zijne gemeente voor en Petrus den belijder als de rots, waarop zijne gemeente rusten zal. In Mt. 21 : 42, Hd. 4 : 11, 1 Cor. 3 : 10, Ef. 2 : 20, Op. 21 : 14, cf. 1 Petr. 2 : 4—6 is hetzelfde beeld gebruikt, maar wordt het op eene andere wijze toegepast. Daar worden n.l. de apostelen gedacht als de bouwmeesters, die door hunne prediking op Christus als het fundament de kerk hebben gegrondvest. Maar hier in Mt. 16 : 18 is Christus de bouwmeester, die op den belijdenden Petrus zijne gemeente bouwt. En deze belofte heeft Christus gestand gedaan; Petrus is de eerste onder de apostelen, de voornaamste grondlegger der kerk, de voorganger en aanvoerder van al de belijders van Christus door de eeuwen heen. Daarom wordt hij in de apostellijsten altijd het eerst genoemd, Mt. 10 : 2, Mk. 3 : 16, Luk. 6 : 14, Hd. 1 : 13, behoort hij met Johannes en Jakobus tot den intiemen vriendenkring van Jezus, die dezen volgen mag, als de anderen moeten achterblijven, Mt. 17 : 1, Mk. 5 : 37, 13 : 3, 14 : 33, is de woordvoerder en vertegenwoordiger der discipelen, Mt. 16 : 17, 17 : 24, 18 : 21, 26 : 40, treedt na Jezus' hemelvaart als eerste getuige onder de apostelen op den voorgrond, Hd. 1 : 15, 2 : 14, 3 : 1v., 4 : 8, 5 : 3, 29, 8 : 14, 10 : 5v., 12 : 3v., 15 : 7v., en wordt als primus inter pares ook door Paulus geëerd, Gal. 1 : 18, 2 : 7—9. Cf. art. Petrus in Herzog[2] en de daar aangehaalde litt.

3. Aan eene regeering heeft het der kerk dus nimmer ontbroken; en zij heeft zich deze niet zelve verschaft maar heeft ze van God ontvangen. Instituut en organisme der kerk zijn telkens tegelijk en in verband met elkander door God in het leven geroepen. Van het apostolaat kan zelfs gezegd worden, dat het aan de kerk des N. T. voorafging; de apostelen waren de grondleggers der gemeente, als het ware de patriarchen van het volk Gods in de dagen des N. T. Maar dit apostolaat is niet voortgezet en was als ambt voor de stichting der kerk uit den aard der zaak voor geen voortzetting vatbaar; het leeft voor ons alleen voort in het apostolisch woord, dat de grondslag der kerk blijft en in gemeenschap brengt met den Vader en met zijnen

zoon Jezus Christus, 1 Joh. 1 : 3. Zoodra de apostelen op verschillende plaatsen gemeenten hadden gesticht, stelden zij in die gemeenten ambten in, welke van het hunne wezenlijk verschilden en niet zonder medewerking van de gemeenten zelve tot stand kwamen. Er is een groot onderscheid tusschen de buitengewone ambten van apostelen, evangelisten en profeten, die tijdelijk voor de grondlegging der kerk werden ingesteld, en de gewone ambten van presbyters en diakenen, die onder apostolische leiding uit de kerken zelve opkwamen. Deze laatste ambten onderstellen de kerken, op dezelfde wijze als de regeering het volk onderstelt. Zij konden daarom niet rechtstreeks en onmiddellijk, gelijk het apostolisch ambt, door Christus worden ingesteld, maar konden eerst opkomen, toen de gemeenten gesticht waren en aan eene geregelde leiding behoefte kregen. Dit had al spoedig in de kerk van Jeruzalem plaats. Deze kreeg door den buitengewonen pinksterzegen spoedig eene zeer groote uitbreiding en was duizenden zielen sterk, Hd. 2 : 41, 47, 4 : 4, 21, 32, 5 : 14, 6 : 1. Dit maakte natuurlijk organisatie dringend noodig, welke ook onder leiding der apostelen tot stand kwam. Ten eerste werd deze gemeente van duizenden zielen, in weerwil van hare eenheid, op de eene of andere wijze ingedeeld. Zij kon n.l. niet in één gebouw samenkomen maar moest bij gedeelten in private woningen vergaderen. Zonder twijfel ontstonden in Jeruzalem de eerste huisgemeenten, gelijk wij die ook elders in den apostolischen tijd aantreffen, boven bl. 6. Immers lezen wij, dat de geloovigen niet alleen in den tempel, maar ook *κατ' οἶκον* (niet: van huis tot huis, maar: te huis, in verschillende huizen) vergaderden, Hd. 2 : 46, 5 : 42, o. a. in het huis van Maria en van Jacobus, Hd. 12 : 12, 17. Opdat alles eerlijk en met orde geschieden zou, was er voor deze vergaderingen allerlei regeling van noode; en misschien heeft daarbij het voorbeeld der joodsche synagogen met hare oudsten, beambten en dienaren en ook met haar Schriftlectuur, prediking, gebed en zegen eenigen, hoewel zeker niet zeer sterken invloed gehad, Schürer, Gesch. des jüd. Volkes im Zeitalter J. Chr. 3te Aufl. II 437—459. Op zulk eene regeling wijst reeds de benaming van *οἱ νεώτεροι*, die in Hd. 5 : 6, 10 voorkomt; het artikel duidt aan, dat de jongere leden der gemeente, evenals de חַזָּנִים, *ὑπηρέται*, Luk. 4 : 20 in de synagogen, de vanzelf aangewezenen waren, om eenige ondergeschikte diensten

te verrichten. Niet onwaarschijnlijk is, dat zij als zoodanig tegen de oudere leden der gemeente, οἱ πρεσβύτεροι, overstonden. Onder Israel waren de ouden van dagen om hun grijsheid en wijsheid geeerd. Uit hun midden werden de regeeringspersonen der burgerlijke gemeente en in later tijd ook de verzorgers en opzieners der synagogen benoemd. Zoo waren er ook van huis uit oudsten in de christelijke gemeente, dat is mannen en vrouwen, die niet alleen ouder waren in leeftijd, maar die Jezus persoonlijk hadden gekend of ontmoet, die zijne woorden hadden gehoord en van zijne wonderen getuigen waren geweest, die reeds vóór den pinksterdag Hem als den Messias hadden beleden of misschien wel tot de zeventigen hadden behoord, door Jezus uitgezonden naar de steden en vlekken van Palestina, Luk. 10 : 1, en die om dit alles gansch natuurlijk in hooge achting stonden bij hen, welke later tot de gemeenten werden toegedaan. Zij bekleedden geen ambt maar namen toch door hunne kennis en godzaligheid eene aanzienlijke plaats in de gemeente van Christus in. Tusschen πρεσβύτεροι en ἐπίσκοποι dient daarom onderscheiden te worden. Bewijzen daarvoor zijn: 1° dat de naam πρεσβύτερος, ter aanduiding van het opzienersambt, langzamerhand door dien van ἐπίσκοπος nader omschreven en vervangen wordt, Hd. 20 : 28, Phil. 1 : 1, 1 Tim. 3 : 2, Tit. 1 : 7, 1 Petr. 2 : 25; 2° dat Paulus, na in 1 Tim. 3 over de ambten gesproken te hebben, toch nog in 1 Tim. 5 de houding aanwijst, welke Timotheus tegenover verschillende gemeenteleden, ouderen en jongeren, mannen en vrouwen, heeft aan te nemen, cf. 1 Petr. 5 : 5; 3° dat de apostolische vaders, Clemens, 1 Cor. 1, 3. 3, 3. 21, 6. 47, 6. 57, 1. 63, 3, 4 en Hermas, Vis. II 4. III 1 duidelijk spreken van een stand van oudsten, die naast de eigenlijke ambtsdragers in de gemeente voortbestaat en op eerbiedige gehoorzaamheid aanspraak heeft; en dat 4° de bekende tekst, 1 Tim. 5 : 17, zonder deze onderscheiding aan te nemen, gelijk straks blijken zal, geen goeden zin oplevert. Waarschijnlijk hebben wij het ons dus zoo voor te stellen, dat de twaalf apostelen het werk in de groote gemeente te Jeruzalem lang niet konden afdoen, en daarom al spoedig, evenals van de νεώτεροι voor lagere diensten, zoo van sommigen der πρεσβύτεροι voor hoogere diensten in de gemeente gebruik maakten. Wanneer en hoe dit geschied is, wordt ons in de Handelingen niet bericht. Het eerst vinden wij de πρεσβύτεροι

vermeld Hd. 11:30, 14:23, 15:2, 6, 22, 16:4, 20:17, 28, 21:18, Jak. 5:14, zonder dat van hun oorsprong iets wordt verhaald. Het is niet onmogelijk, dat zulk een in dienst nemen van de πρεσβυτεροι door de apostelen reeds vóór Hd. 6, d. i. vóór de instelling van het diakonale ambt heeft plaats gehad; οἱ νεωτεροι in Hand. 5:6, 10 wijst op eene onderscheiding van οἱ πρεσβυτεροι. Maar in elk geval leert ons het boek der Handelingen, dat er weldra in verschillende gemeenten onder leiding des H. Geestes mannen werden aangesteld, die opzicht moesten houden over de gemeente, en die eerst wel, omdat zij in den regel uit de oudsten gekozen werden, den naam van οἱ πρεσβυτεροι droegen maar later met het oog op hun werkkring dien van ἐπισκοποι kregen. Episcopi zijn dus zulke presbyteri, die voor een bepaalden dienst in de gemeente werden aangewezen; alle episcopi zijn dus presbyteri, maar lang niet alle presbyteri waren episcopi; presbyteri vormden een stand, episcopi droegen een ambt. Wanneer echter, gelijk eerst menigmaal geschiedde, de episcopi presbyteri genoemd werden, dan was er in den naam geen verschil; presbyteri en episcopi waren dan dezelfde personen en dragers van eenzelfde ambt, Hd. 20:17, 28, 1 Tim. 3:1, 4:14, 5:17, 19, Tit. 1:5, 7, 1 Petr. 5:1, 2. Dit presbyterale of episcopale ambt werd eerst in Jeruzalem en in de gemeenten uit de Joden, Hebr. 13:7, 17, 24, Jak. 5:14, maar dan ook in die uit de Heidenen ingesteld. Volgens Hd. 14:23 wezen Paulus en Barnabas in iedere gemeente ouderlingen aan. Nu wordt er in de brieven aan Rome en Corinthe door Paulus wel niet met zooveel woorden van dit ambt melding gemaakt. Maar verschillende plaatsen, Hd. 20:17, 28, Rom. 12:8, 16:5, 10, 11, 14, 15, 1 Cor. 14—16, 16:15, 16, Phil. 1:1, 1 Thess. 5:12—14, 1 Tim. 3:1—7, Tit. 1:5—9, 1 Petr. 5:1, Op. 4:4, 10, 5:6, 8v. bewijzen, dat het ouderlingenambt eene bekende, algemeen voorkomende, apostolische instelling was. En ter versterking komt daarbij het getuigenis van Clemens Romanus, 1 Cor. 42, dat de apostelen, predikende op het land en in de steden, de eerste bekeerlingen aanstelden tot opzieners en diakenen over degenen, die daarna geloovig zouden worden.

De taak, die aan deze ouderlingen was opgedragen, wordt duidelijk uit de omschrijving van hun ambt. De naam van presbyters verspreidt daarover geen licht, en maakt daarom voor andere,

vooral voor dien van opzieners plaats, Hd. 20:28, Phil. 1:1, 1 Tim. 3:2, Tit. 1:7, evenals ook Christus zelf, 1 Petr. 2:25, dien naam draagt. En voorts heeten zij προϊστάμενοι, Rom. 12:8, 1 Thess. 5:12, κυβερνήσεις, 1 Cor. 12:28, ἡγούμενοι, Hebr. 13:7, 17, 24, ποιμένες, Ef. 4:11, die niet om vuil gewin noch met heerschappij doch met een volvaardig gemoed voor de gemeente hebben zorg te dragen, haar als de kudde des Heeren hebben te regeeren, en daarom aan verschillende vereischten moeten voldoen, bepaaldelijk ook aan den eisch, dat zij hun eigen huis wel regeeren, Hd. 20:28, 1 Tim. 3:1—7, Tit. 1:5—9, 1 Petr. 5:1—3. Uit deze omschrijving blijkt, dat het ouderlingenambt in de eerste plaats met het opzicht, de regeering en de leiding der gemeente was belast. Natuurlijk was daarvoor ook eenige kennis van de waarheid noodig; volgens Hd. 15:4, 22, 23 moesten zij zelfs op de vergadering te Jeruzalem met de apostelen mede oordeelen en beslissen over het gewichtige vraagstuk, dat door de bekeering der Heidenen aan de orde werd gesteld inzake de verhouding tot de Mozaische wet. Maar het opzienersambt was toch oorspronkelijk geen leer-, doch een regeerambt. Trouwens was aan een afzonderlijk leerambt in den eersten tijd nog geen dringende behoefte. Apostelen, evangelisten en profeten traden eerst als leeraars op, Hand. 13:1, 1 Cor. 14:3, 1 Tim. 2:7, 2 Tim. 1:11, en voorts werd het charisma der leer aan velen geschonken, die geen ambt bekleedden in de gemeente van Christus, Rom. 12:7, 1 Cor. 12:8, 28, 29, 14:26. De διδασκαλία was eerst vrij, evenals het in de synagoge iedereen geoorloofd was, om een gedeelte der Schrift toe te lichten, Luk. 4:16. Maar langzamerhand werd zij met het episcopale ambt in nauwer betrekking gebracht. Toen de gemeenten zich uitbreidden, kon in de behoefte aan woord en sacrament door apostelen, evangelisten en profeten niet meer worden voorzien; er was een plaatselijk en blijvend ambt van noode, dat met de zorg daarvoor was belast. Ook ging het op den duur niet aan, om de didaskalie geheel en al vrij te laten, want deze vrijheid gaf tot allerlei misbruiken aanleiding. Zoo drong alles er toe, om de didaskalie aan het opzienersambt op te dragen en alzoo eene blijvende plaats in de gemeente te verzekeren. Uit Hebr. 13:7 vernemen wij, dat de ἡγούμενοι tevens de verkondigers van het woord Gods zijn. Als Paulus Ef. 4:11

zegt, dat Christus sommigen tot apostelen en sommigen tot evangelisten en dan voorts ook sommigen tot herders en leeraars gegeven heeft, dan leert hij daarmede duidelijk, dat deze beide laatstgenoemde personen geen wezenlijk onderscheiden ambt bekleeden maar werkzaamheden in de gemeente verrichten, die nauw verbonden zijn en toch onderling verschillen. Waarschijnlijk waren in den eersten tijd meer dan één of zelfs alle ouderlingen tot bediening van woord en sacrament bevoegd. Doch ook daarin moest spoedig verandering komen. Wel bleef de eisch voor alle opzieners, dat zij διδακτικοί, bekwaam om te leeren moesten zijn, 1 Tim. 2 : 2. Maar vooral twee omstandigheden bewerkten, dat er onder de opzieners onderscheid kwam tusschen hen, die alleen met de regeering, en anderen, die ook met de leer waren belast. In de eerste plaats werden de eischen hoe langer hoe zwaarder voor hen, die het woord der waarheid in de gemeente hadden te verkondigen; de apostelen en evangelisten stierven weg; de buitengewone gaven hielden op; allerlei dwalingen en ketterijen doken in en buiten de gemeente op; de bekwaamheid om te leeren bestond niet alleen in onderwijzing en vermaning, maar ook in wederlegging van de tegensprekers, 2 Tim. 3 : 16, Tit. 1 : 9; opleiding, voorbereiding, studie werd voor de uitoefening van dit ambt in de gemeente noodzakelijk. Trouwens, de Joodsche Schriftgeleerden hadden reeds hunne scholen; Jezus had zelf zijne discipelen opgeleid en tot hun dienst bekwaamd; Paulus had Timotheus onderwezen en droeg hem op, om deze leer als een kostelijk kleinood over te dragen aan betrouwbare menschen, die op hunne beurt weder bekwaam zouden zijn om anderen te leeren, 2 Tim. 2 : 2. En daarbij kwam nu in de tweede plaats nog het voorschrift van Jezus, dat de arbeider in den dienst des woords zijn loon waardig is, Mt. 10 : 10, Luk. 10 : 7; een voorschrift, dat in de christelijke gemeenten algemeen erkend en opgevolgd werd, Rom. 15 : 27, 1 Cor. 9 : 6, 11, 14, 2 Cor. 11 ; 7—9, Gal. 6 : 6, 1 Thess. 2 : 6, 1 Tim. 5 : 17, 18, 2 Tim. 2 : 6. Wel had dit allereerst op de apostelen en evangelisten betrekking, maar het gold toch verder ook van hen, die arbeidden in het woord en de leer en daaraan hun leven wijdden. Noodzakelijkheid van opleiding en voorziening in het levensonderhoud waren oorzaak, dat de dienst des woords niet aan alle maar slechts aan enkele opzieners werd opgedragen. De beroemde plaats,

1 Tim. 5 : 17, 18 verheft dit boven allen twijfel. De πρεσβυτεροι aldaar, cf. vers 1 zijn geen opzieners, want dan zou Paulus eene tegenstelling maken tusschen zulke opzieners, die slecht en anderen, die goed regeeren en de eersten nog eenige eer doch de laatsten eene dubbele eer waardig achten. Maar πρεσβυτεροι zijn oudere leden der gemeente in het algemeen, die als zoodanig aanspraak hebben op eer. Van hen onderscheidt Paulus de καλως προεστωτες πρεσβυτεροι, zulke oudsten, die tegelijk goed regeeren, die προισταμενοι, Rom. 12 : 8, 1 Thess. 5 : 12, zijn, d. w. z. die het ambt van opzieners bekleeden; en dezen zijn nu, omdat zij tot de oudere leden der gemeente behooren en tevens opzieners zijn, eene dubbele eer waardig. En van hen worden dan nog weer onderscheiden οἱ κοπιωντες ἐν λογῳ και διδασκαλιᾳ, die opzieners, die bepaald arbeiden in het woord en de leer en daarvoor naar de Schrift aanspraak hebben op loon. Zoo is er dus naar deze plaats duidelijk onderscheid tusschen opzieners, aan wie alleen de regeering, en andere, aan wie tevens de leer en in het gevolg daarvan ook de bediening van het sacrament is opgedragen. En nog binnen de grenzen van het N. T. treffen wij dan in de Klein-Aziatische gemeenten dezen toestand aan, dat onder de opzieners slechts één enkele met den dienst des woords is belast; hij is de ἀγγελος, de gezant, die van Christus' wege de gemeente te leeren en te leiden heeft en voor haar geestelijken en zedelijken toestand verantwoordelijk is, Op. 1 : 20v.

Naast dit ambt van opziener, onderscheiden in dat van regeeren leer-ouderling, werd spoedig een tweede ingesteld. In Jeruzalem n.l. was er volgens Hd. 6 spoedig ontevredenheid bij de uit de Grieksche proselieten bekeerde Christenen, dat hunne weduwen bij de toen reeds geoefende private weldadigheid door de uit de Joden toegebrachte Christenen achteruitgezet en verwaarloosd werden. De apostelen riepen daarop de gansche gemeente saam, en verklaarden daar, dat zij het niet goed vonden, om met vermindering van den arbeid in het woord zelven zich aan de zorg voor de armen te wijden. De gemeente moest dus uitzien naar zeven mannen en dezen verkiezen, en de apostelen zouden hen dan tot dezen dienst der barmhartigheid aanstellen en na gebed hun de handen opleggen. Duidelijk blijkt hieruit, dat de apostelen, ofschoon zij het aantal en de vereischten der διακονοι aangeven, het recht en de bevoegdheid tot het kiezen dezer

mannen aan de gemeente toekennen. De apostelen zelven werden wel uitdrukkelijk door Christus aangesteld; maar Matthias werd toch reeds uit een tweetal, dat door de 120 vergaderde geloovigen opgemaakt was, door het lot als twaalfde apostel aangewezen. Volgens Hd. 13 : 1—3 werden Paulus en Barnabas door de in de gemeente te Antiochië aanwezige profeten en leeraars afgezonderd tot het evangelistenwerk. Timotheus werd tot dezen zelfden dienst verkozen door profetische aanwijzing, in het bijzijn van vele getuigen en met handoplegging door Paulus en het presbyterium, 1 Tim. 1 : 18, 4 : 14, 6 : 12, 2 Tim. 1 : 6, 2 : 2. In 2 Cor. 8 : 19 cf. vs. 23 is sprake van een evangelist, die door de gemeenten benoemd is. De profeten en leeraars werden natuurlijk niet door de gemeenten gekozen, wijl zij vrij optraden, en meer een gave hadden dan een ambt; maar zij werden gansch anders dan de apostelen door de gemeenten beoordeeld en waren haar onderworpen, 1 Cor. 2 : 15, 12 : 10, 14 : 29, 1 Thess. 5 : 19—21, 1 Joh. 2 : 20, 27, Op. 2 : 2, 6, 14, 15, 20, 3 : 1v. De onderstelling is daarom niet gewaagd, dat de verkiezing der opzieners, nog veel minder dan die van de evangelisten, buiten de gemeente is omgegaan. De woorden in Hd. 14 : 23, *χειροτονήσαντες δὲ αὐτοῖς κατ' ἐκκλησίαν πρεσβυτέρους*, zeggen alleen, dat de apostelen sommige personen in iedere gemeente tot ouderlingen aanstelden, maar wijzen niet aan, hoe zij dit deden; en Tit. 1 : 5 cf. 2 Tim. 2 : 2 verspreidt daarover ook geen licht. Maar uit na-apostolische geschriften weten wij, dat bij de keuze van een episcopus de gemeente rechtstreeks of zijdelings gekend werd, Did. 15. Clemens, 1 Cor. 44. Polycarpus, Phil. 11. cf. Ign. Philad. 10. Const. Apost. VIII 4. En van de diakenen bericht ons het N. T. in Hd. 6 zeer duidelijk, dat zij door de gemeente werden aangewezen. Er is echter groot verschil over den aard van het ambt, dat hier door de apostelen ingesteld werd. Sommigen meenen, dat het een buitengewoon ambt was, hetwelk spoedig ophield te bestaan; anderen oordeelen, dat het het latere ouderlingen- en diakenambt in zich sloot, en nog anderen houden het er voor, dat in Hd. 6 de instelling van het presbyterambt wordt verhaald. Al deze meeningen zijn daarop gegrond, dat sommigen van de in Hd. 6 verkozenen, zooals Philippus, ook optreden als predikers van het evangelie, Hd. 8 : 5, 26v., 21 : 8, en dat de presbyters in Jeruzalem ook gaven van de

gemeente te Antiochië in ontvangst nemen ten dienste der broederen in Judea, Hd. 11 : 30. Dit laatste bewijs heeft echter weinig kracht; in Hd. 11 : 30 is er sprake van een geheel exceptioneel geval, n. l. niet van het uitdeelen der naturalia, welke door de gemeente te Jeruzalem zelve voor hare armen op de tafelen werden neergelegd, maar van het overmaken van gelden, die in Antiochië bij eene bijzondere gelegenheid voor de broederen in Judea bijeengebracht en nu door de hand van Barnabas en Saulus aan de presbyters overgereikt werden. Maar blijkens Gal. 2 : 1 is er van deze reis niets gekomen; wij weten dus niet, hoe en waar die gelden zijn overgemaakt, noch ook door wie zij feitelijk in ontvangst genomen en uitgedeeld zijn. En wat Philippus betreft, hij was in Jeruzalem een van de zeven, maar trad, nadat de vervolging uitgebroken en de gemeente verstrooid was, in Samaria en elders op als evangelist en is dat gebleven; hij keerde later niet naar Jeruzalem terug maar vestigde zich in Cesarea, Hd. 21 : 8. Daarentegen pleit alles ervoor, dat wij in Hd. 6 de instelling hebben van het later zoogenoemde diakonaat. Ten eerste komt de naam in aanmerking; *διακονια* duidt in het N. T. alle ambt en gave aan, welke, door den Heere geschonken, in den dienst en ten nutte der gemeente aangewend wordt; ieder lid der gemeente is een *δουλος* van Christus en met al wat hij is en heeft een *διακονος* der broederen; er zijn daarom onderscheidene *διακονιαι*, 1 Cor. 12 : 5, vooral bediening des woords, Hd. 6 : 4, 20 : 24, 1 Tim. 1 : 12, en bediening der barmhartigheid aan armen, kranken, vreemden enz., Rom. 12 : 7, 1 Cor. 12 : 28, 1 Petr. 4 : 11. Zonder twijfel was er nu in de gemeente te Jeruzalem van het begin af, zulk een dienst der barmhartigheid; er was eene *διακονια καθημερινη*, Hd. 6 : 1, die misschien wel onder toezicht der apostelen stond maar toch aan private personen overgelaten was. Maar de apostelen brachten hier regel in door de instelling van een bijzonder ambt. Er moet nu eene reden zijn, waarom het latere diakonaat juist bijzonder met den naam van *διακονια* werd aangeduid. Die reden is nergens anders te vinden dan in Hd. 6. Daar wordt verklaard, dat de dienst der barmhartigheid in bijzonderen zin eene *διακονια* is, wijl zij is een dienst der tafelen, *διακονειν τραπεζαις*. Ten tweede wordt aan de zeven mannen juist datgene opgedragen, wat elders in het N. Test. meer bepaald met den naam van *διακονια* wordt

aangeduid. Immers bij de *διακονια* in Hd. 11 : 29, Rom. 12 : 7, 1 Cor. 12 : 5, 2 Cor. 8 : 4, 9 : 1, 12, 13, Op. 2 : 19 en voorts overal, waar van het ambt van diakenen en diakonessen sprake is, hebben wij speciaal aan den dienst der barmhartigheid te denken. En deze wordt in Hd. 6 aan de zeven mannen toevertrouwd. Zij moeten zorgen, dat de weduwen van de Grieksche Christenen niet langer overgeslagen worden, en worden daartoe in het algemeen met den dienst der tafelen belast. Onder deze tafelen zijn niet de tafels in de huizen der weduwen noch ook de wisseltafels der bankiers, Mt. 21 : 12, maar eenvoudig de tafelen des Heeren te verstaan. In elke vergaderplaats der gemeente was er een of waren er meer tafels, waaraan men aanzat, om saam als leden der gemeente het liefdemaal, *ἀγαπη*, en des Heeren avondmaal te gebruiken. Op die tafels legden de rijkere leden der gemeente hunne gaven neder, meest bestaande in naturalia, opdat de armere leden daarvan mede genieten en later nog bedeind zouden worden. Die tafels waren tafels des Heeren; wat er op neergelegd werd, behoorde den Heere toe; wat men aan die tafels gebruikte, was des Heeren spijze en drank; en wat ervan overbleef en uitgedeeld werd, was des Heeren gave. De zeven mannen in Jeruzalem werden nu aangewezen, om die tafelen te dienen, d. i. om bij de maaltijden behulpzaam te zijn en voorts de gaven des Heeren eerlijk onder de heiligen naar hunne behoeften te verdeelen. Ten derde wordt de stelling, dat Hd. 6 den oorsprong van het diakonaat verhaalt, daardoor gesteund, dat de eischen, eraan gesteld, zoo hoog zijn en in dit opzicht met die in 1 Tim. 3 : 8—10, 12 overeenkomen. Waarom er juist zeven mannen in Jeruzalem verkozen werden, weten wij niet; misschien wel, omdat de groote gemeente in zeven vergaderplaatsen samenkwam en in elk van deze een diaken noodig had. Maar in elk geval moesten het mannen zijn, die in de gemeente de getuigenis hadden, dat zij *πληρεις πνευματος και σοφιας* waren; en daarom moest de gemeente er eerst onderzoekend en kiezend naar uitzien. Zoo wil ook Paulus, dat de diakenen eerst beproefd worden en aan de vele eischen voldoen, welke met die voor de opzieners grootendeels overeenkomen. Hatch en Sohm gaan te ver, als zij hieruit afleiden, dat de vereischten voor presbyter en diaken nauwelijks te onderscheiden zijn. Want terwijl bijv. voor den ouderling op het *διδακτικον εἰναι* nadruk valt, wordt van den diaken zuiverheid des gewetens

in betrekking tot den inhoud des geloofs geeischt, 1 Tim. 3 : 9. Maar overigens zijn de godsdienstige en zedelijke eischen voor ouderling en diaken vrijwel gelijk. Presbyteraat en diakonaat staan blijkens Hd. 6 en 1 Tim. 3 in nauw verband. Ten vierde is er weinig grond voor de bewering, dat het diakonaat eerst later ongeveer gelijktijdig met het bisschoppelijk ambt is opgekomen. Uit de *διακονια*, Rom. 12 : 7 en de *ἀντιλήψεις*, 1 Cor. 12 : 28 moge weinig af te leiden zijn. Maar alles pleit er voor, dat met het presbyteraat ook het diakonaat door de apostelen van de Jeruzalemsche gemeente in andere gemeenten is overgeplant. Evenals aan ouderlingen, moest er toch elders ook spoedig voor den dienst der tafelen aan diakenen behoefte rijzen. In Phil. 1 : 1 worden zij dan ook terloops als iets heel gewoons naast en na de ouderlingen genoemd; in 1 Tim. 3 somt Paulus hunne vereischten op, en in Rom. 16 : 1, 2, 1 Tim. 3 : 11, 5 : 9, 10 is er van diakonessen sprake. Het apostolaat moge dus als buitengewoon ambt aan de kerk als vergadering der geloovigen voorafgaan; de ambten van leeraar, ouderling en diaken onderstellen de gemeente, die het recht heeft, de dragers ervan aan te wijzen en te verkiezen. Cf. over de organisatie der kerk in de dagen des N. T. Rothe, Die Anfänge der christl. Kirche 1837. Lechler, Die neut. Lehre vom h. Amte 1857. Neander, Gesch. der Pflanzung u. Leitung d. christl. Kirche durch die Apostel [5], Gotha 1862. Hatch, Die Gesellschaftsverfassung d. chr. Kirche im Alt. Aus d. Engl. von A. Harnack, Giessen 1883. Harnack, Lehre der 12 Apostel, Texte und Unters. II 1. 2. 1884. Sohm, Kirchenrecht, Leipzig 1892. Loening, Die Gemeindeverfassung des Urchrist. Halle 1888. Loofs, Die urchr. Gemeindeverfassung mit spez. Bez. auf Loening u. Harnack, Stud. u. Krit. 1890 S. 619. Weizsäcker, Das apost. Zeitalter d. chr. K[2]. 1890. Lechler, Das apost. und nachapost. Zeitalter[3] 1885. Zöckler, Diakonen und Evangelisten, München 1893. Moeller—v. Schubert, Lehrb. d. Kirchengesch. I[2] 1897 S. 88. Kurtz, Lehrb. der Kirchengesch. 13[te] Aufl. 1899 § 31.

4. Deze aristocratisch-presbyterale kerkinrichting is niet lang blijven bestaan maar spoedig in eene monarchisch-episcopale overgegaan. Hoe dat toegegaan is, weten wij niet; voor gissingen en onderstellingen is hier dus een ruim veld, cf. Karl Sell,

Forschungen der Gegenwart über Begriff und Entstehung der Kirche, Zeits. f. Theol. u. Kirche v. Gottschick, 1894 S. 347—417. Maar zeker hebben verschillende omstandigheden de kerk in deze richting gestuurd. Ten eerste lag het voor de hand, dat de kerken in den aanvang nog niet streng onderscheiden konden tusschen de buitengewone (apostelen, evangelisten, profeten) en de gewone (episcopi, diaconi) ambten. De op een charisma berustende ambten van apostel (in den ruimeren zin van evangelist), profeet en leeraar duurden, ook nadat de twaalf apostelen en Paulus gestorven waren, in de gemeenten nog voort, Did. 11 sq. Hermas, Mand. 11. Euseb. H. E. III 37. Maar toen deze ophielden en hoe langer hoe meer ontaardden, zoodat tusschen ware en valsche steeds moeilijker te onderscheiden viel, toen werd de evangeliseerende, profetische en didaskalische werkzaamheid aan het ambt van de episcopi gebonden; *zij* werden de ware evangelisten, profeten en leeraars, Did. 15. Gelijk altijd, zoo werd ook toen allengs de stroom van het vrije leven in de bedding eener vaste organisatie geleid. Ten tweede leeren ons de toestanden, die volgens het N. T. en de apostolische vaders in de gemeenten bestonden, duidelijk, dat de eerste Christenen lang niet in staat waren, om de waarheid van het evangelie in al haar rijkdom en zuiverheid in zich op te nemen. Vooral de denkbeelden van Paulus werden met allerlei vreemde, joodsche en heidensche bestanddeelen vermengd. De rechtvaardiging uit het geloof werd nergens zuiver geleerd. Het geloof aan Gods openbaring in Christus behield slechts beteekenis als motief voor een zedelijk, dikwijls reeds ascetisch gekleurd, leven; het evangelie werd een nieuwe wet, welker onderhouding het eeuwige leven, de ἀφθαρσια, schonk. Heel deze moreele, wettische richting kwam aan de verheffing van het ambt als orgaan van de Goddelijke openbaring ten goede, stempelde gehoorzaamheid en onderwerping aan de kerkelijke overheid (μαθετε ὑποτασσεσθαι, Clem. 1 Cor. 57) tot eersten Christenplicht, en haeresie en schisma tot de schrikkelijkste van alle zonden. Ten derde maakte het optreden van allerlei haeretische en sectarische richtingen organisatie en consolidatie der christelijke gemeenten dringend noodzakelijk. De vraag naar de ware kerk kreeg practisch belang. En het antwoord daarop luidde: de ware kerk is die, welke zich aan het geheel houdt, aan de catholica ecclesia, en deze is, waar de bisschop is, Ign. Smyrn. 8. Deze

verandering in de regeering kwam niet in alle kerken tegelijk tot stand. De Didache kent ze nog niet; zij spreekt niet van presbyteri, maar alleen van episcopi en diaconi, die den Heere waardige mannen moeten zijn en den dienst der profeten en leeraars vervullen moeten, c. 15. Hermas noemt apostelen, episcopi, leeraars en diakenen naast elkaar, zonder van presbyteri gewag te maken, Vis. III 5, maar schijnt aan het hoofd van elke gemeente een college te onderstellen, dat uit presbyteri saamgesteld is, II 4, en maakt dus nog geen ambtelijk onderscheid tusschen presbyteri en episcopi. Omstreeks den tijd, waarin de Pastor van Hermas geschreven werd, dat is in elk geval in de eerste helft der tweede eeuw, bestond het monarchisch episcopaat dus in Rome nog niet. Het is trouwens ook niet in Rome, gelijk Sohm S. 157—179 beweert, en ook niet in het Westen maar in het Oosten ontstaan. De eerste brief van Clemens, aan het einde der eerste eeuw uit Rome geschreven, zegt wel, dat de apostelen de eerstbekeerden tot episcopi en diaconi hebben aangesteld en dat het zonde is hen te ontslaan, wanneer zij hun dienst op onberispelijke wijze vervullen, maar kent het onderscheid van episcopi en presbyteri nog niet en gebruikt beide namen dooreen, c. 42. 44. 47. Daarentegen heeft het monarchisch episcopaat zich in het Oosten zeer spoedig ontwikkeld; de brieven van Ignatius, bisschop van Antiochië, onder Trajanus ongeveer 110—115 als martelaar te Rome gestorven, zijn daarvoor een onwraakbaar getuige, en zouden dat zelfs in geval van onechtheid blijven, wijl zij dan toch niet jonger kunnen zijn dan de jaren 130—140. Ignatius spreekt herhaaldelijk, tot 13 malen toe, van episcopi, presbyteri en diakenen als van drie onderscheidene ambtsdragers; hij ziet in den episcopus een gezondene van Christus, Ef. 6, eene *χαρις θεου*, Magn. 2, eene gelijkenis van God of van Christus, Magn. 7. Trall. 2. 3. Smyrn. 8; en dringt er onophoudelijk in het belang van de eenheid der kerk op aan, dat de leden der gemeente zich naar Gods gebod met den bisschop vereenigen, niets kerkelijks buiten hem doen, en alle ketterij en scheuring ten strengste vermijden. Toch staat de bisschoppelijke idee bij Ignatius nog maar aan het begin van hare ontwikkeling; de bisschop is geen drager der traditie, geen priester des N. Testaments, geen opvolger der apostelen, hij wordt altijd omgeven door den raad van presbyters en diakenen, gelijk Christus door

zijne apostelen, hij draagt een ambt in eene plaatselijke kerk en heeft daarbuiten geen gezag. In de gemeenten van Klein-Azië stonden in Paulus' dagen, Hd. 14 : 23, 20 : 17, Phil. 1 : 1, Tit. 1 : 5 en ook later nog, Clemens, 1 Cor. 42, 4. 44, 2. 4. 6 niet een maar onderscheidene episcopi aan het hoofd. Volgens 1 Tim. 4 : 14 vormden zij samen reeds een college, een presbyterium. En een onder hen trad volgens Op. 1 : 20v. zoo op den voorgrond, dat hij als ἄγγελος aangeduid en als vertegenwoordiger der gansche gemeente beschouwd kon worden. Waarschijnlijk sloot de ontwikkeling van het monarchisch episcopaat zich daarbij aan. De presbyter, die met de leiding van de vergaderingen en misschien ook in onderscheiding van alle ambtgenooten alleen met den dienst des woords was belast, werd allengs als drager van een bijzonder ambt beschouwd. Hij alleen was episcopus, terwijl alle anderen slechts presbyters waren. Op deze wijze zou ook te verklaren zijn, dat Ignatius het monarchisch episcopaat reeds als lang bestaande onderstelt, dat Clemens Alexandrinus bij Eusebius, Hist. eccl. III 23, 6 van Johannes spreekt als ὅπου μὲν ἐπισκόπους καταστήσων, en dat dit episcopaat al spoedig, omstreeks het midden der tweede eeuw, overal ingevoerd was. Indien men daarin niet gemeend had te steunen op eene apostolische traditie, zou de snelle verbreiding schier onverklaarbaar zijn. Het nieuwe, dat bij Ignatius ons tegemoet treedt, bestaat dan daarin, dat hij den naam episcopus uitsluitend bezigt voor hem, die eerst slechts primus inter pares was, dat hij dezen episcopus wel nog altijd in verband houdt met maar toch ook reeds verre verheft boven de presbyteri en diaconi, dat hij hem telkens vergelijkt met God of met Christus, en dat hij voor hem van de leden der gemeente eene bijna onbeperkte gehoorzaamheid eischt. In deze richting heeft de ontwikkeling van dat episcopaat zich voortgezet. Als in eene gemeente maar één bisschop mocht zijn, dan sprak het vanzelf, dat in eene groote gemeente, met vele kerkgebouwen, die kerk een zekeren voorrang verkreeg, waaraan de bisschop verbonden was; dat de van uit de steden gestichte landelijke gemeenten filialen werden van de moedergemeente en eene διοικήσις (dioecesis, eerst sedert 9e eeuw; vóór dien tijd παροικία), van den bisschop; dat deze alleen de eigenlijke kerkelijke handelingen, bijv. de eucharistie, de ordening, de absolutie verrichten kon enz. Daarmede werd in

beginsel heel de vroegere verhouding omgekeerd; in den apostolischen tijd waren er eerst gemeenten, vergaderingen van geloovigen, in welke door de apostelen episcopi en diaconi werden aangesteld, die met toestemmiag der gemeenten verkoren werden en aan haar oordeel onderworpen waren. Maar nu werd het omgekeerd; de ware kerk, leer, doop, eucharistie, gemeenschap met God is daar, waar de bisschop is, gelijk Ignatius telkenmale zegt en Irenaeus, Cyprianus e. a. na hem uitwerken. De strijd tegen de gnosis, welke op de overlevering zich beriep en daarmede haar recht en waarheid trachtte te bewijzen, maakte het daarbij noodzakelijk, om de echte, apostolische traditie tegenover haar te stellen. En deze vond men in de bisschoppen als opvolgers der apostelen en dragers der traditie. Zij waren door de apostelen in de gemeenten aangesteld, in regelmatige successie elkander opgevolgd en daarom dragers van het charisma veritatis certum, Iren. adv. haer. III 2, 2. 3, 1, 2. IV 26, 2, cf. 1 Clem. 42, 2. 44, 2. Cypr. Ep. 66, 4. 75, 16. de unit. 4. Deze gansch nieuwe opvatting van het episcopaat als voortzetting van het apostolaat en van zijne onaantastbare autoriteit in de kerk werd daarin voltooid, dat sedert de tweede helft der tweede eeuw de onderscheiding van clerus en leeken ingevoerd werd. Clerus, κλῆρος, lot, erfdeel, eigendom, duidde oorspronkelijk de gemeente van Christus aan als het erfdeel of eigendom Gods, Deut. 4 : 20, 9 : 29, 1 Petr. 2 : 5, Ignat. Eph. 11, 2. Trall. 12, 3. Phil. 5, 1. Maar langzamerhand werd het gebruik van dit woord beperkt, en eerst alleen toegepast op de presbyters, Tert. de monog. 12. de exhort. cast. 7. Cypr. Ep. 15, 1, dan ook op de diakenen, Clem. Alex. Quis dives 42, Tert. de fuga 11. 12. Hippol. Philos. IX 12 en eindelijk nog op al de ordines minores (acoluthi, exercistae, lectores, ostiarii), die in het begin der derde eeuw opkwamen, Cypr. Ep. 29. 34, 4. 59, 9. Al deze dienaren der kerk werden toch langzamerhand meer en meer van de gemeente onafhankelijk en tot beambten van den bisschop gemaakt en dan met dezen als clerus, als ecclesia docens gesteld tegenover de leeken, de ecclesia audiens, die niets meer te zeggen maar alleen nog te luisteren en te gehoorzamen had, cf. Cremer s. v. Harnack D. G. I 383 Sohm, Kirchenrecht I 157—247. Zoo ontstond het episcopale stelsel van kerkregeering, dat in den bisschop den wettigen opvolger der apostelen en den geestelijken vorst der

geloovigen ziet. Naar dat stelsel zijn verschillende christelijke kerken ingericht, de Grieksche kerk en vele andere Oostersche kerken en secten, Hofmann, Symboliek § 44. 55. 62v.; voorts de Roomsche kerk, die echter van het episcopale stelsel tot het papale is voortgeschreden en daarom steeds door de aanhangers van het zuivere episcopale stelsel, zooals de mannen der reformatorische conciliën, de Gallikanen, de Jansenisten, de Febronianen, de Oud-katholieken bestreden werd, Conc. Trid. sess. 23 c. 4 en can. 6. Bellarminus, de membris ecclesiae militantis, Controv. II 2. Petavius, de eccl. hierarchia, in 5 boeken, Theol. dogm. Paris. 1870 VIII 97—406. C. Pesch, Prael. dogm. I prop. 33. Scheeben-Atzberger, Dogm. IV 1 S. 480. Simar, Dogm. 624. Conc. Vatic. sess. 4 prooem.; en eindelijk de Anglikaansche kerk, die in den eersten tijd bij monde van Cranmer, Parkington, Whitgift, Usher e. a. het episcopale stelsel nog slechts als een geoorloofd en nuttig jus ecclesiasticum, maar later, vooral na de aartsbisschoppen Bancroft en Laud als een jus divinum verdedigde, Richard Hooker, The laws of ecclesiastical polity 1593 etc., meermalen herdrukt, beste ed. van Keble, Oxford 1845. Joseph Hall, Episcopacy by divine right asserted 1640. Makower, Die Verfassung der Kirche von England, Berlin 1894. Art. Anglik. Kirche in Herzog[3].

Doch de Roomsche kerk is bij het episcopale stelsel niet blijven staan maar heeft het verder ontwikkeld tot het papale systeem. Rome was reeds eeuwenlang de wereldstad en nam ook terstond in de christelijke kerk eene gewichtige plaats in. Paulus was wel niet de stichter der gemeente aldaar, maar verlangde toch zeer haar te zien, en richtte aan haar zijn grootsten en belangrijksten brief, Rom. 1 : 9v., 15 : 22v. Later verkeerde hij er een tijdlang evenals Petrus, en beiden vonden er den marteldood. Om haar milddadigheid en hulpvaardigheid ten opzichte van andere, zwakke gemeenten werd ze spoedig beroemd, Ign. Rom. Euseb. H. E. IV 23, 10. VII 5, 2. Blijkens den eersten brief van Clemens droeg zij eene moederlijke zorg voor de gemeente van Corinthe. Bij al de groote vragen, die in de tweede en derde eeuw door Gnostiek en Montanisme aan de orde kwamen, werd zij betrokken en legde het grootste gewicht in de schaal. Daar werd omstreeks het midden der tweede eeuw de eerste bisschopslijst vervaardigd; daar kwam de idee van de successie

der bisschoppen en van hun apostolische waardigheid op. Roomsch en katholiek stonden van huis uit met elkaar in verbinding en ontwikkelden zich hand aan hand, Harnack, D. G. I 400 f. De gemeente der wereldstad werd het middelpunt der christelijke kerk. De centrale beteekenis, welke Rome had in het heidensch keizerrijk, werd overgedragen op de gemeente en verhief haar tot hoofd der gansche Christenheid. Dit principaat van de gemeente te Rome droeg echter in den eersten tijd nog geen kerkrechtelijk, maar slechts een zedelijk-godsdienstig karakter. Rome was prima inter pares; alle andere gemeenten stonden met haar gelijk; alle bisschoppen hadden met dien van Rome gelijken rang. Irenaeus zegt wel in de beroemde plaats, adv. haer. III 3, dat elke kerk en alle geloovigen met de kerk van Rome propter potiorem principalitatem overeenstemmen moeten, wijl in haar de apostolische traditie zuiver is bewaard, maar hij haalt de kerk van Rome toch bij wijze van voorbeeld aan, schrijft aan alle door de apostelen gestichte kerken principalitas toe, en zegt alleen, dat Rome eene potior principalitas bezit, wijl zij de grootste, de oudste, de bekendste, de door de apostelen Paulus en Petrus gestichte kerk is. Ook spreekt hij met geen woord van het primaat van Petrus noch ook van den bisschop van Rome; allen nadruk legt hij op de kerk van Rome. Later bestreed hij dan ook de excommunicatie, welke Victor I over de Klein-Aziatische Quartodecimanen had uitgesproken, met het gevolg, dat deze ze herroepen moest, Euseb. H. E. V 24. Deze oppositie moge eene zaak van tucht gegolden hebben, zij bewijst toch de vrijmoedigheid en zelfstandigheid van Irenaeus en anderen tegenover den bisschop van Rome. Evenzoo stelt Tertullianus alle door de apostelen gestichte kerken, Efeze, Corinthe, Philippi enz. op ééne lijn, al zegt hij ook, dat Carthago in Rome hare autoriteit heeft en dat de apostelen in Rome totam doctrinam cum sanguine suo profuderunt, de praescr. 36, cf. 20. de virg. vel. 2; in zijne montanistische periode bestreed hij het edict van Calixtus over de wederopneming der gevallenen, noemde hem spottend pontifex maximus, episcopus episcoporum, en zag daar eene verregaande aanmatiging in, de pudic. 1. 13. 21. Ook Cyprianus staat nog op hetzelfde standpunt; alle bisschoppen zijn gelijk, zijn eene en dezelfde bisschoppelijke waardigheid deelachtig, zijn als het ware één bisschop, staan aan het hoofd der kerk en moeten onderling

caritas animi, collegii honor, vinculum fidei et concordia sacerdotii bewaren, Ep. 43, 5. 49, 2. 55, 24. 73, 26. de unit. eccl. 5. Daarom kwam hij in den strijd over den ketterdoop tegen den bisschop van Rome, Stephanus, nog in verzet, Ep. 71—74; de eenheid bewarend, is ieder bisschop toch in zekere mate zelfstandig en alleen Gode verantwoordelijk, Ep. 72, 3. Maar de bovengenoemde nieuwe opvatting van het episcopaat moest uit den aard der zaak aan Rome ten goede komen. Het zwaartepunt was uit de gemeente in den bisschop verlegd. Deze werd beschouwd als opvolger van de apostelen, als drager van den schat der waarheid en van de apostolische macht. Indien dit zoo was, welke bisschop kon dan meer aanspraken maken en meer rechten doen gelden dan de bisschop van Rome? Geen kerk stond in macht en aanzien met die van Rome gelijk; zij liet ze alle achter zich en streefde ze alle voorbij, de kerken van Palestina en Klein-Azie, straks ook die van Antiochie en Alexandrie. En de bisschoppen van Rome wisten van hun positie gebruik te maken en gingen wat eerst zedelijke invloed was allengs vindiceeren als een recht. Toch kwam het niet zoo spoedig tot erkenning van dit recht. Tertullianus ontkende nog, dat Mt. 16 : 18 aan den bisschop van Rome eenige macht over andere kerken gaf, wijl het alleen eene belofte aan Petrus behelsde, de pudic. 21. Cyprianus legde wel sterken nadruk op de eenheid der kerk en deed haar ook rusten op de identiteit der episcopale macht, maar zag van die macht in de cathedra Petri te Rome toch niet meer dan eene symbolische eenheid, de unit. 4. De Synode te Nicea stelde in canon 6 de bisschoppen van Rome, Alexandrie en Antiochie nog gelijk, kende aan de beide laatsten in hunne provinciën dezelfde ἐξουσια toe, als de bisschop van Rome reeds in Italie bezat, ἐπειδη και τῳ ἐν τῃ Ῥωμῃ ἐπισκοπῳ τουτο συνηθες ἐστιν en hield voor deze en ook nog voor andere kerken het haar toekomend primaat, τα πρεσβεια of τα πρωτεια vast. Na de ontwikkeling der bisschoppelijke macht in de derde eeuw volgde die van de aartsbisschoppelijke of metropolitenwaardigheid in de vierde eeuw; niet Rome alleen, maar vele kerken naast haar hadden een zekeren voorrang of primaat in hare provinciën; de bisschoppen werden in den loop der vierde eeuw aan de aartsbisschoppen onderworpen. Het Oosten bleef steeds tegen het alles overheerschend primaat van den bisschop van Rome zich verzetten.

Naast Alexandrie en Antiochie steeg sedert het midden der vierde eeuw Constantinopel hoe langer hoe meer in kerkelijke macht. Het concilie van Constantinopel in 381 can. 2 zegt, dat de bisschop van Alexandrie alleen in Egypte kerkelijke macht bezit, dat Antiochie de rechten houdt, welke volgens Nicea eraan toekomen en dat de bisschoppen van het Oosten alleen het Oosten zullen besturen. En nadat het alzoo de macht van den bisschop van Alexandrie tot Egypte beperkt heeft, voegt het er in can. 3 aan toe, *τον Κωνσταντινου πολεως ἐχειν τα πρεσβεια της τιμης μετα τον της Ῥωμης ἐπισκοπον, δια το εἰναι αὐτην νεαν Ῥωμην*. Na den bisschop van Rome zal niet die van Alexandrie, al heeft hij ook de oudste rechten en de oudste brieven, maar die van Constantinopel den voorrang der eere hebben, niet op grond van eenig kerkelijk of geestelijk prerogatief, maar alleen om de politieke overweging, dat Constantinopel het nieuwe Rome is. Het Westen werd aan den bisschop van Rome overgelaten, maar het Oosten weigerde zich voor hem te buigen en kwam meer en meer onder de jurisdictie van Constantinopel te staan. Het concilie van Chalcedon 451 can. 28 erkende den voorrang, *τα πρεσβεια*, van het oudere Rome, omdat het de keizerstad was, *δια το βασιλευειν την πολιν ἐκεινην*, maar schreef gelijken voorrang, *τα ἰσα πρεσβεια*, toe aan den heiligen stoel van het nieuwe Rome. In weerwil van de protesten van Rome, handhaafde Constantinopel zijne rechten. De pauselijke macht van den bisschop van Rome berustte voor een groot deel op het politieke aanzien der stad; deze zelfde aanspraken kon daarom Constantinopel als tweede Rome laten gelden. De bisschop van Rome is daarom nooit herder der gansche Christenheid geweest; hij werd het hoofd alleen van de Westersche, Latijnsche Christenheid. En dit werd hij rechtens eerst in de vierde eeuw. Reeds de later door de kerk niet erkende synode van Sardika 343 droeg aan den bisschop van Rome de beslissing op, of, ingeval een bisschop door eene synode was afgezet, eene nieuwe synode al dan niet zou worden saamgeroepen. In het jaar 380 vaardigde keizer Theodosius het beroemde edict uit, waarbij hij beval, cunctos populos, quos clementiae nostrae regit temperamentum, in tali volumus religione versari, quam divinum Petrum apostolum tradidisse Romanis religio usque nunc ab ipso insinuata declarat. Bij de kerkvaders der vierde en vijfde eeuw is er geen twijfel

meer over, dat zij de gemeenschap met en de onderwerping aan Rome noodzakelijk achten voor het wezen der kerk. Van de kerk te Rome gaan alle rechten der kerkelijke gemeenschap uit, inde enim in omnes venerandae communionis jura dimanant, Ambros. Ep. cl. 2 ep 2. Ecclesiae salus in summi sacerdotis dignitate pendet, Hier. c. Lucif. 9. Bij hem berust de onvervalschte overlevering der vaderen, hij is lux mundi, sal terrae, aurea vasa et argentea, Hier. Ep. 15 ad Dam. Roomsch is de maatstaf van het katholieke; indien Rufinus zich houdt aan het geloof van Rome, is hij katholiek; si Romanam responderit, ergo catholici sumus, Hier. c. Ruf. 1, 4. Als Innocentius I de besluiten der synode van Carthago en Mileve tegen het pelagianisme bekrachtigd en Pelagius en Coelestius veroordeeld heeft, zegt Augustinus: causa finita est, utinam aliquando finiatur et error! Ep. 132 de script. Klaar en welbewust ontwikkelt dan Leo I 440—461 dit primaat van den Roomschen stoel in verschillende brieven en verheft het tot den rang en de waarde van een godsdienstig dogma, dat in Mt. 16 : 18 zijn schriftuurlijken grond bezat, cf. bij Heinrich, Dogm. Theol. II 325 f.

Toen de ontwikkeling zoover was voortgeschreden, moest vanzelf de vraag oprijzen, waaraan de paus zoo eminente plaats en zulk een hoog gezag te danken had. In den oudkatholieken tijd, ook nog na de invoering van het monarchisch episcopaat, viel de nadruk altijd op de plaatselijke kerk; de kerk te Rome was door Petrus en Paulus gesticht, en had daarom de zuiverste traditie; alle kerken moesten, om christelijk en katholiek te zijn, in geloof overeenkomen met haar, Iren. adv. haer. III 3. De bisschop was daarom van zijne gemeente afhankelijk, hij werd door haar gekozen en ging in alle gewichtige zaken, vooral bij excommunicatie, met haar te rade. Cyprianus zegt uitdrukkelijk in zijne brieven aan het Carthaagsche presbyterium, dat hij niets wil doen sine consilio vestro et sine consensu plebis, Ep. 14, 4. 17, 1. 3. 19, 2 enz. In moeilijke gevallen werd de raad en hulp van afgevaardigden van naburige gemeenten ingeroepen, Hd. 15 : 2, Const. Apost. c. 1, Clemens, 1 Cor. 63. Cypr. Ep. 17, 3; de oudste kerkelijke vergaderingen waren gemeentevergaderingen, hoogstens door afgevaardigden van naburige gemeenten bijgestaan. Maar toen de bisschop als opvolger der apostelen beschouwd en juist hierdoor van allen onderscheiden werd, toen kon hij niet meer

door de gemeente gekozen worden noch van haar afhankelijk zijn; hij moest zijn ambt van boven in den weg van successie ontvangen, en dus door een synode van bisschoppen of door een kapittel benoemd en geordend worden; hij had met de gemeente niet meer te raadplegen maar was souverein en bepaalde alles alleen, hoogstens na overleg met het uit het presbyteraat allengs zich ontwikkelend kapittel. En wat alzoo sedert de vierde eeuw in de plaatselijke of dioecesale kerken geschiedde, herhaalde zich op grooter schaal in de algemeene kerk. Uit het episcopaat kwam in den loop der tijden het papale stelsel voort, en de oude gemeentevergaderingen breidden zich tot synoden en conciliën uit, die eerst ook nog wel uit presbyters, diakenen, lectores maar dan vervolgens alleen uit bisschoppen als vertegenwoordigers der gemeenten waren saamgesteld. Deze synoden beschouwden zich niet als onfeilbaar; in de vierde eeuw doet telkens eene volgende synode teniet, wat de vorige vastgesteld heeft; en ook droegen zij van dien tijd af tot de 9e eeuw toe een staatkundig karakter, waren rijkssynoden en werden door den keizer saamgeroepen, officieel of officieus geleid en bekrachtigd. Maar de paus steeg in macht; als bisschop van Rome en aartsbisschop van Italie had hij reeds macht, om provinciale en landssynoden saam te roepen en te leiden, evenals andere bisschoppen dat recht elders bezaten; sedert de 12e eeuw wist hij deze provinciale en landssynoden, evenals de bisschop van Constantinopel dat al met zijne *συνοδοι ἐνδημουσαι* voor de Grieksche kerk had gedaan, tot oecumenische synoden der gansche Westersche kerk uit te breiden. De oecumenische conciliën der Westersche Christenheid ontwikkelden zich dus uit de Roomsche synoden, en werden daarom door den paus saamgeroepen, geleid en bekrachtigd. Wel trachtten de reformatorische conciliën in de 15e eeuw, onder den invloed der humanistische theorie van de volkssuperioriteit, zich als vergaderingen van afgevaardigden der gansche kerk onafhankelijk van den paus te maken en zich als onfeilbaar boven hem te stellen. Maar de paus wist zich te handhaven ook tegenover en boven de oecumenische synoden en moest daarom wel een prerogatief deelachtig zijn, dat aan geen anderen bisschop geschonken was. Nadat van de dagen van Irenaeus af reeds langen tijd overeenstemming in geloof met de kerk te Rome voor het wezen der christelijke kerken noodzakelijk werd geacht, wijl daar met de

rechtmatige successie het charisma veritatis certum berustte, werd het allengs hoe langer hoe klaarder uitgesproken, dat deze indefectibilitas der kerk van Rome haar grond had in eene bijzondere gave, welke door den H. Geest aan den bisschop van Rome, als opvolger van Petrus, geschonken werd. Eerst werd daarbij nog de nadruk op de kerk te Rome gelegd; deze kon niet afvallen, wijl zij door de apostelen Petrus en Paulus was gesticht en voortdurend door hunne wettige opvolgers werd geleid. Zoo zegt Irenaeus van de presbyteri, dat zij cum episcopatus successione charisma veritatis certum secundum placitum Patris acceperunt, adv. haer. IV 26. Maar dit gaf geen waarborg genoeg, vooral toen vele kerken in weerwil van hare apostolische stichting met hare rechtmatig opvolgende bisschoppen afvielen en geheel verdwenen. Daarom werd hoe langer hoe meer de grond voor de indefectibilitas der kerk te Rome daarin gezocht, dat aan haar hoofd een bisschop stond, die als opvolger van den ook onder de apostelen eene gansch bijzondere plaats innemenden Petrus eene bijzondere gave en leiding des H. Geestes deelachtig was. Augustinus leidde de onwankelbaarheid van Petrus' geloof uit de voorbede van Christus af, Luk. 22 : 32, de corr. et gr. 8. Ephraem Syrus zeide in zijne lofrede op Petrus, Paulus en Andreas: lucerna Christus, candelabrum est Petrus, oleum autem subministratio S. Spiritus. Leo de Groote sprak in zijn brief aan de bisschoppen der kerkelijke provincie Vienna van een mirabile munus gratiae, waardoor de bouw van den eeuwigen tempel op de vastheid van Petrus bevestigd wordt, en verklaarde elders, dat de stoel van Petrus tanta divinitus soliditate munita est, ut eam neque haeretica unquam perrumpere pravitas, nec pagana potuerit superare perfidia. Paus Hormisdas getuigde in zijn libellus van het jaar 516, dat de waarheid van de belofte van Christus aan Petrus door de feiten bevestigd wordt, quia in sede apostolica immaculata est semper catholica servata religio. Evenzoo verklaarde Paus Agatho in een schrijven aan de keizers van het jaar 680, dat de kerk te Rome door de genade Gods en de bescherming van Christus nooit van den weg der waarheid is afgeweken en ook krachtens de belofte des Heeren daarvan nooit afwijken zal. Het was dus geen nieuwigheid meer, als Gregorius VII in zijn Dictatus Papae uitsprak: Romana ecclesia nunquam erravit, nec in perpetuum Scriptura testante errabit, en Boni-

facius VIII in de bul Unam Sanctam 1302 decreteerde: subesse Romano Pontifici omni humanae creaturae declaramus, definimus et pronunciamus esse de necessitate salutis, cf. bij Heinrich, Dogm. Theol. II 357 f. Met deze practijk en theorie der pausen stemden de theologen overeen. Sommigen, zooals Beda, Alcuinus, Paschasius Radbertus, Damiani, Anselmus, Lombardus, Sent. IV dist. 24 enz. spreken nog maar in het voorbijgaan en met enkele woorden over het gezag van den paus; zelfs is dat nog het geval bij Thomas, C. Gent. IV 76. S. Theol. II 2 qu. 1 art. 10. qu. 11 art. 2. Sent. IV dist. 7 qu. 3 art. 1. dist. 20 qu. 1 art. 4 enz. (cf. Leitner, Der h. Thomas v. Aq. über das unfehlbare Lehramt des Papstes 1872) en Bonaventura, Breviloquium adjectis illustrationibus ex aliis operibus ejusdem S. Doct. depromptis opera et studio Ant. Mar. de Vicetia, Frib. 1881 VI c. 12. Maar de verschillende pogingen, die van de 14e tot de 16e eeuw tot reformatie der kerk werden aangewend, brachten Rome tot zelfbewustzijn. Het eigenlijke papalisme of curialisme trad op, sprak de plenitudo potestatis en de onfeilbaarheid van den paus duidelijk uit en ontwikkelde haar menigmaal tot in haar uiterste consequentiën toe. Canus, Loci theol. lib. 6. Bellarminus, de summo pontifice, in Tom. I zijner Controv. p. 188—255. Becanus, Manuale Controv. I c. 4. Theol. Wirceb. ed. 3 Paris. 1880 I 267 sq. Joseph de Maistre, Du pape 1819. Perrone, Prael. Theol. 1843 VIII 295—536. Heinrich, Dogm. Theol. II 163—476. Scheeben, I 220 f. IV 397—458. Simar, Dogm. 598 f. Jansen, Prael. Theol. I 512—658. Ermann, De Paus, Utrecht 1899 enz. Den 18e Juli 1870 werd op het Vaticaansch concilie de constitutio dogmatica de ecclesia Christi aangenomen, en daarbij bepaald: 1° dat het primatus jurisdictionis in universam Dei ecclesiam onmiddellijk en rechtstreeks door Christus aan Petrus beloofd en opgedragen is; 2e dat dit primaat van Petrus in den bisschop van Rome als zijn opvolger voortduurt; 3° dat dit primaat van den paus bestaat in plena et suprema potestas jurisdictionis in universam ecclesiam, non solum in rebus, quae ad fidem et mores, sed etiam in iis, quae ad disciplinam et regimen ecclesiae per totum orbem diffusae pertinent, zoodat hij judex supremus fidelium is, in alle zaken, die de kerken raken, de hoogste beslissing heeft, boven aller oordeel verheven en aan geen concilie onderworpen is; 4° dat in dit primaat ook begrepen is suprema ma-

gisterii potestas, zoodat de paus wel geen nieuwe openbaringen ontvangt en alleen onder de leiding des H. Geestes de overgeleverde openbaring zuiver bewaart en uitlegt, maar toch dit zoo doet, dat hij, wanneer hij ex cathedra spreekt en als Herder en Leeraar van alle Christenen eene leer over geloof of zeden vaststelt, door Goddelijke ondersteuning de onfeilbaarheid deelachtig is, uit zichzelven en niet eerst tengevolge van de toestemming der kerk. Cf. Acta et decreta sacr. conc. rec. Collectio Lacensis VII Friburg 1890 p. 262—498.

5. Ofschoon deze hierarchische kerkregeering in haar oorsprong veel ouder is, dan vroegere Protestanten geneigd waren te erkennen en zelfs tot den aanvang der tweede eeuw teruggaat; ofschoon zij door den logischen gang harer ontwikkeling en door het imposante van hare verschijning nooit nalaat, indruk te maken; zij is desniettemin in beginsel en wezen met de regeering, welke Christus aan zijne kerk heeft geschonken, in lijnrechten strijd. *Ten eerste* toch wordt de onderscheiding van clerus en leeken, die aan deze hierarchie ten grondslag ligt, in het N. T. nergens geleerd en door de inrichting der kerk der eerste eeuw ten stelligste weersproken. Rome beroept zich wel, behalve op de convenientia, op het O. T. priesterschap, op de ambten, welke Christus in zijne kerk ingesteld heeft, en op de macht, welke Hij daaraan toebetrouwd heeft. Maar dit bewijst niet hetgeen bewezen moet worden. De Schrift maakt zeer zeker onderscheid tusschen herders en kudde, bouwers en tempel, planters en akkerwerk, leeraars en discipelen, voorgangers en volgelingen enz.; indien met de namen clerus en leeken geen andere dan deze onderscheiding bedoeld werd, zouden zij zonder schade gebruikt kunnen worden. Maar het gebruik heeft er een gansch anderen zin aan gehecht. Clerus is in de Roomsche kerk de naam geworden van eene bijzondere klasse van kerkelijke personen, die door tonsuur en wijding van alle anderen afgezonderd zijn, een eigen stand van „geestelijken" vormen, in gansch bijzonderen zin het eigendom Gods zijn, met eene volstrekte souvereine macht over het volk zijn toegerust, en voor de leeken tot noodzakelijke en onmisbare middelaars des heils verstrekken, Cat. Rom. II 7, 13. Zulk een stand nu kent de Schrift niet. Zelfs op het Oude Testament is de tegenstelling van clerus en leeken niet toepas-

selijk; het gansche volk was clerus, eigendom en erve des Heeren, een priesterlijk koninkrijk, een heilig volk, Ex. 19 : 5, 6, Deut. 7 : 6, 14 : 2, 26 : 18, 32 : 9, 1 Kon. 8 : 51, 53, Ps. 135 : 4, Jes. 19 : 25, 41 : 8, Jer. 12 : 7, 8, Joel 2 : 17 enz.; de priesterschap, die niet benoemd maar krachtens afstamming uit Aäron tot dezen dienst geroepen werd, was toch ten strengste aan de wet Gods gebonden, Lev. 10 : 11 en aan het oordeel der profeten onderworpen, Jes. 28 : 7, Jer. 1 : 18, 2 : 26, 6 : 13, Ezech. 22 : 26, Hos. 4 : 9 enz., Israel was eene theocratie doch geen hierarchie. Veel minder is er nog in het N. T. van een clerus sprake: de H. Geest is op allen uitgestort, Hd. 2 : 17, en nu zijn allen πνευματικοι, Rom. 8 : 14, 1 Cor. 2 : 15, 3 : 1, Gal. 5 : 25, 6 : 1, de zalving deelachtig, 1 Joh. 2 : 27, een koninklijk priesterdom, 1 Petr. 2 : 5, 9, eene gemeente van heiligen en geroepenen, Rom. 1 : 7, een volk en eigendom Gods, 2 Cor. 6 : 16, 1 Petr. 2 : 10, Hebr. 12 : 22—24. Nergens maakt het N. T. gewag van een bijzonder priesterambt, door de dienaren der kerk waar te nemen, of van eene bijzondere offerande, door hen te offeren; het ambt in de kerk van Christus is geen magisterium maar een ministerium, geen ἱεραρχια maar een ἱεροδουλεια, een διακονια, οἰκονομια, welke alle heerschappij over het erfdeel des Heeren (των κλήρων, 1 Petr 5 : 3, d. i. de aan de presbyters ter verzorging toevertrouwde gemeenten) ten eenenmale buitensluit, Mt. 20 : 25, 26, 1 Cor. 3 : 5, 4 : 1, 2 Cor. 4 : 1, 2, Ef. 4 : 12. Cf. Luthers leer over het algemeene priesterschap der geloovigen bij Köstlin, Luthers Theol. I 316. 376. II 538. Gerhard, Loci Theol. Loc. 23 § 37. Calvijn, Inst. IV 4, 9. 12, 1. Comm. op 1 Petr. 5 : 3. Junius, Op. II 1181. Amesius, Bellarminus enervatus III c. 1. Voetius, Pol. Eccl. III p. 2. Cappellus, Synt. thesium theol. in Acad. Salmur. III p. 272—279. M. Vitringa IX 1 p. 423—437. Art. Geistliche van Caspari in Herzog[3].

Ten tweede leert desniettemin de H. Schrift zeer duidelijk, dat Christus in zijne gemeente niet alleen gaven uitdeelt, maar ook bepaalde ambten ingesteld heeft, buitengewone zooals die van apostel, profeet en evangelist, en gewone zooals die van ouderling en diaken. Over het episcopaat is daarbij het grootste verschil. Grieken, Roomschen (ook Gallikanen en Oudkatholieken) en Anglikanen houden dit voor een ambt, dat wezenlijk en jure divino van het presbyteraat onderscheiden, door wettige en onafgebroken

successie van het apostolaat afstamt en bepaaldelijk de potestas magisterii, jurisdictionis en ordinis bezit; de bisschoppen hebben eigenlijk alleen het leerambt, de macht om te prediken en de sacramenten te bedienen, zij bedienen zich daarbij van de priesters (pastoors) als hunne vicarii, en hebben het uitsluitend recht der zending en ordening; patriarchen, metropolieten, aartsbisschoppen dragen geen ander ambt maar zijn van de bisschoppen alleen door eene toevallige macht, door jurisdictie over een grooter gebied enz. onderscheiden. Bewijzen uit de H. Schrift zijn voor deze onderscheiding alleen te ontleenen aan de ambten, die door Timotheus, Titus e. a. werden bekleed, en aan den ἄγγελος in de zeven Klein-Aziatische gemeenten, Op. 1 : 20. Maar Timotheus en vele anderen waren in dien eersten tijd door de apostelen tot het buitengewone ambt van evangelist geroepen, boven bl. 66; en de engelen der gemeenten waren geen anderen dan de eersten onder hunne gelijken, zooals de pastores thans, zoodat de singularis in Openb. 2 : 10, 23, 24 ook met den pluralis afwisselt. Bellarminus, de membris eccl. milit. I c. 14, Petavius, de eccl. hierarchia I c. 2 e. a. gewagen dan ook niet van Schriftuurlijke argumenten, maar beroepen zich op de traditie bij Irenaeus, Tertullianus, Eusebius enz., die zeggen, dat de apostelen in verschillende gemeenten een bisschop aanstelden en van sommige gemeenten de bisschopslijsten opgeven. Maar al is het monarchisch episcopaat ook zeer spoedig in de kerk opgekomen, er is daarin toch duidelijk eene afwijking te zien van de ordeningen der apostelen. Immers het N. T. weet nog niets van een ambtelijk onderscheid tusschen ἐπίσκοπος en πρεσβύτερος. Ofschoon de naam πρεσβύτεροι in den eersten tijd waarschijnlijk eene ruimere beteekenis had, en soms ook de oude en eerwaardige leden der gemeente aanduidde, als ambtsnaam was hij toch met dien der ἐπίσκοποι identisch. Immers waren er in de gemeenten vele ἐπίσκοποι, Hd. 20 : 17, 28, Phil. 1 : 1; en dit ἐπισκοπεῖν was juist aan πρεσβύτεροι opgedragen, Hd. 20 : 17, 28, 1 Tim. 3 : 1—7, 5 : 17, Tit. 1 : 5, 7, 1 Petr. 5 : 1—3; Petrus noemt zich daarom ook een πρεσβύτερος, 1 Petr. 5 : 1; van eene bijzondere instelling van het episcopaat naast het presbyteraat weet het N. T. dan ook niets; behalve de buitengewone ambten van apostel, profeet en evangelist, zijn er maar twee gewone ambten, dat van diakenen en dat van πρεσβύτεροι, Phil. 1 : 1, 1 Tim. 3 : 1, 8,

ποιμενες και διδασκαλοι, Ef. 4 : 11, 1 Tim. 5 : 17, κυβερνησεις, 1 Cor. 12 : 28, προισταμενοι, Rom. 12 : 8, 1 Thess. 5 : 12, ἡγουμενοι, Hebr. 13 : 7, 17. Deze getuigenissen der Schrift zijn zoo sterk, dat niet alleen Aerius in de 4e eeuw, de Waldenzen, Wiclef, de Hervormers enz., het presbyterale en episcopale ambt identisch noemden, maar ook vele kerkvaders, zooals Theodoretus, Chrysostomus, Epiphanius e. a. zich gedrongen zagen tot de erkentenis, dat in het N. T. de namen van presbyter en episcopus door elkander werden gebruikt; en Hieronymus, Ep. 65 ad Evagrium en Comm. op Tit. 1 : 5 zegt zelfs, dat presbyteri en episcopi oorspronkelijk gelijk waren, doch dat er later één uit hen over de anderen gesteld werd, in schismatis remedium, bij Petavius, Dissert. eccles. I c. 1—3, cf. ook Lombardus, Sent. IV dist. 24, 9. De Roomschen kunnen met de Schrift op dit punt niet in het reine komen. Volgens Hd. 20 : 17, 28, Phil. 1 : 1 waren er ongetwijfeld onderscheidene episcopi in ééne gemeente; maar de Roomschen kunnen dit niet erkennen en zeggen daarom, dat de apostelen soms aan de presbyteri tegelijk de episcopale wijding gaven (Petavius) of dat daaronder tegelijk de episcopi der naburige gemeenten begrepen zijn (Franzelin), of dat de namen van presbyteri en episcopi nog niet onderscheiden waren, Scheeben, Dogm. IV 395. Ermann, de Paus, 2e ged. 96. In het laatste geval is echter het beweerde verschil tusschen het presbyterale en episcopale ambt niet te handhaven. Bij deze getuigenis der Schrift komt dan nog de les der historie, dat het Roomsche episcopaat de wortel is der hierarchie, den weg tot het pausdom opent, de ongelijkheid der gemeenten meebrengt en de geloovigen van de ambten slaafs afhankelijk maakt. Ook dit alles is met de Schrift ten eenenmale in strijd. Eene hierarchie is er in de kerk van Christus niet, Luk. 22 : 25, 26, 2 Cor. 1 : 24, 1 Petr. 5 : 3; eene dioecesane, cathedrale, patriarchale of metropolitaansche kerk bestaat er niet, want alle gemeenten zijn in het N. T. gelijk en hebben elk haar eigen ἐπισκοποι; en nergens wordt aan de geloovigen bevolen, om naar de legitima successio van hare dienaren onderzoek te doen maar om de Schrift te onderzoeken, in de leer te blijven enz., Joh. 5 : 39, Hd. 17 : 11, 1 Tim. 4 : 13—16, 2 Tim. 1 : 13, 14, 3 : 14—17; wettelijke opvolging waarborgt niet de zuiverheid der leer, Joh. 8 : 39, Rom. 2 : 28, 9 : 6, en zou de zaligheid afhankelijk maken van bepaalde per-

sonen en van een onpractisch, feilbaar en dikwerf zelfs onmogelijk historisch onderzoek. Om deze redenen werd het episcopaat door de Hervormers eenparig verworpen. Wel waren de Lutherschen bereid, om het recht, dat het secundum ecclesiasticam politiam verkregen had, te erkennen, indien het wezenlijke in het bisschoppelijk ambt maar bleef het op goddelijk recht berustend ministerium verbi et sacramentorum, Symb. Bücher ed. Müller p. 62. 205. 286. 340. Ook werd de naam van bisschop soms behouden en op den landsheer overgedragen, of ook werd wel in enkele zoowel Gereformeerde als Luthersche kerken één uit een kring van dienaren onder den naam van bisschop of superintendent met de inspectie over een groep van gemeenten belast. Calvijn en vele anderen, Knox, a Lasco, Saravia, Tilenus, Scultetus, Bochartus, Spanheim enz. hadden daartegen geen overwegend bezwaar, M. Vitringa IX p. 210 sq. Maar dit was toch iets wezenlijk anders dan het bisschoppelijk ambt in de Roomsche kerk, dat volgens het concilie te Trente essentieel van het presbyteraat verschilt, op goddelijk recht berust en in de 17e eeuw ook in de Anglikaansche kerk ingevoerd en verdedigd werd. Cf. Calvijn, Inst. IV 3, 8. 4, 2 sq. 5, 1 sq. Beza, Responsio ad tractationem de ministrorum evangelii gradibus ab Hadriano Saravia editam, 1592. Thomas Cartwright, † 1603, A directory for church government 1644. William Bradshaw, † 1618, English Puritanism, containing the main opinions of the rigidest sort of those called Puritans in the realm of England 1604. David Calderwood, Altare Damascenum seu politica ecclesiastica obtrusa ecclesiae Scoticanae 1621. Robert Parker, De politica ecclesiastica Christi 1616. Smectymnus, een antwoord op Hall's Episcopacy door Stephen Marshal, Edmund Calamy, Thomas Young, Matthew Newcomen en William Spurstow 1641. Blondel, Apologia pro sententia Hieronymi de episcopis et presbyteris, 1646. Voetius, Pol. Eccl. III 832—869. Maresius, Examen quaestionis de episcoporum origine 1657. Cappellus, Synt. thes. theol. in acad. Salm. III 296. Buddeus, de origine et potestate episcoporum, Misc. Saera I 131. M. Vitringa IX 1 p. 141—229.

Ten derde staat volgens de H. Schrift vast, dat het apostolaat een exceptioneel, tijdelijk en onvernieuwbaar ambt is geweest in de gemeente des N. T. Ook al ware het episcopaat een ander ambt dan het presbyteraat, er zou toch volstrekt niet uit volgen,

dat het met het apostolaat identisch en daarvan de voortzetting was. Natuurlijk kan wel in goeden zin gezegd worden, dat de episcopi of presbyteri opvolgers der apostelen zijn, want dezen stelden hen aan in al de gemeenten, welke zij stichtten, en droegen de verzorging dier gemeenten aan hen op. Maar dat neemt het groote en wezenlijke onderscheid tusschen beiden niet weg. Ook van Roomsche zijde kan dit onderscheid niet worden uitgewischt. Immers de apostelen deelden in eene gansch bijzondere leiding des H. Geestes, en droegen een ambt, dat tot heel de kerk, ja tot de gansche wereld, Mt. 28 : 20 zich uitstrekte. Maar hunne opvolgers, ook al zouden zij bisschoppen geweest zijn in Roomschen zin, hebben zulk een ambt geenszins; zij zijn ook volgens Rome niet onfeilbaar en zij hebben de zorg slechts over een klein gedeelte der kerk, over eene dioecese, Schwane D. G. IV 267. 285. 294. Simar, Dogm. 612. Heinrich, Dogm. II 247. Ermann, De Paus, 2e gedeelte 89v. Doch het onderscheid is nog sterker; de apostelen waren oor- en ooggetuigen van Jezus' woorden en daden, zij werden onmiddellijk door Christus zelven tot hun ambt geroepen, ontvingen den H. Geest in bijzondere mate, hadden eene geheel eenige taak, n.l. om den grondslag der kerk te leggen en in hun woord het blijvend middel der gemeenschap tusschen Christus en zijne gemeente te bieden. In dit alles zijn zij van alle anderen onderscheiden, staan zij hoog boven al hunne navolgers, en bekleeden zij een ambt, dat onoverdraagbaar en onvernieuwbaar is. De buitengewone gaven, waarin zij mochten deelen, worden aan geen andere dienaren in de kerk geschonken. Als apostelen in eigenlijken zin hebben zij geen opvolgers, al is het ook, dat de leiding der gemeente, waartoe zij geroepen waren, ook op andere wijze en in beperkter kring aan anderen na hen toebetrouwd is.

Ten vierde is er in de Schrift geen bewijs voor te vinden, dat het primaat van Petrus wederom essentieel van het apostolaat, dat hij met de elven gemeen had, onderscheiden was. Ook Roomsche theologen erkennen, dat alwat de Schrift verhaalt van den voorrang van Petrus boven de andere apostelen, nog niet in staat is, om zijn primatus jurisdictionis over de andere apostelen te bewijzen, Scheeben-Atzberger, Dogm. IV 405. De sedes doctrinae voor deze leer zijn alleen Mt. 16 : 18, Luk. 22 : 32 en Joh. 21 : 15—17. Maar ook deze houden niet in, wat Rome eruit afleidt. Mt. 16 : 18 leert, dat Petrus door zijne belijdenis de rots is,

waarop Christus zijne gemeente bouwt. Dit is natuurlijk beeldspraak en geeft zonder beeld toch niet minder maar ook niet anders te kennen, dan dat Christus van den persoon van Petrus als den getrouwen belijder zich bedienen zou, om zijne gemeente te vergaderen. In de gemeente als het gebouw Gods zijn de geloovigen de levende steenen, die op de apostelen als de fundamentsteenen worden opgebouwd. Die plaats neemt Petrus in het Godsgebouw in, en hij niet alleen, maar al de apostelen met hem. Want Petrus legde de belijdenis van Jezus' Messianiteit af in aller naam, Mt. 16 : 15, 16; al sprak hij haar het eerst en het klaarst uit, hij gaf toch uiting aan wat onbewust in aller hart leefde; en niet alleen Petrus doch alle apostelen legden door deze belijdenis, welke zij straks in het midden der wereld verkondigden, den grondslag der kerk van Christus; in beeld gesproken, waren zij dus allen met Petrus de rots, op welke Christus zijne kerk bouwde, of ook is, met eene andere toepassing van hetzelfde beeld, Christus de rots, welke de apostelen samen door hunne verkondiging legden tot grondslag der gemeente, Hd. 4 : 11, Rom. 9 : 33, 1 Cor. 3 : 10, 11, Ef. 2 : 20, 1 Petr. 2 : 5, 6, Op. 21 : 14. De sleutelmacht, welke Petrus om zijne kloeke belijdenis reeds Mt. 16 : 19 ontvangt, wordt 18 : 18, Joh. 20 : 23 aan alle apostelen verleend. De bijzondere bekwaammaking en leiding des H. Geestes was niet alleen het deel van Petrus maar gelijkelijk van alle apostelen, Mt. 10 : 20, Joh. 14 : 26, 15 : 26, 16 : 13, 20 : 22, Hd. 1 : 8, Ef. 3 : 5. Door de handhaving van het apostolaat als een exceptioneel en onoverdraagbaar ambt laat de Reformatie aan al deze teksten, ook aan Mt. 16 : 18, veel meer recht wedervaren dan Rome. De apostelen zijn en blijven de grondleggers der kerk; zij zijn door hun belijdenis de rots der gemeente; geen gemeenschap met Christus dan door de gemeenschap met hun getuigenis! Wat de andere plaats, Luk. 22 : 32 betreft, Jezus zegt daar tot zijne jongeren, dat Satan hen allen, ὑμᾶς in plur., zal trachten tot verloochening van hun Meester te brengen, maar dat Hij bepaaldelijk voor Petrus, περὶ σου in sing., bidden zal, dat zijn geloof niet ophoude. Petrus zou dit vóór allen noodig hebben, omdat hij zijn Meester het eerst en het sterkst verloochenen zou. Dat zijn geloof dan niet ophoudt, zal hij alleen aan eene geheel bijzondere voorbede van Jezus te danken hebben. En als hij dan door dat gebed van Jezus bewaard

zal blijven en uit zijn val weder zal opstaan, dan zal hij, door de beproeving geleerd en in zijn geloof bevestigd, juist zijne broederen kunnen sterken, als dezen later misschien eens in hun geloof zullen wankelen. Gelijk van Paulus met hetzelfde woord, στηρίζω, gezegd wordt, dat hij de discipelen sterkte, Hd. 18 : 23, cf. Rom. 1 : 11, 16 : 25, 1 Thess. 3 : 2, 13, 2 Thess. 3 : 3, 1 Petr, 5 : 10, zoo wordt hier aan Petrus beloofd, dat hij later zijn broederen tot bemoediging, volharding, bevestiging dienen zal. Van dezen heerlijken, geestelijken steun maakt het wettische Rome een primatus jurisdictionis! In Joh. 21 : 15—17 eindelijk wordt Petrus hersteld in den rang, dien hij vroeger met en onder de apostelen ingenomen had. Hij ontvangt geen nieuw ambt, uitgaande boven dat, hetwelk hij vroeger bezat. Want de aanspraak met den naam van Simon, Jona's zoon, de drievoudige vraag en de omstandigheden, waarbij dit voorval plaats had, bewijzen onweerlegbaar, dat Petrus alleen hersteld wordt in den rang, dien hij door zijne verloochening van Jezus verbeurd had, dus in het apostolaat en in het primatus honoris, dat hem vroeger reeds geschonken was. En zoo ook wordt hem, als Jezus hem weder de zorg en leiding van zijne kudde in het algemeen en van de schapen in het bijzonder toevertrouwt, geen andere werkzaamheid opgedragen, dan die in het apostolaat als zoodanig lag opgesloten en dus ook aan alle andere apostelen toekwam, Mt. 28 : 19, Mk. 16 : 15, 2 Cor. 11 : 28. De voorrang, dien Petrus onder de apostelen genoot, nam dan ook ganschelijk niet weg, dat hij door Jezus, dien hij afhouden wilde van zijn aanstaand lijden, als een satan en ergernis teruggewezen wordt, Mt. 16 : 23, om zijne zelfverheffing boven de andere apostelen vernederd wordt, Joh. 21 : 15, om zijn onoprechtheid in Antiochie door Paulus bestraft wordt, Gal. 2 : 11, met Johannes door de andere apostelen naar Samarie gezonden wordt, Hd. 8 : 14, over Paulus hoegenaamd geen jurisdictie had, Gal. 2 : 6, 9, nooit in de Schrift afzonderlijk als hoofd en vorst der apostelen genoemd wordt, 1 Cor. 12 : 28, Ef. 2 : 20, 4 : 11, Op. 21 : 14, en zelf de bewaring der geloovigen alleen aan de kracht Gods toeschrijft, zichzelf een συμπρεσβύτερος noemt en tegen een heerschappij voeren over de gemeenten waarschuwt, 1 Petr. 1 : 5, 5 : 1, 3.

Ten vijfde. Maar al zou de Schrift aan Petrus ook een primaat in Roomschen zin toeschrijven, wat echter geenszins het geval is,

dan zou daarmede nog niets gewonnen zijn voor het primaat van den bisschop van Rome. Want hiertoe moet er nog heel wat meer bewezen worden, n.l. 1° dat Petrus te Rome geweest is, 2° dat hij daar het ambt van bisschop en primas heeft bekleed, en 3° dat hij met bewustheid en opzet deze beide ambten aan één bepaalden opvolger heeft overgedragen. Nu is het, in den laatsten tijd door Baur en Lipsius, ten onrechte bestreden, dat Petrus in Rome geweest is. Indien 1 Petr. 5 : 13 al niet beslist, waar volgens velen bij Babylon aan Rome moet gedacht worden, dan is de getuigenis der traditie, van den eersten tijd af, bij Clemens Rom., Ignatius, Marcion, Dionysius van Corinthe, Irenaeus, Canon Murat., Cajus, Tertullianus, Hippolytus, Origenes, Lactantius enz. zoo vaststaand en eenstemmig, dat haar waarheid redelijkerwijs niet te betwijfelen valt. Ook mag geacht worden vast te staan, dat Petrus in het jaar 64 onder Nero als martelaar gestorven is, hetzij in hetzelfde jaar met of een paar jaren vóór Paulus. Op. 18 : 20, cf. 17 : 6, 19 : 2 wijst erop, dat Rome het bloed van apostelen vergoten heeft, en de genoemde oud-christelijke schrijvers zeggen allen eenparig, dat Petrus en Paulus in Rome, soms met de nadere tijdsbepaling, onder Nero, den marteldood hebben ondergaan. Maar volstrekt onbewijsbaar is, dat Petrus 20 à 25 jaren in Rome heeft vertoefd, dat hij bisschop der gemeente aldaar en primas der gansche kerk is geweest, en dat Linus in episcopaat en primaat hem opgevolgd is. Immers, 1° Hand. 12 : 17 bericht, dat Petrus Jeruzalem verliet, niet lang vóór den dood van Herodes, vs. 23, die in het jaar 44 stierf. Dat hij toen naar Rome is gegaan, is niets dan een vermoeden en mist allen grond. Maar indien dit ook zoo ware, dan zou daarbij aan niets anders dan aan een kort bezoek te Rome gedacht kunnen worden, evenals hij toen volgens Harnack misschien ook in Corinthe is geweest, 1 Cor. 1—3, 9 : 5; in elk geval was Petrus bij de synode in Hd. 15, dat is in het jaar 47, in Jeruzalem terug. 2° In den brief, dien Paulus van Corinthe uit ongeveer het jaar 54—58 aan de gemeente te Rome schreef, wordt met geen enkel woord van Petrus' verblijf en arbeid te Rome gewag gemaakt; evenmin geschiedt dit in de brieven aan Philemon, Colosse, Efeze, welke Paulus waarschijnlijk, noch in dien aan Philippi, welken hij zeker uit Rome schreef in de jaren 57—58 of 61—63; en ook Petrus maakt in zijn eersten brief,

dien hij uit Babylon, 1 Petr. 5 : 13, dat is misschien Rome, schreef, met geen woord van Paulus melding, zoodat Zahn vermoedt, dat Petrus juist in Rome geweest is tusschen de eerste en tweede gevangenschap van Paulus in, toen deze op reis was naar Spanje, en daar in het jaar 64 onder Nero en een paar jaren vóór Paulus den marteldood heeft ondergaan. Niet langer dan een halfjaar of een jaar heeft Petrus dus in Rome vertoefd. 3° In overeenstemming met deze feiten noemt de oudste traditie Petrus en Paulus steeds naast elkaar en zegt, dat niet Petrus alleen, maar Petrus en Paulus de gemeente te Rome gesticht en bevestigd hebben, Clemens 1 Cor. 5. Cajus en Dionysius van Corinthe bij Euseb. Hist. eccl. II 25, 7. 8. Ignatius, ad Rom. 4. Iren. adv. haer. III 1, 1. 3, 1—3. Tert. de praescr. 36. Van een jarenlang verblijf en van een episcopaat van Petrus te Rome weten deze oude geschiedenissen niets. Integendeel, volgens den brief van Clemens uit de jaren 93—95, den in Rome omstreeks 100 of 135—145 geschreven Pastor van Hermas, en den brief van Ignatius aan de Romeinen bestond toentertijd, dat is in elk geval omstreeks het einde der eerste eeuw, in Rome het monarchisch episcopaat nog niet, maar werd de gemeente geleid door een college van presbyters of episcopi. Uit de bisschopslijsten bij Hegesippus, Irenaeus, 't Murat. fragment, Hippolytus, Tertullianus, Epiphanius blijkt, dat men op het einde der tweede en zelfs in het begin der derde eeuw Petrus nog niet als bisschop van Rome beschouwd heeft. De gewone voorstelling was toen nog deze, dat Petrus en Paulus de gemeente hadden gesticht en aan Linus den dienst van het episcopaat hadden opgedragen, Iren. adv. haer. III 3. En vanaf Linus als eersten bisschop worden dan de volgende als tweede, derde enz. aangeduid, zoo, dat de apostelen Petrus en Paulus als *εὐαγγελιζομενοι και θεμελιουντες την ἐκκλησιαν*, ib. III 1, 1 aan hen allen voorafgegaan zijn, en de bisschoppen na hen gekomen en elkander opgevolgd zijn *ἀπο των ἀποστολων*, d. i. van den tijd der apostelen af, Iren. I 27, 1. Euseb. Hist. Eccl. V praef., 28, 3. Epiph. haer. 42, 1. 4° Eerst in den tijd van Victor of Zephyrinus, 180—217 is deze oude traditie zoo gewijzigd, dat Paulus hoe langer hoe meer zijn aandeel in de stichting en bevestiging van de gemeente te Rome verloor en Petrus uitsluitend als de insteller van het episcopaat en daarna ook als de eerste bisschop van

Rome voorgesteld werd. Volgens Tertullianus, de pudic. 21 noemde Calixtus zich reeds bisschop op den stoel van Petrus. Stephanus beweerde, per successionem cathedram Petri habere, Cypr. Ep. 71, 3. 75, 17. En Cyprianus duidde den stoel van den bisschop te Rome doorloopend als de cathedra Petri aan, Ep. 55, 8. 59, 14. Omstreeks dienzelfden tijd kwam ook eerst de legende op, dat Petrus 20 of 25 jaren lang in Rome gearbeid had en er zoolang bisschop was geweest. Eusebius spreekt in zijne kerkgeschiedenis nog niet van Petrus als bisschop en noemt Petrus en Paulus nog naast elkaar, III 2, maar noemt III 4, 9 Petrus alleen en zegt II 14, 6, dat Petrus reeds onder keizer Claudius naar Rome is gekomen, om Simon Magus te bestrijden. Hier wordt tegelijk de oorsprong der legende ontdekt. Reeds vóór het midden der tweede eeuw gold het in Rome als een feit, dat Simon Magus onder Claudius naar Rome was gekomen. De omstreeks 160 ontstane Acta Petri leerden in aansluiting aan Hd. 8, dat Petrus en Simon Magus veel met elkaar hadden gestreden. Deze overleveringen werden gecombineerd en gaven zoo geboorte aan de legende, dat Petrus onder Claudius naar Rome was gekomen en daar tot zijn dood in 64, dus een twintigtal jaren geleefd had. En Eusebius en Hieronymus maakten haar tot een bestanddeel van de Roomsche traditie. Cf. Herzog[2] 11, 375 f. Hase, Protest. Polemik[5] S. 150 f. Kattenbusch, Vergl. Conf. 90 f. Harnack, Die Chronologie der altchristl. Litteratur bis Eusebius I 1897 passim, vooral S. 171 f. 240 f. 703 f. Th. Zahn, Einl. in das N. T. I 1897 II 1899 passim, vooral II 17—27. Erbes, Die Todestage der Apostel Paulus und Petrus und ihre röm. Denkmäler, Leipzig Hinrichs 1899, die meent, dat Paulus den 22 Febr. 63 ter dood gebracht is, dat Petrus, daarvan gehoord hebbende, naar Rome is gekomen en in het volgend jaar aldaar als martelaar gestorven is.

Ten zesde, de Roomschen, ofschoon in de traditie na Irenaeus steun vindende, verkeeren tegenover de oudste, uit de eerste en tweede eeuw afkomstige getuigenissen in niet geringe verlegenheid. Maar al zouden deze getuigenissen gunstiger en meer in hun voordeel zijn, zij moeten toch allen erkennen, dat het primaat van den bisschop van Rome gebouwd is op eene historische onderstelling, n.l. hierop, dat Petrus in Rome geweest is, dat hij daar het ambt van bisschop en primas heeft bekleed en

dit aan zijn opvolger heeft overgedragen. Nu is deze traditie, onderstel al, dat zij dit alles bevestigde, toch slechts een historisch getuigenis, dat ook volgens Rome niet op onfeilbare zekerheid doch slechts op hooge waarschijnlijkheid aanspraak kan maken. Het primaat van den bisschop van Rome, de kerkelijke waardigheid van den paus, en dus de waarheid der Roomsche kerk en de zaligheid der Roomsche kerkleden is op eene historische waarschijnlijkheid gebouwd, die ieder oogenblik door nieuwe getuigenissen teniet gedaan kan worden. De eeuwigheid hangt hier aan een spinrag. Doch daarbij doet zich voor Rome nog eene andere moeilijkheid voor. De traditie bij Julius Africanus, Origenes, Eusebius enz. verhaalt, dat Petrus vóór zijne reis naar Rome in het tweede jaar van keizer Claudius in Antiochie is geweest en daar het episcopaat heeft ingesteld, Harnack, t. a. p. 118. 705. Laat deze traditie nu op zichzelve onbetrouwbaar zijn, voor de Roomschen is het toch moeilijk hare waarheid te loochenen, wijl zij dan den schijn aannemen, van met twee maten te meten. Doch ook afgezien van deze traditie, het is allerwaarschijnlijkst, dat evenals de andere apostelen, zoo ook Petrus in verschillende gemeenten het episcopaat heeft ingesteld. Waarom is dan bepaald de bisschop van Rome de opvolger van Petrus en de erfgenaam van het primaat? Petrus was volgens Rome toch ook primas, toen hij te Jeruzalem, te Antiochie en elders zich ophield. Bij hem bestond er dus in elk geval geen onverbrekelijke band tusschen zijn primaat en het episcopaat van de gemeente te Rome. Hij had dat primaat dus evengoed aan een anderen bisschop dan dien van Rome kunnen overdragen. Heeft hij, als hij, wat zeer waarschijnlijk is, ook elders episcopi in gemeenten aanstelde, het episcopaat wel overgedragen maar het primaat uitdrukkelijk gereserveerd, totdat hij dit aan den bisschop van Rome kon overdoen? En waarom deed hij dan zoo? Op welk gezag handelde hij aldus? Welk bewijs is er, dat Linus de opvolger van Petrus is, niet alleen in het apostolaat maar ook in het primaat? Een historisch, kerkelijk recht, dat het zoo altijd opgevat is, is hiervoor niet voldoende, want het betreft juist den grondslag, waarop heel de Roomsche kerk rust. Er moet een goddelijk recht voor bestaan. Maar dit is er niet; Christus heeft met geen woord van Petrus' episcopaat te Rome noch van zijn opvolger aldaar gesproken; Petrus zelf heeft noch volgens de Schrift, noch volgens de traditie

ook maar in de verste verte aangeduid, dat de episcopus te Rome zijn eenige, ware opvolger was. De verbinding van het primaat met het Roomsche episcopaat rust dus alleen op het feit, dat Petrus te Rome geweest is en op de onhistorische onderstelling, dat hij daar het ambt van bisschop en primas heeft bekleed. Ook al zou dit laatste historisch juist zijn, dan gaf het nog niet wat het geven moet. Want dan ontbrak nog het strikt noodzakelijk bewijs, dat Petrus welbewust, met opzet, krachtens apostolische volmacht en goddelijken last, dit episcopaat en dit primaat aan zijn opvolger te Rome heeft willen overdragen en werkelijk overgedragen heeft. Dat is, het primaat van den Roomschen bisschop over de gansche kerk hangt in de lucht; het kan geen jus divinum aanwijzen, waarop het rust; en het heeft zelfs geen betrouwbaren, historischen grondslag. De Roomsche theologen moeten dan ook huns ondanks erkennen, dat het primaat van den Roomschen bisschop neben einer unmittelbar göttlichen Grundlage, nämlich der Einsetzung des Primates als einer dauernden Institution (wat echter ook onbewijsbaar is), auch eine menschlich vermittelte Grundlage von geschichtlicher Natur bezit, Scheeben-Atzberger, Kath. Dogm. IV 1 S. 425. Daarom zijn eindelijk de Roomsche theologen onderling ook niet eenstemmig over den aard der verbinding van primaat en Roomsch episcopaat. Sommigen, zooals Dominicus Soto, Banner, Mendoza e. a. zijn van meening, dat die verbinding slechts is ex jure ecclesiastico en dat het primaat van den Roomschen bisschopszetel op een ander kan overgedragen worden. Ballerini, Veith e. a. laten de vraag onbeslist en achten ze hoogst moeilijk te beantwoorden. Maar Cajetanus, Canus, Suarez enz. zijn van oordeel, dat Petrus, nadat hij in Antiochie het episcopaat had ingesteld, eene bijzondere goddelijke openbaring ontving en krachtens deze het primaat onlosmakelijk met het episcopaat te Rome verbond, Schwane, D. G. IV 300. 303. 311. 341 en voorts Bellarminus, de Rom. pontif. lib. II. Theol. Wirceb. ed. Paris. 1880 I 267—306. Perrone, Prael. theol. Lov. 1843 VIII 295—419. Scheeben-Atzberger, Dogm. IV 424—435. Jansen, Prael. I 512—582. Hettinger, Apol. des Christ. IV 1897 S. 499—618. W. Esser, Des h. Petrus Aufenthalt, Episkopat und Tod zu Rom., Breslau 1889. Joseph Hollweck, Der apost. Stuhl und Rom, Mainz 1895. Hoewel dit geschil nog niet formeel tot beslissing is gebracht,

spreken pausen, conciliën, theologen meest ten gunste van het laatste gevoelen; onwillekeurig gaan zij altijd van de onoplosbare verbinding van beide uit. Door den Syllabus van Pius IX prop. 35 is uitgemaakt, dat de kiesgerechtigden het primaat niet van de stad Rome en haar bisschop op een andere stad en bisschop mogen overdragen. Alleen blijft de vraag over, of de paus zelf dit zou mogen doen; en dit is natuurlijk alleen door den onfeilbare zelf te beslissen. De Roomsche Christen is dus gehouden te gelooven, dat de gemeenschap met de plaatselijke kerk te Rome noodzakelijk tot de zaligheid is. De zoogenaamde katholieke kerk is in der waarheid Roomsche kerk; dat is haar naam en haar wezen.

6. De Roomsche hierarchie lokte, naarmate zij zich verder ontwikkelde, te ernstiger verzet en tegenstand uit. In de Middeleeuwen stonden er verschillende secten op, die Rome als Babel en den paus als den antichrist verwierpen. En in de eeuw der Hervorming breidde deze oppositie over heel de westersche Christenheid zich uit. Uit verklaarbare reactie kwamen velen er toe, om alle kerkinstituut te verwerpen, of om daarin slechts een vrije, willekeurige schepping van de gemeente te zien, of ook om alle regeering der kerk stilzwijgend toe te kennen aan de christelijke overheid, boven bl. 20v. Zelfs bij de Lutherschen kwam de zelfstandige regeering der kerk niet tot haar recht. Wel ging Luther oorspronkelijk uit van het algemeene priesterschap der geloovigen en van de kerk als gemeenschap der heiligen. Maar zijn standpunt was ook hier te anthropologisch, dan dat hij uit de belijdenis van het koningschap van Christus een eigen regeering voor zijne kerk afleiden kon. Den vorm van kerkregeering achtte hij tot op zekere hoogte eene uitwendige, onverschillige zaak; desnoods was eene pauselijke of bisschoppelijke regeering hem goed, mits ze maar geen hindernis in den weg legde voor de verkondiging van het evangelie, Art. Smalc. II 4. De kerk wordt alleen zichtbaar in woord en sacrament maar hoegenaamd niet in eenige wijze van inrichting of vorm van regeering; Christus regeert in zijne kerk alleen door het predikambt. Deze overtuiging, gevoegd bij zijne beschouwing van de overheid als praecipuum membrum ecclesiae, bracht Luther ertoe, om reeds in zijn geschrift An den christl. Adel deutscher Nation 1520 de overheid

tot het werk der reformatie op te roepen. In 1526 verzocht hij zelfs den keurvorst van Saksen, om het werk der visitatie ter hand te nemen. Den 27 Aug. 1526 werd te Spiers de reformatie onder bescherming der vorsten en standen geplaatst. En van 1527 af berustte de regeering der kerk in handen van de landsoverheid. De ordo ecclesiasticus (de pastores) behield wel de bediening van woord en sacrament, de ordo oeconomicus (de gemeente) ontving het recht van consensus en approbatio; maar de ordo politicus (de overheid) kreeg heel de externa gubernatio, dat is, het recht tot aanstelling, onderhoud, ontslag der pastores, tot stichting van kerken en scholen, tot regeling der godsdienstoefeningen, tot reformatie der leer enz., en oefende deze macht onder Melanchtons inspiratie sedert 1529 door consistoria uit. De gronden, waarop de Lutherschen dit uitgebreide recht over de kerk aan de overheid toekenden, waren verschillend. Maar hetzij de overheid beschouwd werd als plaatsvervangster der bisschoppen, hetzij ondersteld werd, dat zij deze macht stilzwijgend van de kerk had ontvangen, hetzij ze als voornaamste lid der kerk werd geëerd, altijd kwam het toch hierop neer, dat de kerk schier van alle eigen regeering verstoken was. Maar al deze stelsels van kerkregeering, die tijdens en na de Reformatie in vele Protestantsche kerken opgekomen zijn, beantwoorden niet aan wat de Schrift dienaangaande leert. Immers, 1° hoe nauw onder Israel het godsdienstige en het burgerlijke leven verbonden was, er was toch ook toen reeds onderscheid; naast de koningen bestonden de priesters, die eene onafhankelijke positie innamen en tot eene eigene taak geroepen waren. Veel zelfstandiger is de gemeente als het volk Gods nog geworden in de dagen des N. Test. Want niet alleen is zij toen uit de nationale verhoudingen van Israel losgemaakt maar zij ontving ook op den Pinksterdag in den H. Geest een zelfstandig levensprincipe, dat haar tegenover staat en maatschappij een eigen aard en een onafhankelijk bestaan schenkt. 2° Het wezen der kerk bestaat daarin, dat zij eene vergadering van Christgeloovigen is. Als zoodanig is zij niet en kan ze niet wezen eene stichting van menschen. Zij ontstaat niet door den wil des vleesches noch door den wil des mans, maar door geboorte uit God. Zij is geen product van menschelijke associatie noch van het goedvinden van den staat, maar is in haar oorsprong en wezen een wonder, vrucht van eene bijzondere, genadige werk-

zaamheid Gods en daarom ook krachtens haar aard zelfstandig, onafhankelijk, vrij tegenover alle gunst of ongunst van menschen. 3° Reeds hieruit vloeit voort, dat de gemeente een eigen regeering hebben moet. Zij heeft een eigen leven, draagt in dat leven eene bijzondere levenswet, welke God erin gelegd heeft, en eischt daarvoor vanzelf ook eene vrije, zelfstandige uiting. Het is niet juist te zeggen, dat de wijze van inrichting en de vorm van regeering voor de kerk van Christus eene onverschillige zaak is. Zoo los en onverschillig staan wezen en vorm, het onzichtbare en het zichtbare, het in- en uitwendige nooit naast of tegenover elkaar. Wel is waar komt de kerk allereerst uit in de bediening van woord en sacrament, in de zuiverheid van leer en van leven, maar de regeering der kerk gaat niet buiten dit alles om, doch staat er zeer nauw mede in verband. Juist opdat woord en sacrament zuiver bediend en leer en leven daarnaar ingericht zij, is eene goede regeering van noode. De belijdenis is de hoofdzaak maar de kerkenorde is het middel, om de belijdenis te handhaven. En evengoed als een onzuivere belijdenis ook de regeering vervalscht, gaat er van eene slechte regeering een bedervende invloed op de belijdenis uit. 4° Christus heeft daarom aan zijne gemeente eene eigene regeering geschonken. Hij riep, bekwaamde en ordende zelf de apostelen, die het fundament der kerk zijn. En deze apostelen hebben op hun beurt onder zijne leiding de gewone ambten van opzieners en diakenen ingesteld, opdat de gemeenten van Christus in hunne afwezigheid en na hun dood niet van regeering verstoken zouden zijn. Ook deze gewone ambten hebben hun oorsprong in God, Hd. 20 : 28, 1 Cor. 12 : 28, Ef. 4 : 11 en zijn niet in den apostolischen tijd geeindigd maar zijn daartoe ingesteld, dat zij blijven zouden tot het einde van deze bedeeling, Hd. 14 : 23, 1 Tim. 3, Tit. 1 : 5. De Schrift is geen kerkenorde maar zij bevat toch beginselen van kerkregeering, welke niet zonder schade voor het geestelijk leven veronachtzaamd kunnen worden. 5° Daarom is het ook niet goed te zeggen, dat de gemeente van Christus zelve zich naar den eisch der omstandigheden eene regeering kan geven of deze stilzwijgend of opzettelijk aan de christelijke overheid opdragen kan. Want ofschoon in zekeren zin gezegd kan worden, dat de gemeente zelve zich hare regeering geeft en het instituut der kerk opricht, wijl de apostelen bij het instellen der gewone ambten de gemeenten

raadpleegden en dezen de personen voor die ambten aanwezen, toch is dat slechts in zekeren zin het geval. Het is altijd Christus, die tot de ambten roept en bekwaamt; de gemeenten kunnen en mogen de personen aanwijzen, maar zij zijn daarbij niet zelfstandig en autonoom doch gebonden aan de inzettingen des Heeren; zij mogen bij de oprichting van het instituut niet willekeurig en naar eigen inzicht te werk gaan, maar hebben ook daarin te vragen, wat de Heere wil dat zij doen zullen. Daarom staat het ook niet vrij aan de gemeenten, om de ambten af te schaffen of de regeering aan de christelijke overheid op te dragen. Want al is het waar, dat er onder eene christelijke overheid en in eene christelijke maatschappij hoe langer hoe meer overeenstemming en samenwerking met de kerk zal komen in den maatstaf, in de beoordeeling en in de handhaving van leer en leven, toch blijft ook dan nog de taak van kerk en staat wezenlijk onderscheiden. Dezelfde zonde wordt anders in de kerk dan in den staat gestraft; de tucht, welke gene oefent, verschilt hemelsbreed van de straf, welke deze oplegt. De verzorging der armen, het opzicht over de kudde, de bediening van woord en sacrament, de roeping en verkiezing der dienaren blijft het onvervreemdbaar recht en de dure plicht der gemeente."

Dit hebben de Gereformeerden ingezien, dank zij hun diep besef van de souvereiniteit Gods. Wie eenzijdig van de goedheid of de liefde of het vaderschap Gods uitgaat, komt daar niet toe. Maar wie niet eene van Gods deugden maar al die deugden saam op den voorgrond stelt en van God als God uitgaat, die kan niet anders dan alle schepsel in afhankelijkheid en ootmoed plaatsen onder Hem. God is souverein, altijd en overal, in natuur en genade, in schepping en herschepping, in wereld en gemeente. Zijne inzettingen en rechten zijn de regel van ons leven, want de mensch is zijn schepsel, aan Hem onderworpen en tot volstrekte gehoorzaamheid verplicht. In de kerk leidde dit vanzelf tot de leerlijke belijdenis van het koningschap van Christus. Want evenals God in het burgerlijke leven om der zonde wil de overheid had ingesteld, zoo heeft Hij zijnen Zoon gezalfd tot koning over Sion, den berg zijner heiligheid en heeft Hem der gemeente gegeven tot een Hoofd boven alle dingen, Ps. 2 : 6, Ef. 1 : 20, Phil. 2 : 9—11. Christus is niet alleen profeet, die door zijn woord en voorbeeld onderwijst; niet alleen priester, die door zijne

offerande verzoent, maar Hij is ook koning, die de zijnen bewaart en beschermt, die daartoe met macht in hemel en aarde is bekleed, en in veel waarachtiger zin koning is dan eenig wereldsch vorst. Hij is dat niet alleen naar zijne Goddelijke maar evenzeer naar zijne menschelijke natuur; de mensch Christus Jezus is verhoogd aan 's Vaders rechterhand. En Hij was dit alles niet slechts van eeuwigheid en in de dagen des O. Test., en tijdens zijn verblijf op aarde, maar Hij is dit alles nog heden ten dage en tot het einde der eeuwen; Hij is gister en heden dezelfde en in der eeuwigheid. Ja, Hij is het thans in den staat der verhooging in nog veel rijker zin, dan Hij het was in den staat der vernedering en in den tijd, die daaraan voorafgegaan is. Want wel was Hij van eeuwigheid tot koning gezalfd en oefende Hij dit ambt met dat van profeet en priester terstond na den val en tot den dood des kruises uit. Maar om zijne vernedering heeft God Hem uitermate verhoogd en een naam gegeven boven allen naam. Door de opstanding is Hij verordineerd en aangesteld als Zoon Gods in kracht, is Hij κύριος geworden, heeft Hij alle macht ontvangen in hemel en op aarde, en regeert nu, totdat Hij het koninkrijk voltooid en alle vijanden onder zijne voeten zal gelegd hebben, deel III 415v. Dit koningschap van Christus valt in tweeën uiteen. Het is eenerzijds een regnum potentiae, Ps. 2 : 8, 9, 72 : 8, 110 : 1—3, Mt. 28 : 18, 1 Cor. 15 : 27, Ef. 1 : 21, Phil. 2 : 9—11, Hebr. 1 : 6, 1 Petr. 3 : 22, Op. 17 : 14. Opdat Christus in waarheid koning over zijn volk zij, die het verlost, beschermt en bewaart, moet Hij macht hebben in hemel en aarde, over Satan en wereld. Het is een koningschap der macht, ondergeschikt aan en middel voor zijn koningschap der genade. Er ligt niet in, dat de Vader van de regeering der wereld afstand heeft gedaan, en dat alle gezag in de schepping nu van Christus afdaalt en in zijn naam wordt geoefend. Maar God heeft aan den Middelaar Christus op grond van zijne volmaakte gehoorzaamheid het recht en de macht geschonken, om zijn volk uit de wereld saam te vergaderen, tegen alle vijanden te beschermen en die vijanden zelven volkomen aan zich te onderwerpen. God regeert de wereld zoo, dat Christus de Heidenen mag eischen tot zijn erfdeel en de einden der aarde tot zijne bezitting. In de verhooging heeft de Vader zijnen Zoon erkend en aangesteld als een κληρονόμος πάντων, Hebr. 1 : 2. Maar

andererzijds is het koningschap van Christus een regnum gratiae, Ps. 2 : 6, Jes. 9 : 5, 6, Jer. 30 : 9, Ezech. 37 : 24, Luk. 1 : 33, Joh. 18 : 33, Ef. 1 : 22, 4 : 15, 5 : 23, Col. 1 : 18, 2 : 19. En omdat dit koningschap een geheel ander karakter draagt dan dat van de vorsten der aarde, heet Christus in het N. T. veel meer hoofd dan koning der gemeente, deel III 421. Het is immers een koninkrijk der genade, waarin Christus heerscht door zijn Woord en Geest. Zijn Woord komt uit het verledene tot ons, bindt ons aan den historischen persoon en het in den tijd volbrachte werk van Christus, en vraagt van ons geloof in den zin van assensus, cognitio. Maar die nedergedaald is, is dezelfde ook, die opgevaren is verre boven alle hemelen, die gezeten is aan Gods rechterhand en met zijne Godheid, majesteit, genade en Geest in ons woont en nimmermeer van ons wijkt. Het is de levende, de aan de rechterhand Gods verhoogde Christus, die met bewustheid en vrijmacht zijne gemeente vergadert, zijne vijanden verwint en de wereldgeschiedenis heenleidt naar den dag zijner parousie. Hij is nog altijd in den hemel als middelaar werkzaam, en door zijn Geest op aarde in kerk en ambt, in woord en sacrament tegenwoordig. Ook de toepassing des heils is zijn werk. Hij is de handelende, en ambten en bedieningen zijn niets dan middelen in zijne almachtige hand. Ongerijmd is het daarom te denken, dat Hij de regeering zijner kerk op eenig mensch, op een bisschop of paus, op een instituut of sacrament zou hebben overgedragen. Hij is en blijft de Heer uit den hemel, die juist daartoe verhoogd is tot hoofd der gemeente, opdat Hij zelf regeeren en alle dingen vervullen zou, deel III 409. 449. Dit koningschap van Christus was het Materialprinzip van de Gereformeerde kerkregeering. Het werd reeds uitgesproken door Zwingli, en ontwikkeld en gehandhaafd door Calvijn; het vond een plaats in bijna alle belijdenisschriften en was van de 16e eeuw af tot den huidigen dag toe de drijfkracht tot bestrijding van alle menschelijke heerschappij in de kerk van Christus en tot herwinning en bewaring van hare vrijheid en zelfstandigheid. Cf. Helv. I 18. Helv. II 17. Gall. 30. Belq. 31. Scot. 16. Westm. 25. 30. Calvijn, Inst. II 15, 3—5. Martyr, Loci 403. Bucanus, Inst. theol. 464. Synopsis pur. theol. disp. 41. M. Vitringa IX 125 enz. cf. Rieker, Grundsätze ref. Kirchenverf. Leipzig 1899 S. 105 f.

7. Het koningschap van Christus over zijne kerk bestaat daarin, dat Hij de zijnen door Woord en Geest vergadert en regeert en bij de verworven verlossing beschut en behoudt, Heid. Cat. 31. 54. De kerk heeft haar grondslag en eenheid in den raad Gods, in het verbond der genade, in den persoon van Christus, maar zij moet, als bestaande uit menschen, vergaderd en toegebracht worden door Woord en door Geest. Deze vergadering geschiedt door Christus en gaat van Hem uit. Ook al bedient Hij zich daarbij van ambten en genademiddelen, Hij is het toch, die de weldaden des verbonds uitdeelt en daardoor zijne gemeente sticht. Hij bouwt zelf de gemeente op de rots der belijdende apostelen, Mt. 16 : 19 en dezen zijn het, die als instrumenten in zijne hand de gemeente bouwen op Hem als het fundament, 1 Cor. 3 : 11. Christus is de wijnstok, en de geloovigen zijn de ranken, die uit Hem voortkomen, sappen trekken en vruchten dragen, Joh. 15. Christus is het hoofd, en de gemeente is het lichaam, dat uit Hem wordt saamgevoegd en zijn wasdom bekomt, Ef. 4 : 16, Col. 2 : 19. Christus is de Herder, en de geloovigen zijn de schapen, die door Hem worden toegebracht en tot ééne kudde saamgevoegd, Joh. 10 : 16. Christus is de Heer, die degenen, die gered worden, tot de gemeente toevoegt, Hd. 2 : 47. Wijl de gemeente een organisme is, gaat het hoofd aan de leden en de ecclesia universalis aan de ecclesia particularis vooraf. De kerk in haar geheel komt niet tot stand door de atomistische saamvoeging van verschillende deelen. Maar de ecclesia catholica is er eerst, zij heeft haar bestand in Christus, kwam in de dagen des N. T. het eerst tot openbaring in de kerk te Jeruzalem en breidde zich dan vandaar in andere plaatsen uit. Elke ecclesia particularis (localis) is daar ter plaatse, waar zij optreedt, eene openbaring van de ecclesia catholica, van het volk Gods. Reeds krachtens haar oorsprong staat zij met deze in onlosmakelijk verband. Want geen enkele plaatselijke kerk komt autochthonisch uit het onbewuste op, maar werd geplant door het zaad des woords, dat een andere kerk daar ter plaatse strooien deed. Wel is naar de leer der H. Schrift iedere plaatselijke kerk zelfstandig, eene ecclesia completa, hoe klein en gering zij ook wezen moge. Er zijn geen moederkerken in dien zin, dat de eene kerk over de andere zou mogen heerschen; noch Jeruzalem noch Rome heeft op zulk eene regeering eenige aanspraak.

Alle kerken staan gelijk, omdat zij alle, al is de eene middelijkerwijze ook door de andere gesticht, op dezelfde wijze, d. i. rechtstreeks en volstrekt van Christus afhankelijk en aan zijn woord gebonden zijn. Daarom hebben de Gereformeerden niet alleen het verband hunner kerken met die te Rome verbroken maar ook aan de diocese en de parochie een einde gemaakt. Een diocese toch is het kerkelijk gebied van een bisschop, die, aan de hoofdkerk verbonden, van daaruit heel den kring der geloovigen beheerscht. En eene parochie duidt de groep van geloovigen op eene bepaalde plaats slechts aan als object van de werkzaamheid van den parochus. Beide begrippen wijzen er op, dat bisschop en parochus van buiten af tot de geloovigen gezonden worden, en hoog als regenten boven hen staan. Maar dit is het geval niet. Elke kerk is zelfstandig, kiest en roept hare dienaren en staat in het kerkverband, waarin zij werd opgenomen, met alle andere kerken volkomen gelijk. Soms, bijv. bij de kerken der Hugenoten in Frankrijk, heeft het den schijn, alsof het verband geheel vrij door confederatie is ontstaan. Maar dat is toch de Geref. beschouwing niet, welke op dit punt beslist tegen die der Independenten overstaat. Bij de beschrijving van het wezen der kerk gingen alle Gereformeerde theologen van de ecclesia universalis uit en daalden zoo tot de ecclesiae particulares af, M. Vitringa IX 60. Deze laatsten zijn plaatselijke openbaringen van het ééne mystieke lichaam van Christus, zijn daarom geestelijk één, staan krachtens haar historischen oorsprong met elkander in verband en zijn tot het onderhouden der gemeenschap met allen, die hetzelfde geloof deelachtig zijn, van 's Heeren wege verplicht. Elke plaatselijke kerk is daarom tegelijkertijd eene zelfstandige openbaring van het lichaam van Christus en een deel van een grooter geheel; eene ecclesia particularis, die opkomt uit en geestelijk en historisch met de ecclesia catholica in verband staat, cf. Rieker, Grundsätze ref. Kirchenverf. 80 f. En wat van elke plaatselijke kerk geldt, is ook op ieder harer leden in het bijzonder toepasselijk. Geen enkele kerk en geen enkel levend lidmaat dankt zijn ontstaan aan eigen wil of aan het werk van menschen. Christus heeft hem, zij het ook door middel van de bediening des woords, geroepen en vergaderd, en hem niet alleen maar allen, die leden der gemeente zijn. Zoo zijn het dan niet wij, maar is het Christus alleen,

die bepaalt, wie leden der gemeente zijn en met wie wij in gemeenschap hebben te leven. Het staat niet aan ons believen al dan niet, om bij deze of bij gene kerk ons te voegen; maar het is schuldige plicht van alle geloovigen, om zich te voegen tot die kerk, die het zuiverst als de kerk van Christus tot openbaring komt, Ned. Gel. 28. Ook hier staan de Gereformeerden tegen de Independenten over. De geloovigen deelen zichzelven niet willekeurig in conventikels en congregaties in en lezen zelven niet uit, met wie zij willen saamvergaderen. Maar op eene bepaalde plaats behooren alle geloovigen bijeen en zijn daar te zamen het volk Gods en de gemeente van Christus. Gelijk God het is, die de tijden verordent en de bepalingen van ieders woning, Hd. 17 : 26, zoo is het ook Christus, die, bij deze ordinantie des Vaders zich aansluitend, de geloovigen plaatselijk vergadert en als eene zelfstandige ecclesia optreden doet. Natuur en genade werden ook op dit punt door de Gereformeerden niet uit elkander gerukt, noch vijandig tegenover elkander gesteld, want de genade herstelt de natuur en het evangelie is de vervulling der wet. Toch is met deze eenheid der plaatselijke kerk de zoogenaamde kerspelvorming niet in strijd. Verschillende gemeenten in het N. T., Jeruzalem, Rome, Corinthe enz., waren elk op zichzelf eene eenheid; die te Jeruzalem stond onder hetzelfde college van apostelen en benoemde in haar geheel een zevental diakenen, en die te Rome, Corinthe, Colosse ontvingen van Paulus brieven, waarin alle geloovigen ter zelfde plaats door hem als eene eenheid worden saamgevat. Maar dat nam toch niet weg, dat die gemeenten bij hare vergaderingen in verschillende gebouwen samenkwamen en zoo weer onderscheidene huisgemeenten vormden. En daartoe moet elke kerk komen, die tot een ledental van duizenden zielen zich uitbreidt. Gelijk het dan geoorloofd en plichtmatig is, om in verschillende gebouwen saam te komen, zoo is het ook in het belang van den geestelijken welstand, de regeering en de verzorging der geloovigen geboden, om aan elke groep van geloovigen, die in een bepaald gebouw vergadert, een bepaald getal predikanten, ouderlingen en diakenen te verbinden. Aan de eenheid der kerk behoeft dit geen afbreuk te doen, wijl die zich in den kerkeraad, in het beheer, in het beroepen van predikanten enz. uitspreken kan. En soms zijn bij de groote uitbreiding van vele steden in den tegenwoordigen tijd stadsgedeelten meer in karakter

van elkander verschillend, dan nabijgelegen dorpen of vlekken en de kerken die daar zijn geformeerd.

In deze plaatselijke kerken stort Christus allerlei gaven uit, niet alleen zaligmakende gaven van wedergeboorte, bekeering, geloof enz., maar ook geestelijke gaven, die onder den naam van charismata bekend staan, boven bl. 29. In den apostolischen tijd was er eene rijke bedeeling van; maar al zijn zij ten deele van aard en werkzaamheid veranderd, zij worden ook thans nog door den H. Geest aan de geloovigen geschonken, opdat zij daarmede elkander dienen en als één lichaam zich openbaren zouden. De gemeente is niet onmondig, zij is geen ecclesia audiens of ordo oeconomicus, die slechts te luisteren en te zwijgen heeft. Maar zij is de zalving van den Heilige deelachtig, bestaat uit vele leden, die alle elkander van noode hebben, en mag de gaven, haar geschonken, niet verzuimen. Elke gemeente is en moet zijn een leger des heils, dat onder Christus strijd voert tegen duivel, wereld en vleesch en geen soldaten kent in rust of op nonactiviteit; eene gemeenschap van heiligen, waarin allen lijden en zich verblijden met elkaar en hunne bijzondere gaven ten nutte en ter zaligheid der andere lidmaten gewilliglijk en met vreugde aanwenden. En gelijk alle geloovigen eene gave hebben, zoo staan zij ook allen in het ambt. Zij hebben niet alleen in de kerk als organisme maar ook in de kerk als instituut eene roeping en taak, die hun van 's Heeren wege opgelegd is. De apostelen gaan wel aan de kerk vooraf, zijn haar grondleggers en binden haar aan hun, d. i. aan Gods woord. Maar zij stellen niet van te voren en niet eigenmachtig ambtsdragers aan, doch stichten eerst gemeenten en laten dan door die gemeenten zelve ouderlingen en diakenen verkiezen. Aan het speciale ambt van opziener en armverzorger gaat daarom het algemeene ambt der geloovigen vooraf. Christus toch is in het midden, waar twee of drie in zijn naam vergaderd zijn, Mt. 18 : 19, 20. Hij heeft voor allen den H. Geest verworven, die in alle geloovigen als zijn tempel woont, Hd. 2 : 17, 1 Cor. 6 : 19, Ef. 2 : 22 enz., zoodat zij, met dien Geest gezalfd, een heilig, koninklijk priesterdom zijn, 1 Petr. 2 : 5, 9; profeten, die de deugden Gods verkondigen, zijn naam belijden, en alle dingen weten, Mt. 8 : 38, 10 : 32, 1 Joh. 2 : 20, 27; priesters, die hunne lichamen stellen tot eene levende, heilige, Gode welbehagelijke offerande, Rom. 12 : 1, 1 Petr. 2 : 5, 9, Hebr. 13 : 16,

Op. 1 : 6, 5 : 10; koningen, die den goeden strijd strijden, zonde en wereld en dood overwinnen en eens met Christus heerschen zullen, Rom. 6 : 12, 13, 1 Tim. 1 : 18, 19, 2 Tim. 2 : 12, 4 : 7, 1 Joh. 2 : 13, 14, Op. 1 : 6, 2 : 26, 3 : 21, 20 : 6, en daarom den naam van Christenen, gezalfden, dragen, Hd. 11 : 26, 26 : 28, 1 Petr. 4 : 16, cf. Heid. Cat. vr. 32. Deze profetische, priesterlijke en koninklijke werkzaamheid van de geloovigen mag de uitoefening van een ambt heeten. Immers reeds in het algemeen is de mensch er niet om zichzelf, maar om Gods wil. God schiep hem naar zijn beeld, opdat hij Hem kennen, liefhebben en verheerlijken zou, en dus als profeet, priester en koning Hem dienen zou. Maar bepaaldelijk is Christus door den Vader tot middelaar, tot knecht des Heeren, tot profeet, priester en koning aangesteld, om dit werk, dat de mensch nagelaten en verstoord had, wederom tot stand te brengen en te voltooien. En daartoe worden nu ook de geloovigen geroepen. Als gezalfden, die de gemeenschap met Christus deelachtig zijn, zijn zij geroepen tot eenzelfde werk, dienst en strijd, Joh. 12 : 26, 14 : 12. Van het oogenblik hunner roeping af zijn de geloovigen hun zelfs niet meer maar behooren zij Christus toe; zij zijn zijne dienstknechten, hebben zijn wil te doen en zijn werk te volbrengen. Zij zijn het zout der aarde, het licht der wereld en hebben in en ten opzichte van de kerk bepaaldelijk eene drieërlei taak. Ten eerste zijn zij verplicht, zich bij de kerk te voegen. Zij staan niet op zichzelf, maar zijn leden van het lichaam van Christus en hebben dus de gemeenschap daarmée te zoeken en te onderhouden. Ten andere zijn zij in die gemeente geroepen tot allerlei werkzaamheid, tot het aanleggen der gaven ten nutte van anderen, tot het mede lijden en zich verblijden met de broederen, tot het bezoeken van de samenkomsten der geloovigen, tot het verkondigen van 's Heeren dood, tot het opzicht hebben op elkander, tot het dienen en uitdeelen in barmhartigheid enz. En eindelijk zijn zij elk op zijne wijze en in zijne mate ook tot formatie en reformatie der kerk verplicht. Als er ergens ter wereld geloovigen zijn, en er bestaat geen gelegenheid, dat dienaren van elders de verkiezing tot de door Christus ingestelde ambten leiden en den verkozenen de handen opleggen, dan hebben zij zelven het recht, om samen in den naam des Heeren ambtsdragers te verkiezen en te ordenen. Zoo geschiedde feitelijk te Mainz en te Parijs in 1555, cf. Lechler,

Gesch. d. Synodal- und Presb. Verfassung, 1854 S. 65. 66. Doumergue, Jean Calvin 1899 I 232; zoo oordeelden de Gereformeerden, Voetius, Desp. Causa Papatus p. 268 sq., en zoo was ook het gevoelen van Luther, Köstlin, Luthers Theol. I 327. Het ambt hangt toch van geen successie af, het ontstaat niet door overdracht; het berust op de gave en de roeping van Christus en op de aanwijzing zijner gemeente. En die gemeente is zelve mondig en de gaven des H. Geestes deelachtig; de gaven, tot het ambt van noode, zijn niet essentieel verschillend van die, welke aan alle geloovigen geschonken worden; daarom kan zij uit haar midden diegenen aanwijzen, die in bijzondere mate met ambtelijke gaven versierd zijn en hen in Christus' naam roepen en verkiezen tot het ambt. Maar daaruit vloeit ook voort, dat de geloovigen zelven desnoodig tot reformatie der kerk mogen voortschrijden. Als eene kerk in hare ambten en bedieningen toont, zichzelve en hare ordinantiën meer autoriteit toe te kennen dan den woorde Gods en zich duidelijk als eene valsche kerk openbaart, dan hebben de geloovigen het heilig officie en den schuldigen plicht, om zich af te scheiden en wederom kerkelijk te gaan leven naar des Heeren woord, Ned. Gel. art. 28. 29.

8. Op de basis van deze gaven en dit ambt aller geloovigen heeft Christus ook bijzondere ambten in de gemeente ingesteld. De apostelen deden hierbij wel ministerieelen dienst maar Christus is het toch, die deze ambten geeft, en de personen ertoe bekwaamt en verkiest. In de Roomsche kerk beweerde echter Richer, de ecclesiastica et politica potestate 1611, dat Christus alle macht primarie, proprie et essentialiter aan de kerk en dan instrumentaliter, ministerialiter et quoad exsecutionem aan paus en bisschoppen had opgedragen, Scheeben-Atzberger, Dogm. IV 404. Luther leidde in den eersten tijd uit het algemeene priesterschap der geloovigen af, dat bediening van woord en sacrament eigenlijk aan allen geschonken was maar ordeshalve door een hunner werd uitgeoefend, Köstlin, Luthers Theol. I 327. Gereformeerden drukken zich soms zoo uit, alsof de macht der dienaren eigenlijk aan de gemeente toebehoort en door hen in haar naam wordt uitgeoefend, Amesius, Med. I 35, 6. Turretinus, Theol. El. XVIII qu. 24, 7. 8. 19. 26. Meermalen wordt het beeld gebruikt, dat, gelijk de mensch ziet door het oog en hoort door het oor, zoo de

gemeente de institutaire werkzaamheden door de ambten verricht. En in den nieuweren tijd is de voorstelling algemeen, dat het ambt een orgaan der gemeente is. Dit alles is slechts ten deele juist. In Mt. 18 : 17 geeft Jezus de sleutelmacht wel aan heel de gemeente, maar Hij gebruikt dit woord daar nog in gansch algemeenen zin, zonder melding te maken van de organisatie, die later ingevoerd zou worden. Zoodra deze er is, zien wij, dat de sleutelmacht bij de apostelen en dan bij de opzieners berust. Ook kan de macht in het algemeen aan de kerk geschonken heeten, wijl zij tot haar heil en welstand strekt, en dus, indien niet formaliter, dan toch finaliter aan haar is geschonken. Zij is toti quidem ecclesiae ad illius ædificationem destinata, maar proprie a solis ejus ministris tractanda, Maresius, Syst. Theol. XVI 70, cf. tegen Richer Petavius, de eccl. hier. III c. 14—16. De ambten in de kerk van Christus zijn geen heerschappijvoerende maar een dienende macht; zij zijn er ter wille der gemeente, 1 Cor. 3 : 22, Ef. 4 : 12; Paulus noemt zich met zijne mededienaren zelfs *δουλους ὑμων δια Ιησουν*, 2 Cor. 4 : 5. Het doel van de kerk als instituut ligt in de vergadering der uitverkorenen, in den opbouw van het lichaam van Christus, in de volmaking der heiligen en alzoo in de verheerlijking Gods, Ef. 4 : 11. God had zeker ook wel zonder eenig middel van kerk of ambt, woord of sacrament zijn volk tot de zaligheid kunnen leiden. Maar zijn welbehagen is geweest, om zijne uitverkorenen te vergaderen door den dienst van menschen; de kerk heeft de salus electorum tot doel; de ambten zijn necessitate hypothetica noodzakelijk, Gall. 25. Belg. 30. Helv. II 18. Voetius, Pol. I 17. III 213. Vitringa, IX 131 sq. Turretinus, Theol. El. XVIII qu. 22. Maar toch, al zijn de ambten in dien zin om de gemeente, zij zijn toch niet haar orgaan, en hebben niet van haar hun macht ontvangen. Immers, in het O. T. werden Mozes en Aaron, priesters en profeten door den Heere geroepen en aangesteld; in het N. T. zijn de apostelen, Paulus inbegrepen, rechtstreeks door Christus zelven verkoren en bekwaamd. Valsche profeten en apostelen hebben juist geen zending van Godswege en komen alleen in hun eigen naam, Jer. 32 : 21, 32, Joh. 5 : 43, maar de ware dienaren beroepen zich op hunne zending van Godswege en ontleenen daaraan hun macht en autoriteit, Jes. 6 : 8, Jer. 1 : 4, Hos. 1 : 1, Rom. 1 : 1, Gal. 1 : 1 enz. Daarom, al zijn zij ook ten dienste van de ge-

meente, zij heeten toch *διακονοι Χριστου*, Col. 1 : 7, Hd. 20 : 24, 1 Tim. 1 : 12, *δουλοι Χριστου*, Rom. 1 : 1, Gal. 1 : 10, 2 Petr. 1 : 1, *ὑπηρεται Χριστου*, Hd. 26 : 16, 1 Cor. 4 : 1, *δουλοι Θεου*, Hd. 16 : 17, *συνεργοι Θεου*, 1 Cor. 3 : 9, die, de mond Gods en gezanten ten behoeve van Christus zijnde, van Christus' wege bidden, dat men zich met God late verzoenen, 2 Cor. 5 : 20, en zonder menschen te behagen, het evangelie verkondigen, dat hun toebetrouwd is, 1 Thess. 2 : 4 en de verborgenheden van Christus uitdeelen, 1 Cor. 4 : 1. Daarom staan zij als opzieners en verzorgers ook boven de gemeente, zijn hare *ἐπισκοποι*, *προισταμενοι*, *ἡγουμενοι*, zijn voor haren geestelijken welstand verantwoordelijk, en hebben op hare achting en gehoorzaamheid aanspraak. En dit geldt niet alleen van de buitengewone maar ook van de gewone ambten. Ook deze worden door Christus gegeven, Mt. 9 : 38, 23 : 34, Hd. 20 : 28, 1 Cor. 12 : 5, 28, Ef. 4 : 11. Er is geen prediking zonder zending, Rom. 10 : 15. Niemand mag zich deze eere nemen, dan die van God geroepen is, Joh. 10 : 1, 2, Hebr. 5 : 4. Al is het ook, dat alle geloovigen tot verkondiging van het evangelie geroepen zijn, Hd. 8 : 4, 13 : 15, 1 Cor. 14 : 26; dit te doen met macht en gezag in des Heeren naam, tot eene reuke des levens ten leven of eene reuke des doods ten doode, vereischt eene speciale zending en opdracht.

De weg, waarlangs Christus zijne dienaren in het ambt zet, loopt over vocatie, examinatie en ordinatie. Sedert de roeping niet meer, gelijk tot profeten en apostelen, op buitengewone wijze tot iemand komt, is zij alleen kenbaar aan de samenstemming der in- en der uitwendige roeping. De inwendige roeping, welke dus van de bovennatuurlijke en buitengewone wel te onderscheiden is, bestaat 1° in de verleening der gaven, die tot het ambt vereischt worden, 2° in de zuivere, oprechte en standvastige begeerte, die iemand naar het ambt doet streven, en 3° in de baning der wegen, welke tot het ambt leiden, Gerhard Loc. XXIII cap. 3, Voetius Pol. Eccl. III 529. Moor VI 282. Alting, Theol. probl. nova I 15. Brakel, Red. Godsd. XVII 12. Vitringa IX 298. Deze inwendige, subjectieve roeping moet haar waarmerk en zegel ontvangen in de uitwendige roeping door de gemeente, wijl ook op dit terrein dwaling en verleiding niet uitgesloten is, Ned. Gel. art. 31. Daarom staat deze uitwendige roeping niet tegenover de inwendige maar zij gaat evengoed als deze van

Christus uit. Hij alleen kan roepen en roept in der waarheid. Maar deze uitwendige roeping is middellijk en geschiedt door de gemeente in Jezus' naam. De Schrift laat hier geen twijfel over, Hd. 1:23, 6:2—6, 2 Cor. 8:19, cf. boven bl. 79. In de eerste eeuwen oefende de gemeente dit recht ook feitelijk uit; zelfs de bisschop werd door de gemeente gekozen, cf. Sohm, Kirchenrecht 59. 229. 271. 275. 282. 285, Achelis, Lehrb. d. prakt. Theol. 1² S. 147 en oudere litt. bij Vitringa IX 308—310. De verkiezing van den paus, den bisschop van Rome, door de kardinalen, d. i. oorspronkelijk het presbyterie der plaatselijke gemeente aldaar, is nog een overblijfsel van het vroeger gebruik. Maar langzamerhand werd het recht der gemeente beperkt en ten laatste in de Roomsche hierarchie aan den paus, en onder invloed van een humanistisch staatsrecht door Erastianen en Remonstranten aan de overheid toegekend. Zelfs in de Gereformeerde kerken was hierover groot verschil. Al hield men in theorie staande, dat het recht tot beroeping van dienaren des woords bij de gemeente berustte, practisch werd dit dikwerf zeer beperkt en aan den kerkeraad of aan patronen of aan de overheid of aan gemengde colleges afgestaan, Calvijn, Inst. IV 3, 11—15. Voetius, Pol. Eccl. III 557 sq. 580 sq. Turretinus, Theol. El. XVIII qu. 24. M. Vitringa IX 311—321. Moor VI 288—298. Aan de andere zijde is echter ook de dwaling van Grotius, Pufendorf e. a. te vermijden, alsof de keuze der kerkedienaren een natuurrecht van de geloovigen ware, evenals het recht, om een bestuur te verkiezen, bij de leden eener vereeniging berust, cf. M. Vitringa IX 310. Want de kerk is geen vereeniging, die door den wil van menschen tot stand komt, maar eene stichting van Christus. Alle macht, welke der gemeente toekomt, is haar daarom door Christus geschonken; zij is geen recht maar eene gave. De gemeente is geen democratie, waarin het volk zichzelf regeert. Maar Christus regeert in haar, en de keuze der gemeente heeft geen andere beteekenis dan dat zij de gaven opmerkt en de personen aanwijst, welke Christus voor het ambt heeft bestemd. Vandaar dat de gemeente wel kiest, maar die keuze staat onder leiding van hen, die reeds in hun ambt zijn, van apostelen, evangelisten enz., Hd. 1:15, 6:2, 14:23, Tit. 1:5, en later van naburige bisschoppen, Sohm, t. a. p. Voorts is de keuze niet volstrekt vrij, maar gebonden aan voorwaarden en vereischten,

die door Christus voor het ambt zijn aangegeven, Hd. 1 : 21, 6 : 3, 1 Tim. 3. En eindelijk staat iemand nog niet in het ambt, als hij door de gemeente gekozen is, maar moeten hem daarna de handen worden opgelegd, Hd. 6 : 6 enz. Keuze door de gemeente en leiding door den kerkeraad behooren dus samen te gaan bij de roeping tot een ambt in de gemeente van Christus, hetzij de kerkeraad zich bij de beroeping binde aan eene nominatie der gemeente of aan eene keuze der gemeente uit eene nominatie van den kerkeraad.

Maar met de keuze van de gemeente en de beroeping door den kerkeraad (vocatio stricte sic dicta), is de uitwendige roeping nog niet afgeloopen. Zij zet zich voort in de beproeving, het onderzoek of examen. Natuurlijk is deze niet volstrekt noodzakelijk; als de gemeente beslist weet, dat hij, dien zij roept, de vereischte gaven bezit, is verder onderzoek overbodig. Maar de gemeente is niet onfeilbaar en kan zich vergissen; zij deelt zelve de gaven niet uit maar kan alleen opmerken, aan wien Christus gaven tot zijn dienst heeft geschonken. Om daarin nu zoo veilig mogelijk te gaan, stelt zij na de roeping nog eene beproeving in, strekkende om der gemeente de zekerheid te verschaffen, dat de beroepene de vereischte gaven bezit. Reeds Paulus eischte daarom 1 Tim. 3 : 10, dat de diakenen — en het *καὶ οὗτοι δὲ* bewijst, dat dit ook reeds bij de presbyters gebruikelijk was — op eene of andere ons onbekende wijze zouden beproefd worden en daarna, als zij onberispelijk bleken in leer en leven, zouden dienen. Daarop berustte het recht, waarvan de kerk later gebruik ging maken, om vóór de aanvaarding van het ambt een proeftijd te stellen of ook een examen af te nemen, Bingham, Origines eccles. or the Antiq. of the Christ. Church, London 1843 II 225. Hier te lande stonden de Geref. kerken, nadat de universiteit te Leiden was opgericht, het recht tot afneming van het (peremptoir) examen aan de professoren af en vergenoegden zich met hun testimonium academicum, Syn. Midd. vr. 3. 's Gr. art. 18. Maar langzamerhand wisten zij overal, behalve in Groningen, het recht om het peremptoir en het praeparatoir examen af te nemen, met groote moeite en niet zonder veel tegenstand, zelfs van Voetius en Maccovius, aan de professoren te ontnemen en voor zichzelve te behouden. Daargelaten de vraag, of de kerken niet goed doen, als zij bij het afnemen der examina in de classes zich van de

hulp der professoren bedienen, het recht tot het instellen van zulk een onderzoek komt naar de H. Schrift, de Geref. belijdenis en ook naar den aard der zaak aan de kerken toe. De school neme hare examens af, maar de kerken houden het recht, om te beroepen, om te beproeven, om te zenden, om macht te geven tot bediening van woord en sacrament. Het eigenlijke, kerkelijke examen is daarom het peremptoir examen; het praeparatoir is, ofschoon reeds vermeld 's Grav. art. 18, van ondergeschikte beteekenis, werd eerst langzamerhand ingevoerd vooral ten gevolge van de Remonstrantsche twisten, en was volgens Voetius' getuigenis, Pol. Eccl. III 517, eerst in 1669 algemeen in gebruik. Het diende alleen, om de voorloopig geëxamineerden een tijd lang in het houden van propositiën onder leiding van een predikant en kerkeraad zich te laten oefenen.

Bij de vocatie en examinatie komt ten slotte nog de ordinatie, die vooral door de handoplegging geschiedt. Deze was onder Israel in gebruik bij zegening, Gen. 48 : 14, Lev. 9 : 22, offerande, Ex. 29 : 10, Lev. 1 : 4, beschuldiging, Lev. 24 : 14, bij Levietenwijding, Num. 8 : 10, bij aanstelling tot een ambt, Num. 27 : 18—23, later ook bij installatie van rechters en promotie van leeraars, Schürer, Gesch. des jüd. Volkes II³ 199. Jezus legde de handen op, om te genezen, Mt. 8 : 15, 9 : 18, Mk. 5 : 23 cf. 2 Kon. 4 : 34, 5 : 11 en te zegenen, Mt. 19 : 15, (Luk. 24 : 50), en het volk hechtte daaraan groote waarde, Mt. 9 : 18, Mk. 5 : 23, 7 : 32, maar nergens lezen wij, dat Hij alzoo ook deed bij de aanstelling tot een ambt. Zijne apostelen stelde Hij alleen aan met het woord, zonder eenige ceremonie, Mt. 10 : 1v., 28 : 19. Bij de aanstelling van Matthias, Paulus, Barnabas, Silas, Lukas enz. wordt nergens van eene handoplegging melding gemaakt; een algemeen gebruik bij de inleiding tot een kerkelijk ambt was zij zeker niet. Maar de handoplegging had plaats bij genezing, Hd. 9 : 12, 17, bij meedeeling van de gave des Geestes, Hd. 8 : 17—19, bij de aanstelling van diakenen, 1 Tim. 4 : 14, 2 Tim. 1 : 6; volgens 1 Tim. 5 : 22 was zij bij de ordinatie tot een kerkelijk ambt algemeen in gebruik en volgens Hebr. 6 : 2 behoort zij tot de eerste beginselen der leer van Christus. Doch eene reëele mededeeling van de geestelijke ambtsgaven was zij niet. Want Hd. 6 : 3 leert, dat de diakenen, die verkozen werden, van te voren reeds moesten zijn vol des H. Geestes en der wijs-

heid. In Hd. 13 : 3 geschiedt de handoplegging niet bij de ordening, maar bij de uitzending van Barnabas en Paulus, die te voren reeds in het ambt stonden. Volgens 1 Tim. 1 : 18, 4 : 14 werd de aanstelling van Timotheus tot evangelist door profetische getuigenissen en door handoplegging van het presbyterium bekrachtigd. En wel wordt 2 Tim. 1 : 6 de ambtsgave gedacht als geschied *δι' ἐπιθέσεως*, maar 1 Tim. 4 : 14 zegt, dat zij geschonken werd *διὰ προφητείας* en *μετὰ ἐπιθέσεως*; een bewijs daarvoor, dat profetie en handoplegging niet de oorsprong van de gaven waren, maar het middel, waardoor zij in den dienst der gemeente overgeleid en daarvoor bestemd werden. Van de apostelen ging dit gebruik der handoplegging over in de christelijke kerk, die haar toepaste bij den doop, bij genezing, bij de wederopname van gevallenen en ketters, bij het huwelijk, bij de boete en bij de ordening. In het laatste geval werd het recht, om haar toe te passen, in later tijd alleen aan den bisschop toegekend en als verleening van eene bijzondere ambtsgave opgevat. Tegenover Gnosticisme en Montanisme toch werd de waarheid der kerk daarmede betoogd, dat de bisschoppen in de gemeenten, die door de apostelen werden gesticht, de bewaarders der zuivere traditie waren. Zij hadden deze zelven van de apostelen ontvangen en ongeschonden aan hunne opvolgers overgegeven. De successio ab initio decurrens, met 2 Tim. 2 : 2 betoogd, leverde daarvoor den waarborg, want het ambt sloot de meedeeling van een bijzonderen ambtsgeest in, dien de ambtsdrager behoudt ook al is hij persoonlijk nog zoo goddeloos. De handoplegging was in de oude kerk zeker gebruikelijk bij de ordening tot presbyter, diaken en de lagere ambten, ging altijd met gebed gepaard en werd nog langen tijd opgevat als symbolisch teeken van de meedeeling der ambtsgave. Manus impositio, quid est aliud nisi oratio super hominem? Aug. de bapt. 3, 16. Maar allengs werd zij beschouwd als een sacrament, dat ex opere operato een character indelebilis aanbracht, Trid. 23 c. 7. de ref. c. 3. 10. Cat. Rom. II 7, 29. Bellarminus, de clericis I 14. De Lutherschen verwierpen ze eerst, maar namen ze later weer op en kenden er soms groote waarde aan toe, Apol. Conf. art. 13, cf. Herzog² 11, 80. De Gereformeerden oordeelden eenparig, dat de handoplegging geen bevel van Christus en dus niet volstrekt noodzakelijk was. Maar terwijl sommigen haar nuttig, eerbiedwaardig en navolgenswaard achtten,

Calvijn, Inst. IV 3, 16. 14, 20. 19, 31, Aretius, Spanheim, Koelman, Pligt der ouderl. en diakenen 1889 bl. 53v., hielden anderen haar voor een adiaphoron en ontrieden haar gebruik uit vrees voor superstitie, Syn. Emden art. 16. Dordr. 1574 art. 24 Midd. 1581 art. 4. Dordr. 1578 art. 5. Voetius, Pol. Eccl. III 452. 579. Moor V 352—356. VI 327—331. M. Vitringa IX 209. 353—357. Een wezenlijk element van de ordening is zij niet, want noch bij Jezus zelf, noch bij de apostelen, noch ook bij de ouderlingen, Hd. 14 : 23, 20 : 28, wordt er eenige melding van gemaakt. Ook kan en mag zij niet opgevat worden als mechanische mededeeling van een bijzonderen ambtsgeest. Want zij schenkt niet doch onderstelt naar de Schrift de voor het ambt vereischte charismata. Zij is ook niet met de verkiezing of roeping tot het ambt identisch maar volgt daarop en kan daarom niet anders zijn dan eene openbare aanwijzing van dengene, die tot een ambt geroepen is, en eene plechtige inleiding en bestemming tot dat ambt. Evenals het trouwen voor de overheid het wezen van het huwelijk niet is en de kroning den koning niet maakt, zoo is ook de ordinatio, met of zonder handoplegging, geen mededeeling van het ambt of van een ambtsgeest. Zij is alleen de plechtige, openlijke verklaring voor God en zijne gemeente, dat de geroepene langs wettigen weg en mitsdien van Godswege gezonden wordt, dat hij de vereischte gaven bezit en als zoodanig door de gemeente ontvangen, erkend en geëerd moet worden. Cf. Sohm, Kirchenrecht 56 f. Art. Handauflegung en Ordination in Herzog. Zahn, Einl. in das N. T. I 465. Achelis, Lehrb. der prakt. Theol. Leipzig 1898 I 139—173.

9. Over het aantal ambten, dat Christus in zijne gemeente ingesteld heeft, bestaat er in de christelijke kerk groot verschil. In den apostolischen tijd was uit den aard der zaak de grens tusschen buitengewone en gewone ambten en zoo ook tusschen ambten en gaven nog niet scherp getrokken. Maar de hierarchische ontwikkeling, die met het opkomen van het episcopaat een aanvang nam, beroofde de gemeente van alle vrijheid en zelfstandigheid en zonderde de ambten door eene breede klove van haar af. De leden der gemeente werden de laici, die, van alle regeering uitgesloten en voor hun zaligheid van priester en sacrament volstrekt afhankelijk, niets hebben te doen dan te luisteren en te gehoor-

zamen. En door een speciaal karakter en een bijzonderen ambtsgeest van hen gescheiden, staan hoog boven hen de clerici, die een afzonderlijken stand vormen, door successie zich voortplanten, en ook zonder een bepaalden dienst in de gemeente tot de klasse der geestelijken kunnen behooren. Deze clerici zijn in twee rangen verdeeld, ordines minores (non sacri) en ordines majores (sacri). De ordines minores, waartoe de acoluthi, exorcistae, lectores en ostiarii behooren, waren eerst vrijwillige diensten van gemeenteleden maar werden in de eerste helft der derde eeuw in Rome georganiseerd tot lagere ambten, wijl zij tot het heilige in betrekking stonden en daaraan in mindere of meerdere mate deel hadden; hoewel dikwerf alleen in naam, zijn zij ook thans nog voorbereiding voor de hoogere ambten, Sohm, Kirchenrecht 128. Moeller-von Schubert, Kirchengesch. I 370. Wieland, Die genet. Entw. der sogen. ordines minores in den 3 ersten Jahrh., Freiburg Herder 1897 en daarbij Schürer's Theol. Lit. Z. 1898 n. 1. Reeds bij de ordines minores komt het streven voor den dag, om ze van de gemeente los te maken en ze in te lijven in de kerkelijke hierarchie. Maar veel sterker is dit bij de ordines majores het geval. Deze omvatten de drie ambten van bisschop, presbyter en diaken, maar van deze drie is eigenlijk het bisschoppelijk ambt alleen overgebleven. In dit episcopaat zijn wel allerlei onderscheidingen aangebracht van jurisdictie en digniteit, zoodat men spreekt van aartsbisschoppen, patriarchen, metropolieten enz., maar deze onderscheidingen maken op de eenheid en het wezen van het bisschoppelijk ambt geen inbreuk. Zelfs het pauselijk ambt is essentieel een bisschopsambt, slechts tot de gansche kerk uitgebreid en daartoe met bijzondere gaven toegerust, niet hieratisch maar alleen hierarchisch van het gewone bisschopsambt verschillend. Dit bisschoppelijk ambt is in de Roomsche kerk eigenlijk het eene, ware ambt. Nadat het in de tweede eeuw uit het presbyteraat zich ontwikkeld had, trok het de leer, de traditie, de jurisdictie aan zich, scheidde zich door successie, tonsuur, coelibaat van de gemeente af en maakte presbyters en diakenen allengs tot zijne organen. Nog binnen den kring des N. Test. treffen wij aan het hoofd der gemeente een raad van presbyters, een presbyterium, aan, 1 Tim. 4 : 14, en zulk een raad bleef, ook nadat een hunner tot bisschop zich verheven had, nog lang om hem heen bestaan. Maar deze raad verloor meer en meer

elken band met de gemeente, werd een kapittel van den bisschop en diende, om onder hem krachtens eene door hem verleende volmacht als bedienaars van het heilige, vooral van het sacrament, op te treden. Evenzoo veranderde spoedig het diakonaat geheel van karakter. Toen de priester- en offeridee ingang vond, werd het *διακονειν τραπεζαις*, Hd. 6 : 2, niet meer van de verzorging der behoeftigen maar van hulpdienst bij de eucharistie verstaan. De bisschop werd hoogepriester, de presbyters werden priesters en de diakenen werden levieten, die, de armenzorg aan particulieren en kloosterorden overlatende, den bisschop ter zijde stonden bij de bediening der mis. Terwijl op deze wijze presbyters en diakenen geheel en al van de gemeente afgezonderd en tot organen van den bisschop werden gemaakt, is deze zelf bepaaldelijk door ééne macht van alle andere onderscheiden. Het bisschoppelijk ambt is een priesterlijk ambt, maar verbonden met de macht om het voort te planten, met de vis generativa sacerdotii; het waarborgt het voortbestaan van het sacerdotium en dus de voortplanting van de kerk. De bisschop is het punctum saliens in de kerk; leeken, diakenen, presbyters kunnen tijdelijk ontbreken maar de bisschop niet; waar hij is, is de kerk, want hij is de drager der leer, de voortplanter der priesterschap. De presbyters zijn ook priesters, bevoegd om de sacramenten te bedienen, maar zij mogen niet ordenen, zij missen de vis generativa sacerdotii, hun priesterschap is onvruchtbaar, zij zijn dienaren en helpers van den bisschop, omdat deze niet overal kan zijn en niet alles kan doen. Presbytoraat en diakonaat zijn bij Rome verlengstukken van het episcopaat; het zijn drie graden in het ééne sacerdotium, niet geco- maar gesubordineerd. De presbyter is ook diaken, de bisschop is ook presbyter; telkens stijgt de ambtsgave een trap hooger, totdat zij culmineert in den bisschop, of, gelijk de volgende paragraaf zal aanwijzen, in den paus. Cf. Thomas, S. Theol. suppl. qu. 34—40. Lombardus e. a. op Sent. IV dist. 24. Bonav., Brevil. VI 12. Conc. Trid. sess. 23. Cat. Rom. II c. 7. Bellarminus, de clericis I c. 11 sq. Dens, Theol. VII 50 sq. Oswald, Die dogm. Lehre v. d. h. Sakr. II² 315—335. Seydl, Der Diakonat, Regensburg 1884. Vering, Lehrb. des kath. orient. und prot. Kirchenrechts ³, Freiburg 1893 S. 558 f., enz.

Tegenover deze hierarchie stelde Luther zich tevreden met de herstelling van het oorspronkelijk predikambt. Wel achtte hij

tot oefening der tucht een raad van oudsten en tot verzorging der armen een raad van diakenen noodig. Maar deze ambten werden toch van wege de ongelegenheid der tijden niet hersteld; zij waren ook niet zoo noodig als het episcopale, geestelijke predikambt, het Pfarramt, dat het voornaamste ambt is en waardoor Christus in het bijzonder zijne kerk regeert. Het ouderlingen- en diakenambt werden daarom in de Luthersche kerk vervangen door consistorie en kerkvoogdij; de Roomsche ordines maakten plaats voor den ordo ecclesiasticus, politicus en oeconomicus. Cf. Köstlin, Luthers Theol. II 538 f. Conf. Aug. en Apol. art. 5. 14. 28. Gerhard, Loc. XXIII vooral § 232. 233. Sohm, Kirchenrecht 460—542. Achelis, Lehrb. d. prakt. Theol. I² 60 f. Daarentegen is de presbyterale kerkregeering te danken aan Calvijn. Wel werden er reeds vóór hem, o. a. door Oecolampadius te Bazel in 1530 pogingen beproefd, om ten behoeve der kerkelijke tucht het ambt van oudsten in te stellen, maar Calvijn heeft dit toch het eerst uitgevoerd en het ouderlingenambt tot een kenmerk der Gereformeerde kerkregeering gemaakt, Lechler, Gesch. der Presb. u. Syn. Verfassung, Leiden 1854 en art. Presbyter in Herzog². Hij ging daarbij uit van het woord Gods. Want al is het ook, dat karakter en omstandigheden Calvijns oog openden voor de beteekenis der ambten in de H. Schrift, toch is de presbyterale kerkregeering door hem niet uit eenig abstract beginsel maar uit het woord Gods afgeleid en op zijn gezag in de kerk ingevoerd. In den nieuweren tijd is men wel van een Gemeindeprinzip gaan spreken en heeft men daaruit een soort van presbyterale en diakonale ambten opgebouwd; eene gemeente had recht, om zichzelve te regeeren, evenals op staatkundig gebied het volk hoe langer hoe meer invloed op de regeering verkrijgt, zoo Stahl en vele jongere kerkordeningen bij Rieker, Grundsätze ref. Kirchenverf. 130 f., en evenzoo had eene gemeente organen, d. i. diakenen en diakonessen noodig tot uitoefening van het werk der inneren Mission, Paul Wurster, Die Lehre v. d. inneren Mission, Berlin 1895 S. 128 f. Maar dit is eene gansch andere voorstelling, dan die men bij Calvijn en de Gereformeerden aantreft. Al is het ook, dat zij de regeering der kerk daarmede aandringen, dat zij anders evenmin als een volk of eene maatschappij kan bestaan, Calvijn, Inst. IV 11, 1. a Lasco, Op. II 45; toch leiden zij de ambten niet uit de gemeente maar uit de

instelling van Christus af. De kerk als gemeenschap der heiligen is niet autonoom; zij is niet vrij, om zich al dan niet, zoo of anders in te richten, maar zij is ook op dit punt aan het woord Gods gebonden en vindt daarin de beginselen aangewezen en de lijnen getrokken, welke zij bij de regeering der kerk te volgen heeft. Het was algemeene overtuiging, dat de regeering der kerk in substantie op een jus divinum berusten moest, Calvijn, Inst. IV 3, 1. 4, 1. Conf. Gall. 25. 29. Belg. 30. Helv. II 18, vooral de Westm. synode bij Neal, Historie der Purit. II 1 bl. 182v. Maar daarbij verloor men toch niet uit het oog, dat de Schrift geen wetboek was, noch in allerlei bijzonderheden afdaalde en zeer veel aan de vrijheid der kerken overliet, Syn. Wezel I 9. 10. Emden 19—21. Westm. I 6. Zelfs over de ambten, welke Christus in zijne kerk ingesteld had, was er niet gering verschil. Vooreerst waren er, die tegen een episcopaat in den zin van eene superintendentuur geen bezwaar hadden, a Lasco, Op. II 51. 57. Knox, First Book of Discipline, cf. Saravia, Scultetus, Bochartus, Spanheim Jr., Tilenus, Forbesius a Corse e. a. bij M. Vitringa IX 210 sq. Dan was er verschil over, of het doctorenambt, opgevat als professoraat in de theologie, een afzonderlijk, kerkelijk ambt vormde dan wel of het, wijl van geen apostolische instelling, slechts in ruimer zin zoo genoemd kon worden, cf. mijne rede over het Doctorenambt, Kampen 1899. Vervolgens spraken, afgedacht van het doctoraat, sommigen liever van drie ambten pastor, presbyter en diaken, Calvijn, Ordonn. eccl. Syn. Wezel c. 2. 4. 5. Emden 13. 14. Dordr. 12v. Midd. 2. 's Grav. 2. Dordr. 2; anderen noemden twee ambten, presbyter en diaken en verdeelden dan het eerste in leer- en regeerouderlingschap, a Lasco Op. II 51 en vele Schotsche en Amerikaansche kerkenorden, bij Rieker, Grundsätze ref. Kirchenverf. 104; zelfs waren er, die de presbyterale kerkregeering wel nuttig maar niet krachtens een jus divinum noodzakelijk vonden en de onderscheiding van leer- en regeerouderlingen verwierpen, Cappellus, Theses Salm. III 330. Burmannus, Synopsis VIII 7, 41v. e. a. bij M. Vitringa IX 235 sq. Voorts werd de onderscheiding van diakenen in die voor armen en voor kranken door Calvijn wel ingevoerd, Inst. IV 3, 9 maar slechts zelden overgenomen, Zanchius, Op. IV 767. Syn. Wezel. c. 5; en door anderen het ambt van diakonessen hersteld, Junius, Op. I 1567.

Walaeus, Op. I 466. Voetius, Pol. Eccl. II 508 sq. 529; en ook was volgens sommigen in Hd. 6 niet de instelling van het diakonaat bericht en dit ambt daarom niet van Goddelijken oorsprong, Cappellus e. a. bij M. Vitringa IX 277 sq. En eindelijk was er nog verschil over de wijze van verkiezing, over het bekleeden van een ambt zonder een bepaalden dienst in de gemeente, Heidegger, Corpus Theol. II 571, over het nut der handoplegging, zoowel in het algemeen als vooral bij de bevestiging van ouderlingen en diakenen, Voetius, Pol. Eccl. III 466, over de herhaling van de bevestiging bij herbenoeming van ouderlingen en diakenen, Moor VI 329 M. Vitringa IX 361, over den duur van het ouderlingschap, Rutgers in de Heraut 944—948 enz. De behandeling van al deze onderwerpen hoort in het kerkrecht thuis. Maar zooveel mag veilig gezegd, dat de Gereformeerden, door de herstelling van het ouderlingen- en het diakenambt naast dat van den dienaar des woords, het zuiverst de gedachte der Schrift hebben gegrepen en het krachtigst de rechten der gemeente hebben erkend. Over de kerk is Christus alleen koning; hare regeering is in het onzichtbare strikt monarchaal. En koning was Hij niet alleen in het verleden, maar Hij is het nog. Van uit den hemel regeert Hij zijne gemeente op aarde door zijn Woord en zijn Geest, door zijne profetische, priesterlijke en koninklijke werkzaamheid. Deze drie ambten zet Hij op aarde voort, niet uitsluitend maar toch ook door middel van de ambten, die Hij ingesteld heeft. In het zichtbare is zijne regeering niet democratisch noch monarchaal noch oligarchisch, maar aristocratisch-presbyteraal. Het zijn de ἄριστοι, de besten, niet in geld en goed maar in geestelijke gaven, die Hij zelf bekwaamt en door de gemeente voor zijnen dienst aanwijzen laat. Door hen zorgt Hij voor de geestelijke en voor de stoffelijke belangen van zijne gemeente. Door het leeraarsambt onderwijst Hij, door het ouderlingenambt leidt Hij, door het diakenambt verzorgt Hij zijne kudde; en door alle drie bewijst Hij zich te zijn onze hoogste profeet, onze eeuwige koning en onze barmhartige hoogepriester.

§ 49. De macht der kerk.

1. De kerk behoort evenmin als de staat tot de oorspronkelijke instellingen van het menschelijk geslacht. De oudste vorm van samenleving was de familie, waarin het burgerlijk en het godsdienstig leven nog ineengestrengeld lagen en onder leiding stonden van den vader of aartsvader, die profeet, priester en koning was in zijn gezin. De zonde echter maakte voor het behoud van het menschelijk geslacht de instelling van kerk en staat noodzakelijk. In het gebod van de doodstraf op menschenmoord, Gen. 9 : 6, stelt God principieel de overheid in; en deze treedt dan ook weldra na den torenbouw onder de leiding van Gods voorzienigheid bij alle volken op, in welke de menschheid verdeeld wordt. Zoodra er eene overheid opstaat, komt er vanzelf ook eene zekere onderscheiding en scheiding tusschen het burgerlijke en het godsdienstige leven; naast de vorsten treden er priesters op. Daarmede is dan vanzelf de mogelijkheid van botsing gegeven; de grenzen worden bij de volken telkens verschillend getrokken en de banden op onderscheidene wijze gelegd. Terwijl in het Oosten over het algemeen de macht der vorsten aan de priesterschap onderworpen is, is in het Westen, bij Grieken en Romeinen, de godsdienst een politiek belang en zijn de priesters beambten van den staat. Eene volkomene scheiding kwam in de oudheid nergens voor; een neutrale staat is daar ten eenenmale onbekend. De staat onderhoudt en beschermt den godsdienst, desnoods met verbanning en doodstraf (Socrates), want deze is de grondslag en waarborg van zijn eigen bestaan. Ook Israel was van huis uit patriarchaal ingericht en in huisgezinnen, familiën, geslachten en stammen ingedeeld. Onder de koningen bleef de genealogische indeeling bestaan en gaf aan de staatsinrichting een democratischen stempel, zoodat de hoofden der stammen enz. in de volksvergaderingen over gewichtige zaken te beslissen hadden. Reeds onder dezen patriarchalen regeeringsvorm was er onderscheid tusschen burgerlijke en godsdienstige belangen, tusschen Mozes en Aaron, tusschen schrijvers, שֹׁטְרִים en richters, שֹׁפְטִים, ter eene, en priesters en levieten ter andere zijde. Alleen in het opperste gerechtshof, dat te Jeruzalem gevestigd was en over zeer moeilijke gevallen te oordeelen had, hadden ook priesters zitting, Deut. 17 : 8—13,

19 : 17, 18. Onjuist is het daarom, te zeggen, dat onder Israel kerk en staat één waren. Beide waren in wetten, instellingen, ambten, ambtsdragers, en ten deele zelfs in leden duidelijk van elkaar onderscheiden, cf. Hoedemaker, Kerk en Staat in Israel, in het tijdschrift Troffel en Zwaard 1898 bl. 208—237. De priesters moesten dienen in den tempel, met de offeranden des volks tot God naderen, aan het volk Gods genade en zegen uitdeelen, en het onderwijzen in de wet, Lev. 9 : 22, 10 : 11, 21 : 8, Num. 6 : 22, 16 : 5, Ezech. 44 : 23, maar zij moesten ook voor zichzelf offeren, Lev. 9 ; 7, 16 : 6, waren gebonden aan de wet, Deut. 33 : 10, Jer. 18 : 18 en voor hun levensonderhoud van het volk afhankelijk, Lev. 23 : 10, Num. 18 : 8—32 enz. Ook hadden zij geen geheime leer of kunst, geen staatkundige of burgerlijke macht, geen hierarchische heerschappij; een priesterstaat is Israel nooit geweest, de vrijheid des volks was op alle manier tegenover den priesterstand gewaarborgd. De profeten traden vrij op, hadden het woord Gods te verkondigen, moesten zonder sparen aan Israel zijne zonden bekend maken en volk en overheid Gods oordeelen aanzeggen, maar zij hadden geen andere macht dan de macht van het woord. Vreemdelingen konden door de besnijdenis Israel worden ingelijfd, Ex. 12 : 48, en onreinen en melaatschen bleven burgers, ook al werden zij tijdelijk afgezonderd. Ondanks de scheuring had de godsdienstige eenheid des volks op zichzelve zeer goed kunnen blijven bestaan. Maar het eigenaardige van Israels inrichting bestond nu daarin, dat al deze wetten, ambten en instellingen door God gegeven en gehandhaafd werden; Israel was eene theocratie; God was zijn wetgever, rechter en koning, Jes. 33 : 22. Er was daarom op geen enkel gebied in Israel plaats voor eene onafhankelijke souvereiniteit; ook de koning mocht geen despoot zijn, maar moest door God verkozen, uit het midden der broederen genomen en aan Gods wet gebonden worden, Deut. 17 : 14—20, 1 Sam. 10 : 25. Boven alle ambten, instellingen en personen stond de wet Gods, die heel het leven van Israel regelde en door allen zonder onderscheid gehouden moest worden; Israel moest een heilig volk en een priesterlijk koninkrijk zijn, Ex. 19 : 3, Deut. 7 : 6. Daaruit vloeit voort, dat, zonder dat het onderscheid tusschen burgerlijk en godsdienstig leven werd uitgewischt, de overheid toch ook op haar terrein de wet Gods had te handhaven. Afgoderij, beelden-

dienst, tooverij, Godslastering, Sabbatschennis enz., alle zonden tegen de eerste tafel, werden daarom menigmaal met den dood gestraft, Ex. 22 : 18, 20, Lev. 20 : 2, 6, 27, 24 : 11—16, Num. 25 : 5, 7, Deut. 13 : 1—5, 17 : 2—7, 18 : 9—12, 20, 1 Kon. 15 : 12, 18 : 40, 2 Kon. 9 : 7, 24, 33, 10 : 6, 11, 17, 18v., 11 : 15, 12 : 2, 18 : 4, 2 Chr. 15 : 13, 17 : 6, 29 : 10, 31 : 1, 34 : 5, 33. De godsdienst was eene nationale zaak, zonde was misdaad, overtreding van de eerste tafel der wet was verbreking van het verbond. Maar daarbij dient toch bedacht, dat de wet slechts zeer weinige, algemeene regelen gaf, en de voltrekking der straf dikwerf aan God zelven overliet; dat het dooden van de Kananieten, van Agag, van Achabs huis op zichzelf staande gevallen waren, dat Jehu's ijver veel verder ging dan het gebod Gods, dat de reformatie der koningen zich meest bepaalde tot het uitroeien der afgodsbeelden en tot herstel van den publieken dienst van Jahveh, dat ongeloof en ketterij onder Israel door geen inquisitie werden opgespoord en menigvuldig voorkwamen, dat gewetensdwang ten eenenmale onbekend was, dat vreemdelingen, op voorwaarde van zich te onthouden van publieke schennis van Israels godsdienst, niet alleen geduld maar ook met voorkomendheid werden behandeld, dat priesters en profeten nooit opwekten tot vervolging van de goddeloozen maar alleen hen vermaanden tot bekeering, bijv. ook in Ps. 2 : 10, en van God zelven de staatkundige en godsdienstige overwinning van Israel over al zijne vijanden verwachtten. Daarom kon ook, toen Israel meer en meer zijne politieke zelfstandigheid verloor, de godsdienstige gemeente blijven bestaan en zich op eigene wijze organiseeren. Al breidde de macht van priesters en hoogepriester na de ballingschap zich gaandeweg uit, straks kregen zij in farizeën en schriftgeleerden gevaarlijke concurrenten; in de synagoge werd het godsdienstig leven zelfstandig, niet alleen tegenover den staat, maar ook tegenover tempel en priesterschap; en heel dat leven werd meer en meer geconcentreerd om de wet, wier onderwijzing het hoofddoel der synagoge was, Mt. 4 : 23, Mk. 1 : 21 enz. Hd. 15 : 21, 2 Tim. 3 : 15. Die wet, of ruimer genomen, de Oudtest. Schrift was grondslag, middelpunt, bron van Israels godsdienstig leven; eene andere macht bezat het niet, dan die er lag in dat Woord. Vandaar dat het zich daaraan vastklemde met angstvallige nauwgezetheid en allen, die er niet naar wilden

leven, door den ban נִדּוּי, חֵרֶם, שַׁמְתָּא uit zijn midden wegdeed en zonder of met anathematismen, voor een tijd of voor goed buiten de gemeente sloot, Luk. 6 : 22, Joh. 9 : 22, 12 : 42, 16 : 2. Cf. Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes im Zeitalter J. C. II³ passim, vooral 428 f.

2. Toen Jezus, komende tot het zijne, door de zijnen niet aangenomen werd, organiseerde Hij zijne discipelen tot eene ἐκκλησία, die hopend en lijdend zijne tweede komst en de overwinning van al zijne vijanden verbeiden moest. Deze gemeente toont in inrichting en cultus wel eenige overeenkomst met de synagoge, maar is toch eene nog vrijere en meer zelfstandige organisatie van het nieuwe leven, dat Christus aan het licht gebracht had. Immers kan er geen twijfel over bestaan, of Christus zulk eene gemeente gesticht en haar eene zekere macht toebetrouwd heeft. Zelf toch spreekt Hij van haar als zoo hecht op eene rots gebouwd, dat de poorten der hel niets tegen haar zullen vermogen, Mt. 16 : 18, en voorts geeft Hij aan die gemeente ambten, bedieningen, instellingen, gaven, Rom. 12 : 6v., 1 Cor. 12—14, Ef. 4 : 11, die er alle op wijzen, dat zij een eigen, vrij, onafhankelijk bestaan en eene zelfstandige inrichting heeft. Maar deze macht, welke Christus aan zijne gemeente verleent, draagt een bijzonder karakter. Zij bestaat in niets anders maar ook in niets minder dan in de macht der sleutelen, die door Christus het eerst aan Petrus toebedeeld werd, Mt. 16 : 19. Nadat Petrus eerst om zijne belijdenis van Jezus' Messianiteit eene rots was genoemd, op welke Christus zijne gemeente zou bouwen, stelde Hij hem daarna in vers 19 tot οἰκονόμος van het koninkrijk der hemelen aan en droeg de sleutelen van dat rijk aan hem over. Sleutelen zijn een teeken van heerschappij, Jes. 22 : 22, Luk. 11 : 52, Openb. 1 : 8, 3 : 7, 9 : 1, 20 : 1, en duiden hier de macht van Petrus aan, om het koninkrijk der hemelen te openen en te sluiten, d. i. om te bepalen, wie er in komen zal en wie niet. Zijn oordeel toch zal ook in den hemel gelden; wat hij binden of ontbinden (losmaken, bevrijden) zal, zal ook door God alzoo gerekend worden. In deze woorden wordt aan Petrus geen wetgevende macht geschonken, maar wel eene oordeelende of richtende; omdat hij belijder van Jezus als den Christus is, heeft hij in die belijdenis een maatstaf om te bepalen, wat tot de gemeente al dan niet

behoort en dus al dan niet in het koninkrijk der hemelen zal ingaan. In Mt. 18 : 18 krijgt de gemeente in het algemeen de macht, om een onboetvaardige als een heiden en tollenaar te beschouwen, want haar oordeel is in de hemelen van kracht. En in Joh. 20 ; 24 ontvangen al de apostelen, op grond van de hun in vers 22 geschonken Geestesgave, de macht, om der menschen zonden los te laten of vast te houden. Hieruit blijkt duidelijk, dat de macht der gemeente en bepaaldelijk van Petrus en de apostelen bestaat in het uitspreken van een rechterlijk oordeel over der menschen verhouding tot het koninkrijk der hemelen naar den maatstaf van de belijdenis van Jezus als den Christus en de gave des H. Geestes. Deze macht wordt in het N. T. telkens nader omschreven. Zij is geen autoritaire, onafhankelijke, souvereine heerschappij, Mt. 20 : 25, 26, 23 : 8, 10, 2 Cor. 10 : 4, 5, 1 Petr. 5 : 3, maar een *διακονια*, *λειτουργια*. Hd. 4 : 29, 20 : 24, Rom. 1 : 1 enz., gebonden aan Christus, die alle macht heeft in hemel en op aarde, Mt. 28 : 18, die het eenige hoofd der gemeente is, Ef. 1 : 22 en die als zoodanig alle gaven en ambten uitdeelt, Ef. 4 : 11; gebonden aan zijn Woord en Geest, door welke Christus zelf zijne gemeente regeert, Rom. 10 : 14, 15, Ef. 5 : 26, en uitgeoefend in zijn naam en kracht, 1 Cor. 5 : 4. Zij is daarom wel eene macht, eene wezenlijke veelomvattende macht, bestaande in de bediening van woord en sacrament, Mt. 28 : 19, in de opening en sluiting van het koninkrijk der hemelen, Mt. 16 : 19, in het vergeven of houden der zonden, Joh. 20 : 20, in het oefenen van tucht over de leden der gemeente, Mt. 16 : 18, Rom. 16 : 17, 1 Cor. 5 : 4, 2 Thess. 3 : 6, Tit. 3 : 10, 2 Joh. 10, 2 Tim. 2 : 17, Hebr. 12 : 15—17, Op. 2 : 14, in het onderscheiden aller dingen, 1 Cor. 2 : 15, in het leeren, vertroosten, vermanen enz. der broederen, Col. 3 : 16, in het aanleggen der gaven ten nutte van anderen, Rom. 12 : 4—8, 1 Cor. 12 : 12v., in het doen van wonderen, Mk. 16 : 17, 18 enz. Maar al deze macht is geestelijk, zedelijk van aard, wezenlijk onderscheiden van alle andere macht, welke God aan menschen over menschen of over andere schepselen in gezin, maatschappij, staat, kunst, wetenschap geschonken heeft. Jezus toch is niet anders opgetreden dan als Christus, als profeet, priester en koning; een ander ambt heeft Hij niet bekleed, eene andere betrekking heeft Hij niet waargenomen. Hij was geen

huisvader, geen geleerde, geen kunstenaar, geen staatsman; Hij heeft alle ordinantiën en werken des Vaders geëerbiedigd en kwam alleen, om de werken des duivels te verbreken, 1 Joh. 3 : 8. Zijn koninkrijk had in deze wereld zijn oorsprong niet, Joh. 18 : 36. En daarom erkent Hij alle overheid, hoogepriester, sanhedrin, Herodes, Pilatus enz., betaalt Hij de belasting, Mt. 17 : 24, weigert scheidsrechter te wezen tusschen twee broeders, die twisten over eene erfenis, Luk. 12 : 14, beveelt den keizer het zijne te geven, Mt. 22 : 21, bestraft Johannes, die vuur wil doen nederdalen van den hemel, Luk. 9 : 55, en Petrus, die Malchus het oor afhouwt, Joh. 18 : 10, verbiedt dat zijne jongeren voor zijn naam en zaak strijden met het zwaard, Mt. 26 : 52. Het evangelie van Christus bindt nooit den strijd tegen de natuur als zoodanig aan, het kwam niet om de wereld te veroordeelen maar te behouden, Joh. 3 : 16, 17; het laat huisgezin, huwelijk, verhouding van ouders en kinderen, van heeren en dienstbaren, van overheid en volk onaangetast; het vindt niets verwerpelijks in zichzelve en alle schepsel goed, indien het met dankzegging genomen wordt en geheiligd door het woord van God en door het gebed, 1 Tim. 4 : 4; het laat een iegelijk blijven in de roeping, in welke hij geroepen werd, 1 Cor. 7 : 12—24, 1 Thess. 4 : 11, leert de overheid eerbiedigen, Rom. 13 : 1, 1 Tim. 2 : 2, 1 Petr. 2 : 13, en laat zelfs de slavernij bestaan, 1 Cor. 7 : 22, Philem. 11. Zelfs als het gebiedt, Gode meer te gehoorzamen dan den menschen, predikt het alleen lijdelijk verzet, Hd. 4 : 19, 5 : 29. Maar desniettemin, schoon van alle revolutie afkeerig, is het des te meer op reformatie gesteld. Het bindt nooit tegen de natuur als zoodanig, maar wel overal en altijd, op ieder terrein en tot in de verborgenste schuilhoeken toe tegen de zonde en de leugen den strijd aan. En zoo predikt het beginselen, die niet langs revolutionairen maar langs zedelijken en geestelijken weg overal doorwerken en alles hervormen en vernieuwen. Terwijl het naar Jezus' bevel gepredikt moet worden aan alle creaturen, Mk. 16 : 15, is het eene kracht Gods tot zaligheid een iegelijk die gelooft, Rom. 1 : 16; een tweesnijdend scherp zwaard, dat doordringt tot de verdeeling der ziel en des geestes, Hebr. 4 : 12; een zuurdeesem, die alles doorzuurt, Mt. 13 : 33; een beginsel, dat alles herschept; eene macht, die de wereld verwint, 1 Joh. 5 : 4.

3. Deze apostolische leer van de kerkelijke macht bleef geruimen tijd in de christelijke kerk erkend. Het kwam eerst in de gedachte niet op, dat de arme, kleine gemeente nog eens eene wereldkerk zou worden, die aan vorsten en volken de wetten voorschreef. Alwat men begeerde, was, om onder de heidensche overheid een gerust en stil leven te mogen leiden in alle godzaligheid en eerbaarheid, Maar toen de kerk tot aanzien en heerschappij kwam, werd ook hare macht gansch anders opgevat. De ontwikkeling van episcopaat en traditie, van priester- en offeridee bracht mede, dat de ordinatie als eene sacramenteele handeling werd beschouwd, die, door den bisschop verricht, den ambtsgeest mededeelde en tot het voltrekken der kerkelijke ceremoniën recht en bevoegdheid schonk. En hoewel de sleutelmacht, in Mt. 16 : 18 aan Petrus geschonken, door combinatie met Mt. 18 : 18 en Joh. 20 : 23 in den eersten tijd van de vergeving der zonden verstaan werd, Cypr. de unit. eccl. 4. Ep. 75, 16, kreeg zij vooral door het sacrament der boete allengs een juridisch karakter. De macht der kerk is daarom volgens Rome tweeërlei: potestas ordinis en potestas jurisdictionis, van welke de laatste dan weer in jurisdictio fori interni (sacramentalis) en fori externi (legifera, judiciaria en coactiva) onderscheiden wordt, Thomas. S. Theol. II 2 qu. 39 art. 3. Catech. Rom. II 7, 6. Conc. Vat. ed. Lacensis col. 570. Klee, Kath. Dogm. I² 162. Dieringer, Kath. Dogm.⁴ 619. 715. Liebermann, Inst. Theol. I⁸ 290. Simar, Dogm. 593. Scheeben-Atzberger, Dogm. IV 1 S. 317 f. Schell, Kath. Dogm. III 1 S. 396. Jansen, Prael. theol. I 380 sq. enz. Tot recht verstand van deze door Rome aan de kerk toegekende macht dient het volgende in acht genomen te worden. 1° De potestas docendi wordt soms door latere theologen wel afzonderlijk behandeld en komt natuurlijk volgens Rome ook wel aan de kerk toe. Maar eigenlijk is zij onderdeel van de potestas jurisdictionis. De Catech. Rom. II 7, 7 zou kunnen doen vermoeden, dat de potestas docendi onder de potestas ordinis thuis behoort, omdat hij zegt, dat deze niet alleen inhoudt de macht, om de eucharistie te bedienen, sed ad eam accipiendam hominum animos praeparat et idoneos reddit; maar het Conc. Vatic. IV c. 3. 4 brengt het magisterium uitdrukkelijk onder de potestas jurisdictionis. De bediening des woords is bij Rome rechtspraak, culmineerende in de onfeilbare beslissingen van den paus; zij is geen prediking

maar eene afkondiging van dogmata, die als zoodanig het geweten binden, tot geloof, d. i. tot assensus verplichten, en desnoods met dwang kunnen opgelegd worden, Richter-Dove-Kahl, Kirchenrecht 305. Achelis, Prakt. Theol. I² 79. 2° De potestas ordinis, de macht, om de sacramenten te bedienen, is alleen verkrijgbaar door het door den bisschop verleende sacramentum ordinis, dat den ambtsgeest medêdeelt en een character indelebilis indrukt, en is daarom onverliesbaar, Thomas, S. Theol. II 2 qu. 39 art. 3; zelfs ketters en scheurmakers, die eens in Rome door den bisschop geordend werden, behouden deze macht, zij staat daarom ook los op zichzelve, en is geheel onafhankelijk van de bediening des woords. Het sacerdotium kan bij Rome ook zonder prediking van het evangelie bestaan. Si quis dixerit, . . . , sacerdotium . . non esse potestatem aliquam consecrandi et offerendi verum corpus et sanguinem Domini et peccata remittendi et retinendi, sed officium tantum et nudum ministerium praedicandi evangelium, vel eos, qui non praedicant, prorsus non esse sacerdotes, anathema sit, Conc. Trid. sess. 23 de sacr. ordinis can. 1. 3° In overeenstemming hiermede wordt bij Rome de vergeving der zonden niet geschonken in de prediking van het woord, welke slechts praeparatoire beteekenis heeft, maar in het sacrament, hetwelk de genade in zich bevat en ex opere operato in den ontvanger instort. Bepaaldelijk wordt zij medegedeeld in den doop en voor de na den doop bedreven zonden in het sacrament der boete. De tucht was n.l. in de eerste christelijke kerk zeer streng. Toen de ervaring leerde, dat lang niet allen, die Christen geworden waren, hunner roeping waardig wandelden en dikwerf vervielen in vleeschelijke zonden en tijdens de vervolgingen vooral ook in verloochening van het evangelie, namen de vermaningen toe, om, vooral vóór het gebruik des avondmaals, in het midden der gemeente belijdenis van zonden te doen, Did. 4 : 14, Clemens, 1 en 2 Cor. passim. Over den terugkeer van zulke gevallenen en uitgeslotenen in den schoot der kerk ontstond een langdurige strijd. Montanisme, Novatianisme en Donatisme wilden voor zulke gevallenen, bepaaldelijk voor hen, die zich schuldig gemaakt hadden aan verloochening, moord of ontucht, de deur der kerk sluiten en hen aan Gods genade overlaten, cf. Hebr. 6 : 4—6, 10 : 26, 1 Joh. 5 : 16. Maar Hermas, Mand. IV 1, zeide reeds in geval van echtbreuk, dat er ééne bekeering mogelijk was. In

Tertullianus' tijd werd al tusschen vergefelijke en doodzonden onderscheid gemaakt; de bedrijvers der eerste ondergingen, ook al werden zij tijdelijk van de gemeente uitgesloten, slechts eene castigatio, geen damnatio, Tert. de pudic. 7; die aan de laatste, vooral aan afgoderij, echtbreuk of moord zich schuldig maakten, werden bij berouw toch als 't ware weer in den voorhof der kerk toegelaten. De ontwikkeling van de katholieke kerkidee (als heilsinstituut), de concentratie aller kerkelijke macht in den bisschop, de leer van de verdienstelijkheid der goede werken (satisfactio, meritum) kwamen aan de wederopname van gevallenen en gebannenen door middel van boete ten goede. De bisschop van Rome, Callistus verkondigde in 217, dat hij ook de zonden van ontucht bij berouwhebbenden vergaf. Een concilie te Carthago 252 stond aan alle gevallenen, in geval van boetvaardigheid, de reconciliatie of absolutie toe, Cypr. ep. 57, al moest de terugkeerende ook verschillende stadiën doorloopen, eer hij in de volle gemeenschap der kerk opgenomen werd (προσκλαυσις, ἀκροασις, ὑποπτωσις, συστασις). En in 316 werden de Donatisten veroordeeld, die beweerden dat geen geexcommuniceerde of der excommunicatie waardige het sacrament bedienen kon, Moeller-v. Schubert, Kirchengesch. I 96. 133. 278. 298. 358. 415 en de daar aangeh. litt. In de boete, die langzamerhand als een sacrament werd opgevat en in drie deelen bestond (confessio oris, contritio cordis en satisfactio operis), schiep de kerk zich de mogelijkheid, om allen, die na den doop in kleinere of grootere zonden gevallen waren, weder in haar volle gemeenschap op te nemen. Zij was eene secunda post naufragium tabula na den doop, Trid. IV c. 2. Heel de tucht ging bij Rome in deze gesystematiseerde boete onder, en deze boete werd een actus judicialis, een rechtbank, waarin de priesters zitten als praesides en judices, de belijdenis van de mortalia crimina aanhooren, naar den maatstaf der libri poenitentiarii op casuistische wijze de straf bepalen, en in den naam van Christus niet conditioneel en declaratorisch maar absoluut, kategorisch en peremptoir de vergeving der zonden (absolutie) schenken. Dit juridisch karakter der boete komt ook nog daarin uit, dat dit sacrament alleen mag bediend worden aan hen, die gedoopt zijn, wijl de kerk over niemand jurisdictie bezit dan wie door den doop onder haar macht staan; dat de geloovigen dit sacrament slechts mogen ontvangen uit de hand

van dien priester, wiens subditi zij naar kerkelijke, d. i. pauselijke beschikking zijn; en dat hoogere geestelijken, bisschoppen enz. en vooral de paus, zich bepaalde, ergerlijke gevallen voorbehouden, waarin zij alleen oordeelen en beslissen kunnen, zooals bijv. bij de toepassing van ban en interdict over vorsten en landen in de Middeleeuwen door de pausen, Conc. Trid. XIV. Cat. Rom. II 5, 32 sq. 4° Om deze jurisdictie in foro interno te kunnen uitoefenen, beweert de Roomsche kerk voorts te bezitten de potestas jurisdictionis in foro externo (potestas regiminis), onderscheiden in potestas legislativa, judiciaria en coactiva. Christus gaf toch aan de kerk, opdat zij aan haar roeping getrouw kon zijn, vooreerst eene wetgevende macht; zij mag binden en ontbinden, verbieden of veroorloven, zedelijke verplichtingen opleggen of teniet doen; en alwat zij bepaalt, is in den hemel van kracht; het is evengoed alsof God zelf het beveelt; het bindt daarom de gewetens en verplicht tot onvoorwaardelijke gehoorzaamheid, Mt. 16 : 19, 18 : 18, Joh. 20 : 21, 23, Hd. 15 : 27—29, 41, 1 Cor. 11 : 4—7, 14 : 26, 2 Cor. 8, 10 : 6. 8, 1 Tim. 3, Tit. 1 : 5, Hebr. 13 : 7, 17. Deze wetgevende macht sluit vanzelf de rechterlijke in, wijl gene zonder deze niet zou kunnen bestaan; Christus gaf deze macht aan de gemeente in Mt. 18 : 15—17 en de apostelen oefenden haar uit, Hd. 5 : 1—10, 1 Cor. 5 : 3, 11—13, 1 Tim. 5 : 19, 20. En eindelijk heeft de kerk ook eene uitvoerende en dwingende macht, en kan niet alleen geestelijke straffen opleggen, gelijk Donatisten, Waldenzen, Albigenzen enz. beweerden, maar ook tijdelijke en lichamelijke, en dat niet alleen op gezag of door middel van den staat, maar ook zelve uit eigen autoriteit en rechtstreeks. Rome grondt deze macht op Mt. 16 : 19, 18 : 18, 28 : 19, 1 Cor. 4 : 18—21, 5 : 4—5, 2 Cor. 10 : 6, 8, 13 : 2, 3, 1 Tim. 1 : 20, heeft ze menigmaal uitdrukkelijk geleerd, Denzinger, Enchir. symb. et defin. n. 1367. 1546. 1572. Conc. Vatic. coll. Lac. VII 570. 577, en ook veelvuldig toegepast, cf. Perrone, Prael. Theol. Lov. 1843 VII 275. Scheeben-Atzberger, Dogm. IV 1 S. 322. Jansen, Prael. theol. I 390 enz. 5° Eindelijk leert Rome, dat deze kerkelijke macht, van alle aardsche macht wezenlijk onderscheiden, ten volle onafhankelijk is en souverein. Wel zegt zij, dat deze macht ten opzichte van Christus eene bedienende, een ministerium is; maar tegenover alle aardsche gezag en macht is zij volkomen zelfstandig. Met deze leer van

de onafhankelijkheid der kerkelijke macht sloeg zij een gansch anderen weg in dan de kerk van het Oosten. Daar werd door Constantijn, Theodosius en Justinianus I de kerk hoe langer hoe meer een orgaan in den staat; de keizer kon daarom met de kerk nog wel niet doen wat hij wilde, want hij was aan het dogma gebonden, en geen ἀρχιερεύς maar alleen εὐσεβής, beschermer der orthodoxie, doch hij was toch evengoed als van den staat het regeerend hoofd der kerk. In de Russische kerk heerscht deze beschouwing nog thans. In 1721 legde Peter de Groote het opperbestuur over de kerk in handen van eene permanente Heilige Synode, welke door het intermediair van den procurator aan den Czaar gebonden is. Hoezeer de macht van den Czaar in vergelijking met die der Byzantijnsche keizers veelszins beperkt en verzwakt is, is hij het toch, die door de Synode de kerk regeert, de godsdienstige aangelegenheden van zijn volk regelt, de mate van vrijheid voor zijne Roomsche en Protestantsche onderdanen bepaalt; het orthodoxe dogma is in Rusland nog altijd in formeelen zin staatsrecht en ketterij staatsmisdaad, cf. Pobedonoszew, Streitfragen der Gegenwart. Autor. Uebersetzung. Berlin 1897. Herzog² 5, 425 f. Kattenbusch, Vergl. Confessionskunde I 374—393. Terwijl alzoo in het Oosten het Cesareopapisme tot ontwikkeling kwam, wist de kerk in het Westen, georganiseerd in den paus, niet alleen hare zelfstandigheid te handhaven tegen maar menigmaal ook hare suprematie uit te breiden over den staat. Het keizerschap werd in Karel den Groote een Christelijk, een Roomsch instituut, en was van dien tijd af menigmaal aan den paus ondergeschikt. En dit was niet alleen practijk maar werd ook hoe langer hoe meer theorie. Staat, (gezin, maatschappij, kunst, wetenschap, al het aardsche) en kerk verhouden zich volgens Rome als natuur en genade, vleesch en geest, bonum naturale en bonum supernaturale, het tijdelijke en het eeuwige, het aardsche en het hemelsche. Gelijk de maan haar licht ontvangt van de zon, zoo hebben de vorsten hunne wereldlijke macht aan den paus te danken, die immers als stedehouder van Christus alle macht heeft in hemel en op aarde, (Alvarus, Pelagius e. a.); of in elk geval heeft de paus als hoofd der Christenheid ook summa potestas disponendi de rebus temporalibus omnium Christianorum, Bellarminus, de Rom. Pontif. V 6. 7. Zelfs is een wereldlijk gebied tot uitoefening van zijn souvereine macht voor hem beslist noodza-

kelijk. Al is de staat dan ook binnen zijn eigen terrein vrij en zelfstandig, hij is toch minder dan de kerk, aan haar uitspraak gebonden en overal waar het geestelijke in het natuurlijke ingrijpt, aan de kerk onderworpen. De staat moet Christelijk, d. i. Roomsch zijn, mag geen andere als de ware erkennen dan de Roomsche, en is verplicht, indien de kerk het verlangt en het zelve niet doet, om ketters te vervolgen en te straffen. Cf. Augustinus' brief aan Vincentius contra Donat. et Rogat. de vi corrigendis haereticis, id. aan Bonifacius de moderate coercendis haereticis, voorts c. Epist. Parmeniani I 16. Contra literas Petiliani, vooral lib. II. Contra Gaudentii Donatistarum episcopi epistolam I 20 II 17. Thomas, de regimine principum. Bellarminus, de Rom. Poutif. V. de membris eccl. III. Hergenröther, Kath. Kirche und Christl. Staat in ihrer geschichtl. Entw. 1872. Hammerstein, Kirche und Staat, Freiburg 1883. Stöckl, Lehrb. d. Philos. III^{6} 451—480. Cathrein, Moralphilosophie II^{3} 529 f. Hansjakob, Die Toleranz und die Intoleranz der Kath. Kirche 2^{e} Aufl. Freiburg 1899 enz.

4. Deze macht, door Rome aan de kerk toegekend, culmineert en vindt ook den waarborg voor haar bestand en voortduur in de macht van den paus. Deze draagt toch volgens het Conc. Vatic. IV c. 3. 4 de volgende eigenschappen: 1° Zij is niet bloot een primatus honoris noch ook alleen een ambt van toezicht en leiding, maar eene van de bisschoppen onafhankelijke volmacht van wetgeving, regeering en rechtspraak, eene potestas jurisdictionis. 2° Zij is niet eene buitengewone, tijdelijke, maar eene gewone, blijvende macht, welke God hem geeft en die hij altijd en niet slechts in enkele buitengewone gevallen uitoefenen kan. 3° Zij is eene onmiddellijke, zoowel naar oorsprong, wijl Christus haar geeft, als naar haar gebruik, wijl de paus haar niet alleen door de bisschoppen maar ook door zichzelf of zijne legaten uitoefenen kan, zonder verlof of volmacht van wie ook te vragen, en dus met alle bisschoppen en geloovigen onmiddellijk, vrij verkeeren kan. 4° Zij is niet eene beperkte, maar eene plena et suprema potestas, extensief zich uitstrekkende over de gansche kerk, intensief alle macht bevattend, welke tot leiding en regeering der kerk van noode is, en volstrekt souverein, aan geen leeken, bisschoppen, concilie, maar alleen aan God onderworpen. 5° Alle leden der kerk, hetzij afzonderlijk of te zamen, alle bisschoppen,

elk voor zichzelf of in synode en concilie vergaderd, zijn aan den paus volstrekte gehoorzaamheid verschuldigd, niet alleen in zaken van geloof en zeden, maar ook in die van tucht en regeering der kerk. Haec est catholicae veritatis doctrina, a qua deviare, salva fide atque salute, nemo potest. 6° Een deel van deze macht is het leerambt, over hetwelk is bepaald, dat de paus, wanneer hij ex cathedra spreekt, door Goddelijken bijstand onfeilbaar is.

Na al hetgeen vroeger van de leer der Schrift en de oudste kerkelijke getuigenissen gezegd werd, behoeft het geen betoog meer, dat heel dit papale stelsel op een onschriftuurlijken grondslag rust. De consensus patrum, n.l. na Irenaeus, de leer en practijk van pausen en conciliën, de overeenstemming der latere theologen, gelijk ze in de Roomsche dogmatiek breeder uiteengezet worden, bijv. bij Heinrich, Dogm. II 323 f. kunnen dit gebrek niet vergoeden. Hoezeer dit pauselijk gebouw door zijne strenge eenheid dikwerf ook vele Protestanten bekoort, toch is het in diezelfde mate religieus en ethisch zwak, als het politiek en juridisch imponeert. Immers 1° aard en karakter der onfeilbaarheid zijn onvoldoende bepaald. Rome is zoover niet durven gaan, dat zij aan den paus dezelfde onfeilbaarheid als aan de apostelen toeschreef. Dit lag en ligt wel op de lijn. Men zou verwachten, dat de apostelen aan de episcopi, die zij aanstelden, en Petrus bepaald aan den bisschop te Rome de apostolische volmacht hadden meegedeeld. Maar dit is niet zoo. De paus is onfeilbaar doch niet door inspiratie, maar door assistentie des H. Geestes, door eene bijzondere zorge Gods, waardoor de kerk voor dwaling behoed en bij de waarheid bewaard wordt. En zijne onfeilbaarheid bestaat niet daarin, dat hij nieuwe openbaringen ontvangt en eene nieuwe leer kan voordragen, maar zij bestaat alleen hierin, dat hij de door de apostelen overgeleverde openbaring getrouw bewaren en uitleggen kan. En ook is zij niet in dien zin te verstaan, dat de door den paus ex cathedra gesproken woorden in letterlijken zin Gods Woord zijn, maar alleen, dat zij dit zakelijk bevatten, Heinrich, Dogm. II 220—245. Jansen, Prael. theol. I 616. 2° Ofschoon de onfeilbaarheid eene bijzondere gave is, is zij toch aan den paus niet altijd eigen, en niet in zijn persoon, noch ook als schrijver, als redenaar, als rechter, als wetgever, als bestuurder noch ook als wereldlijk vorst, bisschop van Rome, metropoliet van de kerkelijke provincie van Rome of

als patriarch van het Westen doch alleen als paus, als hoofd der gansche kerk. Er heerscht hierover echter geen eenstemmigheid. Vooral met het oog op het geval van paus Honorius gaven vroegere theologen en zelfs Innocentius III, bij Schwane D. G. III 535, toe, dat de paus privatim in ketterij kon vervallen, en dan jure divino ex ipso facto als paus afgezet was (Paludanus, Turrecremata, Alphonsus de Castro, Sylvester e. a.) of door een rechterlijk vonnis van een concilie kon afgezet worden (Cajetanus, Canus e. a.) Dit had echter zijne bedenkelijke zijde en bracht de onbeperkte souvereiniteit en onschendbaarheid van den paus in gevaar. Daarom konden anderen, zooals Pighius, Bellarminus, Suarez e. a. zich beter vinden in de probabele en vrome meening, dat de goddelijke voorzienigheid den paus ook persoonlijk voor ketterij bewaren zal, Heinrich, Dogm, II 257. Scheeben-Atzberger, Dogm. IV 1 S. 450. 3° Het Vaticanum zegt met eene misschien het eerst door Melchior Canus, bij Schwane D. G. IV 302, gebezigde uitdrukking, dat de paus onfeilbaar is, wanneer hij ex cathedra spreekt. Dit schijnt een grens te trekken, maar is practisch een zeer onbruikbare maatstaf. Want het systeem eischt, dat niemand uitmaken kan, of een paus ex cathedra gesproken heeft, dan alleen de paus zelf. En zoo heeft een paus het altijd in zijne hand, om eigen uitspraken of die van andere pausen te verwerpen, door te zeggen, dat zij niet, of ook om ze bindend te verklaren, door te zeggen, dat zij wel ex cathedra gesproken zijn. En zelfs kan hij later zeggen, dat hij of een voorganger, meenende ex cathedra gesproken te hebben, het toch feitelijk niet gedaan heeft. 4° Het onfeilbare leerambt is een onderdeel van de plena et suprema potestas jurisdictionis in universam ecclesiam. Wel verklaart het Vaticanum, sess. IV c. 3, niet uitdrukkelijk, dat de paus bij het uitoefenen van deze gansche macht ten allen tijde onfeilbaar is. Maar het zegt toch, dat ten haren aanzien cujuscumque ritus et dignitatis pastores atque fideles, tam seorsim singuli quam simul omnes, officio hierarchicae snbordinationis veraeque obedientiae obstringuntur, non solum in rebus, quae ad fidem et mores, sed etiam in iis, quae ad disciplinam et regimen ecclesiae pertinent. Of de paus in dit alles dus feilbaar of onfeilbaar zij, allen hebben zonder onderscheid, zonder eenig recht van critiek, (neque cuiquam de ejus licere judicare judicio) onvoorwaardelijk aan den paus te gehoorzamen, en dat bij niet

minder dan hunner zielen zaligheid. 5° De onfeilbaarheid wordt in het Conc. Vatic. sess. IV c. 4 wel uitdrukkelijk alleen aan den paus toegekend, als hij ex cathedra spreekt en als herder en leeraar aller Christenen doctrinam de fide vel moribus ab universa ecclesia tenendam definit. Maar er is hier volstrekt niet uit af te leiden, dat hij het anders niet is. Hoe zou anders in c. 3 ook bij zaken van tucht, regeering, rechtspraak, absolute en onvoorwaardelijke gehoorzaamheid aan den paus kunnen geeischt zijn? Maar hoe dit zij, in zaken van geloof en zeden is de paus zeker onfeilbaar. En wat hiertoe behoort, werken de Roomsche theologen nader uit. Onfeilbaar is de paus, als hij handelt over de waarheden der openbaring in de Schrift, over de waarheden der traditie, over de waarheden der goddelijke instellingen, sacramenten, kerk, kerkelijke inrichting en regeering, over de waarheden der natuurlijke openbaring. Maar ook hiermede is de grens zijner onfeilbaarheid nog lang niet bereikt. Om in dit alles onfeilbaar te zijn, moet hij het ook zijn, zeggen de theologen, in het oordeelen over de bronnen der geloofswaarheden en in de uitlegging daarvan, dat is in de vaststelling van het gezag der Schrift, der traditie, der conciliën, der pausen, der patres, der theologen; in het gebruik maken en aanwenden van natuurlijke waarheden, voorstellingen, begrippen en uitdrukkingen; in het beoordeelen en verwerpen van dwalingen en ketterijen, in het constateeren zelfs van de facta dogmatica; in het verbod van boeken, in zaken van discipline, in de approbatie van orden, in de canonisatie van heiligen enz. Geloof en zeden omvatten schier alles, en alwat de paus daarover zegt, is onfeilbaar. De term ex cathedra trekt feitelijk hoegenaamd geen grens. Want deze uitdrukking geeft toch niet te kennen, dat alleen die uitspraken onfeilbaar zijn, waarbij het ex cathedra letterlijk vermeld wordt, want dan waren alle vroegere pauselijke bepalingen daarvan uitgesloten. Ze duidt dus alleen iets zakelijks aan. Maar wie maakt dan uit, of de paus ex cathedra spreekt? Practisch en door het volk zal zijne uitspraak altijd als onfeilbaar worden opgevat, al was het alleen uit vrees, dat men eventueel eens eene onfeilbare uitspraak verwerpen zou. En theoretisch kan alleen de paus onfeilbaar zeggen, wanneer hij ex cathedra, onfeilbaar spreekt, Heinrich, Dogm. II 554—654. Bovendien, waarom is de paus onfeilbaar? Omdat hij het zelf verklaart? Maar dat is een circulus

vitiosus. Omdat het concilie het verklaart? Maar het concilie is feilbaar, ook in deze verklaring. Waar is dus voor den Roomschen Christen de zoo hooggeroemde zekerheid? 6° Het Vaticanum heeft het resultaat opgemaakt van een lang historisch proces. In den eersten christelijken tijd waren alle apostelen, alle gemeenten en ook alle episcopi elkander gelijk in rang; hoogstens was er een primatus honoris maar in geenerlei opzicht een primatus jurisdictionis. Maar allengs wist de kerk en de bisschop te Rome alle andere kerken en bisschoppen aan zich te onderwerpen. Toch bleef de zelfstandigheid der laatsten binnen eigen kring nog lang tot op zekere hoogte bewaard. Tegen het einde der 13e eeuw komt de controvers op over de verhouding van de bisschoppelijke en de pauselijke macht, Schwane D. G. III 549. Sommigen trachten dan nog de zelfstandigheid der eerste in dien zin te handhaven, dat de bisschop, schoon ondergeschikt aan den paus, toch de hem binnen zijn kring toekomende macht van God, ex jure divino, ontvangen heeft en door den paus slechts als drager dier macht aangewezen wordt; zoo Henricus van Gent, Alphonsus de Castro, bisschop van Brugge † 1558, Vitoria, 1480—1544, vader der neoscholastiek aan de hoogeschool te Salamanca, Petrus Guerrero, bisschop van Granada en vele andere Spaansche en Fransche bisschoppen op het concilie te Trente, die in den 7en canon der 23e zitting de woorden wilden opgenomen hebben: episcopos *jure divino institutos* presbyteris esse superiores, Schwane, D. G. IV 292 f. Er ontstonden op het concilie over deze quaestie de heftigste debatten, die heel den winter van het jaar 1562 en tot over het midden van het volgende jaar voortduurden. Den 15en Juli 1563 werd in can. 6—8 de bisschoppelijke macht wel nader omschreven, maar de vraag, of zij ex jure divino dan wel ex jure ecclesiastico was, werd met opzet onbeslist gelaten. Er stond dan ook aan de andere zijde eene sterke partij, met Lainez, den Jezuitengeneraal aan het hoofd, die beweerde, dat de bisschop de potestas ordinis wel onmiddellijk van God ontving, maar de potestas jurisdictionis alleen verkreeg door vrije overdracht van de zijde van den paus; deze laatste was dus in zooverre de jure ecclesiastico, en kon door den paus naar welgevallen beperkt, gewijzigd of ontnomen worden, want de paus had zijne volle macht over de gansche kerk alleen en onmiddellijk van God. Dit gevoelen won na Trente door den invloed der Jezuiten hoe

langer hoe meer veld, het behaalde over het Gallikanisme de zegepraal en werd op het Vaticaansch concilie tot een dogma verheven. Wel wordt er in sess. IV c. 3 gezegd, dat de macht van den paus volstrekt geen inbreuk maakt op de ordinaria ac immediata potestas jurisdictionis der bisschoppen maar deze veeleer bevestigt, versterkt en handhaaft; doch de paus heeft de volle, gansche wetgevende, regeerende en rechtsprekende macht over heel de kerk, hij kan zonder iemands tusschenkomst of bemiddeling vrijelijk verkeeren (communicare) met al de herders en kudden der gansche kerk, en allen zijn zonder onderscheid en onvoorwaardelijk aan hem onderworpen. Bisschoppen, conciliën, heel de kerk, alle geloovigen zijn feilbaar uit zichzelven en alleen onfeilbaar met en door hem. De paus is de wortel, de vastheid, het fundament van de eenheid, autoriteit en onfeilbaarheid van bisschoppen, conciliën, kerkvaders, theologen, van alle geloovigen en van heel de kerk. Hij alleen ontvangt alle macht en gezag en onfeilbaarheid rechtstreeks van God. Eene enkele uitdrukking herinnert nog aan de oude, katholieke opvatting; zoo bijv. als in het Conc. Vatic. IV c. 4 gezegd wordt, dat de paus ea infallibilitate pollere, qua divinus Redemptor ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam voluit, maar onmiddellijk wordt daaruit juist afgeleid, dat de definitiones van den paus ex sese en niet ex consensu ecclesiae onfeilbaar zijn. 7° Nog verder gaat deze macht van den paus. Ofschoon de pausen tot de 8e eeuw toe onderdanen van het Romeinsche keizerrijk waren en hun geestelijk ambt hoegenaamd niet het bezit van wereldlijke macht insloot, toch is al spoedig in de Roomsche kerk de gedachte opgekomen, dat de paus, om op geestelijk gebied onafhankelijk te kunnen zijn, ook in het wereldlijke souverein moest wezen. En na de opheffing van den kerkelijken staat in 1870 is deze gedachte nog meer op den voorgrond getreden en met sterker nadruk uitgesproken. Pius IX en Leo XIII hebben niet nagelaten, telkens te verklaren, dat de paus als universeel bisschop niet onderdaan van een bijzonder vorst kan zijn noch eene bepaalde nationaliteit kan dragen, Jansen, Prael. theol. I 657, Hase, Prot. Polem. 254; en hunne uitspraken binden de Roomsche geloovigen. Al is de idee van een kerkelijken, van een priesterstaat, geheel uit den tijd; al doet de existentie van zulk een staat aan de eenheid van Italie tekort; al kan de paus niet

kerkelijk opperhoofd en wereldlijk souverein tegelijk zijn, zonder dat kerk of staat of beiden daarbij schade lijden; al heeft de geestelijke macht de politieke souvereiniteit volstrekt niet noodig; al heeft de paus eeuwenlang geen politiek gebied gehad en al heeft hij na den overigens op zichzelf onrechtmatigen roof van den kerkelijken staat in 1870 aan invloed niet verloren, evenmin als de duitsche bisschoppen, sedert zij opgehouden hebben rijksvorsten te zijn; al is de onafhankelijkheid van den paus tegenover den koning van Italie door de garantie van 13 Mei 1871 en door de macht der Roomsche vorsten en volken meer dan voldoende gewaarborgd; dit alles doet er weinig toe, Rome laat den eisch niet varen, dat de paus weer worde wereldlijk vorst. Dit is echter nog maar een gering deel van den ganschen eisch. Met beroep op Mt. 28 : 18 en Luk. 22 : 38 en in navolging van Bonifacius VIII in de bul Unam Sanctam zijn vele Roomschen nog veel verder gegaan en hebben gezegd, dat de paus de eigenlijke souverein van heel de wereld is en de wereldlijke macht naar zijn welgevallen overdraagt aan vorsten en koningen als zijne ministri en vicarii. Dit was velen echter al te kras. Zij bestreden de meening, dat de paus souverein is over het ongeloovig deel der wereld, want Christus vertrouwde aan Petrus alleen de zorg over de schapen toe, en die buiten zijn, oordeelt God; ook was de paus niet wereldlijk vorst over de christelijke volken, want nergens werd zulk eene politieke macht aan den paus opgedragen, en Christus gaf aan Petrus alleen de sleutels van het hemelrijk; de paus heeft zelfs geen temporalis jurisdictio noch wereldlijke macht directe of jure divino, want Christus is een geestelijk koning en heeft een geestelijk rijk. Maar al verwierpen dezen alzoo de directe wereldlijke macht, zij bleven toch spreken van eene potestas indirecta en kenden aan den paus niet bloot eene potestas directiva in wereldlijke zaken toe, doch ook in het belang van het rijk Gods eene summa potestas disponendi de rebus temporalibus omnium Christianorum; want het weiden der schapen eischt ook macht over de wolven. De wereldlijke macht is immers aan de kerk onderworpen gelijk het lichaam aan den geest; ongeloovige vorsten, die hun onderdanen tot ketterij verleiden, mogen weerstaan en afgezet worden; christelijke vorsten zijn als zoodanig aan Christus onderworpen, moeten het geloof bevorderen en de kerk beschermen; gelijk ook vele koningen in de dagen

des O. Test. en in de geschiedenis der kerk gehandeld hebben, Bellarminus, de Rom. Pontif. lib. V. Maar ook bij deze theorie der potestas indirecta behoudt de paus het recht, om in het belang van het koninkrijk Gods van alle vorsten onbepaalde gehoorzaamheid te eischen, ingeval van ongehoorzaamheid hen af te zetten en de onderdanen van hun eed van gehoorzaamheid te ontslaan, niet-roomsche volken en landen aan roomsche vorsten toe te wijzen, politieke wetten en rechten krachteloos te verklaren enz. Ook al geven vele Roomschen er tegenwoordig den schijn aan, alsof al deze rechten den pausen alleen tijdelijk en toevallig in de Middeleeuwen toekwamen, de Syllabus van 1864 verklaart in n. 23 uitdrukkelijk, dat de pausen en conciliën nooit de grenzen hunner macht overschreden noch rechten der vorsten zich aangematigd noch ooit bij beslissing in zaken van geloof en zeden gedwaald hebben. De uitoefening der rechten moge door de omstandigheden geschorst zijn, er is geen twijfel aan, dat de rechten zelve onvervreemdbaar zijn. Rome verandert niet. Cf. Fr. v. Schulte, Die Macht der römischen Päpste über Fürsten, Länder, Völker und Individuen 3te Aufl. Giessen 1896. 8° Uit dit alles blijkt de allesbeheerschende plaats, welke de paus in het leven van den Roomschen Christen inneemt. De Roomsche kerk is eene monarchie, een rijk, een staat met een geestelijk vorst aan het hoofd. Van de dagen van Augustinus af wordt de kerk bij voorkeur als een staat en een rijk voorgesteld, waarin alle dogmata als wetten en rechten gelden, die de menschen binden bij de zaligheid hunner ziel. Bonifacius VIII zeide daarom van den paus, dat hij jura omnia in scrinio pectoris sui censetur habere, bij Schulte t. a. p. 66. De regeering in dezen staat is absoluut monarchaal; na het concilie van 1870 is zij zelfs niet meer, gelijk men vroeger zeide, door de aristocratie der bisschoppen getemperd; want de bisschoppen zijn feilbaar, en ontleenen aan hem hunne macht; ja, volgens de uitdrukkelijke bepaling van het Vaticanum kan de paus met alle herders en kudden onmiddellijk verkeeren en dus, met algeheelen voorbijgang van den bisschop, direct iederen priester, iederen kapelaan aanstellen of ontslaan, elk proces beslissen, elken leek onmiddellijk kastijden enz., de bisschoppen zijn van de souvereiniteit in eigen kring principieel ten eenenmale beroofd. Ook is deze monarchale regeering van den paus in beginsel niet meer constitutioneel,

want Schrift en traditie zijn aan zijne onfeilbare uitlegging onderworpen; la tradizione son io, zeide daarom Pius IX tot den kardinaal Guidi, bij Schulte t. a. p. 80; de paus bepaalt, indien noodig, wat leer van Schrift en traditie is. Door zijne onfeilbaarheid is de paus in de Roomsche kerk de eenige, absolute souverein, bron van alle kerkelijke en zelfs direct of indirect van alle wereldlijke macht. Daarom heet hij sedert de 9e eeuw in onderscheiding van alle andere bisschoppen Papa, Schwane D. G. I 543, niet maar opvolger en plaatsvervanger van Petrus doch vicarius Christi, vicarius Dei, Schwane III 536. 538, pater spiritualis omnium patrum, imo omnium fidelium, hierarcha praecipuus, sponsus unicus, caput indivisum, pontifex summus, fons et origo, regula cunctorum principatuum ecclesiasticorum, Bonav. Brevil. VI. 12. De paus is de kerk, is het Christendom, is het Godsrijk zelf. Le pape et l'église, c'est tout un, zeide Fr. de Sales. Ubi papa, ibi ecclesia. Het primaat van den paus is summa rei christianae, Bellarminus, de Rom. Pontif. in de voorrede. Zonder paus geen kerk, geen Christendom, Veuillot bij Hase, Prot. Polemik[5] 187. Onderwerping aan den paus is voor alle menschen noodzakelijk ter zaligheid, (Bonifacius VIII). De paus is middelaar der zaligheid, de weg, de waarheid en het leven. Er ontbreekt nog maar aan, dat hij aangebeden wordt, maar ook dat is eene quaestie van tijd, Harnack D. G. III 652. Inderdaad, Scheeben-Atzberger, Dogm. IV 1 S. 427 zegt het terecht, indien het primaat van den paus niet Gods werk is, dan is het eene blasphemische und diabolische Usurpation. Cf. Luther, von dem Papstthum zu Rom. 1520, cf. Köstlin, Luthers Theol. I 317. Art. Smalc. 4 en Tract. de potestate et primatu papae, bij Müller, Symb. B. 306. 328. Calvijn, Inst. IV c. 4—11. Amesius, Bellarminus enervatus, I lib. 3. Chamier, Panstr. Cath. II lib. 2. Voetius, Pol. Eccl. III 775 sq. Id. Disp. II 684—882. Id. Desperata Causa Papatus, Amst. 1635. Heidegger, Corp. Theol. Loc. 72, 2. Turretinus, Theol. El. XVIII qu. 16—20. Id. de necessaria secessione nostra ab eccl. rom. vooral disp. 5: de tyrannide romana. Moor, Comm. VI 195 sq. J. von Döllinger, Das Papstthum. Neubearbeitung von Janus, Der Papst und das Concil, von J. Friedrich, München Beck 1894. Langen, Das Vatik. Dogma von dem Universalepisc. u. der Unfehlb. des Papstes, 3 Theile, Bonn 1871—73. Dr. W. Joos, Die Bulle

Unam Sanctam und das Vatik. Autoritätsprinzip, 2e Aufl. Schaffh. 1897. Bungener, Pape et concile au 19e siecle, Paris 1870. Gladstone, Rome and the newest fashion in religion 1875. Hase, Handbuch der Prot. Polemik[5], Leipzig 1891. Tschackert, Evang. Polemik gegen die röm. Kirche, Gotha 1885. D. Snijder, Rome's voornaamste leerstellingen en bedoelingen voor den protestant toegelicht. Gor. 1890. Het dogma van de onfeilbaarheid van den paus enz., uit het Duitsch door D. Snijder, Rott. 1899.

5. Tegen deze ontaarding der kerkelijke macht kwam de Reformatie in verzet. Zij beleed weer, dat de kerk eene communio sanctorum was, en dat zij van Christus eene macht had ontvangen, welke van die in den staat wezenlijk onderscheiden was. Christi Reich is nicht ein leiblich oder weltlich, irdisch Regiment, wie andere Herren und Könige auf Erden regieren, sondern ein geistlich, himmlisch Regiment, das da gehet nicht über zeitlich Gut, noch was dies Leben betrifft, sondern über Herzen und Gewissen, wie man vor Gott leben soll, seine Gnade erlangen, Luther bij Sohm, Kirchenrecht 464, 488, cf. verder Köstlin, Luthers Theol. II 486 f. 553 f. Evenzoo maakte Calvijn tnsschen kerk en staat onderscheid als tusschen ziel en lichaam, het toekomstige en het tegenwoordige leven en schreef aan de kerk eigen ambten, macht en jurisdictie toe, Inst. IV 1—11. 20, cf. Lobstein, Die Ethik Calvins 1877 S. 115 f. De macht der kerk bestond daarom niet in eenig corpus juris canonici, dat door Luther te Wittenberg den 10e December 1520 in het openbaar verbrand werd, maar enkel en alleen in de bediening van Gods woord. Wijl Christus het eenige hoofd der kerk is, kan en mag in de kerk alleen het woord Gods heerschen, niet door dwang maar alleen door liefde en vrije gehoorzaamheid, Luther bij Sohm, Kirchenrecht 464. 468; de bediening van woord en sacrament is de eenige vorm van kerkregiment, het inbegrip van alle kerkelijke macht, de gansche sleutelmacht, welke dan echter ook volgens de Lutherschen wettige roeping, gehoorzaamheid aan de opzieners, beoordeeling van leer en leven, oefening van tucht, uitsluiting der goddeloozen uit de gemeente enz. insloot, Conf. en Apol. Aug. art. 14. 20. 28 Smalc. art. de potestate et primatu papae. Sohm heeft dit onderscheid in de macht, welke door Rome en door

Luther aan de kerk toegekend wordt, helder in het licht gesteld. Wel is waar gaat hij te ver, als hij, in de meening, dat alle recht dwang, menschelijke heerschappij en aardsche macht is, alle kerkrecht met het wezen der kerk in strijd acht, cf. Rutgers, Het kerkrecht, inzoover het de kerk met het recht in verband brengt, Amst. 1894. Maar toch toont hij duidelijk aan, dat het groote verschil over de macht der kerk tusschen Rome en het Protestantisme samenhangt met de politieke, juridische of de geestelijke, ethische opvatting van het Christendom. En hij erkent zelf menigmaal, dat de gemeente van Christus, ofschoon eene gemeenschap van heiligen, toch orde eischt, reeds in den eersten tijd zekere orde bezat, 51 f., en ook volgens Luther en de Lutherschen zonder ambt, wettige roeping, zielzorg, tucht, ban, regeering niet kan bestaan, 471. 476. 486. 494. 519 f. Alle macht in de kerk is rechtstreeks of zijdelings bediening des woords; alle regeling, die zij maakt, is daaraan ondergeschikt en dienstbaar. Zoo verstonden het ook de Gereformeerden; alle macht in de kerk berust oorspronkelijk bij Christus, die door God is gezalfd tot koning over Sion, en draagt daarom een geestelijk karakter, want zijn koninkrijk is niet van deze wereld. Voor zoover Christus bij de uitoefening dier macht zich van organen bedient, zijn deze niet zelfstandig, onafhankelijk, souverein, maar aan Hem, d. i. aan zijn woord gebonden. Alle ambt in de gemeente van Christus is een *διακονια*, ministerium, zonder wetgevende, rechtsprekende en uitvoerende macht in zichzelf, maar alleen kunnende bedienen, wat in het woord van Christus vervat en opgesloten ligt. Feitelijk is er dus in de kerk geen andere macht dan de sleutelmacht, de bediening van woord en sacrament, die dan echter gewoonlijk wederom onderscheiden werd in potestas doctrinae, potestas disciplinae en potestas ordinis of regiminis, Calvijn, Inst. IV c. 8—12. Martyr, Loci Comm. 405 sq. Polanus, Synt. Theol. VII 10 sq. Junius, theses theol. 46. Turretinus, Theol. El. XVIII 29 sq. enz.

Al was er zoo in de grondgedachten eenstemmigheid, toch kwam er bij de uitwerking en toepassing tusschen Lutherschen en Gereformeerden spoedig een belangrijk verschil voor den dag. Ten eerste nam Luther uit de Roomsche kerk de ambtelijke bediening van het woord aan den enkele over en was alzoo op handhaving der biecht gesteld. Ofschoon hij de prediking van het evangelie

opvatte als vergeving der zonden, also dass ein christlicher Prediger nimmer das Maul aufthun kann, er muss eine Absolution sprechen, Sohm t. a. p. 488, toch was hem dit niet genoeg; de absolutie moest ook door den pastor individueel in de wel niet noodzakelijke maar toch hoogst nuttige biecht worden toegepast. Köstlin, Luthers Theol. II 528. Caspari, art. Beichte in Herzog³. Conf. Aug. 11. 25 en Apol. Conf. Catech. minor I 5. Appendix I ad Catech. maj. Art. Smalc. III 8. Gerhard, Loc. XV 97—117. Quenstedt, Theol. III 584. 598. Harnack, Prakt. Theol. II 463 f. en daar aangeh. litt. Gandert, Zur Revision des Beichtwesens in der ev. Kirche, Wittenberg 1898. Maar deze private biecht stuitte op onoverkomelijke moeilijkheden, op het onvoldoend getal herders, op het biechtgeld, op de onzekere beteekenis der absolutie enz., en kwam allengs in onbruik. Hoewel nu de Gereformeerden het elkander belijden van de misdaden nuttig vonden, lieten zij de ambtelijke bediening van het woord en dus ook de verkondiging van de vergeving der zonden, d. i. de absolutie alleen plaats hebben in de openbare vergadering der geloovigen, hielden van de biecht als kerkelijke instelling alleen de geregelde of somtijds bij de voorbereiding tot het avondmaal gebruikelijke belijdenis van zonden over, en vervingen overigens de private biecht door het persoonlijk huisbezoek, Zwingli bij Zeller, Das theol. System Zwingli's 153. Calvijn, Inst. III 4. IV 1, 22. Martyr, L. C. 274. Amesius, Bellarminus enervatus III 481. Rivetus, Op. III 316. M. Vitringa III 127 sq. Biesterveld, Het Huisbezoek, Kampen 1900. Ten tweede had de tucht in de Lutherse kerk een ander verloop dan in de Gereformeerde. Luther zelf wenschte wel terdege toepassing van tucht in de gemeente van Christus; ofschoon hij den Roomschen ban verwierp en alle burgerlijke straf uit de kerkelijke tucht verwijderde, toch was zulk eene gemeente zijn ideaal, die na herhaalde vermaning het booze uit haar midden wegdeed, Köstlin, Luthers Theol. II 530 f. 560 f. Herzog² 8, 14. 13, 588. Th Harnack, Prakt. Theol. II 497 f. Dieckhoff, Luthers Lehre v. d. kirchl. Gewalt, Berlin 1865, de Luthersche belijdenisschriften bij Müller, S. 64. 152. 165. 288. 323. 340. 342. Maar het ontbreken van het presbyterambt en de uitoefening van de kerkelijke tucht alleen door den pastor leidde tot zulke misbruiken, dat zij weldra geheel teniet ging en voorzoover zij bleef, aan de gemengde consistoriën werd over-

gelaten. Practisch gaf dit hetzelfde resultaat, als de leer van Zwingli, Erastus, de Remonstranten, de Rationalisten en vele nieuwere theologen, volgens welke de gemeente hare macht tot tuchtoefening, sedert de overheid christelijk is geworden, aan deze heeft afgestaan. Daarentegen was voor Calvijn de kerkelijke tucht eene levensquaestie; voor het recht der kerk, om het booze uit haar midden weg te doen, streed hij in Genève twintig jaren lang; hij verwierf het eerst in het jaar 1555, Choisy, La théocratie à Genève 166. Tucht mocht niet de ziel der kerk zijn, zij was er toch de zenuw van. En deze beschouwing van de plichtmatigheid, noodzakelijkheid en nuttigheid der kerkelijke tucht werd het eigendom der Gereformeerden, en onderscheidde hen van Roomschen en Lutherschen aan de eene zijde, maar anderzijds ook van Anabaptisten en Mennonieten, die door hun tegenstelling van natuur en genade den ban soms overdreven streng toepasten en er zijn geestelijk karakter aan ontnamen. Cf. Calvijn, Inst. IV 12. Martyr, L. C. 411. Zanchius, Op. IV 736. Junius, Theses Theol. 47. Bucanus, Instit. theol. 531. Mastricht, Theol. VII 6. Synopsis pur. theol. 48. Turretinus, Theol. El. XVIII qu. 32. Maresius, Syst. Theol. XVI 79—87. Voetius, Pol. Eccl. IV 841 sq. Conf. Gall. 27. Belg. 29. Cat. Heid. 83—85. Helv. II 18 enz. Ten derde werd de verhouding van het Christendom tot het natuurlijke leven door Luther anders dan door Calvijn bepaald. Alle Hervormers gingen daarin saam, dat zij het natuurlijke leven bevrijdden van den druk en de macht der kerk, die bij Rome met het Christendom samenvalt, als een supranatureel toevoegsel aan de natuur toekomt doch daaronder overigens aan dat natuurlijke leven eene groote speelruimte gunt. Het Protestantisme stelde daartegenover de belijdenis, dat de gansche wereld, ofschoon liggende in het booze, toch in zichzelve heilig en goed is, een werk van God, den Almachtige, den Schepper van hemel en aarde; het wisselde de quantitatieve tegenstelling van natuurlijk en bovennatuurlijk voor de qaalitatieve, ethische tegenstelling van zonde en genade in. Maar daarbij was er toch tusschen de Hervormers een groot verschil. Zwingli kwam het Middeleeuwsch dualisme van vleesch en geest, van humana en divina justitia nimmer geheel te boven. Luther beperkte het werk van Christus dikwerf zoo tot het religieus-ethische terrein, dat het natuurlijke los daarnaast kwam te staan; het evangelie ver-

anderde alleen het uitwendige, het gemoed, het hart, maar werkte niet vernieuwend en hervormend op heel het natuurlijke leven in. Vandaar de minachting, waarmede Luther dikwerf sprak over de rede, de philosophie, de juristerij; vandaar het harde oordeel, dat de Formula Concordiae velde over den natuurlijken mensch als lapis, truncus aut limus; vandaar de Luthersche onderscheiding en scheiding tusschen het zinnelijke en het geestelijke als duo hemisphaeria, quorum unum inferius, alterum superius, cf. mijne rede over de Kathol. van Christ. en Kerk 1888 bl. 28v., en over de Algemeene Genade 1894 bl. 24v. Daaruit is ook te verklaren, dat de Luthersche kerk, mits zij maar de zuivere bediening had van woord en sacrament, voor alle andere door Christus der kerk geschonken macht vrij onverschillig was. Zij wist wel beter en beleed, dat de kerk haar eigen opzieners en diakenen, haar eigen regeering en tucht hebben moest. Maar in de practijk stond zij dat alles terstond en schier zonder strijd aan de overheid af. Desnoods kon zij eene monarchale (pauselijke) en episcopale regeering toegeven, vele ceremoniën als adiaphora erkennen, de tucht aan de consistoriën overlaten en heel de uitwendige regeering der kerk aan de overheid toevertrouwen. De kerk hield voor zich alleen het predikambt, de bediening van woord en sacrament, maar werd overigens een lands- en een staatskerk, waarin de overheid als plaatsvervanger van het Roomsche episcopaat, of als praecipuum membrum ecclesiae of als gevolmachtigde der kerk zoo goed als alles te zeggen had, cf. boven bl. 108. Köstlin, Luthers Theol. II 555 f. Lechler, Die neut. Lehre v. h. Amte 1857 S. 223 f. 230 f. Sohm, Kirchenrecht 542 f. en voorts Melanchton, Loci Comm. de magistr. civil. Gerhard, Loc. XXIV. Quenstedt, Theol. IV 420—450. Hollaz, Ex. 1352—1366. Baier, Comp. 639—649. Buddeus, Inst. Theol. 1267—1286. Zakelijk stemde dit weder geheel overeen met de macht, welke Zwingli, Erastus, de Remonstranten enz. aan de overheid in betrekking tot de kerk toekenden. Maar de Gereformeerden stelden zich hier principieel tegenover. Gelijk God de overheid in den staat tot souverein had aangesteld, zoo zalfde Hij Christus tot Koning zijner kerk. Beide, staat en kerk, waren dus in oorsprong, natuur, regeering, wezenlijk van elkander onderscheiden; de macht der kerk aan de overheid opdragen was eene aanranding van het koningschap van Christus. Maar deze

onderscheiding werd toch door de Gereformeerden nooit als scheiding bedoeld. Integendeel, gelijk de kerk haar geestelijke goederen uitdeelt tot heil van heel het natuurlijke leven in huisgezin en maatschappij, in kunst en wetenschap, zoo heeft ook de overheid in een christelijk land de dure roeping, om de ware kerk te beschermen, in hare uitbreiding en voortplanting te steunen, alle afgoderij en valschen godsdienst te weren en uit te roeien en het rijk van den antichrist te gronde te werpen. Zij konden niet anders leeren, omdat zij geloofden, dat de overheid door God zelven om der zonde wil, ter harer beteugeling, ingesteld was; dat zij als zoodanig aan Gods wet en woord gebonden was; dat niet alleen de tweede maar ook de eerste tafel der wet op haar terrein en op hare wijze gehandhaafd moest worden; dat de H. Schrift een boek was niet uitsluitend met religieus-ethischen inhoud, geldende alleen voor de kerk, maar een woord Gods, uitgaande tot alle menschen en licht verspreidend over alle schepsel en leven; dat de overheid onder het O. Test. met zulk eene taak speciaal door God was belast; dat de christelijke waarheid universeel was en katholiek, duidelijk en klaar, en dus ook voor de overheid kenbaar. Cf. De Geref. belijdenisschriften bij Niemeyer 9. 32. 54. 55. 82. 98. 114. 122. 326. 355. 387. 534. 610. 765. 810. Calvijn, Inst. IV 20; over ketterstraf, Op. ed. Amst. VIII 510—567, cf. Choisy, La théocratie à Genève au temps de Calvin, 1898. Bloesch, Gesch. d. Schweiz.-ref. Kirchen, Bern 1899 I 227 s. Beza, de haereticis a civili magistratu puniendis, Tract. Theol. I 85—169. Zanchius, Op. IV 580—587. Martyr, L. C. 473. Bullinger, Huisboek II 7. Junius, Op. I 544. Bogerman, in de diss. van der Tuuk 1868 bl. 32v. Trigland, Antapol. c. 29. Kerckel. Gesch. passim, vooral bl. 440v. Rhetorford, Examen Arminianismi c. 19. Revius, in de diss. van Posthumus Meyjes, 1895 bl. 151—171. Voetius, Pol. Eccl. I 124 sq. en pessim. Disp. sel. II 692—809. III 206. Synopsis pur. theol. 50. Mastricht, Theol. VII 7, 14. Turretinus, Theol. El. XVIII qu. 34. Moor VI 470—518. Vitringa IX 1. 700 sq.

Maar het leven bleek sterker dan de leer; het absolute standpunt werd langzamerhand verzwakt. Reeds in de 16e eeuw eischten sommige Wederdoopers en Socinianen, dat de overheid van alle inmenging in zaken van religie en bepaaldelijk van ketterstraf

zich onthouden zou. De Gereformeerde leer stuitte dan ook op vele practische bezwaren. In theorie toch waren staat en kerk wel onderscheiden, maar feitelijk was de staat dikwerf onderworpen aan de uitspraken der kerk, en gebonden aan hare belijdenis. Krachtens de nauwe vereeniging met de kerk en de verplichting, die zij op zich genomen had, kwam de overheid tot daden van geweld en dwang, van welke zij zelve meestal een afkeer had, die haar een kwaden naam gaven bij vele edelgezinden, den schijn op haar laadden van Roomsche tirannie en met den Protestantschen eisch van gewetens- en godsdienstvrijheid in strijd waren. Zoolang in een land ééne confessie alle burgers of althans de groote meerderheid verbond, was de vereeniging van kerk en staat nog te handhaven; maar toen langzamerhand de Roomsche kerk herleefde en in het Protestantisme velerlei kerken en belijdenissen opkwamen, aan wie men het christelijk karakter niet ontzeggen kon, toen werd het zelfs voor den strengste onmogelijk, om het confessioneel karakter van den staat en den eisch der ketterstraf te handhaven. In Engeland kwam dit in de 17e eeuw het eerst duidelijk aan het licht. Niet alleen Roomschen en Episcopalen streden daar met elkander om den voorrang, maar straks traden na elkander de Presbyterianen, Independenten, Kwakers, Levellers en Deisten op. Zoo schreed men, door de feiten geleid, allengs van het confessioneel tot het algemeen christelijk en vandaar tot het deistisch karakter van den staat voort, en werd tolerantie en moderatie het modewoord der achttiende eeuw. Roger Williams, de „aartsindividualist" was de eerste, die in de 17e eeuw den eisch van scheiding in kerk en staat uitsprak en volstrekte godsdienstvrijheid verlangde voor ieder, ook voor ketters en Joden, en deze beginselen in zijne kolonie te Rhode-Island in toepassing bracht. Aan christelijke en aan revolutionaire zijde vond deze theorie hoe langer hoe meer instemming. Sommige staten in Amerika pasten haar sedert 1776 toe, de Fransche Omwenteling dreef ze in vele landen door. Desniettemin bestaat zij nergens zuiver en consequent, en deinst ieder in de practijk voor hare gevolgen terug.

6. Dat Christus aan zijne kerk op aarde zekere macht heeft toegekend, is haast voor geen twijfel vatbaar. In het algemeen reeds is het eene onloochenbare waarheid, dat niets zonder orde

en regel kan bestaan, dat wezen zonder vorm ondenkbaar is, dat eene eigenlijke ὕλη overal en op elk gebied niets dan eene wijsgeerige abstractie is. Een huisgezin kan niet bestaan zonder hoofd, een volk niet zonder overheid, eene vereeniging niet zonder bestuur, een leger niet zonder generaal enz.; anarchie is onmogelijk. Te zeggen, dat Christus eene kerk heeft gesticht, zonder eenige organisatie, regeering of macht, is eene bewering, die uit mystiek-philosophische beginselen opkomt maar noch met de leer der Schrift, noch met de werkelijkheid van het leven rekening houdt. De vraag, die verdeelt, is dan ook eigenlijk niet deze, of de kerk van Christus, om te bestaan, eene zekere macht en regeering behoeft, want dat stemmen allen toe, hetzij zij de gemeente deze regeering zichzelf laten geven of haar aan de overheid opdragen. Maar het verschil loopt hierover, of Christus zelf in zijn woord, natuurlijk niet in allerlei bijzonderheden maar in beginselen en hoofdzaken, aan zijne kerk eene macht en regeering heeft toegekend, die daarom ook uitmaakt en uitmaken mag een artikel van ons geloof en een stuk onzer belijdenis, Ned. Gel. art. 30—32. Doch ook dit verschil wordt door de H. Schrift zoo sterk en duidelijk mogelijk beslist. Christus heeft wel gezegd, dat zijn koninkrijk niet van deze wereld is, maar Hij is niet in dien zin een geestelijk koning, dat Hij om het uitwendige en aardsche zich volstrekt niet bekommert. Integendeel, Hij heeft de volle menschelijke natuur aangenomen en is in de wereld gekomen, niet om haar te veroordeelen, maar te behouden; Hij heeft zijn koninkrijk in die wereld geplant en gezorgd, dat het daarin bestaan en als een zuurdeesem op alle terreinen des levens vernieuwend inwerken kan. Zijn werk was, om allerwege de werken des duivels te verbreken, en het recht en de eere Gods tot erkenning te brengen; zoover als de zonde alles heeft verwoest en bedorven, strekt intensief zijne verzoenende en verlossende werkzaamheid zich uit. Daarom brengt Hij maar niet sommige menschen individueel door zijn Geest tot het geloof, opdat zij voorts vrij zich vereenigen en met de ontvangene gaven des Geestes elkander dienen zouden. Maar Hij sticht eene gemeente, eene kerk, en richt deze van stonden aan zoo in, dat zij bestaan, zich voortplanten en uitbreiden, en haar taak op aarde volbrengen kan. Ter verduidelijking mag en moet tusschen het wezen en de regeering der kerk onderscheid worden gemaakt. Maar dit onder-

scheid mag nooit zoo worden verstaan, alsof de geloovigen oorspronkelijk van alle regeering en macht verstoken zouden zijn geweest. Integendeel, de vorige paragraaf heeft in het licht gesteld, dat de kerk van het eerste oogenblik van haar bestaan na den val af eene zekere organisatie heeft gehad, eerst in de patriarchale gezinnen, daarna in het volk Israels, en sedert Christus' komst op aarde in de verschillende buitengewone en gewone ambten, die Hij in zijne gemeente ingesteld heeft, Mk. 3 : 14, Luk. 10 : 1, Hd. 20 : 28, 1 Cor. 12 : 28, Ef. 4 : 11. Elk ambt sluit echter een macht, een recht, eene bevoegdheid in. Wel is waar zijn er vele gaven in de gemeente, die door den H. Geest geschonken, als *διακονιαι* van Christus en als *ἐνεργηματα* Gods des Vaders zich openbaren en der gemeente onderling tot stichting dienen, 1 Cor. 12 : 4v. Maar niettemin verbond Christus aan de ambten, die Hij in zijne gemeente instelde, eene speciale macht, *ἐξουσια*, bestaande in het prediken van het evangelie, Mt. 10 : 7, Mk. 3 : 14, 16 : 15, Luk. 9 : 2, enz., in het bedienen der sacramenten, Mt. 28 : 19, Mk. 16 : 15, Luk. 22 : 19, 1 Cor. 11 : 24—26, in het doen van allerlei wonderen, Mt. 10 : 1, 8, Mk. 3 : 15, 16 : 18, Luk. 9 : 1, 10 : 9, 19 enz., in het houden of vergeven der zonden, Mt. 16 : 19, 18 : 18, Joh. 20 : 23, in het weiden der kudde, Joh. 21 : 15—17, Hd. 20 : 28, in het oefenen van tucht, Mt. 18 : 17, 1 Cor. 5 : 4, in het dienen der tafelen, Hd. 6 : 2, in het recht om te leven van het evangelie, Mt. 10 : 10, 9 : 4v., 2 Thess. 3 : 9, 1 Tim. 5 : 18. Deze omschrijving, welke de Schrift van de macht der kerk geeft, wijst niet alleen haar ontwijfelbaar bestaan, maar ook hare volkomene onafhankelijkheid en eigensoortigheid tegenover alle andere macht ter wereld aan. Er is velerlei macht en gezag op aarde, in huisgezin, maatschappij, staat, kunst, wetenschap enz. Maar de kerkelijke macht is van deze alle in wezen onderscheiden en tegenover haar volkomen zelfstandig. Want al die andere macht is afkomstig van God als Schepper van hemel en aarde, Rom. 13 : 1, maar deze kerkelijke macht heeft haar oorsprong rechtstreeks in God als den Vader van onzen Heere Jezus Christus, 1 Cor. 12 : 28, Ef. 4 : 11, Hd. 20 : 28, en is daarom ten opzichte van alle andere aardsche macht volkomen vrij en onafhankelijk. Wie met het Cesareopapisme of het Erastianisme deze macht der kerk inkrimpt, beperkt en aan de overheid opdraagt, komt de eere van Christus

te na en doet aan de der kerk geschonken rechten en vrijheden tekort. Onafhankelijk moet deze macht der kerk tegenover alle andere aardsche macht blijven, omdat zij gansch eigensoortig is, door geen andere macht kan overgenomen of uitgeoefend worden, en dus bij zulk eene overdracht van haar natuur beroofd en vernietigd wordt. Al de macht toch, die Christus aan zijne kerk heeft geschonken, bediening van woord en sacrament, oefening van tucht, dienst der tafelen enz. heeft behalve een eigen oorsprong, ook een eigen orgaan, een eigen natuur, een eigen doel. Zij is gebonden aan ambten, die Christus alleen in zijne gemeente ingesteld heeft, waartoe Hij alleen de gaven verleent en verleenen kan, die Hij alleen roept en zendt; niemand neemt zich deze eere aan, dan die van God geroepen wordt, Rom. 10 : 15, Hebr. 5 : 4. Voorts is deze macht geestelijk. Dat wil niet zeggen, dat zij onzichtbaar en gansch inwendig is, want Christus is wel een geestelijk koning doch regeert over ziel en lichaam beide, zijn woord en sacrament richten zich tot den ganschen mensch, de dienst der barmhartigheid heeft zelfs voornamelijk de lichamelijke nooden te lenigen. Maar als de macht der kerk geestelijk heet, dan wordt daarmede te kennen gegeven, dat zij door den H. Geest van God wordt geschonken, Hd. 20 : 28, alleen in den naam van Christus en de kracht des H. Geestes kan uitgeoefend worden, Joh. 20 : 22, 23, 1 Cor. 5 : 4, uitsluitend over menschen als geloovigen gaat, 1 Cor. 5 : 12, en alleen op geestelijke, zedelijke wijze, niet met dwang en straf in geld, goed of leven, maar door overtuiging, geloof, goedwilligheid, vrijheid, liefde en dus alleen met geestelijke wapenen, 2 Cor. 10 : 4, werkt en werken kan, Mk. 16 : 16, Joh. 8 : 32, 2 Cor. 3 : 17, Ef. 6 : 7 enz. Eindelijk heeft deze macht ook een eigen doel; zij strekt, al brengt zij voor de ongeloovigen ook verzwaring van het oordeel mede, tot behoudenis, tot stichting en niet tot nederwerping, tot volmaking der heiligen en opbouwing des lichaams van Christus, Mt. 10 : 13, Mk. 16 : 16, Luk. 2 : 34, 2 Cor. 2 : 16, 10 : 4, 8, 13 : 10, Ef. 4 : 12, 6 : 11—18 enz. Voetius, Pol. Eccl. IV 783. Door dit alles is de kerkelijke macht soortelijk onderscheiden van alle staatkundige macht. Reeds onder het O. Test. waren staat en kerk, schoon nauw verbonden, toch niet een en hetzelfde. Veel duidelijker echter heeft Christus het onderscheid uitgesproken tusschen zijn rijk en de rijken der wereld, Mt. 22 : 21, Joh. 18 : 36; zelf

weigerde Hij alle aardsche macht, Luk. 12 : 13, 14, Joh. 6 : 15, en verbood aan zijne jongeren al wat zweemde naar wereldlijke heerschappij, Mt. 20 : 25, 26, 1 Petr. 5 : 3. Tusschen kerk en staat en beider macht is er dan ook allerlei verschil; in oorsprong niet alleen, gelijk boven reeds opgemerkt werd, maar verder ook in organen, want de ambten in de gemeente van Christus zijn alle *διακονιαι*, maar de politieke overheid is souverein, en heeft, schoon dienaresse Gods, toch recht en macht, om wetten uit te vaardigen en daaraan onderwerping te eischen; in aard en natuur, want de macht der kerk is geestelijk, maar de macht der politieke overheid is natuurlijk, aardsch, wereldlijk, strekt zich uit over alle onderdanen, zonder andere qualiteit dan dat zij onderdanen zijn, en regelt alleen hunne aardsche belangen; in doel, want de kerkelijke macht strekt tot opbouwing van het lichaam van Christus, maar de politieke macht heeft hare bestemming in dit leven en streeft naar het bonum naturale et commune; in middelen, want de kerk heeft geen andere dan geestelijke wapenen, maar de overheid draagt het zwaard, heeft het recht over leven en dood en mag gehoorzaamheid eischen met dwang en geweld. Zoo ongeoorloofd het daarom aan de eene zijde is, om de kerkelijke macht aan de overheid op te dragen, zoo zondig is het ook aan de andere zijde, om de kerkelijke macht in eene politieke te veranderen. Romanisme en Anabaptisme maken zich daar beide aan schuldig, omdat beide uitgaan van de tegenstelling van natuur en genade. Alleen maakt het Anabaptisme die tegenstelling absoluut en vernietigt daardoor de natuur; Rome vat ze relatief op en onderdrukt de natuur. In de Middeleeuwen, toen de Roomsche kerk de alleenheerschappij bezat, kwam dit streven duidelijker voor den dag; maar principieel is zij niet veranderd, en nog altijd wordt zij gedreven door dezelfde zucht, om de geestelijken zooveel mogelijk van de politieke onderhoorigheid vrij te maken, om allerlei burgerlijke zaken binnen haar kring te trekken en aan haar oordeel te onderwerpen; om door uitwendigen glans en praal te schitteren, bezit van kapitalen en vaste goederen uit te breiden, politieken invloed aan de hoven uit te oefenen; om op grond van Mt. 28 : 18 en naar de theorie der twee zwaarden voor den paus zoo niet de directe dan toch de indirecte macht over heel de wereld te eischen enz., cf. Voetius, Pol. Eccl. I 115. Niet alleen echter is de Roomsche kerk er steeds op uit, om

alle aardsche, politieke macht aan zich dienstbaar te maken; erger is nog, dat zij de kerkelijke macht zelve van haar geestelijk karakter berooft en in eene politieke heerschappij verandert. Ten eerste wordt dit hierin openbaar, dat de Roomsche kerk zichzelve, d. i. aan den paus de hoogste wetgevende macht toeschrijft. Vroeger was deze macht nog beperkt door Schrift en traditie, door bisschoppen en concilies; de regeering was eene door aristocratie getemperde monarchie. Maar sedert de afkondiging van het infallibiliteitsdogma is deze verhouding omgekeerd. De paus is in formeelen zin absoluut monarch. Krachtens de beweerde assistentie des H. Geestes bepaalt hij onfeilbaar, wat geloofd en gedaan moet worden. Een hooger beroep is er niet; wat hij bindt of ontbindt, is gebonden of ontbonden in den hemel; wat hij zegt, heeft evenveel gezag, alsof het door Christus zelf gesproken ware. De dogmata en wetten, die hij afkondigt, binden het geweten, en verplichten tot geloof en gehoorzaamheid op verbeurte van de eeuwige zaligheid. Van de overheid is er beroep op God, maar de souvereiniteit van den paus is de allerhoogste, God zelf spreekt door zijn mond. Ten tweede kent de Roomsche kerk zichzelve, d. i. aan den paus, de hoogste rechtsprekende macht toe. De kerkelijke macht is tweeërlei, potestas ordinis en potestas jurisdictionis; de potestas docendi, ook al wordt ze afzonderlijk genoemd, behoort eigenlijk tot de potestas jurisdictionis. Daarin ligt opgesloten, dat de bediening van woord en sacrament bij Rome geen verkondiging van het evangelie, maar een rechtshandel en eene uitspraak is. Alle gedoopten behooren niet in zedelijken, geestelijken zin maar *rechtens*, in juridischen zin, met een onveranderlijk en onverliesbaar recht aan den paus toe; zij zijn zijne schapen, die hij desnoods met geweld in de schaapskooi terug mag brengen, al kan hij het misschien ook niet door de omstandigheden van tijd. Nach dem Rechte der katholischen Kirche gehören eigentlich alle Getauften zur Kirche, also auch zur Parochie, aber in Ermangelung von Zwangsmitteln fehlt gegenüber Andersgläubigen die Durchführbarkeit dieses Anspruchs, Vering, Lehrb. des kath. orient. u. prot. Kirchenrechts[3] 603. En al de Roomsche kerkleden komen onder de prediking en tot het sacrament der boete, om hun oordeel te hooren. De biechtstoel is een rechtbank, de priester een rechter; na de beschuldigingen gehoord te hebben, die de biechteling tegen zichzelf inbrengt,

spreekt hij het vonnis uit; hij bindt en ontbindt, niet deprecatief en conditioneel, maar krachtens den ambtsgeest, die in hem woont, peremptoir en absoluut; zooals hij oordeelt, oordeelt God in den hemel. Ten derde maakt Rome, d. i. de paus aanspraak op de hoogste uitvoerende en dwingende macht. De onderscheiding van kerkelijke en burgerlijke straf heeft voor Rome geen waarde. Als de kerk het nuttig oordeelt en er toe in staat is, past zij evengoed de laatste als de eerste toe. Het is zoo, de doodstraf voltrok zij niet, want ecclesia non sitit sanguinem. Maar overigens liet zij geen middel onbeproefd, om ongehoorzame kinderen te dwingen tot onderwerping. En Rome was vindingrijk. Geldstraf, boete, kerker, inquisitie, pijnbank, sluipmoord, ban, interdict, ontslag der onderdanen van gehoorzaamheid aan den vorst enz. hebben altemaal dienst gedaan. Dat was en is in beginsel nog de opvatting van de kerkelijke macht bij Rome.

De Hervormers hebben daartegenover de potestas ecclesiastica weer in den zin der Schrift als eene geestelijke macht opgevat. Zoo kwam vanzelf de potestas docendi, de bediening van woord en sacrament op den voorgrond te staan. De Lutherschen lieten zelfs, althans in de practijk, heel de kerkelijke macht daarin opgaan; zij hadden alleen pastores, geen presbyters en diakenen. Maar de Gereformeerden herstelden ook deze ambten en namen daarom naast de potestas docendi nog de potestas jurisdictionis op. Het woord jurisdictio vond echter, hoewel Calvijn, Inst. IV 11 het overnam, geen algemeene goedkeuring. Coccejus op 1 Cor. 5 verwierp het; Maresius, Syst. Theol. 15, 75 f. 16, 70 a zeide, dat er, zuiver en juist gesproken, geen jurisdictio in de kerk was en dat het woord op kerkelijk gebied slechts analogice mocht opgevat worden; allen erkenden, dat de jurisdictio in de kerk van gansch anderen aard was dan in den staat en een geestelijk karakter droeg, Voetius, Pol. IV 798, en velen meden het woord en spraken liever van potestas gubernans, ordinans, disciplinaris enz. Voorts onderscheidden sommigen tweeërlei, maar anderen drieërlei macht. De macht der kerk ging n.l. in de bediening van woord en sacrament en in de oefening van tucht niet op; zij had ook het recht en de bevoegdheid, om in het belang van de orde wetten te maken en maatregelen te nemen van allerlei aard. Zoo kwam naast en dikwerf tusschen de potestas docendi (doctrinae, scientiae, dogmatica, ordinis) en de potestas disciplinae

(critica, jurisdictionis, correptionis) nog de potestas directionis (regiminis, ordinis, diatactica, legislativa,) te staan, Calvijn, Inst. IV 8, 1. Bucanus, Inst. 519. Maresius, Syst. Theol. 16, 70. Voetius, Pol. Eccl. I 118. Vitringa IX 1 p. 457. Opmerkelijk is, dat bij deze macht der kerk nooit het diakonaat ter sprake werd gebracht. Toch heeft Christus ook daarin eene macht aan zijne kerk geschonken, die van de grootste beteekenis is. Drieërlei macht is er daarom, in verband met de ambten van pastor, presbyter en diaken en verder in verband met het drievoudig ambt van Christus, het profetisch, koninklijk en priesterlijk ambt, in zijne kerk te onderscheiden: de potestas docendi, de potestas gubernans (waarvan de potestas disciplinae een onderdeel is), en de potestas misericordiae.

7. De potestas docendi heeft haar oorsprong en grond in het profetisch ambt, waartoe Christus gezalfd is en dat Hij zelf nog altijd uitoefent door zijn Woord en Geest. Hij heeft het niet overgedragen aan eenig mensch, en geen paus of bisschop, geen herder of leeraar tot zijn zaakwaarnemer en plaatsvervanger aangesteld; maar Hij is nog altijd onze hoogste profeet, die van uit den hemel door Woord en Geest zijne gemeente leert. Toch bedient Hij zich daarbij in den regel van menschen als zijne organen, niet alleen van de ambtsdragers in enger zin maar van alle geloovigen en van een iegelijk hunner naar de genade, die hem is gegeven. De gemeente zelve is profetesse, en alle Christenen zijn der zalving van Christus deelachtig en geroepen tot belijdenis van des Heeren naam. Het ambt onderdrukt de gaven niet maar leidt ze alleen. Er zijn vele charismata, die tot de potestas docendi der kerk behooren, wijsheid, kennis, profetie enz. 1 Cor. 12 : 8v. Christus onderwijst en leert door den vader in het gezin, door den onderwijzer op de school, door den presbyter bij het huisbezoek, door al de geloovigen in hun onderling verkeer en in hun omgang met anderen. Maar Hij doet het inzonderheid op eene onderscheidene wijze, ambtelijk, met uitdrukkelijk verleenden last en volmacht, in de openbare samenkomsten van het volk Gods, door den dienaar des Woords. Onder de potestas docendi is nu voornamelijk deze ambtelijke bediening des Woords te verstaan. Naar twee zijden moet deze dienst in zijne zelfstandigheid gehandhaafd worden. Vooreerst naar de zijde van de

Roomsche kerk, die het woord aan het sacrament, den homileet aan den liturg, de prediking aan den cultus, de potestas docendi aan de potestas jurisdictionis ondergeschikt maakt. Naar de Schrift toch gaat het woord voorop, en het sacrament komt daaraan als aanhangsel en zegel toe; er is geen sacrament zonder woord, wel een woord zonder sacrament. Het sacrament volgt het woord; wie het woord bedient, moet daarom nog niet altijd, 1 Cor. 1 : 14—17, maar kan en mag toch het sacrament bedienen, en is ook dan een bedienaar des woords, van het zichtbare woord, dat aan het hoorbare toegevoegd is. Ten tweede is deze ambtelijke bediening des woords zelfstandig tegenover alle onderwijzing des woords, die door de geloovigen onder elkander of naar buiten geschiedt, en zelfs wezenlijk onderscheiden van de toepassing, welke de presbyter van het woord heeft te maken bij het bezoek van de leden der gemeente. Zeker kan en mag ook de ambtelijke bediening des woords in de samenkomsten der gemeente als een weiden der kudde worden opgevat. De Schrift gaat daarin ons voor. De Heere is de herder van zijn volk, Ps. 23 : 1, 80 : 2, Jes. 40 : 11, 49 : 10, Jer. 31 : 10, Ezech. 34 : 15; Christus heet de herder der kudde, Ezech. 34 : 23, Joh. 10 : 11, 14, Hebr. 13 : 20, 1 Petr. 2 : 25, 5 : 4, Op. 7 : 17. En onder Hem als den ἀρχιποιμήν, 1 Petr. 5 : 4, dragen ook zijne dienaren den naam van herders, ποιμενες, pastores, Jes. 44 : 28, Jer. 2 : 8, 3 : 15, 23 : 1v., Ezech. 34 : 2v. enz., Joh. 10 : 2, Joh. 21 : 15—17, Hd. 20 : 28, 1 Cor. 9 : 7, Ef. 4 : 11, 1 Petr. 5 : 2, cf. het Form. der Ger. kerken voor de bevestiging van dienaren des woords. Maar sedert de beide werkzaamheden van weiden en leeren, van regeeren en arbeiden in het woord en de leer gescheiden werden en ieder een eigen orgaan verkregen, Ef. 4 : 11, 1 Tim. 5 : 17, is de naam van leeraar de karakteristieke titel van den dienaar des woords geworden. Door zijne voorbereiding en opleiding, door zijn algeheele toewijding aan den arbeid in het woord, door de macht om van het evangelie te leven, door zijne ambtelijke bediening van woord en sacrament in de vergadering der geloovigen is hij van den opziener, den regeerouderling onderscheiden, die speciaal met het ποιμαινειν is belast, Hd. 20 : 28, 1 Petr. 5 : 2. Toch mag dit leeren niet in intellectualistischen zin worden verstaan; veeleer is het met het bovengenoemde Formulier alzoo te duiden, dat de dienaren des Heeren woord grondig en oprechtelijk aan

hun volk zullen voordragen en het toeeigenen, zoo in het gemeen als in het bijzonder, tot nuttigheid der toehoorders, met onderwijzen, vermanen, vertroosten en bestraffen, naar eens iegelijks behoefte, verkondigende de bekeering tot God en de verzoening met Hem door het geloof in Jezus Christus en wederleggende met de H. Schrift alle dwalingen en ketterijen, die tegen deze zuivere leer strijden. Nader ligt er in deze potestas docendi opgesloten het recht en de plicht der kerk, om 1° te zorgen voor de opleiding van hare aanstaande dienaren of op die opleiding nauwkeurig toe te zien, hare dienaren te roepen, te onderzoeken, te zenden, te bevestigen, te onderhouden, door hun dienst het woord Gods te doen prediken beide aan geloovigen en ongeloovigen, en alzoo de kerke Gods te bevestigen, uit te breiden en voort te planten onder het menschelijk geslacht; 2° om het woord Gods door middel van het ambt te bedienen in verschillenden vorm naar elks behoefte, bepaaldelijk in den vorm van melk aan de jeugdige, en in dien van vaste spijze aan de volwassen leden der gemeente, maar voorts altijd zoo, dat de volle raad Gods, de gansche rijkdom van zijn woord ontvouwd en overeenkomstig de behoeften van elk volk en land, van elke eeuw en tijd, van iedere gemeente en van alle geloovigen in het bijzonder ontwikkeld en toegepast wordt, Jes. 3 : 10, 11, 2 Cor. 5 : 20, 1 Tim. 4 : 13, 2 Tim. 2 : 15, 4 : 2; 3° om het woord Gods te bewaren, te vertalen, uit te leggen naar den regel des geloofs, te verdedigen tegen alle bestrijding der leugen, 1 Tim. 1 : 3, 4, 2 Tim. 1 : 13, Tit. 1 : 9—11, 13, 14 en alzoo de gemeente op te bouwen op het fundament van apostelen en profeten, Ef. 2 : 20 en haar te doen zijn een στυλος και ἑδραιωμα της ἀληθειας, 1 Tim. 3 : 15, d. i. een zuil en grondslag, die de waarheid draagt, ze uitstalt voor ieders oog en aan allen kenbaar maakt.

Rechtstreeks vloeit hieruit de bevoegdheid der kerken voort, om de waarheid, die zij gelooft, te belijden en als belijdenis in haar midden te handhaven. Van den kant der Remonstranten in de praefatie voor hun Confessie en Apologie, der Baptisten, Congregationalisten, Kwakers, cf. Schaff, Creeds I 834. 852. 864 en van vele anderen is daartegen ingebracht, dat het opstellen van bindende confessies in strijd is met de algenoegzaamheid der Schrift, de christelijke vrijheid vernietigt, eene ondragelijke tirannie invoert, verder onderzoek en voortgaande ontwikkeling

afsnijdt. De Schrift legt echter aan de kerken duidelijk den plicht op, om een pilaar en vastigheid der waarheid te zijn en haar voor alle menschen te belijden, om zulken, die van de leer der waarheid afwijken, te mijden en het woord Gods tegenover alle bestrijders te handhaven. De kerk is bijna van het begin, d. i. van den aanvang der tweede eeuw af eene belijdeniskerk geweest, die haar eenheid had in den allen gemeenschappelijken regel des geloofs, d. i. in de doopsbelijdenis, in het oorspronkelijke, later eenigszins uitgebreide, apostolisch symbool, en voorts telkens in den loop der eeuwen door ketterij en laster tot breedere ontwikkeling der waarheid genoopt werd, cf. Zahn, Glaubensregel und Taufbekenntniss in der alten Kirche, in zijne Skizzen aus dem Leben der alten Kirche 1898 S. 238—270. Id. Das apost. Symbolum 1893. Kattenbusch, Das apost. Symbol I 1894. Kunze, Glaubensregel, H. Schrift und Taufbekenntniss, Leipzig 1899. Een kerk kan ook in eene wereld vol leugen en bedrog niet zonder een regel des geloofs bestaan, wordt, gelijk de historie vooral in deze eeuw leert, zonder eene vaste belijdenis aan allerlei dwaling en verwarring ten prooi en onderworpen aan de tirannie van bovendrijvende richtingen en meeningen. Met zulk eene belijdenis doet de kerk ook niet aan de volmaaktheid der H. Schrift te kort, maar spreekt zij niet anders uit, dan wat in die Schrift is vervat; de belijdenis staat niet naast, veel minder boven, maar diep onder de H. Schrift; deze is alleen αὐτόπιστος, onvoorwaardelijk tot geloof en gehoorzaamheid bindend, onveranderlijk, maar de confessie is en blijft altijd examinabel en revisibel aan de Schrift, zij is geen norma normans, maar hoogstens norma normata, geen norma veritatis, maar norma doctrinae in aliqua ecclesia receptae, ondergeschikt, feilbaar, menschenwerk, onvolkomene uitdrukking van wat de kerk uit de Schrift als Goddelijke waarheid in haar bewustzijn opgenomen heeft en thans op gezag van Gods woord tegenover alle dwaling en leugen belijdt. Ook dwingt de kerk met deze belijdenis niemand noch bindt zij het onderzoek, want zij laat een ieder vrij, om anders te belijden en de waarheid Gods in anderen zin op te vatten; zij luistert opmerkzaam naar de bedenkingen, die eventueel tegen haar belijdenis op grond van Gods woord worden ingebracht en onderzoekt die naar eisch van hare belijdenis zelve; alleen weigert zij en moet zij weigeren, zich tot een debating society of philosophisch

genootschap te verlagen, waarin heden voor waarheid geldt wat gisteren leugen was, want zij is niet aan eene bare der zee, maar aan een rots gelijk, pilaar en vastigheid der waarheid. Cf. deel I 25 en voorts nog (Dunlop) A collection of confessions of faiths, cathechisms, directories, books of discipline etc. of publick authority in the church of Scotland, I Edinb. 1719 preface p. V—CXLIV.

8. Christus is niet alleen profeet, Hij is ook koning, die nog voortdurend van uit den hemel persoonlijk zijne gemeente regeert. Maar Hij bedient zich daarbij toch van menschen en gaf dus in zoover aan zijne gemeente een potestas gubernationis. In ruimer zin is daaronder al de leiding en zorg te verstaan, welke de geloovigen saam ten opzichte van elkander uitoefenen. In de gemeente geldt het woord van Ezau niet: ben ik mijns broeders hoeder? Allen zijn elkanders leden, lijden en verblijden zich met elkaar, hebben de bekwaamheid en de roeping, om ook onderling elkander te leeren, te vermanen, te vertroosten, te stichten, Rom. 15 : 14, Col. 3 : 16, 1 Thess. 5 : 11. Er zijn gaven der leiding, der regeering, die Christus door den H. Geest aan de gemeente uitdeelt en die Hij door de ambten niet te niet doet maar in 't goede spoor houdt, Rom. 12 : 8, 1 Cor. 12 : 28. En onder die gaven staat de liefde bovenaan, die den een den ander in waardeering en hoogachting doet voorgaan, Rom. 12 : 10, Phil. 2 : 3, 1 Petr. 5 : 5. Maar toch heeft Christus als koning zijner kerk in het presbyteraat ook een bepaald ambt ingesteld, waardoor Hij zijne gemeente regeert. Dit regeeren draagt echter een geestelijk karakter, wijl Christus koning is in het rijk der genade, en wordt in de Schrift een ποιμαινειν genoemd, Joh. 21 : 15—17, Hd. 20 : 28, 1 Petr. 5 : 2; alwat denken doet aan aardsche macht en politieke heerschappij is ervan uitgesloten, 2 Cor. 1 : 24, 1 Petr. 5 : 2, 3. In ruimeren zin omvat dit ποιμαινειν ook het werk van den leeraar, maar er is toch een groot onderscheid tusschen de openbare verkondiging en de persoonlijke, individueele toepassing des woords, tusschen het hoeden der kudde in het algemeen en het verzorgen van elk der schapen in het bijzonder. De geloovigen zijn wel geroepen, om allen op elkander acht te nemen tot opscherping der liefde en der goede werken, Hebr. 10 : 24, maar opdat geen enkel schaap der kudde onverzorgd blijve, heeft Christus toch aan een bepaald ambt het

weiden der schapen opgedragen. Dat Hij hiermede in eene wezenlijke behoefte zijner gemeente heeft voorzien, blijkt daaruit, dat, toen het presbyteraat allengs verdween, in de biecht een menschelijk surrogaat voor dezen ambtelijken dienst is ingesteld. Ongetwijfeld bevat daarom de biecht iets goeds, Jak. 5 : 16, Calvijn, Inst. III 1, 13, maar zij kan niet opwegen tegen den goed geregelden dienst van het presbyteraat. Immers voert zij een ongeoorloofden gewetensdwang in, maakt de geloovigen van de absolutie van den priester afhankelijk, legt in de belijdenis van alle speciale, bepaaldelijk van de doodzonden, een onmogelijk na te komen plicht op, maakt genade en zaligheid ieder oogenblik onzeker en onvast, dwingt tot eene casuistische en quantitatieve behandeling van zonde en straf, en geeft aanleiding tot allerlei onzedelijke praktijken. De Schrift spreekt dan ook nergens van zulk een gedwongen biecht. Maar wat zij in voorbeeld en voorschrift ons zegt, is dit, dat Nathan tot David en Elia tot Achab en Jesaja tot Hiskia gaat, om hen persoonlijk over hunne zonden te onderhouden; dat Christus het land doorgaat predikende en zegenende, dat Hij al zijne schapen bij name kent en er geen verloren laat gaan, Joh. 10 : 3, 28, dat Hij aan Petrus en aan al de apostelen niet alleen het weiden der kudde maar ook het weiden der schapen opdraagt, Joh. 21 : 15—17, dat Hij aan zijne discipelen beveelt, om in steden, vlekken en huizen het evangelie te prediken, Mt. 10 : 11, 12, dat Paulus de broeders in iedere stad bezoekt, Hd. 15 : 36, de gemeenten versterkt, Hd. 15 : 41 in het openbaar en bij de huizen, δημοσιᾳ καὶ κατ' οἴκους, de bekeering tot God en het geloof in Christus predikt, Hd. 20 : 20, 21, cf. Calvijn, Inst. IV 1, 22. Trouwens ligt de behoefte aan zulk eene voortdurende geestelijke verzorging in den toestand der kerk van Christus in deze bedeeling vanzelf opgesloten. Ook al is de gemeente eens geplant, zij is niet terstond volmaakt; integendeel heeft zij strijd van binnen en buiten, staat ten prooi aan allerlei aanvallen van zonde en leugen, en loopt zij ieder oogenblik gevaar, om af te dwalen ter rechter of ter linker zijde. De gemeente is een akker, die voortdurend gewied, een boom, die op zijn tijd gesnoeid, een kudde, die altijd door geleid en geweid, een huis, waaraan steeds gebouwd, een bruid, die toebereid moet worden om als eene reine maagd aan haren man te worden voorgesteld. Er zijn kranken, stervenden, beproefden,

bedroefden, bestredenen, aangevochtenen, twijfelenden, gevallenen, gevangenen enz., die leering en onderwijzing, vermaning en vertroosting van noode hebben. En afgedacht zelfs hiervan, de gemeente behoort op te wassen in de kennis en genade van den Heere Jezus Christus; de kinderen moeten jongelingen, de jongelingen mannen, de mannen vaders worden in Christus, en hebben daartoe leiding en verzorging van noode. Ook de leeraars zijn zwakke en zondige menschen en behooren onder opzicht te staan; indien de raad van ouderlingen en de vergadering van genabuurde kerken dit niet doet, wordt de gemeente een speelbal van den pastor of anders een superintendentuur of episcopaat noodzakelijk. In één woord, de leeraars zaaien het woord, de ouderlingen zoeken de vrucht. Cf. voorts over het presbyteraat: Calvijn, Inst. IV 1, 22. 12, 2. Martyr, Loci p. 392b. Zanchius, Op. IV 730. Bullinger, Huysboeck, Dec. 5 serm. 3. Junius, Op. I 1563. Bucanus, Inst. theol. 493. Mastricht, Theol. VII 2, 22. Voetius, Pol. Eccl. III 436—479. VI 92—109. M. Vitringa IX 229. Renesse, Van het regeerouderlingschap 1659. Koelman, Ambt en pligt der ouderlingen 1765. Nieuwe werken van Th. Harnack, Prakt. Theol. II 291—350. Id. in Zöcklers Handb. der theol. Wiss. III 503—537. Achelis, Prakt. Theol. II 177—323. H. A. Koestlin, Die Lehre von der Seelsorge, Berlin 1895. Kuyper, Enc. III 524. Biesterveld, Het huisbezoek, Kampen 1900 enz.

9. Tot de werkzaamheid der opzieners behoort in het bijzonder ook de kerkelijke tucht, potestas disciplinae. Het Hebr. heeft voor tucht het woord מוּסָר, dat eigenlijk adstrictio, constrictio beteekent en in het grieksch door *νουθετημα*, *διδασκαλια*, *νομος*, *σοφια* vertaald en in het N. T. vooral door het woord *παιδεια* weergegeven wordt. Beide woorden geven evenals het holl. woord tucht, van tien, trekken, in het algemeen te kennen, dat iets dat jong, teer, klein, zwak is met zorg opgekweekt wordt. Wijl echter in het algemeen en vooral bij menschen deze opkweeking altijd tegelijk abnormale ontwikkeling tegen moet gaan, krijgt het woord tucht de bijbeteekenis van terechtwijzing, kastijding, tuchtiging. Bijna nooit duiden de woorden alleen onderwijs, onderricht aan, cf. echter Hd. 7 : 22, 22 : 3, maar altijd zulk eene opvoeding en onderwijs, welke terechtwijzend en kastijdend optreden. Zoo voedt God zijne kinderen op, Hebr. 12 : 5—11,

en Christus zijne gemeente, Op. 3 : 19, door middel van de Schrift, die nuttig is *προς διδασκαλιαν, προς ἐλεγμον, προς ἐπανορθωσιν, προς παιδειαν τὴν ἐν δικαιοσυνῃ*, 2 Tim. 3 : 16. En zulk een tucht heeft Christus ook in zijne gemeente ingesteld. In het O. T. bestond er nog geen eigenlijke kerkelijke tucht, al werd Adam ook gebannen uit het paradijs en al werden in Israel onbesnedenen, melaatschen en onreinen uit het heiligdom geweerd, Lev. 5v., Ezech. 44 : 9, want voor onopzettelijke zonden bestond er altijd verzoening, op zonden met opgeheven hand stond de uitroeiing, en de cherem was tegelijk eene burgerlijke straf. Eerst toen Israel eene gemeente werd, kwam de uitsluitend kerkelijke straf op, de afzondering uit de gemeente der geloovigen, Ezr. 10 : 8, en deze ban wordt nog door de Joden in sommige gevallen toegepast, Gunning, De Chasidim bl. 55. Misschien in aansluiting aan deze synagogale tucht, heeft Christus de tucht in zijne gemeente verordend. In Mt. 16 : 19 geeft Hij de sleutelen van het hemelrijk aan Petrus, in Mt. 18 : 18 aan de gemeente, in Joh. 20 : 23 aan de apostelen, zoodat zij de macht hebben om op grond van de belijdenis van Christus en onder de voorlichting des Geestes te binden en te ontbinden, iemand de zonden te houden of te vergeven. Alleen omdat Christus deze macht aan zijne gemeente geeft, is deze tot het oefenen van tucht bevoegd. In Mt. 18 : 15—17 wijst Hij dan aan, hoe deze tucht geoefend moet worden. God wil niet, dat een der kleinen, die in Jezus gelooven, verloren ga. Mt. 18 : 1—14. Als dus iemand door zijn broeder beleedigd of onrechtvaardig behandeld is, dan moet hij eerst door persoonlijke bestraffing, dan door bestraffing onder twee of drie getuigen, en daarna door bestraffing vanwege heel de gemeente beproeven hem te winnen; en eerst, als dat alles niet baat, dan mag hij, de beleedigde (*σοι*, vs. 17, in sing.) hem beschouwen als een heiden en tollenaar, dan heeft hij alles aan hem beproefd, en is hij vrij van zijn bloed. Zulk een oordeel heeft dan kracht in den hemel. Dit is de gewone weg, waarlangs de tucht in de gemeente naar Jezus' bevel loopen moet. Maar daarvan is wel te onderscheiden de tucht, die God zelf, die Christus, en die ook de apostelen soms oefenen in zijn naam en kracht. God kan zonden in de gemeente, bijv. het onwaardig gebruik van het avondmaal bezoeken met krankheid en dood, 1 Cor. 11 : 30. Ananias en Saffira vielen om hun liegen tegen

den Geest Gods dood voor Petrus' voeten neer, Hd. 5. Paulus strafte Elymas, Hd. 13 : 11 met blindheid. In 1 Cor. 5 beveelt Paulus aan de gemeente, om, terwijl zij met zijn geest, die reeds over den bloedschender in haar midden het oordeel heeft uitgesproken, vs. 3, saamvergaderd en alzoo verbonden is met de macht van den Heere Jezus Christus, in Christus' naam den zoodanige aan den Satan over te geven, opdat hij door dezen in zijn lichaam geslagen en alzoo toch weder naar den geest in den dag van Christus behouden worde. Paulus berispt daarbij de Corinthiërs vs. 2, dat zij hem al niet eerder uit hun midden hadden weggedaan en onderstelt dus, dat zij daartoe het recht en de verplichting hadden. En juist wijl zij dat niet gedaan, maar den zondaar gedragen en alzoo aan zijne zonde deel gekregen hadden, daarom acht hij thans een radicalen maatregel noodig. Hij zelf heeft als apostel reeds voor zichzelf het oordeel geveld, en eischt nu, dat de gemeente, in volle vergadering, terstond, zonder verder vermaan, naar de thans door den apostel haar verleende volmacht, ja naar de macht van Christus zelven, in zijn naam den booze oordeele; en niet maar eenvoudig buiten de gemeente plaatse, gelijk in vs. 2 van haar verlangd werd, doch bepaaldelijk ter lichamelijke bestrijding aan den Satan overgeve. Er is hier dus sprake, niet van gewone excommunicatie, zooals bijv. in Mt. 18 : 17, maar van eene bijzondere, apostolische machtsdaad. Dit blijkt ook uit 1 Tim. 1 : 20, 2 Tim. 2 : 17, waar Paulus als apostel, geheel alleen, zonder de gemeente, op dezelfde wijze Hymeneus en Alexander aan den Satan overgeeft, opdat zij getuchtigd zouden worden niet meer te lasteren. Er is daarom groot verschil tusschen deze buitengewone straffen en de gewone tuchtoefening, die aan de gemeente is opgedragen. Van deze laatste handelde Paulus in 1 Cor. 5 : 2 en nog nader in vs. 9—13. Daar zegt hij n.l., dat hij in een vroegeren brief, die dus aan dezen „eersten" brief is voorafgegaan, hen vermaand heeft, om zich niet te vermengen, d. i. geen omgang te hebben met hoereerders. Maar de Corinthiërs hadden dat verkeerd opgevat en daaruit afgeleid, dat zij hoegenaamd geen verkeer, ook niet in het burgerlijke, mochten hebben met hoereerders, geldzuchtigen, roovers, afgodendienaars buiten de gemeente. Maar dat was de bedoeling van den apostel niet; dat ware een onmogelijke eisch geweest, daarmede gelijk staande, dat zij uit de wereld

moesten gaan. Alleen had hij verlangd, dat zij geen omgang zouden hebben met een hoereerder enz., indien zoo iemand een broeder genoemd werd en lid der gemeente was. Ja, in dat geval wenscht hij, dat zij met zulk een gevallen broeder ook geen maaltijd zullen houden, niet bij hem gaan eten noch hem te eten vragen, niet vriendschappelijk en broederlijk met hem zullen verkeeren, maar dat zij, terwijl zij hen, die buiten zijn, aan Gods oordeel overlaten, zulk een booze, die in hun kring verkeert, uit hun midden zullen verwijderen, cf. 2 Cor. 2 : 5—10. Evenzoo spreekt Paulus elders van het recht en den plicht der gemeente, om acht te geven op en af te wijken, ἐκκλίνειν, van hen, die tweedracht en ergernis aanrichten, Rom. 16 : 17; om in Jezus' naam zich te onttrekken, af te scheiden, στέλλεσθαι ἀπο, van iederen broeder, die ongeregeld wandelt, 2 Thess. 3 : 6, 14; om na eerste en tweede, d. i. na herhaalde vermaning zich te onttrekken aan, niet in te laten met (παραιτεισθαι, zich door beden van iets of iemand afmaken, loslaten, ontslaan) een ketterschen mensch, die (als lid der gemeente, of ook misschien van buiten af) in de gemeente de eenheid des geloofs verbreekt, Tit. 3 : 10. Hetzelfde zegt Johannes; als iemand tot u komt en deze leer niet brengt, dan moogt gij hem niet ontvangen in uw huis als een broeder, niet vriendschappelijk en broederlijk met hem omgaan, en hem niet als een broeder begroeten en verwelkomen. 2 Joh. 10. En eindelijk wordt in Op. 2 : 2 de gemeente van Efeze geprezen, omdat zij de boozen niet verdraagt; in Op. 2 : 14, 20, 24 die van Pergamus en Thyatire berispt, wijl zij kettersche leeringen en heidensche gruwelen dulden. Cf. Meyer, Die Lehre des N. T. von der Kirchenzucht, Zeits. f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben 1881.

Deze leer der H. Schrift is het zuiverst in de tuchtoefening der Gereformeerde kerken toegepast. Volgens haar toch zijn 1° geen onpersoonlijke dingen, geschriften, gebouwen, landen, maar altijd personen het object; en geen menschen in het algemeen, want die buiten zijn, oordeelt God, 1 Cor. 5 : 10, geen gestorvenen, geen klasse of groep van menschen, maar altijd bepaalde, individueele personen, die of alleen door doop, of ook door belijdenis leden der gemeente zijn. 2° Oorzaak der tucht zijn niet allerlei zwakheden die in geloovigen vallen, ook niet zulke schrikkelijke zonden, welke de christelijke overheid straft,

hoewel de kerk dan volgt en haar tucht niet overbodig is, Calv. Inst. IV 11, 3. Bucanus 539, maar zulke zonden, die in het midden der gemeente ergernis wekken en door de overheid niet of zeer zacht worden gestraft, Mastricht, Theol. VII 6, 8. 3° Bij deze zonden, op welke de kerkelijke tucht van toepassing is, moet tusschen verborgene en openbare zonden onderscheiden worden. De eerste worden behandeld naar den regel van Mt. 18, en krijgen eerst het karakter van openbare zonden, als particuliere vermaningen niet baten en dus de gansche gemeente, of hare vertegenwoordiging in den kerkeraad erin gemoeid wordt. 4° Bij deze door hardnekkigheid openbaar geworden en bij de van huis uit door haar karakter (bijv. moord, overspel) openbare zonden is de procedure aldus: zoodra de overtreder oprechte boetvaardigheid toont, houdt alle kerkelijke tucht in engeren zin op. Het avondmaal mag dan nog onthouden worden, opdat de ergernis uit de gemeente worde weggenomen en de oprechtheid der schuldbelijdenis aan het licht trede; maar van tucht is geen sprake meer. Wie zijn zonde belijdt, vindt bij God en dus ook bij zijne gemeente barmhartigheid. De tucht, die tot afsnijding leidt, vangt altijd eerst aan na gebleken onboetvaardigheid en hardnekkigheid. Opdat de gemeente hiervan ten volle overtuigd zij en niet lichtvaardig tot het wegdoen van den booze uit haar midden overga, begint de kerkeraad met vermaningen. Als de overtreder zich hiertegen verhardt, volgt eerst met onthouding van het avondmaal de bekendmaking van de zonde zonder den naam van den zondaar in het midden der gemeente; daarna de bekendmaking van de zonde met den naam van den zondaar, doch niet dan na een welgegrond advies van de classis; vervolgens de bekendmaking dat hij, indien hij blijft volharden, zal afgesneden worden; en eindelijk de afsnijding zelve met het formulier van den ban. De tijd, die tusschen al deze vermaningen en tuchtmaatregelen verloopen moet, is niet vast te stellen, wijl hij met den aard van de zonde, het gedrag van den overtreder, de ergernis in en buiten de gemeente in verband staat. 5° De straffen, die de kerk hierbij toepast, zijn zuiver geestelijk. Zij bestaan niet en mogen niet bestaan in geldboete, lichamelijke kastijding, brandmerk, pijniging, gevangenis, eerloosheid, verbanning, doodstraf enz., gelijk Rome beweert, noch ook in ontbinding van familie-, burgerlijke, staatkundige betrekkingen, gelijk de Anabaptisten leerden; evenmin

in uitsluiting uit de openbare godsdienstoefeningen, gelijk de christelijke kerk in den eersten tijd dit toepaste. Want de wapenen der gemeente zijn niet vleeschelijk maar geestelijk en daarom krachtig voor God, 2 Cor. 10 : 4. Maar de tucht der gemeente is eene ernstige beproeving, of iemand, die zich misdroeg en tegen alle vermaning zich verhardt, nog als een broeder kan en mag beschouwd worden. De excommunicatie is daarom ten slotte niets anders maar ook niets minder dan een opzeggen van den broederlijken omgang en de broederlijke gemeenschap; een zich onttrekken der gemeente; een eindelijk, met smart loslaten van dengene, die zich als een broeder voordeed maar geen broeder bleek te zijn. Zij is geen overgave aan den Satan, wat in het N. T. alleen als eene apostolische daad voorkomt, geen verdoemenis of vervloeking, geen ἀνάθεμα, dat in het N. Test. nooit, ook niet in Rom. 9 : 3, van de kerkelijke tucht gebezigd wordt, cf. Cremer s. v., maar alleen en toch ook niet minder dan eene plechtige verklaring der gemeente in Jezus' naam, dat de zondaar openbaar is geworden als niet zijnde een oprecht broeder in Christus, en dus een hem stellen buiten de gemeente en hare gemeenschap, opdat God alleen over hem oordeele. 6° De excommunicatie is een uiterste remedie, opdat de verwijderde uit den broederlijken omgang tot inkeer kome. Zelfs de apostolische overgave aan den Satan had nog deze beteekenis, 1 Cor. 5 : 5, 1 Tim. 1 : 20. Al mag de gemeente den uitgeworpene ook als een heiden en tollenaar beschouwen, omdat zij alle moeite aan hem, zonder vrucht, heeft ten koste gelegd; al moest zij hem uitwerpen, om zelve geen gemeenschap aan zijne zonden te hebben, 1 Cor. 5 : 6, 7, 11 : 30; toch blijft de hope bestaan, dat hij nog een broeder zij, die door vermaning van zijne dwaling zal terecht gebracht worden, 2 Thess. 3 : 14. 7° Daarom blijft wederopneming in de gemeente altijd weer mogelijk, Mt. 16 : 18, 18 : 18, Joh. 20 : 23, 2 Cor. 2 : 5—10; maar daarbij is dan voorafgaande openbare belijdenis noodig, die in alle andere gevallen slechts met alle voorzichtigheid en naar het oordeel van den ganschen kerkeraad geeischt mag worden. Cf. Calvijn, Inst. IV 12. Ursinus, Explic. Cat. qu. 83—85. Zanchius, Op. IV 736. Polanus, Syst. Theol. p. 544. Martyr, Loci 411. Junius, Theses Theol. 47. Bucanus, Instit. theol. 531. Heidegger II p. 600. Synopsis pur. theol. disp. 48. Voetius, Pol. IV 770—982. Mastricht, Theol.

VII c. 6. Moor VI 400—422. M. Vitringa IX 1 p. 498—573 enz. Uit den nieuweren tijd: Scheele, Die Kirchenzucht 1852. Fabri, Kirchenzucht im Sinne und Geiste des Evang. 1854. Art. Bann, Kirchenzucht, Schlüsselgewalt, Gerichtsbarkeit in Herzog. Müller, Dogm. Abh. 496 f. Vilmar, Von der christl. Kirchenzucht 1872. Id. Kirchenzucht u. Lehrzucht 1877.

10. In de derde plaats is Christus ook priester en oefent dit ambt nog altijd van uit den hemel in zijne gemeente door voorbede en zegening uit. Gelijk Hij als profeet de zijnen leert en als koning hen regeert, zoo bewijst Hij hun als priester den rijkdom zijner barmhartigheid. Toen Hij op aarde was, omging Hij de steden en vlekken, niet alleen leerende in de synagogen en predikende het evangelie des koninkrijks, maar ook genezende alle ziekte en alle kwale onder het volk, Mt. 9 : 35. En dit was geen bijkomstige en toevallige werkzaamheid maar een hoofdbestanddeel van het werk, dat de Vader Hem opgedragen had om te doen, Mt. 8 : 17, Joh. 5 : 36, 9 : 3, 4 enz. De volheid van zijn macht en de rijkdom zijner barmhartigheid werd erin openbaar; de werken van zonde en Satan werden er door verbroken; de gevolgen der zonde in de physische wereld werden er aanvankelijk door weggenomen; zij liepen uit en ontvingen hun zegel en voleinding in de opstanding, die de overwinning van den dood en het beginsel der vernieuwing aller dingen was. Als Hij dan ook zijne discipelen uitzendt, geeft Hij hun niet alleen den last, om het evangelie te prediken, maar even stellig en nadrukkelijk, om de onreine geesten uit te werpen en om alle ziekte en alle kwale te genezen, Mt. 10 : 1, 8, Mk. 3 : 15, Luk. 9 : 1, 2, 10 : 9, 17. De discipelen volbrachten dien last, niet alleen tijdens Jezus' verblijf op aarde maar ook na zijne hemelvaart, Hd. 5 : 16, 8 : 7 enz. Zelfs werden er naar Jezus' eigen belofte, Mk. 16 : 17, 18 in den eersten tijd aan de geloovigen vele buitengewone gaven van gezondmaking en werkingen van krachten geschonken, Hd. 2 : 44, 45, 4 : 35, Rom. 12 : 7, 8, 1 Cor. 12 : 28. Gelijk het echter ging met de gaven der leer en de gaven der regeering, zoo ging het ook met die der barmhartigheid. De buitengewone toestand der kerk werd allengs normaal. En al werden de gaven niet onderdrukt of vernietigd, zij werden toch langzamerhand meer en meer verbonden

met het ambt. De leer werd aan den didaskalos, de regeering aan den presbyter en evenzoo de dienst der barmhartigheid aan den diaken opgedragen, Hand. 6. En de gaven zelve schoon gaven des H. Geestes blijvende, kregen een meer eenvoudig en gewoon karakter. Rome beweert wel, dat de wonderkracht bij haar voortduurt, deel I 270, maar schooner dan die wonderen, waarop zij zich beroemt, zijn de werken der barmhartigheid, die van haar geloof en liefde een krachtig getuigenis afleggen. Want toen het diakonaat in de christelijke kerk langzamerhand geheel van karakter veranderde, heeft de schat van liefde en barmhartigheid, dien Christus in zijne gemeente uitstort, in private weldadigheid zich rijk geopenbaard. Al laat de regeling van den dienst der barmhartigheid in Rome veel te wenschen over, toch neemt zij in werken der liefde onder de christelijke kerken de eerste plaats in. Want wel heeft de Gereformeerde kerk het ambt van diaken hersteld, maar zij heeft zijn plaats en dienst niet behoorlijk geregeld en zijne werkzaamheid niet tot ontwikkeling gebracht. Deze ontwikkeling, waartoe de nood der tijden tegenwoordig dringt, kan in hoofdzaak niet anders dan in deze richting geschieden: 1° dat het ambt van diaken meer dan tot dusver geëerd worde als een zelfstandig orgaan van de priesterlijke barmhartigheid van Christus, 2° dat de liefde en de barmhartigheid als de christelijke deugden bij uitnemendheid worden erkend en beoefend, 3° dat aan diakenen opgedragen wordt, om alle leden der gemeente, inzonderheid de vermogende, in den naam van Christus te bewegen tot barmhartigheid, en voor de zonde der gierigheid, die een wortel is van alle kwaad, te waarschuwen en te behoeden, 4° dat het diakonaat de private weldadigheid niet doode, maar opwekke, regele en leide, 5° dat de dragers van dit ambt, zoo noodig, in groote gemeenten zich bedienen van de hulp van diakonessen, op dezelfde wijze als de beide andere ambten gebruik maken van catechiseermeesters en ziekentroosters, 6° dat zij hunne gaven uitdeelen, in Christus' naam, als van de tafelen des Heeren genomen, waarop zij door de gemeente neergelegd en aan Christus zelven geschonken zijn, Mt. 25 : 40, 7° dat zij hunne hulp uitstrekken tot alle armen, kranken, vreemdelingen, gevangenen, idioten, krankzinnigen, weduwen, weezen, in één woord tot alle ellendigen en nooddruftigen, die er zijn in het midden der gemeente, en hen in hun lijden tegemoet komen met woord en

met daad, 8° dat de dienst der barmhartigheid veel breeder plaats verkrijge op de agenda van alle kerkelijke vergaderingen dan tot dusver het geval is, 9° dat de diakenen met leeraren en ouderlingen tot de meerdere vergaderingen der kerken worden afgevaardigd en in alle zaken, rakende den dienst der barmhartigheid, keurstem verkrijgen, 10° dat op deze vergaderingen de dienst der barmhartigheid naar algemeene beginselen geregeld worde, behoudens het verschil van gemeentelijke toestanden; voor generale behoeften gemeenschappelijk worde ter hand genomen, en van de plaatselijke gemeente tot ondersteuning van andere kerken, en voorts ook tot hulpbetoon aan arme, verdrukte geloofsgenooten in den vreemde worde uitgebreid, en 11° dat deze diakonale arbeid in zijne zelfstandigheid gehandhaafd blijve en niet onderga in of vermengd worde met het werk der inneren Mission, of ook met de staatsarmenzorg, die een geheel ander karakter dragen. Cf. Calvijn, Inst. IV 3, 9. Musculus, Loci Comm. 425. Bullinger, Huysboeck V 3. Zanchius, Op. IV 765. Junius, Op. I 1566. Bucanus, Inst. 494. Voetius, III 496—513. M. Vitringa IX 272—296. G. Uhlhorn, Die christl. Liebesthätigkeit, Stuttgart 1882—'90. Bonwetsch, das Amt der Diakonie in der alten Kirche, 1890. Seesemann, Das Amt der Diakonissen in der alten Kirche 1891. Schäfer, Diakonik in Zöcklers Handb. der theol. Wiss. III 538—572. Achelis, Prakt. Theol. II 324—451. Wurster, Die Lehre v. d. inneren Mission, Berlin 1895. Kuyper, Enc. III 535—545.

11. Deze macht, door Christus aan zijne gemeente geschonken, komt in de plaatselijke kerk saam in den kerkeraad. Elke plaatselijke kerk is volgens het N. Test. zelfstandig, eene ecclesia completa, en draagt daarom evengoed als de kerk in haar geheel den naam van tempel Gods, 1 Cor. 3 : 16, 17, 2 Cor. 6 : 16, bruid, 2 Cor. 11 : 2, of lichaam van Christus, 1 Cor. 12 : 27. De geloovigen staan niet op zichzelf maar vormen eene eenheid, en zoo ook blijven de ambtsdragers in eene plaatselijke kerk niet los naast elkander staan maar sluiten zich tot een raad der kerk aaneen. Sporen daarvan zijn er reeds in het N. Test. In Jeruzalem kwamen de geloovigen, nadat zij door den doop der gemeente waren ingelijfd, van tijd tot tijd saam, volhardende in de leer der apostelen, in de gemeenschap, in de breking des broods, in de gebeden, Hd. 1 : 14, 2 : 41v., 5 : 12 enz.; en stonden zij onder

leiding van het college der apostelen, die spoedig daarin door de presbyters werden bijgestaan, Hd. 6 : 2, 15 : 2, 6, 22. Allerlei omstandigheden, de gaven des H. Geestes, inzonderheid die van didaskalie, profetie en glossolalie, de samenkomsten der geloovigen, de bediening van woord en sacrament, de inzameling der collecten, de verzorging der armen enz, maakten leiding en regeling en daarbij ook raad en overleg vanzelf noodzakelijk. Eerst voorzagen de apostelen zooveel mogelijk in al die behoeften, namen maatregelen en maakten bepalingen, Hd. 15 : 28v., 1 Cor. 11 : 4—6, 34, 14 : 27v., 16 : 1, 1 Tim. 3 enz. Want alles moest in de gemeente van Christus betamelijk en met orde, in vrede en tot stichting geschieden, 1 Cor. 14 : 26, 33, 40. Maar toen het ambt van ouderlingen was ingesteld, werden dezen met de leiding en regeering der gemeente belast; en dezen vormden onderling al spoedig een college, *πρεσβυτήριον*, 1 Tim. 4 : 14. Onder de leiding van zulk een college genoot de gemeente echter in de eerste tijden eene groote mate van zelfstandigheid, zij werd bij gewichtige zaken geregeld geraadpleegd. In Hd. 1 komen de discipelen saam tot het kiezen van een apostel; in Hd. 6 kiest de gemeente de diakenen; in Hd. 15 woont zij de vergadering van apostelen en ouderlingen bij; in 1 Cor. 5 oefent zij de tucht uit. De eerste synoden waren samenkomsten der plaatselijke kerk. Maar ook de plaatselijke kerken alle te zamen vormen eene eenheid. Zij dragen ook alle saam den enkelvoudigen naam van *ἐκκλησία*; zij staan allen onder de apostelen, wien de leiding en regeering der gansche kerk is opgedragen; zij zijn met elkander één in Christus, één dus in leer, in geloof, in doop, in liefde, zij groeten elkander, Rom. 16 : 16, 1 Cor. 16 : 20, 2 Cor. 13 : 12, dienen elkander met gaven der liefde, Rom. 15 : 26, 1 Cor. 16 : 1, 2 Cor. 8 : 1, 4, 9 : 1, Gal. 2 : 10, en laten elkander de brieven lezen, die zij ontvangen van de apostelen, Col. 4 : 16. Het lag dus in den aard der zaak, dat deze gemeenten, die geestelijk één waren, eventueel met elkander zouden beraadslagen over zaken van algemeen belang. Het eerste voorbeeld komt daarvan voor in Hd. 15, naar aanleiding van de vraag, of de Heidenen zalig konden worden zonder besnijdenis. De gemeente van Antiochië zond Paulus en Barnabas en eenige anderen naar Jeruzalem, om over dit belangrijk vraagstuk met de apostelen en ouderlingen aldaar van gedachten te wisselen en tot eenstemmigheid te komen.

De apostelen en ouderlingen hielden daarom met deze afgevaardigden van Antiochië eene vergadering, 15 : 6, die misschien ook door de gemeente bijgewoond werd, 15 : 12, 22 (in vers 25 moet echter *καὶ οἱ* vóór *ἀδελφοὶ* waarschijnlijk wegvallen). Na veel *ζήτησις*, onderzoek, redetwist, werd niet maar een advies gegeven, doch in den H. Geest eene beslissing genomen, die de broederen in Antiochië, Syrië en Cilicië bond, per brief hun meegedeeld en door Judas en Silas nog mondeling, in eene vergadering der gemeente, toegelicht werd, Hd. 15 : 22—31. Al deze vergaderingen, waarvan het N. T. bericht, waren vergaderingen der plaatselijke gemeente, slechts in Hd. 15 door afgevaardigden van elders bijgewoond. Deze gewoonte werd later, ook reeds in de tweede eeuw nagevolgd. Bij gewichtige aangelegenheden, zooals benoeming en afzetting van een bisschop, excommunicatie, absolutie van doodzonden enz., gaf niet alleen het presbyterium zijn leiding maar ook de gemeente hare toestemming. Cyprianus zegt nog, dat hij van het begin van zijn episcopaat af niets deed zonder den raad van zijn presbyterium en de toestemming der gemeente, Ep. 14, 4. Op de synoden der tweede en derde eeuw zijn daarom niet alleen bisschoppen maar ook presbyters, diakenen en gewone gemeenteleden tegenwoordig. Zelfs het concilie van Nicea werd, behalve door bisschoppen, ook door presbyters, diakenen en leden bijgewoond, die aan de debatten deelnamen. En de afgevaardigden, die op gemeentevergaderingen uit naburige gemeenten werden uitgenoodigd, waren in den eersten tijd volstrekt niet alleen bisschoppen maar ook wel presbyters, diakenen of andere leden der gemeente. Maar de ontwikkeling der hierarchische idee bracht mede, dat de toestemming der gemeente steeds minder gevraagd werd, dat presbyters en diakenen van de gemeente werden losgemaakt en in raadgevers en helpers van den bisschop veranderd, en dat de synoden langzamerhand alleen door bisschoppen gehouden werden. Voorts waren in de tweede en derde eeuw alle gemeentevergaderingen, bijgewoond door afgevaardigden van naburige gemeenten, gelijk in rang; er was nog geen hierarchie van kerkelijke vergaderingen, er waren nog geen provinciale, metropolitane, oecumenische conciliën; alle vergaderingen der kerken hadden plaats in den naam van Christus, maakten besluiten in den H. Geest, en golden voor de gansche Christenheid (concilium universale, catholicum). Maar ook daarin

kwam verandering. Reeds in de derde eeuw zijn er hier en daar bepaald provinciale synoden, d. i. vergaderingen van bisschoppen in eene bepaalde provincie gehouden. In de vierde eeuw kwamen er, tengevolge van de groote twisten, die de kerk verdeelde, synoden van bisschoppen uit verschillende provinciën bij. En het concilie van Nicea, ofschoon volstrekt geen vertegenwoordiging van de gansche Christenheid, wijl het maar door enkele bisschoppen uit het Westen werd bijgewoond, was toch door den keizer van alle kanten saamgeroepen. Zoo kwam er allengs eene rangordening van provinciale, nationale, patriarchale, oecumenische conciliën, Sohm, Kirchenrecht 247—344. Maar het karakteristieke kenmerk van een oecumenisch concilie is moeilijk aan te wijzen. Het kan niet daarin liggen, dat het door den paus is saamgeroepen, want van de vierde tot de tiende eeuw werd het geconvoceerd door den keizer; noch ook in de algemeene geldigheid en de groote beteekenis zijner besluiten, want dikwijls zijn de canones van oecumenische conciliën verworpen en die van provinciale synoden aangenomen; noch ook daarin, dat een oecumenisch concilie de gansche Christenheid vertegenwoordigt, want dit is lang niet altijd met de dusgenaamde conciliën het geval geweest. Tegen het einde der Middeleeuwen is wel de theorie opgekomen, dat een concilie dan alleen oecumenisch en onfeilbaar was, wanneer het bestond uit afgevaardigden van alle kerken. Maar deze theorie was van revolutionairen oorsprong, leidde in de practijk tot allerlei moeilijkheden en werd door Rome ook nooit geaccepteerd. Voor Rome is een concilie alleen oecumenisch, wanneer zijne besluiten door den paus zijn goedgekeurd en daardoor een onfeilbaar, de gansche Christenheid bindend karakter verkrijgen, Bellarminus, de conciliis et ecclesia lib. I II. Heinrich, Dogm. II 476 f. Scheeben, Dogm. I 230 f. Vering, Kirchenrecht 613 f. enz.

In de Protestantsche kerken is het synodale kerkregiment het eerst op Franschen bodem tot ontwikkeling gekomen. In de Luthersche kerk kwamen wel synoden voort, maar deze bestonden alleen in samenkomsten van pastores. Zwingli stelde in 1528 te Zurich synoden in, die door den raad werden saamgeroepen, uit de predikanten van stad en land en enkele leden van den raad bestonden en vooral klachten tegen leer en leven van de predikanten moesten overwegen, Mörikofer, Ulr. Zwingli, Leipzig 1869

II 118 f. Calvijn bepaalde evenzoo in de Ordonnances ecclesiastiques, dat de predikanten alle drie maanden moesten samenkomen, om op elkanders leer en leven toe te zien en voerde bovendien 1546 een jaarlijksche visitatie in, Kampschulte, Joh. Calvin I 408. Franz Lambert ontwierp 1526 voor Hessen een kerkenorde, waarin zoowel gemeentevergaderingen als synoden, bestaande uit de predikanten en door de gemeenten benoemde afgevaardigden, waren opgenomen, maar deze kerkenorde trad niet in werking, Lechler, Gesch. d. Presb. u. Syn. Verf. 14 f. Eene synodale kerkregeering kwam er eerst in Frankrijk, waar de kerken zich sterk uitbreidden en door behoefte aan eenheid den 26^{en} Mei 1559 voor het eerst in synode te Parijs samenkwamen en zich in eene gemeenschappelijke belijdenis en kerkenorde vereenigden, Lechler ib. 69. Opmerkelijk is daarbij, dat de generale synode het eerst is ontstaan, dat deze de provinciale synoden invoerde en dat later, in 1572, tusschen deze en de kerkeraden nog de classis ingeschoven werd, ib. 81, cf. evenzoo in Schotland 97. Zulk een synodale kerkregeering werd dan later ook in andere Geref. kerken ingevoerd, in Polen, Boheme, Hongarije, Duitschland, Nederland, Schotland, Engeland, Amerika enz. Maar er kwam spoedig van twee kanten oppositie tegen. De Remonstranten, zich aansluitende bij Zwingli en Erastus, kenden de kerkelijke macht aan de overheid toe en leidden daaruit af, dat synoden wel geoorloofd maar niet geboden en voor het zijn of welzijn der kerk niet noodig waren, en dat, wanneer zij gehouden werden, het recht tot samenroeping, tot afvaardiging, tot het vaststellen der agenda, tot presideering aan de overheid toekwam, Uitenbogaert, Tractaat van 't ampt ende auctoriteit enz. 1610 bl. 107v. cf. Limborch, Theol. Chr. VII 19. En de Independenten gingen onder invloed der anabaptistische dwaling nog verder, hielden elke groep van geloovigen voor independent, en verwierpen alle bindend classicaal of synodaal verband, Robinson bij Kist en Roijaards, Ned. Arch. voor Kerk. Gesch. VIII 1848 bl. 371v. Neal, Historie der rechtz. Puriteinen II 1 bl. 96. De gronden, die tegen de synodale kerkregeering kunnen worden ingebracht, zijn ook inderdaad niet van gewicht ontbloot. Immers zijn de plaatselijke kerken in het N. T. alle volkomen zelfstandig ten opzichte van elkander; van een wettelijk, bindend classicaal of synodaal verband is er met geen woord sprake. Zoodanig verband schijnt

ook met de zelfstandigheid der plaatselijke kerken geheel in strijd te zijn, omdat het vergaderingen invoert, die boven de plaatselijke kerken staan en met gezag tegenover deze optreden, en alzoo in de kerk van Christus wederom eene ongeoorloofde hierarchie en tirannie invoert. En daarbij komt dan nog, dat de geschiedenis der synoden van hare nuttigheid niet altijd een gunstig getuigenis aflegt, en ze dikwerf doet voorkomen als oorzaak van allerlei twist en verdeeldheid, zoodat Gregorius Naz. reeds zeggen kon, *μηδεμιας συνοδου τελος ειδον χρησιον*; en het spreekwoord niet ten onrechte luidt: omne concilium parit bellum. Maar daartegenover stellen toch andere overwegingen de noodzakelijkheid en nuttigheid der synoden duidelijk in het licht. 1° In het N. T. is er nog geen classicaal of synodaal verband der kerken, maar er was daar ook toen nog geen behoefte aan, wijl de apostelen zelven leefden, de gemeenten met raad bijstonden en ze ook door evangelisten als hunne plaatsvervangers verzorgden. 2° De gemeenten waren ook toen reeds op allerlei wijze door geestelijke banden aan elkander verbonden, en kregen het recht, niet alleen om zelve te vergaderen, maar ook om naar andere gemeenten afgevaardigden te zenden en daar beslissing in zekere geschillen te vragen; Hd. 1, 6, 15, 21 toonen, dat synoden in gansch algemeenen zin zijn juris divini permissivi. 3° Synoden zijn niet beslist ad esse ecclesiae noodzakelijk en zijn ook niet bepaald door Gods Woord bevolen, maar zij zijn geoorloofd en ad bene esse ecclesiae noodzakelijk. 4° De noodzakelijkheid ligt daarin, dat de eenheid van leer, tucht en cultus, waartoe de gemeente geroepen is; de orde, vrede en liefde, die zij te bewaren heeft; en de gemeenschappelijke belangen, die haar zijn opgedragen (zooals opleiding, roeping, zending van dienaren; missie onder de Heidenen; ondersteuning van hulpbehoevende kerken enz.) niet anders dan door middel van synoden tot hun recht kunnen komen. 5° Synoden zijn geen voetstuk voor maar eene ondermijning van alle hierarchie; zij handhaven de zelfstandigheid der plaatselijke kerken en bewaren haar voor verwarring, verdeeldheid, hierarchie van den pastor, overheersching van enkele leden; zij bevestigen de vrijheid der enkele leden, door hun een steun te geven in het verband met andere kerken en beroep op meerdere vergaderingen toe te staan. 6° Ook zijn zij geen oorzaak van verdeeldheid en twist, maar een middel, om geschillen, die er

in de kerk hier op aarde altijd weer over leer, tucht, dienst oprijzen, op eene vreedzame wijze, door nauwkeurig onderzoek en ampele bespreking tot beslissing te brengen. 7° Opdat zij aan haar doel beantwoorden, behooren synoden altijd vergaderingen van kerken te zijn, wier leden (pastores, presbyters, diakenen of gewone leden) afgevaardigden van kerken zijn en aan lastbrieven van kerken gebonden, die door de kerken zelve en niet door overheid, paus enz. saamgeroepen en door kerkelijke daartoe gekozen personen geleid worden, en die vrij en zelfstandig, zonder inmenging der overheid, over kerkelijke zaken oordeelen en besluiten. 8° De kerkelijke vergaderingen (plaatselijke, classicale, provinciale, generale, oecum.) zijn niet wezenlijk van elkander verschillend. De eene vergadering is niet per se hooger, gewichtiger, minder aan dwaling blootgesteld of meer van de leiding des H. Geestes verzekerd dan de andere. Want elke kerk en elke groep van kerken is zelfstandig tegenover de andere; en alle zijn zij in dezelfde mate gebonden aan het Woord en de belofte des Geestes deelachtig. In de kerkelijke vergaderingen komen geen volksvertegenwoordigers maar kerkelijke ambtsdragers saam, die van Christus' wege tot regeering zijner kerk geroepen zijn. Zij zijn dus onderscheiden, niet door andersoortige of hoogere maar alleen door meerdere macht, die er samengebracht wordt en over wijder gebied zich uitstrekt. 9° Het gezag van alle kerkelijke vergaderingen is geen ander dan van de kerken zelve; het is onderworpen aan het Woord van Christus. Christus is de eenige, die in de kerken en in hare verschillende vergaderingen gezag heeft; zijn Woord alleen beslist; wat den H. Geest in en door de leden goeddunkt, dat alleen is bondig in de kerk van Christus. Maar ook deze hare naar Gods Woord en in den H. Geest genomen besluiten kan de kerk niet anders handhaven dan door zedelijke middelen. Zij heeft geen heerschende, dwingende maar alleen eene dienende macht. Cf. Calvijn, Inst. IV c. 9. Polanus, Synt. 541. Bullinger, Van de Conciliën, Dordr. 1611. Martyr, Loci Comm. 407. Junius, Op. II 1029. Theses Salmur. III 505. Amyraut, Du gouvernement de l'Eglise contre ceux qui veulent abolir l'usage et l'autorité des synodes, Saumur 1653. Heidegger, Corp. Theol. II 613. Turretinus, Theol. El. XVIII qu. 33. Synopsis pur. theol. disp. 49. Voetius, Pol. Eccl. IV 114—272. Redevoering van C. Vitringa over de Synoden enz.,

uit het latijn door S. H. van Idsinga, Harl. 1741. Moor VI 439—461. M. Vitringa IX 1 p. 574—653. Ch. Hodge, Discussions on Church polity, New-York 1878 p. 364—456. Karl Lechler, Die neut. Lehre v. h. Amte 1857 S. 254—275. Stahl, Die Kirchenverfassung u. s. w. 332 f.

12. Zoo staat de kerk met een eigen oorsprong, wezen, werkzaamheid en doel in het midden der wereld. Zij is in elk opzicht van die wereld onderscheiden, maar staat er toch nooit gescheiden naast. Wel hebben verschillende richtingen in de Christenheid kerk en wereld in eene volstrekte, ethische tegenstelling tegenover elkander geplaatst, en schepping en herschepping met zonde en genade vereenzelvigd. Maar deze richtingen, hoe machtig zij nu en dan ook geweest zijn, hebben toch nooit de geschiedenis van het Christendom beheerscht, en konden altijd slechts naast de kerken een sectarisch leven leiden. Afgezien van deze richtingen, zijn er maar twee wijzen, waarop principieel de verhouding van kerk en wereld bepaald kan worden, de Roomsche en de Protestantsche, de supranatureele en de ethische. Rome beschouwt het natuurlijke niet als zondig gelijk het Anabaptisme en komt niet tot mijding en scheiding, maar leert wel, dat het natuurlijke van lager orde is, licht oorzaak van zonde wordt en daarom den teugel van het bovennatuurlijke behoeft. Gelijk het beeld Gods als een donum supernaturale aan den natuurlijken mensch werd toegevoegd, zoo komt van boven mechanisch de genade aan de natuur, de kerk aan de wereld, de hoogere aan de lagere moraal toe; wie naar het ideaal van Rome wil leven, moet asceet worden, het natuurlijke onderdrukken en zich geheel aan de religie wijden; wie dat niet kan, krijgt voor het natuurlijke de noodige speelruimte, en vindt in het bovennatuurlijke de grens, die deze bepaalt. Gansch anders was de verhouding, welke het Protestantisme aannam tusschen kerk en wereld. Het verving de quantitatieve, supranaturalistische tegenstelling door de ethische. Het natuurlijke was niet van lager orde maar was in zijn soort even goed en rein als het bovennatuurlijke, want het was geschapen door dienzelfden God, die in de herschepping zich openbaarde als Vader van den Heere Jezus Christus. Alleen was het door de zonde bedorven en moest daarom door de genade van Christus verzoend en vernieuwd worden. De genade dient dus hier niet, om het

natuurlijke te mijden, te onderdrukken, te dooden, maar juist om het van zijne zondige bedorvenheid te bevrijden, en weer echt natuurlijk te doen zijn. Het is waar, dat Luther bij de toepassing dezer beginselen halverwege is blijven staan, het natuurlijke ongemoeid heeft gelaten en het Christendom al te zeer tot het ethisch-religieuse terrein beperkt heeft. Maar Calvijn, de man van de daad, die na Luther kwam en daarom aan Luther zich spiegelen kon, zette het werk der reformatie voort en trachtte heel het leven door het Christendom te hervormen. Mijding is het woord der Anabaptisten; ascese dat der Roomschen; vernieuwing en heiliging dat van den Protestantschen, bepaaldelijk van den Gereformeerden Christen. Deze laatste beschouwing is zonder twijfel de rijkste en schoonste. Immers is er maar één God in schepping en herschepping beide. De God der schepping, van het Oude Testament, is geen lagere God dan die van de herschepping, dan de Vader van Christus, dan de God des N. Verbonds. Christus, de middelaar des N. Verbonds, is ook degene, door wien God alle dingen geschapen heeft. En de H. Geest, die auteur is van wedergeboorte en heiligmaking, is dezelfde, die in den beginne zweefde over de wateren en de hemelen heeft versierd. Schepping en herschepping kunnen dus niet als lager en hooger tegenover elkandar staan. Zij zijn beide goed en rein, beide heerlijke werken van den éénen en drieëenigen God. Voorts heeft de zonde, die in de wereld is ingekomen, wel alles, niet alleen het geestelijke, het ethisch-religieuse leven maar ook al het natuurlijke, het lichaam, het huisgezin, de maatschappij, de gansche wereld bedorven. Maar zij is toch geen substantie, geen materia, doch forma, en dus niet met het geschapene identisch, maar in en aan het geschapene wonend en daarvan altijd door de genade Gods los te maken en te verwijderen. Substantieel en materieel is de schepping na den val dezelfde als vóór dien tijd; zij blijft een werk Gods, en als zoodanig te eeren en te prijzen. Tot herwinning van die gevallen wereld brengt God nu wel de krachten der genade in die schepping in. Maar ook die genade is geen substantie of materia, opgesloten in woord of sacrament en uitgedeeld door den priester, maar zij is eene vernieuwende, herscheppende kracht. Zij is niet per se bovennatuurlijk, maar zij draagt dat karakter alleen vanwege de zonde, en draagt het dus in zekeren zin toevallig en tijdelijk, om de schepping te

herstellen. Deze genade wordt in tweeërlei vorm uitgedeeld, als algemeene genade ter beteugeling, als bijzondere genade ter vernieuwing. Beide hebben haar eenheid in Christus, die koning in het regnum potentiae en gratiae is; beide zijn tegen de zonde gericht; beide brengen en houden schepping en herschepping in verband met elkander. Ook de wereld is na den val niet aan zichzelve overgelaten, en niet van alle genade ontbloot, maar zij wordt door de algemeene genade gedragen en gespaard, geleid en bewaard voor de bijzondere genade in Christus. Scheiding en onderdrukking is daarom ongeoorloofd en onmogelijk. Mensch en Christen zijn geen twee wezens. De schepping wordt in de herschepping opgenomen en hersteld. De mensch, die wedergeboren is, is substantieel geen andere dan die hij was vóór de wedergeboorte. In de kerk ingelijfd, blijft hij toch in de wereld, en heeft zich alleen te bewaren van den booze. Gelijk Christus, de zone Gods, uit Maria de volle menschelijke natuur heeft aangenomen en daarmede niets menschelijks en niets natuurlijks zich vreemd heeft geacht, zoo is de Christen niet anders dan de herboren, vernieuwde en daarom de waarachtige mensch. Dezelfde menschen, die Christenen zijn, zijn en blijven in dezelfde roeping, waarmede zij geroepen zijn; zij blijven leden des gezins, burgers der maatschappij, onderdanen der overheid, beoefenaars der wetenschap en kunst, mannen of vrouwen, ouders of kinderen, heeren of knechten enz. De verhouding, die tusschen kerk en wereld bestaan moet, is daarom in de eerste plaats van organischen, zedelijken, geestelijken aard. Christus is profeet, priester, koning ook nu nog, en Hij werkt door zijn Woord en Geest op heel de wereld in. Door Hem gaat er van ieder, die in Hem gelooft, een vernieuwende, heiligende invloed uit in gezin, maatschappij, staat, beroep, bedrijf, kunst, wetenschap enz. Het geestelijk leven is bestemd, om het natuurlijk en zedelijk leven in volle diepte en omvang weer aan de wet Gods te doen beantwoorden. Langs dezen organischen weg worden Christelijke waarheid en Christelijk leven ingedragen in alle kringen van het natuurlijke leven, zoodat huisgezin en familieleven in eere hersteld, de vrouw weer als de gelijke van den man beschouwd, wetenschap en kunst gekerstend, het peil van het zedelijk leven verhoogd, maatschappij en staat hervormd, wetten en instellingen, zeden en gewoonten christelijk gestempeld worden. Maar er is

nog eene andere regeling van de verhouding van kerk en wereld, die veel moeilijker is en waarover het grootste verschil van gevoelen bestaat. Christus regeert zijne kerk n.l. ook door ambten en instellingen; en de vraag is, of de verhouding van de kerk tot de verschillende terreinen van het natuurlijke leven ook ambtelijk en institutair te regelen zij. Papalisme en Cesareopapisme staan hier tegenover elkaar. Het Cesareopapisme regelt de verhouding zoo, dat de kerk aan den christelijken staat onderworpen is en naar zijne wetten zich heeft te gedragen. Er ligt hier eenige waarheid in; de verhouding der kerk tot den staat is een gansch andere, sedert deze christelijk is geworden. Voordat de overheid christelijk was, vielen bijv. veel meer zonden onder de christelijke tucht dan na dien tijd. Het bijwonen van heidensche feesten, afgoderij, aanbidding van den keizer, sabbatsschennis, eedbreuk, Godslastering, huwelijken in verboden graad, gruwelijke zonden van hoererij, overspel enz., werden wel door de kerk maar niet door den staat als zonden erkend en gestraft. Sedert de overheid gekerstend is, is er in de zedelijke beschouwing en beoordeeling veel grooter overeenstemming gekomen In menig geval kan de kerk dus wachten op de behandeling van ergerlijke overtredingen door de justitie en heeft geen eigen rechtbank noodig. Maar toch wordt daaruit te veel afgeleid, wanneer alle macht aan de kerk ontnomen en aan de christelijke overheid opgedragen wordt. Want wezenlijk is de macht der kerk dezelfde gebleven, al is hare uitoefening ook belangrijk gewijzigd. Immers is de bediening van woord en sacrament het onvervreemdbaar recht der kerk; voorts blijven er altijd vele zonden, zooals sabbatsschennis, hoererij, dronkenschap, vloeken enz., die door de overheid in het geheel niet of slechts, wanneer zij zeer openbaar en ergerlijk zijn, matig worden gestraft; en eindelijk heeft de kerk ook bij die zondaars, welke de overheid straft, een eigen taak, want de overheid is met de straf tevreden, maar de kerk zoekt te overtuigen, tot bekeering te brengen en te behouden, Calvijn, Inst. IV 11, 4. Aan de andere zijde staat het papale stelsel, dat wel in zoover lof verdient, als het de zelfstandigheid en vrijheid der kerk handhaaft, maar overigens, indien niet de gansche wereld, dan toch heel de gedoopte christenheid in al haar levenskringen en verhoudingen, rechterlijk en wettelijk aan den paus onderwerpen wil; gezin, maatschappij, staat, kunst, wetenschap enz. moeten

kerkelijk zijn, want kerkelijk is met christelijk, roomsch, pauselijk identisch. Deze aanspraak van Rome is niet zedelijk en geestelijk bedoeld, zoodat ieder, die zich niet aan den paus onderwerpt, voor God schuldig staat; maar zij draagt bepaald dit karakter, dat elk, die gehoorzaamheid weigert aan den paus, ook rechtens en wettelijk voor dezen vicarius Christi schuldig staat, door hem, indien hij het nuttig oordeelt en er de macht toe heeft, gestraft kan worden en niet alleen met geestelijke en zedelijke middelen maar ook met lichamelijke en burgerlijke straffen tot gehoorzaamheid gedwongen kan worden. Van deze pauselijke tirannie, heeft de geloofsmoed en de geesteskracht van Luther en Calvijn ons bevrijd. Hun machtige hervormingsdaad bestond daarin, dat zij het Christendom in zijne religeus-ethische beteekenis, als religie der genade, hebben hersteld en het natuurlijke, niet van dit Christendom, maar van de jurisdictie der Roomsche kerk hebben bevrijd. Daaruit volgde vanzelf, dat het verband tusschen kerk en wereld, behalve op de bovengenoemde organische wijze, slechts contractueel kon worden gelegd. Het is waar, dat Calvijn met hand en tand vasthield, dat de overheid aan Gods woord onderworpen was, de beide tafelen der wet te handhaven, en naar de kerk als uitlegster van Gods woord te luisteren en verschillende zonden, waarover de kerk tucht oefende, ook burgerlijk te straffen had. Hij trok de grenslijn tusschen kerk en staat wel duidelijk en scherp maar hij trok ze anders dan wij; het gebied, waarop beiden wat te zeggen hadden was veel grooter dan het thans door ons wordt bepaald; de overheid als christelijke had ook op haar terrein en in hare mate voor de eere Gods, voor den bloei zijner kerk, voor de uitbreiding van zijn rijk te waken. Maar desniettemin, de verhouding tusschen kerk en staat was contractueel en vrij. De kerk kon niet anders dan het woord Gods prediken, in zijn naam van zijne geboden getuigen; maar als de overheid of wie dan ook weigerde te luisteren, dan had de kerk, dan had Calvijn zelf, dan had ieder Christen geen macht en ook geen recht meer tot dwang. Dan bleef er niets over dan resistentia negativa, lijdelijk verzet, Calvijn, Inst. IV 20, 29, cf. voor anderen Moor VI 513. Ook zulk een verzet was eene daad, want gelijk Doumergue, Calvin le fondateur des libertés modernes, Montauban 1898 p. 14 zoo schoon zegt, c'est la soumission, mais du corps et non de l'âme. Humilié devant le Dieu, qui le

châtie, le calviniste reste le juge inexorable du despote qui l'oppresse. Il y a des soumissions plus mortelles à la tyrannie que des révoltes! Maar alle recht tot dwang en straf was toch aan de kerk tegenover de overheid en tegenover ieder mensch ontnomen en het Christendom in zijn zuiver geestelijke macht hersteld en geëerd. De overheid bleef, gelijk ieder mensch, voor haar ongeloof, voor hare verwerping van Gods woord, voor hare overtreding van zijne geboden, voor de vervolging en onderdrukking van zijne kerk alleen aan God verantwoordelijk. Indien echter de overheid vrij en zelfstandig van de christelijke, van de gereformeerde religie — gelijk trouwens als haar plicht en roeping steeds gepredikt werd — professie deed, dan vloeide daaruit voort, dat zij in hare qualiteit en op haar gebied deze religie had te bevorderen en ketterij en afgoderij had te weren en uit te roeien. De fout was daarbij niet hierin gelegen, dat aan de christelijke overheid de bevordering van Gods eer en dienst werd opgedragen, maar dat de grenzen van staat en kerk verkeerd getrokken en ongeloof, ketterij enz. als staatsmisdaad werden beschouwd. In de eeuw der Hervorming kon dit wel niet anders. Maar sedert de taak der overheid beperkt is, de volken vrij en mondig zijn geworden, de kerken hoe langer hoe meer zich splitsen en verdeelen, en allerlei richtingen in denken en leven zijn opgetreden, wordt het onderscheid tusschen misdaad en zonde helderder ingezien en alle dwang als juist in strijd met de christelijke belijdenis door steeds meerderen erkend. Bij de regeling der verhouding tusschen kerk en staat is daarom het volgende vast te houden: 1° dat de kerk, al is door hare pluriformiteit haar getuigenis verzwakt, niet van den eisch kan aflaten, dat alle schepselen, kunst, wetenschap, huisgezin, maatschappij, staat enz. zich onderwerpen aan des Heeren woord; 2° dat deze eisch alleen eene prediking, een zedelijk getuigenis is en nooit direct of indirect door dwang of straf mag aangedrongen worden; 3° dat eene christelijke, gereformeerde overheid de roeping heeft, om Gods eer te bevorderen, zijn kerk te beschermen en het rijk van den antichrist te gronde te werpen; 4° dat zij dit echter nooit kan of mag doen dan met middelen, die met den aard van het evangelie van Christus in overeenstemming zijn, en alleen op dat terrein, dat haar ter bewaking toebetrouwd is; 5° dat zij, zelve voor hare houding ten opzichte van Gods woord aan Hem reken-

schap verschuldigd, niet ingrijpen mag in de rechten van den enkelen mensch noch ook in die van huisgezin, maatschappij, kunst, wetenschap en dus niet verantwoordelijk is voor hetgeen binnen deze terreinen tegen Gods woord en wet geschiedt; 6° dat zij de grenzen tusschen zonde en misdaad te trekken heeft naar den eisch van het evangelie en overeenkomstig de leiding van Gods voorzienigheid in de geschiedenis der volken; welke grenzen echter niet saamvallen met die tusschen de eerste en de tweede tafel der wet, want vele zonden tegen de tweede tafel vallen buiten het toezicht en de straf der overheid, en vele andere tegen de eerste tafel (eedbreuk, sabbatschennis) zijn ook voor de christelijke overheid strafwaardig; 7° dat vaste grenzen door niemand in het afgetrokkene kunnen worden aangegeven, wijl zij wisselen met volk en met eeuw en alleen door het getuigenis der volksconscientie eenigermate in hunne richting kunnen worden bepaald.

Hoofdstuk X.

Over de Middelen der Genade.

---

§ 50. Het Woord.

1. Alle heil en zaligheid vloeit den gevallen mensch toe uit de genade als deugd Gods. Objectief is die genade met al hare weldaden verschenen in Christus, die ze in den weg des verbonds verwierf en uitdeelt. De gemeenschap dergenen, die Christus met al zijne weldaden deelachtig zijn, draagt den naam van kerk of gemeente. Thans komt de vraag aan de orde, of Christus bij de mededeeling van deze zijne weldaden al dan niet van middelen zich bedient. De mystici zijn allen geneigd, om deze vraag in ontkennenden zin te beantwoorden. Geheel in overeenstemming met hun dualistisch uitgangspunt, kunnen zij de genade niet denken als afhankelijk van of gebonden aan uitwendige teekenen en handelingen; God zelf alleen, of de Christus in ons, de Geest of het inwendig woord of licht werkt in den mensch de genade, en woord en sacrament kunnen niet anders doen dan die inwendige genade aanduiden en afbeelden; het geschreven woord drukt uit wat in het hart van elk geloovige geschreven staat, en de sacramenten stellen uiterlijk voor oogen, wat Christus inwendig door zijn Geest geschonken heeft, cf. Moor I 359 sq. Het mysticisme kwam ten slotte op hetzelfde neer als het rationalisme, dat door Socinianisme, Fock II 559 f. en Remonstrantisme, Conf. en Apol. Conf. c. 23. Limborch, Theol. V c. 66 vertolkt, in de sacramenten slechts praecepta ceremonialia, herinneringsteekenen en belijdenisacten zag. Vlak daartegenover staat het Romanisme, dat de genade absoluut aan middelen gebonden denkt. Volgens Rome toch is de

kerk, de zichtbare, door den onzichtbaren Geest gedragen kerk het eigenlijke, waarachtige, volkomene middel der genade, het sacrament bij uitnemendheid. In haar toch zet Christus zijn Godmenschelijk leven op aarde voort, vervult Hij zijn profetisch, koninklijk en vooral zijn priesterlijk ambt, deelt Hij de volheid zijner genade en waarheid mede: de kerk is Christus op aarde. Christus, gelijk Hij na zijn volbracht verlossingswerk in de aan ruimte en tijd gebonden ontwikkeling van het menschelijk geslacht ingegaan is, Oswald, Die dogm. Lehre v. d. h. Sakr. der Kath. Kirche I² 8. En die genade, welke Christus verdiend en aan zijne kerk medegedeeld heeft, dient bovenal, om den mensch van de natuurlijke tot de bovennatuurlijke orde op te heffen; zij is eene gratia elevans, eene bovennatuurlijke, physische kracht, welke den natuurlijken mensch door den priester in het sacrament ex opere operato ingestort wordt, deel III 444. Gelijk in Christus de Goddelijke en de menschelijke natuur, in de kerk de onzichtbare Geest en het zichtbaar instituut, zoo zijn in het sacrament de geestelijke genade en het zichtbaar teeken onlosmakelijk aan elkander verbonden; buiten Christus, buiten de kerk, buiten den priester, buiten het sacrament is er daarom geen zaligheid. Het is zoo, Christus zet in de kerk niet alleen zijn priesterlijk, maar ook zijn profetisch en koninklijk ambt voort. Maar de in de kerk verkondigde leer van Christus dient alleen, om geloof, d. i. toestemming te wekken, en de in de kerk gehandhaafde tucht dient alleen, om gehoorzaamheid aan de zedewet te kweeken; geloof en gehoorzaamheid zijn echter geen van beide de genade zelve, doch haar voorbereiding en haar vrucht, Oswald t. a. p. 10. Het woord Gods, dat bovendien bij Rome in Schrift en traditie vervat is en als eene wet wordt opgevat, heeft daarom alleen eene praeparatoire, paedagogische beteekenis, en het geloof is slechts eene der zeven praeparationes ad gratiam, deel III 442. Het door den priester uitgereikte sacrament, is het eigenlijke genademiddel, waardoor vera justitia vel incipit, vel coepta augetur, vel amissa reparatur, Trid. sess. 7 prooem. Tusschen deze mystische geringschatting en magische overschatting van de genademiddelen nam de Reformatie positie en bracht in plaats en karakter van kerk, ambt en genademiddelen eene groote verandering aan. Immers is volgens de Hervorming Christus de volkomene Zaligmaker, de eenige Middelaar Gods en der menschen, en de kerk

is in de eerste plaats communio sanctorum, niet middelares der zaligheid, maar vergadering der geloovigen, die in gemeenschap met Christus leven. Wel heeft Christus in die gemeente ambten ingesteld, maar al die ambten zijn geen sacerdotium doch een ministerium, aan Christus' woord absoluut gebonden en geen andere macht hebbende dan de macht van dat woord. De verhouding van Schrift en kerk is dus in het Protestantisme eene gansch andere dan in het Romanisme, deel I 367. Bij Rome gaat de kerk aan de Schrift vooraf, is de kerk niet op de Schrift gebouwd maar de Schrift uit de kerk voortgekomen, heeft de Schrift wel de kerk maar de kerk niet de Schrift van noode. Maar de Reformatie plaatste de kerk weer op den bodem der Schrift, en de Schrift weer hoog boven de kerk. Niet de kerk, maar de Schrift, het woord Gods werd het genademiddel bij uitnemendheid; zelfs het sacrament werd aan het woord ondergeschikt en had zonder het woord hoegenaamd geen beteekenis en kracht. En nu werd dat woord wel naar de instelling van Christus in het midden der gemeente door den leeraar bediend; maar dat nam toch niet weg, dat dat woord in aller hand werd gegeven, dat het duidelijk was voor een iegelijk, die het heilbegeerig onderzocht, dat het zijne werking deed, niet alleen als het in het openbaar verkondigd, maar ook, wanneer het in huis onderzocht en gelezen werd. Zoo werd de Christenmensch, die dat woord aannam niet slechts met een historisch geloof maar met vertrouwen des harten, bevrijd van de priesterheerschappij; er stond tusschen hem en Christus niemand of niets in; door het geloof had hij de gansche zaligheid; en in het sacrament ontving hij daarvan het teeken en zegel. Zoo wijzigde de Reformatie de Roomsche leer van de genademiddelen. Maar aan den anderen kant dreigde het gevaar van het mysticisme, dat de middelen der genade geheel verwierp en daarvoor allerlei gronden aanvoeren kon. Immers mocht Gods almacht niet door zulke uitwendige middelen gebonden worden; Hij was souverein en vrij en kon, maar behoefde zich toch niet van zulke middelen te bedienen tot uitdeeling van de schatten der genade. Die genade was ook geen materielles Etwas, geen physische kracht, geen donum superadditum, geen elevatio naturae humanae, maar zij bestond voornamelijk in het herstel in de gunste Gods, in de vergeving der zonden, in de vernieuwing naar zijn beeld. Daarom

kon zij ook niet in een zinlijk teeken als in een vat opgesloten noch ook door den bedienaar worden uitgedeeld. Christus was en bleef de eenige, die ze, nadat Hij ze verworven had, ook uitdeelen kon. Hij benoemde geen plaatsvervanger op aarde en stelde geen priester aan, maar Hij bleef zelf van uit den hemel zijn profetisch, priesterlijk en koninklijk ambt uitoefenen; het teeken mocht Hij toevertrouwen aan zijn dienaar, maar Hij zelf bleef toch de eenige uitdeeler van de beteekende zaak. En bleek dat ook niet in de werkelijkheid? Duizenden ontvingen iederen dag het teeken van woord en sacrament, zonder de genade deelachtig te zijn; en omgekeerd stierven er dagelijks duizenden kinderkens des verbonds, die nooit een middel der genade ontvingen en aan wier zaligheid toch de geloovigen op grond van Gods woord niet twijfelen mochten. Door deze bedenkingen verschrikt, zijn de Lutherschen op hunne schreden ten deele teruggekeerd, en hebben de genade weer volstrekt aan de middelen gebonden, den nooddoop ingevoerd, den doop als afwassching der zonden zelven beschouwd, aan de kinderkens het geloof ontzegd. En ook in de Gereformeerde kerken, bepaaldelijk in de Anglikaansche, is ditzelfde romaniseerend streven telkens boven en tot heerschappij gekomen. Maar oorspronkelijk nam de Reformatie een ander standpunt in. Men kon de almacht en de vrijheid Gods niet beperken; Hij kon ook zonder uitwendige middelen zijne genade in het hart van zondaren verheerlijken; als Hij van menschen en teekenen zich daarbij bediende, was dat alleen aan zijn welbehagen, aan zijne groote liefde en genade toe te schrijven. Daarom leerde Zwingli, dat God zelfs Heidenen, die nooit van het evangelie hadden gehoord, uitverkoren, wedergeboren en tot de hemelsche zaligheid had geleid. En al gingen de andere Hervormers zoo ver niet, zij moesten toch, vooral in het geval van vroegstervende kinderen des verbonds, toegeven, dat God ook zonder woord of sacrament alleen door den H. Geest wederbaren en zaligen kon, Calvijn, Inst. IV 16, 17. 18. Toch stelden zij deze gevallen als uitzonderingen voor en hielden als regel vast, dat woord en sacrament voor degenen, die opwiesen, de gewone middelen waren, waardoor God zijnen Geest gaf en zijne genade meedeelde. De werking van wedergeboorte en geloof door de prediking des Woords is de ordinaria Domini oeconomia et dispensatio, quam tenere in vocandis suis solet, Calvijn, IV 1, 5.

16, 19, cf. Conf. Belg. 24. Cat. Heid. 64. Conf. Helv. II 18. Conf. Westm. c. 10. 14. Form. Conc. Sol. Decl. 11, 27: Dominus non *solet* homines immediate vocare, Gerhard, Loc. XX 121, cf. boven bl. 17. Bevredigen doet dit antwoord niet, wijl het aantal kinderen, dat zonder genademiddelen zalig wordt, veel grooter is dan in het algemeen wordt vermoed, en niet als uitzondering op den regel kan worden geboekt; en ook, omdat in degenen, die opwassen, de wedergeboorte door den H. Geest aan den doop, aan het gehoor van het woord Gods en aan het geloof, zoo niet altijd voorafgaat, dan toch zeker voorafgaan kan. Vandaar, dat bij de Lutherschen hoe langer hoe meer de genade aan de middelen, en bepaaldelijk de wedergeboorte aan den doop verbonden werd, en dat bij de Gereformeerden, die de sacramenten als teekenen en zegelen van geschonken genade opvatten, de wedergeboorte als aan den doop voorafgaande werd gedacht, zoodat de middelen der genade niet dienden om te wederbaren, maar om de wedergeborenen tot geloof en bekeering te brengen. Toch was ook deze latere ontwikkeling van eenzijdigheid niet vrij te pleiten. Die bij de Lutherschen leidde tot Rome terug, en die bij de Gereformeerden liep gevaar, om woord, sacrament, kerk en ambt, ja zelfs den persoon en het werk van Christus voor de verwerving en toepassing der zaligheid overbodig en alleen voor de openbaring van leven en waarheid naar buiten in de wereld nog noodig te achten. Maar zoo wordt de beteekenis der genademiddelen verzwakt en hun begrip al te zeer begrensd. Immers de genademiddelen van woord en sacrament staan niet los op zichzelf maar houden nauw verband met kerk en ambt, met Christus' persoon en werk. Men kan wel vragen, of God niet wederbaren en zaligen kon zonder Christus en de zonden vergeven zonder voldoening. Maar zulke vragen leiden tot niets; wij hebben te rusten in het welbehagen Gods, dat de zaligheid niet anders uitdeelt dan in en door Christus. Hij is de Middelaar Gods en der menschen, de eenige naam, onder den hemel den menschen ter zaliging gegeven. Maar voorts is het evenzoo Gods welbehagen geweest, om de zaligheid niet anders uit te deelen dan door en in de gemeente van Christus. Of God, gelijk Zwingli leerde, zijne verkiezende genade ook onder de Heidenen werken deed, kan hier, wijl dit toch in elk geval, naar de belijdenis aller christelijke kerken, eene uitzondering geldt, onbesproken blijven.

Regel is, dat God de uitdeeling zijner genade vrijwillig aan de gemeente van Christus bindt. De kerk is de gemeenschap en daardoor ook de moeder der geloovigen. God richt zijn verbond met de ouders en in hen met hunne kinderen op. Hij deelt zijne weldaden uit in den weg des verbonds. In dien zin is het juist, dat de kerk als gemeenschap der heiligen het groote genademiddel is, waarvan Christus zich naar zijn welbehagen bedient, om zijne uitverkorenen te vergaderen van het begin tot het einde der wereld. De kerk in dezen zin bedoelt wel ter dege de salus electorum; dat is niet haar eenige reden van bestaan; zij dient ook tot volmaking der heiligen, tot opbouw van het lichaam van Christus, tot prediking van het evangelie aan alle creaturen, tot verheerlijking Gods. Maar zij is er dan toch ook, om hier op aarde dien heiligen kring te vormen, binnen welken Christus al zijne weldaden, ook die der wedergeboorte, meedeelt. Opdat zij daartoe in staat zou zijn, deelde Hij zijn Geest haar mede, stortte Hij allerlei gaven in haar uit, stelde Hij de ambten bij haar in, betrouwde Hij de bediening van woord en sacrament haar toe. En ook dit zijn altemaal middelen, welke Christus bezigt, om de Hem gegevenen van den Vader toe te brengen en tot de hemelsche zaligheid te leiden. Ja, heel de leiding van het leven met zijne wisselingen van voor- en tegenspoed is in de hand des H. Geestes menigmaal een middel, om de uitverkorenen tot Christus of nauwer met Hem in gemeenschap te brengen. Zelfs kan het begrip van genademiddel nog ruimer worden opgevat, zoodat het ook insluit, wat onzerzijds noodig is, om de weldaden des verbonds voor het eerst en bij den voortduur te genieten, zooals geloof, bekeering, strijd tegen de zonde, gebed, cf. Calvijn, Inst. IV. Helv. II art. 16. Westm. 14, 1. Schleiermacher, Chr. Gl. § 127. Nu verdient het wel geen aanbeveling, om dit alles onder de media gratiae op te nemen. Want Christus is niet middel maar middelaar, verwerver en toepasser der zaligheid. De kerk is geen genademiddel naast woord en sacrament, want al de macht, die haar toebetrouwd is, bestaat in niets anders dan in de bediening van beide; kerk en ambt geven geen genade op zichzelf maar alleen door woord en sacrament. En geloof, bekeering, gebed zijn veeleer vruchten dan middelen der genade, zij zijn geen objectieve instellingen maar subjectieve voorwaarden om de overige weldaden des verbonds te bezitten en te genieten.

In strikten zin zijn alleen woord en sacrament als genademiddelen te beschouwen, d. w. z. als uitwendige, zinnelijke handelingen en teekenen, welke Christus aan zijne kerk geschonken en waaraan Hij de mededeeling zijner genade verbonden heeft. Maar toch mogen deze geen oogenblik losgemaakt worden van den persoon en het werk van Christus, noch ook van de kerk als organisme en als instituut. Christus brengt de zijnen op velerlei wijze toe, en Hij kan dit doen, wijl Hij alleen, gelijk de verwerver, zoo de uitdeeler der genade is en blijft. Hij doet het daarom zonder of door het woord en sacrament; maar Hij doet het toch altijd door de inwendige roeping van dien Geest, dien Hij aan de gemeente schonk; in de gemeenschap dier kerk, welke Hij opdroeg het evangelie te prediken aan alle creaturen; in den weg van dat verbond, dat het evangelie tot inhoud en het sacrament tot teeken en zegel ontving. Cf. art. Gnadenmittel in Herzog[1]. Lange, Dogm. § 109. Philippi, Kirchl. Gl. V 2 S. 1 f. Nitzsch, Ev. Dogm. 548. Harless und Harnack, Die kirchl.-relig. Bedeutung der reinen Lehre v. d. Gnadenmitteln 1869. Rohnert, Die Lehre v. d. Gnadenmitteln, Leipzig 1886. Lipsius, Dogm. § 783 f. Frank, Chr. Wahrheit II 298 f. Oosterzee, Chr. Dogm. § 135.

2. Het eerste en voornaamste middel der genade is het woord Gods. Lutherschen en Gereformeerden stemmen hierin met elkander overeen. Toch brengen de laatsten het woord Gods niet onder de media gratiae ter sprake, wijl zij gewoonlijk daarover in de dogmatiek reeds vroeger hebben gehandeld in een afzonderlijk hoofdstuk, Calvijn, Inst. II 7—9. Musculus, Loci Comm. § 11. 20. Junius, Theses Theol. § 23. 24. Synopsis pur. theol. disp. 18. 22, of ook over de wet bij het werk-, en over het evangelie bij het genadeverbond, Marck, Med. Theol. c. 11. 17. Deze eigenaardige methode van behandeling geeft geen recht tot de bewering, dat de Gereformeerden het woord Gods niet als middel der genade hebben erkend, want telkens spreken zij het tegendeel uit, cf. bijv. Conf. Belg. 24. Cat. Heid. qu. 65. Maar wel mag eruit afgeleid, dat het woord Gods voor de Gereformeerden nog eene veel rijkere beteekenis had dan dat het alleen in den engeren zin van het woord als genademiddel dienst deed. Het woord Gods is mede daarin van het sacrament onderscheiden, dat dit laatste alleen dienst doet tot versterking van het geloof

en dus alleen een plaats heeft in het midden der gemeente. Maar het woord Gods, beide als wet en als evangelie, is openbaring van den wil Gods, is de promulgatie van werk- en genadeverbond, gaat alle menschen en schepselen aan, en heeft eene universeele beteekenis. Het sacrament kan alleen bediend worden door den wettig geroepen dienaar in de vergadering der geloovigen, maar het woord Gods heeft ook daarbuiten nog een bestaan en plaats en oefent ook dan zijne menigvuldige werking uit. Als middel der genade in eigenlijken zin naast het sacrament komt het woord Gods alleen ter sprake, voorzoover het openlijk door den leeraar gepredikt wordt; op het in Gods naam en krachtens zijne zending *gepredikte* woord valt dan al de nadruk. Maar in den regel zijn de menschen reeds lang in het gezin, op de school, door toespraak of lectuur met dat woord in aanraking gekomen, voordat zij het openlijk in de gemeente hoorden verkondigen. De openbare bediening des woords omvat dus lang niet al de kracht, die van het woord uitgaat; zij dient ook wel, om het geloof, bij wie het nog ontberen, te werken, maar toch veelmeer om het bij de geloovigen in hunne vergadering te versterken. In eene christelijke maatschappij komt het woord Gods tot den mensch op allerlei manieren, in allerlei vormen, van allerlei kanten, en het komt tot hem van zijne prilste jeugd afaan. Ja, God brengt dat woord in de inwendige roeping dikwerf, reeds voordat het bewustzijn ontwaakt is, tot de harten der kinderen, om hen te wederbaren en te heiligen, evenals Hij in iederen mensch van zijn eerste bestaan af het werk der wet in zijn hart schrijft en het semen religionis in hem inplant. Daarom is hier tusschen woord Gods en Schrift wel te onderscheiden. Niet in dien zin, alsof het woord Gods slechts in de Schrift te vinden en niet de Schrift zelve ware; maar in dezen anderen zin, dat het woord Gods lang niet altijd en zelfs niet in de meeste gevallen als Schrift, in den vorm der Schrift tot ons komt, maar dat het, uit de Schrift in het bewustzijn der gemeente opgenomen, van daaruit weer in den vorm van vermaning en toespraak, opvoeding en onderwijs, boek en geschrift, tractaat en vertoog tot de verschillendste menschen uitgaat en zijne werking doet. En altijd staat God achter dat woord; Hij is het, die het in die onderscheidene vormen tot de menschen doet uitgaan en ze alzoo roept tot bekeering en leven. In de Schrift is dan ook de uitdrukking

woord Gods nooit met de Schrift identisch, al mag de Schrift door ons zonder twijfel Gods woord worden genoemd. Eene enkele plaats moge zich laten aanwijzen, waar de uitdrukking woord Gods op een gedeelte der H. Schrift, bijv. op de geschreven wet wordt toegepast. Maar overigens is woord Gods in de Schrift nooit hetzelfde als de Schrift, wat ook daarom reeds onmogelijk is, wijl de Schrift toen nog niet compleet was. De uitdrukking woord Gods heeft in de Schrift velerlei beteekenissen en kan aanduiden de kracht Gods, waardoor Hij de wereld schept en onderhoudt, of zijne openbaring aan de profeten, of den inhoud der openbaring of het evangelie, dat door de apostelen verkondigd werd, cf. deel I 338. Maar altijd is het een woord *Gods*, d. i. nooit een klank alleen maar een kracht, geen loutere bekendmaking maar tevens een volbrenging van zijn wil, Jes. 55 : 11. Door het woord schept en onderhoudt God de wereld, Gen. 1 : 3, Ps. 33 : 6, 148 : 5, Jes. 48 : 13, Rom. 4 : 17, 2 Cor. 4 : 6, Hebr. 1 : 3, 11 : 3, stilt Jezus de zee, Mk. 4 : 39, geneest de kranken, Mt. 8 : 16, werpt de duivelen uit, 9 : 6, wekt de dooden op, Luk. 7 : 14, 8 : 54, Joh. 5 : 25, 28, 11 : 43 enz. Door het woord werkt Hij ook op zedelijk en geestelijk gebied.

3. Het woord, dat God bezigt om op zedelijk en geestelijk gebied zijn wil bekend te maken en te volbrengen, is in wet en evangelie te onderscheiden. Als Jezus op aarde verschijnt, om de komst van het in het O. T. beloofde koninkrijk aan te kondigen, Mk. 1 : 15, om aan tollenaren en zondaren, aan armen en gevangenen het evangelie der vergeving en der zaligheid te brengen, Mt. 5 : 1v, 11 : 5, 28—30, Luk. 4 : 18, 19, 19 : 10 enz., komt Hij vanzelf in strijd met de farizeesche, nomistische opvatting der religie, die er in zijn tijd heerschte. Toch al verwerpt Hij de menschelijke inzettingen der ouden, Mt. 5 : 21v., 15 : 9 en al heeft Hij eene andere opvatting van doodslag, Mt. 5 : 16, overspel, 5 : 27, eed, 5 : 33, vasten, 6 : 16, echtscheiding, Mt. 19 : 9, sabbat, Mk. 2 : 27; Hij handhaaft de gansche wet, ook in haar ceremonieele bestanddeelen, Mt. 5 : 23, 24, 17 : 24—27, 23 : 2, 3, 23, Mk. 1 : 44, 11 : 16; Hij verklaart haar in haar geestelijken zin, Mt. 5—7, legt op haar ethischen inhoud den nadruk, beschouwt de liefde tot God en den naaste als haar hoofdsom, Mt. 7 : 12, 9 : 13, 12 : 7, Mk. 7 : 15, 12 : 28—34 en verlangt

een andere, overvloediger gerechtigheid dan die der Farizeën, Mt. 5 : 20. Zelf heeft Hij, ofschoon meer dan de tempel, Mt. 12 : 6, zich dan ook onder de wet gesteld, Mt. 3 : 15 en is gekomen, om de wet en de profeten te vervullen, 5 : 17. En daarom weet Hij, dat, al dringt Hij nooit op afschaffing der wet aan, zijne jongeren innerlijk vrij zijn van de wet, Mt. 17 : 26, dat zijne gemeente niet op de wet maar op de belijdenis van zijne Messianiteit gegrond is, Mt. 16 : 18, dat in zijn bloed een nieuw verbond wordt gesticht, Mt. 26 : 28, dat in één woord de nieuwe wijn ook nieuwe lederzakken eischt, Mt. 9 : 17, en de dagen van tempel en volk en wet zijn geteld, Mk. 13 : 2. Jezus wil geen revolutionaire omverwerping van de wettische bedeeling des O. Verbonds, maar eene hervorming en vernieuwing, welke uit hare volkomene vervulling vanzelf geboren wordt, cf. deel III 217. En zoo is het ook feitelijk toegegaan. De gemeente te Jeruzalem hield zich in den eersten tijd nog aan tempel en wet, Hd. 2 : 46, 3 : 1, 10 : 14, 21 : 20, 22 : 12. Maar eene nieuwe opvatting bereidde zich voor. Met de bekeering der Heidenen kwam de vraag aan de orde naar de beteekenis der Mozaische wet. En Paulus was de eerste, die ten volle begreep, dat in den dood van Christus het handschrift der wet was uitgewischt, Col. 2 : 14. Paulus verstaat onder νόμος, tenzij eene nadere bepaling anders aanwijst, bijv. Rom. 3 : 27, Gal. 6 : 2, altijd de Mozaische wet, de gansche thora, inbegrepen ook de ceremonieele geboden, Rom. 9 : 4, Gal. 2 : 12, 4 : 10, 5 : 3, Phil. 3 : 5, 6. En hij beschouwt die wet niet, gelijk de brief aan de Hebreën, als onvolkomene, voorbereidende, Oudtestamentische bedeeling van het genadeverbond, die verdwijnt, als de hoogepriester en borg van het betere verbond gekomen is, maar als openbaring van Gods wil, als religieus-ethische eisch en vordering, als door God gewilde regeling van de verhouding tusschen Hem en den mensch. En van deze wet, zoo opgevat, leert Paulus nu, dat ze wel heilig en goed is, en door God geschonken, Rom. 2 : 18, 7 : 22, 25, 9 : 4, 2 Cor. 3 : 3, 7, maar in plaats van, zooals de Farizeën beweerden, gerechtigheid te kunnen schenken, is ze krachteloos door het vleesch, Rom. 8 : 3, prikkelt de begeerte, 7 : 7, 8, vermeerdert de overtreding, 5 : 20, Gal. 3 : 19, bewerkt toorn, vloek en dood, Rom. 4 : 15, 2 Cor. 3 : 6, Gal. 3 : 10 en is slechts voor een tijd, om paedagogische redenen, tusschen beide ingekomen, Rom. 5 : 20,

Gal. 3 : 19, 24, 4 : 2, 3. Daarom heeft dan nu ook die wet in Christus, het zaad der belofte, haar einde bereikt, Rom. 10 : 4; de geloovige is vrij van de wet, Gal. 4 : 26v., 5 : 1, wijl Hij door Christus van den vloek der wet verlost, Gal. 3 : 13, 4 : 5, en den Geest van het kindschap, den Geest der vrijheid deelachtig is, Rom. 8 : 15, 2 Cor. 3 : 16, 17, Gal. 5 : 18. Deze vrijheid des geloofs heft echter de wet niet op maar bevestigt haar, Rom. 3 : 31, wijl haar recht juist in degenen, die wandelen naar den Geest, vervuld wordt, 8 : 4. Die Geest toch vernieuwt de geloovigen, zoodat zij een lust hebben in Gods wet naar den inwendigen mensch en onderzoeken wat Gods heilige wil is, Rom. 7 : 22, 12 : 2, Ef. 5 : 10, Phil. 1 : 10, terwijl zij door allerlei drangredenen, de groote barmhartigheid Gods, het voorbeeld van Christus, den duren prijs, waarvoor zij gekocht zijn, de gemeenschap des H. Geestes enz. tot het doen van Gods wil worden aangespoord. Cf. over de wet in het N. T. Weiss, Bibl. Theol. Holtzmann Neut. Theol. I 130 f. II 22 f. L. Jacob, Jesu Stellung zum mos. Gesetz, Gött. 1893. Grafe, Die Paulin. Lehre v. Gesetz[2], Leipzig Mohr 1893. Zehnpfund, Das Gesetz in den paulin. Briefen, Neue Kirchl. Zeits. 1897 S. 384—419. Art. *νομος* bij Cremer enz.

4. Deze antithese tusschen wet en evangelie werd in de christelijke kerk aan de eene zijde, door het antinomisme in zijne verschillende vormen van Gnosticisme, Manicheisme, Paulicianisme, Anabaptisme, Hattemisme enz., nog verscherpt en tot een onverzoenlijken strijd gemaakt. Heel het O. T. was van een lageren God afkomstig, van een toornenden, jaloerschen, wrekenden God, en was nu door de gansch andere openbaring van den God der liefde, van den Vader van Christus vervangen. Aan de andere zijde werd de antithese tusschen wet en evangelie door het nomisme in zijne verschillende vormen van Pelagianisme, Semi-pelagianisme, Romanisme, Socinianisme, Rationalisme enz., verzwakt en uitgewischt. Wet en evangelie werden reeds door de kerkvaders en later door scholastieke en Roomsche theologen vereenzelvigd met Oud en Nieuw Testament en dan niet antithetisch tegenover elkaar gesteld maar als een lagere en hoogere openbaring van Gods wil beschouwd. Wet en evangelie verschillen niet daarin, dat de eerste alleen eischt en het tweede alleen

belooft, want beide bevatten geboden, bedreigingen en beloften; mysteria, promissiones, praecepta; res credendae, sperandae en faciendae; niet alleen Mozes, ook Christus was legislator. Maar in dit alles gaat het evangelie des N. T., de lex nova, de wet des O. T., de lex vetus, zeer verre te boven; de mysteriën (triniteit, vleeschwording, voldoening enz.) zijn in het N. T. veel duidelijker geopenbaard, de beloften zijn veel rijker van inhoud en omvatten vooral geestelijke en eeuwige goederen, de wetten zijn veel heerlijker en lichter, wijl ceremonieele en burgerlijke wetten afgeschaft en door enkele ceremoniën vervangen zijn. Voorts is de wet door Mozes gegeven, de genade en waarheid is door Jezus Christus geworden. De wet was tijdelijk en voor één volk bestemd; het evangelie is eeuwig en moet tot alle volken gebracht. De wet was onvolmaakt, een schaduw en voorbeeld, het evangelie is volmaakt en het lichaam der goederen zelve. De wet kweekte vrees en dienstbaarheid, het evangelie wekt liefde en vrijheid. De wet kon niet rechtvaardigen in vollen zin, zij gaf geen rijkdom van genade, zij schonk geen eeuwige zaligheid, maar het evangelie schenkt in het sacrament de kracht der genade, die in staat stelt om Gods geboden te volbrengen en het eeuwige leven te verwerven. In één woord, de wet is het onvolkomen evangelie, het evangelie de volkomene wet; het evangelie zat in de wet in als arbor in semine, als granum in spica, cf. deel III 197 en voorts Suicerus s. v. *νομος* en *εὐαγγελιον*. Augustinus, de civ. VIII 11. In ev. Joh. tract. 30. de spir. et litt. 19. 20. Lombardus, Sent. III dist. 25. 40. Thomas, S. Theol. III qu. 106—108. Conc. Trid. VI can. 19—21. Bellarminus, de Justif. IV c. 2 sq. enz. In zoover nu de Oud- en de Nieuwtestamentische bedeeling van het genadeverbond naar haar in het oog springenden vorm op voorgang van de H. Schrift met den naam van wet en evangelie kan worden aangeduid, is de onderscheiding, door Rome tusschen beide gemaakt, wel niet in alle deelen maar toch in hoofdzaak goed te keuren. Doch Rome vereenzelvigde Oud en Nieuw Verbond met wet en evangelie geheel en al, miskende het evangelie in het Oude en de wet in het N. Test., vatte de gansche leer, door Christus en de apostelen verkondigd, als evangelie op, nam daarin niet alleen beloften, maar ook wetten en bedreigingen op, en maakte het evangelie dus tot eene tweede wet. De Paulinische antithese van wet en

evangelie werd uitgewischt. Want al is het, dat Paulus onder de wet de gansche O. T. bedeeling verstaat, hij beschouwt haar dan juist in haar *wettischen* vorm en stelt ze zoo lijnrecht tegen het evangelie over. En ook als hij dat doet, erkent hij, dat de wettische bedeeling de belofte, die reeds aan Abraham was geschied, geenszins heeft teniet gedaan, Gal. 3 : 17, 21, dat ook in de dagen des O. V. het evangelie verkondigd is, Gal. 3 : 8, dat ook toen de gerechtigheid verkregen is uit en door het geloof, Rom. 4 : 11, 12, 11 : 32, Gal. 3 : 6, 7. Van de wet als wet, afgedacht van de belofte, aan welke zij in het O. T. dienstbaar gemaakt was, beweert Paulus, dat zij niet rechtvaardigen kan, dat zij de zonde vermeerdert, dat zij eene bediening der verdoemenis is en juist daardoor de vervulling der belofte voorbereidt en eene andere gerechtigheid, n.l. de gerechtigheid Gods in Christus door het geloof noodzakelijk maakt. En deze antithese van wet en evangelie werd door de Hervorming weer ingezien. Wel komen er uitspraken bij kerkvaders voor, die ook van een beter inzicht getuigen, cf. citaten bij Suicerus, t. a. p., in Bibliotheca studii theol. ex plerisque Doctorum prisci seculi monumentis collecta, apud Is. Crispinum 1565 p. 195—216. Gerhard, Loc. XIV 16. Maar het komt tot geen helderheid, omdat zij de onderscheiding tusschen wet en evangelie altijd weer verwarren met die tusschen Oud en Nieuw Verbond. Doch de Hervormers, eenerzijds de eenheid van het genadeverbond in zijne beide bedeelingen tegen de Wederdoopers vasthoudende, hebben anderzijds het scherpe contrast van wet en evangelie in het oog gevat en daardoor het eigenaardig karakter van de christelijke religie als religie der genade weer hersteld. Want al is het, dat wet en evangelie in ruimer zin voor de oude en nieuwe bedeeling van het genadeverbond kunnen worden gebezigd, in hun eigenlijke beteekenis duiden zij toch twee openbaringen van Gods wil aan, die wezenlijk van elkander verschillen. Ook de wet is Gods wil, Rom. 2 : 18, 20, heilig en wijs en goed, geestelijk, Rom. 7 : 12, 14, 12 : 10, het leven gevend aan wie haar onderhoudt, Rom. 2 : 13, 3 : 12; maar zij is door de zonde krachteloos geworden, rechtvaardigt niet maar prikkelt de begeerte, vermeerdert de zonde, werkt toorn, doodt en vervloekt en verdoemt, Rom. 3 : 20, 4 : 15, 5 : 20, 7 : 5, 8, 9, 13, 2 Cor. 3 : 6v., Gal. 3 : 10, 13, 19. En daartegenover staat het evangelie van Christus, het *εὐαγγέλιον*,

dat niets minder bevat dan de vervulling der Oudtest. ἐπαγγελία, Mk. 1 : 15, Hd. 13 : 32, Ef. 3 : 6, dat van Gods wege tot ons komt, Rom. 1 : 1, 2, 2 Cor. 11 : 7, Christus tot inhoud heeft, Rom. 1 : 3, Ef. 3 : 6 en niets anders brengt dan genade, Hd. 20 : 24, verzoening, 2 Cor. 5 : 18, vergeving, Rom. 4 : 3—8, gerechtigheid, Rom. 3 : 21, 22, vrede, Ef. 6 : 15, vrijheid, Gal. 5 : 13, leven, Rom. 1 : 17, Phil. 2 : 16 enz. Als eisch en gave, als bevel en belofte, als zonde en genade, als krankheid en genezing, als dood en leven staan wet en evangelie hier tegenover elkander. Ofschoon zij daarin overeenkomen, dat zij beiden God tot auteur hebben, beide van eene zelfde volkomene gerechtigheid spreken, beide zich richten tot den mensch om hem te brengen tot het eeuwige leven, zoo verschillen zij toch daarin, dat de wet uit Gods heiligheid, het evangelie uit Gods genade voortkomt; dat de wet van nature, het evangelie alleen door bijzondere openbaring bekend is; dat de wet volkomene gerechtigheid eischt en het evangelie haar schenkt; dat de wet door de werken heen tot het eeuwig leven leidt en het evangelie de werken doet voortkomen uit het in het geloof geschonkene eeuwige leven; dat de wet thans den mensch verdoemt en het evangelie hem vrijspreekt; dat de wet zich richt tot alle menschen en het evangelie alleen tot degenen, die eronder leven enz. Naar aanleiding van dit onderscheid, kwam er zelfs verschil over, of de prediking van geloof en bekeering, die toch een voorwaarde en eisch scheen, wel tot het evangelie behoorde en niet veeleer met Flacius, Gerhard, Quenstedt, Voetius, Witsius, Coccejus, Moor e. a. tot de wet moest worden gerekend. En inderdaad in den striksten zin zijn er in het evangelie geen eischen en voorwaarden, maar alleen beloften en gaven; geloof en bekeering zijn evengoed als rechtvaardigmaking enz. weldaden des genadeverbonds. Maar zoo komt het evangelie, concreet, nooit voor; het is in de practijk altijd met de wet verbonden en is dan ook door heel de Schrift heen altijd met de wet saamgeweven. Het evangelie onderstelt altijd de wet, en heeft haar ook bij de bediening noodig. Het wordt immers gebracht tot redelijke en zedelijke menschen, die voor zichzelven Gode verantwoordelijk zijn en daarom tot geloof en bekeering moeten geroepen worden. De eischende, roepende vorm, waarin het evangelie optreedt, is aan de wet ontleend; elk mensch is niet eerst door het evangelie maar is van nature

door de wet verplicht, God op zijn woord te gelooven en dus ook het evangelie, waarin Hij tot den mensch spreekt, aan te nemen. Daarom legt het evangelie van stonde aan beslag op alle menschen, bindt het in hunne conscientie, want die God, die in het evangelie spreekt is geen andere dan die zich in zijne wet aan hen heeft bekend gemaakt. Geloof en bekeering worden daarom van den mensch in naam van Gods wet, krachtens de relatie, waarin de mensch als redelijk schepsel tot God staat, geeischt; en die eisch richt zich niet alleen tot uitverkorenen en wedergeborenen, maar tot alle menschen zonder onderscheid. Maar zij zijn zelve toch inhoud van het evangelie, geen werkingen of vruchten der wet. Want de wet eischt wel geloof aan God in het algemeen, maar niet dat speciale geloof, dat op Christus zich richt, en de wet kan wel μεταμέλεια, poenitentia werken maar geen μετανοια, resipiscentia, die veeleer vrucht is van het geloof. En juist wijl geloof en bekeering, schoon de mensch er van nature door de wet toe verplicht is, inhoud van het evangelie zijn, kan er sprake zijn van een wet, van een gebod, van een gehoorzaamheid des geloofs, Rom. 1 : 5, 3 : 27, 1 Joh. 3 : 23, van een ongehoorzaam zijn aan en een geoordeeld worden naar het evangelie, Rom. 2 : 16, 10 : 16 enz. Wet en evangelie, in concreto beschouwd, verschillen niet zoozeer daarin, dat de wet altijd in bevelenden en het evangelie in belovenden vorm optreedt, want ook de wet heeft beloften, en het evangelie vermaningen en verplichtingen. Maar zij verschillen vooral in inhoud: de wet eischt, dat de mensch zijne eigene gerechtigheid uitwerke en het evangelie noodigt hem, om van alle eigengerechtigheid af te zien en die van Christus aan te nemen en schenkt daartoe zelfs de gave des geloofs. En in die verhouding staan wet en evangelie niet alleen vóór en bij den aanvang der bekeering; maar in die verhouding blijven zij staan heel het christelijk leven door, tot aan den dood toe. De Lutherschen hebben bijna alleen oog voor de beschuldigende, veroordeelende werking der wet en kennen daarom geen hooger zaligheid dan bevrijding van de wet. De wet is alleen noodig om der zonde wil. In den volmaakten toestand is er geen wet. God is vrij van de wet; Christus was volstrekt niet voor zichzelf der wet onderworpen; de geloovige staat niet meer onder de wet. De Lutherschen spreken wel is waar van een drieërlei usus der wet, niet alleen van een usus politicus (civilis), om de zonde te beteugelen,

en een usus paedagogicus, om kennis der zonde te wekken, maar ook van een usus didacticus, om den geloovigen tot regel des levens te zijn. Maar deze laatste usus is toch enkel en alleen daarom noodig, wijl en in zoover de geloovigen nog zondaren blijven en door de wet in toom gehouden en tot voortdurende kennis der zonde geleid moeten worden. Op zichzelf houdt met het geloof en de genade de wet op en verliest al haar beteekenis. Maar de Gereformeerden dachten er gansch anders over. De usus politicus en de usus paedagogicus der wet zijn maar toevallig noodig geworden door de zonde; ook als deze wegvallen, blijft de voornaamste usus, de usus didacticus, normativus over. De wet is toch uitdrukking van Gods wezen; Christus was als mensch vanzelf voor zichzelf der wet onderworpen; Adam had vóór den val de wet in zijn hart geschreven; bij den geloovige wordt zij weer op de tafelen zijns harten gegrift door den H. Geest; en in den hemel zullen allen wandelen naar des Heeren wet. Het evangelie is tijdelijk maar de wet is eeuwig en wordt juist door het evangelie hersteld. De vrijheid van de wet bestaat dan ook niet daarin, dat de Christen met die wet niet meer te maken heeft, maar zij is hierin gelegen, dat de wet van den Christen niets meer als voorwaarde der zaligheid eischen, hem niet meer veroordeelen en verdoemen kan. Maar overigens heeft hij een vermaak in de wet Gods naar den inwendigen mensch en bepeinst ze dag en nacht. En daarom moet die wet altijd in het midden der gemeente, in verband met het evangelie, verkondigd worden. Wet en evangelie, het gansche woord, de volle raad Gods is inhoud van de prediking. Veel breeder plaats dan in de leer der ellende neemt de wet bij de Gereformeerden in de leer der dankbaarheid in. Cf. Luther bij Köstlin I 157 f. II 237 f. 496 f. Melanchton, Loci Comm. de evangelio. Symb. Bücher, ed. Müller S. 87. 181. 533. 633. Gerhard, Loc. XII—XIV. Quenstedt, Theol. IV 1—72. Hollaz, Ex. 996—1043. Schmid, Dogm. d. ev. luth. K. § 52. Heppe, Dogm. d. d. Prot. II 225—262. Schneckenburger, Vergl. Darst. I 127 f. Frank, Dogm. Studien 1892 S. 104—135. Zwingli, in mijne Ethiek van Zwingli 47v. 76v. Calvijn, Inst. II 7—9. Zanchius, Op. VIII 509. Junius, Theses Theol. 23. 24. Ursinus, Explic. Cat. qu. 19. 92. Synopsis pur. theol. disp. 18 en 22. Voetius, Disp. IV 17. V 283. Witsius, Oec. foed. III 1. Misc. Sacr. II 840—848.

Coccejus, de foedere IV 72. VI 179. Moor III 377 sq. Vitringa VI 252—292 enz.

5. Behalve over de verhouding van wet en evangelie, bestaat er in de christelijke theologie ook nog een belangrijk verschil over de kracht, de efficacia, van het woord Gods en dus over de verhouding van woord en Geest. Ook hier staan als uitersten ter linker- en ter rechterzijde het nomisme en het antinomisme. Het nomisme, dat van het judaisme door het pelagianisme heen tot in het nieuwere rationalisme doorloopt, heeft aan eene uitwendige roeping, aan eene verstandelijke, zedelijke of aesthetische werking van het woord genoeg en acht eene bijzondere, bovennatuurlijke kracht des H. Geestes daarbij overbodig, cf. deel III 434v. 451v. Ook Rome toont duidelijk aan deze richting verwant te zijn, inzoover het de gratia praeveniens verzwakt, aan het geloof slechts de voorbereidende beteekenis van een historische toestemming toeschrijft, meer en meer den kant van het Molinisme en Congruisme opgaat, en de eigenlijke, bovennatuurlijke genade en de inwoning des H. Geestes eerst laat meedeelen door het sacrament, cf. deel III 439—444. Het tegenovergestelde uiterste wordt ingenomen door het antinomisme, dat eerst tegen de wet en het Oude Testament maar dan weldra tegen alle uitwendig woord en tegen alle objectieve, historische bemiddeling des heils zich verzet en alles verwacht van de werking des H. Geestes, van den Christus in ons, van het inwendige woord en het inwendige licht. In het Anabaptisme van Schwencfeld, Franck, Denck e. a. sprak deze richting zich op dit punt het duidelijkst uit. Uit- en inwendig woord staan tot elkaar als lichaam en ziel, dood en leven, aarde en hemel, vleesch en geest, schaal en kern, schuim en zilver, beeld en waarheid, scheede en zwaard, lantaarn en licht, kribbe en Christus, natuur en God, schepsel en Schepper. Kennis van het woord geeft daarom op zichzelve niets en laat ons koud en dood. Om het te verstaan, is vooraf reeds het inwendig woord van noode. Gelijk woorden alleen ons leeren kunnen, wanneer wij de zaken kennen, zoo leert de Schrift ons dan alleen iets, als Christus reeds inwendig in ons harte woont. Het woord is maar een teeken, een schaduw, beeld, symbool en spreekt slechts uit, wijst slechts aan, herinnert slechts wat inwendig in ons hart is geschreven. Het inwendig woord gaat dus

vooraf aan, staat hooger dan de Schrift, die maar een papieren woord en bovendien ook duister en vol tegenstrijdigheden is. En dat inwendig woord is niets anders dan God of Christus of de H. Geest zelf, die één is in alle menschen, en de gansche volle waarheid is. Om God te vinden en de waarheid te kennen, hebben wij dus niet buiten ons zelven te gaan, naar de Schrift of den historischen Christus; maar indalende in ons zelven, ons terugtrekkende van de wereld, verstand en wil doodende en lijdelijk wachtende op de inwendige, onmiddellijke openbaring vinden wij God, leven wij in zijne gemeenschap en zijn wij in zijne aanschouwing zalig. Cf. boven bl. 193 en voorts nog Cloppenburg, Op. II 200. Hoornbeek, Summa Controv. lib. V. Episcopius, Op. I 527. Quenstedt, Theol. I 169. Maronier, Het inwendig woord, Amst. 1890. A. Hegler, Geist und Wort bei Seb. Franck, Freiburg 1892. Feitelijk was dit Anabaptisme eene herleving van de pantheistische mystiek, die in het eindige een eeuwig wisselenden verschijningsvorm van het oneindige ziet en daarom gemeenschap met God zoekt in de diepte van het gevoel, waar God en mensch één zijn. Tegenover deze beide richtingen van nomisme en antinomisme hielden de Hervormers gemeenschappelijk staande, dat het woord alleen ongenoegzaam is om te brengen tot geloof en bekeering, dat de H. Geest wel kan werken maar gemeenlijk toch niet werkt zonder het woord, en dat daarom woord en Geest in de toepassing van het heil van Christus aan den mensch met elkander gepaard gaan. Tusschen Lutherschen en Gereformeerden was hierover eerst geen verschil. Ook de eerstgenoemden leerden, dat de H. Geest, schoon werkende door woord en sacramenten als zijne instrumenten, toch alleen door eene bijzondere kracht het geloof werkt en werken kan, en dat Hij dat doet ubi et quando visum est, Symb. B. ed. Müller S. 39. 455. 456. 471. 524. 601. 712, 720. cf. Luther bij Köstlin II 494. Otto, Geist u. Wort nach Luther, Gött. 1898. Melanchton, Ex. ordin. C. R. 23, 15, 18, 37. Loci, ib. 21, 761, 765, en anderen, Flacius, Chemniz, Hunnius, Hutter, Gerhard bij J. Müller, Das Verhältniss zw. der Wirksamkeit des H. Geistes u. d. Gnadenmittel des göttl. Wortes, Dogm. Abh. 1870 S. 155 f. Maar toch was er van huis uit al eenig onderscheid. Terwijl de Gereformeerden het gewoonlijk zoo voorstellen, dat de H. Geest zich paart met het woord, cum verbo, drukken de Lutherschen zich

liefst zoo uit en leggen er steeds sterker den nadruk op, dat de H. Geest werkt door het woord als zijn instrument, per verbum. En terwijl de Gereformeerden altijd onderscheid maakten tusschen de gewone en buitengewone wijze, waarop God de genade werkte in het hart, lieten de Lutheranen, uit vrees voor de Anabaptisten, de buitengewone wijze hoe langer hoe meer weg en zeiden, Deum nemini spiritum vel gratiam suam largiri nisi per verbum et cum verbo externo et praecedente, Smalc. III 8, of zooals Luther telkens zeide: Deus interna non dat nisi per externa. En toen nu in 1621 de Danziger predikant Hermann Rathmann †1628 een geschrift uitgaf, waarin hij leerde, dat het woord alleen geen kracht had om den mensch te bekeeren, tenzij de H. Geest met zijne genade erbij kwam, Herzog² 12, 506, toen verhieven zich bijna alle Luthersche theologen tegen hem en ontwikkelden als de echte Luthersche leer, dat het woord Gods de kracht des H. Geestes tot bekeering in zich bezit, dat die kracht door Goddelijke beschikking erin gelegd is en er zoo onafscheidelijk mede verbonden is, dat zij in het woord ook zelfs nog inzit ante et extra omnem usum legitimum, evenals de hand des menschen, ook al werkt zij niet, toch altijd de vis operandi behoudt, Quenstedt, Theol. I 169. Hollaz, Ex. 992. Buddeus, Inst. theol. 110. Schmid, Dogm. d. ev. luth. K. § 51. Philippi, Kirchl. Gl. V 2 S. 29 f.

Nu is inderdaad het woord, dat van Gods mond uitgaat, altijd eene kracht, die datgene volbrengt, waartoe God het zendt. Dat is het op natuurlijk gebied in schepping en onderhouding, dat is het ook op zedelijk en geestelijk terrein bij het werk der herschepping. En dit geldt zelfs niet alleen van het evangelie maar ook van de wet. Paulus zegt wel van de Oudtest. wettische bedeeling, dat *το γραμμα ἀποκτεννει*, 2 Cor. 3 : 6, maar daardoor drukt hij juist zoo sterk mogelijk uit, dat zij geen doode letter is; veeleer is zij zoo machtig, dat zij zonde, toorn, vloek en dood werkt; *ὁ νομος ὀργην κατεργαζεται*, Rom. 4 : 15, is *δυναμις της ἁμαρτιας*, 1 Cor. 15 : 56, *διακονια της κατακρισεως, του θανατου*, 2 Cor. 3 : 7, 9. En daartegenover staat nu het evangelie als eene *δυναμις θεου εἰς σωτηριαν*, Rom. 1 : 16, 1 Cor. 1 : 18, 2 : 4, 5, 15 : 2, Ef. 1 : 13; het is, wijl geen menschen- maar Gods woord, Hd. 4 : 29, 1 Thess. 2 : 13, levend en blijvend, 1 Petr. 1 : 25, levend en krachtig, Hebr. 4 : 12, geest en leven, Joh. 6 : 63, een licht, dat schijnt in een duistere

plaats, 2 Petr. 1 : 19, een zaad, dat in de harten gestrooid wordt, Mt. 13 : 3, opwast en vermenigvuldigd wordt, Hd. 12 : 24, van groote waarde is, ook al zijn degenen, die het planten en natmaken, niets, 1 Cor. 3 : 7, een scherp tweesnijdend zwaard, dat doordringt in 't binnenste wezen van den mensch en al zijne gedachten en overleggingen oordeelt, Hebr. 4 : 12. En daarom is het niet ledig en ijdel, maar het werkt, ἐνεργεῖται, in degenen die gelooven, 1 Thess. 2 : 13; en de werken, die het tot stand brengt, zijn wedergeboorte, 1 Cor. 4 : 15, Joh. 1 : 18, 1 Petr. 1 : 23, geloof, Rom. 10 : 17, verlichting, 2 Cor. 4 : 4—6, Ef. 3 : 9, 5 : 14, 1 Tim. 1 : 20, onderwijzing, verbetering, vertroosting enz., 1 Cor. 14 : 3, 2 Tim. 3 : 15. Zelfs in degenen, die verloren gaan, oefent het evangelie zijne werking uit; het is hun tot een val, tot een ergernis en dwaasheid, tot een steen, waaraan zij zich stooten, tot een reuke des doods ten doode, Luk. 2 : 34, Rom. 9 : 32, 1 Cor. 2 : 23, 2 Cor. 2 : 16, 1 Petr. 2 : 8. Tegenover het spiritualisme is deze macht van het woord Gods en bepaaldelijk van het evangelie met de Lutherschen in hare volle, rijke beteekenis te handhaven. De tegenstelling van het in- en uitwendige, van het geestelijke en het stoffelijke, van eeuwigheid en tijd, van wezen en vorm enz. is uit eene valsche philosophie afkomstig en met de Schrift in strijd. God is de Schepper van den hemel maar ook van de aarde, van de ziel en van het lichaam beide, van geest en stof te zamen. En daarom is ook het woord geen ijdele klank, geen ledig teeken, geen koud symbool; maar alle woord, ook van den mensch, is eene macht, grooter en duurzamer dan de macht van het zwaard; er zit gedachte, geest, ziel, leven in. Indien dit geldt van het woord in het algemeen, hoeveel te meer van het woord, dat van Gods mond uitgaat en door Hem gesproken wordt? Dat is een woord, dat schept en onderhoudt, oordeelt en doodt, herschept en vernieuwt, altijd zijn werking doet en nooit ledig wederkeert. Bij een menschenwoord maakt het een groot verschil, of het geschreven of gedrukt is, gelezen of gehoord wordt; en bij het gesproken woord is wederom de vorm en voordracht van de grootste beteekenis. Ook hangt de macht van het menschelijk woord af van de mate, waarin iemand zijn hart, zijn ziel erin neergelegd heeft, van den afstand, die tusschen den persoon en zijn woord bestaat. Maar bij God is dat anders. Het is altijd zijn woord; Hij is er altijd bij tegenwoordig;

Hij draagt het steeds door zijne almachtige en alomtegenwoordige kracht; Hij is het altijd zelf, die in wat vorm en door wat middelen dan ook, het tot de menschen brengt en er hen door roept. Daarom, al is het woord Gods, dat vrij door de dienaren verkondigd of ook in vermaning, toespraak, boek of geschrift tot de menschen gebracht wordt, wel uit de H. Schrift genomen maar niet met die Schrift identisch, toch is het een woord Gods, dat van Gods wege tot den mensch komt, door den H. Geest gesproken wordt en daarom ook altijd zijne werking doet. Het woord Gods is nooit los van God, van Christus, van den H. Geest; het heeft geen bestand in zichzelf; het is niet deistisch van zijn schepper en auteur te scheiden. Gelijk de Schrift niet eenmaal door den H. Geest geinspireerd is maar voortdurend door dien Geest gedragen, bewaard, krachtig gemaakt wordt, zoo is het ook met het woord Gods, dat, uit de Schrift genomen, op eene of andere wijze aan menschen gepredikt wordt. Jezus sprak door den Geest, Joh. 6 : 63; de apostelen, die dien Geest ontvingen, Mt. 10 : 20, Luk. 12 : 12, 21 : 15, Joh. 14 : 26, 15 : 26, verkondigden het evangelie niet alleen in woorden maar ook in kracht en in den H. Geest, 1 Thess. 1 : 5, 6, in betooning van Geest en kracht, 1 Cor. 2 : 4, en hanteerden het als het zwaard des Geestes, Ef. 6 : 17. In zooverre hebben de Lutherschen ook volkomen gelijk; het woord Gods is altijd en overal eene kracht Gods, een zwaard des Geestes; semper huic verbo adest praesens Spiritus Sanctus. Maar desniettemin leeren Schrift en ervaring, dat dat woord Gods niet altijd dezelfde werking doet; efficax is het in zekeren zin altijd, het is nooit krachteloos; indien het niet opheft, slaat het neer; indien het niet tot een opstanding is, dan tot een val; indien niet tot eene reuke des levens, dan tot eene reuke des doods. De vraag rijst dus, wanneer het woord Gods in dien zin efficax is, dat het tot geloof en bekeering leidt. De Lutherschen sluiten nu, om den mensch onontschuldigbaar te stellen, deze Goddelijke, bovennatuurlijke efficacia op in het woord, maar vorderen daarmede niets en moeten, om de verschillende uitkomst van het woord bij den mensch te verklaren, tot den vrijen wil de toevlucht nemen. Maar de Gereformeerden rekenden met het feit van die dubbele uitkomst, beschouwden de efficacia niet als eene onpersoonlijke, magische kracht, die in het woord was gelegd, maar dachten dat woord altijd in verband met zijn

auteur, met den Christus, die het bedient door den H. Geest. En die H. Geest is geen onbewuste kracht maar een persoon, die altijd bij het woord is, het altijd draagt en werkzaam doet zijn maar niet altijd werkzaam doet zijn op dezelfde wijze. Hij bezigt naar het onnaspeurlijk welbehagen Gods dat woord tot bekeering maar ook tot verharding, tot een opstanding maar ook tot een val. Hij werkt altijd door het woord, maar niet altijd op dezelfde wijze. En als Hij er zoo door werken wil, dat het tot geloof en bekeering leidt, dan behoeft Hij objectief aan het woord niets toe te voegen. Dat woord is goed en wijs en heilig, een woord Gods, een woord van Christus, en de H. Geest neemt alles uit Christus. Maar opdat het zaad des woords goede vruchten drage, moet het in een weltoebereide aarde vallen. Ook de akker moet voor de ontvangst van het zaad worden gereed gemaakt. Deze subjectieve werkzaamheid des H. Geestes moet dus bij het objectieve woord bij komen. Zij kan uit den aard der zaak niet in het woord opgesloten en besloten zijn, zij is eene andere, eene bijkomende, eene subjectieve werkzaamheid, niet eene werkzaamheid per verbum maar cum verbo, een openen van het hart, Hd. 16 : 14, een inwendige openbaring, Mt. 11 : 25, 16 : 17, Gal. 1 : 16, een trekken tot Christus, Joh. 6 : 44, een verlichting des verstands, Ef. 1 : 18, Col. 1 : 9—11, een werken van het willen en het werken, Phil. 2 : 13 enz., cf. deel III 498. Daarmede wordt de Geest niet van het woord losgemaakt of gescheiden, ook zelfs dan niet, wanneer Hij, gelijk bij kinderkens, de wedergeboorte werkt zonder eenig middel der genade. Want de Geest, die wederbaart, is niet de Geest van God in het algemeen, maar de Geest van Christus, de Heilige Geest, de Geest, dien Christus verworven heeft, door wien Christus regeert, die alles alleen uit Christus neemt en die door Christus in de gemeente uitgestort is en dus de Geest der gemeente is. Daargelaten of de H. Geest soms ook in Heidenen werkt en werken kan, wat in elk geval exceptioneel is, in den regel werkt Hij de wedergeboorte alleen in zulken, die leven onder de bediening des verbonds. Ook kinderkens, die door Hem worden wedergeboren, zijn kinderen des verbonds, van dat verbond, hetwelk het woord Gods tot inhoud heeft en het sacrament tot teeken en zegel ontving. De H. Geest volgt Christus dus in zijnen gang door de historie; Hij bindt zich aan het woord van Christus en werkt alleen in den naam

en naar het bevel van Christus. Individueel en subjectief, wanneer bijv. een kind losgedacht wordt van heel zijne omgeving, van de kerk, waarin het geboren wordt, moge het den schijn hebben, alsof de Geest werkte zonder het woord; objectief en zakelijk werkt de H. Geest slechts daar, waar het verbond der genade met de bediening van woord en sacrament zich uitgebreid heeft. En daarom wordt de wedergeboorte bij kinderkens, wanneer zij opwassen, altijd daaraan gekend en in hare echtheid bewezen, dat zij in de daden van geloof en bekeering overgaat en dan zich aansluit bij het woord Gods, dat objectief in de H. Schrift voor ons ligt. De H. Geest, die in de wedergeboorte niets anders toepast dan het woord, de kracht, de verdienste van Christus, leidt vanzelf ook het bewuste leven naar dat woord heen, dat Hij uit Christus nam en door profeten en apostelen beschrijven deed, cf. deel III 484. 504. 525 en voorts Conf. Belg. 24. Heid. Cat. qu. 65. 67. Helv. II 18. Can. Dordr. III 6. V 7. 14. Calvijn, passim, bv. Inst. III 2, 33. IV 14, 11. adv. Libert. c. 9. Turretinus, Theol. El. XV, 4, 23 sq. Hodge, Syst. Theol. III 466—485. Bartlett, The letter and the spirit, Bampton Lectures 1888. Müller, Dogm. Abhandl. 127—277. Dorner, Chr. Gl. II 799. Frank, Chr. Wahrheit II 243.

---

§ 51. De Sacramenten.

1. Bij het woord komt als tweede genademiddel het sacrament. De H. Schrift kent dezen naam niet en heeft ook geen leer over de sacramenten in het algemeen. Zij spreekt wel van besnijdenis en pascha, van doop en avondmaal, maar vat deze instellingen niet onder één begrip saam. Zoo geschiedde ook nog niet in de eerste christelijke gemeenten. Ofschoon wij Hd. 2 : 42 lezen, dat de gemeente te Jeruzalem volhardde in de leer der apostelen, in de gemeenschap, in de breking des broods en in de gebeden, en uit Hd. 6 : 4 kunnen opmaken, dat er eene bediening des woords was, weten wij toch van de inrichting der gemeentevergadering te Jeruzalem weinig af. Iets meer is uit 1 Cor. 11 : 1—14 : 40 ons bekend van de godsdienstoefeningen der geloovigen uit de Heidenen. Nadat de geloovigen op grond

van persoonlijke belijdenis door den doop op den naam van Christus in de gemeente, εἰς ἓν σωμα, opgenomen waren, Rom. 6 : 3—5, 1 Cor. 12 : 13, Gal. 3 : 27, kwamen zij geregeld op den dag des Heeren saam, Hd. 20 : 7, 1 Cor. 16 : 2, Op. 1 : 10. Waarschijnlijk hielden zij op dien dag twee vergaderingen, eene tot den dienst des woords, waarbij de toegang ook voor niet-leden vrijstond, 1 Cor. 14 : 23, een gedeelte uit de O. T. Schrift en later ook uit de apostolische geschriften werd voorgelezen, ieder lid der gemeente vrij het woord kon nemen, 1 Cor. 14 : 26, en gebeden en gezongen werd, Hd. 2 : 42, Rom. 12 : 12, 1 Cor. 14 : 14, 15, 26; en eene andere tot viering van het avondmaal, εἰς το φαγειν, 1 Cor. 11 : 33, waaraan alleen de geloovigen mochten deelnemen, 10 : 16v., 11 : 20v., waarin eerst gebeden en gedankt werd, dan een gemeenschappelijke maaltijd (ἀγαπη) Jud. 12, 2 Petr. 2 : 13 gehouden werd van de door de geloovigen saamgebrachte gaven, daarna wederom gebeden en gedankt (εὐχαριστια) en het avondmaal gevierd werd. Wel meenen Jülicher, Spitta, Haupt, Hoffmann, Drews e. a., dat in den apostolischen tijd het avondmaal niet van den gewonen maaltijd onderscheiden was, maar dat heel de ἀγαπη een εὐχαριστια, een δειπνον κυριακον was, maar dit gevoelen wordt door Harnack, Zahn, Grafe e. a. terecht verworpen; Jezus stelde het avondmaal na den gewonen maaltijd in, Mt. 26 : 26, 1 Cor. 11 : 25, en Paulus onderscheidt beide in 1 Cor. 11 : 20, 21 en stelt voor, om ze geheel te scheiden, doordat de gewone maaltijd te voren in huis gehouden worde, 1 Cor. 11 : 22, Weizsäcker, Das apost. Zeitalter [2] S. 566 f. Moeller-von Schubert, Kirchengesch. I 96 f. 130 f. Zahn art. Agapen en Drews art. Eucharistie in Herzog [3]. W. Schmidt, Dogm. II 466. Maar in de tweede eeuw kwam hier allengs groote verandering in. De viering van het avondmaal werd, om welke redenen dan ook, cf. Drews in Herzog [3] 5, 562, van de agapae losgemaakt, en de beide vergaderingen, die tot den dienst des woords en die tot het avondmaal, werden vereenigd. Voortaan had de viering van het avondmaal in de gewone godsdienstoefening na de bediening des woords plaats; de godsdienstoefening werd in twee gedeelten onderscheiden, bij het eerste, de bediening des woords, mochten ook Heidenen of althans catechumenen en poenitenten tegenwoordig zijn, maar het tweede, de viering van het avondmaal, stond alleen voor de gedoopten open, en kreeg

door de bijvoeging van doopsbelijdenis, doopsbediening, oratio dominica en allerlei ritueele en symbolische handelingen hoe langer hoe meer een mysterieus karakter. Het wijd verbreide grieksche mysteriewezen kreeg invloed op den christelijken godsdienst. In het N. T. is μυστήριον de naam voor woorden en daden Gods, die vroeger verborgen waren maar die nu openbaar zijn geworden, deel I § 30. Maar dit woord kreeg in de christelijke kerk spoedig eene gansch andere beteekenis en werd de aanduiding van alwat in den christelijken godsdienst geheimzinnig en onbegrijpelijk was. In het latijn werd dit woord door sacramenten overgezet, dat de beteekenis had van eed, vooral door den soldaat aan het vaandel af te leggen, of van eene geldsom, die bij een proces in een locus sacer moest neergelegd worden en bij verlies van het proces aan de goden verviel, maar dat nu de gedachte van eene geheimzinnige, heilige handeling of zaak in zich opnam. In dezen zin kon alwat met God en zijne openbaring in eenig verband stond, een sacrament worden genoemd, de openbaring zelve en haar inhoud, de leer, de triniteit, de vleeschwording enz., voorts allerlei teekenen, zooals het teeken van het kruis, het zout, dat aan de catechumenen gegeven werd, eindelijk alle heilige handelingen, priesterwijding, huwelijk, exorcisme, sabbatsviering, besnijdenis en alle ceremoniën; cf. behalve de werken, deel I 530v. genoemd, Moeller-v. Schubert I 332 f. en daar aangehaalde litteratuur. Herzog² art. Sakrament. Ziegert, Ueber die Ansätze zu einer Mysterienlehre, Stud. u. Kr. 1894. Al treden nu onder deze met den naam van sacrament aangeduide heilige handelingen doop en avondmaal nog altijd duidelijk op den voorgrond, toch was de vaagheid van den naam oorzaak, dat het getal der sacramenten langen tijd onbepaald bleef. Ook Augustinus bezigt het begrip nog in ruimeren zin en gaat bij zijne definitie van die beteekenis uit. Eerst Pseudodionysius in de 6e eeuw telde in zijne eccl. hier. IV 2 sq. zes sacramenten: doop, confirmatie, eucharistie, priesterwijding, monnikwijding en gebruiken bij de begrafenis. Maar de scholastiek sloot zich in de bepaling van het begrip sacrament bij Augustinus aan en rekende er verschillende heilige zaken en handelingen onder. Hugo van St. Victor, de Sacr. I 9, 7 noemt niet minder dan 30 sacramenten en verdeelt ze in drie klassen: zulke, die tot de zaligheid noodig zijn (doop, confirmatie, eucharistie enz.), zulke,

die eene hoogere genade mededeelen (gebruik van wijwater enz.) en zulke, die dienen tot voorbereiding voor de overige sacramenten (wijding van heilige gereedschappen enz.). Abaelard telt er vijf: doop, confirmatie, eucharistie, laatste oliesel en huwelijk, terwijl Robert Pullus er ook vijf noemt, maar de beide laatste door biecht en priesterwijding vervangt. Bernard geeft geen getal op maar noemt op verschillende plaatsen doop, voetwassching, confirmatie, eucharistie, biecht, laatste oliesel, priesterwijding, investituur, huwelijk met den naam van sacramenten. Eerst Lombardus, Sent. IV dist. 2 heeft het bekende zevental, maar ook na hem spreken theologen en synoden (bijv. het lateraanconcilie van 1179) nog van sacramenten in ruimen zin. En dit duurt, totdat de sententiae van Lombardus algemeen handboek voor de studie der theologie werden en het concilie te Florence 1439 het zevental vaststelde, cf. Schwane, D. G. III 584 f. Harnack, D. G. III 463. Met deze beperking van het getal ging de bepaling van het begrip hand aan hand. Bij de kerkvaders werden vele heilige handelingen, vooral doop en avondmaal, wel hoog verheven, en van eene bovennatuurlijke kracht en genade voorzien gedacht. Maar eene leer der sacramenten ontbreekt; de verhouding van het zinnelijk en geestelijk element wordt niet duidelijk bepaald, en de wijze van werking niet helder omschreven. Augustinus onderscheidt in de sacramenten twee bestanddeelen: dicuntur sacramenta, quia in eis aliud videtur, aliud intellegitur. Quod videtur, speciem habet spiritalem, Serm. 272. detrahe verbum et quid est aqua nisi aqua? accedit verbum ad elementum et fit sacramentum, in Ev. Joh. 80, 3. Soms legt hij zoozeer den nadruk op het woord en voor de werking van het sacrament op het geloof van den ontvanger, dat het teeken slechts een beeld wordt van de beteekende zaak. Maar aan de andere zijde gaf hij zulk een ruime definitie van het begrip sacrament, dat er allerlei kerkelijke handelingen onder vallen konden, en bond hij tegen de Donatisten de sacramenten zoo aan de kerk, dat zij door de ketters wel konden meegenomen worden maar toch alleen binnen de kerk de genade konden meedeelen, Hahn, Die Lehre v. d. Sakr. Breslau 1864 S. 11 f. Harnack, D. G. III 141.

De eigenlijke leer der sacramenten is een product der middeleeuwsche scholastiek; zij eerst stelde een nauwkeurig en dikwerf splinterig onderzoek in omtrent het begrip, de instelling, den

bedienaar, de noodzakelijkheid, de doelmatigheid, het getal, de bestanddeelen, de verhouding van het sacramentum en de res sacramenti, het onderscheid tusschen de sacramenten in het paradijs, het oude en het nieuwe testament, het onderling verschil der zeven sacramenten, de physische of moreele werking, de onderscheidene genade, die zij mededeelen, de vereischten voor de uitdeeling en de ontvangst der sacramenten, Hugo Vict., de sacramentis. Lombardus, Sent. IV 1. 2. en comm. van Thomas, Bonaventura, Duns Scotus. Thomas, S. Theol. III qu. 60—65. Bonaventura, Brevil. VI 1—5. Schwane, D. G. III 579—605. Harnack, D. G. III 466 f. Resultaat van deze scholastieke ontwikkeling was, dat ten deele reeds op vroegere conciliën maar vooral te Trente over de leer der sacramenten in het algemeen het volgende vastgesteld werd: 1° alle sacramenten des N. Verbonds zijn door Christus ingesteld en zijn zeven in getal: doop, confirmatie, eucharistie, boete, laatste oliesel, priesterwijding en huwelijk. 2° Deze zijn alle ware en eigenlijke sacramenten, van die des O. Verbonds wezenlijk onderscheiden, maar toch onderling in waarde verschillend. 3° Zij zijn, ofschoon niet alle voor ieder mensch, tot zaligheid noodzakelijk, zoodat zonder hen of althans zonder verlangen ernaar, door 't geloof alleen, de genade der rechtvaardigmaking niet te verkrijgen is. 4° Zij beteekenen niet alleen de genade, maar bevatten haar ook en deelen haar ex opere operato mede. 5° Van de zijde des bedienaars wordt voor de waarachtigheid van het sacrament minstens vereischt, dat hij de intentie hebbe om te doen, wat de kerk doet, maar is het overigens onverschillig, of hij in doodzonde verkeert. 6° Wettige uitdeelers der sacramenten zijn alleen de geordende priesters, maar confirmatie en priesterwijding geschieden alleen door den bisschop, en de doop mag in geval van nood ook door leeken bediend. 7° Van de zijde des ontvangers is alleen noodig, dat hij de intentie hebbe om te ontvangen wat de kerk geeft en aan de genade geen hindernis in den weg legge. 8° Ieder sacrament verleent eene bijzondere genade, en doop, confirmatie en ordening verleenen een character indelebilis. Cf. Conc. Trid. VII de sacr. Cat. Rom. II cap. 1. Bellarminus, Controv. III de sacramentis in genere in 2 boeken. Theol. Wirceb. ed. 3 IX 1—151. Perrone, Prael. theol. ed. Lov. V 301—391. Simar, Dogm.[3] 659—693. Oswald, Die dogm. Lehre v. d. h. Sakr. der Kath. Kirche[2] I 20—132.

Möhler, Symbolik § 28. Jansen, Prael. III 281—367 enz. Over de sacramentsleer in de Grieksche kerk verg. Kattenbusch, Vergl. Confessionsknnde I 393 f.

2. De ontwikkeling dezer sacramentsleer toont, dat zij zich hoe langer hoe verder van de Schrift had verwijderd. Vooral in drieërlei opzicht is dit het geval. Ten eerste wordt de genade, welke het sacrament mededeelt, door Rome alleen opgevat als eene gratia sanctificans, d. i. als eene kracht, die in den mensch wordt ingestort, hem tot de bovennatuurlijke orde verheft en der Goddelijke natuur deelachtig maakt. De genade is van de schuld en vergeving der zonden schier geheel losgemaakt en in eene aan den mensch van buitenaf toekomende, bovennatuurlijke gave veranderd. Ten tweede is de band van het sacrament aan het woord door Rome zoo goed als geheel verbroken; het woord heeft wel eenige beteekenis, maar slechts eene voorloopige en praeparatoire; het geloof, dat door het woord gewerkt wordt, is niets dan een historisch geloof, dat ter zaligheid onvoldoende is en door de liefde, d. i. door de gratia infusa moet aangevuld worden. En deze gratia wordt alleen meegedeeld door het sacrament, dat daarom eene eigene, zelfstandige plaats inneemt naast het woord en het in waarde verre overtreft. Ten derde is het geloof volstrekt geen vereischte meer in den ontvanger van het sacrament; de genade ligt als gratia sanctificans, als iets materieels, in het sacrament besloten, wordt erdoor medegedeeld ex opere operato, en onderstelt dus hoogstens, dat de ontvanger geen onoverkomelijke hindernis in den weg legge. Het sacrament werkt dus physisch en magisch, krachtens eene macht, door God aan den priester geschonken, als een instrument in zijne hand. Op alle drie punten heeft de Hervorming de Roomsche sacramentsleer naar de Schrift herzien en gewijzigd; Zwingli, Luther, Calvijn waren hierbij met elkander eenstemmig en spraken het gemeenschappelijk uit, dat de genade, die in het sacrament werd meegedeeld, in de eerste plaats de vergevende genade was en niet op de lagere, van het donum superadditum verstoken natuur maar op de zonde betrekking had; dat het sacrament een teeken en zegel was, aan het woord gehecht, geen enkele genade meedeelde, die niet door het woord geschonken werd en dus zonder het woord hoegenaamd geen waarde had; en dat niet het sacrament zelf maar toch wel

zijne werking en vrucht afhing van het geloof en in den ontvanger dus altijd het zaligmakend geloof onderstelde. Maar overigens openbaarde zich in de sacramentsleer tusschen de Hervormers al spoedig belangrijk verschil. De sacramenten werden tusschen Roomschen, Lutheranen, Zwinglianen, Gereformeerden, Anabaptisten enz. het middelpunt van den strijd. Zij werden het schibboleth van elk dogmatisch systeem; daarin belichaamden zich practisch en concreet de beginselen, van welke men in kerk en theologie, in leer en leven uitging; de verhouding van God en wereld, schepping en herschepping, Goddelijke en menschelijke natuur van Christus, zonde en genade, geest en stof kwam in het sacrament tot hare practische toepassing; alle strijd bewoog zich om de unio sacramentalis, de vereeniging van teeken en beteekende zaak, het verband van sacramentum en res sacramenti. Luther legde eerst, in 1518 en 1519, al den nadruk op het geloof, dat alleen het sacrament werken doet en zoo de gemeenschap aan Christus en zijne weldaden ons deelachtig maakt; dan, van 1520 tot 1524, brengt hij het sacrament vooral in verband met het woord, waarvan het een teeken en zegel is; en eindelijk, na 1524, kwam hij er, uit vrees voor de Wederdoopers, meer en meer toe, om de sacramenten onontbeerlijk te achten, hun objectief karakter op grond van de instelling van Christus te handhaven, en het verband tusschen teeken en beteekende zaak temporeel, corporeel en locaal op te vatten, zoodat naar de latere Luthersche voorstelling de res coelestis *in*, *met* en *onder* het element verborgen is, gelijk de kracht des H. Geestes ingegaan is in het woord, en de genade door de sacramenten werkt als door hare instrumenta, media, adminicula, vehicula, organa, Luther bij Köstlin II 503 f. Heppe, Dogm. d. d. Prot. III 39 f. Symb. Bücher ed. Müller S. 39. 41. 202. 264. 321 enz. Gerhard, Loc. XVIII. Quenstedt, IV 73—88. Schmid, Dogm. d. ev. luth. K. § 53. Daartegenover leerde Zwingli, dat de sacramenten, wijl zij alleen bediend worden aan zulken, die het geloof en door dat geloof Christus en al zijne weldaden deelachtig zijn, in de eerste plaats teekenen en bewijzen des geloofs, belijdenisacten zijn, en dan in de tweede plaats ook middelen tot versterking des geloofs, wijl zij ons herinneren de weldaden, waarop ons geloof betrekking heeft, ons geloof steeds meer van onszelven af op Gods genade in Christus richten en daardoor dat geloof oefenen en sterken,

Zwingli, Fidei ratio bij Niemeyer, Conf. Ref. 24—26. Expos. chr. fidei, ib. 50—53, en voorts Zeller, Das theol. System Zw. 111 f. Nu vat ook Calvijn de sacramenten wel op als belijdenisacten, als mutua nostra erga Deum pietatis testificatio. Maar dat zijn zij bij hem toch eerst in de tweede plaats; allereerst zijn de sacramenten divinae in nos gratiae testimonia externo signo confirmata, teekenen en zegelen van de beloften Gods in zijn woord, spiegels, waarin wij den rijkdom zijner genade aanschouwen. Het onzichtbaar element, de materia en substantia van het sacrament, is dus het woord, de belofte, het verbond der genade, de persoon van Christus met al zijne weldaden. Maar het zichtbaar element houdt deze geestelijke goederen niet in zich besloten, het schenkt ze ons niet propria, intrinseca virtute, God staat zijn werk niet aan de teekenen in het sacrament af, Hij en Hij alleen is de bezitter en blijft ook de eenige uitdeeler van genade. De teekenen doen alleen instrumenteelen, ministerieelen dienst; God bedient er zich van, om zijne genade mee te deelen. Maar Hij deelt deze genade alleen mede aan wie gelooven en versterkt en voedt dan hun geloof; ongeloovigen ontvangen alleen het teeken zonder de beteekende zaak. Hoe nu God van de sacramenten zich bedient ter uitdeeling zijner genade, wordt bij Calvijn en ook bij de latere Gereformeerden niet duidelijk. Er blijft daarom voor allerlei vragen plaats; is de genade altijd met het teeken verbonden, zoodat het sacrament objectief steeds hetzelfde blijft? of verbindt God de genade met het teeken alleen, wanneer het sacrament door geloovigen ontvangen wordt? of biedt God de genade met het teeken ook aan de ongeloovige gebruikers aan, zoodat het hun schuld is, als zij alleen het teeken aannemen en ontvangen? waarin is de sacramenteele genade onderscheiden van die, welke de geloovigen reeds vroeger ontvingen, en waarin verschilt zij van de subjectieve werking des H. Geestes, die het oog der geloovigen voor het sacrament opent en hun hart ervoor ontsluit? gaat de uitdeeling der genade gepaard met de bediening of de ontvangst van het teeken? heeft zij daarmede tegelijkertijd plaats of kan zij ook vroeger of later geschieden en de vrucht van het sacrament dus vóór en onder en na de ontvangst worden genoten? cf. Calvijn, Inst. IV 14. Catech. Genev. 5. Cons. Tigur. Usteri, Stud. u. Krit. 1884 S. 417—455. Conf. Gall. 34. 37. Belg. 33. Cat. Heid. qu. 66. 67 enz. a Lasco,

Op. ed. Kuyper I 115—232. 511—514. Bullinger, Huysboek V 6. Sohnius, Op. I 55. Beza, Tract. Theol. I 206. Junius, Theses Theol. 49. 50. Zanchius, Op. VIII 511. Polanus, Synt. Theol. VI 49—51. Synopsis pur. theol. 43. Turretinus, Theol. El. XIX qu. 1—10. Moor V 218—267. Vitringa VI 308 enz.

Buiten de Luthersche en de Gereformeerde kerken, die in navolging van Luther en Calvijn het objectief karakter der sacramenten handhaafden, vond de leer van Zwingli hoe langer hoe meer ingang. De Wederdoopers namen voetwassching, doop en avondmaal nog wel als sacramenten aan, maar zagen er toch alleen teekenen en symbolen, geen zegelen in; de sacramenten stellen wel zichtbaar de weldaden voor oogen, die de geloovigen van God hebben ontvangen, maar zij doen dat als belijdenissen van ons geloof en deelen geen genade mede, Cloppenburg, Op. II 238. De Socinianen keurden evenals Zwingli den naam sacrament af, beschouwden het avondmaal als een gedachtenismaaltijd en een verklaring van wat wij in Christus hebben, en ontkenden, dat de doop op een bevel van Christus berustte en eene blijvende instelling was, Fock, Der Socin. 559 f. De Remonstranten beleden in hunne confessie c. 23 nog wel, dat God in de sacramenten zijne weldaden vertoont en certo modo exhibet atque obsignat, maar hunne Apologie deed zien, dat zij daaronder geen bezegeling van Gods belofte en geen meedeeling zijner genade verstonden; de sacramenten zijn teekenen van het verbond tusschen God en menschen, waarbij dezen zich verplichten tot een heilig leven en God zijne genade hun zichtbaar voor oogen stelt, cf. Limborch, Theol. Christ. V 66. Bij de Rationalisten werden de sacramenten tot herinnerings- en belijdenisteekenen, wier doel was bevordering der deugd, en die daarom licht met andere plechtige ceremoniën konden vermeerderd worden, Wegscheider § 165. De Kwakers verwierpen de sacramenten als joodsch ceremonieel, vatten den doop als Geestesdoop ons, die ons van onze zonden reinigt, en het avondmaal als afbeelding van de voeding onzer ziel door Christus, Barclay, Verantwoording 1757 bl. 325. Dit ontbindend proces werd inzoover door Schleiermacher gestuit, als hij eene poging waagde, om het objectief karakter der sacramenten te handhaven en al de verschillende opvattingen in eene hoogere eenheid te verbinden. Hij omschreef ze daartoe als fortgesetzte Wirkungen Christi, in Handlungen der Kirche eingehüllt und mit ihnen auf

das Innigste verbunden, durch welche er seine hohepriesterliche Tätigkeit auf die Einzelnen ausübt und die Lebensgemeinschaft zwischen ihm und uns, um derentwillen Gott allein die Einzelnen in Christo sieht, erhält und fortpflanzt, Chr. Gl. § 143. Maar deze poging tot verzoening slaagde niet. De Wirkungen Christi, in Handlungen der Kirche eingehüllt, lieten onbeslist, wat in de sacramenten het eerste en voornaamste was. Zoo ging de theologie weldra weer in verschillende richtingen uiteen. Sommigen bleven het bemiddelend standpunt innemen, Nitzsch, Chr. Lehre § 191. Kaftan, Dogm. 595. Oosterzee, Dogm. II 815; anderen reproduceerden het gevoelen van Zwingli, Lipsius, Dogm. § 807 f. 840 f. Schweizer, Chr. Gl. II 400 f. Biedermann, Chr. Dogm. II 632. Ritschl, Unterricht in der christl. Rel. § 83. Scholten, L. H. K. II 310, of keerden tot het confessioneele standpunt van de Luth. of Geref. kerken terug, Philippi, Kirchl. Gl. V 2. Hodge, Syst. Theol. III 485. En eindelijk werd door de Neolutheranen in Duitschland en door de Zwinglianen en de Puseyisten in Engeland eene leer der sacramenten voorgedragen, die veelzins aan Rome herinnerde, de genade door het sacrament heen liet inwerken niet alleen op de ziel, maar ook op de geistleibliche natuur en op het lichaam van den mensch, en het getal der sacramenten dikwerf uitbreidde, Höfling, Das Sakr. der Taufe, Erl. 1859 I 18—20. Hofmann, Schriftbeweis II 2 S. 167 f. Thomasius, Christi Person u. Werk II[3] 355 f. Delitzsch, Bibl. Psych.[2] 340. 350. 354. Martensen, Dogm. § 247—258. Vilmar, Dogm. II 226 f. Paget, Sacraments in Gore's Lux mundi 1892 p. 296—317.

3. De Schrift kent het woord sacrament niet en bevat ook in het afgetrokkene geen leer over de sacramenten. Wel spreekt zij van verschillende kerkelijke handelingen in O. en N. Test. maar zij vat die niet onder een gemeenschappelijk begrip samen. En ook in de christelijke kerk is niet het begrip maar de zaak het eerste; onderscheidene leerstellingen en gebruiken der kerk werden allengs met den naam van sacrament aangeduid. Daarom is het te begrijpen, dat zeer velen tegen dezen naam bezwaar hadden en hem liefst door dien van teekenen, zegelen, geheimteekens, mysteriën, Geheimnisse wilden vervangen. Niet alleen Carlstadt, Zwingli, Socinus, Schleiermacher, Doedes enz. keurden

het woord af; maar ook Luther zeide in zijn praeludium de captivitate Babylonica, dat de Schrift het woord niet kende in die beteekenis, welke het had in de theologie; Calvijn, Inst. IV 14, 13 merkte op, dat de kerkvaders in het latijnsche woord een nieuwen zin hadden gelegd; Melanchton verving in de eerste uitgave zijner Loci het woord sacramenta door signa, en ook Musculus, Hottinger, Burman, Coccejus e. a. gaven aan de Schriftuurlijke namen van teekenen en zegelen de voorkeur. Dit bezwaar tegen den naam wordt nog daardoor versterkt, dat de grieksche beteekenis van het woord *μυστήριον*, in het latijn door sacramentum vertaald, op de opvatting van de met dien naam aangeduide kerkelijke plechtigheid invloed heeft geoefend. Toch is om dit alles het woord niet verwerpelijk. Want de theologie bedient zich van vele woorden, welke in de Schrift niet voorkomen en welke binnen haar kring eene technische beteekenis hebben verkregen. Indien zij zich daarvan onthouden moest, zou zij allen wetenschappelijken arbeid moeten staken en zou alle prediking en uitlegging van Gods woord, ja zelfs alle vertaling der H. Schrift ongeoorloofd zijn. Om die reden is het ook niet af te keuren, om de behandeling van de leer der sacramenten aan die van doop en avondmaal te laten voorafgaan. Want wel is er in de Schrift geen afzonderlijke leer over de sacramenten te vinden en moet deze veeleer opgebouwd worden uit hetgeen de Schrift over de bijzondere instellingen van besnijdenis, pascha, doop en avondmaal leert; maar een voorafgaand hoofdstuk over de sacramenten in het algemeen stelt ons juist in staat, om hetgeen die bijzondere instellingen in de Schrift gemeen hebben saam te vatten en deze juiste, Schriftuurlijke opvatting te stellen tegenover de onzuivere leer, die over de sacramenten allengs in de christelijke kerk is binnengedrongen. In de definitie der sacramenten sloten daarom de Gereformeerden zich zoo nauw mogelijk bij de Schrift aan. De scholastiek disputeerde erover, of er van de sacramenten wel eene definitie te geven was, wijl zij, als saamgesteld uit res en verba, geen ens reale, geen unum per se waren, cf. Bellarminus, de sacr. in genere I 10. Toch leidde men uit Augustinus, die meermalen in de sacramenten een zichtbaar en een onzichtbaar bestanddeel onderscheidde, de definitie af, dat zij waren sacrum signum of signum rei sacrae, Thomas, S. Theol. III qu. 60 art. 1. 2. Hugo Vict. de sacr. I 9, of ook

invisibilis gratiae visibilis forma, Lombardus, Sent. IV 1. Hoewel niet onjuist, is deze bepaling toch te ruim. Latere Roomsche theologen namen daarom gewoonlijk de bepaling van den Catech. Rom. II 1, 6, 2, over en omschreven de sacramenten als signa quaedam sensibus subjecta, quae ex Dei institutione sanctitatis et justitiae tum significandae tum efficiendae vim habent. Hoewel deze definitie goed kan verstaan worden, heeft zij toch in de Roomsche theologie een zin verkregen, die met de H. Schrift in strijd is en haar daarom voor de Reformatie onbruikbaar maakt. Immers vat de Roomsche theologie het sacrament op als een res sacra, abdita atque occulta en legt daarin den zin, niet van het Bijbelsch, maar van het grieksche *μυστηριον*. En voorts legt zij er al den nadruk op, dat de sacramenten de genade in zich bevatten, dat zij deze ex opere operato meedeelen, en dat deze genade vooral bestaat in de gratia sanctificans. De Schrift spreekt echter van den regenboog en de besnijdenis als אות הברית, Gen. 9 : 12, 13, 17, 17 : 11, cf. Ex. 12 : 13, Hd. 7 : 8 en noemt de laatste een *σημειον περιτομης*, een *σφραγις της δικαιοσυνης της πιστεως*, Rom. 4 : 11; en zij brengt evenzoo doop en avondmaal ten nauwste met het verbond der genade, met den middelaar en de weldaden van dat verbond en bepaaldelijk met de vergeving der zonden in verband, Mk. 1 : 4, 14 : 22—24 enz. Dienovereenkomstig omschreef de Geref. theologie de sacramenten als heilige zichtbare teekenen en zegelen, van God ingesteld, waardoor Hij de beloften en weldaden van het genadeverbond aan de geloovigen te beter te verstaan geeft en verzekert, en dezen hunnerzijds voor God, engelen en menschen hun geloof en liefde belijden en bevestigen. Hierbij verdient het de aandacht, ten eerste, dat God als de insteller van de sacramenten wordt genoemd. In het algemeen is er hierover in de christelijke kerken geen verschil. Alle belijden, dat God alleen de auteur, de insteller, de causa efficiens van de sacramenten kan zijn. Hij toch alleen is de bezitter en uitdeeler van alle genade; Hij alleen kan bepalen, aan welke middelen Hij zich bij de uitdeeling zijner genade binden wil. Voorts heeft ook Christus als middelaar het recht, om sacramenten in te stellen, want Hij is als middelaar de verwerver van alle genade Gods. Hominum non est instituere et formare Dei cultum, sed traditum a Deo recipere et custodire, Helv. II 19. Maar Rome verkeert hierbij in eene eigenaardige

moeilijkheid. Wijl door Christus geen andere sacramenten waren ingesteld dan die van doop en avondmaal, moest van de andere sacramenten worden beweerd, dat zij òf geen sacramenten waren òf dat ook de apostelen het recht hadden tot instelling van sacramenten. Vóór het concilie van Trente beweerden velen, Lombardus, Sent. IV dist. 3, Hugo Vict., de sacr. II 15, 2, Halesius, Bonaventura e. a., dat de sacramenten, bijv. confirmatie, biecht, niet onmiddellijk door Christus, maar door de apostelen waren ingesteld, Schwane, D. G. III 597. Doch het concilie te Trente sess. 7 can. 1 bepaalde uitdrukkelijk, dat alle zeven sacramenten door Jezus Christus onzen Heere zelven, (niet middellijk, want dat erkenden allen; dan ware geen conciliebesluit noodig geweest, maar onmiddellijk, Bellarm. de sacr. I c. 23) waren ingesteld en legden daarmede aan de theologie eene onuitvoerbare verplichting op. Toch had het concilie in zoover gelijk, als het erkent, dat het recht tot instelling van sacramenten zelfs niet door God op schepselen kan worden overgedragen. Menschen kunnen de instelling van een sacrament bekend maken, Ex. 12 : 1, Mk. 1 : 4, 11 : 30, 1 Cor. 11 : 23, kunnen het teeken ervan uitreiken, kunnen de genade Gods aankondigen, maar zij kunnen deze genade uit den aard der zaak niet realiter schenken. De genade toch is geen stoffelijk goed, maar zij is de gunst, de gemeenschap Gods, van Hem onafscheidelijk en daarom door geen schepsel, door geen mensch of engel mede te deelen. Daarom is God in Christus door den H. Geest de eenige insteller maar ook de eenige uitdeeler van het sacrament. Alleen dat sacrament is het ware, dat door God zelf bediend wordt. Het is Christus zelf, die in zijne kerk doopt en avondmaal houdt. Hij heeft zijn ambt niet overgedragen en geen plaatsvervanger op aarde aangesteld, Hij regeert zelf en gelijk Hij alleen als profeet het woord bedient, zoo is Hij ook de eenige bedienaar van het sacrament, al is het, dat Hij ook daarbij menschen als zijne instrumenten gebruikt, Helv. II 19. Synopsis pur. theol. 43, 8. Turretinus, Th. El. XIX 1, 14. Amyraldus, Theses Salm. III 10. Vitringa VI 338. Ten tweede, in de Geref. definitie van de sacramenten is ook opmerkelijk, dat ze als teekenen omschreven worden. Ofschoon enkele Gereformeerden ze ook wel, hetzij doorgaans, hetzij bij afwisseling, tot de ceremoniae, ritus of actiones rekenden, Bullinger, Huisboek, V 6. Trelcatius Jr. Loci

Comm. p. 141, Junius, Theses Theol. 50, 6 enz., toch herleidden verreweg de meesten ze tot het soortbegrip van signa, sigilla, imagines, symbola, typi, antitypi, cf. Moor V 231. Vitringa VI 341. Zij weken hierin, ten deele ook van de Roomschen maar vooral van de Lutherschen af, die op de omschrijving door actiones bijzonder gesteld waren en daarin een belangrijk geschilpunt met de Gereformeerden zagen, Gerhard, Loc. XVIII 22 sq. Dit is van Luthersche zijde daarom bevreemdend, wijl zij bij het woord leeren, dat de kracht des H. Geestes erin besloten ligt, ook vóór en buiten het gebruik. De analogie zou eischen, dat niet op de handeling maar op het teeken in het sacrament de nadruk viel. Toch is dit niet het geval. De Lutherschen zien in het sacrament allereerst eene handeling, bestaande in mededeeling van de genade in, met en onder het teeken. De Gereformeerden ontkenden nu volstrekt niet, dat er in het sacrament eene handeling was. Maar dit was eene verborgene, onzichtbare handeling van Christus, die inwendig in de harten door den H. Geest de genade schenkt. Daarentegen ligt bij het sacrament niet de hoofdzaak in de handeling van den dienaar, alsof die van zooveel gewicht ware en zelfs eene con- of transsubstantiatie tot stand bracht, maar in het teeken-zijn van het sacrament; het beeldt af en verzekert de handeling van Christus, ja de handeling van den bedienaar van het sacrament, ofschoon eene actio, is zelve eene actio significativa. En de Schrift noemt daarom de sacramenten met den naam van teekenen en zegelen en verplicht ook Roomschen en Lutherschen om deze benaming goed te keuren, Bucanus, Instit. theol. 559. Maresius, Syst. Theol. XVIII 8. Mastricht, Theol. VII 3, 14. Turretinus, Theol. El. XIX 3, 9. Vitringa VI 341. Ten derde is de Geref. definitie van de sacramenten nog daarin eigenaardig, dat zij de daad Gods en de belijdenis der geloovigen, die daarin op te merken valt, met elkander vereenigt. Calvijn, Inst. IV 14, 1 heeft op die wijze Luther en Zwingli met elkander verzoend. Met Luther was hij eenstemmig, dat de daad Gods in het sacrament de eerste en voornaamste plaats innam; maar met Zwingli oordeelde hij, dat de geloovigen in het sacrament ook voor God, engelen en menschen belijdenis deden van hun geloof en hun liefde. In het sacrament komt God eerst tot de geloovigen, om hun zijne weldaden te beteekenen en te verzegelen; Hij verzekert hun met zichtbare onderpanden, dat Hij hun God

is en huns zaads God; hij hecht zegels aan *Zijn* woord, om *hun* geloof aan dat woord te versterken, Gen. 9 : 11—15, 17 : 11, Ex. 12 : 13, Mk. 1 : 4, 16 : 16, Luk. 22 : 19, Rom. 4 : 11 enz. Maar andererzijds zijn de sacramenten ook acten van belijdenis; de geloovigen belijden daarin hun bekeering, hun geloof, hunne gehoorzaamheid, hun gemeenschap met Christus en met elkander; terwijl God hun verzekert, dat Hij hun God is, betuigen zij plechtig, dat zij zijne kinderen zijn; elk sacramentsgebruik is een verbondsvernieuwing, een gelofte van trouw, een eed, die tot den dienst van Christus verplicht, Mk. 1 : 5, 16 : 16, Hd. 2 : 41, 8 : 37, Rom. 6 : 3v., 1 Cor. 10 : 16v., cf. Ned. Gel. 36. Form. v. doop en avondmaal. Vitringa VI 423 sq. Heppe, Dogm. d. ref. K. 441.

4. In den naam van teeken en zegel ligt opgesloten, dat het sacrament uit twee deelen bestaat, die als verbum en elementum, res sacramenti en sacramentum (in enger zin), signatum en signum, res coelestis en res terrestris, materia interna en externa onderscheiden worden. Teeken en zegel toch wijzen beide heen naar iets anders, waarvan zij teeken en zegel zijn. Teekenen zijn er vele en velerlei; er zijn, zooals Augustinus, de doctr. christ. II 1 reeds opmerkte, natuurlijke en positieve, aangenomene, ingestelde teekenen. Tot de eerste behooren bijv. de rook, die aan het vuur, de dageraad, die aan de zon, de voetstap, die aan den wandelaar, de geur, die aan de bloem, de lach, die aan de vreugde, de traan, die aan de smart doet denken. Positieve teekenen zijn zulke, die door afspraak, overeenkomst, gewoonte of gebruik vastgesteld en in enger of ruimer kring aangenomen en erkend zijn; tot deze soort behooren alle letterteekens, parolen, vaandels, insignes enz. Al deze teekens zijn als gewone weder van de buitengewone onderscheiden, onder welke de wonderen de voornaamste plaats innemen; in de Schrift worden deze dikwerf met den naam σημεια aangeduid, omdat zij een bewijs en teeken zijn van Gods tegenwoordigheid, van zijne genade of macht, van zijne waarheid of gerechtigheid. Ook worden teekenen nog tot verschillende groepen gebracht, naarmate zij, gelijk de gedenkteekenen, aan iets verledens, Jos. 4 : 6, of, gelijk de voorspellende teekenen, aan iets toekomstigs, Gen. 4 : 15, of ook, gelijk vele andere teekens, aan iets tegenwoordigs en blijvends, Deut. 6 : 8, doen

denken. Sacramenten nu behooren tot de ingestelde, buitengewone teekenen, die door God, niet naar willekeur, maar naar eene door Hem gepraeformeerde analogie, uit de zienlijke dingen genomen en tot aanduiding en verduidelijking van onzienlijke en eeuwige goederen gebezigd worden. Behalve teekens zijn de sacramenten ook zegels, dienende tot bevestiging en versterking. Zegels zijn toch van teekens daarin onderscheiden, dat zij de onzichtbare zaak niet maar in onze gedachte terugroepen, doch ze ook voor ons bewustzijn waarmerken en bekrachtigen. Wijl er zooveel bedrog en valschheid is in de wereld, worden er allerlei middelen aangewend, om het ware van het valsche, het echte van het onechte te onderscheiden. Zoo dient een handelsmerk, om de echtheid van het fabricaat, een ijk, om de zuiverheid van maten en gewichten, een munt, om de juiste waarde van het geld, en een zegel, om de onvervalschtheid van geschriften te waarmerken en te waarborgen. Van zegel is er ook menigmaal in de Schrift sprake, wanneer iets als echt gewaarmerkt en voor vervalsching bewaard moet worden. Brieven van vorsten, 1 Kon. 21 : 8, Neh. 9 : 38, Esth. 3 : 12, of van andere personen, Jer. 32 : 10, en voorts wetten, Jes. 8 : 16, boeken, Dan. 12 : 4, Op. 22 : 10. Daniels leeuwenkuil, Dan. 6 : 18, het graf van Jezus, Mt. 27 : 66 enz. worden verzegeld en alzoo voor schennis behoed. Ook God heeft een zegel, Op. 7 : 2; Hij verzegelt de sterren, als Hij ze verbergt en met wolken bedekt, Job 9 : 7; Hij verzegelt het boek des oordeels, zoodat niemand, dan alleen het Lam, het openen en lezen kan, Op. 5 : 1; Hij verzegelt den afgrond, waarin Satan gesloten is, opdat deze niet meer verleide, Op. 20 : 3; Hij verzegelt zijne dienstknechten in de laatste verdrukking, opdat zij niet beschadigd worden, Op. 7 : 3, 9 : 4; Hij verzegelt alle geloovigen met den H. Geest, opdat zij als erfgenamen voor de toekomstige zaligheid bewaard worden, 2 Cor. 1 : 22, Ef. 1 : 13, 4 : 30; Hij verzegelt den Christus door allerlei teekenen als den gever van de spijze, die blijft tot in het eeuwige leven, Joh. 6 : 27; Hij geeft Paulus in den zegen op zijn arbeid een zegel, een bevestiging van zijn apostelschap, 1 Cor. 9 : 2; Hij drukt zijn zegel op het gebouw der gemeente tot een onderpand, dat zij zijn eigendom is, 2 Tim. 2 : 19. Altijd zijn zegelen dus middelen, om de echtheid van personen en zaken te waarborgen of ook om ze voor schending te bewaren. Zoo ontving nu ook

Abraham in het teeken der besnijdenis een zegel, dat is, eene bevestiging, bekrachtiging, onderpand van de gerechtigheid, die hij had door het geloof, Rom. 4 : 11. Sacramenten zijn daarom, behalve teekens, ook zegels, door God aan zijn woord gehecht, om het, natuurlijk niet in zichzelf want dan is het als woord Gods vast genoeg, maar voor ons bewustzijn in geloofwaardigheid, in betrouwbaarheid te doen winnen. Teeken en zegel zijn in de sacramenten echter de zichtbare elementen van water, brood en wijn niet alleen, maar beteekenende en verzegelende kracht hebben ook de verschillende ceremonieele handelingen, die er mede gepaard gaan. De besprenging of onderdompeling bij den doop, de zegening, breking, uitdeeling en aanneming des broods in het avondmaal zijn geen willekeurige en onverschillige gewoonten, maar zij maken mede de bestanddeelen uit van de sacramenten, geven ons de beloften en weldaden des verbonds te beter te verstaan en vormen saam met de elementen de sacramenten tot teekenen en zegelen van de onzichtbare goederen des heils, Vitringa VI 352.

De materia interna in het sacrament, de onzichtbare zaak, die erin afgebeeld en verzegeld wordt, is het verbond der genade, Gen. 9 : 12, 13, 17 : 11, de gerechtigheid des geloofs, Rom. 4 : 11, vergeving der zonden, Mk. 1 : 4, Mt. 26 : 28, geloof en bekeering, Mk. 1 : 4, 16 : 16, gemeenschap aan Christus, aan zijn dood en opstanding, Rom. 6 : 3v., aan zijn vleesch en bloed, 1 Cor. 10 : 16 enz. Saamvattende kan men dus zeggen, dat Christus, de gansche, rijke, volle Christus, naar zijne Goddelijke en menschelijke natuur, met zijn persoon en werk, in den staat zijner vernedering en in dien zijner verhooging, de materia interna, de res coelestis, de beteekende zaak in het sacrament is. Deze Christus is toch met al zijne weldaden en zegeningen de middelaar van het genadeverbond, het hoofd der gemeente, de ja en amen van alle beloften Gods, de inhoud van zijn woord en getuigenis, de wijsheid, gerechtigheid, heiligmaking en verlossing der geloovigen, de profeet, priester en koning, in wien God alleen al zijn genade mededeelt en die gister en heden en eeuwig dezelfde is. Jezus Christus is de waarheid der sacramenten, zonder wien zij niet met al zijn zouden, Ned. Gel. 33, cf. conf. Belg. 34. 35. Cat. Heid. 67. Conf. Helv. II 19. Scot. 21. Westm. 27, 1. Calvijn, Inst. IV 14, 16. 17. Synopsis pur. theol. 43,

20. 21. Mastricht, Theol. VII 3, 7 enz. De Roomschen verstaan onder de materia interna der sacramenten de heiligmakende, d. i. de aan de natuur toegevoegde, tot het doen van goede werken en eenmaal tot de aanschouwing Gods in staat stellende, geschapene genade, welke van de ongeschapen genade, dat is van God zelf, niet wezenlijk verschilt, want eigenlijk geeft God in iedere geschapene genade zichzelf, Heinrich-Gutberlet, Dogm. VIII 550 f., en zij leeren, dat die genade als iets zakelijks in het teeken ingegaan en vervat is, daarmede dus ex opere operato meegedeeld wordt, en op geene andere wijze, n.l. door het geloof alleen aan Gods woord, te verkrijgen is. Conc. Trid. VII can. 4 sq. De Luthersche dogmatici noemden in den eersten tijd de beide bestanddeelen van het sacrament verbum en elementum, en lieten dus door het sacrament dezelfde genade meedeelen als door het woord. Maar tengevolge van hunne consubstantiatieleer kwamen zij er allengs toe, vooral sedert Gerhard, om in het sacrament bij het woord nog eene materia coelestis aan te nemen. Door het woord der consecratie houdt het element niet alleen op, gelijk de oudere dogmatici zeiden, een gewoon, uitwendig element te zijn, maar neemt het ook eene bijzondere, Goddelijke kracht in zich op, die van het woord onderscheiden is, als materia coelestis aangeduid wordt en door het element werkt als zijn medium en vehiculum. Er kwam daarom een verschil tusschen de genadeweldaden, die door het woord, en die, welke door het sacrament werden meegedeeld; in het avondmaal toch werd het eigen vleesch en bloed van Christus genoten. Omdat echter zulk eene van de heilsweldaden onderscheidene materia coelestis alleen bij het avondmaal en niet bij den doop zich aanwijzen liet, kwamen Baier en anderen er tegen op, om bij de sacramenten in genere van eene materia coelestis te spreken, Schmid, Dogm. d. ev. luth. K. 391 f. Toch heeft de nieuwere theologie meermalen eene dergelijke voorstelling van het sacrament voorgedragen en woord en sacrament zoo onderscheiden, dat het eerste eene Person-, en het tweede eene Naturwirkung uitoefent; dat het eene een middel is van de metanoetische en het andere een middel van de anagennetische werking des H. Geestes; dat het woord het bewustzijn omzet, maar het sacrament den geest, het ik, ja de geistleibliche natuur van den mensch verandert. Dit alles is echter met de Schrift in strijd en eene invoering van Roomsche dwaalleer. Het

sacrament schenkt geen enkele weldaad, die niet ook uit het woord Gods door het geloof alleen ontvangen wordt. Immers, wie gelooft, is wedergeboren, Joh. 1 : 12, 13, heeft het eeuwige leven, Joh. 3 : 36, is gerechtvaardigd, Rom. 3 : 28, 5 : 1, geheiligd, Joh. 15 : 3, Hd. 15 : 9, verheerlijkt, Rom. 8 : 30, heeft gemeenschap aan Christus, Ef. 3 : 17, aan zijn vleesch en bloed, Joh. 6 : 47v., aan zijn Vader, 1 Joh. 1 : 3, aan den H. Geest, Joh. 7 : 39, Gal. 3 : 2, 5 enz. Het woord bevat alle beloften Gods, en het geloof neemt ze alle aan. De inhoud van het woord is Christus, de gansche Christus, en deze is ook de inhoud van het sacrament. Er is geen enkele weldaad der genade, die in het woord teruggehouden en nu langs een bijzonderen weg, door het sacrament, aan de geloovigen meegedeeld wordt. Er is noch eene aparte doops-, noch eene aparte avondmaalsgenade. De inhoud van woord en sacrament is volkomen dezelfde; beide bevatten denzelfden middelaar, hetzelfde verbond, dezelfde weldaden, dezelfde zaligheid, dezelfde gemeenschap met God; één zijn zij zelfs in modus en instrumentum perceptionis, want ook in het sacrament wordt Christus niet lichamelijk maar geestelijk, niet door den mond maar door het geloof genoten. Zij verschillen alleen in forma externa, in de *wijze*, waarop zij *denzelfden* Christus ons aanbieden. In zekeren zin is ook het woord een teeken en zegel; een teeken dat ons denken doet aan de zaak die het aanduidt; een zegel, dat bevestigt, hetgeen in de werkelijkheid bestaat. Dat geldt in het algemeen van alle woord, maar het geldt in bijzondere mate van het woord Gods; wie dat loochent, maakt God tot een leugenaar, 1 Joh. 5 : 10. Maar het woord beteekent en verzegelt ons Christus door het zintuig van het oor; het sacrament beteekent en verzegelt ons Christus door het zintuig van het oog. Saam bieden zij Christus met al zijne weldaden ons aan langs den weg van de beide hoogere zintuigen, welke God aan den mensch heeft geschonken, zonder dat daarom de andere, reuk-, smaak- en tastzin, geheel zijn buitengesloten. Uit dit verschil in de *wijze*, waarop wij Christus met zijne weldaden ons aanbieden, vloeit verder voort, dat het sacrament aan het woord ondergeschikt is; het is een teeken van den inhoud des woords; een zegel, dat God aan zijn getuigenis gehecht heeft; een zuil, zooals Calvijn zegt, die op den grondslag van het woord is opgetrokken; een appendix, dat bij het evangelie bijkomt en

eraan toegevoegd wordt. Het woord is dus iets en veel zonder het sacrament, maar het sacrament is zonder het woord niets en heeft dan geenerlei waarde of kracht; het is niets minder maar ook niets meer dan een verbum visibile. Alle goederen des heils zijn te verkrijgen uit het woord en door het geloof alleen, maar er is geen enkele weldaad, die uit het sacrament alleen zonder het woord en buiten het geloof om ontvangen zou kunnen worden. Het woord werkt en versterkt daarom het geloof, het richt zich tot ongeloovigen en geloovigen beide; maar het sacrament zegt niets en bevat niets voor de ongeloovigen, het is uitsluitend voor de geloovigen bestemd, het kan alleen het geloof, dat aanwezig is, versterken; het is immers niets dan een teeken en zegel van het woord. Daarin bestaat zijn eenige maar toch ook naar Gods bedoeling zijn genoegzame waarde en kracht, om het woord te verduidelijken en te bevestigen en daardoor het geloof te versterken. In den strijd tegen Rome is handhaving van deze overeenstemming en van dit verschil tusschen woord en sacrament van het hoogste belang. Wie beide anders bepaalt en aan het sacrament eene andere genadewerking toeschrijft dan aan het woord, deelt Christus en zijne weldaden, verbreekt de eenheid van het genadeverbond, materialiseert de genade, maakt het sacrament zelfstandig tegenover en boven het woord, keert de verhouding van Schrift en kerk om, maakt het sacrament ter zaligheid noodzakelijk en den mensch van den priester afhankelijk. Daarom werden de Gereformeerden, evenals ook de Lutherschen in den eersten tijd, niet moede, om deze juiste, Schriftuurlijke verhouding van woord en sacrament telkens weer in het licht te stellen en altijd opnieuw te betoogen, dat het sacrament aan het woord ondergeschikt is en dat beide daartoe dienen, om ons geloof op de offerande van Jezus Christus aan het kruis, als den eenigen grond onzer zaligheid te wijzen. Cf. Luther bij Köstlin II 503. Symb. B. ed. Müller 202. 320. 487. 500. Heppe, Dogm. d. d. Prot. II 36. Calvijn. Inst. IV 14, 3. 5. 6. 14. Cons. Tigur. bij Niemeyer 204. 206. Conf. Gall. 34. Belg. 33. Cat. Heid. 66. Helv. II 19. Polanus, Synt. VI 51. Mastricht, Theol. VIII 3, 11. Turretinus, Theol. El. XIX 3, 6.

5. Het verband, dat tusschen teeken en beteekende zaak bestaat, werd soms forma sacramenti, soms ook unio sacramen-

talis genoemd. Tegen de laatste benaming maakte Gomarus, Theses theol. disp. 31 § 36 niet zonder grond bezwaar; de relatie, zegt hij, die tusschen teeken en beteekende zaak bestaat en beide in zekeren zin vereenigt, nova et obscura phrasi, unio sacramentalis, Ubiquitariorum imitatione, non satis recta, vulgo nominatur. Quia res significata nobis verius unitur quam signis idque signis denotatur ac confirmatur, cf. ook Heidegger, Corp. Theol. XI 58. Roomschen en Lutherschen kunnen tot op zekere hoogte bij het avondmaal van eene unio tusschen de materia externa en interna in het sacrament spreken, want zij leeren dat de beteekende zaak in het teeken ingaat en vervat is; zij nemen eene physische, corporeele, locale vereeniging aan. Maar zelfs op hun standpunt is er bezwaar; want bij de Roomschen verandert het teeken in de beteekende zaak, en is er dus geen eigenlijke vereeniging mogelijk; en bij de Lutherschen is de beteekende zaak wel in, met en onder het teeken en dus met het teeken op eene zelfde plaats en in eene zelfde ruimte saamgebracht, maar zulk eene juxtapositie is toch nog iets gansch anders dan eene vereeniging. Voorts draagt de unio sacramentalis bij woord en doop en ook bij de andere door Rome aangenomene sacramenten een zoo verschillend karakter van die in het avondmaal, dat het niet aangaat, zoo maar in het algemeen van eene unio sacramentalis te spreken. Veel meer bezwaar is er echter op Gereformeerd standpunt. De Schrift noemt de sacramenten teekenen en zegelen en duidt daarmede het verband aan, dat tusschen materia interna en externa bestaat. Niemand zal het verband tusschen een woord en de zaak, die het aanduidt, tusschen een beeld en den persoon, dien het voorstelt, tusschen een pand en datgene, waarvan het pand is, eene vereeniging noemen. En toch van dienzelfden aard is de relatie, welke tusschen teeken en beteekende zaak in het sacrament bestaat. Het is geen physisch, locaal, corporeel, substantieel verband; de teekenen van water, brood en wijn zijn geen miracula, medicamenta, ὀχήματα, vehicula, canales, causae physicae van de beteekende zaak. Maar het is een ethisch verband, eene relatie, volkomen gelijk aan die tusschen Christus en het evangelie, tusschen de weldaden van het genadeverbond en het woord Gods, dat ze ons bekend maakt. Mastricht, Theol. VII 3, 8. Turretinus, Theol. El. XIX 4, 3. Bij het woord is dat verband met de zaken, die het beschrijft,

vanzelf gegeven. Maar bij de teekenen in het sacrament is dit niet het geval. Water, brood, wijn zijn niet van nature teekenen en zegelen van Christus en zijne weldaden. Niemand zou dat erin kunnen of mogen zien, wanneer God het niet bepaald verklaard had. Dat wil niet zeggen, dat deze teekenen gansch willekeurig door God uit de zienlijke dingen gekozen zijn. Integendeel, nu God het in zijn woord ons gezegd heeft, ontdekken wij tusschen teeken en beteekende zaak de treffendste overeenstemming. Trouwens, het is dezelfde God en Vader, die in het rijk der natuur en in het rijk der genade regeert; Hij schiep het zienlijke zoo, dat wij er het onzienlijke uit kunnen verstaan; het natuurlijke is een beeld van het geestelijke. Maar toch was er een bijzonder woord van God noodig, om in de teekenen van doop en avondmaal een afbeelding te zien van de geestelijke goederen des heils. En dit was te meer noodig, wijl water, brood en wijn de genade maar niet afbeelden doch ook verzegelen en dus in Gods hand dienst doen, om ons geloof te versterken. In deze twee dingen bestaat dan ook de forma sacramenti: in de bovengenoemde relatie tusschen teeken en beteekende zaak (forma interna) en in de Goddelijke instelling, die door het woord zulk een verband tusschen beide legt. Bucanus, Instit. theol. 561. Junius, Theses theol. 49, 8. Maresius, Syst. Theol. XVIII 19. M. Vitringa VI 400.

In overeenstemming met hunne leer van de unio sacramentalis kennen Roomschen en Lutherschen aan het woord der instelling eene andere kracht toe dan de Gereformeerden. Bij hen moet het n.l. dienst doen, om het teeken in de beteekende zaak te veranderen of de beteekende zaak in het teeken in te dragen. Het heeft daarom eene consecratorische en operatieve kracht, is meer tot het element dan tot de hoorders gericht en wordt om die reden in de Roomsche kerk door den priester op geheimzinnige, fluisterende wijze en in de latijnsche taal gesproken, Bellarminus, de sacr. I 19. Maar bij de Gereformeerden bezit het woord der instelling, dat door den dienaar gesproken wordt, geen verborgen, mysterieuse, magische kracht; het dient niet en behoeft niet te dienen, om de beteekende zaak in het teeken te incorporeeren; het is veeleer een verbum concionale seu praedicatum, dat luide tot de gemeente gesproken wordt, dat hoegenaamd geen verandering in het teeken aanbrengt, maar het alleen voor het bewustzijn

der hoorders van het gemeene gebruik afzondert en er hic et nunc eene bijzondere bestemming aan geeft, Calvijn, Inst. IV 14, 4. Turretinus, Th. El. XIX qu. 6. Zonder dat woord en buiten het gebruik zijn water, brood en wijn niets dan gewone, dagelijksche spijs. Detrahe verbum et quid est aqua nisi aqua; accedit verbum ad elementum et fit sacramentum. Daarom houdt de dienaar, ook nadat hij het woord der instelling gesproken heeft, niets dan het teeken in zijne hand, en niets dan het teeken deelt hij aan de geloovigen uit. Alleen heeft God zich verbonden, om, waar het sacrament naar zijn bevel bediend wordt, zelf door zijnen Geest de onzichtbare genade te schenken. God en Hij alleen blijft de uitdeeler der genade, en de Christen hangt ook bij het sacrament niet van den dienaar maar van God alleen af en heeft alles van Hem te verwachten. Deze afhankelijkheid van God alleen wordt door Roomschen en Lutherschen in eene afhankelijkheid van den dienaar veranderd en deze laatste bovendien bij Rome nog daardoor versterkt, dat in de dienaren, als zij het sacrament uitreiken, ten minste de intentie vereischt wordt om te doen, quod facit ecclesia, Trid. VII can. 11. In de dogmatiek wordt deze intentie uitermate verzwakt; eene intentio generalis, niet om dit, maar om een sacrament uit te reiken, is voldoende, en ook die intentie behoeft niet actualis te zijn maar is reeds als virtualis genoegzaam. Zelfs is het niet noodig de intentie te hebben, om te doen wat de Roomsche kerk doet; als een dienaar in de kerk te Genève maar de intentie heeft om te doen, wat de kerk doet, die hij voor de ware houdt, dan beantwoordt hij aan den eisch, en Rome erkent het door hem bediende sacrament, Schwane, D. G. III 600, Bellarminus, de sacr. in genere I 27. Desniettemin blijft het vereischte der intentie, zonder nadere verklaring, als eene onfeilbare uitspraak in de Trentsche canones staan en houdt den ernstigen Roomschen Christen in voortdurende onzekerheid. En als Calvijn in zijn Antidotum hierop de aandacht vestigt, geeft Bellarminus alleen ten antwoord, dat de mensch in dit leven zulk eene onfeilbare zekerheid van zijne zaligheid niet behoeft, dat eene menschelijke, moreele zekerheid voldoende is, en dat deze genoegzaam te verkrijgen is, ook al hangt men van de intentie van den dienaar af, cum habere intentionem sit facillimum, ib. 28. Cf. M. Vitringa VI 458 sq.

Al bestaat het verband tusschen teeken en beteekende zaak niet in eene corporeele en locale vereeniging van beide, toch is het daarom wel objectief, reëel, wezenlijk. Roomschen en Lutherschen hebben echter van realiteit een ander begrip dan de Gereformeerden. Als de beteekende zaak niet physisch met het teeken vereenigd is, meenen zij, dat het verband van beide niet wezenlijk is en dat Christus met zijne weldaden niet waarlijk in het sacrament medegedeeld en genoten wordt. Toch loopt het verschil in de sacramentsleer niet daarover, of God zijne genade werkelijk meedeelt, maar over de wijze, waarop Hij dat doet. En de Gereformeerden zeiden: op geestelijke wijze, omdat zoo alleen de genade waarlijk meegedeeld wordt en worden kan. Physische meedeeling van Christus en zijne weldaden is met den aard der christelijke religie, met het wezen der genade, met de natuur der herschepping in strijd, en zou, ook al ware zij mogelijk, toch niets baten, Joh. 6 : 63. Maar de geestelijke wijze, waarop in het sacrament Christus met zijne weldaden wordt medegedeeld, vormt met waarachtige realiteit zoo weinig eene tegenstelling, dat zij deze veeleer in vollen zin tot stand doet komen en waarborgt. Het is met het sacrament niet anders dan met het woord. In het woord wordt Christus waarlijk en wezenlijk aangeboden en geschonken aan een iegelijk, die gelooft. En even reëel wordt Hij aan de geloovigen medegedeeld in het sacrament. Het sacrament geeft denzelfden vollen Christus als het woord en op dezelfde, dat is op geestelijke wijze door het geloof, al is ook het middel verschillend, de eene maal hoorbaar, en de andere keer zichtbaar. Daarom komt in de Gereformeerde theologie de zoogenaamde phraseologia sacramentalis even goed tot haar recht als in de Luthersche en Roomsche. De Schrift n. l. duidt, om de relatie, die God tusschen signum en signatum gelegd heeft, de beteekende zaak soms aan met den naam van het teeken, Rom. 2 : 29, of het teeken met den naam van de beteekende zaak, Mt. 26 : 26, of schrijft ook de eigenschap en werking van de beteekende zaak aan het teeken toe, Hd. 22 : 16, 1 Cor. 11 : 24. Want dit spraakgebruik doet niets af van het feit, dat ook volgens Lutherschen en Roomschen God de eigenlijke uitdeeler en werker der genade in de harten der menschen is. En hiermede stemmen de Gereformeerden van harte in. Of God die genade meedeelt in, met, onder het teeken, door het teeken als kanaal heen, dan of Hij

het doet in verband met het teeken, tast de realiteit van die mededeeling zelve niet aan. Ook in de Scholastieke en Roomsche theologie was er ten allen tijde verschil over de wijze, waarop de sacramenten de genade werken. De Thomistische school schreef aan het sacrament eene physische, de Scotistische eene moreele werking toe. Volgens Thomas en zijne volgelingen werkt God door het sacrament zoo, dat dit zelf op physische wijze de genade in den ontvanger veroorzaakt. Volgens Scotus echter had God zich verbonden, om bij voltrekking van de sacramenteele handeling de genade te laten volgen, zonder dat Hij ze daarom door het teeken als door een kanaal henenleidt; hij stelde het sacrament als eene schuldbekentenis voor, waarop de gebruiker van God genade ontvangt. Rome leert dus wel, dat het sacrament werkt ex opere operato, maar laat in het midden, op welke wijze God, de causa principaliter efficiens, door het sacrament als de causa instrumentalis de genade mededeelt, cf. Schwane, D. G. III 595. IV 363. Jansen, Prael. III 317. Al verwerpen de Gereformeerden dan ook de leer, dat de genade door het teeken als een kanaal ons toegevoerd wordt, zij hebben daarmede in geen enkel opzicht te kort gedaan aan de waarachtigheid van het sacrament. Ja, zij hebben daardoor de geestelijke natuur van de genade veel beter dan Rome en Luther gehandhaafd. Voor het overige blijft de wijze, waarop God bij het uitdeelen zijner genade van woord en sacrament zich bedient, eene verborgenheid. De Schrift zegt ook van het woord Gods, dat het schept en herschept, wederbaart en vernieuwt, rechtvaardigt en heiligt. Maar wie beschrijft, op welke wijze God zich daarbij van het woord en evenzoo van het sacrament bedient?

6. Alnaarmate het verband van teeken en beteekende zaak anders opgevat wordt, verschilt ook de kracht en de werking, welke aan het sacrament wordt toegeschreven. Wijl bij Rome het zichtbaar teeken de onzichtbare genade in zich opgenomen heeft, werkt het sacrament ex opere operato, zonder dat er iets anders of iets meer in den ontvanger geeischt wordt dan het zuiver negatieve non obicem ponere, Trid. VII can. 6—8. Reeds Augustinus had het verschil tusschen de sacramenten des O. en des N. Verbonds daarin gezocht, dat sacramenta novi testamenti dant salutem, sacramenta veteris testamenti promiserunt salvatorem,

Enarr. in Ps. 73, 2. De scholastiek werkte dit zoo uit, dat de sacramenten des O. V., wijl zij den toekomstigen Christus praefigureerden, geen kracht in zichzelve hadden, om de genade mede te deelen maar alleen werkten uit en door het geloof. Onder het O. Test. kwam dus alles aan op het opus operans, d. i. op het geloovig subject, dat naar den toekomstigen Christus heenzag. Maar bij de sacramenten des N. T. is dat anders; het offer van Christus is gebracht, en daarom werken de sacramenten thans per se, propria virtute, ex opere operato. Deze laatste uitdrukking, die door Willem van Auxerre en Alexander van Hales in de theologie werd ingevoerd, vormde eerst nog geen tegenstelling daarmede, dat in den ontvanger van het sacrament een zekere dispositie geeischt werd, — Thomas zegt bijv. nog, dat virtus sacramentorum praecipue est ex *fide* passionis Christi, S. Theol. III qu. 62 art. 5 ad 2 — maar gaf alleen te kennen, dat de N. T. sacramenten uit het volbrachte lijden van Christus de kracht ontvangen hadden ad conferendum gratiam justificantem, Thomas, ib. art. 6. Maar de handhaving van dit objectief, causatief karakter der sacramenten leidde er dan vanzelf toe, om de vereischte dispositie in den ontvanger hoe langer hoe meer te verzwakken en ten slotte tot het negatieve non obicem opponere te verminderen. Vroeger werd bij deze uitdrukking, die reeds bij Augustinus, Ep. 98, 9 voorkomt, aan eene positieve gezindheid, aan een bonus motus inferior gedacht. Maar de N. T. sacramenten werkten ex opere operato en sloten van de zijde des ontvangers alle kracht en verdienste uit; een bonus motus is echter volgens Rome verdienstelijk en daarom voor het sacrament onnoodig; ja zelfs de zeven praeparationes, die in volwassenen aan den doop voorafgaan, hebben nog een meritum de congruo en zijn daarom voor het sacrament overbodig; het sacrament werkt de genade in elk, die niet opzettelijk zich verhardt, die geen positieve hindernis in den weg legt, die negatief en passief er zich onder verhoudt, Schwane, D. G. III 581. Harnack, D. G. III 479 f. Bellarminus, de sacr. in genere II 1 sq. Simar, Dogm. 686. De genade, die door de sacramenten meegedeeld wordt, is de gratia habitualis, infusa, sanctificans, hetzij deze, gelijk in den doop, voor het eerst wordt geschonken, of gelijk in de boete, na verlies vernieuwd, of ook, als in de andere sacramenten, vermeerderd wordt. Daarvan is nog onderscheiden de gratia sacramentalis, die

aan de gratia sanctificans nog een divinum auxilium ad consequendum finem sacramenti toevoegt, bij de verschillende sacramenten verschillend is en in staat stelt, om dat speciale doel te bereiken, dat aan ieder sacrament in het bijzonder eigen is, Thomas, S. Theol. III qu. 62 art. 2. En eindelijk zijn er nog drie sacramenten, doop, confirmatie en ordening, die, behalve deze genade, nog een character indelebilis indrukken, Trid. VII c. 9. De kerkvaders zeiden reeds, dat de doop een geestelijk teeken en zegel was, dat op den doopeling afgedrukt werd; evenals een teeken, dat een soldaat in de hand gebrand wordt, dezen altijd kennen doet en verplichten blijft. Zoo drukt ook de doop een πνευματικὴ σφραγίς, nota, character, op, dat nooit verloren gaat, Schwane, D. G. II 734. De scholastiek bracht ook dit leerpunt tot verdere ontwikkeling. Zij omschreef het character als een habitus of virtus, welke der ziel werd ingedrukt en den mensch recht en macht gaf ad cultum divinum. Drie sacramenten toch waren er, die den mensch inlijfden in een verschillenden hierarchischen stand en hem onherroepelijk als lid daarvan voor God, engelen en menschen deden kennen. De doop lijft in in den status fidei genitae, scheidt de geloovigen van de ongeloovigen af en maakt ons Christus als ons geestelijk hoofd gelijkvormig; de confirmatie lijft in in den status fidei roboratae, scheidt de sterken van de zwakken af en maakt ons tot strijders onder Christus als koning; de ordening lijft in in den status fidei multiplicatae, scheidt de priesters van de leeken en verheft hen tot gelijkvormigheid aan Christus als hoogepriester. Het is een signum dispositivum, distinguitivum, configurativum, obligativum, dat den mensch Gode toewijdt, hem tot zijn dienst verplicht, en nooit, zelfs niet in de verlorenen, uitgewischt wordt, Schwane, D. G. III 592. Thomas, S. Th. III qu. 63. Bonaventura, Brevil. VI 6. Bellarminus, de sacr. II 18—22.

Deze leer werd door de Reformatie eenparig verworpen. Immers leerde de Schrift duidelijk, dat de sacramenten teekenen en zegelen van het genadeverbond zijn, dat zij alleen voor de geloovigen bestemd zijn en dus altijd het geloof onderstellen, Mk. 16 : 16, Hd. 8 : 37, 38, 9 : 11, 17, 18, 10 : 34, Rom. 4 : 11 enz. Dan alleen, wanneer het geloof aanwezig is, zijn zij middelen in Gods hand, om de onzichtbare goederen der genade te beteekenen en te verzegelen, Hd. 2 : 38, 22 : 16, Ef. 5 : 26. Voorts maakt de

Schrift volstrekt geen onderscheid tusschen de gratia sanctificans, welke in het sacrament wordt geschonken, en eene daarvan verschillende, speciale gratia sacramentalis; want de genade, die in het sacrament verzegeld wordt, is geen mindere maar ook geen andere, dan die door het woord in het geloof wordt geschonken en die allereerst in de vergevende, daarna ook in de heiligende genade bestaat. En eindelijk is er in de Schrift met geen woord van een character indelebilis sprake, dat door doop, confirmatie en ordening ingedrukt wordt; de teksten, 2 Cor. 1 : 22, Ef. 1 : 13, 4 : 30, waarop Bellarminus, t. a. p. c. 22 zich beroept, handelen wel van eene verzegeling der geloovigen door den H. Geest tot de toekomstige zaligheid, maar gewagen van geen sacrament, waaraan die verzegeling gebonden is, noch van een afzonderlijke habitus of virtus, waarin die verzegeling zou bestaan. Al is het dan ook waar, dat God een iegelijk houdt aan en oordeelt naar de mate der genade, die hem geschonken is, toch is daarmede geen juridische aanhoorigheid aan de kerk van Rome of eenige andere kerk ingedrukt, Calvijn, Antid. 7, 9. De Lutherschen zijn later van hun oorspronkelijk standpunt wel in zoover afgeweken, als zij de wedergeboorte bij kinderen lieten bewerken door den doop en ongeloovigen in het avondmaal het vleesch en bloed corporeel lieten nuttigen. Maar toch handhaafden zij daarbij ten allen tijde, dat in volwassenen het geloof tot een heilzame ontvangst van het sacrament beslist van noode was. Daarmede kwamen de Protestanten voor de taak te staan, om, in weerwil dat de werking der sacramenten van het geloof afhing, hun objectief, reëel karakter te handhaven. Bij de Roomschen en ook bij de Lutherschen schijnt dit karakter beter bewaard, omdat de genadewerking in woord en sacrament geincorporeerd is. Daarentegen verkeeren de Gereformeerden schijnbaar in eene dubbele moeilijkheid. Ten eerste toch leeren zij, dat de genade door God wordt uitgedeeld niet per verbum et sacramentum maar alleen cum verbo et sacramento. En ten tweede houden zij staande, dat eene vocatio externa tot zaligheid onvoldoende is, dat bij de roeping door het woord eene roeping door den H. Geest bijkomen moet, en dat dus per consequentiam het sacrament zonder meer, zonder bijzondere werking des H. Geestes in het hart der geloovigen, aan zijn doel niet beantwoordt. Toch is hiermede de realiteit en objectiviteit van het sacrament in het minst niet te niet gedaan.

Want 1° de band tusschen teeken en beteekende zaak in het sacrament is geen andere maar ook geen mindere dan die, welke tusschen het woord des evangelies en den persoon van Christus bestaat. Wie het woord geloovig aanneemt, krijgt waarlijk naar Gods belofte Christus tot zijn deel; en evenzoo, wie het sacrament geloovig ontvangt, ontvangt op diezelfde wijze en naar diezelfde belofte Gods den ganschen Christus met al zijne weldaden en goederen. Wie daarentegen het woord door ongeloof verwerpt, verwerpt daarmede Christus zelven, al is het dat hij het woord gehoord en zelfs historisch aangenomen heeft; en op dezelfde wijze, wie het sacrament versmaadt, versmaadt daarmede Christus zelven; al ontvangt hij het teeken, hij wordt niet deelachtig de beteekende zaak. Eén regel geldt voor beide; objectief blijft de band voor woord en sacrament met Christus bestaan; want die band is door God zelven gelegd. Hij heeft gezegd: indien iemand mijn woord en mijn sacrament geloovig ontvangt, hij zal niet verloren gaan in der eeuwigheid. 2° Roomschen en Lutherschen verzekeren aan het sacrament geen andere, betere realiteit, dan die er ook naar Geref. belijdenis aan toekomt. Immers is er tot zaligheid niet anders maar ook niet minder en meer noodig dan de gansche Christus, die in woord en sacrament aangeboden en door het geloof aangenomen wordt; en men kan niets schrikkelijkers doen, dan dienzelfden Christus in en met het woord en sacrament verwerpen. Of ongeloovigen dan corporeel en locaal in de teekenen van brood en wijn het eigen vleesch en bloed van Christus eten, doet aan de objectiviteit van het sacrament niets af, is geheel onnut, en strekt ook niet tot verzwaring van het oordeel, want de zedelijke verwerping, d. i. het ongeloof is de groote zonde. De genade Gods in Christus is van geestelijke natuur en kan daarom alleen geestelijk aangenomen worden. 3° Ook de Lutherschen durven bij volwassenen den eisch des geloofs voor de ontvangst van het sacrament niet laten varen. Bij kinderen laten zij evenals de Roomschen de wedergeboorte door den doop tot stand komen, maar kinderen vormen eene eigene categorie, die volgens Geref. belijdenis in geen enkel opzicht in ongunstiger conditie verkeert dan volgens Luthersche en Roomsche confessie. Bij volwassenen echter is het geloof vereischte. En zelfs de Roomschen eischen in dat geval, dat de ontvanger van het sacrament geen hindernis in den weg leggen zal. Volgens beiden werkt dus het

sacrament niet absoluut ex opere operato. Er zijn gevallen, waarin het sacrament niet werkt, d. i. geen genade schenkt, en toch zijn objectief karakter behoudt. De scholastiek leerde nog eenparig, dat qui sine fide vel ficte accedunt, sacramentum, non rem, suscipiunt, Lombardus, Sent. IV dist. 4. En de Roomsche theologie handelt nog altijd over de vraag, of het sacrament, dat eerst door een obex verworpen werd, ook later zijne werking nog kan doen, Schwane D. G. IV 371. Jansen, Prael. Theol. III 330. De genadewerking gaat volgens geen enkele belijdenis altijd tegelijk met het sacrament gepaard. En toch wordt desniettemin de objectiviteit, en de band van teeken en beteekende zaak gehandhaafd. 4° Roomschen en Lutherschen staan ten slotte voor dezelfde moeilijkheid als de Gereformeerden, dat is, voor de vraag, wanneer en in welk geval de sacramenten den ontvangers tot heil verstrekken en genade hun meedeelen. De vraag is dezelfde, als die vroeger bij de roeping door het evangelie zich voordeed. Daar werd zij beantwoord in dezen zin, dat bij de vocatio externa eene vocatio interna bijkomen moest. En niet anders is het bij het sacrament. De door Roomschen en Lutherschen geleerde unio sacramentalis, hoe innig ook, is toch niet, zonder meer, in staat, om de genade mede te deelen, want dan zou zij haar altijd en overal en in alle gevallen moeten mededeelen. Er moet bij de volwassenen van den kant van het subject iets bijkomen; de obex moet weggenomen en het geloof moet er voor in de plaats gesteld worden. Objectief is het sacrament wel voldoende; in het sacrament wordt even reëel als in het woord de gansche Christus geschonken. Maar in het subject is noodig, dat zijn verstand verlicht, zijn wil gebogen wordt, om het sacrament waarlijk te verstaan en aan te nemen. Zegt men, dat het ongeloof de schuld is van het subject, dan spreekt men de waarheid, maar noemt men de laatste en diepste oorzaak van het onderscheid niet, hetwelk bij het gebruiken van het sacrament, evenals bij het hooren van het woord, waar te nemen valt. En daarom zeiden de Gereformeerden, dat al wordt Christus wel ter dege objectief, waarlijk en ernstig aan alle gebruikers van het sacrament aangeboden gelijk in het woord aan allen die het hooren, er toch subjectief eene werking des H. Geestes noodig was, om de ware kracht van het sacrament te genieten. Non omnibus promiscue, sed electis Dei tantum, ad quos interior et

efficax Spiritus operatio pervenit, prosunt signa, Cons. Tigur. bij Niemeyer 209. 5° Voor de geloovigen, voor hen, die de sacramenten in het geloof ontvangen en genieten, zijn zij teekenen en zegelen van het verbond der genade. Met het oog op de velen, die het sacrament ontvangen en toch niet gelooven, werd reeds door Gomarus, disp. de sacr. § 31. Essenius, Comp. Theol. dogm. XI 6. Kantt. op 1 Cor. 7 : 14, tusschen een in- en uitwendig verbond onderscheid gemaakt. En toen de staat der kerk hoe langer hoe meer een scheiding en tegenstelling tusschen beide aanwees, gaf deze distinctie tot telkens herhaalden twist aanleiding. Aan de eene zijde werd beweerd, dat er in het O. T. een uitwendig verbond had bestaan maar dat er nu alleen een inwendig verbond was (C. Vitringa, Labadie enz.); aan de andere zijde zeiden velen, dat er ook thans nog een uitwendig verbond bestond, waarin allen, die belijdenis deden, deelgenooten waren en op de sacramenten recht en aanspraak hadden (Swarte, van Eerde, Janssonius). En tusschen beiden stonden zij in, die uit- en inwendig verbond op min of meer gelukkige wijze trachtten te vereenigen (Koelman, Appelius, Bachiene, Kessler), cf. Vitringa VI 361—398. Inderdaad weten de oudere theologen en belijdenisschriften van zulk eene scheiding niets af. In- en uitwendig verbond zijn evenmin twee verbonden, als onzichtbare en zichtbare kerk twee kerken zijn. En de sacramenten kunnen daarom niet alleen zijn teekenen en zegelen van een uitwendig verbond, waarop ook „onergerlijke onbegenadigden" recht zouden hebben. Zij zijn geen bevestiging alleen van de sententie des evangelies, dat, wie gelooft, zalig wordt, maar zij zijn voor de geloovigen zegelen van het gansche genadeverbond, van al zijne beloften, van den ganschen Christus en al zijne weldaden. Zij verzekeren daarom niet maar eene algemeene waarheid, doch zij zijn zegelen aan de belofte: Ik ben uw God en uws zaads God; zij stellen ons voor, zoowel hetgene God ons te verstaan geeft door zijn woord als hetgene Hij inwendig doet in onze harten, bondig en vast makende de zaligheid, die Hij ons mededeelt, Ned. Gel. 33; zij geven ons ze beter te verstaan en verzegelen ons, dat God ons van wege het eenige slachtoffer van Christus, aan het kruis volbracht, vergeving der zonden en het eeuwige leven uit genade schenkt, Cat. Heid. 66v. Daarmede is niet ontkend, dat zij, die het sacrament zonder geloof ontvangen, niet eenige tijdelijke vrucht

daarvan zouden genieten, want God is rijk in barmhartigheid en schenkt zelfs vele weldaden aan hen, die zijn woord en sacrament in ongeloof verwerpen, cf. deel III 491v. Maar de volle, ware vrucht der sacramenten is, evenals die van het woord, alleen voor de geloovigen. Zij worden er door verzekerd van hunne zaligheid.

Uit dit alles volgt de waarde der sacramenten. Noodzakelijk zijn zij niet op zichzelf, want God behoefde ze niet in te stellen; en zijn verbond en genade, zijn woord en belofte zijn, als die van een waarachtig God, vast genoeg, dan dat zij de bevestiging der sacramenten van noode zouden hebben, Calvijn, Inst. IV 14, 3. 6. Noodzakelijk zijn zij ook niet in absoluten zin ter zaligheid, want de Schrift bindt de zaligheid alleen aan het geloof, Joh. 3 : 16, Mk. 16 : 16, en Roomschen en Lutherschen, ofschoon schijnbaar de volstrekte noodzakelijkheid leerende en daarom den nooddoop verdedigende, houden dit in de practijk niet vol en zeggen bijv. met Augustinus, dat in het geval van den moordenaar aan het kruis de bloeddoop den waterdoop vervangt. Niet privatio maar contemptus sacramenti maakt schuldig voor God. Maar desniettemin hebben dé sacramenten groote waarde. Omdat wij geen geesten maar zinnelijke, aardsche schepselen zijn, die het geestelijke niet anders dan onder zinnelijke vormen kunnen verstaan, heeft God de sacramenten ingesteld, opdat wij door het zien van die teekenen een beter inzicht zouden verkrijgen in zijne weldaden, een krachtiger bevestiging zouden ontvangen van zijne beloften en alzoo in ons geloof zouden gesteund en versterkt worden. De sacramenten werken het geloof niet, maar zij versterken het, gelijk de trouwring de liefde. Zij storten geen physische genade in, maar schenken den ganschen Christus, dien de geloovigen reeds bezitten door het woord, doch zij schenken hun dienzelfden Christus op eene andere wijze en langs een anderen weg en versterken het geloof. En voorts vernieuwen zij der geloovigen verbond met God, sterken hen in de gemeenschap van Christus, sluiten hen onderling te nauwer aaneen, zonderen hen af van de wereld, en betuigen aan engelen en menschen, dat zij het volk Gods, de gemeente van Christus, de communio sanctorum zijn, M. Vitringa VI 422. 437.

6. Het getal der sacramenten wordt zeer verschillend bepaald,

alnaarmate het begrip sacrament enger of ruimer genomen wordt. Als met Augustinus gezegd wordt: omne signum sacrum est sacramentum, wordt het getal zeer uitgebreid. En ook als met Calvijn onder sacramenten al die teekenen worden verstaan, welke God ooit aan menschen gaf, om hen te vergewissen van de waarheid zijner beloften, geeft de H. Schrift ons eene gansche reeks van sacramenten, Inst. IV 14, 18. De Gereformeerden telden er dan ook vele op, vooral toen later de leer der verbonden uitgewerkt werd en ieder verbond en elke verbondsbedeeling het noodig getal sacramenten hebben moest. Zoo telde men soms in het werkverbond vóór den val, ofschoon er toen toch eigenlijk van geen middelen der *genade* sprake kon zijn, den sabbat en het paradijs, den boom der kennis en den boom des levens als sacramenten op. En in de Oudtestamentische bedeeling van het genadeverbond werden niet alleen besnijdenis en pascha, maar dikwerf ook de uitdrijving uit het paradijs, het maken van rokken, de offerande van Abel, de boog van Noach, de doorgang door de Roode Zee, het manna, het water uit de rots, de koperen slang, Aarons staf, Gideons vlies, Hiskia's zonnewijzer enz. als sacramenten beschouwd, Polanus, Synt. Theol. VI 50—54. Witsius. Oec. foed. I 6. IV 7. 10. Moor V 258—267. Aan de N. Test. sacramenten toegekomen, vatte men echter het begrip terstond in enger zin op en beperkte hun getal tot twee, al is het, dat Calvijn de handoplegging, Inst. IV 14, 20 en Luther en Melanchton de absolutie, Symb. B. ed. Müller 173. 202 soms nog een sacrament noemden. Rome echter breidde het getal sacramenten tot zeven uit en voerde daarnaast nog een groot getal van zoogenaamde sacramentalia in. Het onderscheid tusschen beide bestaat daarin, dat de sacramenten door God, de sacramentaliën door de kerk zijn ingesteld; gene werken door de van God hun verleende kracht, deze door de voorbede en zegening der kerk; de eerste bewerken onmiddellijk des menschen innerlijke heiliging, de laatsten dragen daartoe slechts bij door het verleenen van ondergeschikte genaden en het bewaren voor tijdelijke onheilen; de sacramenten zijn noodzakelijk krachtens Gods gebod, de sacramentaliën zijn door de kerk als nuttig en heilzaam aanbevolen. Tot de sacramentaliën behooren voorwerpen als kerken, altaren, priesterlijke kleederen, kelken, klokken, water, olie, zout, brood, wijn, palmen enz., die door de kerk gewijd en voor het gods-

dienstig gebruik worden afgezonderd, en voorts de handelingen van bezweren en zegenen, welke de kerk aanwendt, om zaken en personen aan den boosaardigen invloed des duivels te onttrekken en op het heilig erf der kerk over te brengen. Voor Rome toch is de schepping van veel lagere orde dan de herschepping; de schepping is natuur, de herschepping is genade, d. w. z. elevatio naturae; de wereld draagt een profaan karakter en staat bovendien onder invloed van Satan; alwat daarom uit de wereld in den dienst der kerk overgaat, moet aan de macht van den duivel onttrokken en tot den dienst van God gewijd en gezegend worden. Terwijl alzoo de sacramentaliën de groote omheining vormen, die de kerk scheiden van de wereld, zijn de sacramenten de middelen, waardoor God de leden der kerk inwendig heiligt, de bovennatuurlijke genade meedeelt en zijne natuur deelachtig maakt. Zij zijn de middelen tot verlossing en opheffing van de gansche zichtbare schepping, welke in de vier elementen, die zij gebruiken, n.l. water, olie, brood en wijn, gerepresenteerd wordt, en zijn zeven in getal, omdat zij, het getal der Godheid met het getal der wereld verbindend, door de bovennatuurlijke genade de gansche schepping heiligen en tot den dienst Gods wijden. De doop, door Christus ingesteld, Mt. 28 : 19, neemt niet alleen alle schuld en straf der zonde weg, maar bevrijdt ook van de smet der zonde, plánt het beginsel der genade en heiligheid, de kiem des nieuwen levens door de wedergeboorte in de ziel in, en maakt alzoo den mensch tot een levend lid van Christus' mystieke lichaam en neemt hem op in de gemeenschap met den drieëenigen God. Gelijk Adam door het donum superadditum in eene hoogere wereld, in het rijk der genade, intrad, zoo wordt de gedoopte in den stand der bovennatuurlijke heiligheid verheven. Maar evenals Adam de geschonken genade door zijn vrijen wil te bewaren had, zoo moet ook de Christen door zijn vrijen wil de doopsgenade zich toeeigenen. Om hem daartoe kracht te schenken, dient het tweede sacrament, de confirmatie of het vormsel. De Roomschen kunnen niet bewijzen, dat Christus dit sacrament ingesteld en aan de apostelen bevolen heeft, maar zij moeten dit toch gelooven omdat de kerk het zegt, en beroepen zich daarom op Hd. 8 : 15, 19 : 6, Hebr. 6 : 2, waar alleen sprake is van buitengewone gaven des H. Geestes, die door de apostelen met handoplegging werden medegedeeld, gelijk uit Hd. 8 : 18, 10 :

44, 45 cf. 1 Cor. 14 : 1, 15, 37 duidelijk blijkt. Behalve in handoplegging bestaat het vormsel voorts in zalving en in het uitspreken van eene formule door den bisschop, welke aan de H. Schrift geheel onbekend en eerst langzamerhand in de kerk ingevoerd is. Volgens Rome verleent dit sacrament nu aan de gedoopte kinderen, als zij tot het gebruik hunner rede gekomen zijn, de kracht des H. Geestes, om het in den doop ontvangen leven der genade te bewaren en het geloof standvastig met woord en daad te belijden. Deze kracht des nieuwen levens wordt gevoed en versterkt door het derde sacrament, dat des altaars of der eucharistie genoemd, waarin Christus zelf met zijne Goddelijke en menschelijke natuur tegenwoordig is, zich op onbloedige wijze voor de zonden opoffert en zijn waarachtig lichaam en bloed aan de communicanten tot voeding hunner ziel te genieten geeft. Omdat echter het leven der genade bij 's menschen zwakheid door allerlei zonde schade kan lijden en verloren kan gaan, heeft Christus een vierde sacrament, dat der boete, ingesteld, ten einde zijne heiligmakende genade te herstellen of te vernieuwen. Voor de instelling door Christus beroept Rome zich op de macht, welke Christus aan zijne apostelen verleend heeft om zonden te vergeven, Mt. 16 : 19, 18 : 18, Joh. 20 : 22, 23. Nu staat deze lastgeving van Christus wel vast, maar met geen woord wordt gezegd, dat zij het karakter draagt van een sacrament; een teeken ontbreekt eraan en Rome weet niet anders te zeggen dan dat het berouw, de belijdenis en de genegenheid om te voldoen het teeken in dit sacrament der boete zijn. Het sacrament der boete is dan ook bij Rome een rechtbank geworden, waarin de priester de in de biecht beleden zonden, naar den maatstaf der libri poenitentiales beoordeelt en, ofschoon van de schuld en de eeuwige straf vrijsprekend, toch met allerlei tijdelijke straffen op aarde of in het vagevuur boeten doet, die echter dan weer door aflaten kunnen worden kwijtgescholden. Het sacrament van het heilig oliesel dient niet tot genezing van den kranke, gelijk de aangevoerde bewijsplaats Jak. 4 : 14 zou doen verwachten, maar tot voorbereiding van den stervende voor den dood; de zalving met heilige olijfolie duidt de zalving des H. Geestes, de mededeeling der genade aan, die de ziel van hare gebreken bevrijdt en tot den laatsten strijd de noodige kracht verleent. Bij deze vijf sacramenten komen dan nog het sacrament der ordening, dat den priester

door eene ambtelijke gave des H. Geestes van den leek onderscheidt en hem de macht schenkt, om in de mis brood en wijn in het lichaam en bloed van Christus te veranderen en den berouwhebbenden zondaar in Christus' naam de zonden te vergeven; en het sacrament des huwelijks, dat den echtelijken staat naar het woord van Ef. 5 : 25 tot een afbeeldsel van de vereeniging tusschen Christus en zijne gemeente maakt, daartoe de gehuwden niet alleen door natuurlijke banden maar door bovennatuurlijke genade aan elkander verbindt en hun de kracht schenkt, om in wederzijdsche liefde te volharden tot den dood en hunne kinderen in de vreeze Gods op te voeden. Cf. Lombardus, Sent. IV Thomas, S. Theol. III qu. 65 sq. Trid. Sess. 7. 13. 14. 21—24. Catech. Rom. pars II. Bellarminus, Controv. Tom. III enz.

Van Protestantsche zijde is dit zevental sacramenten soms bovenmate verheerlijkt, bijv. door Leibniz, Syst. der Theol. Mainz 1825 S. 195 f. Goethe, Aus meinem Leben II 179. Vilmar, Dogm. II 227. Bilderdijk, Opstellen I 61. Brieven IV 68. 174 V 42 enz. Zelfs kwam er telkens hier en daar een streven op, om het aantal sacramenten en ceremoniën uit te breiden en de Protestantsche kerken met den symbolischen ritus van Rome te verrijken. Toch bestaat er geen reden, om op begrip en getal van Rome's sacramenten jaloersch te zijn. Bij alle waardeering van het schoone, dat er zich in uitspreekt, is toch voor den Protestantschen Christen dit reeds van te voren beslissend, dat voor de vijf door Rome aan doop en avondmaal toegevoegde sacramenten het Schriftuurlijk bewijs ontbreekt. Soms wordt dit van Roomsche zijde openhartig erkend. Zoo zegt bijv. Deharbe, Verklaring der Kath. Geloofs- en Zedeleer IV 174 van het vormsel, dat wij nergens lezen, dat Christus dit sacrament ingesteld of aan zijne discipelen verordend heeft het toe te dienen. En dit geldt in dezelfde mate van biecht en laatste oliesel, van huwelijk en priesterwijding. Maar afgedacht hiervan, wat bereikt Rome met al deze sacramenten? Het schijnt, dat de schat en de uitdeeling der genade bij Rome buitengewoon rijk is, maar feitelijk is deze zoo arm, dat telkens slechts een klein gedeelte der zonden en straffen vergeven wordt en vergeven kan worden en dat er telkens een nieuw sacrament van noode is, om genade mede te deelen en van straffen te ontslaan. Ja, al heeft men doop en avondmaal, boete en laatste oliesel genoten,

dan blijft toch nog na dit leven een boetedoening in het vagevuur noodig. Zonden en straffen worden door Rome zoo eindeloos verdeeld en gesplitst, dat alle sacramenten saam met de aflaten erbij daarvan nog niet volkomen bevrijden kunnen. Hier staat wel tegenover dat de heiligen het zoover kunnen brengen, dat zij zelfs over verdienen en den thesaurus meritorum vermeerderen. Maar dat is uitzondering; het is slechts mogelijk voor heiligen, die behalve de praecepta de consilia volbrengen en een uitsluitend religieus leven leiden, en verschaft hunzelven geen zekerheid of troost. De gewone Roomsche Christen, die te midden der wereld leeft, verkeert in nog grootere mate in onzekerheid; hij blijft tot zelfs na zijn dood toe tegenover God staan als tegenover een Rechter, aan wien hij te voldoen en dien hij nog door allerlei boetedoeningen te verzoenen heeft. Zijn genadestaat is nooit zeker en vast; altijd verkeert hij in vreeze of hij er zich wel in bevindt en niet het volgend oogenblik eruit vallen zal. En deze onzekerheid wordt in het minst niet daardoor weggenomen, dat de sacramenten werken ex opere operato. Want ofschoon doop, confirmatie en ordening een character indelebilis schenken, de heiligende genade, die de sacramenten mededeelen, is toch altijd weer verliesbaar; hare ontvangst is bij boete, communie, laatste oliesel, huwelijk van berouwvolle stemming afhankelijk; en ook, waar zij geschonken wordt, bevrijdt zij niet van alle straf; satisfactio operis blijft er altijd nog noodig, tot na dit leven in het vagevuur toe. En wat soort van genade is het, welke de Roomsche Christen in het sacrament ontvangt? Geen genade der vergeving en der aanneming tot kinderen, maar eene genade, die als een donum superadditum aan de natuur toegevoegd wordt, die nooit één wordt met den mensch, en hem daarom òf het klooster binnendrijft òf in de wereld een dualistisch leven doet leiden. Daartegenover heeft de Protestantsche Christen aan het woord en aan de twee door Christus ingestelde sacramenten genoeg. Hij heeft daarin, indien hij ze in het geloof aanneemt, den ganschen Christus, den vollen schat zijner verdiensten, de volkomene gerechtigheid en heiligheid, de onverbrekelijke gemeenschap met God. Van alle schuld is hij bevrijd, van alle straf ontheven. In den doop is hij daarvan verzekerd en in het avondmaal wordt hij voortdurend in dat geloof versterkt en bevestigd. Zoo heeft hij geen aparte genade in confirmatie, boete en laatste oliesel meer van

noode, want door woord, doop en avondmaal ontvangt hij alle genade, welke hij in leven en sterven, voor tijd en eeuwigheid behoeft. Zijn eenige troost is, dat hij het eigendom van Christus is; in dien troost leeft, in dien troost sterft hij. Christus heeft alles voor hem volbracht; van hem wordt geen boete of straf geeischt, noch in dit noch in het toekomende leven. En al deze genade, die de Christen ontvangt, staat zoo weinig boven de natuur of tegen haar over, dat zij veeleer al het natuurlijke vernieuwt en heiligt. Als hij huwt, heeft hij daarom geen nieuwe, sacramenteele genade van noode, want het huwelijk is krachtens zijn oorsprong heilig, en behoeft dus niet boven zijne instelling verheven maar moet slechts in zijne natuurlijke ordening hersteld en vernieuwd worden. Of als hij een opzienersambt begeert, wordt hij niet door een sacramenteele genade in een bijzonderen stand ingelijfd maar van Gods wege tot een dienst in zijne kerk geroepen en daartoe door dezelfde genade van Christus bekwaamd. In doop en avondmaal bezit de Protestantsche Christen oneindig meer dan de Roomsche in zijne zeven sacramenten; want niet het aantal sacramenten beslist maar de instelling van Christus en de volheid van genade, welke Hij erin meedeelt. Cf. over de Roomsche sacramenten: Calvijn, Inst. IV 19. Chamier, Panstr. cath. Loc. IV lib. 4. Synopsis pur. theol. disp. 47. Turretinus, Theol. El. XIX qu. 31. Moor V 330 sq. Gerhard, Loc. XIX 60 sq. Hase, Prot. Polemik[6] 414 f. Tschackert, Evang. Polemik 67 f. enz.

§ 52. De Doop.

1. De doop in het N. Test. werd in de dagen des O. Verbonds voorbereid door de besnijdenis, die door God uitdrukkelijk aan Abraham werd voorgeschreven, Gen. 17 : 10v. Volgens Herodotus II 36. 104 kwam de besnijding ook bij de Egyptenaren, Phenicièrs en Syriërs voor. De Gereformeerden, bijv. Witsius, Aegypt. III 6, 11. 12, Marck, Med. Theol. 29, 8, trachtten dit getuigenis wel te weerleggen of ook aan te toonen, dat deze volken haar van Israel hadden overgenomen. Maar dit gevoelen is onhoudbaar. Bij de Egyptenaren was zij reeds in overoude tijden, althans voor

de priesters, in gebruik. En nieuwere ethnologische onderzoekingen hebben boven allen twijfel in het licht gesteld, dat de besnijdenis eene plechtigheid is, die bij tal van volken in Azië, Amerika, Afrika en zelfs Australië voorkomt, Delitzsch op Gen. 17. Art. Beschneidung in Herzog³. Glassberg, Die Beschneidung in ihrer geschichtl. ethnogr. relig. u. medic. Bedentung, Berlin Boas 1896. Evenals God bij de instelling van tempel en priesterschap, van offer en altaar, van wetten en ordeningen onder Israel bij bestaande gebruiken onder andere volken zich aansluit, zoo doet Hij ook bij de besnijdenis. Hij neemt ze als het ware over, maar geeft er eene andere, eene sacramenteele beteekenis aan. Want onder de volken kwam wel de lichamelijke besnijdenis voor, maar zij droeg daar geenzins het karakter van een sacrament. Ook werd ze daar dikwerf, gelijk bij de Egyptenaren, alleen aan enkele personen, en gewoonlijk niet in de eerste levensdagen maar op lateren leeftijd, voltrokken. Als God echter bij Abraham de besnijdenis instelt, dan beveelt Hij, dat alwat mannelijk is besneden zal worden, zoowel de dienstknecht als de zoon des huizes; dat die besnijdenis plaats hebben moet ten achtsten dage; en dat zij dient als teeken des verbonds, zoodat wie haar niet ontvangt, een verbondbreker is en uit het midden van zijn volk moet worden uitgeroeid. Al moge de besnijdenis dus ook een sanitaire maatregel zijn, zij vindt daarin toch onder Israel haar doel niet; hier strekt zij tòt teeken en bevestiging van het verbond der genade, welks ééne, groote, allesomvattende belofte is: Ik zal uw God zijn en de God van uw zaad, Gen. 17 : 7. Bepaaldelijk is zij een zegel van twee weldaden van dat verbond, van de gerechtigheid des geloofs, Rom. 4 : 11, en van de besnijdenis des harten, Deut. 10 : 16, 30 : 6, Jer. 4 : 4, Rom. 2 : 28, 29, Col. 2 : 11, dat is, van de rechtvaardigmaking of vergeving der zonden en van de wedergeboorte of heiligmaking. Niet dat zij deze weldaden werktuigelijk schenkt, want uitwendige besnijdenis zonder die des harten is zonder waarde, Hd. 7 : 51, Rom. 2 : 28, 29; 3 : 21, 30, 1 Cor. 7 : 19, zij is een zegel van de gerechtigheid des geloofs en onderstelt dus het geloof. Toen de Joden hoe langer hoe meer hunne eigene gerechtigheid uit de wet zochten op te richten, werden zij evengoed als de Heidenen en in weerwil van hunne uitwendige besnijdenis verdoemelijk voor God, Rom. 3 : 21. Daarom stelde God reeds vóór het openbaar optreden van Jezus door

Johannes den waterdoop in. Ook deze doop was niet iets nieuws, evenmin als oudtijds de besnijdenis. Heel de oudheid schreef in den godsdienst aan het water eene symbolische beteekenis toe. Het water van Eufraat, Indus, Ganges had eene verzoenende, heiligende kracht. Bij Grieken en Romeinen waren bij allerlei gelegenheden, bijv. bij inwijding in de mysteriën, wasschingen voorgeschreven, Pfanner, Syst. Theol. gent. 346. Ook onder Israel waren reeds langen tijd vóór de Goddelijke instelling van den doop allerlei wasschingen in gebruik, Schürer, Gesch. des jüd. Volkes [3] II 481, en voor de proselyten was behalve besnijdenis en offer ook een doop noodig, om in de gemeente te worden opgenomen, ib. III 129. Maar sacrament, teeken en zegel van genade, wordt deze doop toch eerst door de instelling Gods. Het N. Test. leert dan ook uitdrukkelijk, dat er een ῥῆμα θεοῦ tot Johannes uitging om te doopen, Luk. 3 : 2, 3, dat God hem daartoe zond, Joh. 1 : 33, dat zijn doop niet ἐξ ἀνθρώπων maar ἐξ οὐρανοῦ was, Mt. 21 : 25, en dat de tollenaren, die zich lieten doopen, God rechtvaardigden, terwijl de farizeën en wetgeleerden, den doop van Johannes weigerende, den raad Gods verwierpen, Luk. 7 : 29, 30. Met dien doop predikte Johannes aan de Joden van zijn tijd, dat zij, schoon besneden en de proselyten doopende, zelven schuldig en onrein waren en den doop van noode hadden, om in te gaan in het koninkrijk der hemelen. De doop van Johannes was dus eene aanklacht tegen, eene veroordeeling van de Joden, eene prediking van hunne verdoemelijkheid, maar — men vergete het niet — hij was ook nog iets meer. Hij was het onomstootelijk bewijs, dat God zijn verbond gedacht en zijne belofte vervulde. Niettegenstaande de Joden schuldig en onrein waren, er was toch vergeving bij God; en deze zou nu nog rijker zich gaan openbaren dan in de dagen des O. T. Johannes de Dooper is daarom ook niet te beschouwen als de laatste der O. T. profeten, want al de profeten en de wet hebben tot Johannes toe, ἕως Ἰωάννου, geprofeteerd, Mt. 11 : 13, maar als de aankondiger van het komende Godsrijk, Mt. 3 : 2, als de prediker van het naderend evangelie, Luk. 3 : 18, als de wegbereider van Christus, Mk. 1 : 2, als de getuige van het opgaande licht, Joh. 1 : 7, 29, 34, 36 cf. Mt. 3 : 11, Mk. 1 : 7, Luk. 3 : 16, Hd. 19 : 4, die straks voor den meerdere plaats maakt en zijne jongeren naar dezen henenleidt, Joh. 1 : 35v., 3 : 27v. Met dezen

inhoud van zijne prediking komt zijn doop overeen. Het was een *βαπτισμα μετανοιας εἰς ἀφεσιν ἁμαρτιων*, Mk. 1 : 4, hetgeen niet beteekent, dat Johannes' doop slechts tot de later door Christus te ontvangen vergeving voorbereidde (Meyer), maar zeer bepaald, dat hij in den weg van bekeering de vergeving schonk. Immers het heet op dezelfde wijze in Hd. 2 : 38 van den christelijken doop, dat hij geschiedde *εἰς ἀφεσιν ἁμαρτιων*, omdat men door den doop als teeken en zegel de vergeving verkrijgt. Voorts is Jezus zelf met den doop van Johannes gedoopt, maakt tusschen den doop, door zijne jongeren bediend, en dien van Johannes hoegenaamd geen onderscheid, Joh. 3 : 22, 23, 4 : 1, neemt de door Johannes gedoopte jongeren eenvoudig over, zonder hen te herdoopen, Joh. 1 : 37, Hd. 18 : 25, en stelt in Mt. 28 : 19 geen anderen of nieuwen doop in, maar breidt hem alleen tot alle volken uit. Op deze gronden werd door Gereformeerden, Calvijn, Inst. IV 15, 7. 8. Mastricht, Theol. VII 4, 17. Turretinus, Theol. El. XIX 16, M. Vitringa VII 52 en Lutherschen, Gerhard, Loc. XX 15 sq. 43 sq. bij gradueel verschil toch de wezenlijke identiteit van den Johanneischen en den christelijken doop vastgehouden. Maar deze werd bestreden door de Roomschen, Thomas, S. Theol. III qu. 66 art. 4. Trid. sess. VII can. 1. Bellarminus, de bapt. I 5, door de Anabaptisten, Socinianen, Arminianen en door vele nieuwere theologen, Schleiermacher, Chr. Gl. § 136, 1. Steitz in Herzog[1] 15, 468, Höfling, Das Sakr. der Taufe I 26 f. van Oosterzee, Dogm. § 87, 2 enz. Er zijn ook inderdaad tegen de identiteit gewichtige bezwaren in te brengen. Ten eerste wordt aan Mt. 3 : 11, Mk. 1 : 8, Luk. 3 : 16 de bedenking ontleend, dat de doop van Johannes en de christelijke doop tegenover elkander staan als water- en als Geestes- en vuurdoop. Maar Hd. 1 : 5 leert duidelijk, dat Johannes hier niet zijn doop tegen den christelijken doop, maar tegen den overdrachtelijk zoo genoemden doop des H. Geestes op den pinksterdag overstelt. De eigenlijke christelijke doop is immers ook een doop met water, beteekenend de afwassching der zonden, en de doop van Johannes was eveneens een doop met water, maar die tevens verzegelde de bekeering en vergeving. Beide doopen komen dus in teeken en beteekende zaak geheel overeen. Anders zou er ook het ongerijmde uit volgen, dat niet alleen de doop van Johannes, maar ook de doop, dien Jezus zelf vóór den pinksterdag door

zijne discipelen bedienen liet, niets dan een doop met water ware geweest. En dat durven zelfs de bestrijders van de identiteit van den doop van Johannes en van Christus niet aan. Zij zeggen gewoonlijk, dat de christelijke doop òf reeds bij Jezus' doop door Johannes òf bij het doopen van Jezus zelf door zijne discipelen ingesteld is. Maar beide doopen, zoowel die van Jezus als die van Johannes, waren onderscheiden van dien Geestesdoop, die op den pinksterdag plaats hebben zou, al beteekenden en verzegelden zij beide ook dezelfde weldaden van bekeering en vergeving der zonden. Maar nu wordt toch weer — en dat is het tweede bezwaar tegen de bovenbedoelde identiteit — de Geestesdoop van den pinksterdag met den christelijken waterdoop in verband gebracht. Volgens Hd. 19 : 1—7 toch trof Paulus te Efeze eenige discipelen aan, die gedoopt waren *εἰς το Ιωαννου βαπτισμα*, die *μαθηται* en *πιστευσαντες* heetten en toch den H. Geest niet ontvangen hadden en zelfs niet wisten, *εἰ πνευμα ἁγιον ἐστιν*. Door Paulus beter aangaande de prediking van Johannes onderricht, lieten zij zich doopen *εἰς το ὀνομα του κυριου Ιησου*, en de handen opleggen en ontvingen alzoo den H. Geest en begonnen te spreken in tongen en te profeteeren. Uit dit laatste blijkt, dat bij *πνευμα ἁγιον* hier, evenals 8 : 15, 10 : 44, 11 : 15, 15 : 8 aan de Geestesgave der glossolalie en profetie moet worden gedacht; deze hadden de discipelen in Efeze niet ontvangen en zij hadden er zelfs niet van gehoord. De doop gaf niet altijd die gave, niet alleen die van Johannes niet maar ook niet die van Jezus. Want in Hd. 8 : 15 lezen wij, dat de gelooviger in Samaria wel gedoopt waren *εἰς το ὀνομα του κυριου Ιησου*, maar nog geen van allen den H. Geest ontvangen hadden en dien eerst verkregen door handoplegging der apostelen. En evenzoo laat Hd. 19 : 6 deze gave niet een gevolg zijn van den doop maar van de handoplegging. Doch het vreemde in Hd. 19 is, dat de discipelen in Efeze vóór deze handoplegging in den naam van den Heere Jezus gedoopt werden. Paulus moet dus den doop, dien zij ontvangen hadden, niet als een waren, echten doop hebben erkend. Zij waren gedoopt *εἰς το Ιωαννου βαπτισμα*. De doop van Johannes was wel goed, want hij doopte den doop der bekeering tot geloof in Christus. Maar onder de discipelen van Johannes, die bij hem gebleven en niet tot Jezus waren overgegaan, was er allerlei dwaling binnengeslopen, ook aangaande

den doop; en zoo moesten de discipelen in Efeze niet op nieuw maar voor de eerste maal in Jezus' naam gedoopt worden, want hun doop tot den naam van Johannes was geen ware doop, niet de echte christelijke en ook niet de echte, oorspronkelijke Johanneische doop. Cf. Baldensperger, Der Prolog des vierten Evang. Freiburg Mohr 1898, die meent, dat heel de proloog van Joh. 1 tegen deze Baptisten of volgelingen van Johannes den Dooper geschreven is.

2. De Goddelijke instelling van den doop valt dus reeds bij Johannes, maar Jezus heeft hem, na hem zelf ondergaan te hebben, overgenomen, door zijne jongeren laten bedienen, Joh. 3 : 22, 4 : 1, en in Mt. 28 : 19 voor alle geloovigen uit alle volken verplichtend gesteld. De laatste plaats wordt door velen als onecht beschouwd, wijl in den apostolischen tijd de doop nog plaats had in den naam van Jezus en de trinitarische formule eerst van later dagteekening is; en zelfs zijn er, die beweren, dat Jezus den doop heel niet voor zijne gemeente ingesteld heeft. Daartegen bestaan echter allerlei bezwaren. Het is wel niet voor ontkenning vatbaar, dat Jezus zelf den doop van Johannes zich heeft laten toedienen en dezen daarmede erkend heeft; Hij leidt hem, waar hij er uitdrukkelijk over spreekt, uit een bevel Gods af, Mt. 21 : 25. Ook is er geen grond om te ontkennen, dat Jezus den doop heeft overgenomen en hem, zoo niet zelf, dan toch door zijne jongeren heeft bediend, Joh. 3 : 22, 26, 4 : 1, 2, want Jezus trad met dezelfde prediking op als Johannes, n.l. van de nabijheid van het koninkrijk der hemelen en stelde voor den ingang daarvan dezelfde eischen, n.l. geloof en bekeering, Mk. 1 : 15; het lag dus voor de hand, dat Hij evenals Johannes den doop der bekeering toedienen liet aan een ieder, die tot den engeren kring van zijne discipelen wilde behooren. In Joh. 3 : 5 is wel niet van den doop sprake, deel III 501, maar de plaats bewijst toch, dat de Geestesmeedeeling in de gemeente beschouwd werd als hebbende haar symbool in het water. Naarmate de tegenstelling van het Joodsche volk met Hem en zijne jongeren grooter werd, werd een acte van afzondering eenerzijds en van opname in de gemeente van Jezus anderzijds te meer noodzakelijk. De doop als inlijving in de christelijke gemeente moet ook wel door Jezus zelf gewild en bedoeld zijn, wijl anders niet te verklaren

zou zijn, dat hij terstond, zonder eenigen strijd, in alle christelijke gemeenten, zoowel in die uit de Joden als uit de Heidenen, is ingevoerd en toegepast, Hd. 2 : 38, 41, 8 : 12, 13, 16, 38, 9 : 18 enz. Rom. 6 : 3—5, 1 Cor. 1 : 13—17, Gal. 3 : 27, Ef. 5 : 26 enz. In 1 Cor. 1 : 17 zegt Paulus wel, dat Christus hem niet gezonden heeft, om te doopen, maar om het evangelie te verkondigen. Doch dit bewijst hoegenaamd niet, dat Paulus den doop gering schat of onnoodig acht; Rom. 6 en andere plaatsen leeren dit wel anders. Jezus zelf heeft echter ook den doop niet bediend maar liet hem bedienen. En zoo ook hield Paulus zich voornamelijk met de prediking van het evangelie bezig en liet het doopen en andere werkzaamheden bij de stichting en den opbouw der gemeenten aan zijne medearbeiders over.

Nu heet de doop wel in den eersten tijd een doop *ἐν τῷ ὀνόματι* of *εἰς το ὄνομα Ἰησου*, Rom. 6 : 3, 1 Cor. 1 : 13, Gal. 3 : 27, Hd. 2 : 38, 8 : 16, 10 : 48, 19 : 5, maar daarmede is volstrekt niet gezegd, dat de doop met die bepaalde formule bediend werd. Immers zegt Paulus in 1 Cor. 10 : 2, dat de Israelieten *εἰς τον Μωυσην*, in 1 Cor. 1 : 13, dat de geloovigen te Corinthe niet *εἰς το ὄνομα Παυλον*, in 1 Cor. 12 : 13, dat zij *εἰς ἓν σωμα* gedoopt werden, en in Hd. 19 : 3 zeiden de discipelen te Efeze, dat zij *εἰς το Ἰωαννου βαπτισμα* waren gedoopt; in alwelke gevallen niemand aan eene formule denkt, die bij den doop werd uitgesproken. De uitdrukking: in den naam van Jezus, is niet als formule bedoeld, maar is omschrijving van het karakter van den christelijken doop, Zahn, Einl. in das N. T. II 309. De Israelieten lieten zich, uitgaande uit Egypte, in de wolk en in de zee doopen *εἰς τον Μωυσην*, in betrekking tot Mozes, zoodat zij hem erkenden als hun redder en verlosser, op hem hun vertrouwen stelden en zich door hem lieten leiden. De discipelen te Efeze waren gedoopt *εἰς το Ἰωαννου βαπτισμα* en hadden zich daardoor bij Johannes aangesloten. En zoo ook is en heet de christelijke doop een doop in of tot den naam van Jezus, omdat hij de geloovigen in zijne gemeenschap stelt en alleen op Hem al hun vertrouwen richt. Ditzelfde is nu ook bedoeld, als Jezus Mt. 28 : 19 zegt, dat zijne discipelen gedoopt moeten worden *εἰς το ὄνομα του πατρος και του υἱου και του ἁγιου πνευματος*. Hij schrijft hier niet aan de apostelen voor, wat zij bij de bediening des doops *zeggen*, maar wat zij *doen* moeten; de chris-

telijke doop is en moet zijn eene inlijving in de gemeenschap met dien God, die zich als Vader, Zoon en Geest heeft geopenbaard. De naam duidt God in zijne openbaring aan, en de hoogste openbaring Gods bestaat daarin, dat Hij zich kennen doet en noemen laat als Vader, Zoon en Geest, deel II 63v. Het gedoopt worden in dien naam geeft dus niet maar te kennen, dat men op last of bevel Gods of tot belijdenis van zijn naam gedoopt wordt; immers kan de uitdrukking: in den naam, met den persoon zelf worden afgewisseld, gelijk Paulus ook spreekt van gedoopt worden εἰς Χριστον, Rom. 6 : 3, Gal. 3 : 27. Maar het geeft te kennen, dat de doopeling in betrekking tot en in gemeenschap met dien God gesteld wordt, die zich als Vader, Zoon en Geest heeft geopenbaard, en nu op grond daarvan ook verplicht wordt, om dien naam te belijden en te verheerlijken. Cf. Julius Böhmer, Das biblische „im Namen". Eine sprachwiss. Untersuchung über das hebr. בְּשֵׁם und seine griech. Aequivalente, Giessen Ricker 1898. Ofschoon Jezus echter na zijne opstanding den doop als eene inlijving in de gemeenschap met Vader, Zoon en Geest omschreven had, lag het voor de hand, dat hij in den eersten tijd meest met den persoon van Christus in verband werd gebracht. Het kwam bij de intrede in de gemeente allereerst aan op bekeering en op geloof in Christus, om in dien weg vergeving van zonden te erlangen, en daarvan was de doop het teeken en bewijs. Daarom heet de doop in de Hand. nog even als bij Johannes een βαπτισμα μετανοιας εἰς ἀφεσιν ἁμαρτιων, Hd. 2 : 38, 22 : 16. Maar er kwam in den eersten tijd nog iets anders bij. Johannes en ook Jezus zelf hadden dezen doop der bekeering gesteld tegenover den Geestesdoop, die op den pinksterdag plaats hebben zou. Deze Geestesdoop was volstrekt niet aan den waterdoop, den doop der bekeering tot vergeving der zonden, gebonden, want in Hd. 2 : 33 ontvangen alle discipelen dien Geest zonder doop; in Hd. 9 : 17, 10 : 44 worden de gaven des Geestes aan Paulus, Cornelius e. a. reeds geschonken vóór den doop, cf. 11 : 15—17; in Hd. 8 : 1, 9 : 17, 19 : 6 wordt glossolalie en profetie niet door den doop maar door de handoplegging verleend. Maar toch was voor degenen, die buiten stonden, de doop der bekeering de gewone weg, waarlangs zij ook de gaven des Geestes konden ontvangen, Hd. 2 : 38, 19 : 5, 6. Deze verbinding was echter tijdelijk; glossolalie en profetie waren niet de eigenlijke weldaden

van den doop; de christelijke doop bleef wezenlijk een doop der bekeering en des geloofs in Christus tot vergeving der zonden. Zoo wordt hij ook overal in het N. T. verstaan en beschreven. Petrus zegt 1 Petr. 3 : 21, dat, gelijk Noach en de zijnen door het water, dat de ark droeg, behouden zijn van den dood, zoo de geloovigen van het verderf gered zijn door den doop; maar die doop moet dan worden opgevat, niet als σαρκος ἀποθεσις ρυπου, niet gelijk hij uitwendig ons afleggen doet de onreinheid des vleesches, maar als συνειδησεως ἀγαθης ἐπερωτημα εἰς θεον, δι' ἀναστασεως Ιησου Χριστου, d. i. waarschijnlijk, de bede tot God om een goed, van schuld bevrijd, geweten, hetgeen de doop alleen is en wezen kan door de opstanding van Jezus Christus als bewijs van onze rechtvaardigmaking, Rom. 4 : 25. Dezelfde opvatting keert in den brief aan de Hebr. terug; deze rekent wel de διδαχη βαπτισμων, d. i. niet de leer van den christelijken doop maar van de wasschingen in het algemeen, waarvan een rechte beschouwing voor Joodsche Christenen dringend noodig was, cf. 9 : 10, tot de grondbeginselen van het Christendom, maar onderscheidt in den christelijken doop twee elementen: de wassching des lichaams met rein water en de reiniging des harten van een kwaad, beschuldigend, geweten, 10 : 22, 23. Van eene andere zijde wordt de doop door Paulus beschouwd; hij brengt hem niet zoozeer met de rechtvaardigmaking als wel met de heiligmaking in verband. Als indalen in en opkomen uit het water is de doop een afbeelding en onderpand van het treden in gemeenschap met Christus, met zijn dood en met zijne opstanding, Rom. 6 : 3—6, Col. 2 : 12. Zoovelen dan in Christus, in zijne gemeenschap, gedoopt zijn, die hebben Christus aangedaan, Christus zich toegeeigend, zoodat zij nu in Christus zijn, Hem toebehooren, Gal. 3 : 27—29, in nieuwigheid des levens wandelen, Rom. 6 : 4, 6v., Ef. 5 : 26, Gode leven, Rom. 6 : 11, 13, ja het leven van Christus zelven in zich dragen, Gal. 2 : 20. En even als zij door den doop in gemeenschap met Christus getreden zijn, zoo ook met zijne gemeente, die zijn lichaam is; zij zijn allen door éénen Geest tot één lichaam gedoopt, 1 Cor. 12 : 13, Rom. 12 : 5. De waterdoop is bij Paulus tegelijk Geestesdoop, maar niet een doop met de geestelijke gaven der glossolalie en profetie, doch met den Geest als beginsel des nieuwen levens. Gedoopte menschen zijn nieuwe, geestelijke menschen, πνευματικοι. Maar deze vernieuwing

des menschen door den H. Geest in den doop staat niet los naast en komt niet toevallig bij de rechtvaardigmaking uit het geloof. Zij vallen samen; de Corinthiërs zijn op hetzelfde oogenblik afgewasschen, geheiligd en gerechtvaardigd in den naam van den Heere Jezus en door den Geest onzes Gods, 1 Cor. 6 : 11, cf. deel III 531. In den doop zijn al deze weldaden saamgevoegd en aan de geloovigen geschonken, hetgeen echter niet wegneemt, dat de Corinthiërs, trots hun doop, door Paulus nog *σαρκικοι*, *νηπιοι ἐν Χριστῳ* genoemd en voor mogelijken afval ernstig worden gewaarschuwd, 1 Cor. 3 : 1, 3, 10 : 1—12. Cf. Bossert, Die Bedeutung der Taufe in N. T., Zeits. f. k. Wiss. u. k. Leben 1888 S. 339 f. Ehlers, Das N. T. und die Taufe 1890. Holtzmann, Neut. Theol. I 378 II 178.

3. Eene vaststaande leer over en een algemeen geldende ritus bij den doop wordt in de oude christelijke kerk nog niet aangetroffen. Maar toch kent Didache 7, 1 reeds de trinitarische formule, terwijl Hermas, Vis. III 7 nog spreekt van een doop in den naam des Heeren, of hem, Sim. IX 16, een zegel noemt van den Zone Gods, dat het leven geeft. De werkingen van den doop zijn vooral vergeving van de verledene zonden en een nieuw, bovennatuurlijk, eeuwig leven door den H. Geest, Justinus, Apol. I 61. Tertullianus, de baptismo 4. 5. Cypr. de grat. 3. 4. Greg. Naz. Or. 40, 3 sq. Hoewel duidelijk gezegd wordt, dat het water in den doop zijne natuur behoudt, wordt de verbinding van teeken en beteekende zaak mystisch opgevat; *εἰ τις ἐστιν ἐν τῳ ὑδατι χαρις, οὐκ ἐκ της φυσεως ἐστι του ὑδατος, ἀλλ' ἐκ της του πνευματος παρουσιας*, Basil. de spir. sancto c. 15. *Δι' ἐκεινον του ὑδατος ἡ θεια χαρις την αἰωνιον δωρειται ζωην*, Theodoretus, qu. 26 in Gen., bij Suicerus s. v. *βαπτισμα*, cf. Tert. de bapt. 4. De doop wordt daarom ook met allerlei aan de mysteriën ontleende namen aangeduid, *φωτισμος*, *μυστηριον*, *τελετη*, *τελειωσις*, *μυησις*, *μυσταγωγια*, en wordt beschouwd als *ὀχημα προσ οὐρανον*, *ὀχημα προς θεον*, *κλεις οὐρανων βασιλειας*, Schwane, D. G. II 735. Hatch, Griech. u. Christ. 219. Suicerus s. v. En toen sedert de tweede eeuw de godsdienstoefening uiteenviel in een openbaar en bijzonder deel, nam de bediening van doop en avondmaal hoe langer hoe meer een mysterieus, alleen voor de ingewijden verstaanbaar karakter aan. Door het catechumenaat voorafgegaan, werd de

doop zelf met allerlei symbolische handelingen omringd, zooals de presentatie van den doopeling door peetouders, het afleggen van belijdenis, het blazen op het aangezicht en de teekening met het kruis, het leggen van gewijd zout in den mond van den doopeling, het exorcisme, de driemaal herhaalde indompeling of besprenging, de zalving met het chrisma, het geven van een nieuwen naam, de omhanging met een wit kleed, de overreiking van eene brandende kaars, de opname in de gemeente, de broederkus, en soms daarna terstond de viering van het avondmaal, Suicerus s. v. Moeller-von Schubert, Kirchengesch. I² 339, cf. Catech. Rom. II 2 qu. 45 sq. Bellarminus, de bapt. c. 24—27. Terwijl dus in den apostolischen tijd de doop terstond op de bekeering volgde en op de eenvoudigste wijze bediend werd, Hd. 2 : 38, 41, 8 : 12, 36, 10 : 47 enz., werd hij van de tweede eeuw af in een altijd meer zich uitbreidend ritueel gehuld en in een magisch en mystisch genademiddel veranderd. Zelfs Augustinus bevorderde de ontwikkeling van de leer des doops in dezen geest, al is het ook, dat hij bij volwassenen voor eene heilzame werking van den doop voorafgaand geloof en bekeering vereischte. Want ten eerste zegt hij, dat de doop de vergeving der zonden en de wedergeboorte slechts geeft binnen de kerk; het sacrament is een sacrament van Christus en door Hem aan zijne kerk gegeven; ketters en scheurmakers kunnen het wel medenemen buiten de kerk, maar dan is het een gestolen en wederrechtelijk bezeten goed en oefent daarom geen heilzame werking uit, maar strekt ad perniciem, de unit. eccl. 68 de bapt. 3, 13. 5, 7 sq. Ten tweede schijnt hij bij kinderen eene heilzame werking van den doop ex opere operato te leeren; ongedoopt stervende kinderen gaan verloren, de anima I 9. III 12. de pecc. mer. I 20. de nat. et gr. 8., maar bij hen, die gedoopt worden, vervangt de doop zelf of de voorbede der kerk of het geloof der ouders het geloof, dat zij zelven nog niet oefenen kunnen, de pecc. mer. I 19. 34 sq. En ten derde schrijft Augustinus aan den doop in elk geval de werking van een character indelebilis toe, waardoor de gedoopten rechtens Christus en zijne kerk toebehooren en desnoods met dwang onder hare hoede mogen worden teruggebracht, de bapt. V 21 VI 1. c. epist. Parmen. II 16, cf. Dorner, Augustinus 248 f. Schwane, D. G. II 744 f. Harnack, D. G. III 143 f. De scholastiek bleef eerst nog wel bij Augustinus staan en erkende, dat

de doop bij volwassenen het geloof onderstelde en ook niet volstrekt ter zaligheid noodzakelijk was. Maar zij bewoog zich toch hoe langer hoe meer in deze richting, dat zij het sacrament ex opere operato liet werken, en de subjectieve vereischten steeds meer aan beteekenis verliezen deed, Lombardus, Sent. IV dist. 3—6, Thomas, S. Theol. III qu. 66—71. Bonaventura, Brevil. VI 7. Schwane, D. G. III 605—622. Harnack, D. G. III 478 f. Zoo werd de leer des doops bij Rome voorbereid, die in het kort hierop neerkomt: de doop is het eerste sacrament, de deur tot het geestelijk leven, de ingang tot de kerk; hij geeft de eerste bovennatuurlijke genade, die door de andere sacramenten ondersteld en vermeerderd wordt en is daarom ter zaligheid volstrekt noodzakelijk, behalve in enkele gevallen, waarin hij door een baptismus sanguinis of flaminis (voti) vervangen kan worden. Hij moet daarom ook zoo spoedig mogelijk en in geval van nood door leeken of niet-christenen bediend worden. Door dien doop toch worden meegedeeld: 1° het character indelebilis, dat iemand onder de jurisdictie der kerk brengt, 2° de vergiffenis van alle zonden, zoo erf-, als dadelijke zonden, die vóór den doop zijn bedreven en kwijtschelding van alle eeuwige en ook van alle tijdelijke straffen, voorzoover zij opera satisfactionis, maar niet, voorzoover zij natuurlijke straffen der zonden zijn, 3° de geestelijke vernieuwing en heiliging van den mensch, door de instorting der heiligmakende genade en de bovennatuurlijke deugden van geloof, hoop en liefde, zoodat de smet der erfzonde ganschelijk wordt te niet gedaan en slechts de van nature aan den mensch als physisch wezen eigene concupiscentia overblijft, die echter zelve geen zonde is doch wel aanleiding tot zondigen worden kan. 4° De inlijving in de gemeenschap der heiligen en in de zichtbare kerk der geloovigen. Deze werkingen oefent de doop daardoor uit, dat onder het uitspreken der bekende formule het woord Gods of de kracht des H. Geestes zich op geheimvolle wijze met het water verbindt en dit tot een aqua viva et efficax, tot een uterus maternus van den nieuwen mensch maakt. Feitelijk worden dan ook door het sacrament des doops wedergeboren niet alleen alle kinderen, maar ook alle volwassenen, die aan de zeven praeparationes hebben voldaan en geen obex in den weg stellen. Cf. Conc. Flor. bij Denzinger n. 591. Trid. VI 4. VII de bapt. XIV de poenit. 2, Cat. Rom. II 2. Bellarminus, de sacr. bapt. c. 1—27. Oswald,

Die dogm. Lehre v. d. h. Sakr. I² 141 f. enz., en voor de leer der Grieksche kerk, Damasc., de fide orthod. IV 14. Conf. orth. qu. 102. 103. Conf. Dosith. decr. 16. Kattenbusch, Vergl. Conf. I 400 f.

4. De strijd, die door de Reformatie tegen de sacramentsleer van Rome werd aangebonden, concentreerde zich niet om den doop maar om het avondmaal. De Duitsche Hervormers waren zelfs van meening, dat de doop in het pausdom vrij wel ongeschonden was bewaard en namen hem daarom met geringe wijziging over. Vele ceremoniën, die langzamerhand aan den doop waren toegevoegd, bleven ook bij de Lutherschen in gebruik, zooals naamgeving, kruisteeken, excorcisme, peterschap, handoplegging, witte kleeding, zegening enz. Voorts leerde Luther in zijne beide Catechismi en in de Smalc. artikelen, dat het woord der instelling het water van den doop maakte tot een divina, coelestis, sancta et salutifera aqua; wel verwierp hij het gevoelen van Thomas en de Dominicanen, die het woord der instelling miskenden en God eene virtus spiritualis aan het water lieten mededeelen; maar hij nam toch eene objectieve, reëele vereeniging van het woord en het water aan; de doop is verbum Dei cum mersione in aquam, aqua divino mandato comprehensa et verbo Dei obsignata; het water in den doop is, gelijk Luther het elders in zijn Sermon von der Taufe uitdrukte, durch die göttliche Majestät ganz durchgöttet, gelijk het ijzer door het vuur verhit wordt. Latere dogmatici werkten dit uit en leerden, dat door het woord der instelling de materia coelestis, d. i. tota trinitas of sanguis Christi of Spiritus sanctus zich met de materia terrestris, d. i. het water zoo verbond, dat God in, cum en per aquam baptismi, non seorsim et actione peculiari sed conjunctim cum aqua baptismi et per eam, una atque indivisa actione de wedergeboorte werkte. En eindelijk liet Luther in den eersten tijd de heilzame werking van den doop wel altijd afhangen van het geloof, waarmede de weldaden van den doop werden aangenomen, maar later legde hij hoe langer hoe meer op het objectief karakter van den doop nadruk, en zeide niet meer, dat de kinderen geloovigen zijn of kunnen zijn, doch liet den kinderdoop alleen rusten op Gods bevel. De Lutherschen leerden daarom later, dat de heilzame werking van den doop bij volwassenen wel van het geloof, althans

van eene passiva capacitas afhangt en dus, indien het geloof aanwezig is, in obsignatio en confirmatio bestaat; maar bij kinderen werkt de doop de wedergeboorte, is hij medium ordinarium regenerationis et mundationis a peccatis, echter toch altijd zoo, dat wel de schuld en macht maar niet de geheele smet der zonde wordt weggenomen; de radix aut fomes peccati blijft. Cf. Symb. B. ed. Müller 30. 40. 163. 320. 361. 384. 485. 768. 780. Luther bij Köstlin, Luthers Theol. II 507 f., en Harnack, D. G. III 748. Melanchton, Loc. de baptismo. Gerhard, Loc. XX. Quenstedt, Theol. IV 106—176. Hollaz, Ex. theol. 1077—1103. Schmid, Dogm. d. ev. luth. K. § 54. De Gereformeerden echter verwierpen niet alleen de meeste ceremoniën, die allengs met den doop verbonden waren en keerden tot den eenvoud der H. Schrift terug. Maar zij gingen ook uit van de gedachte en trachtten deze vast te houden, dat de doop voor de geloovigen was ingesteld en dus het geloof niet werkte maar versterkte. Daardoor kwamen zij bij den kinderdoop voor eene dubbele moeilijkheid te staan. Ten eerste moesten zij, voornamelijk tegenover de Anabaptisten maar dan voorts ook tegenover Roomschen en Lutherschen aantoonen, dat de kinderen der geloovigen ook reeds vóór den doop als geloovigen te beschouwen waren en als zoodanig behoorden gedoopt te wezen. En ten andere waren zij verplicht een antwoord te geven op de vraag, waarin bij de kinderen de genadewerking des doops bestond, daar zij, als nog niet tot hun verstand gekomen zijnde en dus nog niet de fides actualis bezittende, ook moeilijk in dit geloof konden versterkt en bevestigd worden. Aan de laatste vraag werd echter gewoonlijk weinig aandacht gewijd; men bepaalde er zich in het algemeen toe, om te zeggen, dat de doop voor de ouders een bewijs was, dat hun zaad in het verbond Gods was opgenomen, voor de kinderen later bij hun opwassen tot een rijken troost en zegen was, en ook reeds in hun onbewusten staat hun een recht gaf op de goederen van het genadeverbond, Witsius, Misc. Sacra II 648—667. De eerste vraag werd echter van den aanvang af zeer verschillend beantwoord. Voor het recht van den kinderdoop beriep men zich eenparig op de H. Schrift, bepaaldelijk op hare leer aangaande het genadeverbond. Naar den regel van dat verbond moesten de kinderen en ook de volwassenen beoordeeld worden; geloof en bekeering geven geen recht op den doop, maar alleen het verbond. De

kinderen, uit geloovige ouders geboren, waren geen heidensche kinderen, lagen niet onder den toorn Gods, verkeerden niet onder de macht van Satan, zoodat er eerst een exorcisme bij hen moest plaats hebben. Maar zij waren vóór den doop reeds kinderen des verbonds; de doop was daarom ook niet absoluut tot zaligheid noodig, en aan nooddoop bestond er geen behoefte. Zoodra men echter nadacht over wat dit begrepen zijn van de kinderen in het genadeverbond inhield, ging men uiteen. Er waren er, die de eenheid van verkiezing en verbond zoo lang en zoo nauw mogelijk wenschten vast te houden; zij beweerden daarom, dat alle kinderen, uit geloovige ouders geboren, naar het oordeel der liefde voor wedergeboren gehouden moesten worden, totdat zij in leer of leven duidelijk het tegendeel openbaarden, of dat althans de uitverkoren kinderkens in den regel reeds vóór den doop of zelfs reeds vóór de geboorte door Gods Geest waren wedergeboren, a Lasco, Ursinus, Acronius, Voetius, Witsius e. a. Maar anderen, lettend op de bezwaren der practijk, die zoo dikwerf leert, dat gedoopte kinderen opgroeien, zonder eenig teeken van geestelijk leven te toonen, durfden van deze wedergeboorte vóór den doop geen regel maken. Zij erkenden wel allen zonder uitzondering, dat Gods genade niet aan de middelen gebonden is en ook in het hart van jonge kinderen de wedergeboorte kan werken, maar zij lieten in het midden, of die wedergeboorte bij de uitverkoren kinderkens vóór of onder of ook, soms zelfs vele jaren, na den doop plaats heeft, Calvijn, Beza, Zanchius, Bucanus, Walaeus, Amesius, Heidegger, Turretinus e. a. Deze voorstelling kreeg de overhand, toen de kerk door verwaarloozing der tucht tot verval kwam. Verkiezing en kerk, in- en uitwendige zijde des verbonds, vroeger zooveel mogelijk verbonden maar sedert Gomarus hoe langer hoe meer onderscheiden, vielen steeds verder uit elkaar; in de ecclesia vormde zich eene ecclesiola. De doop werd daarom allengs geheel van de wedergeboorte losgemaakt, en, wijl men hem toch voor de kinderen wilde handhaven, opgevat en gerechtvaardigd als een sacrament der kerk en onderpand van het zaad der geloovigen in het algemeen, of als eene bevestiging van de objectieve, conditioneele belofte des evangelies, of als bewijs van gemeenschap aan het uitwendig genadeverbond, of als waarborg van eene verliesbare, met de zaligheid niet onverbrekelijk verbondene, en later door persoonlijk geloof te bevestigen weder-

geboorte, of als een opvoedingsmiddel, dat de gedoopten op later leeftijd tot oprechte bekeering aanspoort. Cf. Voetius, Disp. II 408 sq. Witsius, Misc. Sacra II 611—618. G. Kramer, Het verband van doop en wedergeboorte, Breukelen 1897. De strijd ontbrandde daarbij telkens weer op het punt van het doopsformulier. Sommigen verstonden de uitdrukking: in Christus geheiligd zijn, van de inwendige vernieuwing door den H. Geest en hadden daarom bezwaar, om deze vraag van het doopsformulier voor te leggen aan ouders, die hun kind nog wel ten doop presenteerden maar overigens om God noch zijn gebod zich bekommerden; onder pietistischen invloed hechtten zij aan de uitwendige doopshandeling hoe langer hoe minder waarde, drongen op persoonlijke bekeering aan en trokken zich in den engen kring der gezelschappen terug. Lodenstein, Gentman, Koelman, Brakonier, van de Putt, Kelderman, Vos e. a. bij Proost, Jod. van Lodenstein 1880 bl. 160. 229. Ypey en Dermout, Gesch. der N. H. Kerk III 261—263. Ypey, Gesch. der Chr. Kerk in de achttiende Eeuw VI 164. M. Vitringa VII 108. 115 sq. Moor V 489. Anderen verstonden de uitdrukking in objectieven, verbondmatigen zin, zagen in den doop niets meer dan een teeken van het uitwendig verbond, waarop een historisch geloof en een onergerlijk leven voldoende recht gaven, Ostervald, Comp. Theol. II 6, 4, 4. Vernet, Christ. Onderw. 300. en vooral Janssonius en van Eerde tegen Appelius, cf. M. Vitringa VI 426 sq. 498 sq. VII 125 sq.

Zoo werd in de Gereformeerde kerken zelve de doop schier geheel van zijne waarde beroofd en feitelijk die doopsleer ingevoerd, welke in de eeuw der Hervorming reeds door Socinianen en Anabaptisten en later door Remonstranten en Rationalisten gehuldigd werd. Dezen komen toch bij alle onderling verschil daarin overeen, dat de doop niet als zegel der genade van Gods zijde maar in de eerste plaats als belijdenisacte van 's menschen zijde waarde heeft. De doop werkt niets en geeft niets, maar is alleen een symbool van den overgang uit het Joden- en Heidendom tot het Christendom, een teeken van geloof en bekeering, een belofte van gehoorzaamheid en daarom òf in het geheel niet door Christus als een blijvend sacrament ingesteld òf in elk geval voor kinderen hoogstens geoorloofd en nuttig, doch niet noodzakelijk en geboden; de Kwakers gingen zelfs zoo ver, dat zij den waterdoop geheel verwierpen en

alleen den doop des Geestes erkenden, en de Rationalisten streden erover, of de doop, die toch niet meer dan een plechtig zinnebeeld was, niet beter kon worden afgeschaft, cf. M. Vitringa VII 297—415. Strauss, Dogm. II 549—558. Wegscheider, Instit § 171. 172. Kant, Religion ed. Rosenkranz 233. Het moderne Protestantisme staat nog op dit standpunt en maakt den doop facultatief, Scholten, Initia 247, Ehlers, Das N. T. und die Taufe, Giessen 1890; en bij vele anderen werkt de geringschatting van het sacrament daarin na, dat het zwaartepunt uit den doop in de later volgende, steeds plechtiger ingerichte aanneming en bevestiging van leden verlegd wordt. Maar daartegenover werd in deze eeuw van verschillende zijden weer eene poging beproefd, om het objectief karakter van den doop te handhaven. Schleiermacher zag in den doop wel allereerst eene handeling der kerk, waardoor zij den geloovige in hare gemeenschap opneemt, maar dan vervolgens daarin tegelijk eene opneming in de levensgemeenschap met Christus, Chr. Gl. § 136—138, cf. Schweizer, Chr. Gl. § 171. Lipsius, Dogm. § 846. Anderen plaatsten weder de genadedaad Gods in het sacrament op den voorgrond en leerden, dat de doop geen wedergeboorte onderstelt maar toch de kracht der wedergeboorte of deze zelve verleent, een aanknooping is van den liefdeband van Christus' zijde en den grondslag legt voor alle latere, echter dan slechts in den weg des geloofs te verkrijgene weldaden, Philippi, Kirchl. Gl. V 2, 83 f. Kahnis, Luth. Dogm. II 333. Dorner, Chr. Gl. II 832. Frank, Chr. Wahrheit II 266 f. Althaus, Die Heilsbedeutung der Taufe im N. T. Gütersloh 1898. H. Cremer, Wesen und Wirkung der Taufgnade, ib. 1899. W. Schmidt, Dogm. II 461. Oosterzee, Dogm. § 138, 9v. Vele Lutheranen keerden zelfs tot de oude leer terug, dat de H. Geest in en door het water des doops de wedergeboorte werkt en lieten deze niet alleen in eene geestelijke vernieuwing maar ook in de inplanting van eene hemelsche lichaamlijkheid bestaan, Vilmar, Dogm. II 233. Martensen, Dogm. 398 f. Höfling, Das Sakrament der Taufe I 17 f. Thomasius, Christi Person u. Werk II 297 f. In Engeland trad het Tractarianisme op met de leer van een baptismal regeneration, daarin bestaande, dat de kinderen door den doop zoo werden vernieuwd, dat zij later zelfstandig de genade door het geloof konden aannemen, Newman, Lectures on Justification 1838, Waterland, Works, Oxford 1843

IV 425—458 cf. Hodge, Syst. Theol. III 591—604 en Cunningham, Historical Theol. II 133—142. Ryle, Knots untied, 11th ed. London Hunt 1886 p. 105—196. Hier te lande trachtte Dr. Kuyper het objectief karakter van den doop te handhaven, door er eene bijzondere genade aan toe te kennen. Deze bestaat niet in de wedergeboorte, welke bij den doop ondersteld wordt en dus niet meer behoeft geschonken te worden, maar in eene bijzondere, anders niet te verkrijgen weldaad, n.l. in de inlijving in het lichaam van Christus, of liever in de inplanting in ons geloof van de hebbelijkheid of den drang, om niet op onszelf te staan, maar om ons één te voelen met heel het lichaam van Christus, Heraut 646v.

5. De meeste kerken kennen tegenwoordig den doop bijna niet anders dan als kinderdoop. Behalve op het gebied der zending en in de baptistische genootschappen komt de doop van volwassenen niet anders dan als uitzondering voor. Toch is in de Schrift het omgekeerde het geval; van den kinderdoop spreekt zij nergens met zoovele woorden, altijd gaat zij van den bejaardendoop uit; en ook de christelijke confessies en theologen zijn haar daarin altijd in zooverre gevolgd, als zij van den doop van volwassenen hun uitgangspunt namen en daarna eerst tot den kinderdoop overgingen. Deze doop werd nu op Gods bevel door Johannes en daarna door Jezus ingesteld, omdat de gansche wereld voor God verdoemelijk was. Dat gold niet alleen van de Heidenen, maar ook van de Joden, die immers hunne eigene gerechtigheid zochten op te richten uit de werken der wet en daarom niet kwamen tot de wet der rechtvaardigheid, Rom. 9 : 31. Reeds de profeten verkondigden toch, dat God, die getrouw is en zijns verbonds gedenkt, in de toekomst aan Israel bekeering en leven, een nieuw hart en een nieuwen geest zou geven, alle zonden hun vergeven, zijn Geest op hen uitstorten, rein water op hen sprengen en van alle onreinigheden hen reinigen zou, Hos. 6 : 2, Joel 2 : 28, 29, Mich. 7 : 18—20, Jes. 1 : 16, 40v., Jer 31 : 31—34, 33 : 8, Ezech. 11 : 17—20, 36 : 25—28, 37 : 1—14, 39 : 29, Zach. 13 : 1 enz. Wedergeboorte, bekeering, geloof was noodig, zoo voor Israel als de Heidenen, om in te gaan in het koninkrijk der hemelen en aan zijne goederen deel te krijgen. Johannes en Jezus traden met die prediking op, en wie haar aannamen, werden gedoopt.

Aan den doop ging dus de aanbieding en de aanneming van het woord des evangelies vooraf. De Schrift laat er niet den minsten twijfel over bestaan, dat de doop uitsluitend voor geloovigen ingesteld is. Er worden geen andere personen gedoopt, dan die belijdenis doen van hunne zonden en bewijs geven van bekeering en geloof, Mt. 3 : 2, 6, Hd. 2 : 37, 38, 8 : 12, 37, 18 : 8; de doop heet daarom een doop der bekeering, opdat men in dien weg de vergeving der zonden erlange, Mk. 1 : 4, Hd. 13 : 24; in Mt. 28 : 19 duiden de beide participia *βαπτιζοντες* en *διδασκοντες* wel den weg aan, waarin het *μαθητευειν παντα τα ἐθνη* volbracht moet worden, maar het doopen in den naam des Vaders, des Zoons en des H. Geestes onderstelt juist de voorafgaande prediking van en het geloof in dien naam, gelijk dit Mk. 16 : 15, 16 ook duidelijk uitgesproken wordt en in Joh. 4 : 1 het discipelen maken aan het doopen voorafgaat; het zijn kinderen Gods door het geloof in Christus Jezus, die door den doop Christus hebben aangedaan, Gal. 3 : 26, 27. Zoolang er van den doop der volwassenen sprake is, bestaat er hierover tusschen de christelijke kerken geen verschil; geen enkele kerk doopt een volwassene zonder voorafgaand onderricht in de waarheid, zonder te voren afgelegde belijdenis des geloofs. Zelfs Rome erkent, dat in den volwassene de zeven praeparationes aan den doop moeten voorafgaan, en maakt niet de objectieve geldigheid maar toch de subjectieve werking van eene intentio virtualis als conditio sine qua non in den ontvanger afhankelijk, Trid. VI c. 5. 7. Catech. Rom. II 2 qu. 30. 44. Maar Rome heeft hoe langer hoe meer deze subjectieve voorwaarden in den ontvanger verzwakt, en het zwaartepunt uit het woord en het geloof in het sacrament verlegd; dit sacrament toch werkt ex opere operato, zonder in den ontvanger iets anders te eischen dan een negatief obicem non ponere; evenals de zonden, worden de weldaden der genade door Rome eindeloos gesplitst, in stukjes en beetjes hier en hiernamaals uitgedeeld; het is altijd hetzelfde denkbeeld van hierarchie, dat hier in de leer der genade, evenals overal elders, zijn invloed gevoelen doet. Daarom leert Rome dan ook, dat prediking en geloof slechts praeparatoire beteekenis hebben; de eigenlijke, heiligmakende, bovennatuurlijke genade wordt alleen medegedeeld door het sacrament van den doop, dat daarom, behalve in enkele gevallen, waarin het door den baptismus sanguinis of flaminis vervangen wordt,

voor alle menschen, volwassenen en kinderen, ter zaligheid volstrekt noodzakelijk is. De Reformatie heeft daartegenover dit Schriftuurlijk beginsel gesteld, dat het sacrament geen enkele weldaad meedeelt of meedeelen kan, welke de geloovige niet reeds bezit door zijn vertrouwen op het woord Gods. Het geloof alleen, afgedacht van alle sacrament, stelt in het bezit en genot van alle weldaden des heils. Indien nu de doop dit geloof onderstelt, blijft er geen enkele weldaad meer over, die door den doop nog aan den geloovige zou kunnen medegedeeld worden. De doop kan niet anders dan de weldaden, die door het geloof ontvangen zijn, beteekenen en verzegelen en daardoor het geloof versterken, Ned. Gel. art. 33. 34. Heid. Cat. qu. 69. Ook de Lutherschen stemmen dit toe voor den doop der volwassenen, die vooraf wedergeboren zijn en belijdenis deden van hun geloof; evenals het geloof en de gave des H. Geestes door de prediking des woords in de wedergeborenen vermeerderd wordt, ita quoqae idem fit per baptismum, quin et baptismus donum regenerationis in illis efficaciter obsignat, Gerhard, Loc. XX 123. Quenstedt IV 145. Schmid, Dogm. d. ev. luth. K. 400. 407. Er is hier een Protestantsch beginsel mede gemoeid; wie aan den doop eene mededeeling van genade toeschrijft, welke door het woord en het geloof niet verkregen kan worden, zet voor de Roomsche sacramentsleer de deur open.

De forma des doops bestaat in een door God gelegd verband tusschen een zichtbaar teeken en een onzichtbaar geestelijk goed. Als teeken doet het water dienst, Mt. 3 : 6, Hd. 8 : 36, dat niet toevallig of willekeurig maar om zijne treffende overeenkomst met de beteekende zaak gekozen is. Wat het onreine, vervuilende en verstikkende stof is voor het lichaam, dat is de zonde voor de ziel; en gelijk water de onreinheid des lichaams afwascht, zoo reinigt het bloed van Christus van alle zonden. Schier bij alle volken en in alle godsdiensten heeft daarom het water eene rijke, symbolische beteekenis; dienst doende bij allerlei wasschingen, schaduwde het de geestelijke reiniging af, welke ieder mensch behoeft, om te verkeeren in de gemeenschap met God; in den Oudtest. eeredienst nam het water eene breede plaats in, Ex. 30 : 18—20, 40 : 30, Lev. 6 : 28, 8 : 6, 11 : 32, 15 : 12, Num. 8 : 7, 19 : 7v. enz., en de profeten stelden de geestelijke reiniging van het volk als eene besprenging met water voor, Ezech. 36 : 25,

37 : 23, Zach. 13 : 1. Uit zichzelf en van nature, d. i. krachtens den aard, dien God er bij de schepping aan gaf, is het water dus uitnemend geschikt, om in den doop de afwassching der zonden en de geestelijke vernieuwing af te beelden en te verzekeren. Daarom is het ook niet noodig, gelijk Rome beweert, dat het doopwater te voren op Paasch- of Pinkster-Zaterdag gewijd en met olie gemengd zij, Catech. Rom. II 2 qu. 47. Veel minder mag met de Paulicianen het gebruik van het water nagelaten worden, wijl Christus het levende water is, of met andere secten de doop door inbranding van een merkteeken of door geeseling ten bloede toe vervangen worden, Moor V 409—411. Zelfs is het overbodig, om met Beza en anderen toe te geven, dat, als water ontbreekt eene andere vloeistof gebruikt mag worden, want zulk een geval is zoo goed als onmogelijk, M. Vitringa VII 14. In den eersten tijd bestond de handeling van het doopen daarin, dat de doopeling in het water ondergedompeld en na een oogenblik daaruit weer opgetrokken werd. Het grieksche woord βαπτίζω wijst daar reeds op, want het beteekent letterlijk doopen, indoopen, Joh. 13 : 26, en geeft ook dan, wanneer het in ruimer zin voor wasschen, Mt. 15 : 2, Mk. 7 : 4, Luk. 11 : 38, Hebr. 9 : 10 of overdrachtelijk, Mt. 3 : 11, 20 : 22, Hd. 1 : 5 enz. wordt gebezigd, zulk eene handeling te kennen, waarbij de persoon of zaak, die gedoopt wordt, geheel en al wordt ondergedompeld en gereinigd. Voorts toonen de gevallen, welke de Schrift verhaalt, duidelijk aan, dat de doop in den apostolischen tijd bij wijze van onderdompeling plaats had, Mt. 3 : 6, Joh. 3 : 23, Hd. 8 : 38. En eindelijk is de phraseologia sacramentalis geheel en al op deze wijze van doopsbediening gebouwd, Rom. 6 : 3, 4, Gal. 3 : 27, Col. 2 : 12. Eeuwenlang is de immersio dan ook in de christelijke kerk in gebruik gebleven; de Grieksche kerk houdt er nog aan vast, besprenging (adspersio) of liever begieting (infusio) kwam in oude tijden alleen voor, als er geen water genoeg was, Didache c. 7, of als kranken op hun leger gedoopt moesten worden (baptismus clinicorum); Cyprianus, Ep. 69, 12, verdedigde in dit laatste geval de adspersio of perfusio met beroep op Ezech. 36 : 25, maar overigens spreken de kerkvaders altijd van den doop als van eene onderdompeling in het water, Suicerus, s. v. ἀναδύω. Paus Stephanus II stond in 754 den doop per infusionem in geval van noodzakelijkheid bij kinderen en kranken toe, maar

een concilie van het jaar 816 schreef nog aan de priesters voor, ut non effundant aquam super capita infantium sed semper mergantur in lavacro. Thomas zeide, tutius est baptizare per immersionem, quia hoc habet usus communis, S. Theol. III qu. 66 art. 7. Het Concilie van Ravenna 1311 liet de keuze tusschen immersio en superfusio vrij. Tot de 13e eeuw toe komt dus in het Westen de indompeling nog naast de besprenging voor; dan echter wordt de laatste hoe langer hoe meer algemeen. Als in het gekerstend Europa de bejaardendoop uitzondering en de kinderdoop regel werd, kwam er niet uit dogmatische maar uit hygiënische overwegingen ook verandering in de wijze van doopsbediening; kinderen waren in zekeren zin allen in infirmitate positi. De Hervormers sloten zich bij dit gebruik aan; Luther gaf aan onderdompeling de voorkeur, Calvijn hield de vraag voor een adiaphoron, maar de Anabaptisten maakten er een beginsel van en keerden daarom tot de immersio terug. En dit is het, wat alleen bestreden dient te worden. Er is geen twijfel aan, of de onderdompeling was oudtijds algemeen in gebruik, is nog geoorloofd en doet de rijke beteekenis van den doop ook beter dan de besprenging uitkomen. Maar er is hier geen beginsel van te maken. Want 1° het water is niet het bloed van Christus zelf en bewerkt niet zelf de afwassching der zonden, maar is daarvan een teeken en zegel; zoo kan het bij den doop dus niet aankomen op de hoeveelheid waters, die op den doopeling uitgestort of in welke hij gedompeld wordt. 2° De geestelijke weldaad, die door den doop wordt afgebeeld, wordt niet alleen eene afwassching der zonden maar ook eene besprenging met rein water en met het bloed van Christus genoemd, Ezech. 36 : 25, Hebr. 12 : 24, 1 Petr. 1 : 2, cf. Ex. 24 : 6, 29 : 16, 20. 3° Schoon de onderdompeling eeuwenlang in gebruik bleef, werd toch van de oudste tijden af in gevallen van noodzakelijkheid de besprenging geoorloofd geacht; nooit dacht de christelijke kerk eraan, om den doop als ongeldig te beschouwen, alleen omdat hij bij wijze van besprenging was toegediend; en de voorstanders der onderdompeling deinzen meestal in de practijk zelven voor deze consequentie terug. 4° Hoewel, in weerwil van de van oude tijden af gebruikelijke immersio triplex, Did. c. 7, met Gregorius M. is vast te houden: utrum unica an trina ablutio fiat, nihil referre existimandum est, Catech. Rom. II 2 qu. 14, toch mag

de besprenging niet in zoo geringe mate geschieden, dat alle denkbeeld van afwassching teloor gaat. Evenals het avondmaal, hoe ook ingekrompen, een maaltijd blijven moet, behoort ook in de besprenging met het doopwater de symboliek der afwassching behouden te worden. Cf. Calvijn, Inst. IV 15, 19. Voetius, Pol. Eccl. I 683—694. Moor V 413—421. M. Vitringa VII 16—30. Höfling, Das Sakr. der Taufe I 46—60. De Hoop Scheffer, Overzicht der gesch. van den doop bij onderdompeling, Amst. 1882.

6. Dit water wordt tot een sacrament door het woord der instelling. In de Schrift wordt de doop nu eens omschreven als een doop in den naam van Christus, Hd. 2 : 38, 8 : 16, 10 : 48, 19 : 5 cf. Rom. 6 : 3, 1 Cor. 1 : 13—15, 6 : 11, Gal. 3 : 27 en dan weer als een doop in den naam des Vaders, des Zoons en des H. Geestes, Mt. 28 : 19. Deze uitdrukkingen bedoelen niet, eene formule aan de hand te geven, welke bij den doop moet uitgesproken worden, maar zij beschrijven het wezen van den christelijken doop; deze moet zijn een doop in den naam van Christus en dus in den naam van God Drieëenig. Dat zij niet als eene formule bedoeld zijn, blijkt daaruit, dat bij besnijdenis en pascha, bij den doop van Johannes en bij het avondmaal van zulk eene formule geen sprake is. Maar zeker werd er bij het bedienen en ontvangen van den doop reeds van den aanvang af het een of ander gesproken; er werd belijdenis van zonden, Mt. 3 : 6, en van het geloof in Christus, Hd. 8 : 37, afgelegd, cf. 1 Tim. 6 : 12. Daarvoor kwam spoedig uit den aard der zaak eene vaststaande formule in gebruik, die aan de instellingswoorden in Mt. 28 : 19 werd ontleend. De Didache spreekt van de Christenen als *βαπτισθεντες εἰς ὀνομα κυριου*, 9 : 5 maar kent toch reeds de trinitarische formule, 7, 1. 3, cf. Justinus, Apol. I 61. Hoewel nu een doop in den naam van Christus of met de belijdenis, dat Jezus Christus de Zone Gods is, Hd. 8 : 37 in den eersten tijd volkomen voldoende was, moest toch later, toen allerlei ketterijen opkwamen, juist tot handhaving van het christelijk karakter van den doop de trinitarische formule hoe langer hoe meer als noodzakelijk beschouwd worden, cf. Cypr. Ep. 73, 16—18 en andere kerkvaders bij Suicerus s. v. *βαπτισμος*. Maar ook deze trinitarische formule luidt in de verschillende kerken niet gelijk. De Grieksche kerk bedient zich van de woorden:

βαπτιζεται ὁ δουλος του θεου ὁ δεινα εἰς το ὀνομα του πατρος — αμην, και του υἱου — ἀμην, και του ἁγιου πνευματος — ἀμην, νυν και εἰς τους αἰωνας των αἰωνων. Hoewel de Latijnsche kerk den alzoo bedienden doop erkent, bezigt zij zelve toch de formule: ego te baptizo in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, Catech. Rom. II 2 qu. 10. 11, en de Protestantsche kerken namen gewoonlijk deze over. De Syrische en Armenische kerken hebben weer eene formule, die zoowel van de Grieksche als van de Latijnsche afwijkt. Höfling, Das Sakr. der Taufe I 44. Alles bewijst, dat de geldigheid van den doop op zichzelf niet afhangt van de letterlijke woorden, die daarbij door den bedienaar gesproken zijn. De trinitarische formule is alleen noodig geworden, om ketterij te weren, om waarborg te geven, dat de doop, die bediend werd, de ware, christelijke doop is, en om gewenschte vastheid te brengen in het liturgisch gebruik. Daarbij is het nog van belang op te merken, dat de trinitarische doopsformule geen magische kracht bezit, om het water in het bloed van Christus te veranderen. De Gereformeerden ontkennen dit niet alleen, maar ook de Grieksche, Roomsche en Luthersche kerk spreken bij den doop anders dan bij het avondmaal. Bij dit laatste sacrament valt op de recitatio van de woorden der instelling, op hun consecratorische kracht, en op de daardoor teweeggebrachte trans- of consubstantiatie de nadruk. Maar al spreekt men bij den doop ook van eene divina virtus, die aan het water medegedeeld is, van aqua vivida, sancta, divina, van eene regeneratio per aquam in verbo, zoo zegt toch zelfs de Catech. Rom., dat de instellingswoorden klaar en duidelijk, tot onderwijs voor het volk, moeten uitgesproken worden, II 2, 10, en ontkent, dat er bij den doop eene transsubstantiatie, eene verandering van het water in het bloed van Christus plaats heeft, II 4, 9. De unio sacramentalis is hier dus eene andere dan bij het avondmaal. Zeker blijft er ook dan nog verschil. Roomschen en Lutherschen denken zich de werking des H. Geestes bij den doop als heengaande per aquam. De Gereformeerden verwerpen deze locale, physische vereeniging en nemen in plaats daarvan een verband aan, gelijk aan dat bij het woord. Evenals de H. Geest wel werkt cum verbo maar zijne kracht en werking niet besluit binnen het woord, zoo is het ook bij het water van den doop. In Ef. 5 : 26 zijn de woorden *ἐν ρηματι* niet, gelijk de Lutherschen willen, eene nadere be-

paling van λουτρῷ of ὕδατος, want dan hadden zij het artikel vóór zich vereischt: τῷ of του ἐν ῥηματι. Maar zij behooren bij ἁγιασῃ: Christus heiligde zijne gemeente door het woord des evangelies, terwijl Hij ze reinigde door het bad des waters. Paulus onderscheidt hier juist de werking van Christus door het woord van die door het water, evenals dat ook geschiedt in Hebr. 10 : 22 en 1 Petr. 3 : 21. Niet de dienaar en niet het water, maar Christus heiligt en geeft de beteekende zaak, Mt. 3 : 11, 1 Cor. 6 : 11, Hebr. 9 : 14, 1 Joh. 1 : 7. Als het water des doops de wedergeboorte bewerkte, had Paulus in 1 Cor. 1 : 14 niet kunnen zeggen, dat Christus hem niet zond, om te doopen, maar om het evangelie te verkondigen. Doch hoezeer er verschil is over de wijze, waarop teeken en beteekende zaak in den doop verbonden zijn, er is overeenstemming ten aanzien van de realiteit dier verbinding. Ook de Gereformeerde kerk belijdt, dat Christus in den doop aan een iegelijk, die hem in den geloove ontvangt, toezegt en verzekert, dat hij zoo zekerlijk met Zijn bloed en Geest van de onreinheid der ziel is gewasschen, als hij uitwendig met het water, hetwelk de onzuiverheid des lichaams pleegt weg te nemen, gewasschen is, Heid. Catech. 69.

Ook over de weldaden, die in den doop aan de volwassen geloovigen geschonken worden, bestaat er in hoofdzaak overeenstemming. Zij zijn alle begrepen in de gemeenschap met den drieëenigen God, in welke de geloovige door den doop wordt ingelijfd, Mt. 28 : 19. De Vader betuigt ons in den doop, dat Hij met ons een eeuwig verbond der genade opricht, en ons tot zijne kinderen en erfgenamen aanneemt, Gen. 17 : 7, 10, Hd. 2 : 39. De Zoon verzegelt ons, dat Hij ons wascht in zijn bloed en ons inlijft in de gemeenschap zijns doods en zijner wederopstanding, Rom. 6 : 3, Gal. 3 : 27. De H. Geest verzegelt ons, dat Hij in ons woont en ons tot lidmaten van Christus heiligt, 1 Cor. 6 : 11, 12 : 13, Tit. 3 : 5. Nader uitgewerkt, zijn deze weldaden: 1° de rechtvaardigmaking of de vergeving der zonden, Mk. 1 : 4, Hd. 2 : 38, 22 : 16, 1 Petr. 3 : 21, Hebr. 10 : 22. Doedes meent, dat deze weldaad niet bij den doop maar eerst bij het avondmaal in aanmerking komt, wijl de doop een doop der bekeering *tot* vergeving der zonden wordt genoemd, Leer der Zaligheid 326. Maar deze opvatting wordt door Hd. 22 : 16, 1 Petr. 3 : 21, Hebr. 10 : 22 duidelijk weersproken; de bekeering is wel de weg, waarlangs

de door Christus verworven vergeving in ons bezit en genot komt, maar de doop is juist van die in den weg van bekeering verkregen vergeving bewijs en onderpand; immers gaat de belijdenis der zonden en het rechtvaardigend geloof aan den doop vooraf. In den doop worden daarom ook alle zonden met al haar schuld en straf vergeven, niet alleen de verledene maar ook de tegenwoordige en toekomstige, want de rechtvaardigmaking is eene juridische daad, eene verandering van staat en daarom in eens, volkomen en voorgoed tot stand gebracht, cf. III 548. 2° De wedergeboorte, bekeering, afsterving van den ouden en opstanding van den nieuwen mensch door gemeenschap aan den dood en de opstanding van Christus, Mk. 1 : 4, Rom. 6 : 2—10, 1 Cor. 6 : 11, Ef. 5 : 26, Col. 2 : 12. Volgens Rome wordt in den doop diezelfde genade teruggeschonken, welke Adam als donum superadditum ontving maar door de zonde verloor. Evenals nu in Adam als homo naturalis ook vóór den val de concupiscentia woonde, die door het donum superadditum beteugeld werd, zoo is dit bij den gedoopte het geval. De concupiscentia blijft in hem, maar deze is op zichzelve geen zonde en den mensch als bestaande uit vleesch en geest, van nature eigen. Alleen kan ze gemakkelijk aanleiding tot zonde worden, als de mensch, in plaats van door de bovennatuurlijke genade zich te laten leiden, naar haar luistert en haar inwilligt. Doch afgedacht van dit gevaar, dat den gedoopte altijd blijft dreigen, is hij door de genade, die hij in den doop ontvangt, niet alleen van alle schuld maar ook van alle smet der zonde bevrijd. Daartegenover sprak de Ned. Geloofsbel. art. 15 uit: de erfzonde is ook zelfs door den doop niet ganschelijk te niet gedaan noch geheel uitgeroeid (oorspr. in den Walschen tekst van 1561: et n'est pas aboli mesme par le baptesme, door de synode van 1566 vermeerderd met de woorden: ou desraciné du tout). Hoewel velen met Doedes, Ned. Gel. 173 deze woorden afkeuren, zijn zij toch volkomen correct en met de H. Schrift in overeenstemming. Immers leert deze in de boven aangehaalde plaatsen zeer duidelijk, dat de doop, wel te verstaan als teeken en zegel, den mensch wederbaart en vernieuwt, de kracht der erfzonde in hem breekt, hem in nieuwigheid des levens doet wandelen, doch zoo, dat de zonde nog altijd in zijn vleesch blijft wonen en hem tegen zijn wil onder haar wet gevangen neemt. De erfsmet wordt dus wel ten deele en in beginsel maar

niet ganschelijk door den doop als sacrament te niet gedaan; ofschoon zij den geloovige niet meer verdoemt, blijft zij toch nog in hem tot aan den dood toe eene onzalige fontein van allerlei zonde. 3° de gemeenschap, niet alleen met Christus zelven, maar ook met de gemeente, die zijn lichaam is. De gedoopte wordt behouden van het verkeerd geslacht, afgezonderd van de wereld, Hd. 2 : 40, 41, tot een discipel van Jezus gemaakt, Mt. 28 : 19, Joh. 4 : 1, in zijne gemeente ingelijfd, 1 Cor. 12 : 13, en dus ook tot een wandel in oprechtheid, Gen. 17 : 1, en in nieuwigheid des levens, Rom. 6, tot belijdenis van Gods naam en tot onderhouding van Jezus' geboden verplicht, Mt. 28 : 19. Al deze weldaden zijn den gedoopte reeds geschonken vóór den doop in het woord des evangelies; ze zijn zijnerzijds aangenomen door het geloof; maar nu worden zij hem in den doop nog beteekend en verzegeld. Het mag dus niet zoo voorgesteld, alsof in het geloof vóór den doop slechts enkele of in elk geval niet alle weldaden werden geschonken, en dat de ontbrekende dan nog in den doop worden verleend. Want het woord bevat alle beloften en het geloof neemt ze alle aan. Er is geen enkele genade, die niet door het woord en alleen door het sacrament wordt uitgedeeld. Ook de inlijving in het lichaam van Christus geschiedt door het geloof en ontvangt in den doop haar teeken en zegel. De doopsgenade bestaat en kan naar Schrift en Ger. belijdenis nergens anders in bestaan dan in declaratio en confirmatio, Heid Catech. 66. 69. Cf. voorts Calvijn, Inst. IV 15. Martyr, Loci Comm. p. 435. Polanus, Synt. p. 495. Bullinger, Huysboek 1612 fol. 254. Ursinus, Explic. Cat. qu. 69 sq. enz.

7. Tot zoover is er tusschen de christelijke kerken in hoofdzaak overeenstemming in de leer des doops. Maar allerlei verschil openbaart zich, zoodra de kinderdoop ter sprake komt. Van het begin zijner invoering af tot op den huidigen dag toe wordt deze door een aanzienlijk deel der Christenheid verworpen, vooral op deze twee gronden, dat hij in de Schrift niet voorkomt en naar zijne oorspronkelijke instelling altijd geloof en bekeering onderstelt, welke in kinderen niet vallen of in elk geval niet geopenbaard en onderkend kunnen worden, cf. William Wall, The history of Infant Baptism., 4 vol. new ed. Oxford 1836. A. H. Newman, A history of Antipaedobaptism from the rise of Paedo-

baptism to A. D. 1609. Philad. American Baptist Publication Society 1897. Strong, Syst. Theol. 534—538. Inderdaad ontbreekt ook tot den tijd van Tertullianus toe alle rechtstreeksch en stellig getuigenis, dat de doop aan kinderen der geloovigen bediend werd. Maar uit dit stilzwijgen mag toch niet te veel worden afgeleid. Het spreekt vanzelf, dat in de eerste en tweede eeuw, toen de christelijke kerk zich snel in de wereld uitbreidde, de proselietendoop veel meer de aandacht trok dan de kinderdoop. Eerst was de bejaardendoop de gewone, telkens voorkomende doop; daarnaast kwam toen langzamerhand de kinderdoop op; en eindelijk, toen de kerk gevestigd en het eene na het andere volk gekerstend was, werd de kinderdoop regel en de proselietendoop, behalve in Heidenlanden, uitzondering. Als Tertullianus dan ook voor het eerst van den kinderdoop gewag maakt, de bapt. 18, bestrijdt hij hem wel is waar, maar niet op grond daarvan, dat hij eene nieuwigheid is en in den apostolischen tijd niet gebruikelijk, maar omdat zijne overtuiging in het algemeen deze is, dat cunctatio baptismi utilior est. Si qui pondus intelligant baptismi, magis timebunt consecutionem quam dilationem. In deze overtuiging stond Tertullianus niet alleen. Zoolang het Christendom zich nog in de dorpen, steden en landen, waar het gevestigd was, onder Heidenen uitbreiden kon en er dus altijd nog overgangen plaats hadden, waren velen van meening, dat men niet beter doen kon dan den doop zoo lang mogelijk uit te stellen, omdat men anders gevaar liep, om later weer in zonden te vallen en de in den doop ontvangen genade te verliezen. Maar Tertullianus was de eenige, die deze beschouwing ook bij de kinderen der geloovigen wilde laten gelden. De kerk, ook in Afrika, stoorde zich echter aan deze bestrijding niet, en ging met den kinderdoop voort; Origenes getuigt, dat de kinderdoop in zijne dagen algemeen in gebruik en van de apostelen afkomstig was; en Cyprianus verdedigt in overeenstemming met het in 256 te Carthago gehouden concilie, dat de kinderdoop niet eerst op den achtsten maar reeds op den tweeden of derden dag na de geboorte moet worden bediend. Cf. Höfling, Das Sakr. der Taufe I 104 f. Zoodra de kinderdoop regel en de bejaardendoop uitzondering werd, moest natuurlijk zijne beteekenis nader in het licht gesteld en zijne rechtmatigheid tegenover allerlei bestrijders verdedigd worden. Dit geschiedde op verschillende manier. 1° Toen Augustinus

tegenover de Pelagianen de erfzonde en dus ook de noodzakelijkheid van den doop voor kinderen verdedigde, moest hij zich rekenschap geven van het recht, dat kinderen hadden op den doop. Belijdende, dat de doop alleen voor geloovigen ingesteld was en toch erkennende, dat kinderen niet zelf gelooven konden, deed hij daarom een beroep op het geloof der ouders, die het kind ten doop presenteerden en in zijne plaats antwoordden. Pie recteque creditur, prodesse parvulo eorum fidem, a quibus consecrandus offertur, de lib. arb. III 23. Kinderen van geloovigen moeten zelf onder de geloovigen gerekend worden, want zij gelooven fide parentum. Credit in altero, qui peccavit in altero, de verbis apost. sermo de bapt. parv. c. Pelag. c. 14. En niet alleen 't geloof der ouders maar van heel de kerk komt hun ten goede: offeruntur quippe parvuli ad percipiendum spiritalem gratiam, non tam ab eis quorum gestantur manibus, quamvis et ab ipsis, si et ipsi boni fideles sunt, quam ab universa societate sanctorum atque fidelium, ad Bonif. ep. 25. Op dezen grond hebben de kinderen der geloovigen volgens Augustinus recht op den doop, en in dien doop worden zij zelven de vergeving der zonden en de wedergeboorte deelachtig, echter met dien verstande, quod baptizatur parvulus, si ad rationales annos veniens non crediderit, nec se ab illicitis concupiscentiis abstinuerit, nihil ei proderit quod parvus accepit, de pecc. mer. et rem. I 20, cf. Bibl. studii theol. Chrispin 1565 p. 115—128, en voorts dezelfde voorstelling bij theologen van allerlei richting, Lombardus e. a. op Sent. IV dist. 4. Thomas, S. Theol. III qu. 68 art. 9. Bonav. Brevil. VI 7. Catech. Rom. II 2 qu. 27. 30. Bellarminus, de bapt. I 10. 11. Luther bij Köstlin I 236. 352. II 88. Calvijn, C. R. VIII 483. 493. Beza, Tract. theol. III 345 en vele anderen, Oecolampadius, Zanchius, Perkins, Bucanus, Marlorat, Rivetus, Venema, Hartmann, cf. M. Vitringa VII 136. Quenstedt, Theol. IV 148. C. Vitringa, Observ. Sacrae II c. 6. Kalchreuter, Der stellvertretende Glaube und die Kindertaufe, Jahrb. f. d. Th. 1866 S. 523—544. 2° Zulk een fides aliena kan echter het gemis van persoonlijk geloof bij het kind niet vergoeden en leidt daarom ongemerkt tot de leer van eene wedergeboorte door den doop. Het geloof der ouders of der kerk moge aan het kind recht geven, om gedoopt te worden, in het kind zelf is toch niets vereischt dan hoogstens eene van nature aanwezige capacitas passiva, een negatief obicem non ponere.

Daarom ontvangt het kind, dat om zoo te zeggen door de gansche kerk met gebeden aan God opgedragen wordt, in den doop zelf de genade, die het behoeft. Maar die genade, welke het kind ontvangt, wordt dan weer zeer verschillend omschreven. Sommige scholastici zeiden, dat den kinderen bij den doop geen deugden werden ingestort noch actu noch habitu noch radice, maar dat deze hun later werden medegedeeld, wanneer zij opgroeiden, of ook, wanneer zij stierven, geschonken werden bij de scheiding der ziel van het lichaam; anderen meenden, dat de kinderen bij den doop de deugden ontvingen, hetzij secundum radicem, of secundum habitum, Comm. op Sent. IV dist. 4, bijv. Bonaventura ib. pars 2 art. 2 qu. 2. Thomas, S. Theol. III qu. 69 art. 6. Trente stelde vast, dat de sacramenten des N. Test. de genade in zich bevatten en allen mededeelen, die geen hindernis in den weg stellen, zoodat ook de kinderen in den doop de genade en de deugden ontvangen ex opere operato en niet van te voren geloovigen zijn maar door den doop geloovigen worden, Trid. VII can. 6—8, de bapt. c. 13. 14. cf. Bellarminus, de bapt. I 10. 11. De Lutherschen bestreden, dat de kinderen vóór den doop geloof hadden en eveneens, dat zij in aliena fide werden gedoopt, maar leerden, dat zij in den doop het geloof ontvingen, en wel niet habitu of potentia slechts, doch zelfs actu. Per baptismum et in baptismo Spiritus S. fidem veram, salvificam, vivificam et *actualem* accendit in infantibus, unde et infantes baptizati vere credunt, Quenstedt IV 147. Ook enkele Gereformeerde theologen Pareus, Baronius, Forbesius à Corse, Davenant, Ward, de Brais in Saumur e. a. leerden, dat aan alle kinderen in den doop eene zekere genade van vergeving en wedergeboorte geschonken werd, welke, wanneer zij jong stierven, voldoende ter zaligheid was, maar anders hunnerzijds door persoonlijk geloof aanvaard en bevestigd moest worden, cf. Witsius, de efficacia baptismi in infantibus, Misc. Sacra II 618. Voetius, II Disp. 409. M. Vitringa VII 72. En hiermede komt de leer der High Churchmen van een baptismal regeneration overeen. 3° Maar deze leer wordt door vele bezwaren gedrukt. De fides aliena, die eerst bij Augustinus e. a. nog als eene herinnering aan het volgens de Schrift voor den doop vereischte geloof gehandhaafd werd, wordt geheel overtollig, als de doop ex opere operato de genade meedeelt en in het kind niets anders dan eene capacitas passiva onderstelt. Wanneer

kinderen dan reeds de genade des doops kunnen ontvangen, als zij geen obex in den weg stellen, verdient het aanbeveling, om zooveel mogelijk kinderen, ook heidensche, te doopen, want zij zijn allen passief en dus allen vatbaar voor de ontvangst der genade; de Scotistische school verdedigde dit dan ook tegenover de Thomistische en bepaalde de practijk der Roomsche kerk, Schwane, D. G. III 621. Ten tweede wordt de doop van zijn Schriftuurlijk karakter beroofd, wijl hij losgemaakt wordt van het geloof en het woord, ophoudt teeken en zegel van Gods beloften te zijn, een zelfstandig, onafhankelijk, ex opere operato werkend genademiddel wordt en zelfs onder de genademiddelen de eerste en voornaamste plaats inneemt. En eindelijk worden de weldaden, welke de doop mededeelt, eenerzijds overdreven en andererzijds verzwakt. Want met het oog op de feiten, die Schrift en ervaring aan de hand doen, kan niemand volhouden, dat alle gedoopte kinderen later blijken geloovigen te zijn en zalig te worden. Zoo moet men dan aannemen, dat de weldaden, in den doop geschonken, verliesbaar zijn en later door persoonlijk geloof aanvaard moeten worden. Zij zijn genoegzaam ter zaligheid voor jongstervende, en ongenoegzaam voor opwassende kinderen, en plaatsen deze laatste in een twijfelachtigen toestand tusschen geloovigen en ongeloovigen in, Ex. v. h. Ontw. v. Tol. VI 282—287. VII 493—495. Moor V 489. Witsius t. a. p. De Gereformeerden keerden daarom tot de Schrift terug en namen bij de verdediging van den kinderdoop eenparig hun standpunt in het verbond der genade, dat naar Gods belofte niet alleen de geloovigen maar ook hun zaad omvatte. Niet wedergeboorte, geloof of bekeering, en veel minder ons vermoeden dienaangaande, maar alleen het verbond der genade gaf, beide bij volwassenen en bij kinderen, recht op den doop, Calvijn, Inst. IV 16, 23. 24, cf. Kramer. Het verband van doop en wedergeb. 122. Dit verbond was de vaste, Schriftuurlijke, objectieve grond, waarop alle Gereformeerden gemeenschappelijk en zonder onderscheid het recht van den kinderdoop deden rusten; een anderen, dieperen, hechteren grond hadden zij niet. Maar de Anabaptisten voerden altijd nog een tweede bewijs tegen den kinderdoop aan; zij beweerden, niet alleen dat de kinderdoop in de Schrift niet voorkwam, maar ook, dat kinderen geen geloof en bekeering konden hebben of toonen en daarom ook niet gedoopt mochten worden. Daartegenover betoogden de

Gereformeerden, dat kinderen wel niet, gelijk de Lutherschen, den actus fidei, maar toch zeer zeker den habitus fidei konden bezitten. Zij drukten zich zeer verschillend uit; men sprak van fides in semine, in radice, in inclinatione, in potentia, in habitu, in principio, in virtute interna Spiritus, van semen regenerationis enz., cf. M. Vitringa VII 134. Maar in de zaak zelve was er volkomen overeenstemming. Alle Gereformeerden hielden op grond van de Schrift, Jer. 1 : 5, Luk. 1 : 5 en overeenkomstig de katholiciteit van de christelijke religie tegenover de Anabaptisten staande, dat kinderkens evengoed als volwassenen door God in genade aangenomen, door zijn Geest wedergeboren en met het zaad des geloofs begiftigd konden worden. En hieraan hadden zij tegenover de Anabaptisten genoeg. De onderlinge verschillen die zich voordeden, zoodra zij hunne beginselen gingen uitwerken en toepassen, boven bladz. 226, traden bij deze gemeenschappelijke overtuiging op den achtergrond.

8. Het recht van den kinderdoop hangt uitsluitend daarvan af, hoe de Schrift de kinderen der geloovigen beschouwt en dus wil, dat wij ze beschouwen zullen. Als de Schrift over zulke kinderen op dezelfde wijze als over volwassen geloovigen spreekt, dan staat het recht en ook daarmede de plicht van den kinderdoop vast; want wij mogen aan kinderen niet onthouden wat wij aan volwassenen schenken. Bij den doop van kinderen is het dus niet geoorloofd, om minder, doch evenmin, om meer dan bij den doop van bejaarden te eischen. In het laatste geval zijn wij en moeten wij naar de Schrift er mede tevreden zijn, dat iemand zijn geloof belijdt. Nooit zijn wij volkomen zeker, dat iemand geen huichelaar is en dus ongerechtigd het sacrament ontvangt; maar daarover komt ons het oordeel niet toe, de intimis non judicat ecclesia. Zoo is het ook bij den kinderdoop. Wie volstrekte zekerheid wil, kan nooit eenig sacrament uitdeelen. De vraag is alleen, of de zekerheid, dat wij in de kinderen der geloovigen met geloovigen te doen hebben, dezelfde is als die, welke wij bezitten aangaande hen, die op volwassen leeftijd hun geloof belijden. Eene andere, sterkere zekerheid hebben wij niet noodig en mogen wij niet eischen. Zoo de vraag gesteld, geeft de Schrift een duidelijk antwoord. 1° Allereerst dient de bevreemding weggenomen, dat het N. Test. nergens met zooveel woorden van den

kinderdoop spreekt. Dit feit is daaruit te verklaren, dat de doop van volwassenen in de dagen des N. T. de regel en de kinderdoop, zoo hij al voorkwam, uitzondering was. Het was de tijd, waarin de christelijke kerk door overgang uit Jodendom en Heidendom gesticht en uitgebreid werd. En het was juist die overgang, die duidelijk in den doop afgebeeld werd. De bejaardendoop is daarom de oorspronkelijke doop; de kinderdoop is afgeleid; gene moet niet naar dezen, maar deze moet naar genen worden geconformeerd. Daarmede vervalt het recht van den kinderdoop niet, noch ook heeft het ter zijner handhaving naar Roomsche bewering de traditie van noode; want ook wat bij wettige gevolgtrekking uit de Schrift afgeleid wordt, is even bondig als wat er uitdrukkelijk in vermeld staat. Zoo handelt de kerk ieder oogenblik in de bediening des woords, in de practijk des levens, in de ontwikkeling der leer; zij blijft nooit bij de letter staan maar leidt uit de gegevens der Schrift onder de leiding des H. Geestes gevolgtrekkingen en toepassingen af, die haar leven en ontwikkeling mogelijk maken en bevorderen. En zoo handelt zij ook, als zij van den bejaardendoop tot den kinderdoop overgaat. De Schrift geeft den algemeenen regel aan, wanneer de doop mag en moet worden toegepast, en de kerk past dezen regel concreet in het leven toe. Zij behoeft nergens te zeggen, dat kinderen mogen gedoopt worden; zij zegt genoeg, als zij kinderen beschouwt op dezelfde wijze als volwassenen, die tot belijdenis des geloofs zijn gekomen, en nooit gewag maakt van eene doopsbediening aan zulke volwassenen, die uit Christenouders geboren waren. 2° In het O. Test. werd de besnijdenis bediend aan kinderen van het mannelijk geslacht op den achtsten dag na hunne geboorte. Volgens Col. 2 : 11, 12 is deze besnijdenis vervangen door den doop. Immers de Colossers zijn, ofschoon Christenen uit de Heidenen, evengoed besneden als de Joden. Maar zij zijn besneden, niet met eene vleeschelijke, door handen verrichte besnijdenis, welke bestaat in de uittrekking van het σωμα της σαρκος, van heel de vleeschelijke, zondige natuur. En zij heeft plaats gehad in Christus, door middel en uit kracht van de besnijdenis, welke Christus zelf ten opzichte van de zonde in zijn dood heeft ondergaan, op het oogenblik toen zij in den doop met Christus begraven en opgewekt zijn. Door den dood van Christus heen, die eene volkomene aflegging en overwinning van de zonde was en dus

de idee van de besnijdenis ten volle realiseerde, is die besnijdenis verouderd en in den doop tot hare antitypische vervulling gekomen. De doop is dus meer dan de besnijdenis, niet in wezen maar in graad; de besnijdenis wees naar den dood van Christus heen, de doop wijst ernaar terug; gene eindigt, deze begint met dien dood. Indien nu echter die besnijdenis reeds als teeken des verbonds aan kinderen mocht en moest worden bediend, dan geldt dit a fortiori van den doop, die niet armer maar veel rijker aan genade is. Dat komt mede daarin uit, dat het sacrament des O. V. alleen aan mannelijke, maar dat des N. V. ook aan vrouwelijke personen wordt bediend; en ook de tegenstanders van den kinderdoop erkennen in dit opzicht de rijkere genade van den doop. De zonde draagt n.l. bij menschen het karakter van σαρξ; zij openbaart zich vooral in de organen der voortplanting en toont daar hare macht. De besnijdenis stelt dat in het licht, evenals ook de onreinheid der vrouw na het baren. Maar Christus heeft door zijn dood, die de ware besnijdenis is, alle zonde weggenomen, ook die, welke aan de voortplanting kleeft; Hij heeft de vrouw in zelfstandige betrekking tot zichzelven gesteld; Hij doet haar even goed als den man in zijne genade deelen; in Hem is er geen man of vrouw; en daarom worden beiden in den doop met Christus begraven en tot een nieuw leven opgewekt. En eindelijk blijkt de rijkere genade van het sacrament des N. V. ook nog daarin, dat de besnijdenis eerst op den achtsten dag na de geboorte mocht worden voltrokken, want de kinderen deelden zoolang nog in de onreinheid der moeder; maar nu, in de dagen des N. T. hebben de kinderen van hunne geboorte af recht op den doop, wijl zij van het eerste oogenblik van hun bestaan af deelen in de genade van Christus. 3° De besnijdenis is lang niet het eenige bewijs, dat het O. T. de kinderen beschouwt als deelgenooten des verbonds. Heel de verbondsidee brengt deze beschouwing mede. Daarin toch is het verbond van de verkiezing onderscheiden, dat het aantoont, hoe deze zich langs organischen en historischen weg realiseert. Het wordt nooit alleen met één enkel persoon gesloten maar in dien enkele ook terstond met zijn zaad. Het omvat nooit den persoon des geloovigen alleen, in het afgetrokkene, maar dien persoon concreet, gelijk hij historisch bestaat en leeft, dus hem niet alleen, maar ook al wat zijns is; hem voor zijn persoon niet alleen maar hem ook als vader of moeder, met zijn gezin, met

zijn geld en goed, met zijn invloed en macht enz., deel III 226. Bepaaldelijk worden de kinderen in hem gerekend. Er is eene gemeenschap van ouders en kinderen aan zonde en ellende, ib. 129v. Maar er is daartegenover ook door God eene gemeenschap van ouders en kinderen aan genade en zegen gesteld. Kinderen zijn een zegen en een erfdeel des Heeren, Ps. 127 : 3. Zij worden altijd bij de ouders gerekend en met hen samengenomen; het gaat hun samen wel, Ex. 20 : 6, Deut. 1 : 36, 39, 4 : 40, 5 : 29; 12 : 25, 28. Zij dienen samen den Heere, Deut. 6 : 2, 30 : 2, 31 : 12, 13, Jos. 24 : 15, Jer. 32 : 39, Ezech. 37 : 25, Zach. 10 : 9; de daden en inzettingen Gods moeten door de ouders aan de kinderen worden overgeleverd, Ex. 10 : 2, 12 : 24, 26, Deut. 4 : 9, 10, 40, 6 : 7, 11 : 19, 29 : 29, Jos. 4 : 6, 21, 22 : 24—27; het verbond Gods met zijn weldaden en zegeningen zet zich voort van kind tot kind en van geslacht tot geslacht, Gen. 9 : 12, 17 : 7, 9, Ex. 3 : 15, 12 : 17, 16 : 32, Deut. 7 : 9, Ps. 105 : 8 enz. Genade is geen erfgoed maar zij wordt toch in den regel uitgedeeld in de lijn der geslachten. Piorum infantibus primus ad salutem aditus est ipsa ex piis parentibus propagatio, Beza, Resp. ad coll. Mompelg. II 103 bij Gerhard, Loc. XX 211. 4° Deze beschouwing gaat over in het N. Testament. Jezus treedt evenals Johannes met de prediking op: bekeert u en gelooft het evangelie; Hij neemt den doop van Johannes over en verkondigt daarin, dat de Joden in weerwil van hunne besnijdenis bekeering en vergeving van noode hebben; de tegenstelling wordt langzamerhand zoo sterk, dat Jezus heel geen verwachting meer van zijn volk heeft en het volk Hem verwerpt en hangt aan het kruis. En toch desniettegenstaande blijft Hij de kinderen beschouwen als kinderen des verbonds, Mt. 18 : 2v., 19 : 13v., 21 : 15v., Mk. 10 : 13v., Luk. 9 : 48, 18 : 15. Hij roept ze tot zich, omhelst hen, legt hun de handen op, zegent ze, zegt dat hunner is het koninkrijk der hemelen, stelt hen aan de volwassenen ten voorbeeld, waarschuwt dezen, om hen te ergeren, zegt dat hunne engelen over hen waken, en ziet in hun Hosannageroep eene vervulling der profetie, dat God het spreken der kinderen tot een macht heeft gemaakt, waardoor zij, die Hem haten, tot zwijgen worden gebracht, en uit hun mond zich lof, *αἶνον* naar de LXX, heeft toebereid. 5° Van dezelfde gedachte gaan de apostelen uit. Het verbond der genade, met Israel opgericht, is wel gewijzigd, wat

de bedeeling betreft, maar in wezen hetzelfde gebleven, deel III 216v. De ἐκκλησια is in de plaats getreden van het Oudtest. Israel, zij is het volk Gods en God is haar God en Vader, Mt. 1 : 21, Luk. 1 : 17, Hd. 3 : 25, Rom. 9 : 25, 26, 11 : 16—21, 2 Cor. 6 : 16—18, Gal. 3 : 14—29, Ef. 2 : 12, 13, Tit. 2 : 14, Hebr. 8 : 8—10, 1 Petr. 2 : 9, Op. 21 : 3. Evenals in het O. Test., zijn onder dat volk Gods ook de kinderen der geloovigen begrepen. Immers, de gemeente des N. Test. is geen groep van individuen, maar een organisme, een lichaam, een tempel en is als zoodanig, als een volk, in de plaats van Israel getreden. Zij is als een wilde olijfboom, terwijl eenige takken zijn afgehouwen, op den stam van den tammen olijfboom geënt en alzoo zijn wortel en vettigheid deelachtig geworden, Rom. 11 : 16, 17. Daarom gaan soms gansche huisgezinnen tot het Christendom over. Het huisgezin zelf is eene instelling Gods, een organisch geheel, dat deelt in een gemeenschappelijken zegen of vloek. Jezus' discipelen brengen vrede aan het huis, dat zij binnengaan, Luk. 10 : 5, en Hij zegt zelf, dat, als Zacheus gelooft, zijnen huize zaligheid is geschied, Luk. 19 : 9. De apostelen leeren niet alleen in den tempel maar verkondigen het evangelie van Christus ook telkens in de huizen, Hd. 5 : 42, 20 : 20. Met het hoofd des gezins wordt heel het huisgezin zalig, Hd. 11 : 14, 16 : 31, en gansche huisgezinnen gelooven en worden gedoopt, Hd. 16 : 15, 34, 18 : 8, 1 Cor. 1 : 16. Hieruit is wel niet te bewijzen, dat de kinderdoop reeds door de apostelen is toegepast, maar uit het stilzwijgen is het tegendeel evenmin af te leiden; uit de vroege invoering van den kinderdoop, uit de algemeene erkenning, die hij terstond gevonden heeft, en uit het getuigenis van Origenes volgt de mogelijkheid en zelfs de waarschijnlijkheid, dat hij reeds was een apostolisch gebruik. Voorts zegt Petrus, dat de belofte des O. V., dat God de God der geloovigen en van hun zaad zou zijn, overgaat in de bedeeling des N. T., Hd. 2 : 39. Wel geldt dit allereerst de Joden, en is er van de Heidenen eerst sprake in de woorden: en allen die daar verre zijn. Maar dit neemt niet weg, dat de Joden, die zich tot Christus bekeeren, niet alleen voor zichzelven maar ook voor hunne kinderen de belofte des verbonds ontvangen; en de Heidenen, die tot het geloof komen, deelen in dezelfde voorrechten en staan volgens heel het N. T. in geen enkel opzicht bij de geloovigen uit de Joden ten achteren.

Volgens Paulus, 1 Cor. 7 : 14, zijn zelfs de kinderen uit een huisgezin, waarvan een der beide ouders geloovig is geworden, heilig. Als zulk een geval zich voordeed, moest nl. de geloovige echtgenoot niet denken, dat hij het huwelijksleven met de wederhelft niet voortzetten mocht. Integendeel, door het geloof van den eenen echtgenoot, wordt heel het huwelijk, wordt ook de andere echtgenoot geheiligd, ἡγίασται. En dit bewijst Paulus daarmede, dat immers de kinderen uit zulk een huwelijk niet ἀκάθαρτα maar ἅγια zijn. Dat stond dus vast, was algemeen aangenomen en kon daarom als argument dienst doen. Kinderen in een huisgezin, waarvan vader of moeder geloovig is, worden gerekend naar den geloovigen echtgenoot, zelfs al is deze de vrouw des huizes. De christelijke belijdenis geeft in zulk een huis den toon aan; zij is de maatstaf, waarnaar heel het gezin beoordeeld moet worden; het geloof is het hoogere, dat over het lagere domineert. De heiligheid, van welke Paulus hier spreekt, is niet als eene subjectieve, inwendige, maar als eene objectieve, theocratische te denken, want anders waren de kinderen en de man niet door de geloovige moeder en vrouw maar door zichzelven heilig. Ook denkt Paulus hier ganschelijk niet aan den kinderdoop, noch aan iets, dat als een grond daarvoor dienst moet doen. Maar het is er hem alleen om te doen, om aan te toonen, dat het christelijk geloof de natuurlijke levensordeningen niet verbreekt maar bevestigt en heiligt, cf. vs. 18—24. Voor den kinderdoop is deze plaats echter in zoover van belang, als zij leert, dat heel een gezin naar de belijdenis van den geloovigen echtgenoot gerekend wordt; de geloovige heeft de roeping, om niet alleen voor zichzelf maar met alwat het zijne is en met heel zijn gezin den Heere te dienen. Daarom worden de kinderen der geloovigen door de apostelen ook als Christenkinderen in den Heere vermaand, Hd. 26 : 22, Ef. 6 : 1, Col. 3 : 20, 1 Joh. 2 : 13, 2 Tim. 3 : 15; ook kleinen kennen den Heere, Hebr. 8 : 11, Openb. 11 : 18, 19 : 5, en worden gesteld voor den troon, Op. 20 : 5. Van eene neutrale opvoeding, die de kinderen op gevorderden leeftijd volkomen vrij en zelfstandig wil laten kiezen, weet de H. Schrift niets af, Trid. de bapt. c. 14. De kinderen der geloovigen zijn geen Heidenen, zijn ook geen duivelskinderen, die nog, gelijk Roomschen en Lutherschen leeren, bij den doop moeten geexorciseerd worden; maar het zijn kinderen des verbonds, wien de belofte

even goed als den volwassenen toekomt, zij zijn in het verbond begrepen en zijn heilig non natura, Job 14 : 4, Ps. 51 : 7, Joh. 3 : 6, Ef. 2 : 3, sed foederis privilegio, Heid. Cat. 74. Can. Dordr. I 17. 6° Dit alles klemt te meer, omdat de genade, vooral in de bedeeling des N. T. veel overvloediger is dan de zonde, Rom. 5 : 12—21. Indien de verwerping van den kinderdoop enkel en alleen daaruit voortkwam, dat hij niet met letterlijke woorden in de Schrift wordt geboden, zou zij met toegevendheid te beoordeelen zijn. Maar gewoonlijk hangt zij met geheel andere overwegingen saam en vloeit voort uit eene beperking der genade en uit eene miskenning van de catholiciteit van het Christendom. Immers stelt het Anabaptisme aan de genade, tenzij het de erfzonde ontkent en wedergeboorte voor kinderen onnoodig acht, een grens in den kinderlijken leeftijd, in het nog niet gekomen zijn tot jaren des onderscheids, dat is dus, in wetten en ordeningen, die door God zelven bij de schepping in de natuur zijn vastgesteld. Zulke perken kent echter de genade niet. Onder het O. Test. moge zij in zekeren zin binnen het volk van Israel besloten zijn geweest; te midden van dat volk was zij zoo ruim mogelijk. En in het N. T. is alle grens van volk en land, van geslacht en leeftijd, volkomen uitgewischt. In Christus is geen man of vrouw, geen Jood of Griek, geen kind of grijsaard, maar alleen een nieuw schepsel. De Vader heeft de wereld liefgehad; Christus is eene verzoening voor de geheele wereld en heeft ook voor kinderen zijn bloed vergoten; en de H. Geest, die Jezus ontvangen deed in Maria's schoot en reeds van het eerste oogenblik van hun bestaan af aan een Jeremia en Johannes geschonken werd, heeft toegang tot ieder hart en wordt daarin door geen leeftijd of jonkheid belemmerd. Kinderen kunnen daarom, gelijk zij zonder hun weten der verdoemenis in Adam deelachtig zijn, op diezelfde wijze weder in Christus tot genade aangenomen worden. Al kunnen zij niet actu gelooven, zij kunnen toch wedergeboren worden en daarin tevens het vermogen des geloofs ontvangen. 7° Door dit alles is het recht en dus ook de plicht van den kinderdoop overvloedig betoogd. Want als kinderen der geloovigen zoo te beschouwen zijn, als de Schrift ons leert, dan hebben zij naar de Goddelijke instelling van den doop aanspraak op dit sacrament, in dezelfde en zelfs in sterkere mate dan de volwassenen, die belijdenis doen. Volstrekte zekerheid is er toch

in geen van beide gevallen te verkrijgen. Bij de bejaarden kunnen wij evenmin over het hart oordeelen als bij de kinderen. Er is voor ons, die aan het uitwendige gebonden zijn, altijd slechts mogelijk een oordeel der liefde. Naar dat oordeel houden wij hen, die belijdenis doen, voor geloovigen en deelen hun de sacramenten uit; en naar datzelfde oordeel rekenen wij de kinderen der geloovigen tot de geloovigen zelven, omdat zij met hunne ouders in het verbond der genade begrepen zijn. Zelfs is de waarschijnlijkheid, dat de gedoopten ware geloovigen zijn, bij de kinderen grooter dan bij de volwassenen. Want niet alleen sluipt in eene baptistische kerk de verzwakking van de beteekenis van den doop, de verwaarloozing der tucht en de doodende macht van de gewoonte evengoed in als in eene kerk, die den kinderdoop in practijk brengt; maar bijna de helft der menschen sterft weg, voordat zij tot jaren des onderscheids zijn gekomen. Voor die allen ligt er in de Schrift, inzoover zij in het verbond der genade begrepen zijn, eene belofte des Heeren, welke zij niet met bewustheid en vrijwillig verwerpen kunnen. Indien zij vóór den tijd, dat zij dat doen kunnen, sterven, mogen godzalige ouders aan hunne verkiezing en zaligheid niet twijfelen, Can. Dordr. I 17, cf. Voetius, Disp. II 408. 417. M. Vitringa II 51. En zelfs bij die kinderen, die opwassen, mag en moet zoolang naar het oordeel der liefde, welke in de kerk van Christus heerschen moet, aan hun zaligheid worden geloofd, als het tegendeel niet duidelijk blijkt. Uit de kinderen der geloovigen wordt toch voortdurend de gemeente, de vergadering der ware Christgeloovigen, gebouwd. 8° Daarbij mag echter nooit vergeten worden, dat dit zoowel bij volwassenen als bij kinderen een oordeel der liefde is. Het is geen onfeilbare uitspraak, die de zaligheid van elken gedoopte vaststelt, maar alleen een regel, waarnaar de Schrift gebiedt, dat wij in de practijk van het kerkelijk leven handelen zullen. Grond voor den doop is niet het vermoeden, dat iemand wedergeboren is en zelfs die wedergeboorte zelve niet, maar alleen het verbond Gods. Op de subjectieve opinie van den dienaar des woords over den geestelijken staat van den doopeling komt het ganschelijk niet aan; of hij al dan niet voor zichzelven overtuigd zij van de oprechtheid des geloofs bij den doopeling, hij heeft daarmede niet te rekenen maar te handelen naar den geopenbaarden wil Gods en den regel van zijn woord. Maar bovendien,

het baat niets om de oogen te sluiten voor het feit, dat de doop menigmaal toebediend wordt aan zulken, die later blijken niet te wandelen in den weg des verbonds. Schrift en ervaring leeren beide, dat niet alles Israel is wat Israel heet, dat er kaf is onder het koren, dat er in het huis Gods niet alleen gouden en zilveren maar ook aarden vaten zijn. Lang niet allen waren daarom wedergeboren, toen zij den doop ontvingen. Zelfs is het niet te bewijzen, dat de uitverkorenen altijd in hun jeugd, vóór den doop of zelfs vóór de geboorte, door den H. Geest zijn wedergeboren; God is vrij in de uitdeeling zijner genade en kan de vrucht van den doop ook op veel later leeftijd genieten doen. Daarom blijft er ook in de christelijke gemeente plaats voor de prediking van het evangelie, van wedergeboorte, geloof en bekeering. De profeten, Johannes de Dooper en Jezus zijn daarmede opgetreden te midden van hun volk, dat toch het eigendom des Heeren was; en ook de apostelen hebben het woord niet slechts bediend, om het verborgen leven tot openbaring te brengen, maar het ook als een zaad der wedergeboorte en als een middel tot werking des geloofs gepredikt. 9° Toch mag daarom het wezen van den doop niet afhankelijk gesteld worden van zijne uitwerking in het leven. Evenals het oprechte geloof blijft wat het naar de beschrijving van den Heid. Cat. 21 is, ook al vertoont de werkelijkheid er allerlei afwijkingen en misvormingen van, zoo ook is de doop en mag hij niet anders wezen dan wat de Schrift ervan leert. De echte, wezenlijke, christelijke doop is die, welke aan geloovigen toebediend wordt. Ofschoon de doop, evenals de uitwendige roeping, ook voor de ongeloovigen nog menigen zegen afwerpt, deel III 492, toch wordt zijne echte vrucht en volle kracht alleen door de geloovigen genoten. Objectief blijft de doop, evenals het woord, hetzelfde. Wie het woord, en zoo ook wie den doop in den geloove ontvangt, krijgt werkelijk deel aan de beloften, die God er mede verbonden heeft. God blijft zichzelf getrouw en schenkt de zaligheid aan een iegelijk, die gelooft. Maar het geloof is niet aller. Ten slotte wordt de vrucht van den doop alleen genoten door hen, die uitverkoren zijn en daarom op 's Heeren tijd ook komen tot het geloof. In die uitkomst moeten allen berusten, hetzij zij Roomsch of Protestant, Luthersch of Gereformeerd zijn. Sacramenta in solis electis efficiunt quod figurant, zeide Augustinus en de scholastiek sprak het hem na, cf. Lombardus, Thomas,

Bonaventura op Sent. IV dist. 4, en voorts ook Calvijn op Ef. 5 : 26. Inst. IV 14, 9. 10. C. R. VII 694. Beza, Tract. III 124. Voetius, Disp. II 408. Westm. Conf. 28, 6. M. Vitringa VI 90. VII 378. De uitverkorenen hebben het gegrepen maar de anderen zijn verhard geworden. De kinderen der belofte worden voor het zaad gerekend. 10° De weldaden van den doop zijn bij kinderen dezelfde als bij volwassenen, n.l. de vergeving der zonde, de wedergeboorte en de inlijving in de gemeente van Christus. En deze worden niet eerst in den doop geschonken maar zijn reeds door het geloof het deel van hem, die overeenkomstig den wille Gods den doop ontvangt. De doop schenkt geen enkele weldaad, welke niet in het woord reeds beloofd en door het geloof werd aangenomen, maar hij schenkt dezelfde weldaden als het woord slechts op eene andere wijze en in een anderen vorm, zoodat het geloof, naar de mate, welke God aan een iegelijk geschonken heeft, er door bevestigd en versterkt wordt. Ook voor kinderen gaat deze regel door. Want gelijk zij onbewust door den H. Geest wedergeboren en met het geloofsvermogen begiftigd kunnen worden, zoo kunnen zij ook door dienzelfden H. Geest buiten hun weten in dat geloofsvermogen versterkt worden. Er is hier, als op zoo menig terrein, eene geheimzinnige Wechselwirkung. Gelijk het licht en het oog elkander onderstellen en steunen, zoo geniet het geloof van het sacrament te meer naarmate het sterker is en wordt er tevens in diezelfde mate door verzegeld en bekrachtigd. De sacramenten nemen daarom voor den geloovige, als hij opwast, niet langzamerhand in beteekenis af maar winnen voortdurend voor hem aan waarde. Zij spreiden altijd schooner en heerlijker voor het oog des geloofs den rijkdom van Gods genade ten toon. Zij zijn voor ieder geloovige en voor heel de kerk een bewijs van ontvangen genade, een teeken van Gods trouw, een pleitgrond voor het gebed, een steunpilaar voor het geloof, eene vermaning tot nieuwe gehoorzaamheid. Cf. over den kinderdoop: Calvijn, Inst. IV c. 16. Ursinus, Tract. theol. 1584 p. 597—619. Junius, Theses Theol. 52. G. J. Vossius, Disput. XX de baptismo, disp. 13. C. Vitringa, Observ. Sacrae lib. II c. 6. Turretinus, Theol. El. XIX qu. 20. Moor V 476. M. Vitringa VII 99. Martensen, De Kinderdoop 1842. Wormser, De Kinderdoop 1853. Pieters en Kreulen, De Kinderdoop 1861. Van Oosterzee, Dogm. § 138. Thym, De beteekenis van den Christ.

doop en het goed recht van den Kinderdoop 1884. Kuyper, Heraut 652v. Steitz art. Taufe in Herzog². Bartels, Die bibl. Lehre v. d. Taufe in Gegensatz zur bapt. Entw., Jahrb. f. d. Theol. 1874 S. 69 f. Boy. Die Begründung der Kindertaufe, Neue Jahrb. f. deutsche Theol. 1895 S. 500—511. Lobstein, Zur Rechtf. der Kindertaufe, Zeits. f. Theol. u. Kirche 1896 S. 278—298. Dorner, Chr. Dogm. II 818. 835 f., enz.

9. Van dezen doop is Christus de bedienaar. En alleen als Hij doopt en met het teeken ook de beteekende zaak schenkt, is iemand waarlijk gedoopt. Maar bij de bediening van den doop maakt Christus van menschen gebruik, wien hij de uitdeeling der verborgenheden Gods opdraagt. Onder het O. T. was de besnijdenis aan geen ambt gebonden; ieder Israeliet mocht ze voltrekken; gewoonlijk deed het de huisvader, Gen. 17 : 23, in geval van nood ook de moeder, Ex. 4 : 25, 1 Makk. 1 : 60, later gewoonlijk de arts en tegenwoordig meest een bijzonder daarvoor aangestelde mohel. Maar in het N. T. wordt de doop alleen bediend door zulken, die in het ambt zijn gesteld, Johannes, Mk. 1 : 4, Jezus' discipelen, Joh. 4 : 2, de apostelen, Hd. 2 : 38, aan wie het Mt. 28 : 19 door Christus bepaaldelijk was opgedragen, Philippus, die in Jeruzalem diaken was maar later als evangelist optrad, Hd. 21 : 8, en als zoodanig den doop bediende, Hd. 8 : 38, Ananias, die aan Paulus de handen oplegde en hem waarschijnlijk ook doopte, Hd. 9 : 17, 18, Paulus, die soms zelf doopte maar overigens het doopen aan zijne medearbeiders overliet, wijl hij als apostel der Heidenen in de eerste plaats geroepen was tot verkondiging van het evangelie, 1 Cor. 1 : 14—17, cf. Hd. 10 : 48. De bediening der sacramenten blijkt hieruit duidelijk, ondergeschikt te zijn aan de prediking van het woord, maar daarmede toch ten allen tijde verbonden te zijn geweest. Het sacrament volgt het woord, en daarom ging het recht, om de sacramenten te bedienen, van de apostelen en evangelisten vanzelf op de leeraars over, op die presbyters, die arbeidden in het woord en de leer. Toen deze leeraars later als bisschoppen werden beschouwd, die in ambt van de presbyters onderscheiden en boven hen verheven waren, werd de doopsbediening een recht van den bisschop geacht, Tert. de bapt. c. 17. Maar de uitbreiding van de gemeenten en ook de meer en meer ingang vindende beschouwing,

dat de doop ter zaligheid volstrekt noodzakelijk was, leidden er toe, dat de doop ook door presbyters, diakenen, parochi, en in geval van nood zelfs door ieder mensch, die zijn verstand heeft, bediend mocht worden. De Roomsche kerk erkent den doop, die door een ketter, ja zelfs dien, die door een ongeloovige, door een Jood of Heiden, bediend is, al is de vereischte intentio faciendi quod facit ecclesia hier moeilijk aan te wijzen, en behoudt zich daarin het recht, om op alle gedoopten het cogite intrare toe te passen; alleen het se ipsum baptizare erkent zij niet. Om zeker te gaan, heeft zij zelfs, indien er eenige twijfel bestaat of de doop bediend of juist bediend is, den conditioneelen doop ingevoerd, waarbij de dienaar zegt: si non baptizatus es, ego te baptizo etc., cf. Suicerus s. v. βαπτισμος. Comm. op Sent. IV dist. 5. Thomas, S. Theol. III qu. 67. Trid. VII de bapt. 4. Cat. Rom. II qu. 18. 23. 42. Bellarminus, de bapt. c. 7. Ook andere kerken, zooals de Grieksche, de Luthersche enz. leeren de noodzakelijkheid van den doop en stonden daarom in geval van nood zijne bediening aan leeken toe. Maar ten slotte durven zij geen van alle de consequentie aan, dat iemand enkel en alleen daarom, dat hij geheel buiten zijue schuld ongedoopt stierf, verloren zou gaan; allen laten uitzonderingen toe, waarin een baptismus sanguinis of flaminis voldoet. Conversio cordis potest inesse non percepto baptismo, sed contempto baptismo non potest, Lombardus, Sent. IV 4, 4. De Conf. Aug. art. 9 zegt in den lat. tekst wel van den doop, quod sit necessarius ad salutem maar leert in den duitschen tekst alleen, dass sie nöthig sei. De Luthersche theologen ontzeggen de zaligheid niet aan kinderen, die buiten de schuld der ouders ongedoopt gestorven zijn, Quenstedt, Theol. IV 164. En allen, die eene bijzondere genade door den doop laten meedeelen, erkennen, dat deze ook wel op andere wijze door God geschonken kan worden, Heraut 651. Daarom oordeelden de Gereformeerden ook anders. De doop was immers geen oorzaak maar teeken en zegel van de wedergeboorte, welke God schenkt vóór en zonder het sacrament; geen enkele weldaad werd door den doop verleend, die niet geschonken was door het woord en aangenomen door het geloof. Zoo kon dus de doop niet volstrekt noodzakelijk ter zaligheid zijn; niet de privatio baptismi op zichzelve, maar de contemptus baptismi maakt schuldig voor God. In Mk. 16 : 16 wordt daarom bij het tweede lid de doop

weggelaten en in Joh. 3 : 5, welke plaats van de andere zijde algemeen van den doop wordt verstaan, Trid. VII de bapt. c. 2. Catech. Rom. II 2 qu. 31, is volgens Calvijn enz. van den doop geen sprake, al wordt er misschien ook aan den doop gedacht, want het water komt hier, evenals in Mt. 3 : 11 het vuur, als symbool van de werkzaamheid des H. Geestes voor en wordt in vs. 6 en 8 in het geheel niet meer genoemd. Daarom is er ook geen reden, om van het apostolisch gebruik af te wijken en de bediening des doops in gevallen van nood ook aan andere personen dan de leeraars der gemeente toe te staan, Calvijn, Inst. IV 15, 20. Bucanus, Inst. 613. Perkins, Werken I 461. Voetius, Pol. Eccl. I. 631. M. Vitringa VII 75. 163. Moor V 435. Daarom waren de Gereformeerden er ook op gesteld, dat de doop steeds bediend zou worden in het midden der gemeente. Hoewel in het N. T. de doopsbediening plaats had overal, waar maar water was, Mt. 3 : 6, Joh. 3 : 23, Hd. 8 : 36, zoo werd het toch weldra, toen de geloovigen eigen vergaderplaatsen kregen, gebruik, om ze in deze te doen plaats hebben. Toch werd in gevallen van nood, in wintertijd, bij ziekten, voor vorsten en aanzienlijke personen eene uitzondering gemaakt en de doopsbediening in private woningen toegestaan. Dit is zeker met den algemeenen regel, die in de kerk gelden moet, in strijd. Al zijn er gevallen denkbaar, waarin de bediening des doops in de huizen mag plaats hebben; zij kunnen en mogen niet anders dan hooge uitzondering zijn, staan niet aan den dienaar des woords alleen maar aan den ganschen kerkeraad ter beoordeeling, en eischen ook dan zelfs, dat de bediening niet plaats hebbe dan in bijzijn van den kerkeraad. Want het komt bij de uitdeeling van het sacrament niet aan op het gebouw, maar wel op de vergadering der gemeente. Het sacrament is een bestanddeel van den openbaren eeredienst, is een goed, dat door Christus aan zijne kerk is geschonken en moet daarom met het woord openlijk in de gemeente bediend worden. Immers is het sacrament steeds vereenigd met het woord; Christus zelf heeft de bediening van den doop verbonden met die van het woord, Mt. 28 : 19. Bij de planting der kerk onder eene niet-christelijke bevolking kan de doop uit den aard der zaak niet terstond in het midden van de vergadering der geloovigen plaats hebben. Maar zoodra deze er is, moeten bediening van woord en sacrament in haar worden overgebracht, want zij zijn een bestanddeel van den

openbaren eeredienst en een goed der gemeente. Zoo werd in den apostolischen tijd het avondmaal in het midden der gemeente gevierd, 1 Cor. 11 : 20. En zoo behoort niet minder met den doop te geschieden, die immers juist de inlijving in Christus en zijne gemeente afbeeldt, 1 Cor. 12 : 13, en daarom het passendst in de openbare vergadering der geloovigen bediend wordt, Calvijn, Inst. IV 15, 16. Voetius, Pol. Eccl. I 726—730. Moor V 510—512. M. Vitringa VII 171. Syn. Dordr. sess. 163. 175 K. O. art. 56.

Over den tijd, waarop de doop bediend moest worden, heerschte in de kerk geen gering verschil. De besnijdenis werd voltrokken op den achtsten dag; de doop werd in het N. T. gewoonlijk terstond bediend, als iemand geloofde en belijdenis deed, Mt. 3 : 6, Hd. 2 : 41, 8 : 12, 36, 9 : 18, 10 : 47, 16 : 15, 33, 18 : 8. Maar toen in het vervolg allerlei personen zich bij de kerk wilden voegen, die met haar leer en leven ten eenenmale onbekend waren, kwam reeds in de tweede eeuw het catechumenaat op, dat vervolgens steeds meer geregeld werd en volgens de synode van Elvira ± 300, twee jaren duren moest. Aan het einde daarvan werden de catechumenen, liefst op een der groote feestdagen, op plechtige wijze gedoopt en in de gemeente ingelijfd. Door de gedachte geleid, dat de doop alleen de verledene zonden vergaf, stelden velen zelfs den doop zoo lang mogelijk en tot op het sterfbed toe uit. Maar de meer en meer in gebruik komende kinderdoop en de leer van de volstrekte noodzakelijkheid van den doop dreven de kerk toch in eene andere richting. Het werd gewoonte, niet om den doop zoo lang mogelijk uit te stellen, maar om hem zoo spoedig mogelijk na de geboorte te bedienen. Eerst pleitten velen er nog voor, dat de doop bediend zou worden in het derde of dertigste levensjaar; maar anderen zagen hem het liefst bediend op den achtsten of op den veertigsten dag na de geboorte; de synode van Carthago 252 onder voorzitterschap van Cyprianus bepaalde reeds, dat de kinderen zoo spoedig mogelijk, op den tweeden of derden dag na hunne geboorte, gedoopt moesten worden, Cypr. Ep. 59; en dit werd spoedig algemeen gebruik en voor eene apostolische gewoonte aangezien, cf. Suicerus, s. v. *βαπτισμος* en *κλινικος*. Schwane, D. G. I 378. II 755. Moeller-Schubert, Kirchengesch. I 338. De Grieksche kerk heeft geen bepaling over den tijd, maar stelt den doop toch gewoonlijk

niet langer dan tot den achtsten dag uit en bedient hem in geval van nood ook reeds vroeger, zelfs terstond na de geboorte. De Roomsche kerk dringt er op aan, dat het kind zoo spoedig mogelijk na de geboorte gedoopt worde, Trid. VII de bapt. c. 12. Catech. Rom. II 2 qu. 28. Met dezen algemeenen regel stemmen de Lutherschen, Gerhard, Loc. XX 245 en ook de Gereformeerden in. De prov. synode van Dordrecht 1574 art. 57 verklaarde zelfs, dat de affectie der ouderen, die den doop haarder kinderen begeeren uit te stellen, ter tijd toe, dat de moeders zelve hare kinderen presenteren, ofte op de gevaders lange wagten, en is geen wettelyke oorzake om den doop uit te stellen. Maar geen andere synode nam deze uitspraak over. Ofschoon alle noodeloos uitstel afgekeurd en telkens op spoedige presentatie van het kind ten doop aangedrongen wordt, is het toch volstrekt de bedoeling van de kerkordeningen niet, om, als zij alleen spreken van de vaders, de moeders uit te sluiten, maar om het stelsel van getuigen tegen te gaan en dezen niet de plaats der vaders te laten innemen, cf. Bucanus, Inst. 634. Bullinger, Huysboek 1612 f. 249 f. Synopsis pur. theol. 44, 52. Voetius, Pol. eccl. I 724. Moor V 512. M. Vitringa VII 176. Het stelsel van doopgetuigen, ἐνάδοχοι, sponsores, fidejussores, susceptores, compatres, commatres, patrini, matrinae, patres et matres spirituales, kwam op, toen de kinderdoop algemeen gebruik werd, en wordt reeds door Tertullianus, de bapt. 18, vermeld. Er waren nu personen van noode, die in de plaats van het kind belijdenis deden en de gebruikelijke vragen beantwoordden; die als het ware als borgen, sponsores, voor het kind optraden, en beloofden, om het later op den grondslag van den doop christelijk op te voeden. Zij waren de vertegenwoordigers der kerk, die immers zelve eigenlijk in haar geheel het kind ten doop houdt en het draagt met haar gebed. Nu lag het voor de hand, om de ouders als zulke sponsores bij den doop van het kind te laten optreden. En in den eersten tijd geschiedde dit ook alzoo. Maar langzamerhand werden vaderschap en peterschap naast elkander gesteld, evenals geboorte en wedergeboorte, natuurlijke en geestelijke verwantschap. Ouders waren vanzelf al verplicht tot christelijke opvoeding van hun kind en schenen eene bijzondere gelofte daartoe niet meer op zich te kunnen nemen. Zij waren de natuurlijke ouders van het kind, maar het peterschap was eene gansch andere geestelijke

verwantschap, en werd daarom allengs een impedimentum matrimonii tusschen de susceptores eener- en den doopeling en zijne ouders anderzijds en ook tusschen hen zelven. Het concilie van Mainz 813 verbood dan ook reeds: nullus proprium filium vel filiam de fonte baptismatis suscipiat, cf. Catech. Rom. II 2 qu. 20—24. Maar deze zelfde Catechismus moest reeds klagen, dat deze dienst in de kerk zoo verwaarloosd was, ut nudum tantum hujus functionis nomen relictum sit. Lutherschen en Gereformeerden achtten dit stelsel van doopgetuigen volstrekt niet noodzakelijk, dewijl het in de Schrift niet voorgeschreven of vermeld was, maar hielden het toch gewoonlijk voor een adiaphoron, dat soms wel van eenig nut kon zijn, Gerhard, Loc. XX 267. Buddeus, Inst. p. 1071. Dordsche Kerkenorde 57. Synopsis pur. theol. 44, 54. Bucanus, Inst. theol. 640. Voetius, Pol. eccl. I 704. Moor V 509. M. Vitringa VII 159. Maar de Gereformeerden legden er toch vooral nadruk op, dat in de eerste plaats de *ouders* de vragen bij den doop zouden beantwoorden en als susceptores en sponsores voor hun kind zouden optreden, en eischten, dat als er getuigen werden genomen, dezen van zuivere belijdenis en wandel zouden zijn. Calvijn, Op. ed. Amst. IX 142.Hooyer, Oude Kerkenordeningen bl. 7. 11. 17. 46. 69. 105. 153. 205. 265. 314. 344. 456. Daar komt nog bij, dat in de Roomsche kerk de peters en meters dienst moeten doen, om het kind in de leer des geloofs te onderwijzen, wijl de pastoors, zooals de Catech. Rom. II 2 qu. 20 zegt, er geen tijd voor hebben. Maar de Gereformeerde kerk voerde op voorgang van Calvijn de catechese der gedoopte jeugd in en droeg deze aan de leeraar op. Zoo is in eene goed ingerichte Gereformeerde kerk het stelsel van getuigen, dat overigens spoedig in een nudum nomen ontaardde, behalve in enkele bijzondere gevallen overbodig en onnoodig geworden en practisch ook zoo goed als verdwenen. Cf. Suicerus, s. v. *ἀναδοχοι*. Höfling, Das Sakr. der Taufe II 4—20. Steitz in Herzog² 15, 247.

Heel deze leer des doops, gelijk zij door de Gereformeerden ontwikkeld werd, stelt in het licht, hoe eng zij zich aansloten bij de H. Schrift. Des te meer verdient het de aandacht, dat zij desniettemin of liever juist daarom in hunne erkenning en bediening van den doop alle sectarisme wisten te vermijden en eene echt-christelijke ruimte van hart en breedte van opvatting bewaarden. In overeenstemming met de katholieke kerk in haar strijd

tegen de Afrikaansche kerken leerden ook de Gereformeerden eenparig, dat de ketterdoop, mits bediend in den naam van God drieëenig, erkend moest worden; maar wijl zij de doopsformule niet magisch opvatten en den doop niet losmaakten van kerk en ambt, voegden zij er de nadere beperking aan toe, dat hij bediend moest zijn door een in eene christelijke gemeente erkenden dienaar. Cf. Dr. G. van Goor, De strijd over den Ketterdoop. Utr. 1872. Herzog[2] art. Ketzertaufe. Calvijn bij Herzog, Das Leben Joh. Calvins II 486. Voetius, Pol. eccl. I 631—645. Turretinus, Th. El. XIX qu. 15. Moor V 443—453. Syn. Dordr. 1574 vr. 10. Midd. 1578 vr. 29. Dordr. 1618 sess. 162. En van den doop sloten zij wel uit alle zaken en voorwerpen, alle doode, omgekomene of nog slechts ten deele geboren personen, alle monstra, alle kinderen ook van Heidensche ouders, die gevangen genomen waren, Syn. Dordr. 1618 sess. 18. 19, maar zij lieten tot den doop toe alle kinderen, die na den dood hunner ouders of als vondelingen in christelijke familiën waren opgenomen, die uit een onwettig huwelijk of uit excommunicati, schismatieken, ketters geboren waren, indien er maar eenige grond voor het vermoeden bestond, dat de lijn des verbonds niet geheel was afgebroken. Voetius I 645—670. Moor V 500—509. M. Vitringa VII 95. 142—159. De Gereformeerden zijn eer van te ruime dan van te enge erkenning en bediening des doops te beschuldigen. Maar daardoor hebben zij toch op uitnemende wijze de eenheid en catholiciteit der kerk van Christus op aarde gehandhaafd. Alle christelijke kerken erkennen nog elkanders doop en spreken daarmede feitelijk uit, dat in haar alle nog zooveel waarheid aanwezig is, dat de mogelijkheid van zalig te worden niet is uitgesloten. Er is ééne belijdenis, op welke zij alle gebouwd, één geloof, dat zij alle deelachtig zijn. In weerwil van alle verschil en strijd, erkennen allen toch één Heer, één geloof, één doop.

---

§ 53. Het Avondmaal.

1. Bij den doop komt als tweede sacrament het avondmaal, dat onder het O. Test. zijn voorbeeld in het pascha had. Evenals bij de Heidenen, Num. 25 : 2 waren ook bij Israel met de offers

dikwerf maaltijden verbonden. Soms werden de offers op het brandofferaltaar geheel verbrand, maar bij andere werd slechts een gedeelte verbrand en het overige voor gebruik bewaard, hetzij door de priesters alleen bij het altaar, Lev. 2 : 3, 10, 6 : 16, 25—30, 7 : 1—10, 10 : 12, 13, ter verzoening, Num. 10 : 17; hetzij door den dienstdoenden priester met zijne familie op eene reine plaats tot zijn onderhoud, Lev. 7 : 12—14, 31—34, 10 : 14; hetzij door den offeraar met zijne familie en gasten, mits levietisch rein, en buiten het heiligdom, Lev. 7 : 19—21, Deut. 12 : 7, 12, 1 Sam. 9 : 13v., 2 Sam. 6 : 19. De beteekenis dezer maaltijden was, dat God met zijn volk samenkwam en op grond van de gebrachte en aangenomen offerande in vreugde zich met zijn volk vereenigde. In dit heiligdom komt God tot de kinderen Israels en woont onder hen, Ex. 20 : 24, 29 : 42—46, 33 : 7, Num. 11 : 25, 12 : 5, 17 : 4, Deut. 31 : 15; Hij is de gastheer, die een deel der Hem gebrachte offerande afstaat en zijn volk ten maaltijd noodigt; wie eraan deelnam, trad met Hem in verbond. Het deelnemen aan de Heidensche offermaaltijden was daarom aan Israel verboden, Ex. 34 : 15; het was נצמד, een zich verbinden met, een zich aansluiten bij de valsche goden, Num. 25 : 3, 5, Ps. 106 : 28; de apostelen verboden ze later aan de Christenen, Hd. 15 : 29, 21 : 25, of waarschuwden er tegen om der zwakgeloovigen wil, 1 Cor. 8 : 1v., 10 : 18v. Als zulke vereenigingen van God met zijn volk en ook onderling, droegen deze maaltijden een karakter van blijdschap en vreugde en gaven menigmaal wel aanleiding tot brasserijen en dronkenschappen, 1 Sam. 1 : 13, Jes. 28 : 8, Spr. 7 : 14, maar dienden andererzijds ook tot beelden en onderpanden der hoogste vreugde in God, Deut. 27 : 7, Ps. 22 : 26v., Jes. 25 : 6, 62 : 8, 9, cf. art. Opfermalzeiten in Herzog[2]. Zulk een offermaaltijd had er vooral bij het pascha plaats. Vele Protestanten hielden tegenover Rome staande, dat het pascha daarin geheel en al opging, Moor V 322. Witsius, Oec. foed. IV 9, 6. Maar dit is ongetwijfeld onjuist; het pascha was allereerst een sacrificium en daarna een sacramentum. In Ex. 12 : 27, 34 : 25 heet het een זֶבַח voor den Heere; de handeling, die ermede gepaard ging, heet עֲבֹדָה, Ex. 12 : 26; en het vieren ervan wordt Num. 9 : 7 een brengen van een קָרְבָּן aan den Heere genoemd. Voorts moest de huisvader, nadat hij vier dagen vóór het feest, op den 10[en] Abib of Nisan, een eenjarig, mannelijk, volkomen

lam heeft afgezonderd, dit op den 14^en^ dier maand tusschen de twee avonden slachten en van het bloed met een bosje hyzop strijken aan de twee posten en den bovendorpel der huisdeur, Ex. 12 : 3v. Dit bloed diende ter verzoening. Op zichzelf had Israel evengoed als de Egyptenaren den dood verdiend; maar het wordt toch niet als Egypte behandeld doch door den Heere genadig uit den dood gered en uit het land der dienstbaarheid verlost. Daarvoor moest het bloed ten teeken zijn. Als de Heere dat bloed aan de huisdeur zag, was Hij verzoend, legde Hij zijn toorn af en ging Hij sparend voorbij, (פסח, over iets heenschrijden, voorbijgaan, Jes. 31 : 5, vandaar פֶּסַח, *πασχα*), Ex. 12 : 13, 23, 27. Nog duidelijker blijkt het sacrificieel karakter van het pascha uit de wijze, waarop het later in Kanaän gevierd wordt. Daar wordt het lam niet meer door den huisvader maar door de Levieten geslacht, 2 Chr. 30 : 16, 35 : 11, Ezr. 6 : 19; het bloed wordt door de priesters op het altaar gesprengd, 2 Chron. 30 : 16, 35 : 11; de vetdeelen op het altaar verbrand, 2 Chron. 35 : 14; en de maaltijd bij het heiligdom gehouden, Deut. 16 : 2. Maar al is het pascha dus in de eerste plaats eene offerande, het gaat daarin toch niet op, het wordt straks een maaltijd. Nadat het lam tusschen de twee avonden op den 14^en^ Abib geslacht en zijn bloed aan de huisdeur gestreken of in later tijd op het altaar gesprengd was, moest het, zonder dat er een been aan gebroken werd, geheel, met hoofd, schenkels en ingewand aan het vuur gebraden en daarna in denzelfden nacht van den 14^en^ Abib met ongezuurde brooden en bittere kruiden door allen, die in het huis waren, dus ook door de vrouwen, doch niet door onbesneden vreemdelingen, uitlanders of huurlingen, in haast, met omgorde lenden, geschoeide voeten en een staf in de hand, in huis of later bij het heiligdom gegeten en het overblijvende met vuur verbrand worden, Ex. 12 : 1—28, 43—49, 13 : 3—9, 23 : 15, Lev. 23 : 5—14, Num. 9 : 10—14, 28 : 16—25, Deut. 16 : 1v. Het pascha nam daardoor in den Israelitischen cultus eene geheel bijzondere plaats in; het was eene offerande maar ging daarna terstond in een maaltijd over; tot de zondoffers behoorde het niet, want het werd gegeten, noch ook tot de dankoffers, want aan den maaltijd ging verzoening vooraf. Het is trouwens ook bij eene bijzondere gelegenheid, vóór alle andere offers, door God ingesteld en draagt een eigen natuur; het is eene offerande ter verzoening en een

maaltijd der gemeenschap met God en met elkander; het is sacrificium en sacramentum tegelijk. Het N. Test. kent aan dit pascha eene typische beteekenis toe, zoodat het niet alleen eene herinnering is aan de bevrijding uit Egypte maar ook een teeken en onderpand van de verlossing uit het diensthuis der zonde en van de gemeenschap met God in den beloofden Messias. Jezus heeft hier zelf op gewezen, als Hij opzettelijk de instelling van het avondmaal met de viering van het pascha in verband heeft gebracht. Maar over de wijze, waarop Hij dat gedaan heeft, bestaat er geen klein verschil. Sommigen beroepen zich op de Synoptici en zeggen, dat Jezus op Donderdag den 14^{en} Nisan met zijne discipelen het eigenlijke pascha gebruikt en bij die gelegenheid het avondmaal heeft ingesteld. Anderen houden het met Johannes, 12 : 1, 13 : 1, 2, 29, 18 : 28, 19 : 14, 31 en beweren, dat Jezus op Donderdag den 13^{en} Nisan een gewonen maaltijd met zijne discipelen gehouden en daarbij hun de voeten gewasschen heeft, en dan op den 14^{en} Nisan, den eigenlijken dag des feestes, als het ware paaschlam gestorven is. Hetzij men nu de Synoptici naar Johannes of Johannes naar de Synoptici conformeere; of beiden onverzoend naast elkander laat staan; of ook, op grond van de getuigenis der Quartadecimanen in de tweede en derde eeuw, die voor hunne practijk, om het christelijk paaschfeest in den avond van den 14^{en} Nisan te vieren, zich o. a. op den apostel Johannes beriepen, de echtheid van het vierde evangelie ontkenne, cf. art. Passah, Herzog ^{2} 11, 270. Meyer op Joh. 18 : 28. Schäfer, Das Herrenmahl nach Ursprung und Bedeutung 1897 S. 53—99. Zahn, Einl. in das N. T. II 309 f.; altijd is er in zoover overeenstemming, dat Jezus op Donderdagavond met zijne discipelen een maaltijd gehouden heeft, op Vrijdag gestorven en op Zondag opgestaan is. Al ware nu deze maaltijd niet het gewone pascha van 14 Nisan geweest maar daags te voren, op Donderdag 13 Nisan gehouden; dan zou er toch niets tegen zijn om aan te nemen, dat Jezus, die den volgenden dag sterven zou en dus het pascha niet op den gewonen tijd met de Joden eten kon, het daags te voren gebruikt en op deze wijze het avondmaal eraan verbonden had. Want dit laatste is boven allen twijfel verheven. Zoowel Paulus, 1 Cor. 10 : 16, 11 : 24, 25 als de Synoptici laten Jezus het avondmaal instellen in het nauwst verband met het pascha; aan den paaschdisch ontleent hij het brood en den wijn, die als tee-

kenen en zegelen bij het avondmaal dienst moeten doen; terwijl Hij den doop terstond van Johannes overneemt, wacht Hij met de instelling van het avondmaal tot het laatste paaschfeest en doet dan den bondsmaaltijd des O. Verbonds in dien des N. Testaments overgaan; en dit alles vindt bij Johannes geen tegenspraak, omdat hij van de instelling van het avondmaal ganschelijk zwijgt. En voorts is de datum van Jezus' sterfdag op 14 of op 15 Nisan volkomen onverschillig voor het feit, dat Jezus als het ware paaschlam gestorven is. Want niet alleen het evangelie van Johannes laat dit uitkomen, 19 : 33, 36; maar ook Paulus zegt uitdrukkelijk in 1 Cor. 5 : 7, dat ons pascha, nl. Christus, geslacht is en dat daarom de geloovigen den ouden zuurdeesem der zonde moeten uitzuiveren, en als ἄζυμοι, als nieuwe schepselen, onvermengd met de ongerechtigheid, behooren te wandelen. En daarbij komt nog, dat het lam, dat ter slachting geleid wordt, Jes. 53 : 7, niet onwaarschijnlijk eene toespeling op het paaschlam bevat en zoo in het N. Test. op Christus wordt toegepast, Joh. 1 : 29, 36, Hd. 8 : 32, 1 Petr. 1 : 19, Op. 5 : 6 enz. Gelijk de besnijdenis een voorbeeld was van den doop en door den dood van Christus heen in dien doop overging, zoo wees het pascha vooruit naar het avondmaal en werd daardoor naar het bevel van Christus vervangen. Terwijl echter het pascha nog in de eerste plaats een sacrificium was, heeft het avondmaal dit karakter geheel verloren. Immers heeft de offerande, die in het pascha gebracht werd, in den dood van Christus hare volkomen vervulling verkregen. En het is op grond dier eenmaal volbrachte en volkomene offerande, dat Christus de nieuwe bedeeling van het genadeverbond sticht en zijne discipelen noodigt en sterkt aan zijnen heiligen disch.

2. Nadat enkelen in vroeger tijd waren voorgegaan, is echter in de laatste jaren door Jülicher, Spitta, Mensinga, Brandt, Grafe e. a. de instelling van het avondmaal door Jezus zeer ernstig bestreden. Als gronden voeren zij aan, dat de woorden: doet dat tot mijne gedachtenis, bij Mattheus en Marcus ontbreken en alleen als een vrij toevoegsel van Paulus in 1 Cor. 11 : 24, 25 en Luk. 22 : 19 voorkomen; dat sommige handschriften, vooral D, in Luk. 22 : 19, 20 de woorden: *το ὑπερ .... ἐκχυννομενον* weglaten en dus van een gegeven worden van het lichaam van Christus, van een doen tot zijne gedachtenis en van den beker

der dankzegging niets weten; dat het evangelie van Johannes er geen melding van maakt en de andere berichten onderling sterk afwijken; en vooral, dat Jezus brood en wijn niet met zijn dood in verbinding kon brengen, veel minder ze als teekenen van zijn lichaam en bloed te eten kon geven, maar dat deze voorstellingen eerst konden opkomen, toen in de gemeente zich zekere beschouwing over den persoon en over den dood van Jezus gevormd had. Doch al deze argumenten zijn van weinig kracht. Immers is het een feit, dat in den tijd, toen het evangelie van Johannes geschreven werd, het avondmaal algemeen in de christelijke kerk gevierd werd; de verzwijging der instelling kan daarom in geen geval uit onkunde voortkomen. Evenzoo is het met Lukas; het ontbreken der bovengenoemde woorden in cap. 22 : 19, 20 kan niet onderstellen, dat men toentertijd dacht, dat er bij het laatste avondmaal niets anders gebeurd was dan hetgeen vervat is in deze woorden: *και λαβων ἀρτον εὐχαριστησας ἐκλασεν και ἐδωκεν αὐτοις λεγων τουτο ἐστιν το σωμα μου.* Want dan zou de handeling, die toen plaats greep, volkomen onbegrijpelijk zijn; de tekst in Codex D onderstelt, dat er bij die gelegenheid meer is geschied en gesproken en is daarom òf corrupt òf in het gunstigst geval een onvolledig bericht van wat bij het laatste avondmaal geschied is. Van den tijd van Johannes en Lukas kunnen wij opklimmen tot dien van Paulus; en dan blijkt, dat deze apostel van de onderstelling uitgaat, dat de christelijke kerk algemeen het avondmaal als eene instelling van Christus kent en viert; ja, hij zegt zelfs, dat hij hetgeen betrekking heeft op de instelling van het avondmaal van den Heere ontvangen en aan de Corinthiërs overgegeven heeft, *παρελαβον ἀπο του κυριου*, 1 Cor. 11 : 23. De tijd, waarin Paulus dit onderricht niet *παρα* maar *ἀπο του κυριου*, van de zijde des Heeren ontving, valt ongetwijfeld saam met dien van zijne bekeering, Hd. 9, en is alzoo slechts een paar jaren verwijderd van den laatsten nacht, waarin Christus zijn avondmaal ingesteld heeft. Daaruit volgt, dat reeds in de allereerste jaren na Jezus' dood de christelijke gemeente eenparig met al de apostelen het avondmaal als eene instelling van Christus gekend heeft. Dit is meer dan voldoende, om de waarheid dier instelling boven allen redelijken twijfel te verheffen.

Eene andere vraag is echter, hoe Christus dit avondmaal ingesteld en wat Hij ermede bedoeld heeft. En dan verdient het

allereerst opmerking, dat Jezus zijn avondmaal bij gelegenheid van den paaschmaaltijd ingesteld heeft. De viering van het pascha was in Jezus' tijd met allerlei ceremoniën uitgebreid en geschiedde in het kort op de volgende wijze. Als het feest naderde, trokken duizenden bij duizenden Israelieten naar Jeruzalem heen, kochten daar een lam en lieten het in den namiddag van den 14^{en} Nisan door de Levieten in het voorhof slachten; priesters stonden daarbij gereed, om het bloed in zilveren en gouden schalen op te vangen, deze van den een aan den ander over te geven, en ze ten slotte ineens over het altaar uit te gieten. Middelerwijl werden, onder het zingen van het hallel door de Levieten, de dieren opgehangen, van de ingewanden ontdaan en de offerstukken door den priester in een vat naar het altaar gebracht. Daarna namen zij, die het lam ter slachting hadden aangeboden en wier getal gewoonlijk tusschen de tien en twintig man bedroeg, het geslachte mede naar een private woning en braadden het aldaar, zonder er een been aan te mogen breken. De maaltijd zelf begon met het rondgaan van een beker en met dankzegging; dan werden bittere kruiden en een schotel moes op tafel gebracht en genuttigd en daarna het lam met ongezuurde koeken opgezet. Voordat hiervan gegeten werd, verhaalde de huisvader of later een voorlezer de geschiedenis van den uittocht, hieven de dischgenooten het eerste gedeelte, Ps. 113—114, van het hallel, Ps. 113—118, aan en ging de tweede beker rond. Daarna begon eerst de eigenlijke maaltijd. Na afloop daarvan werd de derde beker door den huisvader gezegend en met de dischgenooten uitgedronken. En het geheel werd dan besloten met het inschenken van den vierden beker, met het zingen van het tweede gedeelte van het hallel, Ps. 115—118, met de zegening van den vierden beker door den huisvader met de woorden van Ps. 118 : 26 en met de lediging daarvan door de aanzittende gasten. Deze vier bekers waren bij den maaltijd vereischt, maar soms ging nog een vijfde beker rond onder het zingen van Ps. 120—137, cf. Keil. Arch. § 81. Herzog^{2} 11, 268—270. Waarschijnlijk stelde Jezus nu het avondmaal in, nadat het paaschlam gegeten was, *μετα το δειπνησαι*, Luk. 22 : 20, bij den derden beker, den beker der dankzegging. Hij neemt daarbij van het gewone brood en den gewonen wijn, die bij het pascha gebruikt waren, en brengt deze volgens het getuigenis van alle vier berichten, Mt. 26 : 26—29, Mk. 14 : 22—25, Luk.

22 : 19, 20, 1 Cor. 11 : 23—25 rechtstreeks met zijn dood in verband. Er is geen enkele reden, om dit in twijfel te trekken; Jezus wist en zag zijn dood vooruit en had de beteekenis daarvan reeds meermalen aan zijne discipelen verklaard, deel III 354v. Bepaaldelijk vat Hij hier zijn dood als offerande op; zoo toch alleen zijn de woorden en handelingen te verklaren, die met de instelling van het avondmaal gepaard gaan. Het pascha was zoo even genuttigd, en dat pascha was de aanvang en grondslag geweest van het verbond, dat God met Israel oprichtte in de woestijn; immers deed het eerst, doordat het lam geslacht en zijn bloed vergoten en op het altaar gesprengd was, dienst als offerande der verzoening, en werd het daarna gebruikt tot een offermaal om te beteekenen de gemeenschap van God met zijn volk. Dit alles brengt Christus op zichzelf over; Hij is het ware paaschlam, dat door zijn dood, door de breking van zijn lichaam en door de vergieting van zijn bloed, de verzoening bewerkt bij God en den grondslag legt van een nieuw verbond. Jezus wijst dit duidelijk aan, door het avondmaal in te stellen bij gelegenheid van het pascha, door te dien einde zich te bedienen van het brood en den wijn van den paaschdisch, door het brood niet alleen te nemen en te zegenen maar ook, volgens alle vier berichten, cf. Hd. 2 : 42, te breken, en vooral ook door de woorden, die Hij daarbij uitsprak. Onder het breken en uitdeelen des broods zeide Hij: *τουτο ἐστιν το σωμα μου*, Mt. Mr., *τουτο ἐστιν το σωμα μου, το ὑπερ ὑμων διδομενον*, Luk., of *τουτο μου ἐστιν το σωμα το ὑπερ ὑμων*, Paulus (*κλωμενον* ontbreekt in de voornaamste handschriften en wisselt in andere met *θρυπτομενον* en *διδομενον* af). En bij het geven van den drinkbeker sprak Hij: *πιετε ἐξ αὐτου παντες, τουτο γαρ ἐστιν το αἱμα μου της διαθηκης το περι πολλων ἐκχυννομενον εἰς ἀφεσιν ἁμαρτιων*, Mt., *τουτο ἐστιν το αἱμα μου της διαθηκης το ἐκχυννομενον ὑπερ πολλων*, Mr., *τουτο το ποτηριον ἐν τῳ αἱματι μου το ὑπερ ὑμων ἐκχυννομενον*, Luk., *τουτο το ποτηριον ἡ καινη διαθηκη ἐν τῳ ἐμῳ αἱματι*, Paulus. De afwijkende lezingen bewijzen genoegzaam, dat Jezus evenmin bij het avondmaal als bij den doop eene vaststaande, onveranderlijke formule heeft voorgeschreven; het is zelfs onmogelijk uit te maken, welke woorden letterlijk door Jezus zelven bij die gelegenheid zijn uitgesproken; Hij heeft niet bepaald, wat er bij het avondmaal gezegd moest worden,

maar Hij heeft omschreven, wat het avondmaal was en wezen moest. En dit is uit de vier berichten volkomen duidelijk. Jezus heeft het brood en den wijn van den paaschdisch verheven tot teekenen van zijn lichaam en bloed, en wel van dat lichaam en dat bloed, gelijk het straks in den dood als eene offerande der verzoening zou worden overgegeven. De bedenking, dat Jezus' lichaam toch aan het kruis niet aan stukken gebroken is gelijk het brood, en zijn bloed daar ook niet vergoten is als de wijn bij het avondmaal en dat daarom deze beelden niet passen, is van weinig kracht. Jezus gaat immers van het pascha en van de O. Test. offerande uit, neemt de daarbij gebruikelijke handeling en terminologie over en past deze toe op zijn dood. Daarom voegen Lukas en Paulus aan de woorden: *τουτο ἐστιν το σωμα μου* de verklaring toe: *το ὑπερ ὑμων διδομενον* of alleen *το ὑπερ ὑμων*. Hetzij Jezus deze woorden letterlijk zoo gesproken heeft of niet; in dien zin heeft Hij het toch bedoeld, als Hij in het brood een teeken van zijn lichaam aanwees. Het is een teeken van het lichaam van Jezus, gelijk het in den dood ter verzoening der zonden geofferd wordt. Vandaar ook, dat de beteekenis van het tweede teeken in alle vier berichten zooveel breeder omschreven wordt. In de offerande is de bloedstorting de hoofdzaak, Hebr. 9 : 22. Het bloed van Christus, waarvan de wijn een teeken is, is offerbloed, bloed der verzoening, dat voor velen vergoten wordt, en daardoor aanvang en inwijding van een nieuw verbond. Gelijk pascha en oud verbond, zoo behooren avondmaal en nieuw verbond bij elkaar. De drinkbeker is daarom *το αἱμα μου της διαθηκης* of *ἡ καινη διαθηκη ἐν τῳ αἱματι μου*, d. w. z. bondsbloed, Ex. 24 : 8, hetwelk als offerbloed ter voltrekking van het verbond met God noodig en dienstig was, of het verbond zelf, dat door dat bloed, wijl bewerkende en medebrengende de vergeving der zonden, tot stand komt en daarin rust. De discipelen waren bedroefd, zagen tegen den dood van Christus op en begrepen hem niet; maar Jezus verklaart hun hier bij de instelling van het avondmaal, dat die dood hun nut is; daardoor komt toch die vergeving en dat verbond tot stand, welke in het O. Test. werden afgeschaduwd en voorspeld; de tijd der belofte is voorbij, die der vervulling breekt aan; het oude is voorbijgegaan, ziet het is alles nieuw geworden.

Maar Jezus laat het hier niet bij. Hij geeft in de teekenen van

brood en wijn niet alleen eene verklaring van zijn dood, maar Hij deelt die teekenen ook ter nuttiging aan zijne discipelen mede. Volgens Mt. gebruikte Jezus uitdrukkelijk de woorden λαβετε, φαγετε, en πιετε ἐξ αὐτου παντες; en hoewel Marcus alleen het woord λαβετε vermeldt en Lukas en Paulus van al deze woorden geen gewag maken, toch staat op grond van alle berichten vast, dat Jezus het brood en den wijn niet alleen tot teekenen van zijn lichaam en bloed verhief maar ze als zoodanig ook aan zijne discipelen uitreikte en te genieten gaf. Nadat het pascha gebruikt was, stelde Jezus een nieuwen maaltijd in, welks bestanddeelen brood en wijn waren, niet op en voor zichzelf, maar als teekenen van zijn gebroken lichaam en vergoten bloed. Er is hiertegen door Spitta ingebracht, dat het eten van het gedoode lichaam van Jezus en het drinken van zijn bloed „ebenso schaurige wie für ein israelitisches Bewustsein unverträgliche Gedanken" zijn. En men heeft daarom gemeend, dat, ook al heeft Jezus brood en wijn als teekenen van zijn lichaam en bloed aangeduid, Hij ze toch niet als zoodanig aan zijne discipelen heeft te genieten gegeven; dat Hij alleen verklaard heeft, wat er straks met Hem geschieden zou, maar niet, wat zijne discipelen ontvangen en genieten zouden; dat het eten van Jezus lichaam en het drinken van zijn bloed op dat oogenblik, toen Jezus zelf aan tafel zat, niet mogelijk was; dat, indien dit genieten het eigenlijk karakter van het avondmaal was, het avondmaal dan later na Jezus' dood eene andere natuur had dan bij de instelling; en dat het zoo weinig op het nuttigen van brood en wijn als zulke teekenen aankomt, dat tot het midden der tweede eeuw toe, althans in de kerken van Rome en Efeze, het avondmaal niet met wijn maar met water werd gevierd. Er ligt in deze tegenwerpingen een bestanddeel van waarheid. Al wees het pascha in het O. T. naar Christus heen, het eten van het paaschlam was toch geen eten van Christus' gebroken lichaam, gelijk het genieten van het brood in het avondmaal thans is. En het bloed werd wel bij de offeranden des O. Verb. vergoten en gesprengd, maar het werd toch nooit gedronken. De voorstelling, dat Jezus' vleesch gegeten en zijn bloed gedronken moest worden, was dan ook voor de Joden zoo vreemd, dat zij er zich aan ergerden en Jezus verlieten, Joh. 6 : 52, 60, 66. De instelling van het avondmaal geschiedt wel in aansluiting bij de O. T. offervoorstellingen maar gaat er toch weer boven uit.

Het avondmaal is verwant aan maar niet identisch met het pascha. Gelijk nieuw tot oud verbond, gelijk de offerande van Christus tot die des O. Test., zoo staat avondmaal tot pascha. Het pascha was een sacramentum op grond van een sacrificium maar in beide deelen een schaduw en profetie van de goederen des N. T. Nu echter is door Christus de waarachtige en volkomene offerande gebracht, en daarom is op grond van die offerande de gemeenschap met God in het avondmaal veel rijker en voller, dan zij in de dagen des O. T. wezen kon. Het avondmaal is een maaltijd, de wezenlijke maaltijd van God en zijn volk; een offermaal, het offermaal bij uitnemendheid, waar de geloovigen Christus zelf genieten, gelijk Hij voor hen gestorven is. Dat drukt Jezus daardoor uit, dat Hij brood en wijn als teekenen van zijn gebroken lichaam en vergoten bloed aan zijne discipelen te genieten geeft. Hij geeft zich niet alleen *voor* de zijnen; Hij geeft zich ook *aan* de zijnen. Drinkbeker en brood in het avondmaal zijn *κοινωνια του αἱματος και του σωματος του Χριστου*, 1 Cor. 10 : 16. De bovengenoemde tegenwerpingen hebben voorts nog in zooverre kracht, als zij duidelijk aantoonen, dat een kapernaïtisch eten en drinken van het lichaam en bloed van Christus ten eenenmale uitgesloten is. Het avondmaal, dat Christus zelf, terwijl Hij aan tafel zat, instelde, is hetzelfde als wat na zijn dood in de christelijke kerk tot op den huidigen dag gevierd is. Brood en wijn hebben geen betrekking op den persoon van Christus zonder meer, maar bepaaldelijk op Christus als gekruisigde. Hij stelt daarin zijne offerande ons voor oogen, maar doet ons die ook genieten. En op dat genieten komt het in het avondmaal wel terdege aan. Jezus *gaf* de teekenen van brood en wijn; Hij hield ze niet in de hand, maar Hij deelde ze uit; Hij beval zijne discipelen, om ze te nemen en te eten; en Hij voegde er volgens Lukas (alleen bij het uitdeelen van het brood) en Paulus (ook bij het overgeven van den drinkbeker) de woorden aan toe: *τουτο ποιειτε εἰς την ἐμην ἀναμνησιν*. Dat deze woorden bij Mt. en Mk. ontbreken, bewijst in het minst niet, dat zij òf door Jezus niet gesproken òf in strijd met zijn bedoelen door Lukas en Paulus eraan toegevoegd zijn. Want in het eten en drinken van het brood en den wijn als teekenen van Jezus' gebroken lichaam en vergoten bloed ligt het doen tot zijne gedachtenis vanzelf opgesloten; het eerste is zonder het laatste niet mogelijk. Deze woorden houden

voorts niet in, dat het avondmaal slechts een herinneringsmaal is, maar zij drukken uit, dat heel het avondmaal, hetwelk in zijn wezen een offermaal is en eene gemeenschapsoefening met Christus, geschieden moet tot gedachtenis aan Hem. Zij omschrijven niet het wezen van het avondmaal maar onderstellen, dat Jezus straks afwezend zal zijn en schrijven voor, dat dan toch het avondmaal tot zijne gedachtenis, als eene voortdurende verkondiging van zijn dood, 1 Cor. 11 : 26, gevierd moet worden. Daarom staan er bij Paulus ook de woorden nog bij: zoo dikwijls als gij dit brood zult eten en dezen drinkbeker zult drinken, 1 Cor. 11 : 25, 26. Het avondmaal is door Christus ingesteld als een blijvend goed voor zijne gemeente; het is een weldaad, aan alle andere weldaden toegevoegd, om deze te beteekenen en te verzegelen. En blijven zal het tot de wederkomst van Christus. Zijn dood moet verkondigd worden, totdat Hij komt. Want het kruis is en blijft in deze bedeeling de oorzaak aller zegeningen, het middelpunt van de gedachtenis der gemeente. Jezus zeide zelf, dat Hij van nu aan, van de instelling en het gebruik van het avondmaal af, niet meer drinken zou van de vrucht des wijnstoks, totdat Hij hem met zijne discipelen nieuw zou drinken in het koninkrijk zijns Vaders, Mt. 26 : 29, Mk. 14 : 25, cf. Luk. 22 : 16, 18. Hij ging immers naar den hemel, om zijne discipelen plaats te bereiden. En eerst wanneer Hij wederkomt en zijne discipelen tot zich genomen zal hebben, zal Hij met hen aanzitten aan de bruiloftstafel des Lams en met hen drinken van den nieuwen wijn, dien het Koninkrijk zijns Vaders in den nieuwen hemel en de nieuwe aarde opleveren zal. Voor dien tusschentijd heeft Hij het avondmaal ingesteld, tot eene gedachtenis aan zijn lijden, tot eene verkondiging van zijn dood, tot een middel zijner rijke genade. Cf. Cremer, art. Abendmahl I in Herzog[3] 1, 32—38 met de daar aangehaalde litteratuur en voorts nog J. G. Boekenoogen, De oorsprong des avondmaals, Amst. 1883. Rogaar, Het avondmaal en zijne oorspronkelijke beteekenis, Gron. 1897. Schultzen, Das Abendmahl im N. T., Göttingen 1895. Josephson, Das H. Ab. und das N. T., Gütersloh 1895. R. A. Hoffmann, Die Abendmahlsgedanken Jesu Christi, Königsberg 1896. Holtzheuer, Das Ab. und die neuere Kritik, Berlin 1896. Schaefer, Das Herrenmahl nach Ursprung und Bedeutung mit Rücksicht auf die neuesten Forschungen, Gütersloh 1897. Eichhorn, Das Ab. im N. T.,

Leipzig 1898. Clemen, Der Ursprung des h. Ab. Leipzig 1898. W. Schmidt, Chr. Dogm. 1898 II 466. Lichtenstein, Des Ap. Paulus Ueberlieferung von der Einsetzung des h. Ab. Berlin 1899.

3. Dit avondmaal nam van den aanvang af in de christelijke godsdienstoefening eene voorname plaats in. Het werd gewoonlijk in eene bijzondere samenkomst der gemeente op den dag des Heeren des avonds en in verbinding met een gewonen maaltijd gevierd, boven bl. 216. Van de wijze dezer viering is ons weinig bekend; alleen weten wij uit Did. 9. 10. 14, dat er eerst eene belijdenis van zonden plaats had, daarna over den beker en over het brood afzonderlijk een dankgebed werd uitgesproken, dan de maaltijd gehouden en het geheel met eene dankzegging besloten werd. Maar in de tweede eeuw kwam er allengs in heel de kerk scheiding tusschen de ἀγαπαι en de εὐχαριστια. De eerste gingen haar eigen weg en ontaardden al spoedig, Zahn, art. Agapen in Herzog[3]; en de tweede werd in de morgengodsdienstoefening verlegd en met de bediening des woords in verbinding gebracht. Daarmede gingen verschillende veranderingen gepaard. De ééne godsdienstoefening werd spoedig in twee gedeelten gesplitst, waarvan het eerste, de bediening des woords, ook voor catechumenen, poenitenten en ongeloovigen openstond, maar het tweede, de viering van het avondmaal, alleen voor de gedoopten toegankelijk was. Dit laatste kreeg hoe langer hoe meer een mysterieus karakter, boven bl. 217; doop en avondmaal werden een μυστηριον, een sacramentum, Tert. adv. Marc. 4, 34, en door dezen naam alsmede door allerlei bijkomende plechtigheden in een geheimzinnig donker gehuld. Geheel verkeerd is het daarom ook, om de opvattingen dier eerste tijden te interpreteeren naar de meeningen, die in het Westen later, en vooral in de 16e eeuw gekoesterd werden over de unio sacramentalis. De Schrift zeide, dat het brood het lichaam en de wijn het bloed van Christus is, en dit spraakgebruik werd overgenomen en door ieder op zijne wijze verstaan en uitgelegd. Eene officieele interpretatie ontbrak; strijd ontstond er niet over; en de vraag naar den aard dier vereeniging van teeken en beteekende zaak kwam niet op; eene realistische con- of transsubstantiatie lag even ver buiten het bewustzijn van dien tijd als eene uitsluitend symbolische of figuratieve beteekenis van het avondmaal. Symbool en zaak was voor

het Oostersch denken veel inniger verbonden dan voor het Westersche; wij verstaan, zegt Harnack, D. G. I² 397 terecht, onder symbool eene zaak, die niet is, wat zij beduidt, maar toen verstond men veelmeer onder symbool eene zaak, die op eene of andere wijze ook is, wat zij beduidt. Het stond van den aanvang af in de christelijke kerk vast, dat brood en wijn het lichaam en bloed van Christus waren; maar de wijze, waarop zij zich beider vereeniging dachten, is niet klaar en daarom voor verschillende uitlegging vatbaar. Dat geldt van Ignatius, Smyrn. 7. Ef. 20. Justinus, Apol. I 66. Iren. adv. haer. IV 18, 5 en van vele andere schrijvers. Maar de ontwikkeling der avondmaalsleer werd vooral in verkeerde baan geleid door de toepassing der offeridee. In het N. T. wordt wel de heiliging des lichaams, Rom. 12 : 1, het gebed, Hebr. 13 : 15, cf. Op. 5 : 8, 8 : 3, de weldadigheid en mededeelzaamheid, Hebr. 13 : 16, Phil. 4 : 18, maar nooit het avondmaal eene offerande genoemd. Nu was echter in den eersten tijd het avondmaal met een gewonen maaltijd verbonden, en voor dien maaltijd brachten de meer gegoede gemeenteleden de noodige ingrediënten mede, brood, wijn, olie, melk, honing enz., die waarschijnlijk door de diakenen in ontvangst genomen, voor den bisschop op hoofd- en bijtafels (de latere zijaltaren) neergelegd, bij den maaltijd bediend en daarna tot onderhoud van de dienaren en tot ondersteuning der armen bestemd werden. Deze gaven kregen den naam van προσφοραι, oblationes, θυσιαι, sacrificia, offeranden, en werden door den bisschop met een dankgebed, εὐχαριστια, gezegend. Deze opvatting werd op heel het avondmaal overgedragen. Naar het dankgebed, dat over de gaven gesproken werd, heette weldra het avondmaal zelf en ook de beide avondmaalselementen εὐχαριστια, Did. 9. Ign., Philad. 4. Smyrn. 7. 8. Justinus, Apol. I 66, en werd het ook spoedig opgevat als eene offerande, die door de gemeente Gode toegebracht werd, Did. θυσια καθαρα, reeds met beroep op Mal. 1 : 11. Dit was nu nog zoolang vrij onschuldig, als het avondmaal werkelijk als een maaltijd beschouwd en de dankzegging in naam van de gansche gemeente gedaan werd; de inhoud der offerande was niet het lichaam en bloed van Christus maar de door de gemeente saamgebrachte gaven, zoodat men in den eersten tijd dus alleen aan een dank- doch hoegenaamd niet aan een zoenoffer dacht. Maar er lag toch een gevaarlijk element in, dat te zijner tijd

verkeerd zou werken, vooral toen het door de clericale opvatting van het ambt versterkt werd. Reeds Clemens vergelijkt de episcopi en diaconi met de priesters en levieten des O. T., omschrijft hun werkzaamheid als een προσφερειν τα δωρα της ἐπισκοπης en brengt hun εὐχαριστια met de O. T. θυσιαι in verband, 1 Cor. 40—44. En toen avondmaal en agapae, de aanbieding van brood en wijn voor het avondmaal en de bijdragen voor het onderhoud der dienaren en de ondersteuning der behoeftigen uit elkander vielen, kreeg het avondmaal hoe langer hoe meer het karakter van eene offerande, die niet door de gemeente maar door den bisschop werd gebracht, niet in hare aanbieding maar in zijne dankzegging en wijding bestond, en niet op de gaven voor maar op de elementen van het avondmaal betrekking had, Justinus, Dial. 41. 70. Iren. adv. haer. IV 18, 5. Deze opvatting van het avondmaal als eene offerande had nu weer invloed op de gedachte, welke men zich vormde van de unio sacramentalis, gelijk omgekeerd deze op gene. Naarmate de bisschop als priester, de dankzegging als wijding, het avondmaal als een offer beschouwd werd, moest ook de realistische vereeniging van brood en wijn met het lichaam en bloed van Christus zich te sterker aanbevelen. De symbolische, spiritualistische opvatting van Origenes, die in het wezen der zaak ook bij Eusebius Caes., Basilius, Gregorius Naz. e. a. gevonden wordt, maakt in verband met de Oostersche Christologie bij Cyrillus, Gregorius Nyss., Chrysostomus en Johannes Damascenus voor de realistische leer der μεταβολη, μεταποιησις of transformatie plaats, welke dan later nog in de leer der μετουσιωσις of transsubstantiatie overging, Damascenus, de fide orthod. IV 14. Conf. orthod. qu. 107. Conf. Dosith. decr. 17, cf. Steitz, Die Abendmahlslehre der gr. K. in ihrer gesch. Entw. Jahrb. f. d. Theol. 1864 S. 409—481. 1865 S. 64—152. 399—463. 1866 S. 193—252. 1867 S. 211—286. 1868 S. 2—67. 649—700. Kattenbusch, Vergl. Konf. I 410 f. Loofs, art. Abendmahl in Herzog[3] 1, 38—57.

De ontwikkeling ging in het Westen veel langzamer, al leidde zij later tot een zelfde resultaat. Cyprianus stelde wel het sacrificieel karakter van het avondmaal sterk op den voorgrond maar zag daarin toch slechts eene imitatie van wat Christus in waarheid op Golgotha gedaan had, Ep. 63, 2. 14. En hoewel Augustinus telkens in de taal der Schrift het brood het lichaam en den wijn

het bloed van Christus noemt, toch is er bij hem nog niets te vinden van de latere transsubstantiatie-theorie. Integendeel, Augustinus maakt zoo sterk mogelijk onderscheid tusschen verbum en elementum, accedit verbum ad elementum et fit sacramentum; brood en wijn worden daarom sacramenten genoemd, quia in eis aliud videtur, aliud intelligitur. Het teeken wordt wel dikwerf met den naam van de beteekende zaak genoemd, maar dat komt, wijl het er eene gelijkenis van vertoont. Si enim sacramenta quendam similitudinem earum rerum, quarum sacramenta sunt, non haberent, omnino sacramenta non essent. Ex hac autem similitudine plerumque etiam ipsarum rerum nomina accipiunt. Sicut ergo secundum quendam modum sacramentum corporis Christi corpus Christi est, sacramentum sanguinis Christi sanguis Christi est, ita sacramentum fidei fides est, Ep. 23 ad Bonif. Brood en wijn zijn similitudines, signa, commemorationes van het lichaam en bloed van Christus; Dominus non dubitavit dicere: hoc est corpus meum, cum signum daret corporis sui, c. Adam. c. 12. Christus is lichamelijk ook niet meer bij ons, maar is opgevaren ten hemel; secundum praesentiam majestatis semper habemus Christum, secundum praesentiam carnis, recte dictum est discipulis: me autem non semper habebitis, tract. 1 in Ev. Joann. Als Augustinus het avondmaal dan ook menigmaal een sacrificium noemt, verstaat hij daaronder niet, dat Christus andermaal in waarheid, zij het ook op onbloedige wijze, geofferd wordt; maar dan noemt hij het zoo, wijl het eene gedachtenis is van Christus' offerande aan het kruis. Hujus sacrificii caro et sanguis ante adventum Christi per victimarum similitudinem promittebatur; in passione Christi per ipsam veritatem reddebatur; post ascensum Christi per sacramentum memoriae celebratur, c. Faustum 20, 21. Christus se ipsum obtulit holocaustum pro peccatis nostris et ejus sacrificii similitudinem celebrandam in suae passionis memoriam commendavit, 83 qu. qu. 61. de doctr. chr. III 16. Of ook verstaat hij onder het lichaam van Christus, dat in het avondmaal geofferd wordt, de gemeente. Hoe is, zoo vraagt hij, het brood het lichaam van Christus? en hij antwoordt: corpus Christi si vis intelligere, apostolum audi dicentem fidelibus: vos estis corpus Christi et membra. Si ergo vos estis corpus Christi et membra, mysterium vestrum in mensa propositum est, mysterium Dei accipitis. En het brood is daar het teeken van,

quia panis non fit de uno grano sed de multis, Serm. ad infantes, cf. de civ. 10, 6. 22, 10. Daarom wordt Augustinus ook niet moede, om te verzekeren, dat het gebruik van het avondmaal op zichzelf niet voldoende is, dat het alleen voor de geloovigen ten zegen maar voor anderen ten verderve is, dat het ware eten van Christus' lichaam in het gelooven bestaat: crede et manducasti, Tract. 25 in Joann. en zoo passim, cf. Bibl. studii theol. apud J. Crispinum 1565 p. 89—100. Dorner, Augustinus 263—276 enz. De leer van Augustinus hield door haar machtigen invloed nog langen tijd de volle ontwikkeling der realistische theorie tegen, en domineerde nog onder de karolingische theologen, maar werd in den strijd van Ratramnus tegen Paschasius Radbertus en later in dien van Berengarius tegen Lanfranc meer en meer teruggedrongen en eindelijk geheel en al door de metabolische theorie vervangen. Het woord transsubstantiatie ontmoeten wij het eerst bij Hildebert van Tours † 1134, maar deze gebruikt het in eene preek, zoodat het toen reeds vrij algemeen bekend moet geweest zijn, cf. Deutsch in Schürer's Theol. Lit. Z. 1898 col. 442. De zaak die er door uitgedrukt werd, stond reeds vroeger vast. Berengarius moest 1079 de formule onderteekenen, panem et vinum .... per mysterium sacrae orationis et verba nostri Redemptoris substantialiter converti in veram et propriam ac vivificatricem carnem et sanguinem Domini nostri J. C. etc. En het vierde Lateraanconcilie 1215 bepaalde, dat het lichaam en bloed van Christus in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continentur, transsubstantiatis pane in corpus et vino in sanguinem potestate divina, Denzinger, Enchir. 298. 357. Dit dogma stelde aan den dialectischen geest der scholastiek een reeks van problemen over aard, tijd en duur der verandering, over de verhouding van substantie en accidentiën, over de wijze, waarop Christus tegenwoordig was in beide elementen en in elk gedeelte daarvan, over bewaring en aanbidding der hostie enz., Lombardus, Thomas, Bonaventura, Duns Scotus op Sent. IV dist. 8—13. Thomas, S. Theol. III qu. 73—83. c. Gent. IV 61—69. Bonaventura, Brevil. VI 9, cf. Schwane, D. G. III 628—661. Harnack, D. G. III 488—498 enz. Van het sacrament des avondmaals leert dan Rome aldus: de teekenen in dit sacrament zijn ongezuurd brood en met een weinig water vermengde wijn. Deze elementen worden door het woord der consecratie veranderd in

het eigen lichaam en bloed van Christus. Toen de Heiland nl. bij den laatsten maaltijd de woorden sprak: dit is mijn lichaam, dit is mijn bloed; toen heeft Hij niet alleen voor deze ééne maal brood en wijn in zijn lichaam en bloed doen veranderen, maar Hij heeft tegelijk daarin zijne discipelen tot priesters aangesteld en in de woorden, die Hij sprak, eene kracht gelegd tot verandering der substantie van brood en wijn. De bediening van de eucharistie is daarom het priesterlijk werk bij uitnemendheid en mag nooit door een ander dan een geordend priester worden waargenomen. Als de priester de woorden der consecratie uitspreekt, verandert de substantie van brood en wijn in de substantie van het lichaam en bloed van Christus. De lichamelijke tegenwoordigheid van Christus in de eucharistie kan immers niet daardoor tot stand komen, dat Christus den hemel verlaat en in het sacrament gaat inwonen, want Christus is en blijft gezeten aan de rechterhand des Vaders; noch ook kan zij door schepping bewerkt worden, want dan ware het brood niet het eigen lichaam van Christus, niet hetzelfde, waarmede Hij uit Maria geboren en aan het kruis gestorven is; zij kan daarom alleen op die wijze geschieden, dat de substantie van brood en wijn in de substantie van Christus' lichaam en bloed overgaat, ongeveer gelijk de spijze, die wij nuttigen, omgezet wordt in een bestanddeel van ons lichaam. De accidentia van brood en wijn, nl. de vorm, smaak, reuk, kleur en zelfs de voedende kracht, blijven wel na de consecratie, maar zij inhaereeren niet meer in een subject; de substantie, waarvan zij de eigenschappen waren, is weggenomen en door eene gansch andere vervangen, van welke zij geen eigenschappen zijn, maar die zij alleen door hun schijn bedekken voor het oog. Wijl nu Christus' lichaam en bloed niet van zijne menschelijke natuur en deze niet van zijne Godheid is af te scheiden, zoo is de gansche Christus in ieder element en in elk gedeelte der beide elementen ten volle tegenwoordig. Daarom is het niet noodig, al is het ook niet ongeoorloofd en soms toe te staan, dat de eucharistie sub utraque specie genoten wordt, want in het kleinste stukske brood is toch de gansche Christus aanwezig. En deze Christus is in de elementen aanwezig van het oogenblik der consecratie af tot den tijd toe dat zij verbruikt zijn, dus ook ante en extra omnem usum. De eucharistie is daarom van alle andere sacramenten onderscheiden. Want deze worden alle door

het gebruik voltrokken; de doop bijv. is dan eerst een sacrament, als de mensch er werkelijk door afgewasschen wordt. Maar dit is met de eucharistie niet het geval. De formule, die hierbij gesproken wordt, richt zich niet tot den ontvanger, maar richt zich tot het element en dient, om dit element in het lichaam en bloed van Christus te veranderen. Bij de eucharistie is dus het gebruik, de communie, secundair; het behoort tot de perfectio maar niet tot de necessitas van het sacrament. Het sacrament der encharistie bestaat wezenlijk in de consecratie zelve, in de daardoor teweeggebrachte transsubstantiatie, in de handeling van den priester, dat is in de offerande. De eucharistie is bij Rome niet alleen een sacramentum, zij is in de eerste plaats een sacrificium. Toen Christus de woorden sprak: dit is mijn lichaam, heeft Hij op datzelfde oogenblik zich Gode opgeofferd; en als Hij zeide: doet dat tot mijne gedachtenis, heeft Hij daarin verordend dat zijne priesters deze offerande herhalen zouden van dag tot dag, Mal. 1 : 11. De offerande, die door den priester in de mis geschiedt, is dezelfde als die volbracht werd aan het kruis; zij is er maar geen beeld, symbool, herinnering van, maar zij is er volkomen identisch mede, zij is geheel dezelfde offerande, alleen met dit verschil, dat die aan het kruis eene bloedige en deze in de mis eene onbloedige offerande is. Immers is het ook dezelfde priester, die zich aan het kruis en die zich hier offert, want Christus zelf is het, die door middel van den priester zich Gode opoffert en daarom door zijn mond de woorden spreekt: dit is *mijn* lichaam. Daarom is het misoffer niet alleen een lof- en een dank-, maar ook een waarachtig zoenoffer, niet minder rijk in werking en vrucht dan de offerande aan het kruis. Terwijl de eucharistie als sacrament het geestelijk leven voedt, voor doodzonden bewaart, tijdelijke straffen kwijtscheldt, de geloovigen vereenigt en de toekomstige heerlijkheid waarborgt, bewerkt zij als misoffer de kwijtschelding van tijdelijke straffen en de genade der boete, niet alleen voor hen, die de mis bijwonen maar ook voor de afwezigen; niet slechts voor de levenden maar ook voor de boetenden in het vagevuur. De mis is het middelpunt van den Roomschen cultus, φριχτον μυστηριον, tremendum mysterium. En omdat de gansche Christus lichamelijk in de elementen van brood en wijn aanwezig is, moeten deze zorgvuldig bewaard, in een monstrans aan het volk ter aanbidding voorgehouden, op het

festum corporis Christi in plechtige processie rondgedragen worden en kunnen ze ook aan kranken in hunne woning bediend en aan gestorvenen tot een viaticum medegegeven worden. Cf. Trident. 13. 21. 22. Catech. Rom. II 2 cap. 4. Bellarminus, de sacr. eucharistiae l. IV en de sacrificio missae, l. II in deel III van zijne Controversiae p. 150—376. Perrone, Prael. Theol. Lovan. 1841 VI 136—364. Möhler, Symbolik § 34. Jansen, Prael. theol. dogm. III 408—596. Oswald, Die dogm. Lehre v. d. h. Sakr. der Kath. Kirche 2e Aufl. 1864 I 301—584. C. Pesch, Prael. dogm. VI 238—399. Gihr. Das h. Messopfer, 6e Aufl. Freiburg Herder 1897 enz.

4. De Reformatie verwierp eenstemmig de Roomsche leer van transsubstantiatie en misoffer, van asservatio, adoratio en circumgestio der hostie, van kelkonthouding en het gebruik der latijnsche taal, maar zij ging in de positieve opvatting van het avondmaal spoedig uiteen. Luther leerde eerst, dat brood en wijn teekenen en onderpanden waren van de vergeving der zonden, welke door Christus' dood verworven was en door het geloof ontvangen werd. Maar spoedig kwam hij hierop terug en hield, vooral sedert 1524 tegen Carlstadt en Zwingli, op grond van de synecdochisch verklaarde instellingswoorden, staande, dat het lichaam van Christus overeenkomstig den wil en de almacht Gods en zijne eigene ubiquiteit reëel en substantiëel in, met en onder het avondmaal tegenwoordig was, gelijk zijne Goddelijke in de menschelijke natuur en gelijk de warmte in het ijzer, en daarom ook lichamelijk door onwaardigen, zij het ook tot hun eigen verderf, gegeten werd, Köstlin, Luthers Theol. I 163 f. 290 f. II 116 f. 511 f. Deze leer ging over in de Luthersche belijdenisschriften, ed. Müller S. 41. 164. 248. 320. 365. 499. 538. 645. 779, en werd door de dogmatici breeder uitgewerkt, Gerhard, Loc. XXI. Quenstedt, Theol. IV 176—255. Hollaz, Ex. 1103—1141. Schmid, Dogm. d. ev. luth. K. § 55. Maar velen waren reeds in de eeuw der Hervorming van een gansch ander gevoelen. Op voorgang van Honius, cf. de Hoop Scheffer, Gesch. d. Kerkherv. I 86v., vatte Zwingli de woorden der instelling figuurlijk op en verklaarde het woordeke: is door beteekent, evenals ieder dat telkens elders doet, bijv. Gen. 41 : 26, Joh. 10 : 9, 15 : 1. Brood en wijn in het avondmaal zijn dus teekenen van en her-

inneringen aan den dood van Christus, en de geloovigen, hierop vertrouwende, genieten in die teekenen het lichaam en bloed van Christus. Zwingli bestrijdt beslist de lichamelijke tegenwoordigheid van Christus in het avondmaal, maar hij ontkent daarmede volstrekt niet, dat Christus op geestelijke wijze tegenwoordig is voor het geloof. Integendeel, Christus wordt wel terdege in het avondmaal genoten, gelijk Joh. 6 duidelijk leert, maar Christus is in het avondmaal niet anders tegenwoordig en wordt daarin niet anders genoten dan in het woord en door het geloof, dat is op geestelijke wijze. Dit genieten van Christus bestaat in niets anders dan in vertrouwen op zijn dood. Spiritualiter edere corpus Christi nihil est aliud quam spiritu ac mente niti misericordia et bonitate Dei per Christum. En wie zoo door het geloof Christus geniet en dan ten avondmaal komt, die geniet Hem daar ook sacramentaliter in de teekenen van brood en wijn. In het avondmaal belijden wij daarom ons geloof, spreken wij uit, wat wij door het geloof voortdurend aan Christus hebben en van Hem genieten; en wij doen dat tot Christus' gedachtenis, tot verkondiging van en dankzegging voor zijne weldaden, Zwingli, Opera II 1 S. 426. II 2 S. 1 f. III 239. 326. 459. IV 51. 68. Weldra kwam er tusschen de Duitsche en Zwitsersche Reformatie scheuring en twist, die door het religiegesprek te Marburg en door de bemiddelende pogingen van Bucer van Geref. en Melanchton van Luth. zijde niet bijgelegd werd. Men verstond elkander niet; beiderzijds werd erkend, dat Christus waarachtig, met zijne Goddelijke en menschelijke natuur, met zijn eigen lichaam en bloed in het avondmaal aanwezig was en genoten werd, maar men hechtte aan deze „waarachtige" tegenwoordigheid een verschillende beteekenis. Toen Calvijn optrad, was er reeds aan geen verzoening meer te denken, al nam hij ook met zijne leer van het avondmaal een standpunt tusschen en boven beide partijen in. Immers staat Calvijn beslist aan Zwingli's zijde, inzoover hij alle lichamelijke, plaatselijke, substantieele tegenwoordigheid van Christus in de teekenen van brood en wijn ten eenenmale verwerpt; zulk eene tegenwoordigheid toch is in strijd met de natuur van een lichaam, met de waarachtige menschheid van Christus, met zijne hemelvaart, met den aard der gemeenschap, die tusschen Christus en de zijnen bestaat en van eene onnutte oralis manducatio hemelsbreed verschilt. Maar verder voelt Calvijn zich

door Zwingli niet bevredigd; hij heeft vooral twee dingen op zijne avondmaalsleer tegen, 1° dat Zwingli de gave Gods in het avondmaal al te zeer laat terugtreden achter hetgeen de geloovigen daarin doen en dus het avondmaal eenzijdig opvat als eene belijdenisacte, en 2° dat hij in het eten van Christus' lichaam niets anders en hoogers ziet dan het gelooven in zijn naam, het vertrouwen op zijn dood. Daarom stelt Calvijn zich voorts aan den kant van Luther en zegt, dat Christus, ofschoon niet lichamelijk en plaatselijk, toch wel waarachtig en wezenlijk, met zijn ganschen persoon, ook met zijn lichaam en bloed, in het avondmaal tegenwoordig is en genoten wordt. Niet over het feit, alleen over de wijze dier tegenwoordigheid bestaat er tusschen hem en Luther verschil. En het eten van Christus' lichaam in het avondmaal gaat in het gelooven, in het vertrouwen op zijn dood niet op. Het eten is niet met het gelooven één, al komt het altijd slechts door het gelooven tot stand, maar het is er veeleer de vrucht van, evenals in Ef. 3 : 17 het inwonen van Christus in ons wel door het geloof geschiedt maar toch van dat geloof onderscheiden is. Het is Calvijn blijkbaar te doen om de unio mystica, om de gemeenschap der geloovigen met den ganschen persoon van Christus. Deze komt nu niet eerst door het avondmaal tot stand, want Christus is het brood onzer ziel reeds in het woord, maar ze wordt ons toch in het avondmaal illustrius geschonken en in de teekenen van brood en wijn verzegeld en bekrachtigd. In het avondmaal is er eene gemeenschap niet alleen aan de weldaden maar ook aan den persoon van Christus, en wederom niet alleen aan zijne Goddelijke maar ook aan zijne menschelijke natuur, aan zijn eigen lichaam en bloed; en deze gemeenschap wordt een eten genoemd. Dit bestaat dus niet in een lichamelijk neerdalen van Christus uit den hemel noch ook in eene mixtura vel transfusio carnis Christi cum anima nostra, maar in eene verheffing onzer harten hemelwaart, in eene vereeniging met Christus door den H. Geest, in eene communio aan zijn lichaam, tengevolge waarvan Christus spirat e carnis suae substantia vitam in animas nostras, imo propriam vitam in nos diffundit, Inst. IV c. 17 en voorts C. R. 37, 461—524. 681—688 enz. cf. mijn opstel over Calvijns avondmaalsleer in de *Vrije Kerk* 1887 bl. 459—487. De voorstelling van Calvijn is niet in elk opzicht duidelijk, vooral niet wat de gemeenschap aan het eigen vleesch en bloed van

Christus en het daaruit voortvloeiende leven betreft. Utenhove verzocht hem daarom niet ten onrechte, om, wanneer hij handelde over het avondmaal, van min of meer duistere uitdrukkingen zich te onthouden, Pijper, Jan Utenhove, Leiden 1883 bl. 40. En zoo was er ook in de belijdenis en leer van de Gereformeerde kerken en theologen wel verschil van uitdrukking. Sommigen, zooals Bucer, zochten toenadering tot de Luthersche voorstelling en zeiden, dat het lichaam van Christus substantialiter, quoad substantiam, in het avondmaal tegenwoordig was, M. Vitringa VIII 265. 299. Maar de hoofdgedachte van Calvijn, dat er in het avondmaal door den H. Geest eene geestelijke gemeenschap geoefend wordt met den persoon en dus ook met het lichaam en bloed van Christus en dat de geloovigen daardoor gespijsd en gelaafd worden ten eeuwigen leven, is in verschillende Geref. belijdenisschriften overgenomen, Tigur. Gall. 36. Belg. 35. Cat. Heid. 75—80. Scot. 21. Helv. II 21. Westmon. 29, en gemeengoed geworden van de Geref. theologie, Beza, Tract. Theol. I 30. 206. 211. 259. II 121. III 148. Martyr, Loci Comm. 445. Zanchius, Op. VII 387. VIII 517. Junius, Theses theol. disp. 52. Ursinus, Tract theol. 359. a Lasco, Op. I 190. 549. Polanus, Synt. theol. VI 56. Bucanus, Instit. theol. 649 enz., cf. M. Vitringa VIII 1 p. 266. Heppe, Dogm. 471.

Maar er kwam toch al spoedig oppositie tegen deze Calvinistische leer van het avondmaal. De uitdrukking in de Conf. Gall. 36, dat Christus ons voedt en levend maakt de la substance de son corps et de son sang, wekte in de Zwitsersche kerken niet geringe bedenking. Zij wendden zich ten jare 1572 tot de nationale Synode in Frankrijk met verzoek om wijziging dezer woorden, maar vonden geen gehoor. Toch bleef bij velen het bezwaar bestaan, en dit nam toe, toen Bossuet in zijne Exposition de la doctrine de l'église cath. sur les matières de controverse 1671 er sterkte in zocht voor de Roomsche leer van het avondmaal, M. Vitringa VIII 1 p. 302 sq. Langzamerhand won de Zwingliaansche opvatting weer veld, volgens welke het eten niets anders dan gelooven en de gemeenschap met Christus niets anders dan het aannemen zijner weldaden was, Ostervald, Verhandeling v. d. geopenb. godsd. 1742 bl. 385. De verslapping der tucht werkte deze veruitwendiging van het avondmaal in de hand en deed in de sacramenten slechts teekenen zien van een uitwendig verbond,

waarop alle onergerlijk levenden recht en aanspraak hadden, Swarte, van Eerde, Janssonius, cf. Ypey en Dermout, Gesch. v. d. Ned. Herv. Kerk III 612. Zoo werd de weg gebaand voor het rationalisme, dat de gedachten van Socinianen, Remonstranten, Mennonieten enz., cf. M. Vitringa VIII 2 p. 1014 sq. herhaalde en in het avondmaal niets hoogers zag dan een gedachtenismaaltijd, belijdenisacte, en zedelijk opvoedingsmiddel, Wegscheider, Instit. § 178. 179. Door Schleiermacher, die niet alleen de leer van de Roomschen, maar ook die van de Socinianen enz. verwierp en die van Luther, Zwingli en Calvijn alle als rechtzinnig erkende, ontwaakte er echter een streven, om het avondmaal als objectief genademiddel te handhaven en er eene versterking aan toe te kennen van de levensgemeenschap met Christus. Dit geschiedde echter op zeer verschillende manieren. Sommigen gingen van het avondmaal als eene symbolische handeling en belijdenisacte uit maar voegden er aan toe, dat de geloovigen daarin betuigden, dat zij Christus aannamen als voor zich gestorven, Doedes, Leer der Zal. § 144v. Ned. Gel. 502. Heid. Catech. 352. Anderen vatten het op als eene handeling der kerk, maar die naar Gods bestel dienst doet, om langs ethischen en psychologischen weg het geloof aan de vergeving der zonden en de gemeenschap met God te versterken, Lipsius, Dogm. § 853. Biedermann, Chr. Dogm. § 927. Pfleiderer, Grundniss § 156. Vele Vermittelungstheologen verwerpen de Luthersche consubstantiatie en manducatio oralis, en naderen de leer van Calvijn, als zij zeggen, dat Christus op eene geestelijke wijze in het avondmaal tegenwoordig is, gelijk als in het woord, en zichzelf en zijne weldaden, (vergeving, leven, geestelijke kracht, zaligheid) aan den geloovige meedeelt, Kahnis, Luth. Dogm. II 339. Dorner, Chr. Gl. II 848 f. Müller, Dogm. Abhandl. 467. Ebrard, Dogm. § 545. Nitzsch, Ev. Dogm. 567—569. Schmidt, Chr. Dogm. II 471. 478. De oud-luthersche leer werd wederom voorgedragen door Scheibel, Rudelbach, Philippi, Kirchl. Gl. V 2 S. 260 f. en door de neolutheranen nog aangevuld met de theosophische voorstelling, dat Christus door brood en wijn niet alleen de ziel maar ook rechtstreeks het lichaam voedt, door de krankheden des lichaams te genezen en den nieuwen mensch der opstanding te versterken, die in het verborgene door den doop is geschapen, Martensen, Dogm. § 265. Thomasius, Christi Person u. Werk II[3] 327. 341, Hofmann,

Schriftbeweis II 2 S. 220. Vilmar, Dogm. II 245. Frank, Syst. d. chr. Wahrh. II² 290. Rocholl, Spiritualismus und Realismus, Neue Kirchl. Zeits. 1898, cf. Luther zelf bij Köstlin II 163. 516. In de Engelsche kerk eindelijk nam de ritualistische partij meer en meer de leer en gebruiken van het avondmaal bij Rome over, Wilberforce, The doctrine of the holy eucharist 1853. Pusey, The presence of Christ in the holy eucharist 1853 cf. Ryle, Knots untied 1886 p. 205. Williams, The crisis in the Church of England, Presb. and Ref. Rev. July 1899. Over de geschiedenis der avondmaalsleer handelen voorts de dogmenhistorische werken van Hagenbach, Münscher-v. Coelln, Harnack, Schwane enz., de artikelen Abendmahl, Transsubstantiation, Messe in Herzog². Abendmahl, Eucharistie in Herzog³. Rückert, Das h. Ab., sein Wesen u. seine Gesch. in d. alten Kirche 1856. Ebrard, Das Dogma v. h. Ab. u. seine Gesch. 2 Bde 1845/6. Stahl, Die luth. Kirche u. die Union, Berlin 1859. Kahnis, Dogm. II 360—438, en verdere litteratuur bij Dorner, Chr. Gl. II 848. Luthardt, Komp. d. Dogm. § 72.

5. In de Schrift wordt het avondmaal aangeduid met de namen *δειπνον κυριακον*, 1 Cor. 11 : 20, *τραπεζα κυριου*, 1 Cor. 10 : 21, *κλασις ἀρτου*, Hd. 2 : 42, 20 : 7, *ποτηριον του κυριου*, 1 Cor. 11 : 27, *ποτηριον της εὐλογιας*, 1 Cor. 10 : 16. En de kerk voegde daaraan later nog vele andere toe, zooals *ἀγαπη*, omdat in den eersten tijd het avondmaal met een liefdemaaltijd verbonden was; *εὐχαριστια*, reeds bij Did. 9. Ign. Smyrn. 7. 8. Just. M. Apol. I 66, omdat de geloovigen aan het avondmaal God dankten voor de gaven zijner genade; *εὐλογια*, omdat over brood en wijn door dankzegging en lofprijzing Gods de zegen uitgesproken werd; *συναξις, κοινωνια*, wijl de geloovigen, aan het avondmaal samenkomende, gemeenschap oefenden met elkander; *προσφορα, θυσια* (*ἁγια, πνευματικη, μυστικη, ἀναιμακτος* enz.), omdat de geloovigen de ingrediënten tot den maaltijd meebrachten en Gode offerden, of omdat het avondmaal een beeld en herinnering was van de offerande van Christus aan het kruis; en voorts nog *δειπνον μυστικον, εὐωχια, ἐφοδιον*, viaticum, *λατρεια, λειτουργια, φρικτον μυστηριον*, tremendum mysterium, sacramentum corporis et sanguinis Domini, sacramentum altaris, missa, ontleend aan de missio catechumenorum na afloop van het didactisch deel

der godsdienstoefening enz. Hoewel Luther nog van sacramentum altaris bleef spreken, Art. Smalc. III 6. Cat. maj. 5, gaven de Protestanten over het algemeen aan den naam sacra coena of coena Domini de voorkeur en hielden ook daarin vast, dat het avondmaal een wezenlijke maaltijd was. Sommige Roomsche theologen, zooals Maldonatus op Mt. 26 : 25, merkten daartegen wel op, dat de uitdrukking *δειπνον κυριακον* in 1 Cor. 11 : 20 niet op het avondmaal sloeg maar op den maaltijd, die na het avondmaal gehouden en door de rijkere gemeenteleden aan de armere aangeboden werd, M. Vitringa VIII 10; doch het avondmaal werd niet vóór maar na den gewonen maaltijd gehouden, vs. 21 en is onder de uitdrukking zoo niet alleen dan toch mede begrepen. Maar al ware dit zelfs niet het geval, dan zou daarmede de onjuistheid der benaming nog geenszins bewezen zijn. Want het avondmaal is toch naar luid van de Schrift een wezenlijke maaltijd. De verbinding met de agapae, de instelling bij gelegenheid van het paaschmaal, de bestanddeelen van brood en wijn, het eten en drinken daarvan — alles wijst erop, dat wij in het avondmaal met een wezenlijken maaltijd te doen hebben, en er dit karakter nooit aan mogen ontnemen. Maar het is een *δειπνον κυριακον*, een maaltijd des Heeren. Jezus is er de insteller van en volbracht ook daarin den wil des Vaders, welken te doen zijne spijze was. Het avondmaal is evenals de doop van Goddelijken oorsprong en moet dat zijn, om een sacrament te kunnen wezen; want God alleen is uitdeeler der genade en Hij alleen kan hare uitdeeling aan door Hem verordende middelen binden. En Jezus stelt dit avondmaal bepaald als middelaar in; Hij treedt erin op als profeet, die zijn dood verkondigt en verklaart; Hij handelt erin als priester, die zichzelven voor de zijnen overgegeven heeft aan het kruis; Hij komt erin voor als koning, die vrij over de verworvene genade beschikt en haar onder de teekenen van brood en wijn aan zijne discipelen te genieten geeft. En gelijk de insteller, zoo is Hij ook de gastheer en de bedienaar van het avondmaal; Hij neemt zelf het brood en den wijn, zegent ze en deelt ze aan zijne jongeren uit. En gastheer en bedienaar was Hij niet alleen, toen Hij lichamelijk met zijne discipelen aanzat; maar is en blijft Hij overal en altijd, waar *zijn* maaltijd gevierd wordt. Elk avondmaal, overeenkomstig zijne instelling bediend, is een *δειπνον κυριακον*. Want Christus is insteller niet

alleen door voorbeeld maar ook door voorschrift. Het is een maaltijd tot zijne gedachtenis, 1 Cor. 11 : 24, tot verkondiging van zijn dood, vs. 26, tot gemeenschap aan het lichaam en bloed van Christus, 1 Cor. 10 : 16, 21, 11 : 27. In het avondmaal komt Christus met de gemeente en de gemeente met Christus samen, getuigenis afleggend van hunne geestelijke gemeenschap, cf. Op. 3 : 20. De dienaar, die brood en wijn zegent en uitdeelt, doet dit daarom in den naam van Christus en is slechts een instrument in zijne hand. Omdat Paulus in 1 Cor. 10 : 16 in den pluralis spreekt van hen, die den drinkbeker zegenen, en Tertullianus, Exhort. ad cast. 7 zegt, ubi ecclesiastici ordinis non est consessus, et offert et tingit sacerdos, qui est ibi solus; sed et ubi tres, ecclesia est, licet laici, beweerden sommigen, zooals Grotius, Salmasius, Episcopius e. a., dat, indien een priester of leeraar ontbrak, het avondmaal ook door een gewoon lid der gemeente bediend mocht worden. Maar deze meening mist genoegzamen grond. In Mt. 28 : 19 wordt de bediening des doops tegelijk met die des woords aan de apostelen opgedragen; zij met de leeraars zijn uitdeelers der verborgenheden Gods, verkondigers van de mysteriën, die God in het evangelie van Christus heeft geopenbaard, 1 Cor. 4 : 1; huisverzorgers Gods, die zijne genade hebben uit te deelen, 1 Cor. 9 : 17, Tit. 1 : 7. Ongetwijfeld is bij deze verborgenheden allereerst aan het woord des evangelies te denken. Maar het sacrament volgt het woord en is altijd met het woord verbonden. De apostelen in Jeruzalem oefenden aldaar den dienst der gebeden en des woords, Hd. 6 : 4; bij de breking des broods, Hd. 20 : 7, 11, voert Paulus het woord; het uitspreken van de dankzegging bij het avondmaal was een deel van de bediening des woords en alzoo aan den leeraar opgedragen, al wordt het evenals het breken des broods in 1 Cor. 10 : 16 als eene handeling der gemeente voorgesteld, Sohm, Kirchenrecht 69. Volgens Did. 10, 7 komt het *εὐχαριστειν* dan ook aan de profeten toe, volgens Ign. Smyrn. 8 aan den bisschop, volgens Just. Apol. I 65 aan den *προεστως*, terwijl de diakenen daarbij hun dienst verleenden en brood en wijn aan de communicanten overgaven, cf. Suicerus, s. v. *διακονος* en *συναξις*, Voetius, Pol. eccl. I 756—751. Moor V 638—641. M. Vitringa VIII 1 p. 327 sq. Deze enge verbinding van de bediening des avondmaals met die van het woord bewijst, dat de dienaar optreedt in den naam

van Christus en als huisverzorger en uitdeeler zijner verborgenheden werkzaam is. Het avondmaal is een maaltijd, waarvan Christus de gastheer is.

Voorts komt de idee van maaltijd bij het avondmaal zeer sterk uit in de spijze en den drank, welke er bij uitgedeeld en genoten wordt. Evenmin als het water in den doop, zijn de teekenen van brood en wijn in het avondmaal naar willekeur of toeval gekozen. Bij de offeranden des O. Test. waren vleesch en bloed de hoofdzaak, wijl zij typisch heenwezen naar de offerande van Christus aan het kruis. Maar het avondmaal is zelf geen offerande doch eene gedachtenis van de offerande aan het kruis en drukt de gemeenschap der geloovigen aan die offerande uit. Daarom kiest Christus geen vleesch en bloed maar brood en wijn tot spijze en drank in het avondmaal, om te kennen te geven, dat het geen offerande maar een maaltijd is, een maaltijd op grond van, ter herinnering aan, ter gemeenschapsoefening met den gekruisten Christus. En daartoe zijn de teekenen van brood en wijn bij uitnemendheid geschikt; zij waren in het Oosten de gewone bestanddeelen van den maaltijd, zij zijn nog gemakkelijk overal en ten allen tijde te verkrijgen, zij zijn de voornaamste middelen tot versterking en verheuging van het hart des menschen, Ps. 104 : 15, en zijn een sprekend symbool van de gemeenschap der geloovigen met Christus en met elkander, M. Vitringa VIII 1 p. 43. Daarbij is het onverschillig, of het brood uit tarwe, rogge of gerst bestaat en de wijn eene witte of roode kleur draagt; of het brood naar het gebruik der Grieksche kerk gezuurd of naar dat der Roomsche kerk ongezuurd genoten wordt; en of de wijn naar de leer der Armenische Christenen onvermengd of naar de stellige uitspraak van Trente XX c. 7 met water vermengd gebruikt wordt. Christus heeft van dit alles niets bepaald of voorgeschreven. Zelfs aarzelden de Gereformeerden niet te zeggen, dat, ingeval brood en wijn beslist ontbraken, ook een andere spijze en drank, bijv. rijst en brood als teekenen in het avondmaal gebruikt mochten worden, Voetius, Pol. Eccl. I 732. 738. Moor V 575. M. Vitringa VIII 1 p. 46. Maar daarmede is willekeurige afwijking van de instelling van Christus nog niet geoorloofd verklaard. Evenals in dezen tijd waren er ook in de eerste eeuwen sommige Christenen (Tatianen, Severianen, Gnostieken, Manicheën, Aquarii), die uit ascetisch beginsel bij het avondmaal den wijn door water vervingen. Maar wij moeten niet

wijzer zijn dan Christus, die uitdrukkelijk den wijn als teeken van zijn bloed verordend heeft, en wiens gebod in dezen door de christelijke kerk ten allen tijde is opgevolgd, M. Vitringa VIII 1 p. 71—78. Want de bewering van Harnack, dat de gewoonte, om bij het avondmaal water te gebruiken, in de eerste en tweede eeuw vrij algemeen was en nog in de vijfde eeuw bestreden moest worden, en dat ook Paulus zelfs, sprekende van den drinkbeker, niet beslist aan een beker met wijn denkt, is voldoende door Zahn, Brot und Wein im Abendmahl der alten Kirche, Erlangen 1892 weerlegd, cf. ook W. Schmidt, Christl. Dogm. II 465. Evenzoo is het gebruik der Roomsche en Luthersche Christenen af te keuren, om het brood toe te dienen in den vorm van een ouwel (oblie, oblata, wijl de geloovigen oudtijds zelf de benoodigdheden tot het avondmaal aanboden; hostie, hostia, wijl het brood een teeken is van de offerande van Christus). Want al is de quantiteit van het brood evenmin als de qualiteit bepaald, toch moet het karakter van een maaltijd behouden blijven en dit gaat bij het gebruik van een kleinen, ronden ouwel schier geheel teloor, Voetius, Pol. Eccl. I 733. M. Vitringa VIII 1 p. 49. Eindelijk doet ook de plaats en de tijd, waarin het avondmaal ingesteld en oudtijds gevierd werd, duidelijk uitkomen, dat het een wezenlijke maaltijd is. Immers stelde Jezus het avondmaal in bij gelegenheid dat Hij met zijne discipelen aanlag bij den paaschdisch. En in den eersten tijd werd het avondmaal in verbinding met een gewonen maaltijd, Hd. 20 : 7, 11, 1 Cor. 11 : 21, in de openbare vergadering der gemeente, 1 Cor. 10 : 17, 11 : 18, 20, 21, 33, en dagelijks of althans elken rustdag, Hd. 2 : 46, 20 : 7, gevierd. Eerst langzamerhand werd het avondmaal van de agapae losgemaakt, uit de avond- naar de morgengodsdienstoefening verplaatst, buiten de vergadering der gemeente ook aan kranken en stervenden in hunne huizen bediend, als mis geheel en al buiten en zonder eene samenkomst der gemeente gevierd, en het gebruik van het avondmaal voor de geloovigen op drie, of op eene enkele maal des jaars als minimum vastgesteld, Trid. sess. 13 can. 9. Hoewel nu enkele Gereformeerden van oordeel waren, dat het avondmaal in zeer bijzondere gevallen ook wel aan kranken in hunne woning, maar dan toch in bijzijn van anderen, mocht bediend worden, Calvijn bij Henry II 210. Voetius, Pol. Eccl. I 764, hielden zij toch algemeen de gedachte vast, dat het als een deel

van den cultus publicus in de vergadering der gemeente thuis behoorde en niet privaat gevierd mocht worden. En al is de practijk sterker gebleken dan de leer en de viering van het avondmaal gewoonlijk tot zes of vier malen in het jaar beperkt, Dordr. 1578 art. 73. Midd. 1581 art. 45. 's Grav. 1586 art. 56. Dordr. 1618 art. 63, toch was het oorspronkelijk de wensch van Calvijn, om het minstens eenmaal per maand te vieren, Kampschulte, Joh. Calvin I 460, cf. a Lasco, bij Dalton 383. Voetius, Pol. Eccl. I 758—767. 801. 802. Moor V 660 sq. 671 sq. M. Vitringa VIII 1 p. 406—414. Indien de doop als inlijving in de christelijke kerk reeds in de openbare vergadering der geloovigen behoort plaats te hebben, dan geldt dit nog veel meer van het avondmaal, dat wezenlijk een δεῖπνον, συναξις, convivium is en niet alleen eene gemeenschap met Christus maar ook eene gemeenschap der geloovigen insluit. Daarom concentreert zich de bepaling van het karakter van het avondmaal ten slotte geheel om de vraag, of het op een tafel dan wel op een altaar bediend moet worden. Jezus en zijne discipelen zaten aan eene tafel aan, toen zij het avondmaal gebruikten en ook de eerste Christenen wisten van een altaar niets. Maar langzamerhand ging het onderscheid tusschen de Oud- en de Nieuwtest. bedeeling teloor; de vergaderplaats werd veranderd in een tempel, de dienaar in een priester, het avondmaal in eene offerande, en de tafel in een altaar. In de Roomsche en Grieksche kerk wordt geheel de cultus door deze beschouwing beheerscht; de Anglikaansche kerk nam ze grootendeels over en neigt er thans hoe langer hoe meer heen; de Luthersche kerk behield het altaar en beschouwde het als een adiaphoron. Maar de Gereformeerden herstelden het schriftuurlijk denkbeeld van den maaltijd des Heeren ook in de tafel des avondmaals. Immers bestaat het onderscheid tusschen den cultus des O. en des N. Testaments daarin, dat tempel en altaar, priester en offerande niet meer op aarde doch in de hemelen zijn. Het Jeruzalem dat boven is, is ons aller moeder, Gal. 4 : 26; daar is Christus, de eeuwige Hoogepriester, voor ons ingegaan, Hebr. 6 : 20, nadat Hij door ééne offerande eene eeuwige verlossing had teweeggebracht, 9 : 12, om te verschijnen voor het aangezicht Gods voor ons, 9 : 24; en daar hebben de Christenen hun heiligdom, in hetwelk zij met vrijmoedigheid ingaan in het bloed van Jezus, 4 : 16, 10 : 19, 12 : 22. Hier op aarde hebben wij slechts

eene onderlinge bijeenkomst, waarin voor geen offerande plaats is, 10 : 25. Het eenige altaar der Christenen is het kruis, op hetwelk Christus zijne offerande heeft gebracht, 13 : 10, cf. 7 : 27, 10 : 10. Van dat altaar, dat is, van de daarop gebrachte offerande eten zij, als ze door het geloof gemeenschap hebben aan Christus en zijne weldaden. De geloovigen hebben geen andere offerande te brengen, dan offeranden des lofs, dat is vrucht van lippen, die zijnen naam prijzen, 13 : 15. Het avondmaal is een offermaal, een maaltijd van de geloovigen met Christus op grond van zijne offerande en daarom niet op een altaar maar op eene tafel te bedienen. Certissimum est, everti Christi crucem, simulac erigitur altare, Calvijn, Inst. IV 18, 3. Voetius, Pol. eccl. I 792. Moor V 659. M. Vitringa VIII 1 p. 414. Herzog[3] art. Altar.

6. Het avondmaal is dus een wezenlijke maaltijd, maar heeft als zoodanig toch eene eigene, geestelijke beteekenis en bestemming. Christus heeft het niet ingesteld, opdat het lichamelijk maar opdat het geestelijk ons voeden zou. Voordat Hij brood en wijn uitdeelt, zegent Hij beide en zegt, dat het brood zijn lichaam en de wijn zijn bloed is; als zoodanig, als zijn verbroken lichaam en vergoten bloed, moeten brood en wijn door zijne jongeren genomen en genoten worden. De materia sacramenti, de beteekende zaak in het avondmaal is dus het lichaam en bloed van Christus, gelijk het in zijn offerdood voor zijne gemeente gebroken en vergoten is tot vergeving der zonden, dat is de gekruiste en gestorven Christus met al de door zijn dood verworvene weldaden en zegeningen, ipse Christus cum omnibus suis beneficiis, Heppe, Dogm. 466. 467. In de moreele, rationalistische opvatting van het avondmaal komt deze beteekenis niet tot haar recht. Immers 1° het avondmaal is ook wel een gedachtenismaaltijd, maar het is dit eerst op grond daarvan, dat Christus brood en wijn tot teekenen van zijn lichaam en bloed heeft ingesteld. Het komt in de eerste plaats bij het avondmaal aan, niet op wat wij doen, maar op hetgeen God doet. Vóór alles is het avondmaal eene gave Gods, een weldaad van Christus, een middel voor zijne genade. Indien het avondmaal niets dan een gedachtenismaal en eene belijdenisacte ware, zou het ophouden een sacrament in eigenlijken zin te zijn; slechts zijdelings en indirect ware het dan, evenals het gebed een middel der genade te noemen. Het avond-

maal staat echter met woord en doop op ééne lijn en is dus allereerst, evenals deze, als een prediking en verzekering van Gods genade aan ons te beschouwen. 2° Christus verheft brood en wijn niet in het algemeen tot teekenen van zijn lichaam en bloed, maar Hij doet dit bepaald ten aanzien van dat brood en dien wijn, welke Hij in de hand houdt en aan zijne discipelen meedeelt. En Hij zegt niet, dat zij in dat brood en dien wijn zijn lichaam en bloed slechts hebben te zien, maar Hij verklaart uitdrukkelijk, dat zij beide als zoodanig nemen, eten en drinken moeten. Hij maakt er een maaltijd van, waarin de discipelen zijn lichaam en bloed genieten en dus met Hem in de innigste gemeenschap treden. Die gemeenschap bestaat niet daarin alleen, dat zij samen aan ééne tafel aanzitten, maar zij eten van één brood en drinken van één wijn; ja de gastheer biedt onder de teekenen van brood en wijn zijn eigen lichaam en bloed tot spijze en drank van hunne zielen aan. Dat is eene gemeenschap, welke die in een gedachtenismaal en belijdenisacte zeer verre overtreft. Zij is geen herinnering slechts aan, geen overdenking van Christus' weldaden, maar zij is een allerinnigst verband met Christus zelven, gelijk de spijze en drank zich vereenigt met ons lichaam. 3° In het avondmaal ontvangen wij wel geen andere en meerdere, maar toch ook geen mindere weldaden dan in het woord. Nu heeft Jezus, Joh. 6 : 47—58, uitdrukkelijk gezegd, dat wij in het woord en door het geloof zijn vleesch eten en zijn bloed drinken en alzoo het eeuwige leven ontvangen. Al is er nu in Joh. 6 niet rechtstreeks van het avondmaal sprake, toch mag en kan het dienen tot verklaring van dit tweede sacrament. Door het woord en in het geloof krijgen wij zulk eene innige gemeenschap met Christus, met zijn lichaam en bloed, als er ontstaat tusschen de spijze en dien, die haar geniet. En dit is de leer niet alleen van Joh. 6, maar van heel de Schrift. Het woord schenkt in letterlijken zin die gemeenschap niet noch ook het geloof, maar God heeft zich verbonden, om dengene, die zijn woord gelooft, zijne gemeenschap in Christus en al de daaraan verbonden weldaden mede te deelen. Terecht merkte daarom Calvijn tegen Zwingli op, dat het eten van Christus' lichaam en het drinken van zijn bloed niet in het gelooven opgaat. Het gelooven is een middel, een middel zelfs dat tijdelijk is en eens in aanschouwen overgaat, maar de gemeenschap met Christus, die daardoor ontstaat, gaat

veel dieper en duurt in eeuwigheid. Zij is eene unio mystica, die ons slechts eenigszins duidelijk is te maken onder de beelden van wijnstok en rank, hoofd en lichaam, bruidegom en bruid, hoeksteen en gebouw, cf. deel III 556. En het is deze unio mystica, welke in het avondmaal beteekend en verzegeld wordt.

De christelijke kerk heeft deze unio mystica zoo goed als eenparig in het avondmaal gehandhaafd; Grieksche en Roomsche, Luthersche en Gereformeerde Christenen zijn daarin met elkander eenstemmig, dat er in het avondmaal eene objectieve en reëele mededeeling plaats heeft van den persoon en de weldaden van Christus aan een iegelijk, die gelooft. Maar onderling verschillen zij zeer over de wijze, waarop die mededeeling geschiedt. De eerstgenoemden zijn niet tevreden, tenzij het lichaam en bloed van Christus ook physisch en locaal in de teekenen aanwezig zij en door den lichamelijken mond ontvangen en genoten worde. De Gereformeerden echter leeren, dat Christus in het avondmaal wel waarachtig en wezenlijk aan de geloovigen medegedeeld wordt, maar op eene geestelijke wijze en zoo, dat Hij alleen door den mond des geloofs ontvangen en genoten kon worden. En daarvoor levert de Schrift overvloedige bewijzen. 1° In de woorden *τουτο ἐστι το σωμα μου* kan het subject *τουτο* op niets anders slaan dan op het brood, hetwelk Jezus in de hand houdt. Het praedicaat is *το σωμα μου*, en duidt daarmede op het eigen lichaam van Christus, dat Hij uit Maria aangenomen en voor de zijnen in den dood heeft overgegeven. De copula is *ἐστι*, welke door Jezus in het arameesch in het geheel niet is uitgesproken maar in elk geval twee disparate begrippen, brood en lichaam, verbindt en dus geen copula van het werkelijk *zijn* kàn wezen. Zoo moet *ἐστι* hier dus significatieve, figuratieve beteekenis hebben, want disparatum de disparato non potest praedicari nisi figurate. De zin bevat een tropus, en deze ligt niet in het subject of in het praedicaat, maar gelijk Zwingli juist inzag, in de copula *ἐστι*, evenals dat in de Schrift zoo dikwerf het geval is, bijv. Gen. 17 : 13, 41 : 26, 27, Ex. 12 : 11, Ezech. 5 : 5, Luk. 12 : 1, Joh. 10 : 9, 15 : 1, enz. Gal. 4 : 24, 1 Cor. 10 : 4, Hebr. 10 : 20, Op. 1 : 20 enz. En dat bij de instellingswoorden zulk een tropus moet aangenomen worden, wordt ten overvloede nog daaruit bewezen, dat Jezus volgens Lukas en Paulus bij het tweede teeken niet zegt: deze wijn, maar deze drinkbeker is het nieuwe testament

in mijn bloed. Zelfs de Roomschen en Lutherschen zijn gedwongen, hier een tropus aan te nemen. 2° Wanneer het subject *τοῦτο* niet slaat op het natuurlijk brood en op den natuurlijken wijn, maar reeds op de substantie van Jezus' lichaam en bloed, welke onder den vorm of binnen in de teekenen van brood en wijn verborgen zijn, dan zijn brood en wijn reeds in Jezus' lichaam en bloed veranderd of hebben zij deze reeds in zich opgenomen, voordat de woorden: dit is mijn lichaam, dit is mijn bloed, uitgesproken zijn en verliezen zij al de kracht en waarde, welke Roomschen en Lutherschen eraan toekennen. Immers is de trans- of consubstantiatie dan niet door die woorden tot stand gekomen maar reeds daaraan voorafgegaan; en de woorden, waarop zooveel nadruk ligt, houden niets dan eene verklaring in van wat reeds bestaat en vroeger tot stand kwam. Moeilijk, ja onmogelijk is dan te zeggen, wanneer en hoe de trans- of consubstantiatie tot stand kwam; want wel is er van voorafgaande zegening en dankzegging sprake, maar de inhoud daarvan is met geen enkel woord vermeld; wij weten volstrekt niet, wat Jezus daarin gezegd heeft en dus ook niet, wat wij moeten zeggen, om de trans- en consubstantiatie tot stand te doen komen. En bovendien, als Paulus 1 Cor. 10 : 16 zegt: de drinkbeker, dien wij zegenen, is gemeenschap aan het bloed van Christus, dan gaat hij van de veronderstelling uit, dat de drinkbeker wijn en geen bloed bevat, want anders konden wij hem niet zegenen, en dat hij als zoodanig, als wijn bevattende, door de zegening gemeenschap is aan Christus' bloed. 3° De woorden, die Jezus bij de instelling van het avondmaal gesproken heeft, zijn als geen vaststaande formule bedoeld. Dat blijkt daaruit, dat Mattheus, Marcus, Lukas en Paulus ze in verschillende lezing weergeven en dat het liturgisch gebruik der christelijke kerken onderling allerlei afwijking vertoont. Volgens de Grieksche kerk behoort de zóógenaamde epiklese, de aanroeping van den H. Geest, wezenlijk tot de woorden der consecratie, Schwane, D. G. II 810. Kattenbusch, Vergl. Conf. I 413, terwijl volgens Rome de transsubstantiatie tot stand komt door het uitspreken der woorden: hoc enim est corpus meum, waarbij het woordeke enim willekeurig is ingevoegd en de woorden: dat voor u verbroken wordt, willekeurig zijn weggelaten. Veel minder is nog te bewijzen, dat de woorden — onderstel, dat vaststond, welke bepaald te bezigen waren — eene conse-

cratorische, operatieve, conversieve kracht bezitten. Want Jezus zegt niet: dit *wordt*, maar: dit *is* mijn lichaam en heeft dus reeds te voren het brood van het gemeene gebruik afgezonderd en door zegening en dankzegging voor een hooger doel bestemd. 4° Toen Jezus het avondmaal instelde, zat Hij lichamelijk met zijne discipelen aan den disch. Dezen konden daarom niet op de gedachte komen, dat zij met den lichamelijken mond Jezus' eigen lichaam en bloed genoten en konden nog veel minder dat lichaam zelf eten en dat bloed drinken. Het baat niets, om met Philippi te zeggen, dat zij über das Mass ihres gewöhnlichen Verständnisses durch den erleuchtenden Geist emporgehohen wurden, K. Gl. V 2 S. 451, of met Hollaz, Ex. theol. 1119, dat Jezus naturali modo aan tafel zat maar sacramentaliter zich te eten gaf. Want niet alleen staat hier niets van in de Schrift, maar de vraag loopt juist over de wijze, waarop Jezus bij het eerste avondmaal zijn lichaam en bloed te genieten gaf en mag niet met een petitio principii beantwoord worden. Indien de wijze, waarop Roomschen en Lutherschen met hunne trans- en consubstantiatie zich dit genieten van Jezus' lichaam en bloed voorstellen, door het eerste avondmaal uitgesloten of daarbij niet anders dan door een beroep op een wonder of door allerlei uitvluchten, waarvoor de Schrift geen grond biedt, kan gehandhaafd worden, dan behoort zij door den Christen, die aan Gods woord zich onderwerpt, te worden losgelaten. En indien bij het eerste avondmaal geen trans- of consubstantiatie en geen manducatio oralis plaats had, dan mag zij ook niet aangenomen worden bij het avondmaal, dat de christelijke kerk na Jezus' dood op zijn bevel en naar zijne instelling viert. 5° Evenzeer toch als met zijn lichamelijk aanzitten aan den disch, is de trans- en consubstantiatie thans met zijne lichamelijke hemelvaart en met zijn plaatselijk verblijf in den hemel in strijd. Indien toch brood en wijn bij het avondmaal in Jezus' lichaam en bloed veranderd worden of deze in zich opnemen, moet dat lichaam uit den hemel neerdalen of reeds, naar de Luthersche ubiquiteitsleer, cf. Kübel, art. Ubiquität in Herzog^2, van te voren overal aanwezig zijn. In het laatste geval is er toch nog weer een acte noodig, waardoor de tegenwoordigheid van Christus' lichaam in het avondmaal op eene bijzondere wijze teweeggebracht wordt, want de ubiquiteit is daarvoor uiteraard niet voldoende; en daarom zeiden Luther, Brenz e. a., dat het

nog iets anders is, wenn Gott da ist und wenn er *dir* da ist. Dann aber ist er *dir* da, wenn er sein Wort dazu tut und bindet sich damit an und spricht: hie sollst du mich finden, bij Kübel, art. Ubiquität in Herzog² 16, 123. 128. Het woord bewerkt dus bij Rome en bij Luther eene zoodanige tegenwoordigheid van Christus' lichaam en bloed in het avondmaal, dat Hij niet alleen lichamelijk in den hemel maar ook op aarde, in de teekenen van brood en wijn aanwezig is. En deze tegenwoordigheid van Christus in het avondmaal wordt bovendien dan nog zoo gedacht, dat Christus geheel, niet alleen naar zijne Goddelijke maar ook naar zijne menschelijke natuur, aanwezig is in elk avondmaal, waar en wanneer het gevierd wordt; dat Hij met zijne gansche Goddelijke en menschelijke natuur aanwezig is in elk teeken van het avondmaal, ja in elk deeltje van het brood en in elken druppel van den wijn, totus in tota hostia et in qualibet parte. Dit nu is eene eindelooze multiplicatie van Christus, die met de leer der Schrift over zijne menschelijke natuur, over zijne hemelvaart en over zijn verblijf in den hemel in lijnrechten strijd is. Want zeker is die menschelijke natuur bij de opstanding en de hemelvaart verheerlijkt maar daarom niet van hare wezenlijke eigenschappen van eindigheid en beperktheid beroofd, deel III 414v. Jezus stelt juist het avondmaal tot zijne gedachtenis in, omdat Hij heengaat en straks niet meer lichamelijk bij zijne jongeren zal zijn, gelijk Hij elders ook uitdrukkelijk verklaart, Mt. 26 : 11. En bij de hemelvaart voer Hij henen en werd Hij opgenomen, Hd. 1 : 9—11, in den hemel, die eene plaats is, Joh. 14 : 2, 4, 17 : 24, Hd. 7 : 56, Col. 3 : 1, Ef. 4 : 10, Hebr. 7 : 26, om daar te blijven tot zijne parousie, Hd. 1 : 11, Phil. 3 : 20, 1 Thess. 1 : 10, 4 : 16. 6° Maar al ware Christus in het avondmaal lichamelijk en plaatselijk tegenwoordig, men ziet niet in, waartoe dit noodig en dienstig is. Het nut der manducatio oralis is op geenerlei wijze aan te toonen, cf. Köstlin, Luthers' Theol. II 516. Onderstel al, dat wij met den lichamelijken mond Jezus' eigen lichaam eten, wat bate hebben wij daarvan? Het komt toch in het avondmaal daarop aan, dat onze ziel, dat ons geestelijk leven gevoed en versterkt wordt. En dit kan uit den aard der zaak niet geschieden door het eten van Christus' lichaam met den lichamelijken mond; want wat wij daarmede eten, gaat deels in bestanddeelen van ons lichaam over en wordt deels uitgeworpen. Nieuwere theologen

zijn daarom op de gedachte gekomen, dat de manducatio oralis van Christus' lichaam de kiem van een nieuw, van een opstandingslichaam in ons plantte. Maar deze voorstelling druischt geheel tegen de Schrift in en is vrucht van eene valsche theosophie. Toch, als deze vrucht niet aan het eten van Christus' lichaam verbonden is, is er geen andere aan te wijzen. De manducatio oralis is onnut en ijdel en in den grond, hoezeer men het bestrijde, kapernaïtisch. De Kapernaieten konden zich geen ander eten van Jezus' vleesch voorstellen dan met den lichamelijken mond, Joh. 6 : 41, 52. En al nemen Roomschen en Lutherschen wel terdege een geestelijk eten van Jezus' lichaam aan, zij verbinden dit toch met, zij maken het toch afhankelijk van het lichamelijk eten, zonder de wijze van die verbinding of den aard dier afhankelijkheid ook maar eenigszins duidelijk te maken. Jezus bedoelde echter in de gansche rede, die Hij tegen de Kapernaieten houdt, niet anders dan een geestelijk eten, een eten door het geloof en maakt van een lichamelijk eten geen oogenblik gewag.

Al de hiermede genoemde bezwaren gelden tegen Roomsche en Luthersche leer beide; tegen de eerste komen er dan nog de volgende bij. 7° De transsubstantiatie wordt door het getuigenis onzer zintuigen, door gezicht en tastzin, door reuk en smaak beslist weersproken. En onze zintuigen hebben hierbij recht van meespreken, omdat brood en wijn onder hun bereik vallen en door hen kunnen en mogen beoordeeld worden. Zij zijn ook, indien zij nauwkeurig waarnemen, hier evengoed als elders te vertrouwen, omdat anders het sceptisch nominalisme voor de deur staat en alle zekerheid des geloofs en der wetenschap verdwijnt. Ook Rome moet dan ook voor hunne getuigenis wijken maar heeft erop gevonden, dat de substantia verandert en de accidentia dezelfde blijven. Hoe dit te denken zij, blijft onbeantwoord. Te Kana werd het water wijn, maar zoo dat substantie en accidentiën veranderden. Accidentiën kunnen ook niet van de substantie gescheiden en als in zichzelve rustend gedacht worden, want zij houden dan op accidentiën te zijn en worden zelve substanties. Bovendien, in het brood en den wijn van het avondmaal blijven alle accidentiën onveranderd, zoowel die door reuk en smaak als die door gezicht en tastzin worden waargenomen; zwaarte, vastheid, kleur, verderfelijkheid, voedingskracht enz., alles blijft; wat rest er dan voor de substantie nog, dat veranderen kan en veranderd is? 8° De

transsubstantiatie strijdt met het tweetal teekenen, dat door Jezus bij het avondmaal verordend is. Hoewel ook vroeger soms bij bediening van het avondmaal in private woningen, aan kranken, aan gevangenen, aan anachoreten, aan virgines abstemiae, en in missis praesanctificatorum alleen het teeken des broods werd uitgereikt, en omgekeerd aan onmondigen, gelijk thans nog in de Grieksche kerk, alleen de wijn werd toebediend; kwam toch eerst sedert de twaalfde eeuw de gewoonte in zwang, om de kelk aan de leeken te onthouden, en verhief pas het concilie te Constanz 1415, deze gewoonte tot kerkelijke wet. In weerwil van de oppositie, die er door de Hussieten en de Hervormingsgezinden tegen gevoerd werd, hechtte ook het concilie te Trente aan de kelkonthouding hare goedkeuring en werd daartoe geleid gravibus et justis causis, Sess. 21. De synode noemt deze redenen niet op, maar ze zijn toch licht te bevroeden. Behalve door den tegenzin van sommigen, om met anderen uit één beker te drinken, den afkeer van wijn, het gevaar van te storten en zoo het sacrament te onteeren enz., werd de Roomsche kerk tot deze kelkonthouding vooral bewogen door de zucht, om den priesterstand boven de leeken te verheffen, en door de overtuiging, dat elk teeken en elk deel daarvan in den ganschen Christus veranderd was, Oswald, Die dogm. Lehre v. d. h. Sakr. I 501. De transsubstantiatie maakt een tweede teeken in het avondmaal geheel overbodig; in het brood alleen en zelfs in het kleinste stukske daarvan is reeds de gansche stof der genade vervat. Daardoor komt de Roomsche kerk met een rechtstreeksch gebod van Christus, Mt. 26 : 27 in strijd, waartegen haar beroep op de conjunctie $\tilde{\eta}$ in 1 Cor. 11 : 27 niets baat, en tegelijk, naar haar eigen bekentenis, met de gewoonte der christelijke kerk in de eerste eeuwen. Zij weet zich alleen te verdedigen met de bewering, dat zij macht bezit, om bij de uitdeeling der sacramenten te werk te gaan gelijk zij goedvindt, Trid. sess. 21 c. 2. Omgekeerd is de instelling van het avondmaal onder twee teekenen een sterk bewijs, dat de transsubstantiatie niet de leer der Schrift is. Samen toch stellen zij ons den gekruisten Christus voor oogen en deelen Hem aan de geloovigen mede, niet op lichamelijke maar op geestelijke wijze, niet in en onder maar tegelijk met de teekenen; zij vormen saam één sacrament, als beelden en onderpanden van het ééne geestelijk goed, de gemeenschap aan Christus en zijne weldaden. 9° De

transsubstantiatie wordt eindelijk nog weerlegd door de afgodische practijken, die haar gevolgd zijn. Al is de mis voorbereid door de offer- en priesteridee, welke reeds vroeg met het avondmaal in verbinding werd gebracht, zij is toch wezenlijk gebouwd op de eerst in de Middeleeuwen uitgewerkte transsubstantiatieleer. En deze wordt evenzeer door de asservatio, adoratio en circumgestio ondersteld. Door de leer van de wezensverandering is het avondmaal in de mis overgegaan, en daardoor van zijn oorspronkelijk karakter geheel en al beroofd. Ofschoon de communio trots allerlei beperking is blijven bestaan, is toch de mis het middelpunt van den Roomschen cultus geworden. Zij is dan ook niets minder dan de volledigste uitwerking van de Roomsche gedachte, dat de kerk met haar priesterschap de middelares der zaligheid, de voortdurend op aarde zich realiseerende Godmensch is. In de mis herhaalt Christus altijd door en telkens opnieuw zijne offerande aan het kruis; Hij offert zich daarin wezenlijk en waarachtig, zij het ook op onbloedige wijze, en bewerkt daardoor bij God, dat de vruchten van zijne offerande aan het kruis, die daar slechts gansch in het algemeen en in het afgetrokkene verworven zijn, nu toegepast worden, cf. Trid. 22 c. 1, aan allen, die in de gemeenschap der kerk leven, hetzij op aarde hetzij in het vagevuur, hetzij zij bij de mis tegenwoordig of afwezig zijn, hetzij zij haar begeeren voor zichzelven of voor anderen, voor geestelijke of lichamelijke nooddruft, tot vergeving van zonden en tot voorkoming of afwending van krankheid en ongeval, droogte en overstrooming, oorlog en veepest enz. Dat heeft Rome van het avondmaal van onzen Heere Jezus Christus gemaakt! Aan gronden, die toch bij zulk een gewichtig leerstuk als de mis in overvloed aanwezig en onwankelbaar hecht zouden moeten zijn, ontbreekt het geheel en al. In Gen. 14 : 18, waar Melchizedek aan Abraham brood en wijn ter verkwikking aanbiedt, is met geen woord van eene offerande sprake, al volgt er ook terstond op, niet: want, maar: en hij (Melchizedek) was een priester des allerhoogsten Gods. Mal. 1 : 11 handelt misschien niet eens van de toekomst; maar ook indien dit het geval is, beschrijft déze plaats slechts in Oudtest. vormen, dat des Heeren naam groot zal zijn onder de Heidenen en dat hem reukwerk en een rein offer (מִנְחָה, offergave in het algemeen) gebracht zal worden; en deze vormen zijn in het N. T. juist door het gebed en door de

geestelijke offerande der geloovigen vervangen, Rom. 12 : 1. Bij de instelling van het avondmaal zeide Jezus wel: τουτο ποιειτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀναμνησιν, Luk. 22 : 19, maar dat Jezus daarbij het avondmaal als een offer instelde en de discipelen tot priesters verhief, is in deze woorden in het minst niet begrepen en wordt zeker daarmede niet bewezen, dat het hebr. עשה en het lat. facere wel eens in de beteekenis van offeren gebruikt wordt. In 1 Cor. 10 : 21 stelt Paulus de tafel des Heeren tegenover de tafel der duivelen; maar omdat de tafel der duivelen een altaar was, volgt daaruit nog in geenen deele, dat ook de tafel des Heeren een altaar is, waarop geofferd moet worden. Dit zijn de voornaamste en sterkste bewijzen, welke de Roomschen uit de Schrift voor hunne leer van de mis kunnen bijbrengen. En weinig sterker is hun beroep op de kerkvaders, want zij vergeten daarbij, dat dezen, op het avondmaal de offeridee toepassende, daaraan een gansch anderen zin hechtten dan Rome er later mede verbond. En tegenover al deze schijnargumenten staat eene reeks van bewijzen, die het onschriftuurlijk karakter van de mis in het helderste licht stellen. Aan de instelling en de in de apostolische kerk gebruikelijke viering van het avondmaal is alwat op de mis gelijkt ten eenenmale vreemd. De eeuwigheid van Christus' priesterschap, Hebr. 5 : 6, 7 : 17, 21—25, en de volkomenheid zijner kruisofferande, Hebr. 7 : 27, 9 : 12, 28, 10 : 10, 12, 14 maken eene, zij het ook onbloedige, herhaling van zijne zelfofferande overbodig en ongeoorloofd; alle weldaden der genade, vergeving, heiligmaking, verlossing, de gansche zaligheid, zijn verworven door de offerande aan het kruis en kunnen noch behoeven te worden aangevuld. Ja, wijl Christus eenmaal aan het kruis zich geofferd en in den dood heeft overgegeven, kan Hij dit zelfs voor de tweede maal niet meer doen, zijne offerande in den dood is voor geen herhaling vatbaar, Hebr. 9 : 26—28. Zijne priesterlijke werkzaamheid duurt wel in den hemel nog voort, maar bestaat toch niet in eenige zoenofferande doch in zijne voorbede en verschijning voor Gods aangezicht ten gunste van zijn volk, Hebr. 7 : 25, 9 : 24; en in die voorbede en verschijning voor Gods aangezicht werkt de offerande, aan het kruis volbracht, altijd ten behoeve der zijnen door. Omdat Christus zelf in den hemel leeft, om voor de geloovigen te bidden en in die voorbede zijne offerande doorwerken laat, daarom is er voor de herhaling zijner offerande

op aarde geen plaats, deel III 419v. Zijn staat van verhooging, zijne verhevenheid boven alle lijden, smart en dood, zijne koninklijke heerschappij als hoofd der gemeente zijn in lijnrechten strijd met een sacrificium propitiatorium en impetratorium, dat Hij nog op aarde iederen dag en op duizenden plaatsen te brengen zou hebben. Hoezeer Rome dan ook bewere, dat de onbloedige offerande de bloedige aan het kruis niet verzwakt maar werkzaam maakt, feitelijk is zij toch eene verloochening van de eenige offerande aan het kruis; want een offer, dat niets anders dan de vruchten van een ander offer genieten doet, is eene tastbare ongerijmdheid. Indien de offerande aan het kruis genoegzaam is, zijn andere overbodig; indien deze noodig zijn, is de eerste onvolkomen. En dit wordt bevestigd door de Roomsche practijk; de aandacht van den geloovige wordt van Christus en zijn kruis afgeleid en naar den priester en zijne mis heengeleid. Voor de minste genade is de Roomsche Christen van den priester en van de kerk afhankelijk. Hen kan hij geen oogenblik ontberen. In theorie wordt vastgehouden, dat Christus alle genade verworven heeft; maar in de practijk wordt de genade successief, bij stukjes en beetjes, door den priester toebedeeld. Het avondmaal is in de handen van Rome geworden tot een tremendum mysterium, dat de geloovigen in den staat der onmondigheid houdt, hen voor hun gansche leven en welzijn aan de hierarchische priesterschap bindt en hen in afgodische adoratie neerknielen doet voor een God van eigen maaksel. Cf. tegen de leer van trans- en consubstantiatie: Calvijn, Inst. IV 18. Beza, Tract theol. I 211 sq. 507 sq. III 148 sq. Martyr, Loci Comm. IV c. 12. Ursinus op Heid. Cat. 78—80 en Tract. theol. 359—596. Chamier, Panstr. Cath. IV l. 6. Amesius, Bellarminus enervatus l. IV. Rivetus, Op. III 339—376. Turretinus, Theol. El. XIX qu. 21. M. Vitringa VIII 769. Art. Messe e. a. in Herzog^{2}. Hase, Prot. Polemik^{5} 488—535 enz.

7. Beter nog dan de Lutherschen, hebben de Gereformeerden het avondmaal van de Roomsche inmengselen gezuiverd en in zijn oorspronkelijke beteekenis hersteld. Het avondmaal was naar de instelling van Christus een maaltijd, een wezenlijke maaltijd, waarin brood en wijn gebruikt werden als spijze en drank tot versterking des lichaams, en bovenal als teekenen en zegelen dienst deden tot gemeenschapsoefening met den gekruisten Christus.

Het is een gewone, natuurlijke maar tevens een buitengewone, geestelijke maaltijd, waarin Christus de gastheer zijn eigen gekruiste lichaam en vergoten bloed tot voeding onzer zielen aanbiedt. Daarom is in dien maaltijd, welken Christus ingesteld heeft, alles belangrijk; niets erin is zonder beteekenis; alles heeft een diepen zin. Ten eerste zijn de teekenen van brood en wijn niet willekeurig gekozen maar bij uitnemendheid geschikt, om ons een denkbeeld te geven van de geestelijke spijze en drank, welke Christus in zijn dood voor onze zielen heeft bereid. Ten tweede zijn al de handelingen van beteekenis, welke Jezus bij de instelling van het avondmaal verricht. Hij neemt het brood en den wijn niet zooals eerst bij het pascha, uit de hand van anderen over, δεξαμενος, Luk. 22 : 17, maar Hij neemt ze zelf van den disch, λαβων, vs. 19, ten bewijze dat Hij de gastheer is en de spijze en den drank beschikt. Hij zegent (εὐλογησας, Mt. 26 : 26, Mk. 14 : 22, afwisselend bij den drinkbeker met εὐχαριστησας, Mt. 26 : 27, Mk. 14 : 23, terwijl Luk. 22 : 19, 20 en Paulus, 1 Cor. 11 : 24, 25 alleen εὐχαριστησας hebben) het brood en later evenzoo den drinkbeker; onder dien zegen is niet te verstaan, dat Christus over brood en wijn van God een zegen vraagt, maar de verwisseling met εὐχαριστησας bewijst, dat Jezus God zegent, d. i. prijst en dankt voor de gaven, die door Hem geschonken zijn. De inhoud van die lofprijzing en dankzegging wordt niet vermeld, maar had zeker wel betrekking op de gaven der schepping, in brood en wijn vertegenwoordigd, en voorts vooral op de gaven der genade, die door den dood van Christus verworven zouden worden en in zijn lichaam en bloed aan de discipelen werden aangeboden. Door die dankzegging reeds werden brood en wijn van het gemeene gebruik afgezonderd en voor een hooger doel bestemd, en werden tevens de discipelen voorbereid voor een recht verstaan van de beteekenisvolle woorden, dit is mijn lichaam enz., die Jezus straks ter verklaring uitspreken zou. Voorts brak Jezus het brood, waarin de Gereformeerden terecht eene handeling zagen, welke wel niet tot de essentia maar toch tot de integritas sacramenti behoorde; want niet alleen wordt dit breken in alle vier berichten vermeld, maar het gansche avondmaal wordt er naar genoemd, Hd. 2 : 42; gelijk het breken van het brood noodig is, om het voor de gasten genietbaar te maken, zoo moet Christus zijn lichaam in den dood geven, opdat het

eene spijze voor onze zielen zij, Joh. 6 : 51, 12 : 24. Eindelijk deelt Jezus zelf het brood en den wijn aan zijne discipelen uit, opdat zij daarvan eten en drinken zouden; Hij doet het met de uitdrukkelijke woorden: λαβετε, φαγετε, πιετε ἐξ αὐτου παντες, die de Roomsche mis zonder communicanten ten sterkste veroordeelen; de communio behoort tot het wezen des avondmaals. Ten derde zijn de woorden belangrijk, welke Jezus bij het uitdeelen van brood en wijn uitspreekt; als Hij het brood aan zijne discipelen gaf, zeide Hij: dit is mijn lichaam, dat voor u gegeven is, Luk. 22 : 19; en bij het uitreiken van den drinkbeker sprak Hij: deze drinkbeker is mijn bondsbloed, of het nieuwe testament in mijn bloed, dat voor u of voor velen vergoten is tot vergeving der zonden. Dat deze woorden eene consecratorische, operatieve kracht bezitten, vindt in den tekst der berichten hoegenaamd geen steun. Maar nadat Jezus door de dankzegging brood en wijn van het gemeene gebruik afgezonderd, voor een hooger doel bestemd en zijne discipelen voorbereid heeft, spreekt Hij nu de woorden: dit is mijn lichaam en bloed. Hij zegt niet: dit brood worde mijn lichaam; Hij gebiedt en beveelt niet, maar Hij verklaart en licht toe. Het is immers een zinnebeeldige handeling, die Hij verricht; een geestelijke maaltijd, dien Hij instelt. En van dien maaltijd is zijn lichaam en bloed, gelijk het in den dood wordt overgegeven, de spijze en de drank. Al de teekenen, handelingen en woorden in het avondmaal zijn daarhenen gericht, dat zij ons geloof op de offerande van Jezus Christus aan het kruis, als op den eenigen grond onzer zaligheid, wijzen. Toch gaat daarom het avondmaal niet op in een maaltijd ter gedachtenis aan Christus en zijne weldaden. Onder de teekenen van brood en wijn geeft Jezus immers zijn eigen lichaam en bloed te genieten; de avondmaalsdisch brengt eene waarachtige gemeenschap tusschen Christus en de geloovigen tot stand, eene gemeenschap niet alleen aan de weldaden maar ook en vóór alles aan den persoon van Christus, zoowel naar zijne menschelijke als naar zijne Goddelijke natuur.

Over de realiteit dier gemeenschap is er tusschen Roomsche, Luthersche en Gereformeerde Christenen geen verschil; te dezen opzichte staan zij samen tegenover Zwingli geschaard. Maar wel verschillen zij onderling over den aard dier gemeenschap en over de wijze, waarop zij in het avondmaal genoten wordt.

Roomschen en Lutherschen meenen, dat zij niet anders waarlijk en ten volle tot stand kan komen, tenzij zij Christus lichamelijk uit den hemel op aarde laten dalen en zijn lichaam en bloed, niet alleen geestelijk, maar ook met den lichamelijken mond eten en drinken. Daartegenover heeft Calvijn van den beginne af en altijd weer op nieuw er den nadruk op gelegd, dat de gemeenschap der geloovigen met Christus, ook naar zijne menschelijke natuur, geestelijk is van aard, en dat zij tot stand komt, niet doordat Christus lichamelijk naar beneden daalt, maar daardoor, dat wij geestelijk onze harten opwaarts naar den hemel verheffen, waar Jezus Christus is, onze voorspraak, ter rechterhand zijns hemelschen Vaders. En deze leer steunt op de Schrift en komt met den aard der N. T. bedeeling overeen. Want 1° de gemeenschap van Christus en de geloovigen is wel zoo innig en onverbreekbaar, dat zij schier in geen woorden uit te drukken en alleen onder beelden, zooals van hoofd en lichaam, wijnstok en rank, bruidegom en bruid, eenigermate te verduidelijken is. Maar zij is toch geen pantheistische vermenging of vereenzelviging, geen overvloeiing der substantie, geen wezenseenheid als van de drie personen in de drieëenheid, geen personeele vereeniging als van de twee naturen in Christus. Christus en de geloovigen blijven onderscheiden; hun persoonlijkheid wordt gehandhaafd; de unio mystica is eene vereeniging van personen, zij het dan ook niet alleen naar hun wil en gezindheid, maar ook naar hun wezen en natuur. 2° Deze gemeenschap wordt bewerkt door den H. Geest, die in Christus als het hoofd en in de geloovigen als zijne leden woont. Een andere weg, om die gemeenschap deelachtig te worden, is er niet. Eene physische vereeniging, gelijk trans- en consubstantiatie met de daaraan verbonden manducatio oralis tot stand wil doen komen, is geheel ijdel en onnut. Alleen de H. Geest, die de Geest Gods en de Geest van Christus is, kan menschen met Christus zoo vereenigen, dat zij aan zijn persoon en weldaden deel hebben en door geen dood of graf, door geen wereld of satan van Hem te scheiden zijn. En daarom is die gemeenschap ook altijd geestelijk van aard. Zij omvat ook wel de menschelijke natuur van Christus en de geloovigen naar hunne lichamen. Want Christus is als middelaar niet zonder zijne menschelijke natuur te denken en Hij kocht de geloovigen niet alleen naar hun ziel maar ook naar hun lichaam. Doch de vereeniging blijft geestelijk

van aard, wijl zij niet anders dan door den H. Geest tot stand komt. 3° De gemeenschap met Christus, die in het avondmaal versterkt wordt, is geen andere, dan die ook door het genademiddel des woords tot stand komt. Het sacrament voegt geen enkele genade toe aan die, welke in het woord aangeboden wordt; het versterkt en bevestigt alleen, wat uit het woord door het geloof is aangenomen. Wanneer Roomschen en Lutherschen dus inbrengen, dat de gemeenschap met Christus in het avondmaal volgens de Geref. opvatting geen waarachtige gemeenschap is met het eigen lichaam en bloed van Christus, dan dient daartegen alleen te worden opgemerkt, dat de gemeenschap, in het avondmaal verzekerd, geen andere is noch zijn kan dan die door het woord. Volkomen op dezelfde wijze, als de mensch door het geloof Christus wordt ingelijfd, wordt hij ook in die gemeenschap door het avondmaal versterkt en bevestigd. Eene andere, hoogere gemeenschap is er niet. Wie het woord gelooft, wordt Christus' eigendom naar lijf en ziel; en wie het avondmaal in den geloove ontvangt, wordt daarvan vergewist en verzekerd. Het sacrament schenkt geen andere genade maar schenkt dezelfde genade, tot versterking des geloofs, slechts op eene andere wijze. 4° Ook bij de Gereformeerden is Christus dus wel waarlijk en wezenlijk, met zijne Goddelijke en menschelijke natuur in het avondmaal tegenwoordig, doch op geen andere wijze dan Hij tegenwoordig is in het evangelie. Hij is niet lichamelijk in brood en wijn besloten evenmin als in het verkondigde woord, maar wie het teeken geloovig aanneemt, ontvangt naar de ordinantie Gods waarachtig gemeenschap aan den ganschen Christus. Niet in en onder, maar met het teeken schenkt Christus de beteekende zaak, dat is, zichzelven met al zijne weldaden. Want terwijl bij Roomschen en Lutherschen de genade iets zakelijks en passiefs is, dat zelfs lichamelijk door den ongeloovige ontvangen wordt, is het bij de Gereformeerden de persoonlijke, levende Christus zelf, die in het avondmaal zich als geestelijke spijze aan de geloovigen mededeelt, Müller, Dogm. Abh. 458. Tegenwoordig is Hij dus volgens de Gereformeerden in het avondmaal niet minder, maar veel sterker en waarachtiger dan volgens Rome en Luther, want Hij is tegenwoordig, niet physisch, locaal binnen de teekenen maar geestelijk, als de handelende Christus zelf, in de harten der geloovigen, Aliud est praesentem Christi substantiam, ut nos vivificet, in pane sistere;

aliud vivificam esse Christi carnem, quia ex ejus substantia vita in animas nostras profluit, Calvijn, adv. Westph. bij Müller 443 cf. Conf. Angl. 28 en Ryle, Knots untied 235—254. 5° Daarom is geloof voor de ontvangst van het sacrament onmisbaar vereischte. De waarheid van het sacrament hangt wel van dat geloof niet af. Want evenals bij het woord, heeft God bij het avondmaal zich verbonden, om Christus en zijne weldaden waarlijk te schenken aan een iegelijk, die gelooft. Maar de ongeloovige ontvangt uiteraard slechts het teeken, gelijk hij bij het woord alleen de klanken hoort en niet de zaak zelve, die erdoor aangeduid wordt, deelachtig wordt. Om aan de beloften en weldaden van woord en sacrament deel te krijgen, is daarom eene werking des H. Geestes in het hart des menschen van noode; en het is juist deze werking des Geestes, die buiten en in het avondmaal de gemeenschap met Christus tot stand brengt en in stand houdt. 6° De weldaden, die in het avondmaal genoten worden, zijn hieruit gemakkelijk af te leiden. Op den voorgrond staat de versterking der gemeenschap met Christus. De geloovige is die gemeenschap reeds door het geloof deelachtig en ontvangt in het avondmaal geen andere, dan die hij door het geloof reeds geniet. Maar als Christus zelf door de hand des dienaars hem onder de teekenen van brood en wijn zijn lichaam te eten en zijn bloed te drinken geeft, dan wordt Hij door den H. Geest in die gemeenschap versterkt en bevestigd, en altijd inniger naar lichaam en ziel met den ganschen Christus beide naar zijne Goddelijke en naar zijne menschelijke natuur vereenigd. Want manducatio corporis Christi nihil aliud est, quam arctissima cum Christo conjunctio, Junius, Theses theol. 52, 7. Van den doop is daarbij het avondmaal hierin onderscheiden, dat de doop het sacrament is van de inlijving, het avondmaal het sacrament van de opwassing in de gemeenschap met Christus. Door den doop worden wij met Christus in zijnen dood begraven en in zijne opstanding opgewekt, en zijn wij dus passief; maar in het avondmaal treden wij zelf handelend op, eten het lichaam en drinken het bloed van Christus en worden alzoo door zijne gemeenschap gevoed ten eeuwigen leven. Maar indien wij deel hebben aan den persoon van Christus, dan hebben wij het vanzelf ook aan al zijne weldaden. Onder deze wordt de vergeving der zonden in de Schrift in de eerste plaats en met den meesten nadruk genoemd.

In het avondmaal geeft Christus zijn lichaam en bloed tot spijze onzer zielen, maar dat lichaam en bloed is zulk eene spijze niet, quia est corporea substantia, quo modo esset cibus corporalis sed quatenus corpus Christi est datum pro mundi vita, Junius t. a. p. Daarom wordt lichaam en bloed afzonderlijk, ieder onder een eigen teeken, in het avondmaal voor oogen gesteld. Daarom zegt Christus uitdrukkelijk, dat zijn lichaam gegeven en zijn bloed vergoten wordt tot vergeving der zonden. Daarom wordt de beteekenis van het bloed in de instellingswoorden nog breeder toegelicht en verklaard dan die van het lichaam, want het is het bloed, dat op het altaar voor de zonden verzoening doet. Al is Christus thans dan ook verheerlijkt, de gemeenschap, die door het geloof tot stand komt en in het avondmaal versterkt wordt, is en blijft eene gemeenschap aan zijn gekruiste lichaam en aan zijn vergoten bloed. Op het standpunt der trans- en consubstantiatie is dit onmogelijk; daar treedt de gestorven Christus achter den verheerlijkten terug. Maar indien het eten van Christus' lichaam en het drinken van zijn bloed gelijk staat met intima nostri cum Christo conjunctio, Bucanus, Inst. theol. 677, dan is deze en elke andere weldaad uitsluitend eene vrucht van den dood van Christus en worden wij daarom alleen uit Christus gevoed, wijl Hij voor ons gekruisigd is. En onder de weldaden, die Christus door zijn dood verwierf, staat dan de vergeving der zonden bovenaan. Ook deze weldaad wordt in het avondmaal niet voor de eerste maal geschonken; want de Christen bezit haar reeds door het geloof en heeft daarvan in den doop het teeken en zegel ontvangen. Onjuist is het daarom, de verschillende genaden met Rome over de sacramenten zoo te verdeelen, dat telkens in ieder sacrament eene bijzondere groep van zonden vergeven en eene bijzondere genade geschonken wordt, want de vergeving, welke het woord, de doop en het avondmaal ons aanbiedt, is altijd dezelfde. De vergeving, welke in het avondmaal medegedeeld wordt, heeft daarom volstrekt niet alleen op culpae quotidianae, op peccata venialia betrekking, Trid. sess. 13 c. 2. 22 c. 1. Maar het is dezelfde volle, rijke weldaad van vergeving, welke in het woord wordt aangeboden, door het geloof wordt aangenomen en door het sacrament van doop en avondmaal beteekend en verzegeld wordt. Bij deze weldaad komt het duidelijk uit, dat het sacrament geen enkele nieuwe genade aan het woord

toevoegt; het geeft dezelfde genade alleen, om onzer zwakheid wil, op eene andere wijze, opdat wij vastelijk gelooven en van allen twijfel genezen zouden worden. Bij deze weldaad der vergeving komt die van het eeuwige leven. Het avondmaal is een geestelijke maaltijd, waar Christus onze zielen voedt met zijn gekruist lichaam en vergoten bloed. Het eten en drinken daarvan dient tot versterking van het geestelijke, eeuwige leven, want wie het vleesch van den Zoon des menschen eet en zijn bloed drinkt heeft het eeuwige leven en wordt opgewekt ten uitersten dage, Joh. 6 : 54. Duidelijk blijkt hieruit, dat het eeuwige leven eene weldaad is, die aan den ganschen mensch geschonken wordt, niet alleen naar zijne ziel maar ook naar zijn lichaam. Ten onrechte is hieruit door sommigen afgeleid, dat er uit Christus' lichaam, dat in het avondmaal genoten wordt, eene rechtstreeksche werking op ons lichaam uitgaat, zoodat dit van allerlei krankheid en zwakte genezen en in beginsel tot een nieuw opstandingslichaam herschapen wordt. Het is te begrijpen, dat men vooral op Luthersch standpunt tot dit gevoelen kwam; want indien de manducatis oralis *deze* nuttigheid niet heeft, heeft zij in 't geheel geen waarde. Toch leert de H. Schrift dienaangaande niets. In 1 Cor. 11 : 30 zegt Paulus wel, dat er tengevolge van het schromelijk misbruik van het avondmaal in Corinthe vele krankheden en sterfgevallen voorkwamen; maar dit is duidelijk een κρῖμα, vs. 29, een straf, die God op dit misbruik van het avondmaal liet intreden, en bewijst hoegenaamd niet, dat gebruik of een geloovig gebruik van het avondmaal ook strekt tot genezing van de krankheden des lichaams. Bovendien, Joh. 6 mag wel gebezigd worden tot illustratie van het avondmaal, maar handelt er niet rechtstreeks over; en ook dit hoofdstuk leert alleen, dat wie door het geloof, ook zonder het avondmaal, Christus' vleesch eet en zijn bloed drinkt, het eeuwige leven heeft en opgewekt zal worden ten uitersten dage, cf. 6 : 40. Volstrekt dus niet alleen door de manducatio oralis, maar in het algemeen door het geloof wordt de mensch het eeuwige leven en de hope der opstanding deelachtig. De H. Geest, die in de geloovigen woont, is het zekerste onderpand voor de opstanding des lichaams en den dag der verlossing, Rom. 8 : 11, Ef. 1 : 14, 4 : 30. Maar deze Geest van Christus bedient zich dan wel van het avondmaal, om den geloovige te versterken in de hope des eeuwigen levens en der

zalige opstanding aan het einde der dagen. Denn wo die Seele genesen ist, da ist dem Leibe auch geholfen, Luther bij Müller, Dogm. Abh. 419. Praesentia corporis affert non modo indubitatam vitae aeternae fiduciam animis nostris, sed de carnis etiam nostrae immortalitate securos nos reddit, siquidem ab immortali ejus carne jam vivificatur et quodammodo ejus immortalitati communicat, Calvijn, Inst. IV 17, 32, cf. ook bij Ebrard, Dogm. v. h. Ab. II 460, en voorts Philippi, K. Gl. V 2 S. 282 f. Müller, Dogm. Abh. 417. In dezen zin mag het avondmaal heeten φαρμακον ἀθανασιας, Ign. Ef. 20. Eindelijk strekt het avondmaal nog als gedachtenisviering en verkondiging van Christus' dood tot belijdenis van ons geloof tegenover de wereld en tot versterking van de gemeenschap der geloovigen onderling. In 1 Cor. 10 : 17 betoogt de apostel, dat het brood wel moet zijn gemeenschap aan het lichaam van Christus, want hoe konden anders de geloovigen, die op zichzelf beschouwd velen zijn, één zijn? Die eenheid komt alleen daardoor tot stand, dat zij in het ééne brood gemeenschap hebben aan het ééne lichaam van Christus. De geloovigen zijn één in Christus en daarom ook onderling. Gelijk uit vele graankorrels één brood gebakken wordt en uit vele beziën, saamgeperst zijnde, één wijn en drank vliet, zoo zijn allen, die door het waarachtig geloof Christus ingelijfd zijn, te zamen één lichaam; en dat belijden zij aan het avondmaal tegenover de wereld, die hunne eenheid niet kent.

8. Evenals de doop, is het avondmaal alleen voor de geloovigen ingesteld. Jezus gebruikte het alleen met zijne discipelen. Of Judas daarbij nog tegenwoordig was dan wel vóór de inzetting des avondmaals de zaal heeft verlaten, is niet met zekerheid te zeggen. Mt. 26 : 21—25, Mk. 14 : 18—21, Joh. 13 : 21—35 geven den indruk, dat Judas vóór dien tijd is heengegaan, maar Luk. 22 : 21—23 verhaalt de ontdekking van Judas als verrader na de instelling van het avondmaal in vs. 19. 20. Het is echter mogelijk, dat Lukas zich hierbij niet aan de chronologische orde houdt. Maar hoe dit zij, dogmatisch belang heeft de vraag niet. Indien Judas het avondmaal gebruikte, dan zat hij aan als discipel van Jezus; dat was hij, zoo deed hij zich voor, wat hij innerlijk in zijn hart tegen Jezus overlegde, bleef voor zijne eigene rekening. M. Vitringa VIII 347. Evenzoo werd later het avondmaal uit-

sluitend in den kring der gemeente door de geloovigen gevierd, Hd. 2 : 42, 20 : 7. Ongeloovigen hadden wel toegang tot de vergadering der gemeente, waarin het woord werd bediend, 1 Cor. 14 : 22—24, maar waren uitgesloten van die, waarin de agapae werden gehouden en het avondmaal werd gevierd, 1 Cor. 11 : 18, 20, 33. Zoo bleef het ook, toen allengs in de tweede eeuw het avondmaal van de agapae werd losgemaakt en in dezelfde vergadering als de bediening des woords des morgens plaats had. Het eerste deel was voor allen toegankelijk, maar het tweede deel nam eerst een aanvang, als ongeloovigen, catechumenen, geëxcommuniceerden enz. verwijderd waren. In dit tweede gedeelte der godsdienstoefening werden de sacramenten bediend; en het was oude en algemeen verbreide gewoonte, dat zij, die na beëindiging van het catechumenaat gedoopt werden, terstond daarop het avondmaal ontvingen. Toen de kinderdoop in gebruik kwam, werd deze gewoonte ook bij de kinderen gevolgd en bovendien aangedrongen door de heerschende exegese van Joh. 6 : 53, volgens welke dit vers van het avondmaal gold en dit sacrament dus even noodzakelijk ter zaligheid was als de doop. In het Westen sleet echter deze gewoonte vooral sedert de twaalfde eeuw weer uit en werd zij allengs door verschillende synoden onnoodig verklaard, cf. Trid. 21 c. 4. Maar in de Grieksche en andere Oostersche kerken bleef ze bestaan en wordt nog heden ten dage aan pasgedoopte kinderen het avondmaal bediend in den vorm van een in wijn gedoopt stukske brood, Art. Kinderkommunion in Herzog² 7, 671. M. Vitringa VIII 368. 612. Maar de magische opvatting van het avondmaal had nog erger misbruiken ten gevolge. De oorspronkelijke eenvoud ging onder allerlei plechtige ceremoniën teloor. Niet alleen door zelfbeproeving, maar ook door vasten, wassching der handen, kleeding enz. moesten zich de communicanten voor het avondmaal voorbereiden. Het brood werd eerst met de bloote hand, later in een linnen doekje of een gouden bakje, en nog later, sedert de elfde eeuw, met den mond en in knielende houding bij het altaar van den priester aangenomen. Het geconsacreerde brood werd niet alleen genoten door de communicanten in de kerk, maar ook aan de kranken in hunne woning bediend, als een viaticum aan stervenden medegegeven en tot afwering van allerlei rampen en verkrijging van allerlei zegeningen en weldaden nuttig geacht. Niet alleen tot de levenden maar ook

tot de dooden strekte de werking van het sacrament zich uit. Reeds van ouds bestond het gebruik, om niet alleen voor zichzelf maar ook voor gestorven verwanten op hun sterfdag offergaven te brengen en voor hunne ziel te bidden. En toen nu de leer van het vagevuur door Gregorius M. was vastgesteld, het avondmaal als eene offerande van het eigen lichaam en bloed van Christus werd opgevat en de deelneming der gemeente hoe langer hoe minder werd, toen stond het weldra vast, dat de mis niet alleen voor aan- of afwezige levenden maar ook voor de gestorvenen in het vagevuur vermindering van boetedoeningen en tijdelijke straffen bewerken kon, M. Vitringa VIII 733. Herzog[2] 9, 623 f. Al deze verbasteringen maakten terugkeer tot de H. Schrift noodzakelijk, volgens welke het avondmaal een maaltijd is, zonder aanzittende gasten niet bestaanbaar, en uitsluitend voor geloovigen bestemd. Om zuiver te gaan en de Schrift te dezen opzichte ten volle tot haar recht te laten komen, stelden de Gereformeerden gewoonlijk twee vragen: 1° wie recht op het avondmaal hebben en ertoe moeten naderen, en 2° wie door de kerk tot het avondmaal moeten worden toegelaten of daarvan moeten geweerd worden, Heid. Cat. 81. 82. De eerste vraag handelt over den plicht der communicanten, de tweede over den plicht der kerk en van hare dienaren. Op de laatste vraag werd ten antwoord gegeven en kon het antwoord naar de H. Schrift niet anders luiden, dan dat de kerk van het avondmaal had te weren, allen, die zich met hunne belijdenis en hun leven als ongeloovige en goddelooze menschen aanstellen. Het avondmaal is een goed der kerk, door Christus aan zijne gemeente gegeven en dus alleen te genieten door huisgenooten des geloofs. Ongedoopten, ongeloovigen, ketters, scheurmakers, openbare zondaren, geëxcommuniceerden waren daardoor vanzelf buitengesloten. Maar het getal dergenen, die op het avondmaal recht hadden, werd nog veel meer beperkt. Ten eerste werd door de verwerping van mis en vagevuur ook de bediening van het avondmaal voor de gestorvenen afgeschaft. In de Schrift komt iets dergelijks dan ook met geen enkel woord voor. Wel spreekt Paulus 1 Cor. 15 : 29 van zulken, die zich ὑπερ των νεκρων lieten doopen. Maar ook al moest (wat echter volstrekt niet bewezen is, cf. Cremer[3], 156) deze plaats zoo worden verstaan, dat er in dien tijd Christenen waren, die zich ten nutte van ongedoopt gestorven vrienden lieten doopen, dan nog bedient de apostel zich van dit gebruik niet anders dan

als een bewijs voor de opstanding en laat hij het zonder goed- of afkeuring staan. De kerk heeft den doop voor de dooden, die bij enkele secten in gebruik was, op het concilie te Carthago 397 beslist veroordeeld en kan er daarom geen argument aan ontleenen voor de bediening van het avondmaal ten nutte van gestorvenen. Ten tweede hadden vele Gereformeerden er bezwaar tegen, dat het avondmaal buiten de openbare vergadering der geloovigen in eene private woning aan kranken en stervenden zou worden bediend, Musculus, Bullinger, Beza, Danaeus, Aretius enz., de Geref. kerken van Frankrijk, Schotland, Nederland enz.. En wel stonden anderen, zooals Calvijn, Oecolampadius, Martyr, Zanchius, de kerken van Engeland, Polen, Hongarije enz. dit soms toe. Maar ook dan beperkten zij het toch gewoonlijk zoo, dat er eene kleine vergadering van geloovigen bij tegenwoordig moest zijn en daardoor alle aanleiding tot superstitie voorkomen of vermeden werd, Voetius, Pol. Eccl. I 758. M. Vitringa VIII 356. Moor V 660. Ten derde zijn ook de kinderen van het avondmaal uitgesloten. Trente veroordeelde alleen de noodzakelijkheid, maar niet de geoorloofdheid van het avondmaal voor kinderen. En op dat standpunt plaatste zich van de Gereformeerden ook Musculus in zijne Loci Communes p. 471—473. Hij voerde daarvoor deze gronden aan, dat wie de beteekende zaak bezit ook recht heeft op het teeken; dat kinderen, die blijkens den doop de genade der wedergeboorte kunnen ontvangen ook zonder bewustzijn in dat geestelijk leven gevoed kunnen worden; dat Christus de zaligmaker van heel zijne gemeente, ook van de kinderen is en hen allen spijst en drenkt met zijn lichaam en bloed; dat de vermaning tot zelfbeproeving 1 Cor. 11 : 26—29 niet als algemeene eisch door den apostel is bedoeld. Maar al deze gronden verliezen hun gewicht tegenover deze overwegingen: 1° in het O. T. was er een groot verschil tusschen besnijdenis en pascha. De besnijdenis was voor alle kinderen van het manlijk geslacht voorgeschreven, maar het pascha werd, niet terstond bij de instelling, maar later in Palestina bij den tempel te Jeruzalem gevierd; zeer jonge kinderen waren er dus vanzelf van uitgesloten. 2° Evenzoo is er een groot onderscheid tusschen doop en avondmaal. De doop is het sacrament der wedergeboorte, waarbij de mensch passief is; het avondmaal is het sacrament van de opwassing in de gemeenschap van Christus, van de voeding des

geestelijken levens en onderstelt bewust, handelend optreden bij dien, die het ontvangt. 3° Christus stelde het avondmaal te midden zijner jongeren in, zeide tot hen allen: neemt, eet, drinkt, en onderstelt, dat zij het brood en den wijn uit zijne hand aannemen. En Paulus zegt, dat de gemeente te Corinthe samenkwam om te eten en geeft geen anderen indruk, dan dat alleen bewuste, volwassen personen aan het avondmaal deelnemen. 4° In 1 Cor. 11 : 26—29 stelt de apostel bepaald den eisch, dat men voor het avondmaal zichzelf beproeve, opdat men het lichaam des Heeren kunne onderscheiden en niet onwaardiglijk ete en drinke. Deze eisch is gansch algemeen gesteld, tot alle deelnemers aan het avondmaal gericht en sluit daarom vanzelf de kinderen uit. 5° Onthouding van het avondmaal aan de kinderen doet hen geen enkele weldaad van het verbond der genade derven. Dit ware wel het geval, wanneer hun de doop werd onthouden. Want dit kan niet doen dan wie meent, dat de kinderen buiten het verbond der genade staan. Maar met het avondmaal is het anders gesteld. Wie aan kinderen den doop maar niet het avondmaal bedient, erkent, dat zij in het verbond en alle weldaden daarvan deelachtig zijn. Hij onthoudt hun slechts eene bijzondere *wijze*, waarop dezelfde weldaden beteekend en verzegeld worden, wijl deze aan hun leeftijd niet past. Het avondmaal geeft toch geen enkele weldaad, welke niet te voren reeds in het woord en den doop door het geloof werd geschonken.

Dit onderscheid tusschen doop en avondmaal maakte al spoedig eene voorbereiding voor de waardige ontvangst van het tweede sacrament noodzakelijk. In den apostolischen tijd, toen er in den regel slechts volwassenen gedoopt werden, was er zulk eene voorbereiding nog niet. Wie het woord des evangelies hoorde en aannam, werd terstond gedoopt en tot het avondmaal toegelaten. Doch toen in de volgende eeuw de overgangen tot het Christendom talrijker maar ook minder betrouwbaar werden, kwam allengs het catechumenaat op, dat eerst voor den doop en later, na het algemeen worden van den kinderdoop, voor het avondmaal moest voorbereiden. In de Roomsche kerk ging deze voorbereiding allengs geheel op in het sacrament van het vormsel, dat uit de oorspronkelijk met den doop verbonden handoplegging zich ontwikkelde en met eene zalving zich verbond. De Reformatie verwierp dit sacrament, wijl het in de Schrift geen grond had, en stelde er

de catechese en de openbare belijdenis voor in de plaats, cf. Höfling, Das Sakr. der Taufe II 347 f. Bachmann, Die Gesch. der Einführung der Confirmation, Berlin 1852. Caspari, Die evang. Confirmation vornehmlich in der luth. K. Erl. 1890. Art. in Herzog² 8, 143. Daardoor werd de overgang gemaakt van den doop tot het avondmaal en de kerk tevens voor verbastering behoed. Calvijn wilde, dat, als een kind genoegzaam in den catechismus onderwezen was, het openbaar in de gemeente belijdenis van zijn geloof zou doen, bij Bachmann t. a. p. 70. à Lasco wenschte, dat kinderen, die veertien jaren oud geworden waren, belijdenis voor de gemeente zouden doen en den volgenden Zondag aan het avondmaal zouden gaan; maar wie slecht leefden, werden vermaand en eindelijk, bij gebleven hardnekkigheid, op achttien- of twintigjarigen leeftijd van de gemeente afgesneden, ib. 115. De Ned. Kerkenordeningen schrijven evenzoo een belijdenis voor den kerkeraad of in het midden der gemeente voor, en spreken soms nog van een voorafgaand onderzoek voor den kerkeraad. Deze theorie liep zuiver: de kinderen der geloovigen worden als geloovigen gedoopt, dan in de waarheid onderwezen, bij voldoend onderzoek en na openbare belijdenis tot het avondmaal toegelaten of bij onchristelijke leer of ongeregelden wandel na herhaalde vermaning uit de gemeente verwijderd. Naar deze leer is nog ons kerkelijk leven in te richten, al stuit zij ieder oogenblik op bezwaren der practijk. Want piëtisme en rationalisme zijn altijd geneigd om te scheiden wat God heeft saamgevoegd en met minachting van het sacrament op persoonlijke bekeering of op kerkelijke aanneming of bevestiging den nadruk te leggen. Maar de regel des verbonds is deze, dat de kerk hare jeugdige leden, die als kinderen des verbonds geboren en door den doop haar ingelijfd zijn, opvoede tot zelfstandige, persoonlijke belijdenis en op dien grond hen toelate tot het avondmaal. Over het hart oordeelt zij niet en kan zij niet oordeelen. Terwijl zij dus eenerzijds van het avondmaal allen weert, die met belijdenis of leven zich als ongeloovige en goddelooze menschen aanstellen, laat zij aan de andere zijde nimmer van de ernstige prediking af, dat het avondmaal alleen is ingesteld voor hen, die zichzelven vanwege hunne zonden mishagen, nochtans vertrouwen, dat deze hun om Christus' wil vergeven zijn en ook begeeren hoe langer hoe meer hun geloof te sterken en hun leven te beteren.

Hoofdstuk XI.

Over de Laatste Dingen.

---

§ 54. De tusschentoestand.

1. Gelijk oorsprong en wezen, zoo is ook het einde der dingen ons onbekend. Op de vraag: waarheen, geeft de wetenschap een evenmin bevredigend antwoord als op die, vanwaar alle dingen zijn. En toch heeft de religie dringend behoefte, om iets te weten van de bestemming van den enkelen mensch, van menschheid en wereld. Alle volken hebben daarover dan ook eene of andere gedachte en alle godsdiensten bevatten eene soort van eschatologie. Wel zijn er nog, die beweren, dat het geloof aan de onsterfelijkheid der ziel oorspronkelijk volstrekt niet aan alle menschen eigen is en nog heden ten dage, bijv. bij de Weddas op Ceylon, bij de indische Seelongs e. a. ontbreekt, Büchner, Kraft und Stoff[16] 423. Häckel, Die Welträthsel, Bonn 1899 S. 223. Op het standpunt der evolutie kan ook het geloof aan God, aan het zelfstandig bestaan der ziel en aan hare onsterfelijkheid geen oorspronkelijk bestanddeel der menschelijke natuur hebben uitgemaakt, maar moet het langzamerhand en toevallig door allerlei omstandigheden ontstaan en ontwikkeld zijn. Voorvadervereering, liefde tot afgestorven bloedverwanten, levenslust en de wensch tot levensverlenging, hoop op betere levensverhoudingen aan de andere zijde des grafs, vrees voor straf en hoop op belooning enz. zijn dan de oorzaken geweest, die het onsterfelijkheidsgeloof allengs hebben doen opkomen. Maar daartegenover getuigen de meeste en de beste beoefenaars van de geschiedenis der godsdiensten, dat het geloof aan de onsterfelijkheid bij alle volken voorkomt en een

bestanddeel is ook van de laagste en ruwste godsdiensten. Wij treffen het overal en op iederen trap van ontwikkeling aan, waar geen wijsgeerige twijfelingen het ondermijnd of andere oorzaken het op den achtergrond gedrongen hebben en overal is het ook met den godsdienst verbonden, Tiele, Inl. tot de godsdienstwetenschap, tweede reeks Amst. 1899 bl. 97. Peschel, Volkerkunde[5] 257. Men kan zelfs zeggen, dat dit geloof oorspronkelijk iets zeer natuurlijks was. Evenals de auteur van het paradijsverhaal in Genesis, zegt Tiele, t. a. p. bl. 197, gaan de volken allen uit van de overtuiging, dat de mensch van nature onsterfelijk is en dat niet de onsterfelijkheid bewezen, maar de dood moet verklaard worden. De dood schijnt iets tegennatuurlijks. Er moet wat gebeurd zijn, waardoor iets zoo onlogisch in de wereld kwam. De sagen van allerlei volken, verschillend in afkomst en ontwikkeling, drukken dat denkbeeld uit. Er was een tijd, dat er noch ziekte noch dood was op aarde. De „eenvoudige natuurmensch" kan zelfs nog niet gelooven aan den dood, als hij hem ziet voor zijne oogen. Het is een slaap, zegt hij, een toestand van bewusteloosheid; de geest heeft het lichaam verlaten maar kan nog terugkeeren. Daarom wacht hij nog eenige dagen, om te zien of dit niet geschieden zal. En als de geest van den doode niet terugkeert, houdt men het ervoor, dat hij slechts verdwenen is, om ergens, waar ook, in een ander lichaam in te gaan of met de bovenaardsche geesten te verkeeren. De vormen, waarin dit leven der ziel na den dood werd voorgesteld, waren zeer verschillend en werden dikwerf ook met elkander verbonden en vermengd. Nu eens dacht men, dat de zielen na den dood in de nabijheid van het graf bleven voortleven en tot haar bestaan de voortdurende verzorging der bloedverwanten behoefden, of ook in de onderwereld, in den hades, ver verwijderd van goden en menschen, een treurig, schimachtig leven leidden. Dan weder geloofde men, dat de zielen der afgestorvenen, evenals zij soms reeds vóór haar wonen in het menschelijk lichaam allerlei gedaanteverwisselingen hadden ondergaan, zoo ook na het verlaten daarvan nog een tijd lang in andere lichamen van dieren en menschen moesten vertoeven, om zich te louteren, de volmaaktheid te bereiken en in de Godheid of in een bewusteloos Nirvana op te gaan. Of ook werd geleerd, dat de zielen terstond na den dood in het Goddelijk gericht kwamen, en indien zij het goede gedaan hadden, over de gevaarlijke doo-

denbrug ingingen in het land der zaligen, waar zij leefden in gemeenschap der goden, of ook, indien zij het kwade hadden gedaan, neerstortten in eene plaats van eeuwige duisternis en pijniging. Cf. het tweede deel van C. W. Flügge, Gesch. des Glaubens an Unsterblichkeit, Auferstehung, Gericht und Vergeltung, Leipzig 1795. Spiess, Entwicklungsgesch. der Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode auf Grund vergl. Religionsforschung 1877. Knabenhauer, Das Zeugniss des Menschengeschlechts über die Unsterblichkeit der Seele, Freib. 1878. Merschmann, Die Idee der Unsterblichkeit in ihrer gesch. Entw., Berlin 1870. Pfleiderer, Religionsphilos. 1896 S. 625 f. Runze, art. Unsterblichkeit in Herzog² 16, 189 vooral 198 f. Id. Die Psychologie des Unsterblichkeitsglaubens und der Unsterblichkeitsleugnung, Berlin 1894.

De leer van de persoonlijke onsterfelijkheid ging uit de religie over in de philosophie. Nadat Pythagoras, Heraclitus en Empedocles reeds waren voorgegaan, trachtte vooral Plato zijn religieus geloof aan de onsterfelijkheid in den Phaedo met philosophische redeneeringen te staven. Zijne bewijzen komen hierop neer, dat de ziel, die de kennis der ideeën uit de herinnering put, reeds vóór haar wonen in het lichaam bestaan heeft en zoo ook na het verlaten van dat lichaam voortbestaan zal; dat zij door haar denkende beschouwing van de eeuwige ideeën aan het goddelijke wezen verwant en door hare beheersching van het lichaam en zijne begeerten als iets zelfstandigs en eenvoudigs verre boven het lichaam verheven is; en vooral, dat zij als principe des levens en met het leven identisch, niet als niet-levend en vergankelijk gedacht worden kan. Met deze leer over de onsterfelijkheid der ziel verbindt hij dan allerlei voorstellingen over voorbestaan, val, vereeniging met het lichaam, oordeel, zielsverhuizing, die voor een voornaam deel een mythisch karakter dragen en ook door Plato zelven zeker niet alle in wetenschappelijken zin bedoeld zijn. Hoewel andere wijsgeeren, zooals Democritus, Epicurus, Lucretius de onsterfelijkheid der ziel bestreden of er zich, gelijk Aristoteles, niet beslist over uitspraken, had de leer van Plato op theologie en philosophie een verbazend grooten invloed. De mythische bestanddeelen van praeëxistentie, metempsychose enz. vonden dikwerf bij sectarische richtingen ingang. En de theologie wijdde onder Plato's invloed aan de onsterfelijkheid der ziel veel grooter aan-

dacht dan de H. Schrift. De leer van de natuurlijke onsterfelijkheid der ziel werd een articulus mixtus, welks waarheid nog meer uit de rede dan uit de openbaring werd betoogd, Tert., de an. 22. Orig., de princ. VI 36. Iren., adv. haer. II 34 enz., bij de Geref., Heppe, Dogm. 166. Toch bleef er altijd eenig verschil. Het besef stierf nooit geheel en al uit, dat de H. Schrift aan leven en dood, behalve eene physische, ook steeds eene religieus-ethische beteekenis hecht. Leven is bij haar nooit alleen voortbestaan en dood is nimmer aan vernietiging gelijk, maar leven sluit in gemeenschap met God en dood is gemis van zijne genade en gunst. Vandaar dat de kerkvaders telkens zeggen, dat Christus gekomen is, om ons de ἀθανασια te schenken en het soms den schijn hebben kan, alsof zij de natuurlijke onsterfelijkheid der ziel loochenden. En daar kwam nog bij, dat men Plato's leer van de praeëxistentie, dat is van de ongeschapenheid der ziel bestrijden moest en om die reden soms bezwaar maakte, om de ziel van nature onsterfelijk te noemen, wijl God alleen onsterfelijk was door zichzelven en de ziel slechts onsterfelijk kon wezen door zijn wil, Just. Dial. 5. Theophylus, ad Autol. II 27. Dit moet men in het oog houden bij het onderzoek, of er onder de kerkvaders ook voorstanders waren van de conditioneele onsterfelijkheid. Want al leerde ook een enkele, zooals Arnobius, eene vernietiging der booze zielen en al nam Tatianus aan, dat de ziel bij den dood met het lichaam stierf, om aan het einde der dagen wederom op te staan, het geloof was toch algemeen, dat de ziel krachtens de door God haar geschonken natuur onsterfelijk was, Münscher-v. Coelln, D. G. I 333 f. Harnack, D. G. I 449. Dr. Jonker, Theol. Studiën I 167v. Atzberger, Gesch. d. christl. Eschat. 118 f. 187 f. 222 f. 338 f. 577 f. Ook in de wijsbegeerte behield Plato's leer van de onsterfelijkheid eene belangrijke plaats. Cartesius vatte geest en stof, ziel en lichaam op als twee gescheiden substantiën, die ieder haar eigen attribuut hadden, nl. denken en uitgebreidheid, ieder voor zichzelf konden bestaan en daarom niet anders dan mechanisch vereenigd konden zijn. Spinoza nam deze zelfde twee attributen aan maar beschouwde ze als verschijningsvormen der ééne, eeuwige, oneindige substantie, als twee zijden van dezelfde zaak, die niet uit elkander kunnen vallen maar altijd bij elkaar zijn als subject en object, als beeld en tegenbeeld, als idea en res. Voor de onsterfelijkheid was er in

zijn stelsel geen plaats, en hij had er ook geen behoefte aan, want quamvis nesciremus, mentem nostram aeternam esse, pietatem et religionem et absolute omnia, quae ad animositatem et generositatem referri ostendimus in quarta parte, prima haberemus, Eth. V 41. De wijsbegeerte der achttiende eeuw was echter Spinoza niet genegen; zij droeg een deistisch karakter, vergenoegde zich met de trilogie van God, deugd en onsterfelijkheid en achtte van deze drie de laatste nog de meeste. Op voorgang van Leibniz, Wolf, Mendelssohn e. a. werd hare waarheid met allerlei metaphysische, theologische, kosmische, moreele en historische bewijzen betoogd en met sentimenteele beschouwingen over een zalig herkennen en wederzien aan gene zijde des grafs aangedrongen, litt. bij Bretschneider, Syst. Entw. 824. De uitspraak van den dichter in Ps. 73 : 25 werd naar het woord van Strauss omgezet in deze andere: wenn ich nur mein Ich in Sicherkeit habe, so frage ich nichts nach Gott und Welt. Aan die zekerheid werd echter door Kant een einde gemaakt, doordat hij de ongenoegzaamheid aantoonde van alle bewijzen, voor de onsterfelijkheid der ziel aangevoerd, en deze alleen aannemelijk achtte als postulaat der practische rede. Schleiermacher stelde tegenover de egoistische wenschen van het rationalisme zijn woord: wer nicht gelernt hat, mehr zu sein als er selbst, der verliert wenig, wenn er sich selbst verliert, en kende geen andere en hoogere onsterfelijkheid, dan om mitten in der Endlichkeit eins zu werden mit dem Unendlichen und ewig zu sein in jedem Augenblick, Reden über die Religion II, cf. Chr. Gl. § 158, 1. En de idealistische philosophie van Fichte, Schelling, Hegel, liet voor de onsterfelijkheid der ziel in 't geheel geen plaats over, al aarzelde zij, om op dit punt haar intieme gedachte open uit te spreken. Het boek van Fr. Richter, Die Lehre von den letzten Dingen 1833, bracht echter de consequentie van Hegels stelsel aan het licht en baande, in weerwil van veler tegenspraak, den weg tot het materialisme, dat reeds luide door Feuerbach gepredikt en later door Vogt, Moleschott, Büchner, Häckel e. a. met zoogenaamd natuurwetenschappelijke argumenten gesteund werd. Op de philosophie hebben deze redeneeringen zooveel indruk gemaakt, dat zij de onsterfelijkheid der ziel geheel prijs geeft, Strauss, Chr. Gl. II 738. Id. Der alte und der neue Glaube[2] 123 f. Schopenhauer, Die Welt u. s. w. I 330. Hartmann, Religionsphilos. II 232, of

hoogstens hare mogelijkheid betoogt en slechts van eene hope der onsterfelijkheid spreekt, Hoekstra, De hoop der onsterfelijkheid 1867. Rauwenhoff, Wijsbeg. v. d. godsd. 811. Ook theologen hechten dikwerf aan de bewijzen voor de onsterfelijkheid der ziel slechts geringe of in het geheel geen waarde, Vilmar, Dogm. II 295. Runze in Herzog[2] 16, 211 f. Frank, Chr. Wahrheit II 437 f. Maar tegenover hen staan nog altijd vele mannen van naam, die alle of sommige of althans een enkel van de bewijzen sterk genoeg achten, om daarop een vast geloof aan de onsterfelijkheid der ziel te bouwen, Weisse, Philos. Dogm. § 952—972. Fichte, Die Idee der Persönl. u. d. indiv. Fortdauer 1834. Id. Die Seelenfortdauer u. die Weltstellung des Menschen 1867. Göschel, Von den Beweisen für die Unsterbl. der menschl. Seele 1835. Art. Unsterblichkeit in Herzog[1 en 2]. Kahnis, Dogm. II 485 f. Dorner, Gl. II 916 f. Luthardt, Komp. d. Dogm. § 75. W. Schmidt, Christl. Dogm. 492 f. Doedes, Leer v. God 248. Oosterzee, Dogm. § 68 enz.

2. De bewijzen voor de onsterfelijkheid der ziel, aan historie en rede ontleend, geven geen afdoende zekerheid maar zijn toch niet van belang ontbloot. In de eerste plaats is het al van beteekenis, dat het geloof aan de onsterfelijkheid bij alle volken, op iederen trap van ontwikkeling voorkomt. De consensus gentium is hier even sterk als bij het geloof aan God, Cic. Tusc. I 3. De verschillende overwegingen, waaruit men het geloof aan de onsterfelijkheid afgeleid heeft, zooals bijv. uit de vrees voor den dood en den dorst naar het leven, de ervaringen van droom en extase, het raadsel van den dood en de onmogelijkheid, om zich eene absolute vernietiging van het denkend wezen des menschen voor te stellen, de vrees voor straf en de hoop op belooning, cf. Herzog[2] 16, 206—211, kunnen het geloof aan de onsterfelijkheid wel aposteriori steunen en bevestigen, maar zij geven geen bevredigende verklaring van zijn ontstaan. Ook waar dergelijke overwegingen ontbreken of waardeloos worden geacht, komt toch het geloof aan de onsterfelijkheid voor. De wensch, om voort te bestaan, is dikwerf bij vele menschen zwakker dan die, dat met den dood aan het bestaan een einde kwame. De hoop op belooning verklaart het geloof niet bij hen, die alle zelfzucht afgestorven zijn en in de gemeenschap met God de hoogste zaligheid hebben

gevonden. De gedachte aan vergelding is vreemd aan de voorstellingen van het voortbestaan als een schaduwachtig schimmenleven. Het raadsel van den dood doet niet, dan bij hooge uitzondering, tot de onsterfelijkheid van dieren en planten besluiten. En de ervaringen van droom en extase dooven het besef niet uit van het wezenlijk onderscheid, dat tusschen deze verschijnselen en het sterven bestaat. Veeleer hebben wij bij dit geloof aan de onsterfelijkheid der ziel evenals bij dat aan het bestaan van God met eene overtuiging te doen, die niet uit nadenken en redeneering verkregen is maar aan alle reflectie voorafgaat en spontaan uit de menschelijke natuur opkomt. Het is vanzelf sprekend en natuurlijk en wordt overal aangetroffen, waar geen wijsgeerige twijfelingen het ondermijnd hebben. Met het bewustzijn van het eigen, zelfstandig, individueel bestaan ontwaakt ook dat van den persoonlijken voortduur. Het zelfbewustzijn, niet het afgetrokken zelfbewustzijn, waarvan de psychologie handelt, maar het zelfbewustzijn van den mensch als persoonlijk, zelfstandig, redelijk, zedelijk, godsdienstig wezen sluit overal en altijd het geloof aan de onsterfelijkheid in, dat daarom ook geen bloote wensch of begeerte, geen conclusie uit praemissen is, maar een machtig, onuitroeibaar, tegen alle redeneering en bestrijding zich handhavend getuigenis der menschelijke natuur zelve. En de zoogenaamde bewijzen voor de onsterfelijkheid zijn niets anders dan verschillende pogingen, welke dit geloof in den weg der redeneering aanwendt, om zich denkende eenigermate rekenschap van zichzelf te geven, zonder dat het daarvan ooit in werkelijkheid afhangt of zichzelf afhankelijk maakt. Daarin ligt hun kracht en tegelijkertijd hun zwakheid; getuigenissen zijn het van, geen gronden voor het geloof; het weten blijft verre achter het gelooven terug.

Het *ontologisch* bewijs, dat uit de idee der onsterfelijkheid tot hare waarheid besluit, overbrugt, evenmin als het ontologisch bewijs voor het bestaan van God, deel II 53, de klove, die het denken scheidt van het zijn. Het formuleert alleen het besef, dat het geloof aan onsterfelijkheid bij den mensch geen willekeur of toeval is, maar met zijne natuur is gegeven en in zedelijken zin voor hem noodzakelijk is. De mensch ontleent de idee der onsterfelijkheid niet aan de wereld om hen heen, want deze predikt hem niets dan vergankelijkheid en dood; maar zij wordt hem opgedrongen door zijn eigen natuur. Gelijk God zich niet onbe-

tuigd laat maar tot ons spreekt uit al de werken zijner handen, zoo dringt zich aan den mensch uit zijn eigen wezen de overtuiging op, dat hij niet vergaat als de dieren des velds. En dat beoogt het ontologisch bewijs aan te toonen; het overschrijdt de grens van het denken tot het zijn niet, maar het geeft uiting aan de algemeenheid, de noodzakelijkheid en de aprioriteit van het onsterfelijkheidsgeloof. Een stap verder gaat het *metaphysisch* bewijs, dat uit de natuur der ziel tot hare onsterfelijkheid concludeert. Het kan dit echter doen en doet het op verschillende wijzen. Men kan er op wijzen, dat de ziel als principe des levens en met het leven identisch, onaantastbaar is voor den dood; of dat zij blijkens de eenheid van het zelfbewustzijn, eene ondeelbare, eenvoudige eenheid vormt, alle samenstelling mist en daarom voor geen ontbinding vatbaar is; of dat zij, onder alle wisselingen van de stof en alle veranderingen van het lichaam, wederom blijkens het zelfbewustzijn steeds met zichzelf identisch blijft en dus een van het lichaam onafhankelijk, zelfstandig bestaan en leven geniet; en langs deze verschillende wegen kan men dan trachten te komen tot het besluit, dat de ziel onsterfelijk is. Maar er zijn tegen dit argument zeer ernstige bezwaren ingebracht. Al is de ziel ook een actief, levend principe, zij is toch nooit met het leven zelf identisch. God alleen is het leven zelf; Hij alleen is onsterfelijk, 1 Tim. 6 : 16. Indien de ziel blijft voortbestaan, kan dat alleen geschieden door Gods alomtegenwoordige en almachtige kracht. De ziel is een schepsel, en dus beperkt, eindig, relatief, nooit van alle passiviteit en samenstelling, van alle verandering en wisseling volkomen vrij. Trouwens, wij zien het voor onze oogen, dat zij verandert, toeneemt of afneemt in kennis en kracht, afhankelijk is van het lichaam en allerlei invloeden ondergaat. En de subjectieve eenheid en identiteit van het ik bewijst volstrekt niet de objectieve eenheid en eenvoudigheid der ziel of zou, indien zij deze bewees, ook de onsterfelijkheid van planten of althans van dieren bewijzen, gelijk deze dan ook consequent door Leibniz, Bonnet, Bilderdijk e. a. aangenomen werd. Maar tegenover deze bedenkingen staat het onwedersprekelijk feit, dat het leven uit mechanische stofwisseling niet is te verklaren en op een eigen principe terugwijst. Omne vivum ex vivo is nog heden ten dage het laatste woord der wetenschap. En wat van het leven in het algemeen geldt, geldt in nog sterkere mate

van het bewuste leven; de primitiefste gewaarwording is reeds door eene ondempbare klove van elke zenuwtrilling gescheiden. Wij treden daarmede eene gansch nieuwe, hoogere wereld in, die wezenlijk verschilt van die der zinnelijke, tastbare, weeg- en meetbare dingen. Dat het leven en zoo ook het bewuste leven aan de zinnelijke wereld gebonden en met haar ten nauwste vereenigd is, was reeds lang bekend en is waarlijk geen ontdekking der nieuwere wetenschap te noemen. Maar dat het in de zinnelijke wereld zijn oorzaak heeft, is wel menigmaal beweerd maar tot dusver door niemand bewezen. Het metaphysisch bewijs behoudt zijne waarde, voorzoover het uit de eigensoortige psychische verschijnselen tot een van de stof onderscheiden, zelfstandig, geestelijk principe besluit. Toch blijft dan nog altijd het bezwaar bestaan, dat op dezelfde wijze bij planten of althans bij dieren geredeneerd en geconcludeerd worden kan, en dat hunne onsterfelijkheid toch niet aannemelijk is. Daarom moet aan het metaphysisch vervolgens het *anthropologisch* bewijs worden toegevoegd, dat uit het eigenaardige van het psychisch leven van den mensch tot een van dieren en planten onderscheiden geestelijk bestaan besluit. De ziel van het dier, ofschoon ook eenvoudig en zelfstandig tegenover de wisseling der stof, is op het zinnelijke gericht; zij is beperkt binnen het eindige; zij leeft in het tegenwoordige; zij is zoo gebonden aan het lichaam, dat zij daarbuiten niet kan bestaan. Maar de mensch heeft niet alleen gewaarwording en waarneming, maar ook verstand en rede; door het denken gaat hij boven de zinnelijke, stoffelijke, eindige wereld uit; hij verheft zich tot het ideale, het logische, tot het ware, goede en schoone, dat met de oogen niet gezien en de handen niet getast worden kan; hij zoekt een duurzaam, eeuwig geluk, een hoogste goed, dat deze wereld hem niet schenken kan, en is door dit alles burger en inwoner van een ander, hooger rijk dan dat der natuur. Het redelijk, zedelijk, godsdienstig bewustzijn van den mensch duidt op een psychisch bestaan, dat boven de zienlijke wereld uitgaat; wat krachtens zijne natuur het eeuwige zoekt, moet voor de eeuwigheid bestemd zijn. Daarbij komt nog het *moreele* en het *vergeldingsbewijs*, dat de disharmonie aantoont, die er in dit leven tusschen ethos en physis bestaat, en daaruit tot een ander leven besluit, waarin beide verzoend zijn. Men brenge hiertegen niet in, dat dit bewijs op egoisme berust en dat de deugd haar loon en de zonde haar

straf in zichzelve draagt, Spinoza, Eth. V 41. 42. Strauss, Gl. II 706 f. Want dit wisten de vromen van alle eeuwen wel, dat God om zichzelf gediend worden moest en niet om eenig loon, cf. ook Calvijn, Inst. III 2, 26 16, 2. Maar desniettemin hielden zij staande dat zij, indien zij alleen in dit leven op Christus waren hopende, de ellendigste van alle menschen zouden zijn, 1 Cor. 15 : 17, 19, 30, 32. Want er is hier volstrekt niet de bevrediging van een zelfzuchtig verlangen in het spel, maar er is hiermede niet minder gemoeid dan de heerschappij en de triumf van het recht. De vraag, die aan het moreele bewijs ten grondslag ligt, is deze: zal aan het einde het goede of het kwade, God of Satan, Christus of Antichrist het winnen? De historie geeft daarop geen afdoend antwoord. Van het standpunt van het Diesseits is er geen bevredigende verklaring der wereld mogelijk; dan is er maar al te veel grond voor pessimistische vertwijfeling. En daarom eischt het rechtsgevoel, hetwelk de rechtvaardige God zelf diep in des menschen hart heeft geplant, dat er rechtsherstel kome aan het einde der dagen, dat er harmonie zij tusschen deugd en geluk, tusschen zonde en straf, dat de waarheid het eeuwiglijk winne van de leugen en het licht van de duisternis. Al is terecht gezegd, dat le néant fut toujours l'horizon des mauvaises consciences, zelfs zij, die van een leven na dit leven niets goeds te hopen hebben, worden door hun rechtsbesef van de noodzakelijkheid van dit rechtsherstel overtuigd. Indien het recht niet zegepraalt aan het einde, dan is er geen recht. En indien God ten slotte niet blijkt, de overwinnaar van Satan te zijn, is het leven de moeite van het leven niet waard. Niet een egoistische wensch, maar een diep rechtsgevoel, de dorst naar harmonie, verlangen naar de volkomene verheerlijking Gods, in wien heiligheid en zaligheid één zijn, komt in het moreele bewijs tot uiting. Zelfs de kunst profeteert van zulk eene toekomst, als zij het ideaal in zichtbare gestalte ons voorstelt. Al deze bewijzen, en nog meer die, welke aan 's menschen volmakingsvatbaarheid, aan zijne zedelijke persoonlijkheid, aan de vele onbewoonde sterren, aan de spiritistische verschijningen enz. worden ontleend, zijn geen bewijzen in dien zin, dat zij alle tegenspraak tot zwijgen brengen, maar zij zijn toch getuigenissen en aanduidingen, dat het onsterfelijkheidsgeloof gansch natuurlijk en spontaan uit de menschelijke natuur zelve opkomt. Wie het ontkent en bestrijdt, doet zijne eigene natuur

geweld aan. Der Gedanke an die Unsterblichkeit ist schon der erste Akt der Unsterblichkeit, Von Baer bij Splittgerber, Tod, Fortleben und Auferstehung[3] 1879 S. 93.

3. Hoeveel waarde deze indicaties ook hebben mogen, welke natuur en geschiedenis ons bieden voor het geloof aan de onsterfelijkheid der ziel, de Schrift neemt ten opzichte van deze leer een standpunt in, dat bij de eerste kennisneming niet anders dan bevreemden kan. De onsterfelijkheid der ziel schijnt van de grootste beteekenis te zijn voor godsdienst en leven; en de Schrift maakt er nooit met even zoovele woorden gewag van; zij kondigt haar nooit als een Goddelijke openbaring af en stelt haar nergens op den voorgrond; en nog veel minder stelt zij ooit eenige poging in het werk, om hare waarheid te betoogen of deze tegenover hare tegensprekers te handhaven. Het is daarom te verklaren, dat er vroeger en later velen beweerd hebben, dat de leer van de onsterfelijkheid der ziel in het Oude Testament, of althans in de oudste boeken daarvan in het geheel niet voortkwam en eerst van buiten af onder Israel ingevoerd werd, cf. Oehler, Unsterblichkeit in Herzog[1] 21, 409 f. Himpel, Die Unsterblichkeitslehre der A. T. 1857. Atzberger, Die christl. Eschatologie, Freib. 1890 S. 17. Maar langzamerhand is men hiervan toch teruggekeerd, en tegenwoordig erkent men algemeen, dat Israel evenals alle volken wel terdege aan een voortbestaan na den dood heeft geloofd. Zelfs hebben Stade, Gesch. des Volkes Israel I 387—427 en Ueber die altt. Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode 1877, voorts Oort, De doodenvereering bij de Israelieten, Theol. Tijdschr. 1881 bl. 358—363 en vooral Fr. Schwally, Das Leben nach dem Tode nach den Vorstellungen des alten Israel u. s. w. Giessen 1892 trachten te betoogen, dat oudtijds onder Israel evenals bij de andere volken de dooden vereerd werden, en dus ongetwijfeld gedacht werden te bestaan. De bewijzen daarvoor ontleenden zij aan het bij een sterfgeval gebruikelijke ritueel, zooals het inscheuren van kleederen en dragen van rouwgewaad, het bedekken van gelaat en hoofd, het afleggen van sieraden, bijzondere haardracht en zelfverminking, het werpen met stof en asch, het niet-wasschen en zalven, het vasten en maaltijd houden, het aanheffen van klaagzangen en het brengen van offers, al welke gebruiken niet anders dan uit vroegere doodenvereering verklaarbaar zouden

zijn. Maar Schwally t. a. p. 75 moet zelf erkennen, dass in der Zeit, als Israel in die Geschichte eintritt, die animistische Naturreligion im Princip bereits überwunden ist. En tegen zijne afleiding van de rouwgebruiken uit een oorspronkelijk animisme, heeft Joh. Frey, Tod, Seelenglaube und Seelenkult im alten Israel, Leipzig 1898, zulke ernstige bezwaren in het midden gebracht, dat de hypothese van oorspronkelijken doodencultus bij Israel eerst door andere en nieuwe bewijzen aannemelijk kan worden gemaakt. Toch is het duidelijk, dat er in Israel een groot onderscheid was tusschen den volksgodsdienst, die allerlei bijgeloovige en afgodische bestanddeelen bevatte, en den dienst van Ihvh, die door Mozes en zijne volgelingen voorgestaan werd. Het Jahvisme heeft dien volksgodsdienst eensdeels tegengestaan, verboden en uitgeroeid, maar heeft anderzijds ook verschillende godsdienstige voorstellingen en gebruiken, die op zichzelf niet verkeerd waren, stil laten bestaan of overgenomen en gesanctioneerd, cf. Wildeboer, Jahvedienst en volksreligie in Israel 1898. Bij zijne openbaring aan Israel heeft God zich aangesloten bij de historische omstandigheden, onder welke het leefde; de genade deed de natuur niet teniet maar heeft ze vernieuwd en geheiligd. Zoo is het ook gegaan met het volksgeloof aan het voortbestaan na den dood. Reeds de gewoonte van het begraven en de groote beteekenis, die daaraan gehecht werd, is van dat geloof een bewijs. Verbranding der lijken was in Israel niet inheemsch; zij had alleen plaats na voltrokken doodstraf, Gen. 38 : 24, Lev. 20 : 14, 21 : 9, Jos. 7 : 15, 25; uit 1 Sam. 31 : 12 en Am. 6 : 10 laat zich niets afleiden, wijl de tekst misschien gecorrumpeerd is of anders slechts van op zichzelf staande gevallen bericht; en 2 Chr. 16 : 14, 21 : 19, Jer. 34 : 5 handelen alleen van het verbranden van welriekende specerijen bij het begraven. Begrafenis werd echter op hoogen prijs gesteld en wordt daarom telkens in het O. Test. afzonderlijk vermeld; onbegraven te blijven, was eene groote schande, 1 Sam. 17 : 44, 46, 1 Kon. 14 : 11, 13, 16 : 4, 2 Kon. 9 : 10, Ps. 79 : 3, Pred. 6 : 3, Jes. 14 : 19, 20, Jer. 7 : 33, 8 : 1, 9 : 22, 16 : 6, 25 : 33, Ezech. 29 : 5. Een gestorvene behoort niet meer in het land der levenden; zijn onbegraven lijkt wekt afschuw op; het vergoten bloed roept om wraak, Gen. 4 : 10, 37 : 26, Job 16 : 18, Jes. 26 : 21, Ezech. 24 : 7, wijl het bloed de zetel der ziel is, Lev. 17 : 11; en daarom moet het gestorvene bedekt,

verborgen, aan het oog onttrokken worden. Door den dood komen alle zielen in het doodenrijk, in den Scheol, שְׁאוֹל, een woord, dat van onzekere afleiding is en volgens sommigen komt van שָׁאַל, vragen, eischen, of ook invorderen, tot beslissing brengen, volgens anderen van שָׁאַל, שׁוּל, slap zijn, naar beneden hangen, zinken, Delitzsch, Neuer Comm. über die Genesis 444. Atzberger, Christl. Eschat. 24. Deze Scheol bevindt zich in de diepte der aarde, zoodat men erin nederdaalt, Num. 16 : 30, Ps. 30 : 4, 10, 55 : 16, Jes. 38 : 18, behoort tot de onderste plaatsen der aarde, Ps. 63 : 10, Ezech. 26 : 20, 31 : 14, 32 : 18, ligt nog beneden de wateren en de grondvesten der bergen, Deut. 32 : 22, Job 26 : 5, Jes. 14 : 15, en wordt daarom meermalen door het attribuut תַּחְתִּית, onderste, versterkt, Deut. 32 : 22, Ps. 86 : 13, 88 : 7. Daarom staat de Scheol ook met het graf of den kuil, קֶבֶר of בּוֹר, in nauw verband; beide zijn niet identisch, want gestorvenen, die niet begraven zijn, bevinden zich toch in den Scheol, Gen. 37 : 33, 35, Num. 16 : 32; maar evenals lichaam en ziel den éénen mensch vormen en ook na den dood nog in eenige wederkeerige relatie gedacht worden, zoo zijn graf en Scheol niet los van elkander te denken. Beide behooren tot de onderste plaatsen der aarde, worden voorgesteld als de woning der dooden, en wisselen met elkander herhaaldelijk af; de Scheol is het ééne groote graf, dat alle graven der gestorvenen omvat; het rijk der dooden, de onderwereld, en daarom ten onrechte in onze Statenvertaling dikwerf door *hel* overgezet. De Scheol toch is de plaats, waar alle gestorvenen zonder uitzondering saam komen, 1 Kon. 2 : 2, Job 3 : 13v., 30 : 23, Ps. 89 : 49, Jes. 14 : 9v. Ezech. 32 : 18, Hab. 2 : 5, en waaruit terugkeer niet dan alleen door een wonder mogelijk is, 1 Kon. 17 : 22, 2 Kon. 4 : 34, 13 : 21; het doodenrijk is als het ware eene stad, die van gegrendelde poorten is voorzien, Ps. 9 : 14, 107 : 18, Job 17 : 16 (tot de grendels der onderwereld daalt mijne hope af), 38 : 17, Jes. 38 : 10, Mt. 16 : 18, en door haar macht, Ps. 49 : 16, 89 : 49, Hos. 13 : 14, alle menschen als in een kerker gevangen houdt, Jes. 24 : 22. De Scheol is een eeuwig huis, Pred. 12 : 5; de vijanden van Israel, die er in nedergestort zijn, kunnen niet wederopstaan, Jes. 26 : 14; wie in het graf daalt, komt niet weder op, Job 7 : 9, 10, 14 : 7—12, 16 : 22. Lijnrecht staat dit doodenrijk daarom tegen het land der levenden over, Job 28 : 13, Spr. 15 : 24, Ezech. 26 : 20, 32 : 23v.

Wel worden de gestorvenen als bestaande en levende gedacht; zij worden dikwerf zoo voorgesteld en beschreven, als zij hier op aarde zich vertoonden, en worden daarom ook door elkander herkend, en bij de ontmoeting ontroerd, 1 Sam. 18 : 14, Jes. 14 : 9v., Ezech. 32 : 18v. Ook is er sprake van binnenste, diep naar binnen gelegen kameren in den Scheol, Spr. 7 : 27, Ezech. 32 : 23, en bestaat er in zoover onder de gestorvenen onderscheid, als elk tot zijne vaderen, Gen. 15 : 15, Richt. 2 : 10, of tot zijn volk, Gen. 25 : 8, 17, 35 : 29, 49 : 29 verzameld wordt, en de onbesnedenen bij elkander worden gelegd, Ezech. 32 : 19. Maar overigens wordt de Scheol altijd van zijne negatieve zijde, in tegenstelling met de aarde als het land der levenden, beschreven. Hij is het gebied der duisternis en der doodsschaduw, Job 10 : 21, 22, Ps. 88 : 13, 143 : 3, de plaats des verderfs, ja het verderf zelf, אֲבַדּוֹן, Job 26 : 6, 28 : 22, 31 : 12, Ps. 88 : 12, Spr. 27 : 20, zonder ordeningen, d. i. zonder vaste omtrekken en klare onderscheidingen, Job 10 : 22, een land der rust, der stilte, der vergetelheid, Job 3 : 13, 17, 18, Ps. 115 : 17, waar God en menschen niet meer te zien zijn, Jes. 38 : 11, God niet meer geprezen en gedankt, Ps. 6 : 6, 115 : 17, zijne deugden niet meer verkondigd, Ps. 88 : 6, 12, 13, Jes. 38 : 18, 19, en zijne wonderen niet meer aanschouwd worden, Ps. 88 : 11, 13, waar de dooden niet met al weten, geen werk meer doen, geen berekening meer maken, geen wijsheid en wetenschap meer bezitten en hoegenaamd geen deel meer hebben aan alwat onder de zon geschiedt, Pred. 9 : 5, 6, 10. Zij zijn רְפָאִים, van het adjectief רָפֶה, slap, Job 26 : 5, Spr. 2 : 18, 9 : 18, 21 : 6, Ps. 88 : 11, Jes. 14 : 9, verzwakt, Jes. 14 : 10, zonder kracht, Ps. 88 : 5.

Heel deze voorstelling van den Scheol is gevormd van uit het standpunt van dit aardsche bestaan, en geldt slechts in tegenstelling met den rijkdom van leven, welken de mensch hier op aarde geniet. Dan is het sterven inderdaad eene verbreking van alle aardsche banden, een dood-zijn voor het rijke leven op aarde, een rusten, een slapen, een stil-zijn, een niet-zijn in betrekking tot de dingen aan deze zijde des grafs. De toestand in den Scheol is geen vernietiging van het bestaan, maar toch eene vreeselijke levensvermindering, eene berooving van alwat in dit leven de vreugde des levens uitmaakt. Voor eene beschouwing, die alleen het lichaam sterven laat en zich troost met de onsterfelijkheid der

ziel, is in het O. Test. geen plaats. De gansche mensch sterft, als bij den dood de geest, Ps. 146 : 4, Pred. 12 : 7, of de ziel, Gen. 35 : 18, 2 Sam. 1 : 9, 1 Kon. 17 : 21, Jon. 4 : 3, uit den mensch uitgaat. Niet alleen zijn lichaam maar ook zijne ziel verkeert in den staat des doods en behoort der onderwereld toe; daarom kan er ook van een sterven der ziel gesproken worden, Gen. 37 : 21, Num. 23 : 10, Deut. 22 : 20, Richt. 16 : 30, Job 36 : 14, Ps. 78 : 50, en van verontreiniging door aanraking van de ziel van een doode, d. i. van een lijk, Lev. 19 : 28, 21 : 11, 22 : 4, Num. 5 : 2, 6 : 6, 9 : 6, 7, 10, Deut. 14 : 1, Hagg. 2 : 13. Gelijk de gansche mensch in den weg der gehoorzaamheid voor het leven bestemd was, zoo vervalt hij ook door zijne overtreding geheel, naar ziel en lichaam beide, aan den dood, Gen. 2 : 17. Deze gedachte moest diep ingeprent worden in het bewustzijn der menschheid; en het werd ook in de oudheid door alle volken beseft, dat de dood eene straf is, dat hij iets onnatuurlijks is, met het wezen en de bestemming des menschen in strijd. De openbaring, welke God aan Israel gaf, sluit zich daarbij dan ook aan; zij laat haar bestaan en neemt haar over, gelijk zij zoovele gebruiken en ceremoniën overneemt (offerande, priesterschap, besnijdenis enz.); alleen reinigt zij haar van de onreine elementen, die er zich bij de volken allengs mede verbonden hadden, zooals de zelfverminking, Lev. 19 : 28, 21 : 5, Deut. 14 : 1 en het dooden vragen, Lev. 19 : 31, 20 : 6, 27, Deut. 18 : 10, 11. Maar de openbaring doet nog iets anders en meer. Zij handhaaft en versterkt niet alleen de tegenstelling, die er tusschen het leven en den dood bestaat, maar zij brengt in dit leven zelf eene nog scherpere tegenstelling aan. Dit leven toch is het ware leven niet, omdat het een zondig, onrein, door lijden gekweld en voor den dood bestemd leven is. Het wordt eerst leven in waren zin en krijgt eerst een wezenlijken levensinhoud door den dienst van Ihvh en in de gemeenschap met God. Geheel in overeenstemming met de toenmalige bedeeling des genadeverbonds en met de verkiezing van Israel tot volk van God, denkt het O. T. het verband tusschen godsvrucht en leven zoo, dat gene in een lang leven op aarde haar vrucht en haar loon ontvangt, Ex. 20 : 12, Deut. 5 : 16, 29, 6 : 2, 11 : 9, 22 : 7, 30 : 16, 32 : 47 enz. In de algemeen bekende, natuurlijke tegenstelling van leven en dood weeft zich eene andere, zedelijke, geestelijke tegenstelling in, die n.l. tusschen een leven

in den dienst der zonde en een leven in de vreeze des Heeren. Aan het kwade is de dood, aan het goede is het leven verbonden. Deut. 30 : 15. Zij, die met geweld de wijsgeerige leer van de onsterfelijkheid der ziel in het Oude Testament hebben willen vinden, hebben de openbaring Gods aan Israel niet verstaan en Westersche, rationalistische ideeën ingelegd in de religie van het Oostersche volk. Veelmeer naar waarheid zegt Pfleiderer, Religionsphilos. 626: was man oft für eine Schwäche der prophetischen Jahvereligion Israels gehalten hat (n.l. dat het Jenseits er zoo geringe plaats in bekleedt), ist in Wahrheit ihre anszeichnende Stärke gewesen; der lebendige Gott, der in geschichtlichen Thaten sich offenbart, hat nichts gemein mit den Schatten des Scheol. De God van Israel is niet een God der dooden maar der levenden. Daarom richtte de verwachting van het vrome Israel zich schier uitsluitend op de aardsche toekomst des volks, op de verwerkelijking van het Godsrijk. De vraag naar de toekomst van de individueele personen in den Scheol trad daarbij geheel op den achtergrond. God, volk en land waren onlosmakelijk met elkander verbonden, en de individuën waren in dat verbond opgenomen en werden daarnaar gerekend. Eerst als Israel na de ballingschap eene godsdienstige gemeente wordt en de religie zich individualiseert, dan dringt de vraag naar ieders toekomstig lot zich op den voorgrond; de geestelijke tegenstelling, welke de openbaring in de natuurlijke ingeweven had, werkte door; de onderscheiding van rechtvaardigen en goddeloozen verving hoe langer hoe meer die van Israel en de volken, en zette zich voort ook aan de overzijde des grafs. De gegevens daarvoor waren trouwens ook reeds in de openbaring van vroeger tijd aanwezig. De mensch, die God dient, blijft leven, Gen. 2 : 17; aan de onderhouding zijner geboden is het leven verbonden, Lev. 18 : 5, Deut. 30 : 20; zijn woord is het leven, Deut. 8 : 3, 32 : 47. In de Spreuken wordt onder leven wel dikwerf lengte van dagen verstaan, 2 : 18, 3 : 16, 10 : 30; maar opmerkelijk is toch, dat zij dood en Scheol meestal alleen in verband brengen met de goddeloozen, 2 : 18, 5 : 5, 7 : 27, 9 : 18, en daartegen het leven schier uitsluitend aan de rechtvaardigen toekennen. De wijsheid, de gerechtigheid, de vreeze des Heeren is de weg ten leven, 8 : 35, 36, 11 : 19, 12 : 28, 13 : 14, 14 : 27, 19 : 23; de goddelooze wordt omgestooten, als hem ongeluk treft, maar de rechtvaardige behoudt ook in

zijn dood nog vertrouwen en troost, 14 : 32. Zalig is hij, die Ihvh tot zijn God heeft, Deut. 33 : 29, Ps. 1 : 1, 2 : 12, 32 : 1, 2, 33 : 12, 34 : 9 enz., ook in de zwaarste tegenspoeden, Ps. 73 : 25—28, Hab. 3 : 17—19; daarentegen komen de goddeloozen om en nemen een einde, ook al genieten zij tijdelijk nog zooveel voorspoed, Ps. 73 : 18—20. Van dit standpunt uit verwachten de vromen niet alleen bevrijding van druk en tegenspoed in den tijd, maar dringen zij met het oog des geloofs ook menigmaal door tot de overzijde des grafs en verwachten een zalig leven in de gemeenschap met God. De plaatsen, die hiervoor gewoonlijk bijgebracht worden, Gen. 49 : 18, Job 14 : 13—15, 16 : 16—21, 19 : 25—27, Ps. 16 : 9—11, 17 : 15, 49 : 16, 73 : 23—26, 139 : 18 zijn van onzekere uitlegging, en slaan volgens velen alleen op tijdelijke redding van den dood. Maar al zou dit ook het geval zijn, heel het Oude Testament leert, dat God Schepper is van hemel en aarde, dat zijne macht geen grenzen kent en dat Hij ook volstrekte heerschappij bezit over leven en dood. Het is God de Heere, die den mensch het leven heeft geschonken, Gen. 1 : 26, 2 : 7, en nog iederen mensch, gelijk alwat bestaat, schept en onderhoudt, Job 32 : 8, 33 : 4, 34 : 14, Ps. 104 : 29, Pred. 12 : 7. Hij verbindt vrijmachtig aan zijne wet het leven en bepaalt op hare overtreding den dood, Gen. 2 : 17, Lev. 18 : 5, Deut. 30 : 20, 32 : 47. Hij woont in den hemel maar is ook met zijn Geest in den Scheol tegenwoordig, Ps. 139 : 7, 8. Scheol en abaddon liggen naakt en open voor den Heere uitgebreid, evenals de harten der menschenkinderen, Job 26 : 6, 38 : 17, Spr. 15 : 11. De Heere doodt, behoudt in het leven en maakt levend, doet in den Scheol nederdalen en daaruit weder opkomen, Deut. 32 : 39, 1 Sam. 2 : 6, 2 Kon. 5 : 7. Hij heeft uitwegen voor den dood, kan bevrijden, als de dood reeds dreigt, Ps. 68 : 21, Jes. 38 : 5, Jer. 15 : 20, Dan. 3 : 26, enz., kan Henoch en Elia zonder den dood tot zich nemen, Gen. 5 : 24, 2 Kon. 2 : 11, en gestorvenen in het leven terug doen keeren, 1 Kon. 17 : 22, 2 Kon. 4 : 34, 13 : 21. Hij kan den dood te niet doen en door opwekking van de dooden over diens macht volkomen triumfeeren, Job 14 : 13—15, 19 : 25—27, Hos. 6 : 2, 13 : 14, Jes. 25 : 8, 26 : 19, Ezech. 37 : 11, 12, Dan. 12 : 2. Cf. over de onsterfelijkheid in het Oude Test., behalve Oort, Schwally, Frey, Stade ook nog Oehler, Theol. des A. T. § 78. 245 f. en art. Unsterbl. in Herzog[1]. Schultz, Alttest.

Theol.[4] 697 f. Schmend, Altt. Rel. 112 f. 497 f. 504 f. Atzberger, Die christl. Eschat. 1890 S. 15 f. Bertholet, Die israel. Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode, Freiburg 1899. Matthes, Rouw en doodenvereering bij de Israel. Theol. Tijdschrift 1900.

4. Deze leer des Ouden Testaments ging in de latere Joodsche litteratuur wel niet geheel verloren, maar zij werd toch door allerlei uitheemsche elementen gewijzigd en uitgebreid. In het algemeen komen de geschriften dezer categorie daarin overeen, dat zij den godsdienst meer individualistisch opvatten, onder den invloed van de idee der vergelding reeds terstond bij den dood eene voorloopige scheiding laten intreden tusschen rechtvaardigen en goddeloozen, en van de verschillende plaatsen, waar dezen zich ophouden, eene meer uitgewerkte beschrijving geven. Toch zijn zij duidelijk in twee groepen, eene Palestijnsche en eene Alexandrijnsche, in te deelen. De eerstgenoemde, waartoe vooral de apocriefe geschriften van de Makkabeën, Baruch, 4 Ezra, Henoch, het Testament der twaalf patriarchen enz. behooren, schrijven aan den tusschentoestand slechts een voorloopig karakter toe. Wel nemen ook zij reeds vreemde bestanddeelen op en leeren eene zekere scheiding tusschen rechtvaardigen en goddeloozen terstond bij den dood. De Apocalypse van Henoch plaatst den Scheol in het Westen, beschrijft hem als door stroomen doorsneden en omgeven, en onderscheidt er vier afdeelingen in, twee voor de goeden en twee voor de boozen, 17 : 5, 6, 22 : 2v.; bovendien neemt zij nog een paradijs aan, dat hoog boven en aan de einden der aarde gelegen is en terstond bij hun sterven de verblijfplaats werd van Henoch en Elia, 12 : 1, 87 : 3, 89 : 52 en het ook worden zal voor allen, die in hunne wegen wandelen, 71 : 16, 17. Maar het zwaartepunt ligt toch bij al de schrijvers dezer groep in de universeele eschatologie, in de komst van den Messias en de oprichting van het Godsrijk aan het einde der dagen. Tot zoolang worden de zielen der afgestorvenen in den hades, zij het ook in verschillende afdeelingen en in voorloopig onderscheiden lot, bewaard als in ταμιεια, promptuaria animarum, Apoc. Baruch 21 : 23, 4 Ezr. 4 : 35, 5 : 37; rustende en slapende wachten zij het laatste oordeel af, 4 Ezr. 7 : 32—35. Apoc. Baruch 21 : 24, 23 : 4, 30 : 2. Maar de geschriften van de tweede

groep, zooals de Spreuken van Jezus Sirach, het boek der Wijsheid, Philo, Flavius Josephus enz., leggen juist op de individueele eschatologie nadruk en laten daarbij de komst van den Messias, de opstanding, het eindgericht en het Godsrijk op aarde geheel in de schaduw treden of spreken er zelfs met geen woord van. Hoofddogma is de onsterfelijkheid der ziel, die volgens Philo praeëxistent was, van wege haar val tijdelijk in den kerker van het lichaam werd opgesloten en al naarmate van haar gedrag na den dood in andere lichamen verhuist, of in elk geval terstond na het sterven de definitieve beslissing van haar lot ontvangt, Sir. 1 : 12, 7 : 17, 18 : 24, 41 : 12, Wijsh. 1 : 8, 9, 3 : 1—10, en naar den heiligen hemel of naar den donkeren hades gaat, Josephus, Bell. Jud. III 8, 5. Ten tijde van Christus kruisten daarom bij het volk van Israel allerlei eschatologische denkbeelden dooreen. De Phariseën geloofden aan een voortbestaan en eene voorloopige vergelding na den dood, maar hielden daarbij vast de verwachting van den Messias, van de opstanding der dooden, zoo niet van alle menschen dan toch van de rechtvaardigen, en de oprichting van het Godsrijk op aarde. De Sadduceën loochenden de opstanding, Mt. 22 : 23, Mk. 12 : 18, Luk. 20 : 27, Hd. 23 : 8, en volgens Josephus, Bell. Jud. II 8, 14. Ant. XVIII 1, 4 ook de vergelding na den dood en de onsterfelijkheid. De Esseners namen, volgens Josephus, Bell. Jud. II 8, 11, aan, dat het lichaam sterfelijk maar de ziel onsterfelijk was. De zielen woonden oorspronkelijk in den fijnsten aether, maar werden door zinlijken lust bevangen en in lichamen geplaatst, waaruit zij dan weer door den dood worden bevrijd. De goede zielen ontvangen een zalig leven aan gene zijde van den oceaan in eene plaats, die door geen regen, sneeuw of hitte wordt geplaagd, maar de slechte moeten in een duister, koud oord altijddurende pijnen lijden. Cf. Gröbler, Die Ansichten über Unsterbl. u. Auferst. in der jüd. Lit. der beiden letzten Jahrh. v. Chr., Stud. u. Krit. 1879 S. 651—700. Wünsche, Die Vorst. v. Zustande nach dem Tode nach Apokr., Talmud u. Kirchenvätern, Jahrb. f. prot. Theol. 1880 S. 355—383. 435—523. Weber, Syst. der altsyn. pal. Theol. 322 f. Oehler in Herzog[1] 21, 424 f. Runze in Herzog[2] 16, 193. Atzberger, Christl. Eschatol. 96—156. Schwally, Das Leben nach d. Tode 131—192.

Op het voetspoor van wet en profeten, wijdt het N. Test. veel

meer aandacht aan de algemeene dan aan de bijzondere eschatologie. Toch is het onjuist, zoowel om met Episcopius, Op. II 2 p. 455, Limborch, Theol. Christ. VI 10, 4, Oertel, Hades S. 4—6, Schleiermacher, Chr. Gl. § 159, 2, Hofmann, Schriftbeweis III 462 te beweren, dat de Schrift over den tusschentoestand zoo goed als niets zegt of althans geene voor ons geldende leer bevat, als om met Kliefoth, Eschatologie 37 het er voor te houden, dat het N. T. daarover waarschijnlijk alles zegt, wat erover te zeggen valt. Immers ontbreekt het niet aan uitspraken, die over den tusschentoestand zooveel licht verspreiden, als ons in en voor dit leven van noode is. Sterker nog dan het Oude, doet het N. T. uitkomen, dat de dood een gevolg en straf der zonde is, Rom. 5 : 12, 6 : 23, 8 : 10, 1 Cor. 15 : 21; en die dood strekt zich tot alle menschen uit, 1 Cor. 15 : 22, Hebr. 9 : 27; slechts een enkele, als Henoch, is weggenomen, opdat hij den dood niet zien zoude, Hebr. 11 : 5; en ook zij, die de parousie van Christus beleven, worden ineens veranderd zonder tusschenkomst van den dood, 1 Cor. 15 : 51, 1 Thess. 4 : 14—17, cf. Joh. 21 : 22, 23, zoodat Christus oordeelen zal niet alleen de dooden maar ook de levenden, Hd. 10 : 42, 2 Tim. 4 : 1, 1 Petr. 4 : 5. Maar die dood is het einde des menschen niet; de ziel kan niet gedood worden, Mt. 10 : 28, het lichaam wordt eens weder opgewekt, Joh. 5 : 28, 29, Hd. 23 : 6, Op. 20 : 12, 13 en de geloovigen zijn zelfs een eeuwig leven deelachtig, dat niet sterven kan, Joh. 3 : 36, 11 : 25. Alle gestorvenen bevinden zich tot de opstanding toe ook volgens het N. T. in den hades, die het rijk der dooden is. In Mt. 11 : 23 geeft de καταβασις ἑως ᾅδου te kennen, dat het trotsche Kapernaum ten diepste vernederd zal worden. In Mt. 16 : 18 belooft Jezus aan zijne gemeente, dat de πυλαι ᾅδου over haar geen macht zullen hebben, dat de dood over haar niet triumfeeren zal. Volgens Luk. 16 : 23 wordt de arme Lazarus door de engelen gedragen in Abrahams schoot en komt de rijke man terstond door den dood en de begrafenis in den hades; waarbij het dan niet te bewijzen is, dat hades reeds hetzelfde is als plaats der pijniging, wijl deze eerst aangeduid wordt door de nadere bijvoeging: ὑπαρχων ἐν βασανοις. Ook Jezus is, zoolang Hij in den staat des doods verkeerde, in den hades geweest, ook al werd Hij niet door hem gehouden, Hd. 2 : 27, 31; Hij daalde immers neder εἰς τα κατωτερα τῆς γῆς, Ef. 4 : 9. En zoo zijn alle ge-

storvenen καταχθονιοι, Phil. 2 : 10; niet alleen de goddeloozen maar ook de geloovigen bevinden zich na den dood in den hades, zij zijn νεκροι ἐν Χριστῳ, 1 Thess. 4 : 16, cf. 1 Cor. 15 : 18, 23; bij de opstanding geven de zee, de dood en de hades al de dooden weer, die in hen waren, opdat zij geoordeeld worden naar hunne werken, Op. 20 : 13; de hades volgt met en na den dood, zoodat de dood altijd eene verplaatsing in den hades teweegbrengt, Op. 6 : 8. Deze opvatting, dat ook de geloovigen volgens de Schrift van den dood tot de opstanding toe in den hades zijn, wordt versterkt door de uitdrukking ἀναστασις ἐκ νεκρων, Mt. 17 : 9, Mk. 6 : 14, Luk. 16 : 30, Joh. 20 : 9 enz., ἐκ των νεκρων, Ef. 5 : 14, dat is, niet uit den dood, maar uit de dooden, uit het rijk der afgestorvenen. Dit gemeenschappelijk zich bevinden in den staat des doods sluit echter niet uit, dat het lot van geloovigen en ongeloovigen daar reeds zeer onderscheiden is. Ook het O. T. sprak deze gedachte al uit, maar veel klaarder treedt zij ons in het N. T. tegemoet. Volgens de gelijkenis in Luk. 16 wordt de arme Lazarus door de engelen gedragen in Abrahams schoot, waarmede te kennen gegeven wordt, dat Lazarus in den hemel, waar immers de engelen wonen, in de nabijheid van en in de gemeenschap met Abraham de zaligheid geniet, cf. Mt. 8 : 11. Aan een zijner medekruiselingen belooft Jezus, dat hij heden met Hem in het paradijs zal zijn, Luk. 23 : 43. Het woord paradijs is van Perzischen oorsprong en duidt in het algemeen een tuin, een lusthof aan, Neh. 2 : 8, Pred. 2 : 5, Hoogl. 4 : 13; de LXX bezigde het als vertaling van den hof in Gen. 2 : 8—15; de Joden gaven er de plaats mede te kennen, waar God aan de rechtvaardigen na hun dood zijne gemeenschap schenkt, Weber, Syst. der alts. pal. Theol. 330. Ongetwijfeld is ook volgens het N. T. het paradijs, evenals de schoot Abrahams, in den hemel te denken; kort nadat Jezus aan den moordenaar beloofd had, dat hij heden met Hem in het paradijs zou zijn, beval Hij zijn geest in de handen zijns Vaders, Luk. 23 : 46; in 2 Cor. 12 : 2, 4 wisselt het paradijs met den derden hemel af; in Op. 2 : 7, 12 : 2 duidt het de plaats aan, waar in de toekomst God onder zijn volk wonen zal. Daarmede in overeenstemming leert het evangelie van Johannes, dat de geloovigen, die hier op aarde reeds het beginsel des eeuwigen levens hebben en aan het gericht Gods zijn ontkomen, 3 : 15—21, 5 : 24, eene gemeenschap met

Christus deelachtig zijn, die noch door zijn heengaan, 12 : 32, 14 : 23, noch door den dood, 11 : 25, 26 wordt verbroken, en eens in een eeuwig bijeenzijn voltooid wordt, 6 : 39, 14 : 3, 19, 16 : 16, 17 : 24. Stervende bidt Stephanus, dat de Heere Jezus zijnen geest bij zich in den hemel opneme, Hd. 7 : 59. Paulus weet, dat de geloovige een leven deelachtig is, hetwelk boven den dood verheven is, Rom. 8 : 10, en dat niets, ook geen dood, hem scheiden kan van de liefde Gods in Christus, 8 : 38, 14 : 8, 1 Thess. 5 : 10; ofschoon hij nog een tijd lang in het vleesch moet blijven om der gemeenten wil, verlangt hij toch ontbonden te worden en met Christus te zijn, Phil. 1 : 23, 2 Cor. 5 : 8. Volgens Op. 6 : 8, 7 : 9, bevinden zich de zielen der martelaren bij Christus onder het voor den troon Gods in den tempel des hemels staande brandofferaltaar, cf. 2 : 7, 10, 17, 26, 3 : 4, 5, 12, 31, 8 : 3, 9 : 13, 14 : 13, 15 : 2, 16 : 17, en ook Hebr. 11 : 10, 16, 12 : 23. En evenals de geloovigen reeds terstond na den dood bij Christus in den hemel eene voorloopige zaligheid genieten, zoo komen de ongeloovigen, zoodra zij gestorven zijn, in eene plaats der pijniging. De rijke man was in de pijn, toen hij in den hades zijne oogen ophief, Luk. 16 : 23. De ongeloovigen, die Christus verwerpen, blijven onder den toorn Gods en zijn reeds op aarde geoordeeld, Joh. 3 : 18, 36, en hebben terstond na den dood met alle menschen een oordeel te wachten, Hebr. 9 : 27. Maar toch is deze plaats der pijniging nog niet met de γεεννα of de λιμνη του πυρος identisch, want de gehenna is de plaats van het onuitblusselijke en eeuwige vuur, dat den duivelen bereid is, Mk. 9 : 43, 47, 48, Mt. 18 : 8, 25 : 4, 46, en de poel des vuurs is nog niet de tegenwoordige, maar wel de toekomstige strafplaats van het wereldrijk en den valschen profeet, Op. 19 : 20, van Satan, Op. 20 : 10 en van alle goddeloozen, Op. 21 : 8, cf. 2 Petr. 2 : 17, Jud. 13. Veeleer worden zij allen nu in eene φυλακη, 1 Petr. 3 : 19, of in den ἀβυσσος, Luk. 8 : 31, cf. Mt. 8 : 29, Rom. 10 : 7, Op. 9 : 1, 2, 11, 11 : 7, 17 : 8, 20 : 1, 3 voor het laatste oordeel en den poel des vuurs bewaard, 2 Petr. 2 : 17, Jud. 6. 13. Dit onderscheid in den tusschentoestand der goeden en der boozen strijdt niet daarmede, dat zij allen te zamen zich in den hades bevinden, want alle gestorvenen zijn als zoodanig καταχθονιοι, behooren vóór de opstanding nog tot het rijk der dooden, en worden eerst door die opstanding volkomen,

naar ziel en lichaam beide, van de heerschappij des doods bevrijd, 1 Cor. 15 : 52—55, Op. 20 : 14. Cf. Cremer s. v. ἅδης, ἄβυσσος, γεεννα enz. en voorts over de Nieuwtest. eschatologie in het algemeen, behalve de bekende werken van Weiss, Holtzmann e. a. over N. T. theologie, Briet, De Eschatologie of leer der toek. dingen volgens de Schriften des N. V. 2 deelen, Tiel 1857/58. Haupt, Die eschatol. Aussagen Jesu in den synopt. Evang., Berlin 1895. Schwartzkopff, Die Weissagungen Jesu Christi von seinem Tode, seiner Auferstehung und Widerkunft und ihrer Erfüllung, Gött. 1895. Kabisch, Die Eschatologie des Paulus in ihrem Zusammenhange mit dem Gesammtbegriff des Paulinismus, Gött. 1893. Teichmann, Die paulin. Voraussetzungen von Auferstehung und Gericht und ihre Beziehung zur jüd. Apokalyptik, Freiburg 1896. Atzberger, Die christl. Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung im A. u. N. T., Freiburg 1890 S. 190 f.

5. In den eersten tijd bepaalde de christelijke theologie zich tot deze eenvoudige gegevens der H. Schrift. De apostolische vaders hebben nog geen leer over den tusschentoestand en zijn algemeen van oordeel, dat de vromen bij het sterven terstond de hemelsche zaligheid en de goddeloozen de helsche straf deelachtig worden. Burnet in zijn tractatus de statu mortuorum et resurgentium 1727 en anderen na hem, zooals Blondel, Ernesti, Baumgarten-Crusius enz. trachtten wel aan te toonen, dat de oudste christelijke schrijvers de eigenlijke zaligheid der geloovigen eerst na het wereldgericht een aanvang lieten nemen, maar zij konden daarvoor geen afdoende bewijzen bijbrengen, Atzberger, Gesch. der christl. Eschatologie innerhalb der vornicän. Zeit, Freiburg Herder 1896 S. 75—99. Eerst toen de parousie van Christus niet zoo spoedig kwam, als aanvankelijk algemeen verwacht werd, en verschillende ketters de leer der laatste dingen misvormden of bestreden, begon men over den tusschentoestand meer met opzet na te denken. Het Ebionitisme trachtte de nationale voorrechten van Israel tot nadeel van het christelijk universalisme vast te houden en was daarom over het algemeen chiliastisch gezind; het Gnosticisme verwierp krachtens zijn dualistisch beginsel heel de christelijke eschatologie en had geen andere verwachting dan de bevrijding des geestes van de materie, en zijne terstond bij den dood plaats hebbende opname in het

Goddelijk pleroma, Atzberger, ib. 172—218. De christelijke theologie werd daardoor genoodzaakt, zich helderder rekenschap te geven van het karakter van den tusschentoestand en van zijn verband, zoowel met dit leven als met den eindtoestand na het laatste oordeel. Justinus zeide reeds, dat de zielen der vromen na den dood in eene betere en die der onrechtvaardigen in eene slechtere plaats vertoefden, om den tijd van het gericht af te wachten, dial. c. Tryph. 5, en veroordeelde het als eene onchristelijke leer, dat er geen opstanding der dooden is en dat de zielen terstond bij den dood in den hemel worden opgenomen, ib. 80. Volgens Irenaeus komen de zielen der vromen bij den dood niet terstond in hemel, paradijs of stad Gods, welke na het laatste oordeel drie onderscheidene woonplaatsen der rechtvaardigen zullen zijn, adv. haer. V 36, maar in eene onzichtbare, door God bepaalde plaats, waar zij de opstanding en de daarna volgende aanschouwing Gods afwachten, want Christus vertoefde ook eerst drie dagen daar, waar de dooden waren, in inferioribus terrae, om zijne heilige dooden eruit te verlossen, en werd, na alzoo de lex mortuorum vervuld te hebben, opgewekt en in den hemel opgenomen, V 31. Daar, in de schaduw des doods, in den hades, ontvangt ieder mensch dignam habitationem, etiam ante judicium, de vrome waarschijnlijk in den schoot Abrahams, die dus eene afdeeling van den hades is, II 34. Dezelfde voorstelling van verschillende receptacula in den hades, waar de gestorvenen de eindbeslissing ten jongsten dage afwachten, treffen wij ook aan bij Hippolytus, Tertullianus, Novatianus, Commodianus, Victorinus, Lactantius, Hilarius, Ambrosius, Cyrillus, en ook nog bij Augustinus, Enchir. 109. 110, cf. Atzberger t. a. p. 275 f. 301 f. Schwane, D. G. II 585. Maar naarmate de parousie van Christus terugweek in een ver verschiet, viel het te moeilijker, om de oude voorstelling van den hades te handhaven en het verblijf aldaar voor een korten, voorloopigen, min of meer neutralen toestand te houden. Voor de martelaren maakte men reeds vroeg eene uitzondering; dezen waren volgens Irenaeus, Tertullianus e. a. terstond na hun dood den hemel ingegaan en tot de aanschouwing Gods toegelaten. De hadesvaart van Christus werd in verband daarmede zoo geduid, dat zij de geloovigen, die vóór Christus' offerande gestorven waren, uit den limbus patrum had bevrijd en naar den hemel had overgebracht. En de leer van de

noodzakelijkheid en de verdienstelijkheid der goede werken, die meer en meer in de kerk indrong, leidde vanzelf tot de gedachte, dat zij, die heel hun leven in bijzonderen zin Gode hadden gewijd, nu ook bij hun dood terstond de hemelsche zaligheid waardig waren. Zoo werd de hades allengs van zijne bewoners beroofd. Wel bleven nog de ongeloovigen over, maar dit had juist ten gevolge, dat de hades hoe langer hoe meer als strafplaats beschouwd en met den tartarus of de gehenna vereenzelvigd werd. Van de Christenen konden alleen zij nog een tijd lang in den hades vertoeven, die het hier op aarde niet zoover in heiligmaking hadden gebracht, dat zij bij hun sterven onverwijld de hemelsche heerlijkheid konden ingaan. Daarmede werd allengs de gedachte van een louteringsvuur in verband gebracht, die het eerst door Origenes werd uitgesproken. Volgens hem waren alle straffen geneesmiddelen, φαρμακα, en heel de hades, de gehenna inbegrepen, eene plaats der reiniging, c. Cels. III 75. VI 25. 26; en bepaaldelijk werden de zonden verteerd en de menschen gereinigd door het πυρ καθαρσιον, dat aan het einde van deze bedeeling de wereld in vlam zetten zou, ib. VI 12. 13. 21. 64 V 15. 16. Op het voetspoor van Origenes namen daarom de Grieksche theologen later aan, dat de zielen van vele afgestorvenen nog wel smarten moesten lijden en daarvan alleen door de voorbeden en offeranden der levenden konden worden verlost, Conf. orth. qu. 64—68, maar zij hielden toch bezwaar tegen een bijzonder reinigingsvuur, gelijk de Westersche kerk dat leerde; eerst op het concilie te Florence deed men op dit punt eenige concessie, Münscher-v. Coelln, D. G. II 313. Schwane, D. G. II 587 III 486. Kattenbusch, Vergl. Conf. I 327. In het Westen daarentegen werd het reinigingsvuur, waarvan Origenes gesproken had, uit het eindgericht naar den tusschentoestand overgebracht. Augustinus zeide soms, dat na de algemeene opstanding of bij het laatste oordeel nog eenige poenae purgatoriae werden opgelegd, de civ. XX 25. XXI 24. Maar toch laat hij de ontwikkeling van het Godsrijk gewoonlijk met het laatste oordeel sluiten, en acht het daarom niet onmogelijk, nonnullos fideles per ignem quendam purgatorium, quanto magis minusve bona pereuntia dilexerunt, tanto tardius citiusve salvari, Enchir. 69. Caesarius van Arles en Gregorius Magnus werkten dit zoo uit, dat bepaaldelijk de peccata venialia hier of hiernamaals konden worden geboet.

En toen met deze leer de reeds door Tertullianus, de monog. 10. 11, de exhort. cast. 11 vermelde kerkelijke practijk, om voor de gestorvenen voorbeden en offeranden te doen, in verband werd gebracht, was het dogma van het vagevuur voltooid. De scholastiek gaf er breeder ontwikkeling aan, Lombardus e. a. op Sent. IV 21. Thomas, S. Theol. appendix qu. 2. Bonaventura, Brevil. VII 2. 3; het concilie te Florence 1439 en te Trente, sess. 6 can. 30. sess. 22 c. 2 can. 3. sess. 25 stelde het vast, en de latere theologie gaf er voor het godsdienstig en kerkelijk leven eene steeds grootere beteekenis aan. Volgens de Roomsche leer komen de zielen der verdoemden terstond in de hel (gehenna, abyssus, infernus), waar zij met de onreine geesten in een eeuwig en onuitblusschelijk vuur gepijnigd worden. De zielen dergenen, die na ontvangst van den doop niet meer door de zonde besmet zijn of van die smet hier of hiernamaals gereinigd zijn, worden onverwijld in den hemel opgenomen en aanschouwen daar het aangezicht Gods, zij het ook naar gelang van hunne verdiensten in onderscheidene mate van volmaaktheid, bij Denzinger n. 870. 875. Door de nederdaling van Christus ter helle zijn ook de zielen der heiligen, die vóór dien tijd gestorven waren, uit den limbus patrum (schoot Abrahams) naar den hemel overgebracht. Ongedoopt stervende kinderen, over wier lot reeds door de kerkvaders nu eens zachter dan harder geoordeeld werd, worden naar den infernus verwezen, waar echter de straffen zeer ongelijk zijn, bij Denzinger ib., en komen volgens de meest gewone voorstelling in eene bijzondere afdeeling (limbus infantum), waar zij alleen eene aeterna poena damni, maar niet een poena sensus lijden, Lombardus, Thomas, Bonaventura op Sent. II dist. 33. Thomas, S. Theol. suppl. qu. 69 art. 4. Maar zij, die, na in den doop of ook wederom in de boete de heiligmakende genade ontvangen te hebben, aan peccata venialia zich schuldig maken en de daarvoor bepaalde tijdelijke straffen in dit leven niet hebben kunnen voldoen, zijn niet zuiver genoeg, om terstond te worden toegelaten tot de zalige aanschouwing van God in den hemel; zij komen in eene plaats tusschen hemel en hel in, niet om nieuwe deugden en verdiensten te verwerven, maar om de hindernissen op te ruimen, welke aan hare intrede in den hemel in den weg liggen. Daartoe worden zij in het eerste moment na het sterven door een acte van berouw, per actum peccato veniali contrariae

dispositionis, van de schuld der vergefelijke zonden bevrijd en hebben zij vervolgens nog de tijdelijke straffen te dragen, die ook na vergeving op die zonden gesteld blijven. Het purgatorium (vagevuur van vagen, vegen, d. i. reinigen, zuiveren) is daarom geen plaats der bekeering, der beproeving, der heiliging, maar eene strafplaats, in welke het meestal stoffelijk gedachte vuur dienst doet, om idealiter, door de voorstelling van de smart, reinigend op de „arme zielen" in te werken. Bovendien kan de kerk krachtens de gemeenschap der heiligen deze lijdende zielen ter hulp komen en haar straf verzachten en verkorten door voorbeden, misoffers, goede werken en aflaten. Wel weet niemand, welke zielen bepaald in het vagevuur komen, hoelang zij er blijven moeten en onder welke voorwaarden hare rzijds de gebeden en offeranden der levenden haar ten goede komen; maar deze onzekerheid doet aan den cultus der gestorvenen geen schade. Want hoe langer hoe meer geldt als regel, dat op enkele uitzonderingen na, zooals martelaars en bijzondere heiligen, de groote massa der geloovigen eerst in het vagevuur komt. In elk geval zijn zij de levenden, die ook door dat purgatorium heen naar den hemel moeten gaan, ver vooruit; arme zielen eenerzijds, zijn zij toch, van een anderen kant beschouwd, gebenedijde zielen, die met de engelen en de zaligen door de levenden in nood om hulp worden aangeroepen. Cf. Catech. Rom. I c. 6 qu. 3. Bellarminus, de purgatorio, Controv. II 228—269. Perrone, Prael. III 309. Möhler, Symbolik § 23. Oswald, Eschatologie[2] 1869 S. 81. Simar, Dogm. § 164. Atzberger, Chr. Eschatologie 269. Deharbe, Kath. geloofs- en zedeleer II 328. Jansen, Prael. III 975.

6. De Reformatie zag in dit vagevuur eene beperking van de verdiensten van Christus en leerde krachtens haar beginsel van de rechtvaardiging uit het geloof alleen, dat de mensch terstond na een judicium particulare in agone mortis inging in de zaligheid des hemels of in het verderf der hel. Luther zelf stelde den tusschentoestand der vromen nog dikwerf als een slaap voor, waarin zij rustig en stil de toekomst des Heeren verbeidden, Köstlin, Luthers Theol. II 568; maar latere Luthersche theologen wischten het onderscheid van tusschentoestand en eindtoestand schier geheel uit en zeiden, dat de zielen der vromen terstond na den dood eene plena et essentialis beatitudo genoten en die

der goddeloozen terstond eene perfecta ac consummata damnatio ontvingen, Quenstedt, Theol. IV 540. 567. Gerhard, Loc. XXVI § 160. 191. Schmid, Dogm. der ev. luth. K. § 63. In hoofdzaak was dat nu ook wel het gevoelen der Gereformeerden, Catech. Heid. 57. 58. Ned. Gel. 37. Helv. II 26. Westm. c. 32. Junius, Theses theol. 55. 56. Voetius, Disp. V 533—539. Maar gewoonlijk lieten zij toch beter dan de Lutherschen het verschil uitkomen, dat in den toestand der gestorvenen vóór en na den jongsten dag bestond. Calvijn zeide in zijn geschrift over de psychopannychie, dat schoot Abrahams niet anders wilde zeggen, dan dat de zielen der vromen na den dood vollen vrede zullen genieten, dat haar dan echter nog tot den opstandingsdag toe iets blijft ontbreken, n.l. summa et perfecta Dei gloria, ad quam semper aspirant, en dat onze zaligheid dus altijd in cursu bleef usque ad diem illum, qui omnem cursum claudit et terminabit, C. R. 33, 177—232, cf. Inst. III 25, 6, en voorts, schoon meestal iets zwakker zich uitdrukkende, Ned. Gel. 37. Synops. pur. theol. 40. 17. Witsius, Oec. foed. III 14, 33, Heidegger, Corpus Theol. 28, 38. Anderen gingen nog verder en namen een bepaalden tusschentoestand aan. Lud. Cappellus zeide, dat de zielen der vromen na den dood in een toestand kwamen, die wel zalig heeten kon in vergelijking met dien hier op aarde, maar die longe diversus was van die zaligheid, welke na de opstanding een aanvang nam; immers bestond de tusschentoestand bijna geheel in spe atque exspectatione futurae gloriae, non vero in ipsa gloriae fruitione. En evenzoo kwamen de zielen der goddeloozen na den dood in een toestand, waarin zij de vastbepaalde toekomstige straf in angst en vreeze afwachtten, maar toch die straf zelve nog niet leden, want exspectatio supplicii non est ipsum supplicium. En zoo dachten in hoofdzaak ook William Sherlock, Thomas Burnet en vele andere Engelsche theologen, en onder de Lutherschen Calixtus, Hornejus, Zeltner, Tresenreuter, J. H. Ursinus e. a., cf. M. Vitringa IV 63—69. Zelfs keerden sedert de vorige eeuw in de Protestantsche theologie al de gedachten terug, die vroeger door Heidenen en Christenen, door philosofen en theologen over den tusschentoestand waren uitgesproken. De leer van het Roomsche purgatorium werd weer opgenomen door vele mystici en pietisten, zooals Böhme, Antoinette Bourignon, Poiret, Dippel, Petersen, Arnold, Schermer enz., cf. M. Vitringa IV 81. 82, en voorts door

Leibniz, Syst. der Theol. 1825 S. 340, Lessing, Erziehung des Menschengeschl., J. F. v. Meyer, Blätter f. höhere Wahrheit VI 233. Jung-Stilling, Theorie der Geisterkunde § 211. Lange, Dogm. II 1250 f. Rothe, Ethik § 793—795. Martensen, Dogm. § 276. 277. Dorner, Gl. II 952 f. Oosterzee, Dogm. § 142 enz. In navolging van enkele oud-christelijke schrijvers, leerden de Socinianen, dat, gelijk de lichamen tot de aarde, zoo de zielen tot God terugkeerden en bij Hem tot de opstanding toe een bestaan leidden zonder waarneming of gedachte, zonder lust of onlust, Fock, Der Socin. 714 f. Nauw daarmede verwant was de leer van een zieleslaap, welke vroeger reeds door enkele ketters, later door de Anabaptisten werd voorgestaan en sedert de vorige eeuw weer bij Artobe, Heyn, Sulzer, cf. Bretschneider, Dogm. II 395, bij Fries, Jahrb. f. d. Theol. 1856. Ulrici, Gott und die Natur[2] 332 f. en bij de Irvingianen ingang vond. Door anderen werd deze leer van de psychopannychie zoo gewijzigd, dat de zielen wel een inwendig bewustzijn behielden maar van het verkeer met de buitenwereld waren afgesloten, Episcopius, Op. II 2, 455. Limborch, Theol. Christ. VI 10, 8. J. Müller, Lehre v. d. Sünde II 402—408. Martensen, Dogm. § 276. Ebrard, Dogm. § 570. Dorner, Gl. II 952 f. Frank, Chr. Wahrh. II 460. Anderen vermeden deze leer van den zieleslaap door aan te nemen, dat de zielen bij de aflegging van het stoffelijk omhulsel den organischen grondvorm van het lichaam behielden, of ook, dat zij na den dood een nieuw, uit allerfijnste stof samengesteld lichaam ontvingen, waardoor zij met de buitenwereld in gemeenschap konden blijven, Paracelsus, Helmont, Böhme, Oetinger, Ph. M. Hahn, Swedenborg, Priestley, Schott, Jean Paul, cf. Bretschneider, Dogm. II 396, en voorts Rothe, Ethik § 111 f. 793 f. Hamberger, Die Rationalität der himml. Leiblichkeit, Jahrb. f. d. Th. 1863. Delitzsch, Bibl. Psych. 426 f. Martensen, Dogm. § 276. Ulrici, Gott u. die Natur[2] 333. Güder, Lehre v. d. Erscheinung Christi unter den Todten 321 f. Splittgerber, Tod, Fortleben u. Auferst.[3] 45 f. Rinck, Vom Zustande nach dem Tode 1885 S. 114 f. Mühe, Das enthüllte Geheimniss der Zukunft[3] 14 f. Nitzsch, Ev. Dogm. 619. Grétillat, Théol. syst. IV 548 enz. Zelfs zijn er, die tot de oude leer der zielsverhuizing zijn teruggekeerd en haar in dezen vorm hebben aangeprezen, dat de zielen door voortgezette overgangen uit het eene in het

andere menschelijke lichaam allengs de volmaaktheid deelachtig worden, Lessing, Erz. d. Mensch., Schlosser, Ungern-Sternberg, Dr. D. Burger, De Plat. leer der zielsverhuizing, Amersf. 1877, Carl Andresen, Die Lehre v. d. Wiedergeburt auf theist. Grundlage, 2e Aufl. Hamburg 1899, die de reincarnatie in Joh. 3 : 3—17 geleerd vindt, en anderen bij M. Vitringa IV 95—97. Bretschneider, Dogm. II 388. Spiess, Entw. Gesch. der Vorstellungen vom Zustande nach d. Tode 1877 S. 31. Falke, Die Lehre v. d. ewigen Verdammnis, 1892 S. 59 f. De idee van ontwikkeling is tegenwoordig zoo de allesbeheerschende, dat zij ook op den toestand aan de overzijde des grafs wordt toegepast. De leer van den limbus patrum werd wederom overgenomen door Martensen, Dogm. § 277. Delitzsch, Bibl. Psych. 407 f. Vilmar, Dogm. II 290. Splittgerber t. a. p. 110 f. Cremer, Ueber den Zustand nach dem Tode 1883 S. 9 f. De meening, dat er in den tusschentoestand nog prediking van het evangelie en mogelijkheid van bekeering is, is een lievelingsdenkbeeld der nieuwe theologie, Lange II 1250 f. Rothe § 796. 797. Delitzsch 413. Martensen § 277. Dorner II 952 f. Ebrard § 576. Cremer t. a. p. 48. 62 f. Kliefoth, Eschatologie 97—113. Falke t. a. p. 152 f. Krauss, Lehre v. d. Offenbarung 112. Rinck t. a. p. 79—88. Mühe t. a. p. 30 f. Grétillat IV 540. 549. Oosterzee § 142. Doedes, Ned. Gel. 521 enz. Zelfs vatten velen heel het Jenseits als eene voortgaande loutering op, waarvan het resultaat is, dat sommigen mogelijk eeuwig verloren gaan (hypothetisch universalisme), of dat degenen, die in het kwade volharden, ten slotte vernietigd worden (conditioneele onsterfelijkheid) of dat aan het einde allen behouden worden (apocatastasis), cf. § 56.

7. De geschiedenis van den tusschentoestand bewijst, dat het den theoloog en den mensch in het algemeen moeite kost, om zich te houden binnen de grenzen der H. Schrift en niet wijs te zijn boven hetgeen men behoort wijs te zijn. De gegevens, welke de H. Schrift over den tusschentoestand bevat, zijn genoegzaam voor het leven, maar laten vele vragen, die er kunnen oprijzen in het nieuwsgierig verstand, onbeantwoord. Indien men deze toch wil oplossen, kan men niet anders dan den weg van gissingen betreden, en loopt men gevaar, om het Goddelijk getuigenis door vindingen van menschelijke wijsheid teniet te doen. Reeds terstond

komt dit uit bij het spreken over dood en onsterfelijkheid. De wijsbegeerte handelt hierover op eene gansch andere wijze dan de H. Schrift. Gene acht den dood iets natuurlijks en meent aan de onsterfelijkheid, dat is aan het voortbestaan der ziel genoeg te hebben. Maar de Schrift oordeelt gansch anders. De dood is niet natuurlijk, maar heeft zijn oorzaak in de overtreding van Gods gebod, Gen. 2 : 17, in den duivel, inzoover deze door zijne verleiding den mensch vallen en sterven deed, Joh. 8 : 44, in de zonde zelve, wijl zij ontbindend inwerkt op heel het menschelijk leven en als het ware den dood uit zichzelve voortbrengt, Jak. 1 : 15, in het oordeel Gods, wijl Hij de zonde met den dood bezoldigt, Rom. 6 : 23. En die dood is in de Schrift nooit met vernietiging, met niet-zijn identisch, maar bestaat altijd in verbreking der harmonie, in afsnijding van de verschillende levensverhoudingen, waarin een schepsel overeenkomstig zijne natuur geplaatst is, in terugkeer tot het elementaire, chaotische zijn, dat aan den ganschen kosmos, althans logisch, ten grondslag ligt. Volgens Herbert Spencer bestaat leven in voortdurende aanpassing van in- aan uitwendige verhoudingen, deel I 416. Al is met deze bepaling het wezen des levens geenszins verklaard, toch is het waar, dat het leven te rijker is, naarmate de verhoudingen, waarin het tot zijne omgeving staat, meerder in aantal en gezonder van nature zijn. Het hoogste schepsel is daarom de mensch; krachtens zijne schepping staat hij met natuur en menschenwereld, zienlijke en onzienlijke dingen, hemel en aarde, God en engelen in verband. En hij leeft, indien hij en naarmate hij tot deze gansche omgeving in de rechte, door God gewilde verhouding staat, cf. Drummond, Das Naturgesetz in der Geisteswelt S. 121 f. Dood is daarom in zijn wezen en in zijn ganschen omvang verstoring, verbreking van al deze verhoudingen, waarin de mensch oorspronkelijk gestaan heeft en nog steeds behoort te staan. Zijne oorzaak is daarom geen andere en kan geen andere zijn dan de zonde, dat is verstoring der rechte verhouding tot en verbreking der levensgemeenschap met God. De zonde heeft den dood in dezen zin niet maar ten gevolge doch valt er mede samen; zonde is dood, dood in geestelijken zin; wie de zonde doet, staat daarmede in hetzelfde oogenblik tegen God over, is dood voor God en Goddelijke dingen, heeft aan de kennis zijner wegen geen lust, wendt zich in vijandschap en haat van Hem af. En wijl deze

verhouding tot God, dit geschapen zijn naar zijn beeld en gelijkenis, geen donum superadditum is maar tot 's menschen wezen behoort en een centraal karakter draagt, moet de verstoring van deze verhouding verwoestend inwerken op alle andere verhoudingen, waarin de mensch tot zichzelven, tot zijne medemenschen, tot de natuur, tot de engelen, tot de gansche schepping stond. De zonde had eigenlijk naar haar aard, op hetzelfde oogenblik, dat zij bedreven werd, den vollen, ganschen dood ten gevolge moeten hebben, Gen. 2 : 17, terugkeer van heel den kosmos tot zijn chaotisch bestaan.

Maar God is tusschen beide getreden en heeft de macht der zonde en des doods verbroken. Wel ligt, gelijk Schelling zeide, aan al het bestaande een irrationeele rest ten grondslag. Alwat aan zichzelf wordt overgelaten, gaat tot ontbinding over. De natuur, die niet gecultiveerd wordt, verwildert; de mensch, die niet opgevoed wordt, ontaardt; het volk, dat buiten de beschaving komt te staan, verbastert. Van nature staat alles in en buiten den mensch in vijandschap tegen elkander over. Verstand en wil, geweten en neiging, plicht en begeerte, ziel en lichaam, de mensch en zijn naaste, menschen- en dieren- en engelenwereld, allen bevinden zich op voet van oorlog tegen elkaar en verkeeren in een staat van ontbinding en ondergang. Maar toch is God met zijne genade tusschen beide getreden, eerst met zijne algemeene genade, om de macht van zonde en dood te beteugelen, dan met zijne bijzondere genade, om ze te breken en te overwinnen. De lichamelijke dood wordt niet alleen uitgesteld en door allerlei maatregelen eene menschelijke existentie en ontwikkeling mogelijk gemaakt; maar Christus behaalt door zijn kruis principieel over zonde en dood de overwinning en brengt het leven en de onsterfelijkheid aan het licht, Rom. 5 : 12v., 1 Cor. 15 : 45, Hebr. 2 : 14, 2 Tim. 1 : 10, Op. 1 : 18, 20 : 14, zoodat wie in Hem gelooft het eeuwige leven heeft en niet sterven zal in der eeuwigheid, Joh. 3 : 36, 5 : 24, 8 : 51, 52, 11 : 25. Dit leven nu is het en deze onsterfelijkheid, welke in de H. Schrift op den voorgrond treedt. De onsterfelijkheid in wijsgeerigen zin, het voortbestaan der ziel na den dood, heeft bij haar een ondergeschikte waarde; zij ontkent haar niet maar zij leert ze ook niet opzettelijk en is allerminst, gelijk het deisme meende, daartoe gegeven, dat zij ons deze onsterfelijkheid als eene der gewichtigste godsdienstige waar-

heden bekend maken zou. Immers is deze waarheid den mensch genoegzaam van nature bekend. Wat de Schrift ons had te leeren, was dit, dat naakt bestaan, louter zijn zonder meer nog geen leven is, gelijk het bij menschen hoort en aan menschen past. Dat is het niet aan deze, en dat is het nog veel minder aan de overzijde des grafs. Hier op aarde staat het leven van den mensch, ook van dengene, die de gemeenschap Gods mist, nog in velerlei verhoudingen en ontvangt daardoor eenigen inhoud en waarde. Maar als dit alles wegvalt en al deze banden verbroken worden, dan zinkt het leven tot een arm, ledig, inhoudloos, schaduwachtig bestaan terug. Van deze zijde vat het Oude Testament het Jenseits gewoonlijk in het oog. Sterven is een uittreden uit dit leven, een verbreken van *alle* banden met *deze* wereld; de dood is in betrekking tot het leven dezerzijds een niet-zijn, een rusten, een slapen, in één woord een volkomen dood-zijn voor het gansche rijke, vreugdevolle leven op aarde. De dooden hebben geen deel meer voor eeuwig aan alwat onder de zon geschiedt, Pred. 9 : 5, 6. In het begrip van den Scheol staat de negatie van dit aardsche leven en werken op den voorgrond en vormt er zoo niet het eenige, dan toch het voornaamste bestanddeel van. Of er nu in den Scheol voor dit volkomen afgebroken aardsche leven een ander in de plaats komt en de gestorvenen aldaar naar eene andere zijde in nieuwe verhoudingen treden, wordt in het O. T. slechts enkele malen uitgesproken, als het geloofsoog der vromen door de schaduwen des doods heendringt tot het eeuwige leven in de gemeenschap met God. Genoeg was het op het standpunt der O. T. openbaring, dat de groote gedachte werd ingedragen in het menschelijk bewustzijn, dat het waarachtige leven alleen gevonden wordt in de gemeenschap met God. De angst der hel bleef evengoed als de vreugde des hemels voor den geloovige van den ouden dag in nevelen gehuld. Eerst toen Christus gestorven en opgestaan was, werd het leven in onverderfelijkheid aan het licht gebracht. Christus heeft niet de onsterfelijkheid in wijsgeerigen zin, het voortbestaan der zielen na den dood, verworven of geopenbaard. Maar Hij heeft het door de zonde uitgemergelde en ontledigde leven van den mensch hier en hiernamaals weer met den positieven inhoud van Gods gemeenschap, met vrede en vreugde en zaligheid gevuld. De dood is geen dood meer voor wie in Christus Jezus is, doch een doorgang tot het eeuwige leven, en

het graf eene geheiligde rustplaats tot den morgen der opstanding.

8. Wie deze leer der Schrift over de onsterfelijkheid uit het oog verliest, komt tot allerlei dwalingen. Wij kunnen ons toch van een zuiveren geest, van zijn bestaan en leven en werkzaamheid geen voorstelling maken. Van God, die louter geest is, vermogen wij niet anders te spreken dan op anthropomorphistische wijze, waarin trouwens de Schrift zelve ons voorgaat, deel II 65v. De engelen zijn geestelijke wezens, maar worden menschelijk voorgesteld en nemen bij verschijning dikwerf menschelijke lichamen aan, ib. 435v. En menschen zijn niet alleen lichamelijke wezens, maar alle hunne werkzaamheden zijn aan het lichaam gebonden en van het lichaam afhankelijk; niet alleen de vegetatieve en animale maar ook de intellectueele werkzaamheden van denken en willen. Al zijn de hersenen niet de oorzaak van het hooger ken- en begeervermogen, zij zijn er toch de drager en het orgaan van; elke storing in de hersens heeft een abnormale werking van de anima rationalis ten gevolge. Wijl het lichaam geen kerker der ziel is maar tot het wezen van den mensch behoort, kunnen wij van het leven en werken eener van het lichaam gescheidene ziel geen voorstelling vormen en zijn daarom licht tot vermoedens en gissingen geneigd. Drie hypothesen zijn er daarom in hoofdzaak uitgedacht, om het bestaan der zielen na den dood eenigszins begrijpelijk te maken.

Ten eerste hebben velen onder de Heidenen en ook onder de Christenen gemeend, dat de zielen, na van het lichaam gescheiden te zijn, niet anders dan een slapend leven konden leiden. Inderdaad is de verandering, die bij den dood intreedt, van buitengewone beteekenis. Heel de inhoud van ons zieleleven toch is aan de buitenwereld ontleend, alle kennis begint met de zinnelijke waarneming, heel onze denkvorm is stoffelijk; zelfs van de geestelijke dingen spreken wij in woorden, die oorspronkelijk eene zinlijke beteekenis hadden. Als de dood nu, gelijk de Schrift leert, eene plotselinge, gewelddadige, algeheele en volstrekte breuke met de diesseitige wereld is, dan schijnt er werkelijk geen andere mogelijkheid te bestaan, dan dat de ziel voor de buitenwereld volkomen gesloten wordt, al haar inhoud verliest en als het ware in zichzelve terugzinkt. In den slaap trekt de ziel zich ook uit de buitenwereld terug en breekt het verkeer met haar af; maar

zij doet dit bij den slaap toch slechts in betrekkelijken zin, daar zij in verband met het lichaam blijft staan en het rijke leven behoudt, dat zij uit de wereld zich verworven heeft; zelfs blijft zij daar, zij het ook op verwarde wijze, in den droom mede werkzaam. En niettemin, welk eene verandering brengt de slaap reeds in het menschelijk leven aan; ken- en begeervermogen staken hunne werkzaamheid; het bewustzijn staat stil; alle gewaarwording en waarneming houdt op; slechts het vegetatieve leven zet zijn geregelden arbeid voort. Hoeveel te meer zal dan alle werkzaamheid der ziel ophouden, wanneer de dood intreedt en alle banden met deze wereld ten eenenmale verbreekt! Alles schijnt er dus voor te pleiten, dat de zielen na den dood in een slapenden, bewusteloozen toestand verkeeren. En de H. Schrift is er, naar zich oppervlakkig laat aanzien, zooverre van af, dat zij deze leer van den zieleslaap veroordeelt, dat zij veeleer haar aanprijst en begunstigt. Immers noemt zij niet alleen in het Oude, maar ook in het Nieuwe Test. het sterven meermalen een slapen, Deut. 31 : 16, Jer. 51 : 39, 57, Dan. 12 : 2, Mt. 9 : 24, Joh. 11 : 11, 1 Cor. 7 : 39, 11 : 30, 15 : 6, 18, 20, 51, 1 Thess. 4 : 13—15, 2 Petr. 3 : 4 enz.; de Scheol is een land der stilte, der rust, der vergetelheid, waar geen deel meer is voor eeuwig aan alwat onder de zon geschiedt, boven bl. 366; Jezus spreekt van den nacht des doods, waarin niemand werken kan, Joh. 9 : 4; en nergens maakt de Schrift er eenig gewag van, dat de uit den dood in het leven teruggekeerden, zooals Lazarus e. a., iets verhaald hebben van hetgeen zij in den tusschentoestand gezien of gehoord hebben. Toch zijn al deze redeneeringen niet in staat, om de leer der psychopannychie te bewijzen. Want 1° is het duidelijk, dat de afhankelijkheid der ziel van het lichaam toch hare zelfstandigheid niet uitsluit. De buitenwereld moge de aanleiding zijn voor het ontwaken van ons zelfbewustzijn en de eerste bron onzer kennis; het denken moge aan de hersens gebonden zijn en daarin zijn zetel en orgaan hebben; het is onbewezen en onbewijsbaar, dat het psychische leven van den mensch in de physische verschijnselen zijn bron en oorsprong vindt. Het denken en kennen zijn werkzaamheden der ziel; niet het oor hoort en het oog ziet, maar het is het psychische Ik van den mensch, dat hoort door het oor en ziet door het oog; het lichaam is een instrument van den geest. Daarom is er ook niets ongerijmds in

om te denken, dat de ziel desnoods zonder het lichaam hare werkzaamheden voortzetten kan. Trouwens, wie aan den geest als zoodanig het bewuste leven zou willen ontzeggen, zou ertoe moeten komen, om bewustzijn en wil ook bij God en de engelen onmogelijk te achten. Want al spreken wij van God op menschelijke wijze en al stellen wij ons de engelen dikwerf lichamelijk voor, zij zijn toch in zichzelven geest en niettemin bewustzijn en wil deelachtig. 2° De Schrift leert zoo duidelijk mogelijk, dat de dood eene totale breuke is met dit gansche aardsche leven en in zoover een slapen, een rusten, een stilzwijgen is. De toestand des doods is een slaap, de gestorvene slaapt, omdat het verkeer met de diesseitige wereld opgehouden heeft; maar nergens zegt de Schrift, dat de ziel van den gestorvene slaapt; integendeel stelt zij deze altijd na den dood als meer of minder bewust voor; en als de openbaring voortgaat, treedt het hoe langer hoe duidelijker in het licht, dat, terwijl in den dood alle relaties tot deze wereld worden afgesneden, er terstond daarvoor andere verhoudingen tot eene andere wereld in de plaats treden. De groote gedachte der Schrift, dat aan den dienst des Heeren het leven en aan zijne verwerping de dood verbonden is, werpt haar schijnsel ook over de andere zijde des grafs. Terwijl de rijke man terstond na zijn dood in de pijn verkeert, wordt de arme Lazarus gedragen in Abrahams schoot, Luk. 16:23. En al de geloovigen, die immers hier reeds op aarde een eeuwig leven deelachtig zijn, verliezen dit niet door den dood, Joh. 11:25, 26, maar genieten het na den dood veel rijker en zaliger in de gemeenschap met Christus, Luk. 23:43, Hd. 7:59, 2 Cor. 5:8, Phil. 1:23, Op. 6:8, 7:9. Het inwonen in het lichaam is juist een uitwonen van den Heere, en het sterven dus de weg tot eene nadere en nauwere gemeenschap met Christus. 3° Daarbij behoeft het niet te verwonderen, dat de door opstanding in het leven teruggekeerden niets vermelden van wat zij aan gene zijde des grafs hebben gezien en gehoord. Want afgedacht van de mogelijkheid, dat zij wel het een en ander hebben medegedeeld, hetwelk in de Schrift niet is opgeteekend, is het allerwaarschijnlijkst, dat zij ons niets hebben mogen en kunnen berichten van hunne ervaringen aan de overzijde des grafs. Wij hebben aan Mozes en de profeten genoeg, Luk. 16:29; en Paulus kon, nadat hij opgetrokken was geweest in den derden hemel, niet anders zeggen,

dan dat hij onuitsprekelijke woorden had gehoord, welke het een mensch niet geoorloofd is te spreken. Cf. tegen de leer van den zieleslaap: Tertullianus, de an. 58. Calvijn, Psychopannychia, C. R. 33, 177—232. Bullinger, Huisboek Dec. 4 serm. 10. Cloppenburg, Op. II 413—417. Voetius, Disp. I 832—835. Witsius, Oec. foed. III 14, 18—22. Gerdesius, Exerc. Acad. 592 sq. Moor VI 594—602. M. Vitringa IV 82—86. Gerhard, Loc. XXVI 293. Delitzsch, Bibl. Psych. 419. Splittgerber, Tod, Fortleben und Auferstehung[3] 102. Rinck, Vom Zustande nach dem Tode 1885 S. 19. Kliefoth, Christl. Eschatologie 1886 S. 66. Atzberger, Die christl. Eschatol. 212.

9. Anderen zijn van meening, dat de zielen na den dood eene nieuwe lichamelijkheid ontvangen en daardoor weer met de buitenwereld in gemeenschap kunnen treden, boven bl. 381. Voor dit gevoelen beroept men zich daarop, dat van het leven en de werkzaamheid der ziel zonder lichaam geen voorstelling te vormen is, en voorts op die plaatsen der Schrift, welke aan de zielen der gestorvenen eene zekere lichaamlijkheid schijnen toe te kennen. De bewoners van het doodenrijk worden juist zoo beschreven, als zij er op aarde hebben uitgezien. Samuel wordt voorgesteld als een oud man en met een mantel bekleed, 1 Sam. 28 : 14; de koningen der Heidenen zitten op tronen en gaan den koning van Babel tegemoet, Jes. 14 : 9; de Heidenen liggen er als onbesnedenen neer, Ezech. 31 : 18, 32 : 19v. Jezus spreekt bij de gestorvenen nog van oogen en vingers en tong, Luk. 16 : 23, 24. Paulus verwacht, dat, zoo het aardsche huis des tabernakels gebroken wordt, hij een gebouw van God hebben zal en niet ontkleed maar overkleed zal worden, 2 Cor. 5 : 1—4. En Johannes zag eene groote schare, staande voor den troon en het Lam, bekleed met lange, witte kleederen en met palmtakken in hunne handen, Openb. 6 : 11, 7 : 9. Maar 1° is uit deze spreekwijze der H. Schrift niets af te leiden voor de lichamelijkheid der zielen na den dood. Want zij kan van God en de engelen, van de zielen in het doodenrijk, van de vreugde in den hemel en de smart in de hel niet anders spreken dan in menschelijke taal, onder beelden, die aan aardsche toestanden en verhoudingen zijn ontleend. Maar daarnaast verklaart zij toch duidelijk en beslist, dat God geest is en dat de engelen geesten zijn, en geeft daarmede den regel

aan de hand, waarnaar al deze anthropomorphe spreekwijzen moeten worden opgevat. En zoo doet zij ook in betrekking tot de gestorvenen. Zij kan van hen niet anders spreken dan als van menschen van vleesch en bloed, maar zegt daarnaast, dat zij, terwijl hun lichaam rust in het graf, zielen, geesten zijn, Pred. 12 : 7, Ezech. 37 : 5, Luk. 23 : 46, Hd. 7 : 59, Hebr. 12 : 23, 1 Petr. 3 : 19, Op. 6 : 9, 20 : 4. Aan deze duidelijke uitspraken hebben wij ons te houden. Wie desniettemin aan de zielen een soort lichaam toeschrijft, moet er ook toe komen, om met de theosophen God en de engelen zich in zekeren zin lichamelijk voor te stellen. 2° De sterkste plaats, die voor eene Zwischenleiblichkeit der zielen spreekt, is 2 Cor. 5 : 1—4. Maar ook deze tekst verliest bij gezonde uitlegging al zijne bewijskracht. Want over de hoofdgedachte, welke Paulus hier uitspreekt, is geen verschil; de apostel weet dat hij, wanneer zijn aardsche lichaam ontbonden wordt, een gebouw uit God heeft; maar hij zucht toch en is bezwaard in dit lichaam, wijl hij opziet tegen den dood, en zou daarom liever wenschen, niet van dit lichaam ontkleed, maar in eens naar ziel en lichaam tegelijk door de hemelsche woonstede overkleed te worden, opdat het sterfelijke door het leven verslonden werd. Al is dit echter ook zijn liefste wensch, hij weet, dat hij na verbreking van dit aardsche lichaam, al is het ook dat hij van het lichaam ontkleed wordt (de lezing in vs. 3 *εἰ γε καὶ ἐκδυσάμενοι* verdient m. i. boven *εἴπερ* of *εἰ γε καὶ ἐνδυσάμενοι* de voorkeur), toch daarom niet naakt bevonden zal worden maar bij den Heere zal inwonen, vs. 1. 3. 8. Indien dit echter de hoofdgedachte is, dan kan bij de woonstede uit God niet aan het opstandingslichaam en nog veel minder aan een tusschenlichaam gedacht worden. Want Paulus verlangt juist, om zonder te sterven, terwijl hij het aardsche lichaam behoudt, met die woonstede uit God overkleed te worden; het opstandingslichaam nu staat niet naast het aardsche lichaam en wordt er niet over heen aangetrokken, maar komt door Gods machtwoord eruit voort of gaat er bij degenen, die levend overblijven, door verandering in over, 1 Cor. 45 : 42, 51; en van een tusschenlichaam is er nog veel minder sprake, wijl Paulus dan niet minder dan drie lichamen kennen zou, die het een over het ander achtereenvolgens zouden worden aangetrokken. Holtzmann, Neut. Theol. II 199 zegt daarom terecht: von einem Zwischenleib redet man

am besten gar nicht mehr, Paulus kennt zwei, nicht drei σώματα, die echter dan ook niet dualistisch na en naast elkander te stellen zijn. Om deze reden kan de οἰκοδομὴ ἐκ θεοῦ niets anders zijn dan de als een plaats en tegelijk als een kleed gedachte hemelsche heerlijkheid, het eeuwige licht, waarin God zelf woont, 1 Tim. 6 : 16, hetwelk uit God, zonder handen gemaakt, uit en in den hemel is, en waarin de geloovigen bij het sterven of bij de opstanding worden overgezet, cf. Col. 1 : 12, Joh. 14 : 2, 17 : 24. Eindelijk 3° is de lichaamlijkheid, welke men aan de zielen na den dood toeschrijft, een begrip, waarbij zich niets bepaalds laat denken en waarover de meeningen dan ook zeer verre uiteenloopen. Delitzsch neemt op zijn trichotomisch standpunt aan, dat de ziel dezen dienst van het tusschenlichaam voor den geest vervult. De ziel staat bij hem tusschen geest en stof in; zij is het uit den geest afgeleide levensbeginsel van het lichaam, de lichamelijke, uitwendige bekleeding van den geest en toch ook weer de onstoffelijke, inwendige zijde van het lichaam. Güder leert, dat de kracht, die ons aardsche lichaam organiseerde, behouden blijft en aan de overzijde des grafs uit de daar aanwezige elementen een nieuw lichaam vormt. Splittgeber zegt, dat de organische grondvorm van het lichaam met de ziel medegaat en haar in den tusschentoestand eene onvolkomene, voorloopige lichamelijkheid geeft. Rinck is van meening, dat het Nervenleib, een fijn, inwendig lichaam, dat de drager van het zieleleven is, de ziel na den dood vergezelt en bij de wedergeborenen door den Geest Gods overkleed en door de bestraling van het verheerlijkt lichaam van Christus tot een Zwischenleib gevormd wordt, terwijl het bij de goddeloozen meer en meer van zonde en duisternis doortrokken wordt enz. Maar wat men er ook van zegge, het blijft er even onduidelijk om. Wij kennen niets anders dan geest en stof; eene immaterielle Leiblichkeit is eene tegenstrijdigheid, die ter kwader ure uit de theosophie in de christelijke theologie is overgebracht en het valsche dualisme van geest en stof, van thesis en antithesis, te vergeefs door eene ondenkbare synthesis tracht te verzoenen, cf. deel II 193. 537.

10. In de derde plaats zijn er velen, die meenen, dat de zielen na den dood nog in eenig verband tot het aardsche leven blijven staan. Bij vele volken heerschte de gedachte, dat de zielen

na den dood in de nabijheid van het graf bleven, en ook de Joden meenden, dat zij nog een tijd lang na het sterven om het lijk bleven zweven en verklaarden daaruit, dat de tooveres te Endor den geest van Samuel nog oproepen kon, Weber, Syst. der altsyn. pal. Theol. 324. Wijd verbreid was het gebruik, om den gestorvenen voedsel, wapenen, bezittingen, soms zelfs ook zijne vrouwen en slaven in het graf mede te geven; en gewoonlijk werd deze vereering der gestorvenen niet tot den dag der begrafenis of den rouwtijd beperkt, maar ook daarna voortgezet en in den gewonen, privaten of publieken, cultus opgenomen. Vereerd werden niet alleen de dooden in het algemeen, maar ook de gestorven bloedverwanten, de ouders en voorouders; de vaders en hoofden van den stam; de heroën van het volk; de vorsten en koningen des lands, soms reeds bij hun leven; en in het Buddhisme en den Islam ook de heiligen. De cultus bestond daarin, dat men hun graven onderhield, hun lijken verzorgde (bijv. door balseming), van tijd tot tijd bloemen en spijzen op hun graf nederlegde, aan hun beelden en reliquiën hulde bewees, maaltijden en spelen ter hunner eere aanrichtte, gebeden tot hen opzond en hun offeranden bracht. Tusschen de vereering van deze gestorven menschen en van de goden maakte men daarbij dikwerf, zooals in Perzië, Indië, Griekenland wel onderscheid, maar niettemin was de doodencultus een voornaam bestanddeel van den godsdienst. Met hunne vereering bedoelde men ten deele, om hun zelf ter hulpe te komen, maar vooral ook, om het onheil, dat zij stichten konden, af te weren en hun zegen en bijstand, hetzij op gewone, hetzij op buitengewone wijze, door orakels en wonderen, zich te verzekeren, cf. Ch. de la Saussaye, Lehrb. der Religionsgesch. I 79—87. Alle deze elementen drongen reeds van de tweede eeuw af ook in den christelijken cultus door. Gelijk in het Buddhisme de monniken en in den Islam de mystici, zoo werden in de christelijke kerk de martelaren spoedig voorwerp van godsdienstige vereering; op de plaats, waar zij gestorven of hunne reliquiën bijgezet waren, werden altaren, kapellen, kerken gebouwd; daar kwamen vooral op de sterfdagen (dies natales) der martelaren, de geloovigen samen, om hunne gedachtenis te vieren door vigiliën en psalmgezang, door het lezen der acta martyrum en het aanhooren van eene prediking ter hunner eere en vooral ook door het celebreeren der heilige eucharistie. En na de vierde eeuw breidde deze cultus

van Maria, de engelen, de patriarchen, de profeten en de martelaars ook tot bisschoppen, monniken, kluizenaars, confessores, virgines en tot allerlei heiligen en tot hunne reliquiën en beelden zich uit, Schwane D. G. I 389 f. II 620 f.; en in weerwil van alle verzet zoowel in als buiten de Roomsche kerk, heeft zij zich niet alleen tot op dezen dag toe staande gehouden maar neemt zij nog altijd op schrikbarende wijze toe en dringt de aanbidding van den éénen waarachtigen God en van Jezus Christus, dien Hij gezonden heeft, hoe langer hoe meer op den achtergrond. Rome viert in dezen cultus op practische wijze de gemeenschap der heiligen. De ééne christelijke kerk heeft drie afdeelingen, de ecclesia triumphans in den hemel, de ecclesia patiens in het vagevuur, en de ecclesia militans op aarde. Het aandeel, dat de ecclesia patiens in deze gemeenschap neemt, bestaat daarin, dat de zaligen in den hemel met hunne voorbeden de arme zielen in het vagevuur te hulp komen; dat de kerk op aarde de straffen dier zielen door gebeden, aalmoezen, goede werken, aflaten en vooral door het misoffer verzacht en verkort; en eindelijk ook nog daarin, dat de zielen in het vagevuur, die in elk geval de meeste leden der strijdende kerk ver vooruit zijn, en daarom aangeroepen mogen worden, de geloovigen op aarde door hare voorbeden helpen en sterken. Dit laatste element, hoewel ook reeds in de gemeenschap met de ecclesia patiens hoe langer hoe breeder plaats innemend, vormt toch het hoofdbestanddeel van de gemeenschap der strijdende met de triumfeerende kerk. De zaligen in den hemel zijn, evenals de engelen, de volmaakte, bovennatuurlijke heiligheid deelachtig; en daarom zijn zij objecten van aanbidding en vereering. In die heiligheid deelen zij niet allen in dezelfde mate; evenals de engelen, vormen zij eene geestelijke hierarchie; bovenaan staat Maria en na haar volgen de patriarchen, de profeten, de apostelen, de martelaren, de confessores enz. Het is eene dalende reeks, maar in allen blinkt iets van de Goddelijke deugden uit. En daarin deelt dan ook alwat met de heiligen in eenig verband heeft gestaan of nog staat, hun lichaam, ledematen, kleederen, woning, beeltenis enz. En in dezelfde mate, als iets dichter bij God staat en meer zijne heiligheid deelachtig is, is het voorwerp van godsdienstige vereering. Ook in deze is er dus allerlei verschil. Er is latria, die alleen Gode toekomt; de menschelijke natuur van Christus en al hare leden, bijv. het heilige

hart, is wel niet per se en propter se maar toch in se voorwerp van latria; Maria heeft aanspraak op hyperdulia; de heiligen op dulia; hun reliquien op cultus religiosus relativus enz.; tot sunt species adorationis, quot sunt species excellentiae, adoratio est diversa pro diversitate excellentiae, deel II 451v. III 262. 300. De vereering der heiligen bestaat over het algemeen in gebeden, vasten, waken, feestdagen, gaven, bedevaarten, processies enz., en heeft ten doel, om door hunne voorbeden de gunst van God te verwerven en een of andere weldaad van Hem te verkrijgen. Maar deze vereering en voorbede is niet alleen generaal, doch ook particulier; er zijn bepaalde heiligen voor bepaalde volken, familiën, personen, en er zijn bijzondere heiligen voor de onderscheidene nooden en behoeften. De heilige George is de schutspatroon van Engeland, Jakobus van Spanje, Stephanus van Hongarije; de schilders vereeren den heiligen Lukas, de timmerlieden Jozef, de schoenmakers Crispinus; de heilige Sebastiaan helpt vooral in pest, Ottilia bij oogziekte, Antonius, in geval men iets verloren heeft; zelfs dieren hebben hun beschermheilige, de ganzen worden bijzonder door den heiligen Gallus en de schapen door den heiligen Wendelinus bewaard enz. Cf. Trid. sess. 25 en andere kerkelijke bepalingen bij Denzinger 243. 273. 866 enz. Catech. Rom. III 2 qu. 4—14. Hieronymus, Contra Vigilantium bij Migne XXXIII 339—452. Damascenus, de imaginibus, Id. de fide orthod. IV 15. 16. Lombardus e. a. op Sent. IV dist. 45. Thomas, S. Theol. II 2 qu. 83 art. 11. Suppl. qu. 71. 72. Bellarminus, de ecclesia triumphante sive de gloria et cultu sanctorum, Controv. II 269—368. Oswald, Eschatologie[2] 121—233. Atzberger, Die christl. Eschatol. 263—269 enz. Vele van deze voorstellingen zijn telkens ook in de Protestantsche theologie teruggekeerd. De Lutherschen gaven toe, dat de engelen en ook de heiligen bidden pro ecclesia universa in genere, Apol. conf. 21. Art. Smalc. II 2. Evenals Hugo Grotius reeds vroeger in zijn Votum pro pace de aanroeping der heiligen verdedigd had, zoo nam Leibniz later deze en zelfs de vereering van beelden en reliquiën in bescherming, Syst. der Theol. 1825 S. 116—195. Het ritualisme in Engeland gaat denzelfden kant uit, Ryle, Knots unitied p. 491 etc. Vele theologen nemen aan, dat er na den dood een zeker verband tusschen de ziel en het lichaam blijft bestaan, Beck, Seelenlehre 40 f. Delitzsch, Bibl. Psych. 444 f.,

dat de zielen nog eenig verkeer met de aarde onderhouden, van de gewichtigste gebeurtenissen kennis dragen, voor ons bidden en zegenend op ons nederzien, Splittgerber, Tod, Fortleben und Auferstehung 157 f. In de vorige eeuw meenden velen, zooals Swedenborg, Jung-Stilling, Oberlin in direct verkeer met de afgestorven geesten te staan, cf. vooral J. C. Wötzel, Meiner Gattin wirkliche Erscheinung nach ihrem Tode, Chemnitz 1804. De mogelijkheid van hunne verschijningen werd en wordt nog door velen erkend, zooals door Kant, Träume eines Geistersehers, Lessing, Dramaturgie, J. H. Fichte, Anthropologie, Jung-Stilling, Theorie der Geisterkunde 1808. Kerner, Die Seherin von Prevorst 1829. Eschenmayer, Das Mysterium des inneren Lebens, erläutert aus der Gesch. der Seherin van Prevorst 1830. Daarbij is sedert 1848 het spiritisme gekomen, dat zich opzettelijk in rapport met de geestenwereld tracht te stellen en werkelijke openbaringen (door teekens, slagen, schrift, psychographie), werkingen (opheffen en verplaatsen van meubels, ontbinden van knoopen, bespelen van muziekinstrumenten) en verschijningen (materialisaties) van geesten meent ontvangen te hebben. Van de rijke litteratuur van het spiritisme zij alleen genoemd het werk van den Russischen staatsraad Alexander Atsakow, dat al het materiaal bevat en getiteld is: Animismus und Spiritismus 2 B^de^, Leipzig Mutze 1894.

Om nu met het laatste te beginnen, verdient het 1° de aandacht, dat bijgeloovige practijken bij alle volken voorkomen, ook bij die, met welke Israel in aanraking kwam, zooals de Egyptenaren, Gen. 41 : 8, Ex. 7 : 11, de Kananieten, Deut. 18 : 9, 14, de Babyloniërs, Dan. 1 : 20, 2 : 2 enz. Ook onder Israel drongen ze door en werden menigmaal druk beoefend, 1 Sam. 28 : 9, 2 Kon. 21 : 6, Jes. 2 : 6. Tot deze practijken behoorde ook het vragen der dooden, en zij, die zich daarmede bezig hielden, heetten אוֹבוֹת of יִדְּעֹנִים. Het woord אוֹב geeft eerst te kennen den waarzeggenden geest, die in iemand woont, Lev. 20 : 27, dien iemand bezit, 1 Sam. 28 : 7, 8, die door iemand ondervraagd wordt, 1 Sam. 28 : 8, door wien iemand een doode doet opkomen, 1 Sam. 28 : 9, en die, gelijk men zich van de dooden voorstelde, op fluisterende, geheimzinnige wijze orakels verkondigt, Jes. 8 : 19, 19 : 3, 29 : 4; en duidt dan vervolgens den waarzegger zelven aan, 1 Sam. 28 : 3, 9, 2 Kon. 21 : 6, 2 Chron. 33 : 6, LXX

ἐγγαστρομύθος, buikspreker. Het andere woord, ידעוני, wetenden, wijzen, is maar eene nadere bepaling van אבות en duidde eerst de waarzeggende personen aan en daarna den waarzeggenden geest, die in hen was, Lev. 19 : 31, 20 : 6, 27, Jes. 19 : 3. Dit waarzeggen kon geschieden op velerlei wijze, maar o. a. ook door het vragen van dooden, Deut. 18 : 11, cf. Stade, Gesch. des Volkes Israel I 443 f. 505. Schwally, Das Leben nach dem Tode 69 f. Maar wet en profetie verklaarden zich daar beslist tegen, en riepen het volk tot den Heere, tot zijn openbaring en getuigenis terug, Ex. 22 : 18, Lev. 19 : 26, 31, 20 : 6, 27, Deut. 18 : 11, 1 Sam. 28 : 19, Jes. 8 : 19, 47 : 9—15, Jer. 27 : 9, 29 : 8, Micha 3 : 7, 5 : 11, Neh. 3 : 4, Mal. 3 : 5; en het Nieuwe Testament drukt daarop zijn zegel, Luk. 16 : 29, Hd. 8 : 9v., 13 : 6v., 19 : 13v., Gal. 5 : 20, Ef. 5 : 11, Op. 9 : 21, 21 : 8, 22 : 15. Zelfs is het 2° onbewijsbaar, dat de H. Schrift de mogelijkheid van het oproepen en verschijnen der gestorvenen aanneemt. Wel hebben er soms door Gods wondere macht doodenopwekkingen plaats, en erkent de Schrift daemonische krachten en werkingen, die menschelijk vermogen te boven gaan, Deut. 13 : 1, 2, Mt. 24 : 24, 2 Thess. 2 : 9, Op. 13 : 13—15. Maar nergens leert zij de mogelijkheid of de werkelijkheid van eene doodenverschijning. De eenige plaats, welke hiertegen aangevoerd kan worden, is 1 Sam. 18, waar Saul tot de tooveres te Endor de toevlucht neemt; want de verschijning van Mozes en Elia met Christus op den berg der verheerlijking Mt. 17, Luk. 9, is zonder menschelijke bemiddeling door God alleen bewerkt. Maar al is de rationalistische verklaring te verwerpen, welke in deze geschiedenis niets anders ziet dan eene opzettelijke bedriegerij van de vrouw; eene objectieve, reëele verschijning van Samuel is evenmin aan te nemen. Want Saul ziet Samuel niet, vs. 14; de vrouw ziet hem wel maar verkeert in hypnotischen toestand, vs. 12, en zij ziet hem, gelijk hij er bij zijn leven uitzag, als een oud man en in een profetenmantel gehuld, vs. 14. De schrik der vrouw, vs. 12, had dan ook zijne oorzaak niet daarin, dat zij tegen hare verwachting in Samuel werkelijk zag, maar hierin, dat zij, Samuel ziende, in haar hypnotischen toestand ook terstond Saul den koning herkende en voor hem vreesde. Nadat Saul onder den indruk gebracht is, dat een onderaardsch, geestelijk wezen, אלהים, uit de aarde opgekomen en Samuel zelf verschenen was, spreekt deze uit en

door de vrouw tot Saul en kondigt hem het oordeel aan. Er is niets in 1 Sam. 28, wat boven de bekende verschijnselen van hypnotisme en somnambulisme uitgaat en niet op dezelfde wijze te verklaren is. 3° Daar zijn er echter velen, die juist uit de verschijnselen van hypnotisme, somnambulisme, spiritisme enz. tot de werking van geesten meenen te moeten besluiten. Maar deze hypothese schijnt vooralsnog volstrekt niet gerechtvaardigd. Afgedacht van de vele bedriegerijen, die op dit gebied hebben plaats gehad, is hetgeen van verschijning en werking der geesten verhaald wordt zoo kinderachtig en nietsbeteekenend, dat de bemoeienis der geestenwereld er volstrekt niet voor aangenomen behoeft te worden. Daarmede wordt niet ontkend, dat er allerlei verschijnselen zich voordoen, die nog niet verklaard zijn; maar deze zijn alle van dien aard (zooals bijv. het plotseling kennen en spreken van vreemde talen, clairvoyance, hypnose, suggestie, secondsight, voorgevoel, wetenschap van hetgeen op hetzelfde oogenblik elders gebeurt, telepathie enz.), dat zij door de hypothese der geestenverschijning hoegenaamd niet duidelijker worden. Wanneer wij daarbij nog bedenken, dat de mensch bij zijne waarnemingen gebonden is aan en beperkt is binnen een bepaald aantal aethertrillingen, zoodat eenige wijziging daarin hem een gansch ander beeld der wereld zou vertoonen en hij zelf een diep en rijk zieleleven bezit, dat in het zelfbewustzijn maar zeer ten deele tot verschijning komt, cf. mijne Beginselen der Psychologie 70v. 78v.; dan ligt er binnen de grenzen van het Diesseits voor het occultisme nog zulk een uitgestrekt terrein open, dat wij vooreerst tot de inwerking der geestenwereld nog geen toevlucht behoeven te nemen. Cf. Kirchner, Der Spiritismus, die Narrheit unseres Zeitalters, Berlin Habel 1883. Ed. v. Hartmann, Der Spiritismus, Leipzig Friedrich 1885. Id. Die Geisterhypothese des Spiritismus und seine Phantome, ib. 1891. Voorts gaat 4° heel de Schrift van de gedachte uit, dat de dood eene totale breuke is met het leven aan deze zijde des grafs. Wel behouden de gestorvenen herinnering aan hetgeen hier op aarde met hen gebeurd is. De rijke man en de arme Lazarus weten, wie en wat zij hier geweest zijn en in welke omgeving zij geleefd hebben, Luk. 16. In het laatste gericht zijn de menschen zich bewust van wat zij op aarde gedaan hebben, Mt. 7 : 22. De werken volgen hen na, die in den Heere gestorven zijn, Op. 14 : 13. Wat wij

hier op aarde gedaan hebben, wordt ons zedelijk eigendom en gaat met ons mede in den dood. Ook is er geen twijfel aan, dat de gestorvenen herkennen, die zij op aarde gekend hebben; de onderaardsche bewoners begroeten spottend den koning van Babel, Jes. 14; de machtige helden spreken uit het midden van den Scheol Egypte's vorst en volk toe, Ezech. 32; de rijke man kent Lazarus, Luk. 16. De vrienden, die wij hier door weldoen ons verwerven, ontvangen ons eens met vreugde in de eeuwige tabernakelen, Luk. 16 : 9. Maar overigens stelt de Schrift het altijd zoo voor, dat de gemeenschap met deze aarde bij den dood totaal verbroken wordt. De gestorvenen hebben geen deel meer in alles, wat onder de zon geschiedt, Pred. 9 : 5, 6, 10. Of hunne kinderen tot eere komen of in armoede vervallen, zij weten het niet, Job 14 : 21. Abraham weet niet van de kinderen Israels en Jakob kent hen niet, en daarom roepen zij tot den Heere, die immers hun Vader is, Jes. 63 : 16. Van een verkeer der gestorvenen met de levenden is nergens sprake; zij behooren tot een ander rijk, dat van de aarde totaal gescheiden is. Ook Hebr. 11 : 1 leert niet, dat de wolke van getuigen ons ziet en gadeslaat in onzen strijd. Want de μαρτυρες daar zijn geen ooggetuigen van onzen strijd maar geloofsgetuigen, die dienen tot onze bemoediging. 5° Daarom is er ook voor aanroeping en vereering der heiligen geen plaats. Op zichzelf is er niets vreemds of onbehoorlijks in de gedachte, dat engelen en zaligen voor de menschen op aarde voorbede doen; eene belangstelling in de geschiedenis der strijdende kerk, eene generale voorbede werd ook menigmaal door de Protestanten wel aangenomen. Maar des te opmerkelijker is het, dat de Schrift, die van voorbede der menschen op aarde zoo dikwerf gewag maakt en ze bepaald aanbeveelt en voorschrijft, Mt. 6 : 9v., Rom. 15 : 30, Ef. 6 : 18, 19, Col. 1 : 2, 3, 1 Tim. 2 : 2, en bovendien leert, dat God anderen dikwerf spaart om der uitverkorenen wil en op hunne voorbede, Gen. 18 : 23v., Ex. 32 : 11v., Num. 14 : 13v., Ezech. 14 : 14, 20, Mt. 24 : 22 enz., van eene voorbede der engelen en der zaligen voor de op aarde levenden nooit met een enkel woord spreekt. Ten aanzien van de voorbede der engelen is dit reeds vroeger bewezen, deel II 449v., en van de voorbede der zaligen geven de Roomschen het zelven toe, dat zij in de Schrift niet voorkomt, cf. bijv. Oswald, Eschatologie[2] 132; alleen 2 Makk. 15 : 12—14 maakt melding van

een voorbede van Onias en Jeremia voor hun volk in een droomgezicht aan Judas en bewijst alleen, dat de Joden in dien tijd van de voorbede der zalige afgestorvenen overtuigd waren. 6° Nog minder grond is er voor de aanroeping en vereering der heiligen. De H. Schrift zegt wel, dat de geloovigen op aarde elkanders voorbede mogen inroepen, Num. 21 : 7, Jer. 42 : 2, 1 Thess. 5 : 25, maar gewaagt nergens van een verzoek tot de afgestorvenen om hunne voorbede; en engelen en menschen weren uitdrukkelijk alle godsdienstige vereering van zich af, die alleen Gode toekomt, Deut. 6 : 13, 10 : 20, Mt. 4 : 10, Hd. 14 : 10, Col. 2 : 18, 19, Op. 19 : 10, 22 : 9, cf. deel II 451v. Ook van de vereering der reliquiën is geen sprake; al verricht God er soms wonderen door, 2 Kon. 13 : 21, Mt. 9 : 21, Luk. 6 : 19, Hd. 5 : 15, 19 : 12, zij mogen niet zijn voorwerp van vereering, Deut. 34 : 6, 2 Kon. 18 : 4, 2 Cor. 5 : 16. Oswald t. a. p. 143 rekent de invocatie en veneratie der heiligen dan ook tot de Traditionsdogmen. Ook al wordt eene generale voorbede der heiligen voor de geloovigen op aarde toegegeven, dan volgt daaruit nog in het minst niet, dat zij daartoe mogen aangeroepen en vereerd worden. Want wel is een verzoek om iemands voorbede op zichzelf volstrekt niet ongeoorloofd, en heeft dan ook telkens onder de geloovigen plaats. Maar zulk een verzoek onderstelt steeds een of ander middel van verkeer, en moet mondeling of schriftelijk kunnen worden overgebracht. En dat juist ontbreekt hier en is ook met de leer der Schrift over den toestand der afgestorvenen in lijnrechten strijd. Rome durft daarom ook niet zeggen, dat de aanroeping en vereering der heiligen geboden en noodzakelijk is, maar spreekt alleen uit, bonum atque utile esse, suppliciter eos invocare, Trid. sess. 25. De theologie weet hoegenaamd niet duidelijk te maken, hoe de heiligen van onze gebeden kennis bekomen, en draagt allerlei gissingen voor. Sommigen meenen, dat zij hun door de engelen, die hier telkens op aarde komen, worden medegedeeld, of dat de heiligen evenals de engelen zich wondersnel verplaatsen kunnen en quodam modo ubique zijn; anderen zijn van oordeel, dat de heiligen door God zelven van den inhoud onzer gebeden in kennis worden gesteld, of alle dingen, die zij noodig hebben te weten, in het Goddelijk bewustzijn aanschouwen; en ook zijn er, die zeggen, dat het niet noodig is, dat zij alles weten, mits zij maar gansch

in het algemeen van onze behoeften kennis dragen, of ook, dat wij over de wijze, waarop zij van onze gebeden kennis bekomen, ons niet hebben te bekommeren, Thomas S. Theol. II 2 qu. 83 art. 4. Suppl. qu. 72 art. 1. Oswald, Eschatologie[2] 139. Daarbij komt nog, dat de Roomschen volstrekt niet met zekerheid weten, wie van de afgestorvenen in den hemel zijn en tot de volmaakte heiligen behooren. De vromen des O. T. verkeerden eerst in den limbus patrum en werden wel door Christus in den hemel overgebracht, maar staan toch te ver van ons af, om veel door ons te worden aangeroepen, Oswald t. a. p. 132. 167. Van enkele vromen in het N. T., zooals Maria, de apostelen, en ook van de latere martelaren neemt Rome wel aan, dat zij in den hemel zijn opgenomen. Maar dat zijn enkelen, en vergissing is hierbij niet uitgesloten. In vroegere tijden was het de stem des volks, die aan een gestorvene het praedicaat der heiligheid toekende; en daarbij kwam het voor, dat mannen, die dit praedicaat bezaten, het weder verloren, gelijk bijv. Clemens Alexandrinus door Benedictus XIV. Om deze dwalingen te voorkomen, is daarom sedert Alexander III en Innocentius III de kerkelijke verklaring van iemands heiligheid, dat is de canonisatie, een recht geworden van den apostolischen stoel. Echter is het hierbij wederom eene vraag, of de paus in deze canonisatie onfeilbaar is al dan niet. En al moge dit ook het geval zijn, uit den aard der zaak maakt de paus er een spaarzaam gebruik van. Verreweg de meeste heiligen worden aangeroepen en vereerd, zonder dat men nauwkeurig weet, of zij in den hemel dan wel in het vagevuur vertoeven. Men moet zich daarom met eene zedelijke overtuiging tevreden stellen, voorts bedenken, dat eene mogelijke vergissing geen schadelijke gevolgen meebrengt, en veiligheidshalve de aanroeping ook maar tot de „arme zielen" in het vagevuur uitstrekken, gelijk in de practijk steeds meer en meer geschiedt, Oswald t. a. p. 148. 164. De aanroeping der heiligen is 7° bij Rome volstrekt niet alleen meer een verzoek om hunne voorbede (ora pro nobis), maar is allengs overgegaan in eene adoratie en veneratie; de heiligen zijn object van een cultus religiosus, zij het ook, dat deze geen latria maar dulia heet. Nu is er geen twijfel aan, dat wij aan de engelen en zaligen eerbiedige hulde zouden moeten bewijzen, indien wij hen ontmoetten en eenig verkeer met hen hadden, deel II 455. Maar juist dit laatste komt niet voor. En

daarom loopt alle aanroeping der engelen en der zaligen op eene godsdienstige vereering uit, die door den naam van dulia niet goedgemaakt wordt, ib. 451v. Op den weg, dien Rome met deze vereering van het schepsel bewandelt, is er geen stilstand. De heiligheid wordt door Rome gedacht als een donum superadditum, als iets substantieels, dat aan alle schepselen in verschillende mate kan meegedeeld worden, en in diezelfde mate dan godsdienstig vereerd mag worden. Voorzoover een persoon of zaak deel hebben aan de Goddelijke heiligheid, hebben zij aanspraak op een cultus religiosus. Allereerst deelen daarin dus Maria, de apostelen, de martelaren, de heiligen, maar voorts allen en alles, wat met dezen in aanraking geweest is of nog met hen in betrekking staat, dus ook reliquiën, beelden, woonplaatsen enz. Naar dit beginsel kan alle schepsel godsdienstig vereerd worden, quod et quatenus respectum habeat ad Deum, tot zelfs de handen der soldaten, die Jezus grepen, en de lippen van Judas, die hem kusten, toe, Voetius, Disp. III 880. 896. In elk geval is niet in te zien, waarom de heiligen, die op aarde zijn, niet reeds door de Roomsche Christenen aangeroepen en vereerd worden, en onder hen dan vooral de paus, die de heilige bij uitnemendheid is. Es spricht an sich nichts dagegen, dass auch die Heiligkeit auf Erden religiös venerirt werde. Wäre man also von der Gottseligkeit einer Person vollkommen überzeugt, so durfte sie an sich wohl eine Verehrung geniessen, wie sie den Heiligen im Himmel zukommt. In einzelnen Fällen mag es privatim geschehen sein und geschieht vielleicht noch, Oswald t. a. p. 157. Wat er door Oswald nog tegen aangevoerd wordt, is aan de utiliteit ontleend en doet zien, dat de vereering der levende heiligen, bepaaldelijk van den paus, bij Rome slechts eene quaestie is van tijd. De gemeenschap der heiligen ontaardt in eene onderlinge veneratie, die den middelaar Gods en der menschen op den achtergrond dringt.

11. Tot dusverre was er alleen sprake van, of de afgestorvenen nog in eenig rechtstreeksch verkeer met de aarde staan; thans komt de vraag aan de orde, of de H. Schrift ons iets leert van de nieuwe verhoudingen en toestanden, in welke de gestorvenen zich bevinden aan gene zijde des grafs. Veel is het niet, wat de Schrift ons daarover bericht. Toch zijn reeds in het Oude

Test. de lijnen aanwezig, die doorgetrokken, leiden tot een onderscheid in den toestand van rechtvaardigen en goddeloozen na den dood. De vreeze des Heeren is de weg ten leven, maar de goddeloozen komen om en nemen een einde, boven bl. 369. En volgens het Nieuwe Test. komt de rijke man terstond in eene plaats der pijniging, welke echter nog niet met de gehenna of den abyssus identisch is. Waar deze plaats te zoeken is, wordt in de Schrift niet vermeld. Wel wordt de scheol, de hades, de gehenna, de abyssus altijd voorgesteld als beneden ons zich bevindende. Maar dit kan en mag toch niet in topographischen zin worden verstaan. Want de begrippen boven en beneden zijn, locaal genomen, zeer relatief en hebben in dit verband slechts eene ethische beteekenis; wij plaatsen het rijk der duisternis vanzelf lijnrecht tegenover dat des lichts en zoeken volgens eene natuurlijke symboliek het eerste beneden en het tweede boven ons. Alle bepaling van de strafplaats der gestorvenen, in de aarde, onder de aarde, in de zee, in de zon, in de lucht of op eene der planeten is niets meer dan eene gissing. Alleen kan gezegd worden, dat het Jenseits niet alleen een toestand maar ook eene plaats is, want zielen mogen niet circumscriptive in tijd en ruimte zijn, zij zijn toch nog veel minder eeuwig en alomtegenwoordig en moeten ergens zijn en ook eene successie van tijdsmomenten hebben. Overigens is het meer in overeenstemming met de weinige gegevens, welke de Schrift ons biedt, om van alle bepaling van de strafplaats der dooden af te zien; *μὴ ζητῶμεν που ἐστι, ἀλλα πως αὐτὴν φυγοιμεν* (Chrysostomus). Even weinig weten wij van den toestand af, waarin de ongeloovigen en goddeloozen zich bevinden na den dood tot het laatste gericht toe. Alleen kunnen wij met zekerheid zeggen, dat, wanneer de toorn Gods hier reeds op de ongeloovigen blijft, deze na den dood terstond veel zwaarder moet gevoeld worden, wijl alle afleiding van het aardsche leven ontbreekt en het naakte bestaan met niets dan het bewustzijn en het gevoel van dien toorn gevuld wordt. De vraag is echter opgeworpen, of er voor dezulken, die hier op aarde het evangelie niet of slechts zeer gebrekkig hebben gehoord, aan de overzijde des grafs nog niet eene gelegenheid zal bestaan, om zich te bekeeren en te gelooven in Christus. De eersten, die in de christelijke kerk daarop een toestemmend antwoord gaven, waren Clemens, Strom. VI 6 en Origenes, c. Cels. II 44. Zij

leidden uit 1 Petr. 3 : 18, 19 af, dat Christus en ook de apostelen aan de gestorvenen in den hades, die er vatbaar voor waren, het evangelie hadden verkondigd. Hoewel dit gevoelen nu door Augustinus, de haeresi c. 79 en anderen weerlegd en de nederdaling van Christus ter helle gewoonlijk anders opgevat werd, deel III 378v., keerde het toch telkens terug en vond het vooral in deze eeuw, waarin men een helder besef kreeg van de groote menigte en de snelle uitbreiding der niet-Christenen, bij zeer velen ingang, boven bl. 382. Inderdaad is het een feit van de grootste beteekenis, dat er millioenen menschen geweest zijn en nog zijn, die van den weg der zaligheid in Christus nooit eenige kennis hebben gedragen en dus ook nooit in de gelegenheid zijn gesteld, om Hem met een geloovig hart aan te nemen of met beslistheid van wil te verwerpen. Tot de ongeloovigen in engeren zin zijn dezen niet te rekenen, en de Schrift zegt zelve, dat zij naar een anderen maatstaf beoordeeld worden dan Joden en Christenen, Mt. 10 : 15, 11 : 20—24, Luk. 10 : 12—25, 12 : 47, 48, Joh. 15 : 22, 24, Rom. 2 : 12, 2 Petr. 2 : 20—22.

Toch volgt daaruit in het minst niet, dat er ook eene prediking des evangelies is of moet zijn aan de overzijde des grafs. Want 1° de Schrift spreekt daarvan met geen enkel woord. Vele plaatsen, die er wel eens voor bijgebracht zijn, zooals Mt. 12 : 40, Joh. 20 : 17, Hd. 2 : 24, 27 ,31, 13 : 29, 30, 34—37, 1 Tim. 3 : 16, hebben niet de minste kracht van bewijs en handelen volstrekt niet van eene prediking van Christus in de hel. Ook Ezech. 16 : 53—63 opent hierop geen uitzicht; er wordt daar door den Heere beloofd, dat Hij Jeruzalem, in weerwil van de gruwelen, die zij bedreven heeft en die erger zijn dan die van hare zusters, Sodom en Samaria, toch in het einde weder herstellen en in genade aannemen zal. Om echter alle valsch vertrouwen op Gods belofte en alle zelfverhefling bij Israel weg te nemen, wordt er bijgevoegd, dat de Heere niet alleen de gevangenis van Jeruzalem maar ook die van Sodom en Samaria wenden zal, vs. 53, zoodat ook deze terugkeeren zullen tot haren vorigen staat. Hieruit hebben sommigen besloten tot eene mogelijkheid van bekeering in den tusschentoestand; want Sodom en hare zusteren, d. i. de andere steden in het Siddimdal, waren in Ezechiels dagen allen reeds lang verdelgd en konden dus niet in haren vorigen staat hersteld en door God in genade aangenomen worden, indien hare vroegere

inwoners niet in den scheol door de prediking van het woord Gods tot bekeering kwamen. Maar deze gedachte ligt verre buiten den tekst. De Heere belooft hier alleen, dat Hij Jeruzalem in weerwil van haar hoererij toch weer in genade aannemen zal; en dat niet alleen, maar ook Sodom en Samaria, die bepaald, blijkens vs. 61, typen zijn van al de heidensche volken, zullen in haar vorigen staat worden hersteld, d. w. z. de toekomst zal deze zijn, dat Jeruzalem hersteld en de heidensche steden haar onderworpen zullen wezen. Van eene prediking en bekeering in den Scheol en van eene opstanding en terugkeer der vroegere bewoners is geen sprake. 2° De eenige plaatsen, waarop men zich voor eene prediking van het evangelie in den hades met schijn van recht beroepen kan, zijn 1 Petr. 3 : 19—21 en 4 : 6. Maar ook deze teksten bevatten niet, wat men er in lezen wil. Ook al zou daar sprake zijn van eene prediking, welke Christus na zijne opstanding tot de tijdgenooten van Noach in den hades hield, dan zou alleen dit feit daarmede vaststaan maar geenszins recht geven tot de leer, dat er in den hades eene voortdurende verkondiging van het evangelie plaats had aan allen, die het op aarde niet hebben gehoord. Want immers de tijdgenooten van Noach waren juist niet zoodanige menschen, die het woord Gods nooit tijdens hun leven op aarde hadden gehoord; zij hadden het woord van Noach, den prediker der gerechtigheid, in moedwillige boosheid versmaad en waren der stemme des Heeren in volle bewustheid ongehoorzaam geweest. Met hen was het dus een gansch bijzonder geval, dat tot geen verdere conclusiën recht geeft; de aoristus ἐκήρυξεν wijst ook aan, dat deze prediking door Christus maar eenmaal is geschied. Voorts kan deze prediking geen verkondiging van het evangelie tot zaligheid zijn geweest, want als men bedenkt, hoe streng de Schrift steeds over alle goddeloozen oordeelt en hoe zij het geslacht der menschen tijdens Noach altijd beschrijft als overgegeven tot alle boosheid en ongerechtigheid, dan wordt de gedachte ongerijmd, dat Christus juist aan hen in onderscheiding van zoovele anderen het evangelie der zaligheid zou hebben verkondigd. Hoogstens kan er dan sprake zijn van eene plechtige bekendmaking van zijn triumf aan de bewoners der onderwereld, gelijk de oude Lutherschen den tekst verklaarden. Bovendien is er aan zulk eene voortdurende prediking van het evangelie in den hades allerlei moeilijkheid verbonden.

Volgens 1 Petr. 3 : 18, 19 heeft Christus, bepaaldelijk nadat Hij levendgemaakt en opgestaan was, die prediking gehouden. Is Hij dan met zijn lichaam plaatselijk naar den hades gegaan? Wanneer heeft Hij dat gedaan? Hoelang heeft Hij er vertoefd? En laat dit alles nu mogelijk zijn, hoe onwaarschijnlijk het op zichzelf al zij, wie brengt die prediking dan in den hades na dien tijd en nu altijd door? Is er dan ook eene kerk in de onderwereld? Is daar eene zending, eene roeping, eene ordening? Zijn het menschen of engelen, zijn het de apostelen of andere dienaren des woords, die na hun dood daar het evangelie verkondigen? De leer van eene Missionsanstalt in den hades komt op allerlei manier met de Schrift in strijd. Maar zij vindt ook, gelijk vroeger reeds werd aangetoond, deel III 422 cf. 379, in 1 Petr. 3 : 18—22 hoegenaamd geen steun. Daar wordt alleen gezegd, dat Christus, na zijne opstanding, levendgemaakt zijnde als Geest, naar den hemel is gegaan en door deze zijne hemelvaart aan de geesten in de gevangenis gepredikt en de engelen, machten en krachten aan zich onderdanig gemaakt heeft. Evenmin is er in 1 Petr. 4 : 6 van zulk eene prediking des evangelies in den hades sprake. Reeds de aoristus εὐηγγελίσθη doet denken, niet aan eene voortdurende prediking maar aan een bepaald feit. Die verkondiging van het evangelie had eenmaal plaats, en wel met het doel, dat zij, die haar hoorden, naar der menschen wijze in het vleesch geoordeeld zouden worden, d. i. sterven zouden, maar naar de wijze Gods in den geest leven zouden. De prediking van het evangelie ging dus aan het sterven vooraf; de νεκροι zijn zij, die nu dood zijn, maar die bij hun leven het evangelie hoorden. De reden, waarom Petrus deze menschen νεκροι noemt, ligt in het voorgaande vers. Daar werd gezegd, dat Christus gereed staat, om te oordeelen de levenden en de dooden. Welnu, evenals aan de levenden thans, zoo werd vroeger aan hen, die thans dood zijn, het evangelie verkondigd, opdat zij, ja nog wel sterven zouden in het vleesch, maar toch nu reeds in den geest bij God leven zouden. 3° Met deze bezwaren, aan de Schrift ontleend, valt reeds geheel de leer van de prediking van het evangelie in den tusschentoestand. Want indien de Schrift ze niet behelst, staat het der christelijke theologie niet vrij, haar desniettemin voor te dragen. Maar er zijn toch ook nog vele andere bedenkingen. Aangenomen, dat het evangelie in den hades nog gepredikt

wordt, gaat die prediking uit tot allen zonder onderscheid? Gewoonlijk zegt men van neen en laat het alleen brengen tot diegenen, die het hier op aarde niet leerden kennen. Dit is nu niet alleen met hunne exegese van 1 Petr. 3 : 18—22 in strijd, want *indien* daar sprake is van eene evangelieprediking van Christus in den hades, dan heeft deze daar juist plaats tot zulken, die het evangelie door Noach wel hadden gehoord, maar ook doet het dan vanzelf de vraag oprijzen, of het leven hier op aarde voor die prediking van het evangelie in den hades totaal onverschillig is. Ook hierop durft men begrijpelijkerwijze in den regel geen ontkennend antwoord geven, want dan ware dit leven geheel zonder waarde of beteekenis. Daarom zegt men gewoonlijk met Clemens en Origenes, dat het evangelie in den tusschentoestand alleen gebracht wordt aan zulken, die vatbaar voor bekeering zijn, die zich hier op aarde door hunne houding tegenover de vocatio realis voor het geloovig aannemen van het evangelie hebben geprepareerd, cf. bijv. ook Ebrard, Dogm. § 576. Feitelijk wordt daarmede het zwaartepunt toch weer in dit leven verlegd en brengt de evangelieverkondiging in den hades slechts aan het licht, wat hier op aarde reeds in de harten verborgen was. Dat is, de beslissing over zaligheid en verderf staat niet bij het evangelie maar bij de vocatio realis, bij de wet. En dit is in het wezen der zaak hetzelfde gevoelen, dat ook door de Pelagianen, de Socinianen, de Deïsten enz. omhelsd werd, n.l. dat er drie wegen tot de zaligheid zijn, de lex naturae, de lex Mosaica en de lex Christi. 4° Daarbij komt nog, dat de leer van eene evangelieprediking in den hades van allerlei onjuiste onderstellingen uitgaat. Er ligt n.l. aan ten grondslag, dat het Gods bedoeling is, om alle menschen te zaligen; dat de prediking van het evangelie volstrekt universeel moet zijn; dat alle menschen persoonlijk en individueel voor de keuze vóór of tegen het evangelie moeten geplaatst worden; dat de beslissing bij die keuze staat in de macht van den mensch; dat erf- en dadelijke zonden niet genoegzaam zijn om te verdoemen maar dat alleen het besliste ongeloof ten opzichte van het evangelie het eeuwig verderf waardig maakt enz. Al deze onderstellingen zijn in strijd met besliste uitspraken der Schrift en maken de leer van de evangelieprediking in den tusschentoestand onaannemelijk. En als dan ten slotte gevraagd wordt, of het niet hard is te gelooven, dat allen, die

hier op aarde geheel buiten hun schuld het evangelie niet hoorden, verloren gaan, dan dient daarop ten antwoord: *a.* dat in deze hoogernstige zaak niet ons gevoel maar Gods woord beslist; *b.* dat de leer van eene evangelieprediking aan de gestorvenen deze hardheid in het minst niet verzacht, wijl zij alleen ten goede komt aan hen, die zich hier op aarde reeds voldoende voor het geloof hadden toebereid; *c.* dat zij de hardheid nog toenemen doet, wijl zij aan het belang van de millioenen kinderkens, die jong sterven, niet denkt en hen feitelijk buiten de mogelijkheid plaatst om zalig te worden; en *d.* dat zij niet rekent met de vrijmacht en de almacht Gods, welke ook behouden kan zonder de uitwendige prediking des woords, alleen door de inwendige roeping en de wedergeboorte des H. Geestes.

12. De toestand der gestorven geloovigen, die hier op aarde nog niet de volmaakte heiligheid hebben bereikt, wordt door Rome gedacht als eene reiniging der zielen door de straffe des vuurs. Het denkbeeld van zulk een louteringstoestand is van heidenschen oorsprong en kwam vooral in twee vormen voor. De leer der zielsverhuizing, die bij de Indiërs, de Egyptenaren, de Grieken, de Joden enz. wordt aangetroffen, houdt in, dat de ziel, voordat zij in het menschelijk lichaam kwam, reeds in andere lichamen heeft gewoond en ook, nadat zij het menschelijk lichaam verlaten heeft, in nieuwe organismen ingaat, om zich te louteren en eindelijk de volmaaktheid te bereiken. Deze leer is echter te zeer met de Schrift in strijd, dan dat zij ooit binnen de grenzen van het Christendom anders dan bij enkele secten en individueele personen instemming verwerven kon. Immers gaat zij uit van de gedachte, dat de zielen praeëxistent zijn, oorspronkelijk geen lichaam bezaten en indifferent tegenover alle lichamen staan. Voorts strijdt zij met de leer der verlossing, die door Christus volbracht is en beschouwt de reiniging en volmaking als het eigen werk van den mensch. En eindelijk maakt zij in het geheel niet duidelijk, hoe de zielen, door telkens in andere lichamen over te gaan, van de zonden bevrijd en tot de heiligheid opgeleid zouden kunnen worden, cf. M. Vitringa IV 87—97. Moor II 1081. Bretschneider, Syst. Entw. 846. Spiess, Entwicklungsgesch. der Vorst. v. Zustande nach dem Tode 31. 558. J. F. von Meyer, Blätter für höhere Wahrheit 1830 I 244—299 enz. Meer invloed op de christelijke

theologie had de andere voorstelling, dat de zielen na den dood nog een tijd lang door allerlei straffen gereinigd moeten worden, om eerst daarna deel aan de hoogste zaligheid te verkrijgen. In het Parzisme vinden wij het geloof, dat er na de algemeene opstanding eene driedaagsche loutering volgt in vloeiend metaal, welke voor de goeden zacht maar voor de boozen zeer pijnlijk is, Saussaye, Rel. Gesch. II 51. De Joden leerden, dat alleen de volmaakt rechtvaardigen terstond naar den hemel gingen; de anderen werden naar Gehinnom verwezen, dat volgens sommigen voor alle menschen maar in elk geval voor de Joden een purgatorium was, Weber, Syst. 327. Sedert Origenes drong deze voorstelling ook onder de Christenen door en leidde daar tot de leer van het Roomsche vagevuur of van eene door vele Protestanten aangenomene louteringsperiode, boven bl. 381. Bij het eerste hooren heeft deze gedachte veel aantrekkelijks. De geloovigen toch zijn in het moment van hun sterven allen nog met zonde behept; zelfs de allerheiligsten bezitten nog maar een klein beginsel der volmaakte gehoorzaamheid. Deze zonde, welke den geloovigen aankleeft, zetelt voorts niet in het lichaam maar in de ziel, welke daarom in den hemel niet kan ingaan, tenzij zij vooraf niet alleen van de schuld der zonde bevrijd maar ook van haar smet volkomen gereinigd zij. Het laat zich moeilijk denken, hoe deze reiniging door of bij den dood plotseling tot stand kon komen. Want niet alleen gaat de heiligmaking in dit leven langzaam voort, maar op elk gebied zien wij geen plotselinge overgangen, doch geleidelijken wasdom en ontwikkeling. Alles pleit er dus voor, dat de zielen der geloovigen na den dood eene loutering moeten ondergaan, om daarna eerst in den hemel opgenomen en tot de aanschouwing Gods toegelaten te worden.

Doch welke menschelijke redeneering zulk een vagevuur ook aanbevele, het eerste en op zichzelf reeds afdoende bezwaar is, dat de Schrift er nergens van spreekt. Wel halen de Roomschen eenige teksten aan, maar geen van alle bewijst den dienst, die ervan verlangd wordt. Mt. 5 : 22 spreekt met geen woord van een purgatorium maar wel van de gehenna, cf. deel III 99. Bij de φυλακη in Mt. 5 : 25 aan het vagevuur te denken, is willekeur; veeleer is zij een beeld van de gehenna, want wie erin komt, is vooraf door den rechter veroordeeld en heeft nooit gelegenheid meer, om de schuld af te doen en de gevangenis te verlaten;

het ἕως in vs. 26 geeft een onbereikbaren termijn aan, cf. 18 : 30, 34. In Mt. 12 : 32 zegt Jezus, dat de lastering tegen den H. Geest noch in deze noch in de toekomende eeuw vergeven zal worden. De woorden: noch in de toekomende eeuw, dienen alleen, om de onvergefelijkheid van de lastering tegen den H. Geest te versterken en behoeven daarom geenszins te onderstellen, dat sommige zonden ook na dit leven nog vergeven kunnen worden. Maar ook al ware dit zoo, dan zou deze tekst toch nog niets voor de leer van het vagevuur bewijzen, want hier is van vergeving der zonde sprake, terwijl het vagevuur juist geene plaats is voor vergeving maar alleen een oord voor afbetaling van tijdelijke straffen; en de tekst spreekt van vergeving in de toekomende eeuw, dat is de tijd na de parousie, terwijl het vagevuur valt vóór die parousie en met het laatste gericht ophoudt te bestaan. Volgens 1 Cor. 3 : 12—15 zal het werk van de dienaren der gemeente in den dag van Christus' parousie de proef moeten doorstaan; wie op het fundament Christus goud, zilver, kostelijke steenen zal gebouwd hebben, d. i. wie in zijn ambt en dienst goed, deugdelijk werk verricht heeft, die zal wel in zijn werk beproefd worden, maar wijl dat werk bestand blijkt tegen het vuur des gerichts, zal hij loon ontvangen; wie daarentegen op het fundament hout, stroo, stoppelen gebouwd heeft, welke tegen het vuur niet bestand zijn, die zal gestraft worden, zijn loon verliezen, al is het ook, dat hijzelf door het vuur des gerichts heen behouden wordt. Inderdaad wordt hier dus gesproken van een ignis revelatorius, vs. 13, een ignis probatorius, vs. 13 en een ignis exarsorius, vs. 15; maar Paulus stelt zoo het vuur des gerichts voor in de toekomst van Christus en heeft daarom juist voor een vagevuur geen plaats, dat thans de geloovigen reinigen en vóór het laatste gericht eindigen zou. Andere teksten zijn er niet, waarop Rome zich voor de leer van het purgatorium, al ware het alleen met eenigen schijn van recht, beroepen kan. Slechts ééne plaats in de apocriefe boeken des O. Test., n.l. 2 Makk. 12 : 42—46 leert, dat de Joden van dien tijd offeranden en gebeden voor de in zonden gestorvenen noodig en goed achtten, hetgeen trouwens ook van elders bekend is. Maar des te meer verdient het de opmerkzaamheid, dat dit onder de Joden bestaande volksgeloof noch in het Oude, noch in het Nieuwe Testament vermeld en veel minder goedgekeurd wordt. 2° De leer van het vagevuur hangt ten nauwste saam met

die over de rechtvaardigmaking. Rome verstaat daaronder de instorting der bovennatuurlijke, heiligmakende genade, welke dan den mensch in staat stelt, om goede werken te doen en daardoor het eeuwige leven te verdienen. Deze genade is echter voor vermeerdering en vermindering vatbaar; wie door doodzonde ze verliest en dan sterft, is verloren, wie het door het houden van praecepta en consilia in de ure des stervens tot de volmaaktheid bracht, gaat terstond den hemel binnen; maar wie de schuld en de tijdelijke straf voor eene vergefelijke zonde nog heeft te voldoen of wie, na de door eene doodzonde verloren gratia infusa in de boete te hebben terugontvangen, toch bij zijn dood nog achterstallig was in het afbetalen der tijdelijke straffen, wordt naar het vagevuur verwezen en blijft daar, totdat hij den laatsten penning heeft betaald. De rechtvaardigmaking, de heiligmaking, de heerlijkmaking is bij Rome het werk van den mensch zelf, zij het ook op grond van de hem ingestorte bovennatuurlijke genade; als hij deze ontvangen heeft, moet hij zichzelf het eeuwige leven en de zalige aanschouwing Gods in den hemel naar een meritum ex condigno waardig maken; en indien hij het dus hier op aarde zoover niet brengt, moet hij, evenals de Heidenen zich dit voorstelden, het aangevangen werk hiernamaals voortzetten zoolang, totdat hij de volmaaktheid heeft bereikt. Maar de Reformatie leerde uit de Schrift weer kennen de rechtvaardigmaking des zondaars door het geloof en moest daarom komen tot de verwerping van het louteringsvuur. Christus heeft alles volbracht, niet alleen de straf gedragen maar ook door zijne wetsonderhouding voor ons het eeuwige leven verworven. En al die weldaden, welke Christus door zijn lijden en sterven verworven heeft en die in Hem gansch volmaakt gereed liggen, worden terstond het deel van iemand, als hij in waarheid gelooft. Wie gelooft, *heeft* het eeuwige leven. In de rechtvaardigmaking wordt den mensch niet alleen toegerekend de verdienste van Christus' lijdelijke maar ook van zijn dadelijke gehoorzaamheid. Hij ontvangt in die weldaad niet alleen de vergeving, de straffeloosheid, en komt er niet door in den stand van Adam vóór den val, die met de hem geschonken kracht de wet onderhouden en het eeuwige leven verdienen moest. Maar hij heeft ook op grond van Christus' volmaakte gehoorzaamheid terstond recht op het eeuwige leven; de heilige werken, die Christus heeft volbracht, worden hem toegekend; hij heeft

door wetsvolbrenging niet het eeuwige leven te verdienen maar doet goede werken uit het beginsel des eeuwigen levens, dat hem reeds in het geloof is geschonken. De heiligmaking is hier dus geen zelfvoorbereiding voor den hemel, geen zelfvolmaking, maar niets anders dan de ontplooiing in den geloovige van wat hij in Christus reeds heeft, een wandelen in de goede werken, welke God in Christus voorbereid heeft, Ef. 2 : 10. God behoeft dus niet te wachten op eenige meerdere goede werken, eer hij den geloovige in den hemel opnemen kan, want in Christus is die hemel terstond geopend voor een iegelijk, die gelooft. Wie gelooft, die heeft vergeving en eeuwig leven, die is „rijp" voor den hemel, en behoeft noch hier noch hiernamaals door een purgatorium heen. Zelfs het lijden, dat hij hier op aarde menigmaal nog en zelfs ten gevolge der zonde te dragen heeft, is geen straf, geen boete, geen afbetaling van een eisch der wet, maar eene vaderlijke kastijding, die tot zijne opvoeding dient. 3° De eenige vraag op reformatorisch standpunt is dus deze: wanneer komt de geloovige in het volle bezit van de hem geschonken weldaden van Christus. Wie gelooft, ontvangt deze terstond in juridischen zin; hij heeft in Christus recht op alle goederen des verbonds, op de gansche zaligheid. Maar deze wordt op aarde toch nog niet in zijn volle bezit gesteld; wanneer heeft dit dan plaats, wanneer houdt de geloovige op een pelgrim te zijn en komt hij in het vaderland aan? Daarop heeft de Schrift maar één antwoord: bij den dood. Nergens stelt zij ons de vromen voor, als nog na den dood door straf of lijden der zonde gekweld. Altijd spreken de vromen hunne zekere verwachting uit, dat met den dood het einde van hun pelgrimsbaan en de ingang in het eeuwige, zalige leven des hemels bereikt is, Ps. 73 : 23, 24, Luk. 23 : 43, Hd. 7 : 59, 2 Cor. 5 : 1, Phil. 1 : 23, 2 Tim. 4 : 7. Na den dood is er geen heiligmaking meer, maar treedt er een toestand van heiligheid in, waarin de geesten der volmaakte rechtvaardigen, Hebr. 12 : 23, bekleed zijn met lange, witte kleederen en staan voor den troon en voor het Lam, Op. 7 : 9, 14. Van den bescheiden de Saci van Port-Royal wordt verhaald, dat hij altijd stond in de vreeze Gods en daarom niet op eene onmiddellijke zaligheid na den dood durfde hopen maar stervende uitriep: o bienheureux purgatoire! Maar zulk een gemoedstoestand is aan de vromen des O. en N. Verbonds geheel vreemd en is alleen daaruit te verklaren,

dat iemand, ziende op zichzelven, geen oog heeft op het volbrachte werk van Christus. 4° Op welke wijze de toestand van heiligheid terstond bij den dood van den geloovige intreedt, is natuurlijk niet te begrijpen noch duidelijk te beschrijven. Ook de wedergeboorte en de heiligmaking, welke hier op aarde door den H. Geest gewerkt wordt, is eene geheimenis. Maar zonder twijfel doet daarbij de dood als een middel dienst. Niet in den zin van het platonisch dualisme, als ware de bevrijding van het lichaam zonder meer reeds de heiliging der ziel, want de zonde heeft haar zetel juist in de ziel. Noch ook in den zin van het sentimenteel rationalisme, dat den mensch door den dood, als een bode des vredes, tot een engel laat worden, want de dood is op zichzelf eene openbaring van Gods toorn en eene bezoldiging der zonde. Maar wel naar de meening der H. Schrift, die in den dood voor den geloovige een afsterven van de zonde ziet. Immers, alle kastijding dient den geloovigen tot hun nut, opdat zij de Goddelijke heiligheid deelachtig worden, Hebr. 12 : 10. Wie evenals Christus om der zonde wil aan het vleesch lijdt, die houdt op van de zonde, 1 Petr. 4 : 1. Maar dit geldt vooral van den dood. De ethische dood, d. i. het sterven in gemeenschap met Christus aan de zonde, heeft ten gevolge, dat iemand van de zonde gerechtvaardigd en der zonde dood is en voortaan Gode leeft in Christus, Rom. 6 : 6—11, 8 : 10, 1 Petr. 2 : 24. En deze ethische dood voleindt zich in den physischen dood, Rom. 7 : 24, 2 Cor. 5 : 1, Phil. 1 : 21, 23. De dood is eene geweldige verandering, eene verbreking van alle banden met dit aardsche leven, en een intreden in eene nieuwe wereld met gansch andere verhoudingen en toestanden. Er is niets vreemds in, dat God, gelijk van alle lijden, zoo van den dood zich bedient, om de ziel van den geloovige te heiligen en van alle smet der zonde te reinigen. Hiertegen geldt niet als bezwaar, dat zulk eene heiliging mechanisch is en met een sprong geschiedt, want de dood is de grootste sprong, dien iemand maken kan, eene plotselinge verplaatsing van den geloovige in de tegenwoordigheid van Christus, en daardoor eene algeheele verderving van den uitwendigen en eene totale vernieuwing van den inwendigen mensch. 5° Daarbij komt, dat de leer van het vagevuur deze heiliging van den geloovige hoegenaamd niet begrijpelijker maakt. Want vooreerst moet ook de Roomsche theologie aan den dood nog eene soortgelijke critische

beteekenis toekennen als de Protestantsche. Het vagevuur toch is geen plaats, waar nog zonden vergeven worden, maar alleen een oord, waar overgebleven tijdelijke straffen kunnen afbetaald worden. Wie dus peccata venialia begaan heeft en daarvoor in dit leven geen vergeving ontving, moet deze in den dood deelachtig worden; en zoo leeren de Roomsche theologen dan ook, dat de in vergefelijke zonden stervende ziel terstond in den dood vergeving der schuld ontvangt, om dan in het vagevuur de daarvoor bepaalde tijdelijke straffen te voldoen, Oswald, Eschat.[2] 87. Vervolgens is niet in te zien, op welke wijze het purgatorium de heiliging der zielen bewerkt. Afgedacht daarvan, dat het vagevuur door de Roomschen meest beschreven wordt als een materieel vuur, dat daarom niet dan idealiter op de ziel inwerken kan, rijst vanzelf de vraag, hoe pijn zonder meer heiligen kan. Dat ware wel mogelijk, indien door middel van die pijniging berouw, verootmoediging, bekeering, geloof, liefde enz. in de ziel mocht gewerkt worden. Maar dat mag op Roomsch standpunt niet aangenomen worden. Want het purgatorium is geen Missionsanstalt, geen bekeeringsinstituut, geen school ter heiligmaking, maar eene strafplaats, waar alleen tijdelijke straffen afbetaald worden. De arme zielen kunnen dus eenerzijds niet meer zondigen en nieuwe schuld op zich laden, en andererzijds kunnen zij zich ook niet verbeteren, want alle verbetering sluit bij Rome verdienste in en in het vagevuur kan niet meer verdiend worden. Van den toestand der arme zielen in het vagevuur is dus geen goede voorstelling te maken. Indien zij nog te denken zijn als meer of minder door de zonde besmet, dan is het op Roomsch standpunt niet te begrijpen, dat zij niet nog zondigen en zelfs de ontvangen genade wederom geheel verliezen kunnen. Is dit uitgesloten, dan zijn de zielen in zichzelve rein en heilig en hebben zij alleen nog enkele tijdelijke straffen te dragen, welke zij op aarde niet konden voldoen, waarbij het dan weer onbegrijpelijk is, dat volmaakte rechtvaardigen nog tijdelijk buiten den hemel gesloten en aan de pijniging van het vagevuur kunnen worden overgegeven. En in beide gevallen blijft het een raadsel, hoe het vagevuur een ignis purgatorius kan zijn; het is niets anders dan een ignis vindicativus. Oswald t. a. p. 116 zegt terecht, dat dit louterend karakter van het vagevuur tot de quaestiones difficiliores behoort! Eindelijk zijn er nog verschillende vragen,

waarop de leer van het vagevuur het antwoord schuldig blijft. De vromen des O. T. gingen volgens het Roomsche geloof naar den limbus patrum; is deze limbus als een purgatorium te denken, of was voor hen geen vagevuur noodig? En hoe worden zij gelouterd, die korten tijd vóór de parousie sterven en daarom niet meer in het vagevuur kunnen komen, wijl dit met het einde dezer wereld ophoudt te bestaan? De zielen van de in vroeger eeuwen gestorvenen hebben het veel zwaarder te verantwoorden, dan die later in het vagevuur komen, want de mogelijke duur van de pijniging in het purgatorium wordt hoe langer hoe korter. Hoe is dit op Roomsch standpunt overeen te brengen met de gerechtigheid Gods en met de louteringsbehoefte der zielen? Indien men zegt, dat naarmate het einde der wereld nadert, de heiliging te meer in het lijden van den tegenwoordigen tijd en in den dood verlegd wordt, dan ondermijnt men de leer van het vagevuur op bedenkelijke wijze en nadert men het standpunt, dat de Reformatie tegenover dit Roomsche leerstuk innam. 6° Indien de leer van het vagevuur onhoudbaar is, dan vervalt daarmede ook vanzelf alle offerande en gebed voor de afgestorvenen. Vereering der dooden door offers en gebeden was bij de Heidenen gewoon. Voorbede voor de afgestorvenen kwam later onder de Joden in gebruik, 2 Makk. 12 : 40—45 en bleef dit tot den huidigen dag, Schwally, Das Leben nach dem Tode 188—190. In de christelijke kerk kwam spoedig de gewoonte op, om de gestorvenen pax, lux, refrigerium toe te wenschen en hunner in de gebeden en bij de avondmaalsviering te gedenken. In den eersten tijd had dit plaats ten aanzien van alle in den Heere gestorvenen zonder onderscheid en werden deze oblationes en sacrificia alleen gevierd ob commemorationes eorum, Cypr. Ep. 12, 2. 39, 3. Const. Ap. VI 30. VIII 13. 41—44. Maar langzamerhand werd er onderscheid gemaakt tusschen die zielen, welke terstond in den hemel werden opgenomen en andere, die nog een tijdlang in het purgatorium vertoeven moesten. De gemeenschap met de eerste werd daarop allengs geoefend door aanroeping en vereering, die met de tweede door voorbeden, goede werken, aflaten en zielmissen, cf. Trid. sess. 22 c. 2. 3. en sess. 25. Bellarminus, de purg. II 15—18. Perrone, Prael. VI 289. VIII 29. Simar, Dogm. 900. Jansen, Prael. III 030 enz. In den oudkatholieken zin, als bede tot God, dat Hij de zaligheid der in

Christus ontslapenen vermeerderen en hunne gebeden voor de levenden aannemen mocht, en tevens als gedachtenisviering van en gemeenschapsoefening met de afgestorvenen, werd de voorbede voor de dooden ook goedgekeurd door de Grieken, M. Vitringa VIII 509, vele Anglikanen, ib. 515, de Lutherschen, ib. IV 79, Grotius, ib. 80 en door vele nieuwere theologen, Franz, das Gebet für die Todten in seinem Zusammenhang mit Kultus und Lehre nach dem Schriften des h. Augustinus, Nordhausen Büchting 1857. K. M. Leibbrand, Das Gebet für die Todten in der evang. Kirche zulässig und recht, Stuttgart 1864. Maar de Gereformeerden verwierpen de voorbede voor de afgestorvenen, wijl hun lot bij den dood onveranderlijk beslist was, Suicerus s. v. *ταφή*. Vossius, Disp. de orationibus et oblationibus pro defunctis, Op. VI 458 sq. Rivetus in zijne polemiek tegen Grotius, Op. III 962. 1026. Moor V 30—32. In Oud of Nieuw Testament is er dan ook met geen woord van zulk eene voorbede sprake. De eenige plaats, waarop men zich beroepen kan, is 1 Cor. 15 : 29, waar Paulus melding maakt van zulken, die zich lieten doopen *ὑπὲρ νεκρῶν*. Er is hier echter niet uit af te leiden, dat zulk een doop door de levenden ondergaan werd, opdat hij den gestorvenen ten goede zou komen. Want er is geen enkel bewijs, dat zoodanig gebruik in den tijd van Paulus of later voorkwam. Wel melden Tertullianus e. a., dat deze gewoonte bij de volgelingen van Cerinthus en Marcion gevonden werd, maar ten eerste is de juistheid van dit bericht volstrekt niet boven allen twijfel verheven, en ten andere zou er uit volgen, dat het een kettersch gebruik was, hetwelk in de christelijke kerk nooit bestaan heeft of ingang vond. Wie dezen tekst wilde laten gelden als bewijs voor het recht, om voor de dooden te bidden, zou allereerst beginnen moeten, om levenden ten behoeve der gestorvenen te doopen. Paulus zegt echter ook niet, dat de levenden zich voor de dooden lieten doopen, opdat die doop den gestorvenen ten goede zou komen. De dooden worden door Paulus voorgesteld als het motief, waarom de levenden zich lieten doopen. Omdat zij, die in Christus ontslapen waren, zouden opstaan, daarom lieten hunnentwege, hunshalve de levende geloovigen zich doopen. De apostel spreekt geen andere gedachte uit dan deze, dat de doop het geloof aan de opstanding van Christus en de geloovigen onderstelt; neem de opstanding weg en de doop wordt eene ijdele ceremonie. De

voorbede voor de afgestorvenen vindt daarom niet den minsten grond in de Schrift, gelijk trouwens Tertullianus reeds erkende. Want nadat hij de cor. mil. c. 3 gesproken had van verschillende kerkelijke gebruiken en daarbij ook van de offeranden voor afgestorvenen, voegde hij er in c. 4 aan toe: harum et aliarum ejusmodi disciplinarum, si legem expostules scripturarum, nullam invenies; traditio tibi praetenditur auctrix, consuetudo confirmatrix, et fides observatrix, cf. ook Bellarminus, de missa II c. 7. Oswald, Eschat. 95. Omdat er geen praeceptum Patris is, moet men zich vergenoegen met de institutio matris, d. i. der kerk, die alzoo weder naast en boven Gods Woord komt te staan. Wijl alzoo de voorbede der afgestorvenen voor de Schrift niet kan bestaan, komt de vraag naar hare nuttigheid en troost niet meer te pas. Toch zijn ook deze moeilijk aanwijsbaar. Want al schijnt het schoon, dat levenden door hunne voorbeden de afgestorvenen helpen kunnen en kunnen goedmaken, wat zij misschien tegenover hen tijdens hun leven hebben misdreven; feitelijk leidt deze kerkelijke practijk de christelijke vroomheid in een gansch verkeerd spoor. Zij doet het voorkomen, alsof in strijd met Mt. 8 : 22 zorg voor de dooden van hooger waarde is dan liefde tot de levenden; zij schrijft aan eigen werken en gebeden eene verdienstelijke, satisfactorische kracht toe, welke haar werking zelfs oefent aan de overzijde des grafs en daar den gestorvenen ten goede kan komen; zij is gebouwd op en bevorderlijk aan de leer van het vagevuur, welke eenerzijds, vooral bij de rijken, de zorgeloosheid voedt en ter andere zijde de onzekerheid der geloovigen bestendigt; zij verzwakt in het christelijk bewustzijn het geloof aan de genoegzaamheid der offerande en voorbede van Christus. Cf. tegen het purgatorium: Calvijn, Inst. III 5. Polanus, Synt. Theol. VII 25. Chamier, Panstr. Cath. T. III lib. 26. Amesius, Bellarminus enervatus, T. II lib. 5. Voetius, Disp. II 1240. Forbesius a Corse, Instruct. hist. theol. lib. XIII. Gerhard, Loc. XXVI 181 sq. Quenstedt, Theol. IV 555. Kliefoth, Eschatologie, 82 f. Charles H. H. Wright, The intermediate state and prayers for the dead, examined in the light of Scripture and of ancient Jewish and Christian literature, London Nisbet 1900.

13. Al is er voor eene vereering der heiligen en eene voorbede voor de afgestorvenen geen plaats, er is en blijft toch eene on-

verbrekelijke gemeenschap tusschen de strijdende kerk op aarde en de triumfeerende in den hemel. De geloovigen op aarde zijn, toen zij Christen werden, toegetreden tot het hemelsche Jeruzalem, dat boven en aller moeder is; tot de vele duizenden van engelen, die aldaar God dienen en loven; tot de gemeente der eerstgeborenen, d. i. van de vromen des O. Verbonds, die in de hemelen opgeschreven zijn en daar het burgerrecht hebben ontvangen; tot de geesten der rechtvaardigen, d. i. van de Christenen, die reeds ontslapen zijn en de volmaaktheid, de voleindiging, hebben bereikt; tot Christus, den middelaar des Nieuwen Testaments en tot God, den rechter van alle schepselen, Hebr. 12: 22—24. Deze gemeenschap sluit niet in, dat er een rechtstreeksch verkeer moet bestaan tusschen de leden der strijdende en der triumfeerende kerk; want ofschoon dit ook ontbreekt tusschen de verschillende menschen en volken in de onderscheidene tijden en plaatsen, is toch de menschheid een organisme, uit éénen bloede gesproten. De persoonlijke omgang, dien elk geloovige hier op aarde heeft, is tot weinige personen beperkt, maar desniettemin is hij lid van de ééne, heilige, algemeene, christelijke kerk. De eenheid, die alle geloovigen, zoowel de gestorvene als de levende, saam verbindt, ligt in Christus, en door Hem in de gemeenschap met denzelfden Vader, in het bezit van denzelfden Geest, in het deelgenootschap aan dezelfde goederen des verbonds. De liefde, die blijft, ook als geloof en hope verdwijnen, houdt alle geloovigen met Christus en onderling verbonden. En die liefde uit zich onzerzijds daarin, dat wij de heiligen, die ons voorgegaan zijn, met eerbied gedenken, dat wij waardiglijk van hen spreken, dat wij hen navolgen in geloof en goede werken, en door hun voorbeeld aangespoord met lijdzaamheid loopen de loopbaan, die ons voorgesteld is, dat wij één met hen ons gevoelen en leven in de verwachting, van tot hen te gaan, dat wij met hen en alle schepselen den naam des Heeren grootmaken. Onder de vormen, waarin de gemeenschap van de strijdende met de triumfeerende kerk zich openbaart, neemt de hope des wederziens eene breede plaats in. Er is door het rationalisme daarvan schrikkelijk misbruik gemaakt; het scheen, alsof de zaligheid des hemels niet in de gemeenschap met Christus maar in de sentimenteele genieting van elkanders bijzijn gelegen was. Maar desniettemin ligt er eene goede, ware gedachte in. De hope op het wederzien aan

de overzijde des grafs is volkomen natuurlijk, echt menschelijk en ook in overeenstemming met de H. Schrift. Want deze leert geen naakte onsterfelijkheid van schimachtige zielen, maar eeuwig leven van individueele menschen. Wedergeboorte wischt de individualiteit, de persoonlijkheid, het karakter niet uit maar heiligt ze en stelt ze in dienst van Gods naam. De gemeente is de nieuwe menschheid, welke allerlei schakeering en onderscheid in zich draagt en in de eenheid de rijkste verscheidenheid openbaart. De vreugde des hemels ligt daarom wel allereerst in de gemeenschap met Christus, maar vervolgens toch ook in de gemeenschap der zaligen onderling. En evenmin als deze op aarde, schoon zij hier altijd gebrekkig is, inbreuk maakt op de gemeenschap der geloovigen met Christus, maar deze veeleer bevestigt en verrijkt, alzoo is het ook in den hemel. Het hoogste, wat Paulus wenschte, was ontbonden te zijn en met Christus te wezen, Phil. 1 : 23, 1 Thess. 4 : 17. Maar Jezus stelt zelf de vreugde des hemels voor onder het beeld van een maaltijd, waar allen aanzitten met Abraham, Izak en Jakob, Mt. 8 : 11, cf. Luk. 13 : 28. De hope op het wederzien is daarom op zichzelve niet verkeerd, indien zij maar ondergeschikt blijft aan het verlangen naar de gemeenschap van Christus. En andererzijds is het ook geen ongerijmde gedachte, dat de zaligen in den hemel verlangen naar de geloovigen, die op aarde zijn. Immers behouden zij de herinnering aan de personen en toestanden, die zij op aarde gekend hebben, Luk. 16 : 27—31. De zielen onder het altaar roepen om wraak over het vergoten bloed, Op. 6 : 10. De bruid, d. i. de gansche gemeente zoowel in den hemel als op aarde, bidt om de komst van den Heere Jezus, Op. 22 : 17. Al geeft de Schrift ons geen recht om te gelooven, dat de zaligen in den hemel alles weten, wat hier op aarde gebeurt, toch is het waarschijnlijk, dat zij van de strijdende kerk op aarde minstens evenveel weten als deze van hen. En dat weinige, gevoegd bij de kennis, die zij uit de herinnering bezitten en die misschien telkens door mededeelingen van engelen en pas ontslapenen uitgebreid wordt, is genoegzaam, om hen steeds met belangstelling te doen denken aan deze aarde en aan de machtige worsteling, die hier gestreden wordt. Daarbij komt nog, dat de toestand der zaligen in den hemel, hoe heerlijk ook, toch om verschillende redenen nog een voorloopig karakter draagt. Immers zijn zij thans alleen in den hemel en tot dien

hemel beperkt, en nog niet in het bezit der aarde, wier erfenis hun met die des hemels toegezegd is. Voorts zijn zij verstoken van het lichaam, en dit lichaamloos bestaan is niet, gelijk het dualisme meenen moet, eene winst maar een verlies, geen vermeerdering maar vermindering van zijn, wijl het lichaam tot het wezen van den mensch behoort. En eindelijk kan het deel niet volmaakt zijn zonder het geheel; eerst in de gemeenschap van al de heiligen wordt de volheid van Christus' liefde gekend, Ef. 3 : 18; de eene groep van geloovigen kan zonder de andere de voleindiging niet bereiken, Hebr. 11 : 40. Daarom is er bij de zaligen in den hemel ook nog plaats voor geloof en hope, voor verlangen en gebed, Op. 6 : 10, 22 : 17. Evenals de geloovigen op aarde strekken zij zich uit naar de wederkomst van Christus, de opstanding der dooden en de wederoprichting aller dingen. Dan eerst is het einde bereikt, 1 Cor. 15 : 24. Deze gedachte staat in de Schrift zoozeer op den voorgrond, dat de tusschentoestand tot eene korte spanne tijds inkrimpt, die bij het eindgericht in het geheel niet in aanmerking komt. Nergens wordt gezegd, dat ook hetgeen door de gestorvenen in dien tusschentoestand wordt verricht, in den laatsten dag voor den rechterstoel van Christus geoordeeld zal worden. Het oordeel gaat uitsluitend over wat in het lichaam geschied is, hetzij goed hetzij kwaad, 2 Cor. 5 : 10; het judicium universale is in zoover met het judicium particulare identisch. Daaruit is echter nog niet met Kliefoth, Eschatologie 61—66 af te leiden, dat de zielen na den dood buiten tijd en ruimte leven en van alle ontwikkeling of vooruitgang verstoken zijn. Want al is er zeker geen ontwikkeling, gelijk die op aarde, en al is er nog veel minder aan eene mogelijke verandering ten goede of ten kwade te denken, toch is een waarachtig bestaan en leven der zielen zonder activiteit niet mogelijk, tenzij men ze in bewustloozen slaap verzonken acht. Want de gestorvenen blijven eindige en beperkte wezens en kunnen niet anders bestaan dan in ruimte en tijd. De afmetingen der ruimte en de berekeningen van den tijd zijn zonder twijfel aan gene zijde des grafs geheel andere dan hier op aarde, waar mijlen en uren onze maatstaf zijn. Maar ook de zielen, die daar wonen, worden niet eeuwig en alomtegenwoordig als God; zij moeten, evenals de engelen, deel II 438, een ubi definitivum hebben, kunnen niet op twee plaatsen tegelijk zijn en zijn altijd ergens

op eene bepaalde plaats, in het paradijs, in den hemel enz. En evenzoo zijn zij niet boven allen tijdvorm, dat is boven alle successie van oogenblikken verheven, want zij hebben een verleden, dat zij zich herinneren, een heden waarin zij leven, en eene toekomst, die zij te gemoet gaan. De rijke man weet, dat zijne broeders nog leven, Luk. 16 : 28; de zielen onder het altaar zien uit naar den dag der wrake, Op. 6 : 10; de bruid verlangt naar de komst van Christus, Op. 22 : 17; zij, die uit de verdrukking gekomen zijn, dienen God dag en nacht, Op. 7 : 15; en die het beest hebben aangebeden, hebben geen rust dag en nacht, Op. 14 : 11.

Indien nu de zielen in eenigen vorm van ruimte en tijd bestaan, kunnen zij ook niet zonder alle werkzaamheid gedacht worden. Wel zegt Jezus, dat in den nacht des doods niemand werken kan, Joh. 9 : 4, en wordt de hemelsche zaligheid dikwerf in de Schrift als een rusten voorgesteld, Hebr. 4 : 9, Op. 14 : 13. Maar evenmin als het met elkander strijdt, dat God rust van zijn scheppingswerk, Gen. 2 : 2 en toch altijd werkt, Joh. 5 : 17, of dat Christus zijn werk op aarde had volbracht, Joh. 17 : 4 en toch in den hemel plaats voor de zijnen bereidt, Joh. 14 : 3; evenmin sluit het een het ander uit, dat de geloovigen rusten van hunne werken en toch God dienen in zijnen tempel. Hun werk op aarde is af, maar daarom hebben zij in den hemel nog wel andere werken te doen. De Schrift leert dit duidelijk. Die in den Heere ontslapen zijn, zijn bij Jezus, Phil. 1 : 23, staan voor den troon Gods en van het Lam, Op. 7 : 9, 15, roepen en bidden, loven en dienen, Op. 6 : 10, 7 : 10, 15, 22 : 17. Trouwens, als zij bewustheid hebben en God, Christus, de engelen, elkander kennen, dan oefenen zij daarmede vanzelf werkzaamheden uit van verstand en van wil, nemen toe in kennis en worden bevestigd in liefde. Als Paulus zeggen kan, dat de geloovigen op aarde, door de heerlijkheid des Heeren in den spiegel van zijn woord te aanschouwen, naar zijn beeld in gedaante veranderd worden van heerlijkheid tot heerlijkheid, 2 Cor. 3 : 18; hoeveel te meer zal dat dan het geval zijn, als zij toegelaten worden tot zijne onmiddellijke tegenwoordigheid en Hem zien van aangezicht tot aangezicht? Verandering van staat is er niet; er is ook geen ontwikkeling in aardschen zin; zelfs geen heiligmaking, gelijk in de strijdende kerk, want de heiligheid zelve is aller deel.

Maar gelijk Adam vóór den val en Christus als mensch, schoon volkomen heilig, toch toenemen konden in genade en wijsheid, zoo is er in den hemel eene voortgaande bevestiging van staat, een altijd meer gelijkvormig worden den beelde des Zoons, een nimmer eindigend opwassen in de kennis en liefde van God. En daarbij heeft ieder zijn eigen taak en plaats. De Roomschen nemen aan, dat de vromen des O. T. na hun dood in den limbus patrum vertoefden en daaruit eerst door Christus bij zijne nederdaling ter helle werden bevrijd; en tevens meenen zij, dat de ongedoopt stervende kinderen noch in de hel noch in den hemel maar in een afzonderlijk receptaculum, den limbus infantum, worden opgenomen. Maar voor geen van beide receptacula is er grond in de Schrift. Wel spreekt het vanzelf, dat wie de eenheid des genadeverbonds uit het oog verliest en de weldaden, door Christus verworven, opvat als eene nieuwe substantie, die vroeger niet bestond, de vromen des O. T. in den limbus patrum moet laten wachten op deze verwerving en mededeeling van Christus' weldaden. Maar wie de eenheid des verbonds erkent, en de weldaden van Christus opvat als de goede gunste Gods, die met het oog op Christus reeds vóór zijn lijden en sterven kon worden uitgedeeld, die heeft aan geen limbus patrum behoefte. De weg naar de hemelsche zaligheid was onder het O. dezelfde als onder het N. Test., al is er ook verschil in het licht, waarbij de geloovigen toen en nu wandelen, cf. deel III 196v. 211v. En evenzoo is er aan de overzijde des grafs geen plaats voor een limbus infantum; want de kinderen des verbonds, gedoopt of ongedoopt, gaan stervende ten hemel in; en over het lot der andere is ons zoo weinig geopenbaard, dat wij het best doen van een stellig oordeel ons te onthouden, cf. B. B. Warfield, The development of the doctrine of infant salvation, in zijn Two Studies in the history of doctrine, New-York 1897. Maar toch ligt er in den limbus patrum en infantum deze ware gedachte, dat er verschillende graden zijn zoowel in de straf der goddeloozen als in de zaligheid der vromen. Er is onderscheid van rang en werkzaamheid in de wereld der engelen. Er is verscheidenheid onder alle schepselen en het rijkst onder de menschen. Er is verschil van plaats en taak in de gemeente van Christus; aan ieder geloovige wordt hier op aarde een eigen gave geschonken en een eigen taak opgedragen. En bij den dood volgen ieders werken dengene na, die in den Heere

ontslaapt. Zonder twijfel wordt deze verscheidenheid in den hemel niet uitgewischt maar integendeel van al het zondige gereinigd en op het rijkst vermenigvuldigd, Luk. 19 : 17—19. Toch ontneemt dit verschil in graad niets aan de zaligheid, welke elk naar zijne mate geniet. Want allen wonen in bij denzelfden Heere, 2 Cor. 5 : 8, zijn opgenomen in denzelfden hemel, Op. 7 : 9, genieten dezelfde rust, Hebr. 4 : 9 en vinden hun vreugde in denzelfden dienst van God, Op. 7 : 15.

---

§ 55. De Wederkomst van Christus.

1. Gelijk het den mensch gezet is, om eenmaal te sterven, zoo moet er ook eens een einde komen aan de geschiedenis der wereld. Niet alleen de religie, ook de wetenschap was daarvan ten allen tijde overtuigd. Enkelen, zooals Aristoteles in de oudheid en Czolbe, Friedrich Mohr e. a. in den nieuweren tijd, hebben wel gemeend, dat deze wereld eeuwig was en geen begin noch einde had. Maar de onhoudbaarheid dezer meening wordt thans algemeen toegestemd; er zijn vele overwegingen, die den eindigen duur der wereld boven allen twijfel verheffen. De omdraaiingssnelheid der aarde neemt volgens berekening minstens ééne seconde in 600,000 jaren af; hoe weinig dit ook zij, het brengt na billioenen van jaren toch op aarde een omkeer in de verhouding van dag en nacht teweeg, welke aan alle leven een einde maakt. Voorts wordt de rotatie der aarde voortdurend door den invloed van ebbe en vloed vertraagd, wijl deze de deelen der aarde verplaatst en den voorraad kinetische energie vermindert; de aarde nadert daarom steeds de zon en moet eindelijk in haar verdwijnen. Vervolgens is de ruimte, waarin de planeten zich bewegen, niet volstrekt ledig, maar met aether of verdunde lucht gevuld, die, hoe zwak dan ook, de beweging tegenhoudt, de omdraaiingssnelheid vermindert, de baan der planeten doet inkrimpen en ze alzoo steeds meer in de nabijheid der zon doet komen. Verder kan ook de zon niet altijd duren; hetzij zij hare warmte produceere door invallende meteorieten of door voortdurende inkrimping of door chemische werkingen, zij verbruikt die warmte allengs, verkleint haar omvang, trekt zich saam en gaat haar

einde te gemoet; volgens Thompson zou de middellijn der zon jaarlijks 35 meter afnemen en zou zij, daar zij reeds 20 millioen jaren geschenen had, nog slechts een 10 millioen jaren kunnen bestaan. Kinetische energie toch kan zich wel in warmte omzetten, maar warmte niet meer in kinetische energie, tenzij zij uitstroome op een kouder lichaam. Als de temperatuur dus eens overal gelijk zal zijn, houdt de omzetting van warmte op en is het einde der dingen bereikt. De vraag is dus maar, wie van beide, de zon of de aarde, het het langst uithouden zal; indien de zon, dan wordt de aarde ten slotte door haar verslonden en eindigt alles met verbranding; indien de aarde, dan houdt eens alle warmte op en gaat het leven onder in den dood der verstijving. Daarbij komen nog allerlei andere gronden voor de eindigheid der wereld; het water der aarde moet wegens zijne chemische verwantschap met de mineralen steeds afnemen; water en zuurstof worden almeer aan vaste stoffen verbonden; de producten der aarde, steenkolen, hout, turf, voedingsmiddelen, verminderen; de aarde, hoe rijk ook, raakt eenmaal uitgeput, en dit te spoediger, naarmate het menschelijk geslacht toeneemt en het gevaar van overbevolking dreigt. Voor eene optimistische verwachting aangaande de toekomst is er daarom op het standpunt der wetenschap volstrekt geen plaats. Toch hebben velen zich daaraan overgegeven en van een gestadigen vooruitgang en een toekomstig paradijs der menschheid in het Diesseits gedroomd. Humanisten en materialisten wedijveren met elkander in het koesteren van dergelijke illusiën, achten door het principe der kosmische evolutie hunne broodprofetieën gewaarborgd en oordeelen, dat door de vermeerdering van ideale goederen, zooals wetenschap, kunst, zedelijkheid, of door den vooruitgang in stoffelijke welvaart, door overvloed van voedsel en deksel en kleeding, het geluk der menschheid eenmaal ten volle bereikt worden zal. Kant, Lessing, Herder, Fichte, Schelling enz., achtten eene toekomst aanstaande, waarin het ethische Godsrijk allen omvatten, de Aufklärung aller deel en de humaniteit het beginsel van aller leven zou zijn. Zelfs Darwin spreekt aan het slot van zijn boek over het Ontstaan der soorten en in het laatste hoofdstuk van zijne Afstamming des menschen de hope uit, dat de mensch, die van zijn dierlijken oorsprong thans reeds zoo hoog is opgeklommen, eene nog hooger bestemming in eene verwijderde toekomst tegemoet gaat. In die toekomst zal volgens

Pierson, Eene Levensbeschouwing 269, het huwelijk door de edelsten niet meer worden begeerd, maar zal de man met de vrouw als met zijne zuster verkeeren en de wellust niet meer de dood van den levenslust zijn, of zal volgens anderen het huwelijk bij een hoogbeschaafd volk mettertijd den vorm van een dubbelhuwelijk aannemen en twee vrienden gezamenlijk twee vrouwen huwen. Nog buitensporiger zijn de verwachtingen van de socialisten, deze chiliasten van het ongeloof, die meenen, dat in den toekomststaat naar hun model alle zonde en strijd verdwenen en een onbezorgd, tevreden leven aller voorrecht zal zijn. Maar, gelijk gezegd is, veel grond bestaat er voor zulke verwachtingen niet. En al zou er ook een tijd van meerdere welvaart en grooter geluk voor de menschheid aanbreken, wat zou het voordeel daarvan zijn, als toch alle ontwikkeling, gelijk de wetenschap leert, ten slotte moest ondergaan in den dood? Fr. van Hellwald weet aan het slot van zijne Kulturgeschichte op de vraag, waartoe alles geweest is, waartoe ook de mensch met zijn worstelen en streven, zijn beschaving en ontwikkeling bestaan heeft, niet het minste antwoord te geven. En Otto Henne-Am Rhyn eindigt zijne Kulturgeschichte met de voorspelling, dat heel de menschheid met haar cultuur eens spoorloos verdwijnen zal; einst wird Alles, was wir gethan, nirgends mehr aufzufinden sein; en hij kan zich daartegenover alleen troosten met de gedachte, dat het nog langen tijd duren zal, eer het zoover is. Wie zonder God en zonder Christus leeft, en alles van het Deisseits, van immanente, kosmische krachten verwachten moet, is ook zonder hope in de wereld. Zelfs de cultuur is niet eindeloos te denken Milliarden van jaren kunnen in het verleden of in de toekomst der wereld wel willekeurig aangenomen maar niet concreet, gevuld met geschiedenis, gedacht worden. Als bijv. de menschheid eens duizend millioen jaren oud werd, zou een leerboek over de wereldgeschiedenis, dat eene eeuw op tien bladzijden afhandelde, niet minder dan tweehonderdduizend deelen vormen, elk deel gerekend op vijfhonderd bladzijden, of nog twintigduizend deelen, als aan elke eeuw slechts ééne bladzijde, of nog vijfhonderd deelen, indien aan elke eeuw niet meer dan één regel gewijd werd. En zoo zou het zijn met al wat den inhoud onzer cultuur vormt. De mensch en de menschheid zijn eindig, en daarom is ook hunne beschaving niet eindeloos te denken. Een oneindige

tijd is zoowel voor de aarde als voor ons geslacht eene ongerijmdheid, die nog tastbaarder is dan de dwaasheid van de millioenen van jaren, uit heidensche mythologieën ons bekend. Op het standpunt der wetenschap is er veel meer grond, om het pessimisme van Schopenhauer en Ed. von Hartmann aan te nemen, dat de verlossing der wereld stelt in de bestrijding van den alogischen wil door de logische voorstelling, in de absolute Willensverneinung, dat is in de vernietiging der wereld zelve. Maar ook dan is er niet de minste waarborg, dat de absolute wil niet tot een ander wereldproces overgaat en tot in het oneindige toe altijd weer van voren aan begint. Vele Grieksche wijsgeeren hielden het ervoor, dat aan deze wereld vele andere voorafgegaan waren en op haar vele andere zouden volgen; zelfs waren de Pythagoreërs en de Stoicynen van oordeel, dat alles precies zoo terugkeeren zou, als het op deze wereld bestond en in vroegere bestaan had; en ook thans zijn velen, bijv. Haeckel, Die Welträthsel 430, tot dergelijke gevoelens teruggekeerd, ofschoon Windelband, Geschichte und Naturwissenschaft, Strassburg 1900 S. 22 het terecht eene pijnlijke gedachte noemt, dat in der periodischen Wiederkehr aller Dingen auch die Persönlichkeit mit allem ihrem Thun und Leiden wiederkehren soll. Cf. Lange, Gesch. des Materialismus[4] 552 f. Pesch, Die grossen Welträthsel[2] II 352 f. Mühlhäusser, Die Zukunft der Menschheit, Heilbron 1881. Reiff, Die Zukunft der Welt[2] Basel 1875. Fürer, Weltende und Endgericht, Gütersloh 1896. Siebeck, Religionsphilos. 1893 S. 399—427. Caro, La question du progrès, in zijne Problèmes de morale sociale, Paris 1887 p. 251. Orr, Christian View 369.

2. De religie heeft zich nooit met deze idee van eene eindelooze ontwikkeling of van een algeheelen ondergang der wereld verzoend. Verschillende redenen hielden haar van het overnemen dezer wijsgeerige theorieën terug. Immers is het voor geen tegenspraak vatbaar, dat al dergelijke voorstellingen aan de waarde der persoonlijkheid tekort doen en deze opofferen aan het geheel. Voorts miskennen zij de beteekenis van het godsdienstig-zedelijk leven en stellen dit verre beneden de cultuur. En eindelijk bouwen zij voor het heden en voor de toekomst alleen op de krachten, die in den kosmos immanent zijn en rekenen hoegenaamd niet met eene Goddelijke macht, die de wereld bestuurt en haar ten

slotte door rechtstreeksche ingrijping beantwoorden doet aan het door haar gestelde doel. Alle godsdiensten hebben daarom eene andere verwachting voor de toekomst. Zij kennen alle in meer of minder duidelijke mate een strijd van het goede en kwade; alle koesteren zij de hope van de zegepraal van het goede, waarbij de deugdzamen beloond en de goddeloozen gestraft worden; en meestal achten zij die toekomst ook niet anders bereikbaar dan door eene openbaring van bovennatuurlijke krachten, cf. deel III 229. In de perzische religie werd zelfs aan het einde der derde wereldperiode de verschijning van den derden zoon van Zarathustra, Sosiosh, verwacht, die een duizendjarig vrederijk inleiden en het verlossingswerk van zijn vader voltooien zou, Saussaye, Religionsgesch. II 51. Hartmann, Rel. I 239. Herzog² 11, 239. En onder de Mohammedanen kwam naast het geloof aan de wederkomst van Jezus ook langzamerhand de verwachting van een Mahdi op, die de geloovigen weder in den gouden tijd van de „vier rechtvaardige Khalifs" terugvoeren zou, Dr. C. Snouck Hurgronje, Der Mahdi, Separatabdruck von der „Revue Coloniale Internationale" 1885. Bij Israel werd de verwachting aangaande de toekomst gebouwd op den grondslag van het verbond, dat God met Abraham en zijn zaad had opgericht. Dit verbond toch draagt een eeuwig karakter en wordt door 's menschen ontrouw niet teniet gedaan, deel III 195. Reeds in de wet betuigt God herhaaldelijk aan het volk van Israel, dat Hij, wanneer het zijn verbond overtreedt, het met de zwaarste straffen bezoeken maar zich daarna toch weer zijner ontfermen zal. Als Israel om zijne zonden onder de volken verstrooid en zijn land verwoest zal zijn, dan zal de Heere in dien tijd door het aannemen van andere volken Israel tot jaloerschheid verwekken en daarna het bekeeren en terugvoeren in zijn land, het zegenen met allerlei geestelijke en stoffelijke zegeningen en wrake doen over al zijne vijanden, Lev. 26, Deut. 4 : 23—31, 30 : 1—10, 32 : 15—43. Na de belofte aan Davids huis, dat het bestendig en zijn stoel vast zou zijn tot in eeuwigheid, 2 Sam. 7 : 16, 23 : 5, 1 Chr. 17 : 14, krijgt in de verwachting aangaande Israels toekomst dit element hoe langer hoe meer beteekenis, dat de bekeering en het herstel van Israel niet anders zal tot stand komen dan door den gezalfden koning uit Davids geslacht. In de profetie worden deze gedachten breeder ontwikkeld en nemen zij, ondanks de eigenaardigheid,

die zij bij elk der profeten dragen, steeds vaster vormen aan.

In de verwachting, welke het Oude Test. koestert aangaande de toekomst van het volk Gods, zijn de volgende momenten duidelijk te onderscheiden. Alle profeten verkondigen 1° aan Israel en Juda *een dag des gerichts en der straf*. De יום יהוה, dat is, de tijd, waarin de Heere zich over zijn volk ontfermen en zich aan zijne vijanden wreken zal, werd door de profeten gansch anders dan door het volk opgevat. Het volk misbruikte deze verwachting en dacht, dat Ihvh het, afgedacht van zijn geestelijken toestand, tegen alle gevaar beschermen zou, Am. 5 : 18, 6 : 13, Jer. 29, Ezech. 33 : 23v. Maar de profeten zeiden, dat de dag des Heeren ook voor Israel een dag des gerichts zou zijn; het volk zou in ballingschap gaan en zijn land aan de verwoesting worden prijs gegeven, Am. 2 : 4v., 5 : 16, 18, 27, 6 : 14 enz., Hos. 1 : 6, 2 : 11, 3 : 4, 8 : 13, 9 : 3, 6, 10 : 6, 11 : 5, 13 : 12, 14 : 1, Joël 2 : 1v., Mich. 3 : 12, 4 : 10, 7 : 13, Zef. 1 : 1—18, Hab. 1 : 5—11, Jes. 2 : 11v., 5 : 5v., 7 : 18v., Jer. 1 : 11—16 enz. Maar toch, die straf is 2° *tijdelijk*. Er komt een einde aan na vele dagen, Hos. 3 : 3, na enkele dagen, dat is na een korten tijd, 6 : 2, na zeventig jaren, Jer. 25 : 12, 29 : 10, na driehonderd en negentig jaren voor Israel en veertig jaren voor Juda, Ezech. 4 : 4v. God kastijdt zijn volk met mate, Jes. 27 : 7v., Jer. 30 : 11, Hij verlaat het slechts voor een kleinen tijd; zijn toorn is klein, maar zijne goedertierenheid is eeuwig, Jes. 54 : 7, 8. Hij heeft zijn volk lief met eene eeuwige liefde, en zal zich daarom weder ontfermen, Mich. 7 : 19, Jer. 31 : 3, 20. Hij kan zijn volk niet verderven, al schudt Hij het ook als in eene zeef, Am. 9 : 8, 9. Zijn berouw is in Hem ontstoken, Hos. 11 : 8. Hij gedenkt zijn verbond, Ezech. 16 : 60. Hij zal zijn volk verlossen, niet om Israels wil, maar om zijns naams wil, om zijn roem onder de Heidenen, Deut. 32 : 27, Jes. 43 : 25, 48 : 9, Ezech. 36 : 22. Aan het einde van den straftijd zendt God 3° *den Messias* uit Davids huis. Obadja spreekt nog in het algemeen van heilanden, die de op Zion ontkomene gemeente beschermen, vs. 17, 21, cf. Jer. 23 : 4, 33 : 17, 20, 21, 22, 26. Amos zegt, dat God na het gericht over Israel de vervallen hut van David weer oprichten zal, 9 : 11. Hosea verwacht, dat de kinderen Israels zich bekeeren zullen en den Heere zoeken en ook David hunnen koning, 1 : 11, 3 : 5, cf. Jer. 30 : 9, Ezech. 34 : 23, 24, 37 : 22—24. Micha profeteert, dat Israel niet

eerder uit de macht der vijanden verlost zal worden, voordat uit het Davidisch koningshuis te Bethlehem de Heerscher geboren zal zijn, 5 : 1, 2. Dat Hij niet uit Jeruzalem maar, evenals David zelf, uit Bethlehem zal voortkomen, bewijst, dat het Davidisch koningshuis den troon verloren heeft en tot een staat van nederheid vervallen is. Jesaja zegt dan ook, dat er een rijsje zal voortkomen uit den afgehouwen tronk van Isaï, 11 : 1, 2, en Ezechiël drukt dezelfde gedachte aldus uit, dat de Heere van den oppersten tak des hoogen ceders een klein, teeder takje nemen zal, 17 : 22. God zal hem als eene spruite aan Davids huis doen uitspruiten, Jes. 4 : 2, Jer. 23 : 5, 6, 33 : 14—17, zoodat hij daarnaar ook den naam van Spruite draagt, Zach. 3 : 8, 6 : 12. In Israels lijdenstijd geboren, zal deze Davidide opgroeien in armoedige omstandigheden, Jes. 7 : 14—17; Hij is een koning, maar rechtvaardig, zachtmoedig, nederig en daarom rijdende op het veulen eener ezelin, Zach. 9 : 9; met de koninklijke verbindt hij de profetische, Deut. 18 : 15, Jes. 11 : 2, 40—66, Mal. 4 : 5 en de priesterlijke waardigheid, Jes. 53, Jer. 30 : 21, Zach. 3, 6 : 13, Ps. 110; het rijk, dat Hij komt stichten, is een rijk van gerechtigheid en vrede, Jes. 11, 40—66, Mich. 5 : 9, Ps. 72, 110; Hij is en verwerft zelf de gerechtigheid en het heil voor zijn volk, Jes. 11, 42, 53, Jer. 23 : 5, 6, Ps. 72 enz. Zijne verschijning heeft daarom niet eerst plaats na den dag des gerichts, maar gaat daaraan vooraf; Juda wordt eerst verlost, als God aan David eene spruite schenken zal, Jes. 9 : 1—16, 11 : 1v., Jer. 23 : 5, 6, 33 : 14—17. Tot de weldaden 4°, die door dezen Gezalfde aan zijn volk geschonken zullen worden, behoort allereerst de *terugkeer* uit het land der ballingschap. Land, volk, koning en God behooren bijeen; het herstel van Israel begint daarom met terugkeer uit de ballingschap, Am. 9 : 14, Hos. 11 : 11, Mich. 4 : 6, Joel 3 : 1, Jes. 11 : 11, Jer. 3 : 18, Ezech. 11 : 17 enz. Die terugkeer zal volgens de schildering van Jesaja buitengewoon heerlijk zijn; de wildernis zal bloeien als eene roos, bergen zullen geslecht en dalen gevuld worden; er zal een gebaande weg zijn, waarop ook de blinde niet dwalen kan, 35 : 1—9, 41 : 17—20, 42 : 15, 16, 43 : 19, 20 enz. In dien terugkeer zal zoowel Israel als Juda deelen, Am. 9 : 9—15, Hos. 1 : 11, 14 : 2—9, Jes. 11 : 13, Jer. 3 : 6, 18, 31 : 27, 32 : 37—40, Ezech. 37 : 17, 47 : 13, 21, 48 : 1—7, 23—29. Maar aan deze ver-

wachting beantwoordde de terugkeer uit de Babylonische gevangenschap slechts zeer ten deele. De na-exilische profeten zien daarom in dien terugkeer slechts een begin van de vervulling der beloften, maken hunne verwachting los van een terugkeer uit de ballingschap, en spreken, behalve Zach. 8 : 13, niet meer van de tien stammen; de teruggekeerden beschouwden zich als de vertegenwoordiging van het gansche Israel, Ezr. 6 : 17. Trouwens vatten al de profeten 5° den terugkeer uit de ballingschap tevens in ethischen zin, als eene *bekeering* van Israel, op. Vergadering uit de volken en besnijdenis des harten gaan saam, Deut. 30 : 3—6. Lang niet allen zullen terugkeeren en zich bekeeren tot den Heere; velen, de meesten zullen in het gericht, dat de dag van Ihvh ook over Israel brengen zal, omkomen. De Heere zal het huis Jakobs wel niet ganschelijk verderven, maar Hij zal het toch schudden als in een zeef en de zondaars doen sterven door het zwaard, Am. 9 : 8—10. Als de Heere Israel en Juda wederbrengt, zal Hij hen eerst in de woestijn leiden en daar met hen richten en de goddeloozen uitzuiveren, Hos. 2 : 13, Ezech. 20 : 34v. Vele mannen zullen dan vallen, zoodat zeven vrouwen éénen man zullen aangrijpen, Jes. 3 : 25—4 : 1. De verdelging is vastelijk besloten, slechts een overblijfsel zal wederkeeren, Jes. 4 : 13, 6 : 13, 7 : 3, 10 : 21, 11 : 11. De Heere zal de kinderen Israels dorschen en dan één bij één oplezen, Jes. 27 : 12. Hij zal de hoogmoedigen verdoen, maar een arm en ellendig volk doen overblijven, Zeph. 3 : 21, en zijn werk in het leven behouden, Hab. 3 : 2. Eén uit eene stad en twee uit een geslacht zullen wedergebracht, Jer. 3 : 14, twee deelen zullen uitgeroeid maar het derde deel gelouterd worden, Zach. 13 : 8, 9 Maar deze overgeblevenen zullen dan den Heere tot een heilig volk zijn, dat Hij zich ondertrouwt in eeuwigheid, Hos. 1 : 10, 12, 2 : 15, 18, 22, Jes. 4 : 3, 4, 11 : 9. De Heere vergeeft hun alle ongerechtigheid, wascht hen van al hunne onreinheid, geeft hun een nieuw hart, stort zijnen Geest op allen uit, doet alle afgoderij en tooverij uit haar midden verdwijnen, en richt een nieuw verbond met hen op, Mich. 5 : 11—14, Joel 2 : 28, Jes. 44 : 21—23, 43 : 25, Jer. 31 : 31, Ezech. 11 : 19, 36 : 25—28, 37 : 14, Zach. 13 : 2 enz. Een onreine zal er onder hen niet meer zijn, Jes. 52 : 1, 11, 12; allen zijn zij rechtvaardigen, Jes. 60 : 21, die, door God geleerd, Hem kennen, op zijn naam vertrouwen

en geen onrecht doen of leugen spreken, Jes. 54 : 13, Jer. 31 : 31, Zeph. 3 : 12, 13. Alles zal er heilig zijn, tot zelfs de bellen der paarden toe, Zach. 14 : 20, 21. Want de heerlijkheid des Heeren is over hen opgegaan, Zach. 2 : 5, Jes. 60 : 1, en God zelf woont onder hen, Ob. 21, Joel 3 : 17, Hos. 2 : 22, Zach. 2 : 10, 8 : 8 enz. Deze geestelijke weldaden sluiten 6° voor de Oudtest. profetie de verwachting in van *het herstel van tempel en eeredienst.* Volgens Obadja zal er op Sion ontkoming zijn; daar wonen de heilanden, die Israel beschermen en zijne vijanden richten zullen, vs. 17, 21. Joel profeteert, dat de Heere wonen zal op Sion, zijnen heiligen berg en dat Jeruzalem eene heiligheid zal zijn, die niet meer voor vreemden toegankelijk en eeuwig van duur zal zijn, 3 : 17, 20. Amos verwacht, dat de steden van Palestina herbouwd en bewoond en Israel er nimmermeer uit verdreven zal worden, 9 : 14, 15. Micha verkondigt, dat, al zal Sion ook als een akker geploegd en Jeruzalem tot een steenhoop worden, 3 : 12, toch de berg van het huis des Heeren vastgesteld zal zijn op den top der bergen, dat uit Sion de wet zal uitgaan en des Heeren woord uit Jeruzalem, en dat de Heere op Sion wonen zal, 4 : 1, 2, 7, 7 : 11. Dezelfde gedachte wordt door Jesaja uitgesproken, 2 : 2, die er voorts nog aan toevoegt, dat Sion en Jeruzalem, koningschap en priesterschap, tempel en altaar, offeranden en feestdagen hersteld zullen worden, 28 : 16, 30 : 19, 33 : 5, 35 : 10, 52 : 1, 56 : 6, 7, 60 : 7, 61 : 6, 66 : 20—23. Evenzoo verwacht Jeremia, dat Jeruzalem herbouwd, des Heeren troon aldaar gevestigd, en de eeredienst in den tempel vernieuwd zal worden, 3 : 16, 17, 30 : 18, 31 : 38, 33 : 18, 21. Haggaï voorspelt, dat de heerlijkheid van den tweeden tempel grooter zal zijn dan die van den eersten, 2 : 6—10, en Zacharia verkondigt, dat Jeruzalem herbouwd en uitgebreid, dat priesterschap en tempel vernieuwd zal worden en dat God in Jeruzalem te midden van zijn volk wonen zal, 1 : 17, 2 : 1—5, 3 : 1—8. 6 : 9—15, 8 : 3v. Maar door geen der profeten wordt dit beeld der toekomst zoo minutieus uitgewerkt als door Ezechiël. Nadat hij in hoofdst. 34—37 gezegd heeft, dat Israel en Juda weder door den Heere vergaderd, als één volk onder den eenigen herder uit Davids huis Hem ten eigendom aangenomen en met een nieuw hart en een nieuwen geest begiftigd zal worden, en dan in hoofdst. 38 en 39 voorspeld heeft, dat Israel, in zijn land teruggekeerd,

nog één laatsten aanval van Gog uit Magog heeft te doorstaan, geeft hij in hoofdst. 40—48 eene uitgewerkte teekening van het Palestina der toekomst. Het land aan de westzijde van den Jordaan zal door evenwijdige lijnen verdeeld worden in bijna gelijke strooken. De bovenste zeven worden bewoond door de stammen Dan, Aser, Naftali, Manasse, Efraïm, Ruben, Juda, en de benedenste vijf door Benjamin, Simeon, Issaschar, Zebulon en Gad. Tusschen deze bovenste en benedenste deelen des lands wordt eene strook lands afgezonderd voor den Heere. In het midden van deze 25000 el breede en lange strook ligt een hooge berg; en daarop is de met de heerlijkheid des Heeren vervulde tempel gebouwd, die 500 el in het vierkant bedraagt en door eene ruimte van 500 el aan elke zijde is omringd. Daaromheen ontvangen de priesters, die allen zonen Zadoks moeten zijn, in het zuiden en de Levieten in het noorden hun woonplaats van 25000 el lengte en 10000 el breedte, terwijl in het oosten en westen een gedeelte van de heilige strook toegewezen wordt aan den vorst. De stad Jeruzalem is van den tempel gescheiden en ligt ten zuiden van het land, dat den priesters is toegewezen, in eene vlakte van 25000 el lengte en 5000 el breedte. Aan elke zijde van de stad bevinden zich in den muur drie poorten, naar het getal der stammen Israels. Op de groote feesten komt heel Israel naar den tempel om te offeren, maar aan de Heidenen is de toegang tot den tempel verboden. Indien Israel zoo naar Gods inzettingen leeft, zal het rijken zegen genieten; van onder den dorpel van de tempeldeur stroomt eene beek, die voortdurend zich verdiept, het land vruchtbaar en zelfs het water der doode zee gezond maakt; en aan hare oevers staat geboomte, welks vruchten tot spijze en welks bladeren tot genezing dienen.

Bij deze geestelijke weldaden komen 7° allerlei *stoffelijke zegeningen*. Israel zal onder den vredevorst uit Davids huis in veiligheid wonen. Oorlog zal er niet meer zijn; boog en zwaard worden verbroken, Hos. 2 : 17, paarden en wagenen verdaan, vestingen vernield, Mich. 5 : 9, 19, zwaarden tot spaden en spiesen tot sikkelen geslagen, en allen zullen neerzitten onder hun wijnstok en vijgeboom, Jes. 2 : 4, Mich. 4 : 3, 4, want het koninkrijk is des Heeren en Hij is hunne sterkte, Ob. 21, Joel 3 : 16, 17. Het land zal eene buitengewone vruchtbaarheid ontvangen, zoodat de bergen van zoeten wijn druipen en de heuvelen

van melk vlieten; eene fontein, uitgaande uit het huis des Heeren zal het dorre land bevochtigen en de woestijn in een Eden herscheppen; het boos gedierte zal verdreven zijn, vijanden zullen den oogst niet meer rooven, en alle geboomte, te rechter tijd door malschen regen verkwikt, zal overvloedig vruchten dragen, Am. 9 : 13, 14, Hos. 2 : 17, 20, 21, 14 : 6, Joel 3 : 18, Jes. 32 : 15—20, 51 : 3, 60 : 17, 18, 62 : 8, 9, 65 : 9, 22, Jer. 31 : 6, 12—14, Ezech. 34 : 14, 25, 26, 29, 36 : 29, 47 : 1—12, Zach. 8 : 12, 14 : 8, 10. Er zal zelfs een groote omkeer in heel de natuur plaats hebben; de dieren ontvangen een anderen aard, Jes. 11 : 6—8, 65 : 25, hemel en aarde worden vernieuwd en de vorige dingen niet meer gedacht, Jes. 34 : 4, 51 : 6, 65 : 17, 66 : 22; zon en maan worden veranderd, het licht der maan wordt als de zon en het licht der zon wordt zevenvoudig versterkt, Jes. 30 : 26; ja zon en maan houden op, het wordt een eenige dag, want de Heere zal zijn tot een eeuwig licht, Jes. 60 : 19, 20, Zach. 14 : 6, 7. En ook in de menschenwereld zal de verandering groot zijn. Als Israel vergaderd zal zijn, zal Palestina van menschen deunen, Mich. 2 : 12, 13; het zaad der kinderen Israels zal zijn als het zand der zee, en vooral zal dat van Davids huis en van de levieten vermenigvuldigd worden, Hos. 1 : 10, Jes. 9 : 2, Jer. 3 : 16, 33 : 22. Vanwege de veelheid der menschen en der beesten zal Jeruzalem niet te meten zijn en dorpsgewijze bewoond moeten worden, Zach. 2 : 1—4. Deze wonderbare vermeerdering heeft verschillende oorzaken. Vele Israelieten zullen, als een gedeelte reeds teruggebracht is, naar Jeruzalem komen en in den zegen Israels willen deelen, Zach. 2 : 4—9, 8 : 7, 8, Jer. 3 : 14, 16, 18; ja, als de boden des Heeren dien zegen onder de Heidenen bekend maken, zullen dezen de onder hen nog wonende Israelieten in wagenen en draagstoelen, met paarden, muildieren en snelle loopers naar Jeruzalem brengen, Jes. 66 : 19, 20. Voorts zullen ook de gestorven Israelieten in die zegeningen deelen. Heel Israel kan gezegd worden, uit den dood in het leven te zijn wedergebracht, Hos. 6 : 2, 13 : 14, Jes. 25 : 8, Ezech. 37 : 1—14, maar bepaaldelijk verkondigen Jesaja, 26 : 19 en Daniel, 12 : 2, dat ook de verslagen Israelieten zullen opstaan en althans voor een deel ten eeuwigen leven zullen ontwaken. En eindelijk zullen ook alle burgers van het Godsrijk een hoogen ouderdom bereiken. Er zal daar niet meer zijn een zuigeling van

slechts weinige dagen, noch een oud man, die zijne dagen niet vol maakt, want wie sterft als een knaap zal honderd jaren oud worden, en de zondaar, die honderd jaren oud sterft, zal geacht worden, om zijne zonde door een vloek getroffen en daarom zoo vroeg gestorven te zijn, Jes. 65 : 20, cf. Zach. 8 : 4, 5. Ook zal er geen ziekte meer wezen en geen rouw en gekrijt, 25 : 8, 30 : 19, 65 : 19, ja de Heere zal den dood vernietigen en verslinden tot overwinning, 25 : 8. Eindelijk 8° zullen in dien zegen van het Godsrijk ook de *Heidenen* deelen. Door heel de Oudtest. profetie loopt de gedachte, dat God het bloed zijner knechten aan zijne vijanden wreken zal. Aan verschillende volken, Philistea, Tyrus, Moab, Ammon, Edom, Assur, Babel, kondigen daarom de profeten Gods oordeelen aan. Maar die oordeelen strekken toch niet tot verderf maar tot behoud der Heidenen; in Abrahams zaad worden alle volken der aarde gezegend. Wel treedt bij den eenen profeet meer de politieke zijde van deze onderwerping van de Heidenen onder Israel op den voorgrond, en bij een ander de godsdienstige, geestelijke zijde. Maar allen verwachten toch, dat de heerschappij van den Messias zich tot alle volken uitbreiden zal, cf. Ps. 2, 21, 24, 45, 46, 47, 48, 68, 72, 86, 89, 96, 98 enz. Israel zal de Heidenen erfelijk bezitten, Am. 9 : 12, Ob. 17—21; zij zullen wel geoordeeld worden, Joel 3 : 2—15, maar alwie den naam des Heeren zal aanroepen, zal behouden worden, want op Zion is ontkoming, 2 : 32. De Heerscher uit Bethlehem zal groot zijn tot aan de einden der aarde en Israel tegen zijne vijanden beschermen, Mich. 5 : 3v., maar de Heidenen zullen toch naar Zion gaan, om des Heeren wegen te leeren, 4 : 1, 2. Nadat de Heere alle goden der volken verdelgd heeft, Zef. 2 : 4—11, 3 : 8, zullen de eilanden der Heidenen zich voor Hem buigen, en zal Hij allen volken reine lippen geven, om zijnen naam aan te roepen, 2 : 11, 3 : 9. Ethiopië zal den Heere geschenken brengen in Zion, Jes. 18 : 7, Egyptenaren en Assyriërs zullen Hem dienen, 19 : 18—25, Tyrus zal haar loon den Heere afstaan, 23 : 15—18, en allen volken zal Hij op Zion een vetten maaltijd bereiden, 25 : 6—10; ja de knecht des Heeren zal ook tot een licht der Heidenen zijn, de heerlijkheid des Heeren door zijne boden ook onder de volken der aarde bekend maken, en ook door dezen gediend worden; het huis des Heeren zal een bedehuis zijn voor alle volken; allen zullen daar offers brengen, den Heere aanbidden en naar

zijnen naam zich noemen, en Israels kudde weiden en zijne akkers bouwen, terwijl de Israelieten zich als priesters geheel aan den dienst van Ihvh wijden kunnen, 40—66 passim. Als Israel hersteld en Jeruzalem des Heeren troon zal zijn, zullen aldaar alle Heidenen om den naam des Heeren vergaderd worden, zich in den Heere zegenen en in Hem zich beroemen, Jer. 3 : 17, 4 : 2, 16 : 19—21, 33 : 9. Alle volken zullen aan het eind erkennen, dat de Heere God is, Ezech. 16 : 61, 17 : 24, 25 : 5v., 26 : 6, 28 : 22, 29 : 6, 30 : 8v. Alle Heidenen zullen hunne kostbaarheden naar Jeruzalem brengen en het huis des Heeren met heerlijkheid vervullen, Hagg. 2 : 7—10. Zij zullen komen en zeggen: laat ons heengaan, om te smeeken het aangezicht des Heeren; en tien mannen zullen de slip van een Joodschen man grijpen en met hem willen gaan, omdat God met hem is, Zach. 2 : 11, 8 : 20—23, 14 : 16—19. Het volk der heiligen ontvangt de heerschappij over alle natiën der aarde, Dan. 7 : 14, 27. Cf. de litteratuur, opgenoemd deel III 232 en voor de Messiaansche verwachtingen bij de Joden in Jezus' tijd: Schürer, Gesch. des jüd. Volkes im Zeitalter J. Chr. 3te Aufl. II 496—556.

3. Deze Messiaansche verwachtingen des Ouden Testaments dragen, gelijk ieder terstond inziet, een zeer eigenaardig karakter; zij bepalen zich tot eene toekomstige zaligheid op aarde. In het O. T. moge een enkele maal de geloovige zijne hope uitspreken, dat hij na zijn dood in eeuwige heerlijkheid zal worden opgenomen, deze verwachting is individueel en staat op zichzelve; doorgaans richt het oog der profetie zich naar die toekomst heen, waarin het volk Israels onder den koning uit Davids huis veilig in Palestina wonen en over alle natiën der aarde heerschen zal. Van eene opneming der geloovigen aan het einde der tijden in den hemel der heerlijkheid is geen sprake, de zaligheid wordt niet in den hemel maar op aarde verwacht. In verband daarmede kent de Oudtest. profetie slechts ééne komst van den Messias. Wel weet zij, dat de Gezalfde uit Davids huis geboren zal worden, als dit huis tot verval gekomen is, en dat Hij aan het lijden van zijn volk deel zal hebben, ja dat Hij als knecht des Heeren voor zijn volk lijden en zijne ongerechtigheden dragen zal; Hij zal een gansch ander koning zijn dan de vorsten der aarde, nederig, zachtmoedig, recht doende, zijn volk beschermende; Hij

zal niet alleen koning maar tevens profeet en priester zijn. Maar de Oudtest. profetie scheidt in het leven van den Messias den staat der vernedering en den staat der verhooging nimmer vanéén; zij vat beide in één beeld saam; zij onderscheidt geen eerste en tweede komst en stelt de laatste, die ten gerichte is, niet geruimen tijd na de eerste, welke ter behoudenis strekt. Het is ééne komst, waarbij de Messias aan zijn volk de gerechtigheid en de zaligheid schenkt en het tot heerschappij brengt over alle volken der aarde. Het rijk, dat Hij komt stichten, is daarom ook het voltooide Godsrijk. Zelf zal Hij wel als koning over zijn volk regeeren maar Hij is dan toch niets meer dan een theocratisch koning, die niet eigenmachtig heerscht maar in volstrekten zin Gods regeering verwezenlijkt. De Oudtest. profetie maakt geen onderscheid tusschen eene Christus- en eene Godsregeering; zij verwacht niet, dat de Messias uit Davids huis, na tijdelijk geregeerd te hebben, zijn koninkrijk Gode overdraagt; zij houdt de toekomst, welke zij schildert in het Messiaansche rijk, niet voor een tusschentoestand, die aan het einde voor eene Godsregeering in den hemel plaats moet maken; zij beschouwt het Messiaansche rijk als den eindtoestand en laat duidelijk het gericht over de vijanden, het afslaan van den laatsten aanval, de verandering der natuur, de opstanding uit de dooden aan de stichting en bevestiging van dit rijk voorafgaan. En dit rijk wordt door alle profeten geschetst in verven en kleuren, onder vormen en beelden, welke alle ontleend zijn aan de historische omstandigheden, onder welke zij leefden. Palestina zal hernomen, Jeruzalem herbouwd, de tempel met zijn offerdienst hersteld, Edom en Moab en Ammon, Assur en Babel onderworpen, aan alle burgers een lang leven, een rustig nederzitten onder wijnstok en vijgeboom geschonken worden; het beeld der toekomst is door en door Oudtestamentisch, het is geheel en al historisch en nationaal bepaald. Maar in die aardsche, zinnelijke vormen legt de profetie een eeuwigen inhoud; de schaal wordt drager van eene onvergankelijke kern, die ook in het O. Test. er soms door henenbreekt. Terugkeer uit de ballingschap en waarachtige bekeering vallen samen; de religieuse en de politieke zijde van Israels overwinning over de vijanden zijn ten nauwste verbonden; de Messias is een aardsch vorst maar ook een eeuwig koning, een koning der gerechtigheid, een eeuwig vader voor zijn volk, een vredevorst, een priesterkoning;

de vijanden worden aan Israel onderworpen maar erkennen daarin, dat de Heere God is en dienen Hem in zijnen tempel; deze tempel met zijn priesterschap en offerdienst zijn het zichtbaar bewijs, dat alle burgers des rijks met een nieuw hart en een nieuwen geest den Heere dienen en wandelen in zijne wegen; en de buitengewone vruchtbaarheid des lands onderstelt eene gansche verandering der natuur, de schepping van een nieuwen hemel en eene nieuwe aarde, waarin gerechtigheid woont.

Het latere Jodendom bracht in deze Oudtest. verwachtingen allerlei wijzigingen aan. Van zijne politieke heerschappij beroofd en onder de volken verstrooid, begon het meer en meer rekening te houden met het toekomstig lot der individuen en breidde zijn gezichtskring tot de menschheid en tot heel de wereld uit. Israel zou wel eenmaal op grond van zijne eigene, wettische gerechtigheid door den Messias tot eene politieke heerschappij over alle volken gebracht worden; maar dit Messiaansche rijk droeg een voorloopig, tijdelijk karakter en zou aan het einde plaats maken voor een rijk Gods, voor eene zaligheid der rechtvaardigen in den hemel, welke door de opstanding aller menschen en door het algemeene wereldgericht werd ingeleid. De politieke en de religieuse zijde, welke in het profetische beeld der toekomst ten nauwste vereenigd waren, werden op die wijze uiteengerukt. Israel verwachtte in Jezus' dagen een zinnelijk, aardsch Messiasrijk, welks toestand in de vormen en beelden der Oudtest. profetie beschreven werd. Maar deze beelden en vormen werden nu in letterlijken zin opgevat; de schaal werd met de kern, de zaak met het beeld, het wezen met den vorm verwisseld; het Messiaansche rijk werd een politieke heerschappij van Israel over de volken, eene periode van uitwendigen voorspoed en bloei. En aan het einde daarvan had eerst na de algemeene opstanding het wereldgericht plaats, waarbij een ieder geoordeeld werd naar zijne werken en òf de zaligheid in den hemel tot loon òf de pijniging in de gehenna tot straf voor zijne daden ontving. Op die wijze ontstond de leer van het Chiliasme. Wel blijft een groot gedeelte der joodsche apocriefe litteratuur nog bij de Oudtest. verwachtingen staan. Maar dikwerf, vooral in de Apoc. van Baruch en in het vierde boek van Ezra, komt toch de voorstelling voor, dat de heerlijkheid van het Messiaansche rijk de laatste en de hoogste niet is, maar na een bepaalden tijd, die menigmaal be-

rekend en in den Talmud bijv. op 400 of op 1000 jaren gesteld wordt, voor de hemelsche zaligheid van het Godsrijk plaats maken zal. Het Chiliasme is dus niet van christelijken maar van joodschen en voorts ook van perzischen oorsprong, boven bl. 426. Het berust altijd op een compromis tusschen de verwachtingen van eene aardsche en van eene hemelsche zaligheid en tracht de Oudtest. profetie in dien zin tot haar recht te laten komen, dat het door haar een aardsch Messiasrijk voorspeld acht, hetwelk na een bestemden tijd door het Godsrijk vervangen zal worden. De sterkte van het Chiliasme schijnt nu wel het Oude Testament te zijn, maar feitelijk is dit niet zoo; het Oude Testament is beslist niet chiliastisch, het teekent in het Messiasrijk het voltooide Godsrijk, dat zonder einde is en eeuwig duurt, Dan. 2 : 44, en dat door gericht, opstanding en wereldvernieuwing voorafgegaan wordt. Desniettemin vond het bij de Joden en ook bij vele Christenen geloof en kwam telkens weer op, als de wereld hare Godevijandige macht ontwikkelde en de kerk deed lijden onder vervolging en druk. In den oudsten tijd treffen wij het aan bij Cerinthus, in het testament der XII patriarchen, bij de Ebionieten, bij Barnabas, Papias, Irenaeus, Hippolytus, Apollinaris, Commodianus, Lactantius, Victorinus. Maar het Montanisme maande tot voorzichtigheid; Gnostieken, Alexandrijnsche theologen en vooral ook Augustinus bestreden het ten sterkste, en de veranderde toestand der kerk, die de wereldmacht overwonnen had en zichzelve hoe langer hoe meer voor het Godsrijk op aarde hield, deed het langzamerhand geheel uitsterven. Bij vernieuwing kwam het op vóór en tijdens de Reformatie, toen velen Rome als de valsche hoer en den paus als den antichrist gingen beschouwen; het herleefde bij de Wederdoopers, de Davidjoristen, de Socinianen, en stierf sedert niet meer uit, ofschoon de officieele kerken het verwierpen. De politieke beroeringen, de godsdienstoorlogen, de vervolgingen, de sectarische bewegingen schonken er telkens nieuw leven aan. In Boheme werd het gepredikt door Paul Felgenhauer en Comenius; in Duitschland door Jakob Böhme, Ezechiel Meth, Gichtel, Petersen, Horche, Spener, J. Lange S. König; in Engeland door Joh. Archer, Newton, Joseph Mede, Jane Leade en vele Independenten; in Nederland door Labadie, Ant. Bourignon, Poiret enz. Zelfs Gereformeerde theologen neigden tot een gematigd Chiliasme, zooals Piscator, Alsted, Jurieu, Burnet, Whiston, Serarius, Coc-

cejus, Groenewegen, Jac. Alting, d'Outrein, Vitringa, Brakel, Jungius, Mommers e. a., cf. H. Brinck, Toetssteen der waarheid en meeningen 1691 bl. 656v. Voetius, Disp. II 1266—1272. Maresius, Syst. Theol. VIII 38. Moor VI 155. M. Vitringa IX. Marck, Exspectatio gloriae futurae Jesu Christi, 2 tomi, L. B. 1730. In de 18e en 19e eeuw vond het onder den druk der maatschappelijke en staatkundige revolutiën niet alleen ingang bij de Swedenborgianen, de Darbysten, de Irvingianen, de Mormonen, de Adventisten enz., maar werd het na de realistische richting, ingeslagen door Bengel, Oetinger, Ph. M. Hahn, J. M. Hahn, Hasenkamp, Menken, Jung-Stilling, J. F. von Meyer enz., ook omhelsd door vele theologen in de kerken der Reformatie, zooals Rothe, Theol. Ethik § 586 f. Hofmann, Weiss. u. Erf. II 372 f. Delitzsch, Die bibl. proph. Theol. 6 f. Beck, Christl. Gl. II. Auberlen, Der Prophet Daniel und die Offenb. Joh. 2e Aufl. 1857 S. 372 f. Martensen, Dogm. § 280. Lange, Dogm. II 1271 f. Luthardt, Die Lehre v. d. letzten Dingen[3] 1885. Komp. d. Dogm. § 76. Frank, Chr. Wahrh. II 463 f. Vilmar, Dogm. II 307. Ebrard, Dogm. § 572 f. Oosterzee, Dogm. § 146. Saussaye, cf. mijne Theol. v. Ch. d. l. S. 71. Bogue, Redevoeringen over het duizendj. rijk, Gron. 1825. Guers, Israels toekomst en herstel benevens eene schets van het duizendj. rijk Amst. 1863. John Cumming, De groote verdrukking Amst. 1861. Id. De verlossing nabij 1862. Id. De duizendj. rust 1863. Id. Beschouwingen over het duizendj. rijk 1866 enz. Seiss, De komende Christus, Brussel 1892. Art. Chiliasmus in Herzog[3] 3, 805—817 en de daar aangehaalde litt.

4. De grondgedachten van het Chiliasme zijn vrijwel bij allen dezelfde; zij komen hierop neer, dat er eene tweeërlei wederkomst van Christus en eene dubbele opstanding te onderscheiden valt; dat Christus bij zijne eerste wederkomst de antichristelijke macht overwinnen, den Satan binden, de gestorven geloovigen opwekken, de gemeente, inzonderheid de gemeente van het bekeerde en naar Palestina teruggebrachte Israel rondom zich vergaderen, van uit die gemeente over de wereld heerschen en voor zijn volk een tijdperk van geestelijken bloei en stoffelijke welvaart zal doen aanbreken; en dat Hij aan het einde van dien tijd nog eenmaal wederkomen zal, om alle menschen uit den dood op te wekken,

voor zijn richterstoel te oordeelen en hun eeuwig lot te bepalen. Maar deze grondgedachten laten toch allerlei wijzigingen toe. De aanvang van het duizendjarig rijk werd verschillend bepaald; op voorgang van den brief van Barnabas leerden vele kerkvaders en later ook de Coccejanen, dat het beginnen zou met het zevende millennium der wereld; de Fifth-monarchmen lieten het aanvangen na den val van het vierde wereldrijk; Hippolytus stelde zijn begin in het jaar 500, Groenewegen in 1700, Whiston in 1715 en later in 1766, Jurieu in 1785, Bengel in 1836, Stilling in 1816 enz. De duur werd bepaald op 400 (4 Ezra) of 500 (Evang. van Nicodemus) of duizend (Talmud enz.) of tweemaal duizend (Bengel) of slechts 7 (Darby) of ook een onbepaald aantal jaren, zoodat het getal in Op. 20 : 2, 3 symbolisch opgevat wordt (Rothe, Martensen, Lange enz.). Enkelen meenen, dat er voor de oprichting van het duizendjarig rijk geen wederkomst van Christus (Kurtz); of althans geen zichtbare wederkomst (Darby), of eene slechts voor de geloovigen zichtbare wederkomst (Irving) zal plaats hebben, en dat er geen opstanding der geloovigen vóór het millennium behoort aangenomen te worden (Bengel). Velen nemen wel aan, dat Christus na zijne eerste wederkomst op aarde blijft, maar anderen zijn van meening, dat Hij slechts even verschijnt, om zijn rijk op te richten en daarna weder in den hemel zich terugtrekt. De regeering van Christus in het millennium geschiedt volgens Piscator, Alsted enz. van uit den hemel. In die heerschappij deelen dan de opgestane martelaren, die of in den hemel werden opgenomen (Piscator) of op aarde achterbleven (Alsted), of al de opgestane geloovigen, die hier op aarde blijven (Justinus, Irenaeus enz.) of die Christus bij zijne verschijning in de wolken tegemoet gevoerd worden in de lucht (Irving), of vooral het volk Israel. Want doorgaans verwachten de chiliasten eene volksbekeering van Israel, en de meesten stellen zich voor, dat het bekeerde Israel naar Palestina zal teruggebracht worden en daar de voornaamste burgers van het duizendjarig rijk zullen zijn (Jurieu, Oetinger, Hofmann, Auberlen enz.). Als men een blijven van Christus op aarde na zijne eerste wederkomst aanneemt, bepaalt men gewoonlijk het herbouwde Jeruzalem als zijne woonplaats, hoewel de Montanisten indertijd aan Pepuza en de Mormonen thans aan hun Zoutzeedal denken. Herstel van tempel en altaar, van priesterschap en offerande werd in den regel, als al

te duidelijk met het Nieuwe Testament in strijd, verworpen, maar vond toch nog verdediging bij de Ebionieten en in den nieuweren tijd bij Serarius, Oetinger, Hess e. a. Van karakter en toestand van het duizendjarig rijk maakt men zich zeer verschillende voorstellingen. Soms wordt het beschreven als een rijk van zinnelijke genietingen (Cerinthus, Ebionieten enz.); dan weer wordt het meer geestelijk opgevat, en alle genot van spijze en drank, alle huwelijk en voortplanting eruit verwijderd (Burnet, Lavater, Rothe, Ebrard). Meestentijds wordt het millennium beschouwd als een overgangstoestand tusschen het Diesseits en het Jenseits; het is een rijk, waarin de geloovigen voor de aanschouwing Gods worden voorbereid (Irenaeus); waarin zij rust en vrede genieten, zonder nog geheel van de zonde verlost en boven den dood verheven te zijn; waarin de natuur (Irenaeus) en ook de menschen (Lactantius) buitengewoon vruchtbaar zullen zijn; en waarin naar eene later geliefkoosde gedachte de gemeente vooral haar zendingswerk aan de menschheid volbrengen zal (Lavater, Ebrard, Auberlen enz.). Al deze wijzigingen formuleeren even zoovele bezwaren tegen het Chiliasme; reeds voor de profetie van het Oude Testament, waarop het zich bij voorkeur beroept, kan het niet bestaan. Want, behalve dat, gelijk boven reeds gezegd is, het Oude Testament in het Messiaansche rijk geen voorloopigen, tijdelijken toestand maar het eindresultaat der wereldgeschiedenis ziet, maakt het Chiliasme in de verklaring der profetie aan de grootste willekeur zich schuldig. Het verdubbelt de wederkomst van Christus en de opstanding der dooden, zonder dat het Oude Testament daar iets van weet. Het mist alle regel en methode bij de uitlegging en maakt willekeurig halt, naar de subjectieve meening van den interpreet. De profeten verkondigen allen even luide en even krachtig, niet alleen de bekeering van Israel en van de volken, maar ook den terugkeer naar Palestina, den herbouw van Jeruzalem, het herstel van tempel, priesterschap en offerdienst enz. En het is niets dan willekeur, den eenen trek van dit beeld letterlijk en den anderen geestelijk op te vatten. Het is één beeld der toekomst, dat de profetie ons teekent. En dit beeld is òf letterlijk te nemen, gelijk het zich geeft, maar dan breekt men met het Christendom en valt in het Jodendom terug; òf er is van dit beeld eene gansch andere verklaring te geven, dan het Chiliasme beproeft. Zulk eene verklaring wordt

door de Schrift zelve ons aan de hand gedaan en moet door ons aan haar worden ontleend.

5. Reeds in het Oude Test. zijn er vele aanwijzingen voor eene andere en betere verklaring, dan het Chiliasme van de profetische verwachtingen biedt. Zelfs de moderne geschiedbeschouwing van Israel erkent, dat het Jahvisme der profeten door zijn zedelijk karakter zich onderscheidt van de natuurgodsdiensten en allengs aan de godsdienstige wetten en gebruiken onder Israel een geestelijke beteekenis heeft geschonken. De ware besnijdenis is die des harten, Deut. 10 : 16, 30 : 6, Jer. 4 : 4; de offeranden, die Gode aangenaam zijn, zijn een gebroken hart en een verslagen geest, 1 Sam. 15 : 22, Ps. 40 : 7, 50 : 8v., 51 : 19, Hos. 6 : 6, Am. 5 : 21v., Mich. 6 : 6v., Jes. 1 : 11v., Jer. 6 : 20, 7 : 21v. enz.; het ware vasten is het losmaken van de strikken der goddeloosheid, Jes. 58 : 3v., Jer. 14 : 12; voor een groot deel is de strijd der profeten tegen den uitwendigen, eigengerechtigen cultus van het volk gericht. Het wezen van de bedeeling der toekomst bestaat dan ook daarin, dat de Heere een nieuw verbond met zijn volk zal oprichten, dat Hij hun een nieuw hart zal schenken en daarin zijne wet zal schrijven en dat Hij op allen zijnen Geest zal uitstorten, zoodat zij Hem liefhebben met hun gansche hart en in zijne wegen wandelen, Deut. 30 : 6, Jer. 31 : 32, 32 : 38v., Ezech. 11 : 19, 36 : 26, Joel 2 : 28, Zach. 12 : 10. En wel wordt nu die toekomst geschilderd in beelden, aan de historische omstandigheden ontleend, zoodat Zion en Jeruzalem, tempel en altaar, offerande en priesterschap daarin eene groote plaats blijven innemen. Maar 1° bedenke men, dat ook wij hetzelfde doen en van God en Goddelijke zaken, van geestelijke en hemelsche dingen niet anders kunnen spreken dan in aardsche, zinnelijke vormen. De Oudtest. eeredienst is door God ook daartoe ingesteld, opdat wij niet in eigengemaakte maar in door Hemzelf ons gegeven, juiste beelden van de hemelsche dingen naar waarheid zouden kunnen spreken. Het Nieuwe Test. neemt daarom ook dit spraakgebruik over en gewaagt in het toekomstige Godsrijk van Zion en Jeruzalem, van tempel en altaar, van profeten en priesters; het aardsche is een beeld van het hemelsche, Alles Vergängliche ist nur ein Gleichniss. Men vergete 2° niet, dat alle profetie poezie is, die naar haar eigen natuur verklaard moet worden. De fout

van de vroeger heerschende exegese bestond niet in hare vergeestelijking zonder meer, maar wel daarin, dat zij alle tot illustratie dienende détails in een geestelijken zin wilde omzetten en daarbij, evenals bij de gelijkenissen van Jezus, de hoofdgedachte dikwerf uit het oog verloor. Als er bijv. gezegd wordt, dat de Heere een rijsje verwekken zal uit den afgehouwen tronk van Isaï, dat Hij den berg Zions verheffen zal op den top der bergen, dat Hij van de verbannenen één uit eene stad en twee uit een geslacht zal wederbrengen, dat Hij rein water op allen sprengen en hen van hunne zonden reinigen zal, dat Hij de bergen van zoeten wijn zal doen druipen en de heuvelen zal doen vlieten van melk enz., dan gevoelt elk, dat hij hierin met eene poetische beschrijving te doen heeft, die niet letterlijk kan of mag worden opgevat. De realistische verklaring komt hier met zichzelve in strijd en miskent het karakter der profetie. Ook is het 3° onjuist, dat de profeten zelf het onderscheid van zaak en beeld zich volstrekt niet bewust zouden geweest zijn. Niet alleen zijn de bovengenoemde poëtische omschrijvingen zonder twijfel door de profeten als beeld opgevat, maar met de namen van Sodom, Gomorra, Edom, Moab, Philistea, Egypte, Assur, Babel duiden zij meermalen de macht der Heidenwereld aan, die eens aan Israel onderworpen zal worden en in zijne zegeningen zal deelen, Ob. 16, 17, Jes. 34 : 5, Ezech, 16 : 46v., Dan. 2, 7v., Zach. 14 : 21. Zion is dikwerf de naam voor het volk, voor de gemeente Gods, Jes. 49 : 14, 50 : 1, 51 : 3, 52 : 1, 54 : 1. En al kan de Oudtest. profetie zich het toekomstige Godsrijk niet voorstellen zonder tempel en offerande, toch gaat zij telkens boven alle nationale en aardsche verhoudingen uit en verkondigt zij, dat er geen ark des verbonds meer wezen zal, wijl heel Jeruzalem Gods troon is, Jer. 3 : 16, 17, dat het rijk van den Messias eeuwig zal zijn en de gansche wereld omvatten, Ps. 2 : 8, 72 : 8, 17, Dan. 2 : 44, dat alle inwoners profeten en priesters zullen zijn, Jes. 54 : 13, 61 : 6, Jer. 31 : 31, dat alle onreinheid en zonde, alle krankheid en dood er gebannen zal zijn, 25 : 8, 33 : 24, 52 : 1, 11, Zach. 14 : 20, 21, Ps. 104 : 35, dat het gesticht zal worden in een nieuwen hemel en op eene nieuwe aarde, en geen zon of maan meer noodig zal hebben, Jes. 60 : 19, 20, 65 : 17, 66 : 22. Zelfs het realistische toekomstbeeld van Ezechiel bevat elementen, die eene symbolische verklaring noodzakelijk maken; de gelijke deelen, die aan alle

stammen, schoon zeer onderscheiden in getalsterkte, worden toegewezen; de afgepaste strooken, die voor priesters, levieten en vorst bestemd zijn; de scheiding van tempel en stad, de hooge ligging van den tempel op een berg en de beek, die van onder den dorpel van de oostelijke tempeldeur naar de doode zee stroomt; en ten slotte de kunstmatige ineenzetting en de practische onuitvoerbaarheid, zij verzetten zich tegen eene zoogenaamd realistische uitlegging. Eindelijk 4° is het bij de exegese des Ouden Testaments de vraag niet, of de profeten zich geheel of ten deele bewust waren van het symbolisch karakter hunner voorspellingen, want zelfs in het woord van klassieke schrijvers ligt meer, dan zijzelven erbij gedacht of ermede bedoeld hebben. Maar wel is het de vraag, wat de Geest van Christus, die in hen was, ermede betuigden en openbaren wilde. Dat nu wordt uitgemaakt door het Nieuwe Testament, dat de voltooiing, de vervulling en daarom de verklaring van het Oude is, want in de vrucht wordt de natuur van den boom openbaar. Zelfs de moderne kritiek erkent, dat niet het Jodendom maar dat het Christendom de volle verwezenlijking is van de religie der profeten.

Hierover kan toch geen twijfel bestaan, dat het N. Testament zichzelf beschouwt als de geestelijke en dus als de volkomene en waarachtige vervulling van het Oude Testament. Het vergeestelijken van het O. T., mits in goeden zin verstaan, is niet een uitvindsel van de christelijke theologie, maar heeft in het N. T. zelf een aanvang genomen. Het vergeestelijkte Oude Testament, dat is, het Oude Testament van zijn tijdelijken, zinnelijken vorm ontdaan, is het Nieuwe Testament. De eigenaardigheid van de oude bedeeling was juist, dat het verbond der genade onder aanschouwelijke beelden voorgesteld en in nationale, zinnelijke vormen ingekleed werd. Zonde werd gesymboliseerd in de levietische onreinheid. Verzoening kwam tot stand door de offerande van een geslacht dier. Reiniging werd afgeschaduwd in lichamelijke wasschingen. Gemeenschap met God was gebonden aan het opgaan naar Jeruzalem. Behoefte aan Gods gunst en nabijheid uitte zich in een verlangen naar zijne voorhoven. Het eeuwige leven werd gedacht als een lang leven op aarde enz. Al het geestelijke, hemelsche en eeuwige werd overeenkomstig de vatbaarheid van Israel, dat als een kind onder de tucht der wet was gesteld, in aardsche schaduwen gehuld. Ofschoon de groote massa des volks

dikwerf bij die uitwendige vormen staan bleef, evenals vele Christenen in het sacrament aan het teeken blijven hangen, drongen de vrome Israelieten met hunne harten wel tot de geestelijke kern door, die in de schaal verborgen was, maar toch zagen ook zij dat geestelijke niet anders dan in schaduw en beeld. Daarom zegt het Nieuwe Testament, dat het Oude was *σκια των μελλοντων, το δε σωμα Χριστου*, Col. 2 : 17, *ὑποδειγμα και σκια των ἐπουρανιων*, Hebr. 8 : 5. De schaduw is het lichaam niet, maar wijst toch heen naar het lichaam, en valt weg, als dit zelf gekomen is. Het Nieuwe Testament is de waarheid, het wezen, de kern, de eigenlijke inhoud van het Oude Testament; Vetus Test. in Novo patet, Novum Test. in Vetere latet. Daarom is er in het N. Test. zoo telkens van de waarheid sprake. Tegenover de wet, die door Mozes is gegeven, staat de waarheid, die in Jezus Christus geworden is, Joh. 1 : 14, 17. Hij is de waarheid, Joh. 14 : 6; de Geest, dien Hij uitzond, is de Geest der waarheid, Joh. 16 : 13, 1 Joh. 5 : 6; het woord Gods, dat Hij predikte, is het woord der waarheid, Joh. 17 : 17; het onder het O. Test. beloofde en afgeschaduwde heilsgoed is in Christus als eeuwige, waarachtige realiteit voor allen openbaar geworden; alle beloften Gods zijn in Hem ja en amen, 2 Cor. 1 : 20; het Oude Testament is niet afgeschaft maar is in de nieuwe bedeeling tot zijne vervulling gekomen en komt daarin nog altijd door tot vervulling tot op de parousie van Christus toe. Christus is daarom de ware profeet, priester en koning; de echte knecht des Heeren, het ware zoenoffer, Rom. 3 : 25, de ware besnijdenis, Col. 2 : 11, het ware pascha, 1 Cor. 5 : 7, de waarachtige offerande, Ef. 5 : 2, en zijne gemeente is het ware zaad Abrahams, het ware Israel, het ware volk Gods, 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, Jak. 1 : 1, 18, 1 Petr. 2 : 9, Op. 21 : 3, 12, de ware tempel Gods, 1 Cor. 3 : 16, 2 Cor. 6 : 16, Ef. 2 : 22, 2 Thess. 2 : 4, Hebr. 8 : 2, het ware Zion en Jeruzalem, Gal. 4 : 26, Hebr. 12 : 22, Op. 3 : 12, 21 : 2, 10; haar geestelijke offerande is de ware godsdienst, Joh. 4 : 24, Rom. 12 : 1, Phil. 3 : 3, 4 : 18, cf. deel III 217. Alle begrippen des Ouden Testaments leggen hun uitwendige, nationaal-israelietische beteekenis af en worden in hun geestelijken, eeuwigen zin openbaar; het semietische behoeft niet meer door ons, gelijk Bunsen wilde, in het japhetische te worden

overgezet; het N. Test. zelf heeft aan de particularistische ideeën des O. Test. eene universalistische, kosmische beteekenis gegeven. Geheel verkeerd is dus de beschouwing van het Chiliasme, volgens welke het N. Test. met de gemeente uit de Heidenen een intermezzo is, een zijweg, die door God is ingeslagen, omdat Israel zijn Messias verwierp, zoodat de eigenlijke voortzetting en vervulling des Ouden Testaments eerst bij de tweede komst van Christus een aanvang zou nemen. Veeleer is het omgekeerde waar. Niet het Nieuwe, maar het Oude Testament is een tusschenbedrijf. Het verbond met Israel is tijdelijk, de wet is tusschen de belofte aan Abraham en hare vervulling in Christus ingeschoven, opdat zij de misdaad vermeerderen en als een tuchtmeester tot Christus opleiden zou, Rom. 5 : 20, Gal. 3 : 19. Daarom gaat Paulus altijd tot Abraham terug, Rom. 4 : 11v., Gal. 3 : 6v., en knoopt aan de belofte, die tot hem is geschied, zijn evangelie vast. Abraham is de vader van de geloovigen, van alle geloovigen, niet alleen uit de Joden maar ook uit de Heidenen, Rom. 4 : 11; de kinderen der belofte zijn zijn zaad; Rom. 9 : 6—8; de zegening van Abraham komt in Christus tot de Heidenen, Gal. 3 : 14; wie van Christus zijn, zijn Abrahams zaad en naar de beloftenis erfgenamen, Gal. 3 : 29. Het volk van Israel is in de dagen des O. Test. tijdelijk verkoren, opdat het heil straks in de volheid des tijds aan heel de wereld ten goede zou komen. Israel is niet verkoren tot schade maar ten bate der volken. De belofte aan Adam en Noach had van haar eerste begin af eene universalistische strekking en heeft deze, na haar tijdelijke, wettische gedaante onder Israel te hebben afgelegd, in Christus ten volle voor alle natiën geopenbaard. Het voorhangsel is gescheurd, de scheidsmuur is gevallen, het handschrift der wet is aan het kruis genageld; en nu zijn de geloovigen uit de Heidenen met die uit de Joden medeërfgenamen, medeburgers der heiligen, huisgenooten Gods, nabij geworden in Christus, en op hetzelfde fundament van apostelen en profeten gebouwd, Ef. 1 : 9—11, 2 : 11—22. Het Nieuwe Testament is daarom geen intermezzo, geen tusschenbedrijf, geen zijweg, geen afbuiging van de lijn des O. Verbonds, maar het lang te voren beoogde doel, de directe voortzetting, de waarachtige vervulling van het Oude Testament. Het Chiliasme, anders oordeelende, komt met het Christendom zelf in conflict. Principieel beschouwd,

is het met het Judaisme één en moet er toe komen, om aan het Christendom, aan den historischen persoon van Christus, aan zijn lijden en sterven, eene tijdelijke, voorbijgaande waarde toe te kennen en de eigenlijke zaligheid eerst te verwachten van Christus' tweede komst, van zijne verschijning in heerlijkheid. Evenals het Judaisme, maakt het het geestelijke aan het stoffelijke, het ethische aan het physische ondergeschikt, stijft de Joden in hun vleeschelijke gezindheid, verontschuldigt hunne verwerping van den Messias, verzwaart het deksel, dat op hun aangezicht ligt bij het lezen des Ouden Testaments, en bevordert de inbeelding, dat de vleeschelijke afstammeling van Abraham nog als zoodanig een prerogatief zal hebben in het koninkrijk der hemelen. De Schrift echter zegt, dat de ware lezing en verklaring van het O. Test. te vinden is bij hem, die tot den Heere Christus is bekeerd, 2 Cor. 3 : 14—16, dat die een Jood is, die het in het verborgene is en de besnijdenis des harten deelachtig, Rom. 2 : 29, dat er in Christus geen man of vrouw, geen Jood of Griek is, maar dat zij allen één zijn in Christus Jezus, 1 Cor. 12 : 13, Gal. 3 : 28, Col. 3 : 11. De Jood, die Christen wordt, was niet maar werd door zijn geloof een kind van Abraham, Gal. 3 : 29. Cf. tegen het Chiliasme: Augustinus, de civ. XX c. 6—9. Luther bij Köstlin II 564 f. Gerhard, Loc. XXIX c. 7. Quenstedt, Theol. IV 649. Calvijn, Inst. III 25, 5. Walaeus, Op. I 537—554. Voetius, Disp. II 1248—1272. Turretinus, Theol. El. XX qu 3. Moor VI 149—162. Hengstenberg in zijn comm. op de Openb. van Johannes. Keil op Ezechiel 1868 S. 495 f. Kliefoth, Eschatologie 1886 S. 147 f. Philippi, Kirchl. Gl. VI 214 f. Hodge, Syst. Theol. III 805—812. 861—866. Kuyper, Heraut 981—1003 enz.

6. Ofschoon hiermede in het algemeen het resultaat reeds volkomen vaststaat, dat het Nieuwe Testament antichiliastisch is, Kuenen, Prof. II 271, moet dit toch nog in bijzonderheden nader worden aangetoond. Het Chiliasme sluit de verwachting in, dat er tegen de wederkomst van Christus eene volksbekeering van Israel zal plaats hebben, dat de Joden dan naar Palestina terug zullen keeren, en vandaar uit onder Christus over de volken heerschen zullen. Daarbij is er onder de chiliasten verschil over, of de bekeering aan den terugkeer of deze aan gene zal vooraf-

gaan, cf. bijv. Guers, Israels toekomst en herstel 171. Wijl het moeilijk te denken is, dat de verstrooide Joden eerst successief bekeerd worden en dan samen het plan opvatten, om naar Palestina te gaan, meenen sommigen, dat de Joden eerst langzamerhand naar Kanaän terugkeeren en daar dan later gezamenlijk tot Christus zullen bekeerd worden, of trachten anderen beide gevoelens zoo te vereenigen, dat er eerst een groot deel van de Joden naar Palestina trekken, en dat dezen, na eerst stad en tempel en eeredienst hersteld te hebben en daarna tot Christus bekeerd te zijn, langzamerhand door hunne andere volksgenooten gevolgd worden. En zij wijzen erop, dat deze verwachting aanvankelijk reeds vervuld wordt. Er zijn reeds duizenden Joden in Palestina; de Oostersche quaestie gaat hare oplossing tegemoet, want Turkije dankt zijn bestaan alleen aan den onderlingen naijver der groote mogendheden; en wordt Turkije eenmaal vernietigd, dan is er alle kans, dat Palestina toegewezen wordt aan de Joden, aan wie het rechtmatig toekomt; voorts werkt er in vele Joden, gelijk uit het in laatsten tijd opgetreden Zionisme blijkt, een verlangen, om naar Palestina terug te keeren en daar een zelfstandig rijk te vormen; en eindelijk maakt de groote verbetering der verkeermiddelen, die men reeds in Nah. 2 : 3, 4, Jes. 11 : 16, 66 : 20 voorspeld acht, zulk een terugkeer ook eenvoudig en gemakkelijk. Hoe men nu ook oordeele over deze politieke combinatiën, het Nieuwe Testament biedt aan zulk eene verwachting niet den minsten steun. Toen de volheid des tijds gekomen was, stonden de Joden, als volk beschouwd, met de Heidenen op ééne lijn; zij waren samen verdoemelijk voor God, omdat zij eene eigene gerechtigheid uit de wet zochten op te richten en de gerechtigheid, die uit het geloof is, verwierpen, Rom. 3 : 21. Daarom zond God Johannes tot hen met den doop der bekeering en liet het hun daarin aanzeggen, dat zij, schoon besneden zijnde en proselieten doopende, zelven schuldig en onrein stonden voor zijn aangezicht en evengoed als de Heidenen de wedergeboorte en de bekeering van noode hadden, om in te gaan in het koninkrijk der hemelen. Door den doop zonderde Johannes de ware Israelieten reeds van de massa des volks af. En Jezus ging op dit voetspoor voort; Hij nam den doop van Johannes over en liet hem bedienen door zijne discipelen. Wel trad Hij evenals Johannes aanvankelijk op met de prediking, dat het koninkrijk

Gods nabij was gekomen. Maar Hij vatte dat koninkrijk gansch anders dan zijne tijdgenooten op; Hij verstond er niet onder eene politieke, maar eene religieus-ethische heerschappij en leerde, dat geen vleeschelijke afstamming uit Abraham maar alleen wedergeboorte uit water en geest den toegang tot dat koninkrijk der hemelen ontsloot, deel III 232v. Daardoor vergaderde Hij allengs rondom zich eene schare van discipelen, die zich onderscheidde en afzonderde van het volk der Joden. En dezen waren de ware ἐκκλησια, het echte volk Gods, gelijk Israel dat had behooren te zijn maar nu in zijne verwerping van den Messias betoonde niet te wezen. Deze scheiding tusschen het volk der Joden en de Nieuwtest. ἐκκλησια werd hoe langer hoe scherper. Wel waren er velen, die in Christus geloofden, maar het volk, geleid door de Phariseën en Schriftgeleerden, verwierp Hem. Ofschoon voor sommigen tot eene opstanding, was Hij voor velen tot een val en tot een teeken, dat weersproken werd, Luk. 2 : 34. Hij kwam tot het zijne, maar de zijnen hebben Hem niet aangenomen, Joh. 1 : 11. Jezus zegt zelf, dat een profeet niet geëerd is in zijn vaderland, Mt. 13 : 17. Telkens ervaart Hij, dat de Joden niet tot Hem komen willen, Joh. 5 : 37—47, 6 : 64; Hij getuigt, dat zij in hunne zonden zullen sterven, 8 : 21, dat zij kinderen des duivels zijn, 8 : 44, planten, niet door den Vader geplant, Mt. 15 : 13, 14 en ziet in hun ongeloof geen toevallige, onvoorziene omstandigheid maar vervulling der profetie, Mt. 13 : 13v., Joh. 12 : 37v. Doch niet alleen heeft Jezus van de Joden in het heden niets te hopen, ook in de toekomst verwacht Hij niets voor hen. Integendeel Hij kondigt de geheele verwoesting van stad en tempel aan, zoodat er geen steen op den ander zal gelaten worden, Joh. 2 : 18—21, Mt. 22 : 7, 23 : 37—39, 24 : 1v., Mk. 13, Luk. 21 : 6v. Bij zijn intocht in Jeruzalem weent Hij over de stad, Luk. 19 : 41—44. Des Maandags vóór zijn dood vloekt hij op den weg naar Bethanië den vijgeboom, die daarin, dat hij nog geen vruchten maar wel reeds bladeren had, een beeld was van het schijnvrome, eigengerechtige Israel, en sprak, dat niemand eenige vrucht meer van hem eten zou in der eeuwigheid, Mk. 11 : 12—14. Bij zijn kruisgang beveelt Hij de vrouwen, niet over Hem maar over Jeruzalem te weenen, Luk. 23 : 28. Zelfs predikt Hij, dat de zaligheid, door Israel verworpen, het deel der Heidenen zal worden. Het koninkrijk Gods zal Israel

ontnomen en aan een ander volk gegeven worden, dat zijne vruchten voortbrengt, Mt. 21 : 43; de wijngaard wordt aan andere landlieden verhuurd, Mt. 21 : 41; tot de bruiloft worden geroepen degenen, die op de uitgangen der wegen zijn, Mt. 22 : 9; de verloren zoon gaat vóór den oudsten zoon, Luk. 15. En zoo zegt Hij, dat velen zullen komen van Oosten en Westen en met Abraham, Izak en Jakob zullen aanzitten in het koninkrijk der hemelen, Mt. 8 : 10—12; dat Hij nog andere schapen heeft, die van dezen stal niet zijn, Joh. 10 : 16; en verblijdt er zich over, dat, als eenige Grieken Hem begeeren te zien, Hij nu als een tarwegraan in de aarde vallen en sterven en alzoo veel vrucht zal dragen, Joh. 12 : 24. Na zijne opstanding beveelt Hij dan ook aan zijne discipelen, om het evangelie te prediken aan alle volken, Mt. 28 : 18. En eenzelfde oordeel over Israel treffen wij bij alle apostelen aan. Wel moeten zij als Jezus' getuigen van Jeruzalem uit hun arbeid beginnen, maar dan hem voortzetten tot aan het uiterste der aarde, Hd. 1 : 8. Petrus brengt daarom het evangelie terstond aan de Joden, Hd. 2 : 14, 3 : 19, 5 : 31, doch ziet in een gezicht, dat voortaan niemand onrein is, maar dat Gode aangenaam is een iegelijk, die Hem vreest, uit wat volk hij ook voortkome, Hd. 10 : 35, 43. Paulus begint zijne prediking altijd eerst bij de Joden, maar keert zich, als dezen het verwerpen, tot de Heidenen, Hd. 13 : 46, 18 : 6, 28 : 25—28. Eerst den Jood, maar ook den Griek, is de regel, dien hij op zijne zendingsreizen in acht neemt, Rom. 1 : 16, 1 Cor. 1 : 21—24. Immers, Joden en Heidenen zijn beide verdoemelijk voor God en hebben hetzelfde evangelie van noode, Rom. 3 : 19v. Er is slechts voor allen één weg tot de zaligheid, n.l. het geloof, gelijk dat reeds vóór de wet door Abraham geoefend en hem tot gerechtigheid gerekend is, Rom. 4, Gal. 3. Wie van de Joden Christus verwerpen, zijn geen ware, echte Joden, Rom. 2 : 28. 29; zij zijn niet de besnijding maar de versnijding, Phil. 3 : 2, zij zijn ongeregelden, ijdelheidsprekers, verleiders van zinnen, wien men den mond moet stoppen, Tit. 1 : 10, 11; zij hebben den Heere Jezus en hunne eigene profeten gedood, zij vervolgen de geloovigen, zij behagen God niet en zijn allen menschen tegen, zij verhinderen de apostelen, om tot de Heidenen te spreken, en maken de mate hunner zonden vol, zoodat de toorn over hen tot zijn uiterste grens gekomen is en thans zich over hen ontlaadt,

1 Thess. 2 : 14—16. De Joden, die de gemeente van Smyrna lasteren, zeggen wel, dat zij Joden zijn, maar zij zijn het niet, zij zijn veelmeer eene synagoge des satans, Op. 2 : 9, 3 : 9. Echte Joden, ware kinderen Abrahams zijn zij, die in Christus gelooven, Rom. 9 : 8, Gal. 3 : 29 enz. Zoo oordeelt het N. Test. over de Joden; de gemeente der geloovigen heeft in alle opzichten het nationale, vleeschelijke Israel vervangen; het Oude Testament is in het Nieuwe vervuld.

7. Slechts enkele plaatsen schijnen met deze doorgaande leer der Schrift in strijd te zijn en iets anders in te houden. De eerste plaats is Mt. 23 : 37—39, Luk. 13 : 33—35, waar Jezus tot de inwoners van Jeruzalem zegt, dat hun huis woest gelaten zal worden, en dat zij Hem niet zullen zien, totdat zij zullen zeggen: gezegend is Hij, die komt in den naam des Heeren. Hier spreekt Jezus inderdaad de verwachting uit, dat de Joden Hem eenmaal, n.l. bij zijne wederkomst, als Messias erkennen zullen. Wanneer nu van elders een duizendjarig rijk en eene daarmede samenvallende bekeering van Israel vaststond, zou deze plaats daarnaar verklaard kunnen worden. Maar wijl dit niet het geval is, ook niet in Op. 20, gelijk later blijken zal, kan hier alleen gedacht worden aan de Messiaserkenning der Joden bij Christus' wederkomst ten oordeele. En zoolang, zegt Jezus uitdrukkelijk, zal Jeruzalem woest gelaten worden; een herbouw van stad en tempel wordt dus in elk geval door Jezus vóór zijne wederkomst niet verwacht. Ten tweede komt Luk. 21 : 24 in aanmerking, waar Jezus zegt, dat Jeruzalem van de Heidenen vertreden zal worden, totdat de tijden der Heidenen vervuld zullen zijn. De conjunctie ἄχρι οὗ sluit nog niet in, dat bij het aanbreken van den daardoor aangeduiden termijn het tegenovergestelde, n.l. het herbouwd en bewoond worden van Jeruzalem door de Joden plaats hebben zal. Maar ook al ware dit zoo, dan zegt Jezus daarmede nog niet, dat aan de vertreding van Jeruzalem een einde zal komen vóór zijne parousie, want Hij gaat terstond, na het oordeel over Jeruzalem te hebben uitgesproken, tot de bespreking van de teekenen vóór en bij zijne wederkomst over, Luk. 21 : 25v.; de tijden der Heidenen duren tot zijne wederkomst voort. Wederom, indien het N. T. eene tweevoudige wederkomst van Christus leerde, zou deze plaats in overeenstem-

ming daarmede kunnen worden uitgelegd, maar het zal strak duidelijk worden, dat daarvoor geen grond in het N. T. aanwezig is. De derde tekst, die hier ter sprake komt, is Hd. 3 : 19—21. Daar vermaant Petrus de Joden tot bekeering, opdat hunne zonden uitgewischt worden en opdat *καιροὶ ἀναψύξεως*, tijdpunten van verkwikking, mogen komen van de zijde van het aangezicht des Heeren en Hij, n.l. God, den voor u (de Joden) bestemden Christus Jezus zenden zal, welken de hemel moet opnemen tot de tijden van de wederoprichting aller dingen. Sommigen meenen, dat de tijden der verkwikking, waarvan hier gesproken wordt, dan zullen aanbreken, wanneer het Joodsche volk bekeerd wordt en alle dingen weer naar hun oorspronkelijke bestemming in het duizendjarig rijk worden opgericht, en dat zij dan duren zullen tot de tweede wederkomst van Jezus toe. Maar tegen deze uitlegging bestaat groot bezwaar. De *χρόνοι ἀποκαταστάσεως πάντων* zijn moeilijk te verstaan van de herstelling der natuurlijke en zedelijke verhoudingen, die door de Chiliasten in het millennium verwacht wordt, want er staat duidelijk, dat deze tijden het eindpunt zijn van het verblijf van Jezus in den hemel; tot zoo lang vertoeft Jezus dus aan 's Vaders rechterhand, en wijl de Schrift slechts ééne wederkomst van Christus kent, vallen de tijden van de wederoprichting aller dingen met de voleindiging der wereld saam; bovendien is *ἀποκατάστασις πάντων* veel te sterke uitdrukking voor dat herstel van het Joodsche rijk, dat het Chiliasme verwacht. De tijden der verkwikking zijn daarom niet identisch met maar gaan aan de tijden van de wederoprichting aller dingen vooraf. Want Petrus geeft een tweeledig doel aan van de bekeering der Joden, opdat tijden van verkwikking voor hen aanbreken en opdat God hun den voor hen bestemden Christus zenden moge. De tijden der verkwikking vallen vóór de wederkomst van Christus en slaan dan òf op den geestelijken vrede, die het gevolg is van bekeering en vergeving der zonden, òf op bepaalde toekomstige tijden van Goddelijken zegen en gunst. Het laatste is het waarschijnlijkste, omdat de tijden der verkwikking niet onmiddellijk met de uitwissching der zonden maar met de zending van Christus in verband worden gebracht. En de gedachte, welke Petrus hier uitspreekt, is dan deze: bekeert u, o Joden, tot uitwissching uwer zonden, opdat er ook voor u als volk, die Christus overgeleverd, verloochend en gedood hebt, vs.

13—15, tijden van verkwikking van Gods aangezicht mogen aanbreken en God daarna van den hemel zenden moge dien Christus, die in de eerste plaats voor u bestemd en daarom ook het eerst tot u gekomen is, vs. 26, om ook u ten heil alle dingen weder op te richten. Of zulke tijden ooit voor de Joden zullen aanbreken, zegt Petrus niet; dat hangt af van hunne bekeering, en of deze te wachten is, wordt hier met geen woord vermeld.

De laatste plaats is Rom. 11 : 11—32. In Rom. 9—11 behandelt Paulus het ontzaglijk probleem, hoe Gods belofte aan Israel te rijmen is met de verwerping van het evangelie door de overgroote meerderheid van Israel. De apostel geeft daarop in de eerste plaats ten antwoord, dat de belofte Gods niet het vleeschelijk maar het geestelijk zaad van Abraham geldt en werkt dit in den breede uit, Rom. 9 en 10. En ten tweede merkt hij op, dat God ook onder Israel nog altijd zijne uitverkorenen heeft, en dus dat volk niet verstooten heeft; hij zelf is daarvoor ten bewijs en velen met hem; hoevelen er ook verhard en verblind zijn, de uitverkorenen hebben de zaligheid toch verkregen, er is steeds een overblijfsel naar de verkiezing der genade, Rom. 11 : 1—10. Maar deze verharding, die over het grootste gedeelte van Israel gekomen is, is toch Gods einddoel niet; veeleer is zij in zijne hand een middel, om de zaligheid tot de Heidenen te brengen, opdat dezen, die zaligheid in het geloof aannemende, op hun beurt Israel weder tot jaloerschheid mogen verwekken, 11 : 11—15. Na de geloovigen uit de Heidenen vermaand te hebben, om zich hierop niet te verheffen, vs. 16—24, werkt Paulus deze gedachte nog nader uit en zegt, dat over een deel van Israel de verharding gekomen is, totdat het pleroma der Heidenen, het volle getal der uit hun midden voor de zaligheid bestemden, vervuld zal zijn. En op die wijze zal gansch Israel naar Gods belofte zalig worden. De ongeloovige Joden zijn dus nu wel door God gehaat in betrekking tot het evangelie, opdat de door hen verworpene zaligheid tot de Heidenen zou komen; maar naar de verkiezing zijn zij beminden om der vaderen wil, want Gods beloften zijn onberouwelijk. Zooals het dus met de Heidenen is gegaan, zal het ook met de verharde Joden gaan; de Heidenen waren eerst ongehoorzaam en zijn nu ontfermd geworden, en zoo ook zijn de Joden nu ongehoorzaam, opdat zij door de barmhartigheid, aan de Heidenen bewezen, ook barmhartigheid

ontvangen mogen. Want God heeft allen, Heidenen en Joden, onder de zonde besloten, opdat Hij hun allen barmhartig zou zijn, vs. 25—32. De meeste uitleggers meenen, dat de vraag, of God zijn volk verstooten heeft, 11 : 1, niet ten volle daarmede beantwoord is, dat God onder Israel altijd zijne uitverkorenen houdt, die successief in den loop der eeuwen worden toegebracht, 11 : 1—10, en zij oordeelen daarom, dat al hetgeen in hoofdst. 11 volgt, niet maar eene nadere explicatie, doch eene aanvulling van het in vs. 1—10 gegeven antwoord is, een nieuw antwoord, dat eerst ten volle de bedenking ontzenuwt, alsof God zijn volk verstooten zou hebben. Onder πας Ισραηλ in vs. 26 verstaan zij daarom het volksgeheel van Israel, dat in de laatste dagen bekeerd zal worden. Maar hoe algemeen deze verklaring ook zij, er bestaan gewichtige bezwaren tegen. *a.* Indien het de bedoeling van den apostel ware, om in 11 : 25—32 een nieuw, aanvullend antwoord te geven, zou hij zijne redeneering aan het einde met haar begin en uitgangspunt in strijd brengen. Immers heeft hij 9 : 6v. gezegd, dat de beloften Gods niet uitgevallen zijn, omdat zij het geestelijk zaad van Abraham gelden, en in dit geestelijk zaad nog altijd door hare vervulling erlangen, 11 : 1—10. Apriori is het zeer onwaarschijnlijk, dat Paulus later op deze redeneering teruggekomen zou zijn en haar in dezen zin zou aangevuld en verbeterd hebben, dat de beloften Gods in deze zaliging van het geestelijk Israel niet ten volle tot hare vervulling komen maar dan eerst volledig verwezenlijkt worden, wanneer in den laatsten tijd eene volksbekeering van Israel plaats heeft. *b.* In elk geval is er in hoofdst. 9 : 1—10 : 11 met geen enkel woord van zulk eene verwachting voor het volk van Israel sprake, en er is geen enkele uitdrukking, die haar vermoeden doet en voorbereidt. En ook hoofdst. 11 : 11—24 bevat nog niets, wat op zoodanige verwachting heenwijst. Wel wordt 11 : 11—15 in dien zin door velen opgevat. Maar ook al zijn deze woorden niet hypothetisch, als een element in de redeneering maar als beschrijving van een feit te verstaan, dan behelzen zij toch alleen deze gedachte: het verwerpen van Christus door Israel is voor de Heidenen een groot gewin geweest, want daardoor is de door Christus' dood tot stand gekomene verzoening het deel der Heidenen geworden; een veel grooter gewin zal dan de aanneming van Israel door God voor de Heidenen zijn, want als Israel zijn pleroma, zijn

volle getal van uitverkorenen, zal bereikt hebben, en ook het pleroma der Heidenen ingegaan is, dan zal dat het leven uit de dooden, de opstanding uit de dooden van de nieuwe menschheid ten gevolge hebben. Aan Israels ἥττωμα dankt middelijkerwijze de Heidenwereld haar verzoening, aan Israels πλήρωμα dankt zij eens haar leven uit de dooden. *c.* Indien Paulus in 11 : 25 een nieuw feit wilde mededeelen, bevreemdt de wijze ten zeerste, waarop hij dit doet. Hij zegt toch niet: *en dan*, *daarna*, n. l. nadat de volheid der Heidenen is ingegaan, zal gansch Israel, maar: καὶ οὕτως πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται, en *op die wijze* zal gansch Israel zalig worden. Dat kan niet anders beteekenen dan: op die wijze, als in de vorige verzen beschreven is. Vlak vooraf, in vs. 24, heeft Paulus gezegd, dat de verharding altijd maar *voor een deel*, ἀπὸ μέρους over Israel gekomen is. De geloovigen uit de Heidenen konden wel gaan denken, evenals Israel vroeger, dat zij alleen het uitverkoren volk van God waren, en dat Israel geheel verworpen was. Maar Paulus zegt, dat dit niet zoo is. Neen, Israel is niet als zoodanig verworpen; er is onder hen altijd een overblijfsel naar de verkiezing der genade; er zijn wel eenige takken afgebroken, waarvoor de wilde olijfboom van de Heidenwereld in de plaats is gekomen, maar de stam van den tammen olijfboom is gebleven; de verharding is maar *voor een deel* over Israel gekomen; terwijl het pleroma uit de Heidenen ingaat, wordt ook het pleroma uit Israel toegebracht; en op die wijze wordt gansch Israel zalig. *d.* Dit feit, n.l. dat de verharding maar *voor een deel* over Israel gekomen is, noemt Paulus een μυστήριον, 11 : 25. Elders noemt hij zoo dikwerf het feit, dat de Heidenen thans medeërfgenamen en medeburgers der heiligen en huisgenooten Gods zijn, en hier duidt hij met hetzelfde woord het feit aan, dat de Joden maar voor een deel verhard zijn en dat God vele uitverkorenen voortdurend uit hen tot zijne gemeente toebrengt. Want die *gedeeltelijke* verharding zal duren, totdat het pleroma der Heidenen zal ingegaan zijn. Nooit, tot aan het einde der tijden toe, zal God zijn oude volk ganschelijk verwerpen; altijd zal naast een deel uit de Heidenwereld ook een deel uit Israel tot het geloof in Christus worden gebracht. De Heidenen maar ook de Joden hadden zoo gansch anders verdiend. Doch dit is het groote mysterium, dat God rijk is in barmhartigheid, dat Hij uit alle volk, ook uit het volk der Joden, dat Hem

verwierp, zijne uitverkorenen vergadert, dat Hij allen onder de zonde besloot, opdat Hij allen barmhartig zou zijn. Dat mysterium brengt den apostel in verrukking en doet hem bewonderend de diepte van Gods wijsheid en kennis aanbidden, 11 : 33—36. *e.* *Πας Ισραηλ* in 11 : 25 is dus niet het volk van Israel, dat aan de einden der dagen in massa bekeerd zal worden; het is ook niet de gemeente uit Joden en Heidenen saam, maar het is het pleroma, dat in den loop der eeuwen uit Israel toegebracht wordt. Israel blijft als volk, zoo voorspelt Paulus, naast de Heidenen bestaan; het zal niet ondergaan noch van de aarde verdwijnen; het blijft tot het einde der eeuwen, levert zijn pleroma voor het Godsrijk evengoed als de Heidenen, en behoudt voor dat Godsrijk zijn bijzondere taak en plaats; uit *alle* volken en natiën en tongen wordt de gemeente Gods vergaderd. *f.* Hoe groot dat pleroma uit Israel zijn zal, berekent Paulus niet. Het is best mogelijk, dat het getal der uitverkorenen uit Israel in de laatste tijden veel grooter zal zijn, dan het in Paulus' of in latere of in onze dagen was; er is geen enkele reden, om dit te ontkennen; veeleer doet de verbreiding van het evangelie onder alle volken verwachten, dat zoowel uit Israel als uit de Heidenen een steeds grooter aantal zalig zal worden. Maar dat bedoelt Paulus niet te zeggen; hij telt niet, maar hij weegt. Uit de Heidenwereld zal het volle pleroma komen, en ook uit Israel, en dat pleroma zal *πας Ισραηλ* zijn. In dat pleroma wordt gansch Israel behouden, zooals in de gemeente in haar geheel de gansche menschheid wordt gered. *g.* Eene andere bekeering van Israel, dan op de door Paulus aangegeven wijze laat zich ook moeilijk denken. Wat toch is eene volksbekeering, en hoe en wanneer zal zij bij Israel plaats hebben? Er is natuurlijk niets tegen, veeleer pleit het feit van het voortbestaan van het volk Israels in verband met de profetie ervoor, dat er ook uit Israel nog een zeer groot getal tot het geloof in Christus worden gebracht; maar hoe groot dit getal ook zij, het blijft een overblijfsel naar de verkiezing der genade. Ook de sterkste chiliast zal toch niet denken, dat eenmaal aan het einde alle Joden zonder uitzondering zullen worden bekeerd. En ook al nam hij dat aan, meenende, dat zoo alleen Rom. 11 : 25 ten volle vervuld werd, dan zou zulk eene volksbekeering aan het einde toch nog niet ten goede komen aan de millioenen Joden, die door de eeuwen heen tot op dien eindtijd

toe in ongeloof en verharding zijn weggestorven. Indien men werkelijk meent, dat Gods belofte aan Israel dan alleen waarlijk vervuld wordt, wanneer niet een ἐκλογή uit het volk, maar het volk zelf toegebracht wordt, dan komt men met de geschiedenis in conflict. Altijd, alle eeuwen door, ook in de dagen des O. T., toen het nationale Israel Gods volk was, was het slechts een klein deel des volks, dat in waarheid God diende en vreesde. En zoo is het niet alleen bij de Joden, maar zoo is het ook bij de Heidenen. Altijd is het een overblijfsel naar de verkiezing der genade, dat uit de Christenvolken de zaligheid in Christus deelachtig wordt. Bovendien blijft er voor zulk eene volksbekeering van Israel, als de Chiliasten verwachten, in Paulus' schets van de toekomst geen plaats over. Hij zegt toch uitdrukkelijk, dat de verharding over een deel van Israel gekomen is, *totdat* het pleroma der Heidenen is ingegaan, en dat niet *daarna* maar dat *op die wijze* gansch Israel zalig wordt, Rom. 11 : 25, 26. De verharding over een deel van Israel duurt dus zoolang, totdat het pleroma uit de Heidenwereld toegebracht is, en volgens de Chiliasten moet dan daarna de volksbekeering van Israel vallen. Maar ligt er dan nog eene tijdruimte tusschen het ingaan van het pleroma der Heidenwereld en het einde der eeuwen? Zoo ja, zijn er in dien tijd dan ook nog Heidensche volken, en wordt er uit hen geen enkele meer bekeerd? Het ingaan van het pleroma der Heidenen laat zich niet denken als tijdelijk voorafgaande aan het zalig worden van gansch Israel. Rom. 11 : 26 noemt geen nieuw feit, dat *na* het ingaan van de volheid der Heidenen plaats grijpt. Maar het ingaan van de volheid der Heidenen en het zalig worden van gansch Israel loopen parallel, omdat de verharding maar voor een deel over Israel gekomen is. Ten slotte merke men nog op, dat, al zou Paulus aan het einde ook eene volksbekeering van Israel verwachten, hij toch met geen woord melding maakt van een terugkeer der Joden naar Palestina, van een herbouw van stad en tempel, van eene zichtbare Christusregeering; in zijn toekomstbeeld is voor dat alles geen plaats. Cf. over de bekeering der Joden, behalve de commentaren op Rom. 11, Voetius, Disp. II 124 sq. Witsius, Oec. foed. IV 15, 20—32. Moor VI 127—130. Hodge, Syst. Theol. III 805. Kliefoth, Eschatologie 147.

8. Bij het bespreken van de verwachtingen, welke het N. Test. in de toekomst koestert ten aanzien van het volk Israels, werd nog in het midden gelaten, of het N. Test. misschien op andere plaatsen dan de daar ter sprake gebrachte een tusschenstaat leert tusschen deze bedeeling en de voleinding der eeuwen. Indien dit, zoo werd erkend, het geval was, dan konden Mt. 23 : 37—39, Luk. 21 : 24 en Hd. 3 : 19—21, ofschoon zij op zichzelve tot het aannemen van zulk een overgangstijd volstrekt geen aanleiding gaven, toch in dien geest worden opgevat en verklaard. Thans komt daarom de vraag aan de orde, of er volgens Jezus en de apostelen voor de gemeente een tijd van macht en heerlijkheid te wachten is, welke aan de algemeene opstanding en het wereldgericht voorafgaat. Indien dit zoo ware, zouden wij daarvan duidelijk melding verwachten in de eschatologische rede, welke Jezus in de laatste dagen van zijn leven tot zijne jongeren hield, Mt. 24, Mk. 13, Luk. 21. Maar er is daarin geen woord, zelfs geen zinspeling op zulk een rijk vervat. De Chiliasten trachten hun millennium wel op de eene of andere plaats in deze rede in te lasschen, en zeggen bijv., dat de eerste komst van Christus in Mt. 24 : 27 en de tweede komst in vs. 30 vermeld wordt, maar deze exegese mist toch allen grond. In zijne eschatologische rede geeft Jezus antwoord op twee vragen, die zijne discipelen Hem doen, n.l. wanneer de dingen geschieden zullen, die Hij aangaande Jeruzalem gesproken heeft, n.l. dat er van den tempel geen steen op den ander gelaten zal worden, en welk het teeken zal zijn van zijne toekomst en van de voleinding der wereld. Jezus beantwoordt eerst de eerste vraag, en wel zoo, dat Hij eerst handelt over de voorteekenen, Mk. 13 : 1—8, cf. Mt. 24 : 1—8, Luk. 21 : 5—11, daarna over het lot der jongeren, Mk. 13 : 9—13, cf. Mt. 24 : 9—14, Luk. 21 : 12—18, en eindelijk over de catastrophe in Judea, Mk. 13 : 14—23, cf. Mt. 24 : 15—26, Luk. 21 : 20—24. De tweede vraag naar de pârousie van Jezus en de voleinding der wereld wordt beantwoord in Mk. 13 : 24—31, cf. Mt. 24 : 29—35, Luk. 21 : 25—33; en daarbij sluit Jezus zijne parousie terstond bij de verwoesting van Jeruzalem aan; in den val dezer stad ziet Hij de aankondiging en de voorbereiding van de voleinding der wereld; Mt. 24 : 29 *εὐθέως*, Mk. 13 : 24 *ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις*. Hij zegt zelfs, dat dit geslacht geenszins zal voorbijgaan, totdat alle deze dingen geschied zullen zijn,

Mt. 24 : 34, Mk. 13 : 30, Luk. 21 : 32. Hoe nu deze verwachting van zijn spoedige, terstond na de verwoesting van Jeruzalem volgende parousie bij Jezus ook te verstaan zij (waarover straks nader); in elk geval blijkt duidelijk, dat er in deze rede geen plaats is voor een duizendjarig rijk. Jezus somt eerst, Mk. 13 : 1—8, eenige algemeene voorteekenen op, waaraan de discipelen zien kunnen, dat alles saam, n.l. de verwoesting van Jeruzalem en het einde der wereld nadert; en deze signa communia zijn: het opstaan van valsche Christussen, oorlogen en geruchten van oorlogen, beroering en opstand der volken met aardbeving, hongersnood enz., voorts de prediking van het evangelie in de geheele wereld tot een getuigenis aller volken, Mk. 13 : 10, en eindelijk, als voorspel van het einddrama, hetgeen voorvalt in Judea en Jeruzalem, Mk. 13 : 14—23. Daarna volgen de aan de parousie onmiddellijk voorafgaande voorteekenen, de signa propria, n.l. verduistering van zon en maan, nedervallen der sterren, beweging van de krachten in de hemelen, Mk. 13 : 24, 25. Met de parousie van Christus is dan onmiddellijk het gericht, de scheiding van goeden en boozen, de voleinding der wereld verbonden, Mk. 13 : 26, 27. Daarmee komt overeen, wat Jezus zegt in Mt. 13 : 37—43 en 47—50; het saam opgroeien van onkruid en tarwe, en het saambrengen van allerlei soorten van visschen duurt voort tot de voleinding der eeuwen, tot den tijd van den oogst en van het wereldgericht toe. Jezus kent maar twee aeonen, de tegenwoordige en de toekomende. In de tegenwoordige eeuw hebben zijne discipelen niet anders dan verdrukking en vervolging te wachten en moeten zij alles om zijnentwil verlaten. Nergens voorspelt Jezus aan zijne jongeren eene heerlijke toekomst op aarde vóór de voleinding der wereld; integendeel, zooals het Hem gegaan is, zal het ook zijne gemeente gaan; een discipel is niet boven zijn meester en een dienstknecht niet boven zijn heer; eerst in de toekomende eeuw ontvangen zijne jongeren alles met het eeuwige leven terug, Mt. 5 : 3—12, 8 : 19, 20, 10 : 16—42, 16 : 24—27, 19 : 27—30, Joh. 16 : 2, 33, 17 : 14, 15 enz. Als dan ook de jongeren in Hd. 1 : 6 aan Jezus vragen, of Hij in dezen tijd aan Israel het koninkrijk weder oprichten zal, dan ontkent Hij niet maar geeft stilzwijgend toe, dat dit eens geschieden zal; doch Hij zegt, dat de Vader de tijden of gelegenheden daarvoor in zijne eigene macht gesteld heeft, en dat de discipelen in dezen tijd de roeping hebben,

om als zijne getuigen op te treden van Jeruzalem uit tot aan het uiterste der aarde. In dezen zelfden geest spreekt heel het Nieuwe Testament, dat vanuit het standpunt der kruisgemeente geschreven is. De geloovigen, die niet vele wijzen en machtigen en edelen zijn, 1 Cor. 1 : 27, hebben hier op aarde niets dan lijden en verdrukking te wachten, Rom. 8 : 36, Phil. 1 : 29, zij zijn gasten en vreemdelingen, Hebr. 11 : 13, hun burgerschap is in de hemelen, Phil. 3 : 20, zij merken niet aan de dingen, die men ziet, 2 Cor. 4 : 18, maar bedenken de dingen, die boven zijn, Col. 3 : 2, zij hebben hier geen blijvende stad maar zoeken de toekomende, Hebr. 13 : 14. Maar zij zijn toch in hope zalig, Rom. 8 : 24, en weten, dat, indien zij met Christus lijden, zij ook met Hem zullen verheerlijkt worden, Rom. 6 : 8, 8 : 17, Col. 3 : 4. Daarom strekken zij zich met heel het zuchtend schepsel reikhalzend uit naar de toekomst van Christus en naar de openbaring van de heerlijkheid der kinderen Gods, Rom. 8 : 19, 1 Cor. 15 : 48v. enz., tegen welke heerlijkheid het lijden van den tegenwoordigen tijd niet opweegt, Rom. 8 : 18, 2 Cor. 4 : 17. Nergens straalt in het N. Test. eenige hope door, dat de gemeente van Christus nog eenmaal hier op aarde tot macht en heerschappij zal komen. Het hoogste, dat zij zich voorstelt, is, dat zij onder de koningen en allen die in hoogheid zijn een gerust en stil leven leiden moge in alle godzaligheid en eerbaarheid, Rom. 13 : 1v., 1 Tim. 2 : 2. En daarom beveelt het N. Test. niet in de eerste plaats die deugden aan, welke tot overwinning der wereld in staat stellen, maar noemt, ofschoon alle valsche ascetisme vermijdende, Rom. 14 : 14, 1 Tim. 4 : 4, 5, Tit. 1 : 15, als vruchten des Geestes de deugden van liefde, blijdschap, vrede, lankmoedigheid, goedertierenheid, goedheid, geloof, zachtmoedigheid, matigheid, Gal. 5 : 22, Ef. 4 : 32, 1 Thess. 5 : 14v., 1 Petr. 3 : 8v., 2 Petr. 1 : 5—7, 1 Joh. 2 : 15 enz.

Zelfs is het de doorgaande verwachting des N. Test., dat, naarmate het evangelie des kruises zich verbreidt, ook de vijandschap der wereld openbaar wordt. Christus is bestemd, om voor velen tot eene opstanding maar ook voor velen tot een val te zijn en hunne vijandige overleggingen tot openbaring te brengen; Hij is tot eene crisis in de wereld gekomen, opdat degenen, die niet zien, zien mogen en die zien, blind worden, Mt. 21 : 44, Luk. 2 : 34, Joh. 3 : 19—21, 3 : 39, Rom. 9 : 32, 33, 1 Cor. 1 : 23,

2 Cor. 2 : 16, Hebr. 4 : 12, 1 Petr. 2 : 7, 8. In de laatste tijden, in de dagen, die aan de wederkomst van Christus voorafgaan, zal de goddeloosheid der menschen tot eene schrikbarende hoogte stijgen; de dagen van Noach keeren terug; wellust, zingenot, losbandigheid, geldzucht, ongeloof, hoogmoed, spotternij, lastering zullen op schrikkelijke wijze uitbreken, Mt. 24 : 37v., Luk. 17 : 26v., 2 Tim. 3 : 1, 2 Petr. 3 : 3, Jud. 18; ook onder de belijders zal de afval groot zijn; de verleiding zal zoo machtig worden, dat zij zelfs, indien het mogelijk ware, de uitverkorenen ten val zou brengen; de liefde zal bij velen verkoelen en de waakzaamheid zoo afnemen, dat de wijze met de dwaze maagden in slaap vallen; het zal zulk een algemeene afval worden, dat Jezus de vraag kan doen, of de Zoon des menschen bij zijne komst nog geloof op aarde vinden zal, Mt. 24 : 24, 44v., 25 : 1v., Luk. 18 : 8, 1 Tim. 4 : 1. Het boek der Openbaring van Johannes stemt daarmede overeen. De brieven aan de zeven gemeenten behandelen wel concrete toestanden, gelijk zij toenmaals in die kerken bestonden en zijn wel allereerst aan die gemeenten gericht, om ze tot waakzaamheid aan te sporen en ze voor te bereiden op de aanstaande vervolgingen en de wederkomst van Christus. Maar zij hebben toch duidelijk eene veel verdere strekking. Het zevental, dat in de Openbaring steeds zoo groote beteekenis heeft, wijst daar reeds op; het is het getal der volkomenheid en doet de zeven gemeenten, die uit de vele gemeenten in Klein-Azië hier zijn uitgelezen, voorkomen als typen van de gansche christelijke kerk. De brieven, door Johannes aan haar gericht, hebben niet eerst afzonderlijk bestaan, en zijn niet elk voor zich eerst aan de respectieve gemeente verzonden, maar zij behooren bijeen, zijn te zamen opgesteld en bij elkander gevoegd, en zijn aan de gansche kerk gericht; alwie ooren heeft, hoore wat de Geest tot al de gemeenten zegt. Maar al hebben de brieven dus ongetwijfeld eene beteekenis, die zich veel verder uitstrekt dan tot de zeven met name genoemde, toenmaals in Klein-Azië bestaande gemeenten, toch is deze niet hierin gelegen, dat zij opeenvolgende perioden in de historie van Jezus' gemeente zouden beschrijven en een klein compendium der gansche kerkgeschiedenis zouden zijn. Maar zij teekenen kerkelijke toestanden, die toenmaals aanwezig waren en die tevens typisch zijn voor de gansche kerk van Christus, die dus telkens in de kerk zich kunnen voordoen en die vooral

terugkeeren zullen aan het einde der dagen. Want het is duidelijk, dat zij allen geschreven zijn onder den indruk van de aanstaande vervolging en de spoedige wederkomst van Christus. Alle bevatten zij eene heenwijzing naar de parousie, en sporen met het oog daarop de gemeenten tot waakzaamheid en getrouwheid aan. Zij dienen, om de Christenheid, die meer en meer der wereld gelijkvormig werd, tot de eerste liefde terug te roepen, uit de onverschilligheid te doen opwaken, en met het oog op de kroon, die haar wacht, aan te gorden tot den strijd en met onbezweken trouw te doen volharden tot den dood. Want de dag des Heeren nadert; nadat Johannes eerst de toestanden beschreven heeft, die er in zijn tijd, en later, vooral tegen het wereldeinde, in de kerk van Christus bestaan, gaat hij ertoe over, om te vermelden, wat daarna geschieden zal, 4 : 1. Het boek van Gods raadsbesluit over het einde der dingen wordt in den hemel door het Lam geopend, hoofdst. 4 en 5, en in het bijzonder dat door een engel aan Johannes vertoond, wat betrekking heeft op den allerlaatsten tijd, hoofdst. 10, en alle volken der aarde aangaat, 10 : 11. Beurtelings verplaatst Johannes ons nu op aarde en in den hemel. In den hemel, daar is reeds alles beslist en bepaald, daar wordt reeds eere gebracht aan God en het Lam, als ware de strijd reeds gestreden en de overwinning behaald, hoofdst. 4 en 5; daar zijn de zielen der martelaren reeds in lange witte kleederen gekleed en wachten nog slechts op de vervulling van hun getal, 6 : 9—11; daar ziet Johannes reeds proleptisch de gansche schare der verlosten staande voor den troon, 7 : 9—19; daar zijn de gebeden der heiligen door God reeds verhoord, 8 : 1—4; daar zijn reeds, ook proleptisch, opgenomen de 144000, die verzegeld waren, 7 : 1—8, als eerstelingen de anderen voorgaan, 14 : 1—5, en over het beest en zijn beeld de overwinning hebben behaald, 15 : 1—4; daar brengt de gansche schare der verlosten reeds heerlijkheid en eere aan God, wijl de bruiloft des Lams is gekomen, 19 : 1—8. De gemeente op aarde behoeft dus niet bang te zijn voor de gerichten, waarmede God aan het einde de wereld bezoekt. De 144000 dienstknechten Gods uit alle geslachten der kinderen Israels worden van te voren verzegeld, 7 : 1—8; de tempel en het altaar en degenen, die daarin aanbidden, worden niet aan de Heidenen overgegeven en de twee getuigen, die aldaar geprofeteerd hebben, worden wel gedood maar ook opgewekt en in den hemel

opgenomen, 11 : 1—12, en de christelijke gemeente, schoon om Christus' wil door Satan vervolgd, vindt in de woestijn eene schuilplaats, 12 : 1—14. In beginsel is de strijd reeds beslist. Want Christus is in den hemel opgenomen, 12 : 5; en Satan is door Michael en zijne engelen overwonnen en uit den hemel op aarde geworpen, 12 : 7—11. Thans heeft hij op aarde nog slechts een kleinen tijd, 12 : 12. Maar dien tijd maakt hij zich ten nutte. Hij veroorzaakt het opkomen van het beest uit de zee of den afgrond, 13 : 1, 11 : 7, 17 : 8, en geeft er macht en heerlijkheid aan. Dit beest is het Romeinsche keizerrijk, 13 : 1—10, wordt door een ander beest, het beest van de aarde, dat is, den valschen profeet, de valsche religie, den antichrist gesteund, 13 : 11—18, realiseert zich ten volle in één persoon, die zelf daarom het beest heeten kan, 13 : 3, 12, 18, 17 : 8, 10, 11 en heeft zijn centrum in de stad Babylon, dat is Rome, de groote hoer, welke over alle volken heerscht, hoofdst. 17 en 18. Maar al deze machtsontwikkeling is ijdel. Door de ontsluiting der zeven zegelen, door het blazen der zeven bazuinen, door het uitgieten der zeven fiolen openbaart God zijn toorn, bezoekt Hij natuur en menschheid met zijne oordeelen, en bereidt Hij het eindgericht voor. Eerst valt Babel, hoofdst. 18. Dan verschijnt Christus, 19 : 11—16, overwint het beest uit de zee en het beest van de aarde, 19—21 en straks ook den Satan, 20 : 1—3.

9. Nu is het zeer bevreemdend, dat deze laatste overwinning over Satan in twee tempo's geschiedt. Eerst wordt hij voor duizend jaren gebonden en in den afgrond geworpen, en daarna verleidt hij opnieuw de volken, voert krijg tegen de gemeente en wordt dan voorgoed overwonnen en geworpen in den poel van vuur en sulfer, 20 : 1—10. De voorstanders van het Chiliasme vinden, behalve in het Oude Testament, in deze pericoop hun sterksten steun en de tegenstanders zijn er in niet geringe mate verlegen mede en hebben er al hun exegetische kunst aan beproefd. De gedachte, dat er na de overwinning van het wereldrijk nog een laatste aanval van de volken moest afgeslagen worden, is ongetwijfeld door Johannes aan Ezechiel ontleend. Deze profeet verwacht, dat Israel, nadat het in zijn land zal zijn wedergekeerd en daar zeker wonen zal, nog eenmaal aangevallen zal worden door Gog van het land Magog, vorst van Rosch, Meschech en

Tubal, dat is door het volk der Scythen, in verbinding met allerlei andere volken uit het noorden, oosten en zuiden. De aanval eindigt echter daarmede, dat God zelf deze volken op de bergen Israels in zijn toorn verdelgen zal, c. 38 en 39. In hoofdst. 38 : 17 zegt de Heere, dat Hij van die volken reeds vroeger door den dienst zijner profeten gesproken heeft. En inderdaad verkondigden reeds vroegere profeten, dat niet alleen die historische volken, in wier midden Israel leefde en met wie het in aanraking kwam, maar ook alle veraf wonende Heidenen door den Heere in zijnen dag gericht zouden worden, Joel 2 : 32, 3 : 2, 11v., Mich. 4 : 5, 11, 5 : 6—8, Jes. 25 : 5—8, 26 : 21, Jer. 12 : 14—16, 30 : 23, 24. Zeer duidelijk komt soortgelijke profetie bij Zacharia voor, die in hoofdst. 12—14 schetst, hoe tegen den dag des Heeren Jeruzalem door de volken belegerd, en deze dan door den Heere gericht zullen worden. En Daniel ziet niet alleen in Antiochus Epiphanes de belichaming van het Gode vijandige wereldrijk, maar verwacht ook, dat deze Gode vijandige macht nog eenmaal zich verheffen en alzoo voor het gericht rijp worden zal, 11 : 40v. Tweeërlei was dus de verwachting der profetie, eerst van eene overwinning van het volk Gods over de volken, in wier midden het woonde, en daarna van een zegepraal over de volken, die tot dusver nog niet verschenen waren op het tooneel der wereldgeschiedenis. Deze dubbele verwachting ging over in de apocriefe litteratuur, Schürer, Gesch. des jüd. Volkes II^3 532. 551, maar ook in het Nieuwe Testament. Natuurlijk staat de eerste verwachting op den voorgrond. De verschijning van Christus roept het antichristelijk beginsel wakker. Jezus spreekt van *ψευδοπροφῆται* en *ψευδοχριστοι*, die zich stellen zullen tegenover Hem en zijn rijk, Mt. 7 : 15, 24 : 5, 24, Mk. 13 : 21, 22, Luk. 17 : 23. Om het ongeduld der Thessalonicensen bij hunne verwachting van Jezus' spoedige wederkomst te temperen, wijst Paulus er in 2 Thess. 2 op, dat die dag van Christus niet aanbreekt, tenzij eerst kome de apostasie en geopenbaard worde de mensch der zonde. Deze kan nu nog niet komen, wijl er iets is, wat hem wederhoudt. Wel is thans ook reeds werkzaam *το μυστηριον της ἀνομιας*, maar toch kan de mensch der zonde niet komen, voordat hij, die hem wederhoudt, uit het midden weggedaan zij. Daarna eerst zal de *ἀνομος* geopenbaard maar ook aanstonds door Jezus teniet gedaan worden. De Apocalypse ziet de antichristelijke macht

belichaamd in het beest uit de zee, dat is, het Romeinsche rijk, hetwelk de stad Rome tot centrum en een bepaalden keizer tot hoofd heeft, en daarbenevens in het beest van de aarde, dat is, de valsche profetie, welke tot huldiging van het wereldrijk en zijn keizer verleidt. Dezen tegenstander van Christus noemt Johannes in zijne brieven dan het eerst met den naam van ἀντιχριστος, in 1 Joh. 2 : 18 waarschijnlijk zelfs zonder artikel; en hij ziet zijn wezen gerealiseerd in hen, die de komst van Christus in het vleesch principieel loochenen, 1 Joh. 2 : 22, 4 : 2, 3, 2 Joh. 7. De voorstellingen van den antichrist zijn in de Schrift dus verschillend. Daniel ziet zijn type in Antiochus Epiphanes; Jezus maakt het antichristelijk beginsel los uit de Oudtest. tegenstelling van Israel en de volken en ziet het belichaamd in vele valsche Christussen en vele valsche profeten, die opstaan zullen na en tegen Hem; Paulus laat den mensch der zonde opkomen uit eene algemeene apostasie en noemt hem den ἀνομος en den ἀντικειμενος, n.l. van Christus, maar teekent hem ook, met trekken aan Daniel ontleend, als dengene, die zich verheft boven alles, wat God heet en wat door menschen vereerd wordt, zoodat hij in Gods tempel als een God zich nederzet en als een God zich vertoont. Johannes in zijne brieven acht den antichrist gekomen in de ketters zijner dagen. En de Apocalypse ziet zijne macht zich ontwikkelen in het wereldrijk, dat door de valsche profetie wordt gesteund. Daaruit blijkt, dat bij den antichrist niet uitsluitend aan één persoon of aan eene groep van personen, bijv. de ketters der eerste eeuwen, het Romeinsche rijk, Nero, de Joden, Mohammed, den paus, Napoleon enz., gedacht moet worden. De Schrift leert duidelijk, dat de antichristelijke macht hare geschiedenis heeft, in verschillende tijden op verschillende wijzen zich openbaart en ten slotte zich volledig ontwikkelt in een algemeenen afval en verbreking van alle natuurlijke en zedelijke banden, die thans nog zulk eene apostasie tegenhouden, en zich dan belichaamt in een wereldrijk, dat de valsche kerk in dienst neemt en in de vergoding van het hoofd van dat rijk zichzelf apotheoseert. Aan deze antichristelijke macht in haar hoogste en laatste ontwikkeling maakt dan Christus zelf door zijne verschijning een einde. Cf. de nieuwere litt. over den antichrist: Lünemann in zijn comm. op Thess., 3te Aufl. S. 219—225. Rinck, Die Lehre der H. S. von Antichrist. 1867. Boehmer,

Zur Lehre vom Antichrist, Jahrb. f. d. Th. 1859 S. 405—467 F. Philippi, Die bibl. kirchl. Lehre v. Antichrist 1877. Kliefoth, Eschatologie 205 f. Renan, L'antéchrist 1877. Bousset, Der Antichrist 1877. Wadstein, Die eschatol. Ideengruppe Antichrist, Weltsabbat, Weltende und Weltgericht, Leipzig 1896. Ebbes, Der Antichrist in den Schriften des N. T. (Theol. Arb. aus d. rhein. westf. Pred. Verein. N. F. Heft 1 S. 1—57). Art. in Herzog[3] van Seuffert.

Maar daarmede is nog niet de volledige overwinning behaald. Het antichristelijk beginsel kan uiteraard alleen optreden onder die natiën, die het evangelie gekend en ten slotte in bewuste en opzettelijke vijandschap verworpen hebben. Maar er zijn altijd geweest, er zijn nog en er zullen tot het einde der dagen volken zijn, die, als afgesneden takken, buiten de geschiedenis en de cultuur der menschheid staan. Wel zegt Jezus, Mt. 24 : 14, dat het einde eerst komt, nadat het evangelie in heel de bewoonde wereld gepredikt is tot een getuigenis allen volken. Maar deze profetie sluit toch niet in, dat het Christendom eens onder alle volken de heerschende godsdienst zal zijn, of dat het aan ieder mensch, hoofd voor hoofd, bekend zal wezen; want de historie leert, dat millioenen menschen en tal van volken, ook in de eeuwen na Christus' komst op aarde, weggestorven zijn, zonder eenige kennis van het evangelie te hebben gehad. Maar Jezus' woord houdt alleen in, dat de prediking van het evangelie tot alle volken doordringen zal en bepaalt geenszins nauwkeurig de mate, waarin, noch de grens, tot welke dit geschieden zal. De profetie vervult zich ook niet in eens maar successief door den loop der eeuwen heen, zoodat vele volken, die eertijds in het licht des evangelies wandelden, later daarvan weer beroofd zijn geworden. Terwijl in deze negentiende eeuw het evangelie onder de Heidenen zich verbreidt, neemt onder de Christenvolken de afval hand over hand toe. En daarom is het meer dan waarschijnlijk, dat tegen den tijd van de parousie wederom vele volken op aarde van de kennis van Christus verstoken zullen zijn. En met dit feit rekent het twintigste hoofdstuk van Johannes' Openbaring. Omdat daar sprake is van eene duizendjarige binding van Satan en van een gedurende dien tijd leven en heerschen der martelaren met Christus, hebben velen gemeend, dat hier klaar en onwedersprekelijk het zoogenaamde duizendjarig rijk werd

geleerd. Maar feitelijk is dit een verklaren van Op. 20, niet naar de analogie der Schrift, maar naar de analogie der apocriefe litteratuur. Op. 20 bevat op zichzelf niets van alwat tot het wezen van het chiliastisch geloof behoort. Immers, 1° er wordt met geen enkel woord melding gemaakt van eene bekeering en een terugkeer der Joden, van een herbouw der stad Jeruzalem, van een herstel van tempel en eeredienst, van eene aanvankelijke vernieuwing der aarde. Veeleer is dit alles buitengesloten. Want ook al zouden de 144000 in hoofdst. 7 van het pleroma uit Israel te verstaan en van die in 14 : 1 onderscheiden zijn, dan ware daarmede toch niets anders en niets meer bedoeld, dan dat ook vele Christenen uit de Joden in de groote verdrukking zullen staande blijven en onder de schare voor Gods troon een eigen plaats zullen innemen; maar er wordt volstrekt niet gezegd, dat zij opstaan en in Jeruzalem wonen zullen. De Christenen zijn de echte Joden, en de Joden, die zich verharden in hun ongeloof, zijn eene synagoge des Satans, 2 : 9. Al heet misschien het aardsche Jeruzalem nog eene enkele maal de heilige stad en de tempel aldaar de tempel Gods, 11 : 1, 2, toch wordt dat Jeruzalem in geestelijken zin Sodom en Egypte genoemd, 11 : 8; het echte Jeruzalem is boven, 3 : 12, 21 : 2, 10, en daar is ook de tempel Gods, 3 : 12, 7 : 15, 11 : 19 enz., en de ark, 11 : 19 en het altaar, 6 : 9, 8 : 3, 5, 9 : 13, 14 : 18, 16 : 7. En dat Jeruzalem daalt niet reeds in Op. 20 maar eerst in Op. 21 op aarde neer. 2° Het leven en heerschen der in de groote verdrukking trouw gebleven geloovigen heeft niet op aarde maar in den hemel plaats. Van de aarde is met geen woord sprake. Johannes ziet den engel, die Satan bindt, uit den hemel opkomen, 20 : 1; de tronen, die hij aanschouwt, 20 : 4, bevinden zich in den hemel, 4 : 4, 11 : 16; en de zielen der martelaren worden door Johannes hier, 20 : 4, evenals overal elders in den hemel gezien, 6 : 9, 7 : 9, 14, 15, 11 : 12, 14 : 1—5, 18 : 20, 19 : 1—8. De geloovigen zijn reeds op aarde door Christus Gode tot koningen en priesters gemaakt, 1 : 6; zij zijn dit in den hemel, 5 : 10, en verwachten, dat zij het eenmaal ook op aarde zullen zijn, 5 : 10, maar deze verwachting wordt eerst in het nieuwe Jeruzalem, dat van boven neerdaalt, vervuld; dan zullen zij koningen zijn in der eeuwigheid, 22 : 5. Thans echter, in den hemel, is hun koningschap tijdelijk, het duurt duizend jaren. 3° Ook weet Johannes niet van eene

eerste lichamelijke opstanding, die aan het duizendjarig rijk vooraf zou gaan, en eene tweede, die daarop volgen zou. Nergens wordt in de Schrift zulk eene eerste opstanding geleerd. Wel is er sprake van eene geestelijke opstanding uit de zonde, Joh. 4 : 25, 26, Rom. 6 : 4 enz. Ook is er eene ἀνάστασις ἐκ νεκρῶν, die op enkele gevallen ziet, zooals de opstanding van Christus, 1 Petr. 1 : 3, cf. Hd. 26 : 23, 1 Cor. 15 : 23, of alleen op de geloovigen betrekking heeft, Luk. 20 : 35, 36, Hd. 4 : 2, maar in dit geval volstrekt niet temporeel door een duizendjarig rijk van de algemeene ἀνάστασις νεκρῶν onderscheiden is, Mt. 22 : 31, Joh. 5 : 28, 29, Hd. 24 : 15, 1 Cor. 15 : 13, 42. Wel heeft men dit in 1 Cor. 15 : 20—28 en 1 Thess. 4 : 13—18 meenen te vinden, maar ten onrechte. In 1 Cor. 15 : 20—28 handelt Paulus zeer zeker alleen van de opstanding der geloovigen, terwijl hij van die der goddeloozen hier in het geheel niet spreekt en niet behoeft te spreken; maar van die opstanding der geloovigen zegt hij duidelijk, dat zij plaats hebben zal bij de parousie van Christus en dat daarna het einde zal zijn, waarin Hij het koninkrijk den Vader overgeeft, vs. 23, 24. Men zou uit deze plaats op zichzelve wel kunnen afleiden, dat er geen opstanding der goddeloozen volgens Paulus is, maar onmogelijk, dat deze door een duizendjarig rijk van die der geloovigen gescheiden is. Want op de opstanding der geloovigen volgt terstond het einde en de overgave van het koninkrijk, omdat alle vijanden overwonnen zijn en de laatste vijand, dat is de dood, te niet gedaan is. Evenmin staat er iets van zulk eene eerste, lichamelijke opstanding der geloovigen in 1 Thess. 4 : 13—18. In Thessalonica maakte men zich ongerust over het lot dergenen, die in Christus gestorven waren. Van welken aard die ongerustheid was, weten wij niet. De Chiliasten meenen, dat de Thessalonicensen niet twijfelden aan de opstanding en het eeuwig leven der in Christus ontslapenen, maar dat zij aan twee opstandingen geloofden, eene vóór en eene na het duizendjarig rijk, en nu bezorgd waren, dat de reeds gestorven geloovigen eerst bij de tweede opstanding zouden opstaan en dus geen deel zouden hebben aan de heerlijkheid van het duizendjarig rijk. Maar deze meening is ver gezocht en vindt hoegenaamd geen steun in den tekst; indien er eene eerste opstanding der geloovigen was, zou men juist verwachten, dat de gemeente in Thessalonica zich niet bezorgd maakte over het lot der gestor-

venen, want dezen zouden dan immers juist in het voorrecht dier eerste opstanding deelen. En indien men antwoordt, dat men dat juist in Thessalonica niet wist, dat er eene eerste opstanding der geloovigen was, dan had de apostel hun dat eenvoudig met een paar woorden kunnen zeggen. Maar dat doet hij in het geheel niet; hij spreekt niet van eene eerste en eene tweede opstanding; hij betoogt alleen, dat de geloovigen, die bij Jezus' komst nog levend overgebleven zijn, niets zullen vóór hebben bij hen, die reeds vroeger in Christus ontslapen zijn. Waarin de Thessalonicensen meenden, dat de laatsten bij de eersten zouden achterstaan, is ons onbekend. Maar dit doet er ook niet toe; het feit staat vast, dat men zoo in Thessalonica oordeelde. En daartegenover zegt Paulus nu, dat dit niet het geval is, want God zal de ontslapen geloovigen door middel van Jezus, die hen opwekken zal, terstond met Hem (met Jezus) doen zijn in zijne toekomst, zoodat Hij hen als het ware meebrengt, en de levend overgebleven geloovigen zullen hen volstrekt niet vooruit zijn, want de opstanding der dooden gaat vooraf, en daarna worden alle geloovigen, zoowel de opgestane als de veranderde geloovigen, te zamen opgenomen in de wolken, den Heere tegemoet. De tekst bevat dus niets van eene eerste en eene tweede opstanding. Indien nu nergens in de Schrift zulk eene tweeërlei opstanding voorkomt, zal men wel doen, ze niet al te spoedig in Op. 20 te vinden. En werkelijk komt ze daar ook niet voor. Er staat daar in vers 4 en 5 alleen dit, dat de zielen der in de groote verdrukking trouw gebleven geloovigen als koningen met Christus duizend jaren leven en heerschen en dat dit de eerste opstanding is. Johannes zegt duidelijk, dat hij de zielen, *τας ψυχας*, van de martelaren zag, cf. 6 : 9, en maakt van opstanding hunner lichamen geen melding. Hij zegt voorts, dat die zielen, niet opstonden of opgewekt werden of in het leven ingingen, maar dat zij *leefden* en dat zij terstond als koningen met Christus leefden en heerschten duizend jaren. Hij spreekt verder van de overige dooden, *οἱ λοιποὶ τῶν νεκρῶν*, en onderstelt dus, dat de geloovigen, wier zielen hij in den hemel zag, ook nog in zekeren zin tot de dooden behooren, maar toch leefden en heerschten; daartegenover zegt hij van de overige dooden, niet, gelijk in de Statenvertaling staat, dat zij niet weder levend werden, maar dat zij *niet* leefden, *οὐκ ἔζησαν*. En hij voegt er eindelijk met nadruk aan toe, dat dit leven en heerschen van de

zielen der getrouw gebleven geloovigen in tegenstelling met het niet leven der overige dooden de eerste opstanding is. Men voelt als het ware de tegenstelling: dàt is niet de eerste opstanding, die door sommigen, ook reeds in Johannes' dagen, aangenomen werd, alsof er eene lichamelijke opstanding der geloovigen aan het duizendjarig rijk vooraf zou gaan; maar de eerste opstanding bestaat in het leven en heerschen der getrouw gebleven geloovigen in den hemel met Christus. De geloovigen, aan wie Johannes schrijft en die straks de verdrukking tegemoet gaan, moeten niet denken, dat zij eerst zalig zullen worden aan het einde der dagen. Neen, zalig zijn de dooden, die in den Heere sterven *van nu aan*, ἀπαρτι, 14 : 13; zij ontvangen terstond rust van hun moeiten; zij worden aanstonds bij hun sterven gekroond; zij leven en heerschen met Christus in den hemel van het eerste oogenblik na hun dood af; en daarom kunnen zij gemoedigd de verdrukking tegengaan, de kroon des levens ligt voor hen gereed, 2 : 10. Johannes herhaalt hier, 20 : 4, 5, in het kort, wat hij vroeger aan de zeven gemeenten geschreven heeft. De beloften, welke daar aan de geloovigen, indien zij volhardden tot het einde, gegeven werden, kwamen alle hierop neer, dat wie overwint, gekroond zou worden. Wie overwint, ontvangt te eten van den boom des levens, 2 : 7, van het verborgen manna, 2 : 17, krijgt macht over de Heidenen, 2 : 26, ontvangt de morgenster, 2 : 28, wordt bekleed met witte kleederen, 3 : 5, wordt gemaakt tot een pilaar in Gods tempel, 3 : 12, houdt avondmaal met Jezus, 3 : 20. In één woord, die overwint, Ik zal hem geven met mij te zitten in mijnen troon, 2 : 21. Wat Johannes eerst in de belofte zag, ziet hij thans in hoofdst. 20 in de vervulling; zij, die trouw blijven tot den dood, leven en heerschen terstond met Christus in zijnen troon in den hemel; en *dat* is de *eerste* opstanding. Maar Johannes voegt er nog iets aan toe, en bevestigt daarmede de boven gegeven verklaring. Hij zegt namelijk: zalig en heilig is hij, die deel heeft in de eerste opstanding; over hem heeft de tweede dood geen macht, maar zij zullen priesters Gods en Christi zijn, en met Hem heerschen de duizend jaren. De tweede dood is volgens 20 : 14 niets anders dan het geworpen worden in den poel des vuurs. Wat nu het lot der in vs. 5 genoemde overige dooden moge zijn, in elk geval zijn de getrouw gebleven geloovigen, die met Christus leven en heerschen, voor dien tweeden dood gevrij-

waard. Zij hebben reeds de kroon des levens en eten reeds van het manna des levens, en behoeven dus voor het later volgend gericht niet te vreezen; wie overwint, zal van den tweeden dood, die bij het eindgericht intreedt, niet beschadigd worden, 2 : 11. Indien Johannes de eerste opstanding in chiliastischen zin verstond, als eene lichamelijke opstanding der geloovigen vóór het duizendjarig rijk, dan had hij zulk eene vertroosting aan de geloovigen niet behoeven te geven. Hij had dan kunnen volstaan met te zeggen, dat zij nog vóór het duizendjarig rijk zouden opstaan. Maar neen, de geloovigen blijven nog tot het eindgericht toe in zekeren zin tot de dooden behooren; doch geen nood, indien zij volharden tot het einde, dan worden zij terstond gekroond en kunnen, ook al heerscht de *eerste* dood nog over hunne lichamen, door den *tweeden* dood niet beschadigd worden.

10. Tegen deze verklaring kan men echter inbrengen, dat Johannes toch duidelijk spreekt van eene duizendjarige heerschappij der geloovigen met Christus, zij het ook in den hemel, en dat hij deze plaatst na de wederkomst van Christus, 19 : 11—16 en den val van het wereldrijk en van den valschen profeet, 19 : 20. Toch weegt deze bedenking niet zoo zwaar als het lijkt. Want 1° de plaatsing van het visioen in Op. 20 na dat in hoofdst. 19 beslist op zichzelf hoegenaamd nog niet over de chronologische volgorde. In het algemeen kan de kunst van het woord, in onderscheiding bijv. van de schilderkunst, datgene wat gelijktijdig plaats heeft, slechts successief, het een na het ander, verhalen. De Schrift maakt hierop geene uitzondering en verhaalt dikwerf na elkaar, wat in de werkelijkheid naast elkaar voorkomt. Bij de profeten gebeurt het menigmaal, dat zij successief zien en beschrijven, wat gelijktijdig of ook zelfs in eene gansch andere orde plaats grijpt of plaats grijpen zal. Vooral is dat, gelijk meer en meer erkend wordt, in het boek der Openbaring het geval. De brieven aan de zeven gemeenten zijn geen beschrijvingen van in diezelfde orde op elkander volgende kerkelijke toestanden. De zeven zegelen, de zeven bazuinen en de zeven fiolen vormen geen chronologische reeks maar loopen parallel en voeren ons telkens tot aan het einde, tot de laatste worsteling van de antichristelijke macht. En zoo is er op zichzelf niets tegen om aan te nemen, dat hetgeen in Op. 20 verhaald wordt evenwijdig loopt met de

gebeurtenissen der vroegere hoofdstukken. 2° Erkend dient te worden, dat Johannes bij het wereldrijk, dat hij teekent, denkt aan het Romeinsche imperium. De profetie, in het Oude en ook in het Nieuwe Testament beweegt zich niet hoog in de lucht maar staat op historischen bodem en ziet in de concrete machten, in wier midden zij leeft, de worsteling belichaamd van het wereldrijk tegen het rijk van God. Het boek Daniel bijv. loopt tot Antiochus Epiphanes toe en ziet in hem de personificatie der vijandschap tegen God en zijn volk. En zoo ook ontleent Johannes de trekken voor zijn wereldrijk aan het Romeinsche keizerrijk zijner dagen. Ofschoon alwat te voren geschreven is, ook tot onze leering geschreven is, zoo is toch de Openbaring van Johannes in de eerste plaats een troostboek voor de kruisgemeente van zijn tijd, om haar aan te sporen tot volharding in den strijd en om haar te bemoedigen door het gezicht van de kroon, die haar wacht. Indien Johannes voor zichzelven gemeend heeft, dat in het Romeinsche keizerrijk de allerlaatste ontwikkeling van het wereldrijk was opgetreden en dat Christus binnen enkele jaren komen zou, om daaraan een einde te maken, dan zou daarin niets ongewoons te vinden zijn, niets dat in strijd ware met den geest der profetie. Wij zijn niet aan Johannes' persoonlijke meening, maar aan het woord zijner profetie gebonden; en de profetie, die haar licht over de geschiedenis werpt, wordt op haar beurt ook door de historie verklaard en onthuld. 3° Indien Johannes werkelijk voor zichzelven geloofd heeft, dat het Romeinsche keizerrijk binnen enkele jaren door de verschijning van Christus te niet gedaan zou worden, dan heeft hij in elk geval gemeend, dat de geschiedenis der wereld daarmede nog niet was afgeloopen, want in dat geval ware er voor de heerschappij van de geloovigen met Christus in den hemel daarnaast geen plaats en moest deze eerst na dien tijd aanvangen. Maar deze zeitgeschichtliche opvatting geeft, hoeveel waars zij ook moge bevatten, niet de volledige gedachte van Johannes' Openbaring weer. Want duidelijk blijkt, dat in hoofdst. 19 de geschiedenis der wereld haar einde heeft bereikt. Babel is gevallen, hoofdst. 18, God heerscht als koning, 19 : 6, de bruiloft des Lams is gekomen, 19 : 7—9, Christus is verschenen, 19 : 11—16, de laatste strijd van alle koningen der aarde en van hunne heirlegers is gestreden, 19 : 17—19, het wereldrijk en de valsche profeet zijn vernietigd en geworpen in

den poel des vuurs, die als de tweede dood eerst geopend wordt na het gericht, 19 : 20, cf. 20 : 14, en de overigen werden gedood, 19 : 21. Het 19e hoofdstuk loopt dus duidelijk door tot datzelfde wereldeinde, dat in 20 : 10—15 geteekend wordt. Er is geen stof meer voor het vervolg der wereldgeschiedenis. De zeitgeschichtliche exegese laat de herkomst der volken, die in 20 : 3, 8 optreden, onverklaard of komt anders met 19 : 17—21 in strijd. Gelijk echter de brieven aan de zeven gemeenten en evenzoo de zeven zegelen, bazuinen en fiolen allereerst zien op de toestanden en gebeurtenissen in Johannes' dagen doch dan eene verdere strekking hebben voor de kerk aller eeuwen en voor heel de geschiedenis der wereld, zoo geldt het ook van het wereldrijk, in de Openbaring geteekend, dat het zijn type heeft in het Romeinsche keizerrijk der eerste eeuwen maar daarin toch nog niet zijn volle realiseering ontvangt. Het verheft zich telkens weer en moet altijd opnieuw bezwijken voor de verschijning van Christus, totdat het eindelijk zijne uiterste krachten inspant, zich in eene laatste reusachtige worsteling uitput en dan voorgoed door de komst van Christus vernietigd wordt. 4° Indien deze opvatting juist is, bedoelt het visioen van Joh. 20 niet, om ons te verhalen, wat in chronologische orde na het in Op. 19 gebeurde voorvallen zal, maar heeft het eene zelfstandige plaats en bericht ons, wat met het voorafgaande parallel loopt. Er is n.l. tweeërlei uiteinde van de geschiedenis der wereld te verhalen, een van de historische volken, waaronder het Christendom optreedt, en een ander van de wilde volken, die, gelijk Op. 20 : 8 zoo duidelijk zegt, in de vier hoeken der aarde wonen, en dus buiten het centrum van de geschiedenis en de cultuur der menschheid hebben geleefd. Onder gene kon alleen het wereldrijk en de valsche profetie optreden, want het antichristendom onderstelt de bekendheid met het evangelie; deze brengen het alleen tot een woesten aanval op de gemeente van Christus. Maar het is toch dezelfde Satan, die ginds en hier werkt. Telkens als hij onder de cultuurdragende volken teruggedrongen en verslagen wordt, organiseert hij in de wilde volken een nieuw instrument tot den strijd tegen Christus. Eerst is hij uit den hemel geworpen; daarna werkt hij op aarde en richt er tegen Christus zijn wereldrijk op; en eindelijk laat hij de wilde volken verschijnen op de breedte der aarde, om den laatsten strijd tegen Christus te strijden. Maar dit alles niet in tijdrekenkundigen doch

in logischen, geestelijken zin. 5° De duizend jaren zijn een symbolisch getal, gelijk thans algemeen erkend wordt; zij staan tegenover de weinige dagen, gedurende welke de getrouw gebleven geloovigen hier op aarde verdrukt en vervolgd zijn geworden, 12 : 14, maar ook tegenover de voltooide heerlijkheid, die eeuwig is, 22 : 5. Zij zijn eene aanduiding van de heilige, zalige rust der gestorven geloovigen in den hemel bij Christus en tevens van het verlangen, waarmede zij uitzien naar den dag der wrake van hun bloed, 6 : 9, terwijl op aarde de strijd van wereldrijk en volkerenwereld tegen Christus nog voortduurt. En als Johannes dan in Op. 20 : 1—9 de geschiedenis der wilde volken verhaald heeft tot dat einde toe, waarop ook die der cultuurdragende volken in 19 : 17—21 is uitgeloopen, dan wordt de draad van beide visioenen opgenomen en het allerlaatste einde der gansche wereldgeschiedenis verhaald. Daar, in 19 : 21, werden de menschen gedood door het zwaard van Christus; hier in 20 : 9, worden zij verteerd door vuur uit den hemel. Maar nadat wereldrijk, valsche profeet en Satan veroordeeld en in den poel geworpen zijn, 19 : 20, 20 : 10, staan alle dooden op en worden geoordeeld naar hunne werken, 20 : 11—15.

11. De dusver ontwikkelde leer der Schrift stelt duidelijk in het licht, dat de gang en de uitkomst der wereldgeschiedenis eene gansch andere is, dan menschen haar gewoonlijk zich voorstellen. Indien ergens, dan geldt het bovenal ten aanzien van het einde der dingen, dat Gods wegen hooger dan onze wegen zijn, en zijne gedachten hooger dan onze gedachten. Het koninkrijk Gods, ofschoon gelijk aan een mostaardzaad en een zuurdeesem en een zaad, dat uitspruit en lang wordt buiten weten en toedoen des menschen, Mt. 13 : 31, 33, Mk. 4 : 27, bereikt toch zijne voltooiing niet in den weg van geleidelijke ontwikkeling of van een ethisch proces. Veeleer loopt de geschiedenis der menschheid, zoowel bij de cultuurdragende als bij de cultuurlooze volken, volgens het onwraakbaar getuigenis der Schrift uit op eene algemeene apostasie en op eene ontzettende laatste worsteling van alle satanische machten tegen God en zijn rijk. Maar dan is ook het einde daar; de wereld heeft in den tijd en met de macht, haar door God geschonken, niet anders gedaan dan, evenals in de dagen van Noach, zich rijp gemaakt voor het gericht; op het hoogtepunt van haar macht,

stort zij plotseling bij de verschijning van Christus ineen. Eene catastrophe, eene ingrijpende daad Gods maakt ten slotte aan de heerschappij van Satan hier op aarde een einde en brengt de voltooiing van het onbewegelijk koninkrijk der hemelen tot stand. Gelijk bij den geloovige de volmaaktheid niet vrucht is van eene langzaam voortgaande heiligmaking maar terstond na het sterven bij hen intreedt, zoo ook komt de volmaking van menschheid en wereld niet langzamerhand maar plotseling door de verschijning van Christus tot stand. Bepaaldelijk is het Christus, die door den Vader aangewezen is, om aan de geschiedenis van menschheid en wereld een einde te maken. En Hij is daartoe aangewezen, omdat Hij de Zaligmaker, de volkomene Zaligmaker is. De arbeid, dien Hij op aarde volbracht, is maar een stuk van het groote werk der verlossing, dat Hij op zich genomen heeft; en de tijd, dien Hij hier doorbracht, is maar een klein gedeelte van de eeuwen, over wie Hij als Heer en Koning aangesteld is. Van eeuwigheid gezalfd door den Vader, is Hij zijne profetische, priesterlijke en koninklijke werkzaamheid terstond beginnen uit te oefenen, nadat de zonde in de wereld gekomen was; Hij zette die werkzaamheid voort door al de wentelende eeuwen heen; en Hij zal ze eenmaal voltooien aan het einde der tijden. Wat Hij op aarde door zijn lijden en sterven verwierf, dat past Hij van uit den hemel door de kracht van zijn woord en de werking zijns Geestes toe; en wat Hij alzoo toegepast heeft, dat handhaaft en beschermt Hij tegen alle aanvallen van Satan, om het eens aan het einde, gansch volkomen, zonder vlek of rimpel, voor te stellen aan zijnen Vader, die in de hemelen is. De wederkomst van Christus ten oordeele is daarom niet een willekeurig toevoegsel, dat van zijn voorafgaand werk losgemaakt en op zichzelf gesteld kan worden; maar zij vormt van dat werk een noodzakelijk, onmisbaar bestanddeel, zij brengt dat werk tot zijne voltooiing en zet er de kroon op; zij is de laatste en hoogste trap in den staat zijner verhooging. Omdat Christus de Zaligmaker der wereld is, komt Hij eenmaal weder als haar Rechter; de κρισις, welke Hij door zijne eerste komst teweeg bracht, voleindt Hij bij zijn tweede komst; de Vader gaf Hem macht, om κρισιν ποιειν, wijl Hij Zoon des menschen is, Joh. 5 : 27. De eschatologie wortelt daarom in de Christologie en is zelve Christologie, leer van den eindelijken, volkomen triumf van Christus en van zijn rijk over al zijne vijanden. Zelfs

kunnen wij met de Schrift nog verder teruggaan. De Zoon is niet alleen vanwege de zonde mediator reconciliationis, maar ook afgedacht van de zonde mediator unionis tusschen God en zijn schepsel. Hij is niet alleen de causa exemplaris, maar ook de causa finalis van de schepping; de wereld heeft in den Zoon haar grondslag en voorbeeld en daarom heeft zij in Hem ook haar doel; zij is door Hem en ook tot Hem geschapen, Col. 1 : 16. Omdat de schepping zijn werk is, kan en mag zij geen buit van Satan blijven; de *Zoon* is Hoofd, Heer en Erfgenaam aller dingen. Saamgevat in den Zoon, onder Hem als Hoofd vergaderd, keeren de schepselen weer tot den Vader, de fontein aller goeden, terug, deel II 408. De tweede komst van Christus wordt dus door zijn eerste geeischt; zij is in deze begrepen, vloeit er te harer tijd noodzakelijk uit voort, brengt ze tot haar volle uitwerking en voltooiing en werd daarom door de Oudtest. profetie met de eerste komst in één beeld samengevat. En niet slechts hangt de tweede komst met de eerste idealiter en logisch saam, maar er bestaat tusschen beide ook een reëel verband. Gelijk het Oude Testament een voortdurend komen van God tot zijn volk was, totdat Hij in Christus lichamelijk onder hen wonen ging; zoo ook is de bedeeling des Nieuwen Testaments een altijd door komen van Christus tot zijn erfdeel, om het eindelijk voorgoed in zijn bezit te nemen. Christus is niet alleen degene, die in de dagen des Ouden Test. komen zou en in de volheid des tijds gekomen is; maar Hij is ook de komende, *ὁ ἐρχομενος*, en degene, die komen zal, *ὁ ἐρχομενος ἥξει*, Hebr. 10 : 37, cf. Op. 1 : 4, 8 enz. De tweede komst van Christus is het complement der eerste.

12. Dit ideëele en reëele verband van Christus' eerste en tweede komst verklaart ook de wijze, waarop in het N. Test. over den tijd zijner parousie gesproken wordt. Eene gansche reeks van plaatsen stelt deze parousie zeer nabij. Jezus knoopt de profetie van de voleinding der eeuwen onmiddellijk vast aan die van de verwoesting van Jeruzalem, Mt. 24 : 29 c. parall. Paulus acht het mogelijk, dat hij en zijne medegeloovigen de parousie van Christus nog beleven zullen, 1 Thess. 4 : 15, 1 Cor. 15 : 51. En alle apostelen zeggen, dat zij zijn in den laatsten tijd, dat de toekomst des Heeren nabij is, en ontleenen daaraan eene drangrede tot waakzaamheid, Rom. 13 : 11, 1 Cor. 10 : 11, Hebr. 3 : 14,

6 : 11, 10 : 25, 37, Jak. 5 : 7—9, 1 Petr. 1 : 6, 20, 4 : 17, 5 : 10, 1 Joh. 2 : 18, Op. 1 : 3, 3 : 11, 20, 22 : 7, 10, 12, 20. Er is in de opvatting van deze Nieuwtest. verwachting aangaande de spoedige wederkomst van Christus zoowel aan de eene als aan de andere zijde gedwaald. Het N. Testament bevat volstrekt geen leer over den tijd van Christus' wederkomst. Het stelt in geenen deele vast, dat die wederkomst nog vóór of onmiddellijk na de verwoesting van Jeruzalem plaats hebben zal. Wel is dit door velen uit Mt. 10 : 23, 16 : 28, 24 : 34, 26 : 64 c. parall. afgeleid, maar ten onrechte. Want het is voor geen redelijken twijfel vatbaar, dat Jezus van zijn komen in verschillenden zin heeft gesproken. In Joh. 14 : 18—24, cf. 16 : 16—24 spreekt Hij tot zijne discipelen van zijn komen in den Geest na den pinksterdag of volgens andere uitleggers van zijn komen na de opstanding, wanneer Hij weder voor een kleinen tijd aan zijne jongeren verschijnen zal. In Mt. 26 : 64 bevestigde Jezus voor den hoogen raad niet alleen zijn Messiasschap met een eed, maar zeide Hij ook, dat Hij hen hiervan overtuigen zou, doordat zij Hem van nu aan, ἀπαρτι, zouden zien zitten aan de rechterhand van Gods kracht en zouden zien komen op de wolken des hemels. Van een dergelijk komen in zijne heerlijkheid is ook elders sprake. Mt. 16 : 28, cf. Mk. 9 : 1, Luk. 9 : 27, verheft dit boven alle bedenking. Jezus zegt daar, dat sommigen van zijne omstanders den dood niet zullen smaken, totdat zij den Zoon des menschen hebben zien komen in zijn koninkrijk. Vlak vooraf had Hij vermaand, om vooral op redding der ziel bedacht te zijn; en Hij drong deze vermaning aan, met te zeggen, dat de Zoon des menschen komen zou, met Goddelijke heerlijkheid bekleed, en dan een ieder naar zijne werken zou vergelden. Maar zóó lang, voegt Hij er in vs. 28 als het ware verklarend aan toe, zal dit zelfs niet duren, want nog voordat al zijne omstanders gestorven zijn, komt de Zoon des menschen reeds in zijn koninkrijk, ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτου, dat is, met de koninklijke macht en waardigheid, welke de Vader Hem geven zal. Door zijne opstanding en hemelvaart toch wordt Christus van den Vader tot Hoofd, Koning, Heer aangesteld, Hd. 2 : 33, 5 : 31; en van dat oogenblik af komt Hij voortdurend in zijne koninklijke waardigheid, naarmate zijn koninkrijk op aarde gesticht en uitgebreid wordt. En daarom wordt in Mk. 9 : 1 en Luk. 9 : 27 de uitdrukking alzoo verklaard,

dat velen den dood niet smaken zullen, totdat zij het koninkrijk Gods hebben gezien of hebben zien komen in kracht. Op dezelfde wijze is Mt. 10 : 23 te verklaren: de discipelen zouden hunne rondreis door de steden Israels niet volbracht hebben, totdat de Zoon des menschen komen zou; ofschoon het komen hier in het geheel niet nader verklaard wordt, kan toch onmogelijk de parousie bedoeld zijn, wijl Jezus dan met zichzelf in tegenspraak zou komen; in Mt. 24 laat Hij zijne parousie in elk geval volgen op de verwoesting van Jeruzalem. Hoe lang zij na deze ontzettende gebeurtenis plaats hebben zou, wordt door Jezus niet gezegd. Wel bindt Hij ze in zijne profetie onmiddelijk aan den val van Jeruzalem vast; de vertaling van εὐθέως in Mt. 24 : 29 door *plotseling* in plaats van door *terstond*, ook door van Leeuwen, De Parousie-verwachting in het N. T. Utrecht 1898 bl. 37 voorgestaan, brengt daarin geen verandering, want er staat duidelijk bij, dat de teekenen der parousie een aanvang zullen nemen εὐθέως na de verdrukking dier dagen, in die dagen, na die verdrukking, Mk. 13 : 24, cf. Luk. 21 : 25—27. Dit wordt bevestigd door Mt. 24 : 34 cf. Mk. 13 : 29, Luk. 21 : 32, waar Jezus zegt, dat dit geslacht niet zal voorbijgaan, totdat al deze dingen geschied zijn. De woorden ἡ γενεὰ αὕτη kunnen niet verstaan worden van het volk der Joden, maar slaan ongetwijfeld op het toen levend geslacht, cf. Cremer s. v. Daarentegen is het duidelijk, dat de woorden πάντα ταῦτα niet de parousie zelve insluiten, maar alleen doelen op de teekenen, die haar voorafgaan en aankondigen. Immers, nadat Jezus de verwoesting van Jeruzalem en de voorteekenen en zijne wederkomst en zelfs de bijeenvergadering zijner uitverkorenen door de engelen voorspeld en dus zijne eschatologische rede eigenlijk geeindigd heeft, gaat Hij in vers 32 er toe over, om haar practisch toe te passen en zegt Hij, dat, evenals het uitspruiten der bladeren bij den vijgeboom den zomer aankondigt, zoo ook πάντα ταῦτα voorteekenen daarvan zijn, dat het einde nabij is of dat de Messias nabij is voor de deur. Hier slaat πάντα ταῦτα zonder eenigen twijfel op de voorteekenen der parousie, niet op deze zelve, want anders ware het ongerijmd om te zeggen, dat, wanneer πάντα ταῦτα geschieden zullen, het einde eerst nabij is. In vers 34 hebben de woorden πάντα ταῦτα denzelfden zin; en Jezus zegt dus niet, dat zijne parousie nog binnen den tijd van het thans levend ge-

slacht zal plaats hebben, maar dat hare voorteekenen en aankondigingen, gelijk die in de verwoesting van Jeruzalem en de daarbij plaats hebbende gebeurtenissen te zien zouden zijn, nog in den tijd van het thans levend geslacht een aanvang zouden nemen. En daarvan is Jezus zoo zeker, dat Hij zegt, dat hemel en aarde wel zullen voorbijgaan, maar dat zijne woorden geenszins zullen voorbijgaan. Doch overigens onthoudt Jezus zich van alle nadere tijdsbepaling. Het is Hem niet te doen, om zijne discipelen het juiste tijdstip van zijne parousie te doen weten, maar om hen tot waakzaamheid aan te sporen. En daarom zegt Hij niet, wanneer Hij komen zal, maar wat de teekenen der tijden zijn, die zijne komst aankondigen. Het letten op de teekenen der tijden is voor Jezus' discipelen plicht; het berekenen van den juisten tijd zijner komst is hun verboden en ook onmogelijk. Het eerste eischt, dat Jezus zijn licht late vallen op de gebeurtenissen, die plaats zullen hebben; en zoo doet Hij dan ook, evenals vóór Hem al de profeten en na Hem al zijne apostelen gedaan hebben. Daarom zegt Hij ook niet, dat er tusschen de verwoesting van Jeruzalem en zijne parousie nog vele eeuwen verloopen zouden; dat zou de vermaning tot waakzaamheid terstond weder krachteloos hebben gemaakt. Evenals de profetie ten allen tijde doet, kondigt Jezus in de gebeurtenissen van zijn tijd de nadering van het einde aan. En de apostelen volgen zijn voorbeeld en teekenen ons in de ketterij en leugen, in de oordeelen en gerichten, in Jeruzalems val en Rome's imperium de voorboden van Christus' wederkomst en de aanvankelijke vervulling zijner profetie. Want alle geloovigen behooren ten allen tijde zoo te leven, alsof de komst van Christus aanstaande ware. Die Nähe der Parusie ist gewissermaassen nur ein anderer Ausdruck für die absolute Gewissheit derselben, Baldensperger bij Holtzmann, Neut. Theol. I. 312. Maar daarom is ook het tweede, dat is, het berekenen van het juiste tijdstip der parousie, den Christenen niet betamend. Immers heeft Jezus dit met opzet gansch onbeslist gelaten. Zijn komst zal plotseling, onverwacht, verrassend wezen evenals die van een dief in den nacht, Mt. 24 : 43, Luk. 12 : 39, cf. als een valstrik, Luk. 21 : 35. Er moeten vele dingen geschieden, eer het einde daar is, Mt. 24 : 6. Het evangelie moet in de geheele wereld gepredikt zijn, Mt. 24 : 14. De bruidegom vertoeft en de heer der dienstknechten vertrok buitenslands voor een langen tijd, Mt. 25 : 5, 13, 19.

Onkruid en tarwe moeten samen opgroeien tot den dag des oogstes, Mt. 13 : 30. Het mostaardzaad moet tot een boom worden, en de zuurdeesem alles doorzuren, Mt. 13 : 32, 33. Ja, Jezus zegt uitdrukkelijk, bij gelegenheid dat Hij over zijne parousie handelt, dat de dag en de ure van zijne komst aan niemand, aan engelen noch menschen, ja zelfs niet aan den Zoon bekend is, Mk. 13 : 32, en getuigt nog na zijne opstanding, dat de Vader de tijden en gelegenheden voor de oprichting van zijn koninkrijk in zijne macht heeft gesteld, Hd. 1 : 7. En desgelijks spreken al de apostelen; Christus komt als een dief in den nacht, 1 Thess. 5 : 1, 2, 2 Petr. 3 : 10, Op. 3 : 3, 16 : 15; Hij verschijnt niet, dan nadat eerst de antichrist gekomen zij, 2 Thess. 2 : 2v.; de opstanding heeft plaats in eene vaste orde, eerst van Christus, daarna die van de geloovigen in zijne toekomst, 1 Cor. 15 : 23; en die toekomst toeft, wijl de Heere een anderen maatstaf voor den tijd heeft dan wij en in zijne lankmoedigheid wil, dat allen tot bekeering komen, 2 Petr. 3 : 8, 9.

Even sober als over den tijd spreekt de H. Schrift over de wijze van Jezus' wederkomst. De tweede komst van Christus wordt in het N. T. dikwerf aangeduid met den naam van *παρουσια*, hetzij absoluut, Mt. 24 : 3, hetzij nader omschreven als *παρουσια του υἱου του ἀνθρωπου* of *παρουσια του κυριου ἡμων Ιησου Χριστου*, Mt. 24 : 27, 37, 39, 1 Thess. 3 : 13, 4 : 15, 5 : 23 enz., of *παρουσια της του θεου ἡμερας*, 2 Petr. 3 : 12. Het woord sluit eigenlijk niet het begrip van wederkomst in, maar duidt aan, dat Jezus, na een tijd lang afwezig en verborgen te zijn geweest, Hd. 3 : 21, Col. 3 : 3, 4, en daarna op nieuw gekomen te zijn, Mt. 16 : 27, 24 : 30 enz., cf. Luk. 19 : 12, 15, weder aanwezig en tegenwoordig zal zijn en dan aanwezig zal blijven. Daarom wisselt het ook af met *ἐπιφανεια*, Mt. 24 : 30, 1 Tim. 6 : 14, Tit. 2 : 13, *ἀποκαλυψις*, Luk. 17 : 30, 1 Cor. 1 : 7, 2 Thess. 1 : 7, 1 Petr. 1 : 7, 13, *φανερωσις*, Col. 3 : 4, 1 Petr. 5 : 4, 1 Joh. 2 : 28; in 2 Thess. 2 : 8 wordt zelfs gesproken van *ἡ ἐπιφανεια της παρουσιας αὐτου*. Deze parousie is een werk Gods, in zoover deze zijnen Christus zenden zal en daarvoor de tijden en gelegenheden bepaalt, Hd. 1 : 7, 3 : 20, 1 Tim. 6 : 14—16, maar zij is ook eene daad van Christus zelven, als Zoon des menschen, wien door den Vader het oordeel gegeven is en die als koning heerschen moet, totdat alle vijanden onder zijne voeten

gelegd zijn, Joh. 5 : 27, 1 Cor. 15 : 25. Wijl Hij bij zijn heengaan van de aarde opgenomen is in den hemel, komt Hij bij zijne parousie van den hemel weer, Phil. 3 : 20, 1 Thess. 1 : 10, 2 Thess. 1 : 7, Op. 19 : 11; en gelijk eene wolk Hem bij zijne hemelvaart opnam en verbergde voor het oog zijner discipelen, Hd. 1 : 9, zoo wordt Hij in Oudtestamentische taal ook beschreven als wederkeerende op wolken des hemels, die als een zegewagen Hem heendragen naar deze aarde, Mt. 24 : 30, 26 : 64, Mk. 13 : 26, 14 : 62, Luk. 21 : 27, Op. 1 : 7, 14 : 14. Immers keert Hij niet weer in dienstknechtsgestalte, maar met groote kracht en met zijne en zijns Vaders heerlijkheid, Mt. 16 : 27, 24 : 30, Mk. 8 : 38, 13 : 26, Luk. 22 : 27, Col. 3 : 3, 4, 2 Thess. 1 : 9, 10, Tit. 2 : 13, als een Koning der koningen en Heer der heeren, Op. 17 : 14, 19 : 11—16, omgeven door zijne engelen, Mt. 16 : 27, 25 : 31, Mk. 8 : 38, Luk. 9 : 26, 2 Thess. 1 : 7, Op. 19 : 14, door zijne heiligen, onder wie misschien ook de reeds gezaligden begrepen zijn, 1 Thess. 3 : 13, 2 Thess. 1 : 10, Jud. 14. Ofschoon zijne parousie vanwege het onverwachte met het inbreken van een dief in den nacht overeenkomt, zal zij toch voor alle menschen over de gansche aarde zichtbaar zijn, aan een bliksem gelijk wezen, die van de eene zijde des hemels licht tot de andere, Mt. 24 : 27, Luk. 17 : 24, Op. 1 : 7, en aangekondigd worden door de stem van een archangel en de bazuin der engelen, Mt. 24 : 31, 1 Cor. 15 : 52, 1 Thess. 4 : 16. In verband met hunne leer van de hemelvaart, deel III 414, zeiden de Lutherschen, dat de wederkomst van Christus aan geen successie van oogenblikken was onderworpen maar in niets anders bestond dan in de plotselinge zichtbaarwording van het eenmaal bij de verhooging onzichtbaar en alomtegenwoordig geworden lichaam van Christus. Hoewel men over het algemeen erkende, dat de wederkomst van Christus visibilis en localis was, verstond men daaronder toch alleen, dat de menschelijke natuur van Christus door eene singularis Dei dispositio voor het speciale doel des gerichts een tijd lang op eene bepaalde plaats zichtbaar werd, zonder dat zij daarmede hare tegenwoordigheid op andere plaatsen varen liet, Gerhard, Loc. XXVII de extr. jud. n. 35. Quenstedt, Theol. IV 614. Hollaz, Ex. 1249. Maar de Gereformeerden schreven aan de wederkomst van Christus een lichamelijk, plaatselijk, tijdelijk karakter toe; zij erkenden zelfs, dat die wederkomst, ook al zou

zij zeer plotseling zijn, toch successiva was, aan eene successie van oogenblikken onderworpen; ook op den hoogsten trap van hare verhooging, bij de wederkomst ten oordeele, bleef Christus zijne waarachtig menschelijke natuur behouden, cf. M. Vitringa IV 160. Cf. over de wederkomst van Christus in het algemeen. behalve de reeds bovenaangehaalde werken, ook nog: Thomas, S. Theol. III qu. 59 art. 2 Suppl. qu. 90 art. 1. 2. Oswald, Eschat. 234 f. Jansen, Prael. III 1038. Atzberger, Die christl. Eschat. 300 f. Simar, Dogm. § 166. Gerhard, Loc. XXVIII de extr. jud. c. 3. Quenstedt, Theol. 649. Hollaz, Ex. 1249. Polanus, Synt. VI c. 65. Voetius, Disp. II 51 sq. Marck, Exspect. Jesu Chr. I c. 1—24. M. Vitringa IV 160. Kliefoth, Eschat. 228 f. Nitzsch, Ev. Dogm. 607 f.

---

§ 56. De voleinding der eeuwen.

1. Met de verschijning van Christus op de wolken begint de יום יהוה, ἡ ἡμέρα του κυριου ἡμων Ἰησου Χριστου, Mt. 24 : 36v., Luk. 17 : 24v., 21 : 34, Hd. 17 : 30, 1 Cor. 1 : 8, 5 : 5 enz. De Schrift wil daarmede geenszins te kennen geven, dat alwat tot de laatste dingen behoort, wederkomst, opstanding, gericht enz., in eene tijdruimte van twaalf of vierentwintig uren afloopt. Onder het Oude Testament was de dag des Heeren die tijd, waarin God op wonderbaar heerlijke wijze als koning tot zijn volk zou komen, om het van al zijne vijanden te verlossen en het bij zich in Jeruzalem in vrede en veiligheid te doen wonen. Met dat komen Gods trad het groote keerpunt in, waarbij de oude tijd in den nieuwen overging en alle toestanden en verhoudingen in natuur en menschenwereld gansch en al veranderen zouden. Later werd dit door de Joden zoo voorgesteld, dat met den dag des Heeren de tegenwoordige wereldtijd, עולם הזה, overging in den toekomstigen, עולם הבא, die dan dikwerf nog weer nader in de drie geslachten of in de 40 of 100 of 600 of 1000 of 2000 of 7000 jaren durende dagen van den Messias, ימות המשיח, en de daarna intredende eeuwigheid, עולם הבא of עתיד הבא onderscheiden werd, Weber, System 354. Volgens het Nieuwe

Testament heeft met de eerste komst van Christus het laatste gedeelte van den αἰὼν οὗτος een aanvang genomen, zoodat wij nu leven in de laatste dagen of in de laatste ure, 1 Cor. 10 : 11, Hebr. 1 : 1, 19 : 26, Joh. 2 : 18, en treedt met zijne tweede komst de αἰὼν μέλλων in, Mt. 19 : 28, Mk. 10 : 30, Luk. 18 : 30, 20 : 35, 1 Cor. 15 : 23, Hebr. 2 : 5 enz., cf. Cremer s. v. αἰὼν. En deze αἰὼν μέλλων begint met de ἡμέρα του κυρίου, dat is de tijd, waarin Christus verschijnt, de dooden opwekt, het oordeel velt en de wereld vernieuwt. Deze tijd wordt in het N. Test. nergens voorgesteld als lang te zullen duren; Paulus zegt 1 Cor. 15 : 52, dat de verandering der levend overgebleven en de opstanding der gestorven geloovigen in een punt des tijds, in een oogenblik plaats hebben zal, cf. 1 Thess. 4 : 15—17; opstanding en laatste oordeel worden ten nauwste, als tot ééne acte, verbonden, Luk. 14 : 14, 2 Cor. 4 : 14, Op. 20 : 11—13; en het oordeel wordt op een dag, Mt. 10 : 15, 11 : 22 enz., ja zelfs op een ure gesteld, Op. 14 : 7. Maar deze laatste bepaling bewijst, dat de Schrift er niet aan denkt, om al de gebeurtenissen in de parousie van Christus, precies binnen eene ruimte van vierentwintig uren of van zestig minuten te beperken; ὥρα, oorspr. jaargetijde, duidt dikwerf een veel langeren tijd dan een uur van zestig minuten aan, Mt. 26 : 45, Joh. 4 : 21, 5 : 25, 16 : 2, 32, Rom. 13 : 11, 1 Joh. 2 : 18. De gebeurtenissen, welke in de parousie van Christus moeten plaats grijpen, zijn ook zoo omvangrijk, dat zij zeker een geruimen tijd in beslag nemen. De uitvindingen van deze eeuw hebben voor het onderling verkeer, voor de oefening van gemeenschap, voor het hooren en zien van wat in groote verte geschiedt, de afstanden tot een minimum doen inkrimpen; en ze zijn waarschijnlijk nog maar aanvang en profetie van wat in volgende eeuwen ontdekt worden zal. Maar hoezeer met dit alles ook bij de leer der laatste dingen rekening behoort gehouden te worden; toch zijn verschijning van Christus, zoodat allen Hem zien, opstanding van alle dooden en verandering der levend overgeblevenen, oordeelvelling over alle menschen naar al hunne werken, verbranding en vernieuwing der wereld zulke ontzettende gebeurtenissen, dat zij niet anders dan in zeker tijdsverloop plaats kunnen hebben.

De eerste gebeurtenis, die op de verschijning van Christus volgt, is de opstanding der dooden. Deze is niet het resultaat van eene ontwikkeling der lichamen in het algemeen, of in het bijzonder

van het in de geloovigen door wedergeboorte en sacrament ingeplante opstandingslichaam, cf. Kübel, Herzog² 1, 764, maar de uitwerking van eene almachtige, scheppende daad Gods, Mt. 22 : 29, 1 Cor. 6 : 14, 15 : 38, 2 Cor. 1 : 9. Bepaaldelijk oefent de Vader dit werk uit door den Zoon, wien Hij gegeven heeft het leven te hebben in zichzelven, Joh. 5 : 28, 6 : 29, 40, 44, 1 Cor. 6 : 14, 2 Cor. 4 : 14, 1 Thess. 4 : 14, die de opstanding en het leven, de eerstgeborene uit de dooden is, Joh. 11 : 25, Hd. 16 : 23, 1 Cor. 15 : 20, Col. 1 : 18, Op. 1 : 5, en daarom de opstanding der zijnen noodzakelijk tot stand moet doen komen, Joh. 6 : 39, 40, 1 Cor. 15 : 20—23, 47—49. De Schrift leert zonder twijfel eene algemeene opstanding, eene opstanding van geloovigen niet alleen maar ook van ongeloovigen en van alle menschen, Dan. 12 : 2, Mt. 5 : 29, 30, 10 : 28, Joh. 5 : 29, Hd. 24 : 15, Op. 20 : 12, 13, en zij schrijft ook deze aan Christus toe, Joh. 5 : 29. Maar zij spreekt over deze algemeene opstanding toch zeer zelden, wijl zij tot Christus in een gansch ander verband staat dan de opstanding der geloovigen. De opstanding der dooden in het algemeen is toch niet dan zijdelings eene vrucht van het werk van Christus; zij is alleen noodzakelijk geworden, omdat de tijdelijke dood is ingetreden; en deze is van den eeuwigen dood gescheiden geworden, omdat God met zijne genade tusschenbeide kwam. De straf op de zonde was oorspronkelijk de dood, de dood in zijn vollen omgang en zwaarte. Maar omdat God uit het gevallen menschelijk geslacht zich eene gemeente ten eeuwigen leven verkoren had, stelde hij terstond bij Adam en Eva den tijdelijken dood reeds uit, liet Hij hen zich voortplanten van geslacht tot geslacht en verwijst eerst aan het einde der eeuwen hen, die zijn wet en evangelie ongehoorzaam zijn, naar het eeuwig verderf. De algemeene opstanding dient dus alleen, om de ter wille van de genade in Christus tusschen beide gekomen, tijdelijke verbreking van den band tusschen ziel en lichaam bij alle menschen te herstellen en hen allen als *menschen*, naar ziel en lichaam samen, voor Gods rechterstoel te plaatsen en hen uit zijnen mond het oordeel te doen vernemen. Ook deze algemeene opstanding brengt de Vader door Christus tot stand, omdat Hij niet alleen het leven maar ook het oordeel aan den Zoon heeft gegeven en dit oordeel den ganschen mensch moet treffen, naar ziel en lichaam beide, Joh. 5 : 27—29, cf. M. Vitringa IV 149. De opstanding

der dooden in het algemeen is dus in de eerste plaats eene richterlijke daad Gods. Maar deze daad is voor de geloovigen vol van rijke vertroosting. En daarom staat in de Schrift de opstanding der gemeente allerwege op den voorgrond, zoozeer zelfs, dat de opstanding van alle menschen soms geheel ter zijde gelaten en verzwegen wordt, Job 19 : 25—27, Ps. 73 : 23—26, Hos. 6 : 2, 13 : 14, Jes. 26 : 19, 20, Ezech. 37, Mk. 12 : 25, 1 Cor. 15, 1 Thess. 4 : 16, Phil. 3 : 11. Deze opstanding is de eigenlijke, ware opstanding en is rechtstreeks door Christus verworven, want zij is niet maar eene hereeniging van ziel en lichaam, doch eene levendmaking, eene vernieuwing, een terstond naar ziel en lichaam beide in gemeenschap treden met Christus, een herschapen worden naar Gods evenbeeld, Rom. 8 : 11, 29, Phil. 3 : 21. Daarom laat Paulus de opstanding der geloovigen samenvallen met de verandering der levend overgeblevenen; de laatsten hebben bij de eersten niets voor, want het opstaan gaat aan het veranderd worden vooraf, en samen worden zij dan den Heere tegemoet gevoerd in de lucht, 1 Cor. 15 : 51, 52, 2 Cor. 5 : 2, 4, 1 Thess. 4 : 15—17.

2. Bij deze opstanding blijft de identiteit van het opstandingslichaam met het gestorven lichaam bewaard. Bij de opwekkingen, die in Oud en Nieuw Test. plaats vinden, wordt het gestorven lichaam met nieuw leven bezield. Jezus staat op met datzelfde lichaam, waarin Hij geleden heeft aan het kruis en dat neergelegd was in het graf van Jozef van Arimathea. Toen Jezus stierf, werden vele lichamen der heiligen opgewekt en gingen uit uit hunne graven, Mt. 27 : 52. In de opstanding ten jongsten dage zullen allen, die in de graven zijn, Jezus' stem hooren en uitgaan, Joh. 5 : 28, 29; uit de graven, uit de zee, uit den dood en den hades keeren de dooden naar de aarde terug, Op. 20 : 13. En Paulus leert, dat het opstandingslichaam voortkomt uit het lichaam, dat gestorven is, gelijk God uit het gezaaide graan een ander verwekt, 1 Cor. 15 : 36v. Deze identiteit van het opstandingslichaam met het lichaam, dat bij den dood werd afgelegd, is in de christelijke religie van groote beteekenis. Want ten eerste staat zij daarmede lijnrecht over tegen alle dualistische leer, volgens welke het lichaam slechts eene toevallige woonplaats of zelfs een kerker van de ziel is. Het wezen van den mensch bestaat

juist in de allernauwste vereeniging van ziel en lichaam tot één persoonlijkheid. De ziel behoort van nature bij het lichaam en het lichaam bij de ziel; zelfs heeft elke ziel, ofschoon zij zich niet zelve het lichaam schept, toch haar eigen lichaam. In de identiteit van het lichaam wordt evengoed als in die van de ziel de continuiteit van het individueele, menschelijke wezen gehandhaafd. En ten andere is de verlossing door Christus geen tweede, nieuwe schepping maar eene herschepping. Veel eenvoudiger ware het geweest, als God heel de gevallen wereld vernietigd en door eene gansch nieuwe vervangen had. Maar het was zijn welbehagen, om de gevallen wereld weder op te richten, en dezelfde menschheid, die gezondigd had, van de zonde te bevrijden. Deze bevrijding bestaat daarin, dat Christus zijne gemeente van alle zonde en van alle gevolgen der zonde verlost, en dus ook volkomen doet triumfeeren over den dood. Dat is de laatste vijand, die teniet gedaan moet worden. En daarin komt de macht van Christus uit, dat Hij niet alleen aan de zijnen het eeuwige leven geeft maar hen dientengevolge ook opwekt ten uitersten dage. De wedergeboorte uit water en geest voltooit zich in de wedergeboorte aller dingen, Mt. 19 : 28. De geestelijke verlossing van de zonde wordt eerst voleindigd in de lichamelijke verlossing aan het einde der dagen. Christus is een volkomen Zaligmaker; gelijk Hij eerst verscheen, om het koninkrijk der hemelen op te richten in de harten der geloovigen, zoo komt Hij eenmaal weer, om het eene zichtbare gedaante te geven en zijne absolute macht over zonde en dood onwedersprekelijk voor aller schepselen oog tot openbaring en erkenning te brengen. Leiblichkeit ist das Ende der Wege Gottes. De zorg voor de dooden staat hiermede in rechtstreeksch verband. Lijkenverbranding is niet daarom te verwerpen, wijl zij aan Gods almacht paal en perk zou stellen en de opstanding onmogelijk zou maken. Maar zij is toch van heidenschen oorsprong, was onder Israel en bij de Christenvolken nooit in gebruik en strijdt met de christelijke zede. Daarentegen is begraving veel meer in overeenstemming met Schrift en belijdenis, historie en liturgie, met de leer van het beeld Gods, dat ook in het lichaam uitkomt, en van den dood als eene straf der zonde, met den aan de dooden verschuldigden eerbied en de opstanding ten jongsten dage. De Christen conserveert de lijken niet kunstmatig, gelijk de Egyptenaren; hij vernielt ze ook niet

mechanisch, zooals thans velen begeeren, maar hij vertrouwt ze aan den schoot der aarde toe, en laat ze rusten tot den opstandingsdag, Kuyper, Ons Program 802v. Sartorius, Die Leichenverbrennung innerhalb der christl. Kirche, Basel 1886.

De christelijke kerk en theologie hield dan ook de identiteit van het opstandingslichaam met het gestorven lichaam ten strengste vast. Zelfs sloeg zij dikwerf tot een ander uiterste over en beleed niet alleen eene opstanding des *vleesches*, maar leerde soms, dat de totalitas materiae, welke bij een lichaam behoord had, in de opstanding door God uit alle hoeken der aarde saamvergaderd en in dezelfde wijze en mate als weleer tot de verschillende deelen des lichaams teruggeleid werd, cf. Iren. adv. haer. V 12. 13. Augustinus, Enchir. 26. de civ. XX 4. 13 sq. Thomas, S. Theol. III qu. 75—86 enz. Maar deze voorstelling stuit op onoverkomelijke bezwaren. Want 1° leidt zij tot allerlei spitsvondige en curieuse onderzoekingen, die voor de leer der opstanding van geen waarde zijn. De vraag wordt dan, of haren en nagels, bloed en gal, semen en urina, intestina en genitalia zullen opstaan en uit dezelfde, in getal en soort gelijke, atomen zullen gevormd worden als waaruit zij hier in de lichamen bestonden. Met gebrekkige menschen, die een of meer ledematen misten, en met kinderen, die jong en soms al vóór de geboorte stierven, kwam men door deze voorstelling in niet geringe verlegenheid; men moest toch, of men wilde of niet, in al deze en soortgelijke gevallen tot de onderstelling de toevlucht nemen, dat de opstandingslichamen aangevuld werden door bestanddeelen, die er vroeger niet toe behoorden. De opstanding kan niet bestaan in terugkeer en levendmaking van de totalitas materiae. 2° De physiologie leert, dat het menschelijk lichaam evenals alle organismen aan voortdurende stofwisseling onderhevig is, zoodat na zeven jaren geen enkel stofdeeltje meer aanwezig is van die, welke vóór dien tijd de substantie van het lichaam vormden. De stoffen, waaruit onze lichamen bestaan, zooals zuur-, water-, stikstof enz., zijn dezelfde in soort, als die in andere schepselen rondom ons voorkomen, maar zij wisselen onophoudelijk; en deze wisseling bewijst afdoende, dat de identiteit der lichamen niet daarin gelegen kan zijn, dat zij steeds uit dezelfde stoffen in getal bestaan. Het is genoeg, dat zij bestaan uit dezelfde stoffen in soort. 3° Dit wordt versterkt door de velerlei metamorphosen,

welke de natuur in al hare rijken te aanschouwen geeft. Door inwerking van lucht, water enz. gaan planten over in turf en steenkool, koolstof in diamant, klei in kleisteen en gesteente in vruchtbare aarde. In planten- en dierenrijk is er binnen de grenzen der soorten eene eindelooze varieteit. En elk organisme ondergaat in den tijd van zijn bestaan eene reeks van veranderingen; de made wordt eene vlieg, elke larve gaat uit den onontwikkelden toestand in een meer ontwikkelden over, het embryo doorloopt verschillende phasen en komt dan tot een exuterinaal bestaan, de rups wordt een pop en daarna een vlinder enz. Wat onder al deze gedaanteverwisselingen hetzelfde blijft, weten wij niet. Stof en vorm veranderen, er schijnt in heel het organisme niets stabiels te zijn; en toch blijft de identiteit gehandhaafd, die daarom van de grove stofmassa, van hare wisseling en quantiteit onafhankelijk is.

3. Indien wij deze gegevens in verband brengen met hetgeen de Schrift ons over de opstanding leert, zien wij ons den weg geopend, om zoowel de substantieele eenheid als ook het qualitatieve onderscheid tusschen het tegenwoordig en het toekomstig lichaam te handhaven. De Schrift toch leert in strikten zin geen opstanding des vleesches maar des lichaams. Uit de opwekkingen, waarvan zij ons bericht, en uit de opstanding van Christus is wel wat het wezen, maar niet wat den vorm en de wijze betreft, tot de opstanding der dooden in het laatste der dagen te besluiten. Want bij al die opwekkingen bestond het lichaam nog in zijn geheel, en het lichaam van Christus werd zelfs aan geen verderving overgegeven, Hd. 2 : 31. Maar de lichamen dergenen, die opstaan in de parousie, zijn in hunne bestanddeelen ontbonden en op allerlei wijze verstrooid en in andere schepselen overgegaan. Van vleesch kan daarbij in eigenlijken zin geen sprake meer zijn, want vleesch is altijd bezield; wat ophoudt bezield en levend te zijn, houdt daarmede ook op, vleesch te wezen en keert tot stof weder, Gen. 3 : 19. Wel kan Job, gesteld zelfs, dat deze vertaling de juiste is, zeggen, dat hij uit zijn vleesch God aanschouwen zal, 19 : 26, en kan Jezus na zijne opstanding getuigen, dat een geest geen vleesch en beenen heeft, gelijk Hij had, Luk. 24 : 39. Maar dit levert toch geen afdoend bewijs voor de opstanding des vleesches in den strikten zin van dit woord. Want het vleesch, waaruit

Jobs lichaam bestond, was inderdaad het substraat voor het lichaam der opstanding, maar vormde daarom nog niet de substantie ervan. En Jezus stond met datzelfde lichaam op, waarin Hij gestorven was en dat zelfs geen verderving had gezien, en verkeerde bovendien tot aan zijne hemelvaart toe in een overgangstoestand, zoodat Hij ook nog spijze nuttigen kon. Zeer duidelijk leert Paulus toch, dat vleesch en bloed, wijl der verderfelijkheid onderworpen, de onverderfelijkheid in het koninkrijk der hemelen niet beërven kunnen. Geheel ten onrechte is hieruit door Holsten, Holtzmann e. a. afgeleid, dat volgens Paulus het gestorven lichaam in het geheel niet opstaat en dat de eigenlijke opstanding al bij het sterven plaats heeft. Want de apostel belijdt uitdrukkelijk zijn geloof aan de lichamelijke opstanding en verdedigt haar tegen degenen, die haar in de gemeente van Corinthe zoowel bij Jezus als bij de geloovigen ontkenden. En ook is hij wel terdege van meening, dat hetzelfde lichaam, dat in het graf wordt neergelegd, in de opstanding opgewekt wordt. cf. Bornhäuser, Das Recht des Bekenntnisses zur Auferstehung des Fleisches, Gütersloh 1899. Maar tevens betoogt hij, dat de opstanding geen restauratie doch eene reformatie is. Het lichaam staat op, doch niet als vleesch en bloed, zwak, verderfelijk, sterfelijk, doch als een lichaam, dat met onverderfelijkheid en heerlijkheid is bekleed. Het uit vleesch en bloed bestaande lichaam is wel het zaad, waaruit het opstandingslichaam voortkomt, 1 Cor. 15 : 35—38. Maar desniettemin is er tusschen beide een groot onderscheid. Reeds op aarde is er veel verschil in vleesch bij de organische wezens, en in lichaam bij de anorganische schepselen, vs. 39—41. En evenzoo is er een belangrijk onderscheid tusschen het tegenwoordig en het toekomstig lichaam, gelijk ook de tegenstelling van Adam en Christus bewijst, vs. 42—49. Het eerste is een σωμα ψυχικον, bestaande uit door ψυχη bezield, aan verandering onderworpen vleesch en bloed; maar het laatste is een σωμα πνευματικον, het is wel een waarachtig σωμα doch het wordt niet meer door de ψυχη doch door het πνευμα beheerscht; het bestaat niet meer uit vleesch en bloed, het is boven het geslachtsleven, Mt. 22 : 30, boven de behoefte aan spijze en drank verheven, 1 Cor. 6 : 13, en daarin zelfs onderscheiden van het lichaam, dat de mensch bezat vóór den val; het is onsterfelijk, onverderfelijk, vergeestelijkt, verheerlijkt, 1 Cor. 15 : 42v., Phil. 3 : 21. Ook volgens Paulus

is daarom de identiteit van het opstandingslichaam met het aan den schoot der aarde toebetrouwde lichaam onafhankelijk van de stofmassa en hare voortdurende wisseling. Alle organismen en zoo ook de menschelijke lichamen bestaan wel steeds uit dezelfde stoffen in soort maar niet in getal. En zoo ook is het voor het opstandingslichaam volstrekt niet noodig, dat het juist uit diezelfde atomen in getal bestaat, als waaruit het bestond, toen het in het graf werd gelegd. Maar wel is het voor de identiteit een vereischte, dat in het opstandingslichaam diezelfde organisatie en vorm, datzelfde schema en type bewaard wordt, welke hier het lichaam stempelden tot het eigen lichaam van een bepaald persoon. Onder de gedaanteverwisselingen, waaraan alle schepselen onderworpen zijn, blijft hunne identiteit en continuiteit bewaard. Het lichaam des menschen moge na den dood vergaan en naar zijne stofmassa in allerlei andere organismen worden omgezet, er blijft op aarde iets van over, dat het substraat van het opstandingslichaam uitmaakt. Wat dat is, weten wij niet en kunnen wij nimmer uitvinden. Maar het bevreemdende daarvan verdwijnt, zoodra wij bedenken, dat de allerlaatste bestanddeelen der dingen ons volkomen onbekend zijn. Elk kleinste atoom is nog weer voor ontleding vatbaar; de chemische analyse zet zich eindeloos voort maar bereikt nooit het volstrekt eenvoudige zijn. En toch moet er bij alle organismen en zoo ook bij het menschelijk lichaam iets zijn, dat in de steeds voortgaande gedaanteverwisseling zijne identiteit behoudt. Wat ongerijmds is er dan in, om aan te nemen, dat zulk een „organische grondvorm", zulk een „schema der individualiteit" ook na den dood van het menschelijk lichaam overblijft, om als zaad te dienen voor het lichaam der opstanding? Want dit staat volgens de Schrift vast, dat het lichaam der opstanding niet door de zaligen uit den hemel meegebracht of uit geestelijke, hemelsche elementen gevormd wordt. Het lichaam der opstanding komt niet uit den hemel maar uit de aarde; het is geen eigengevormd product van pneuma of psyche, maar komt op uit het lichaam, dat bij den dood in het graf werd gelegd; en het is daarom niet geestelijk in dien zin, dat het pneuma tot zijne substantie zou hebben, maar het is en blijft stoffelijk, al is die stof niet meer tot verderfelijk vleesch en bloed maar tot een verheerlijkt lichaam georganiseerd. Cf. Tertullianus, de resurrectione carnis. Augustinus, de civ. XXII c. 12—20. Enchir. 84—93.

Lombardus, Sent. IV dist. 43. Thomas, suppl. qu. 82—87. Oswald, Eschat. 262 f. Jansen, Prael. III 1044. Simar, Dogm. § 168. Gerhard, Loc. XXVI tract. 2. Quenstedt, Theol. IV 576—605. Polanus, Synt. VI c. 66. Synopsis pur. theol., disp. 51. Mastricht, Theol. VIII 4, 6. Amyraldus, Theses Salm. III 840. Turretinus, Theol. El. XX qu. 1—3. Marck, Exspect. J. C. II c. 1—18. M. Vitringa IV 109—156. Kliefoth, Eschat. 248 f. Splittgerber, Tod. Fortleben und Auferstehung[3] 1879. Nitzsch, Ev. Dogm. 614 f. Art. Auferstehung in Herzog[3].

4. Na de opstanding volgt het gericht, dat in het Oude Testament voorgesteld wordt als eene overwinning door den Messias van alle vijanden Israels, maar in het Nieuwe Testament meer geestelijk beschreven wordt als een richterlijk werk van Christus, waarbij Hij alle menschen oordeelt en vonnist overeenkomstig de wet, door God hun gegeven. Jezus toch is de eerste maal op aarde gekomen, niet om de wereld te veroordeelen doch om haar te behouden, Joh. 3 : 17, 12 : 47; maar toch heeft Hij terstond bij zijne verschijning eene κρισις in het leven geroepen, die tot gevolg en tot doel heeft, dat degenen, die niet zien, zien mogen en die zien, blind worden, 3 : 19, 20, 9 : 39. Jezus houdt voortdurend als Zoon des menschen gericht, als Hij aan degenen, die gelooven, reeds hier op aarde het eeuwige leven schenkt en op hen, die niet gelooven, den toorn Gods laat rusten, 3 : 36, 5 : 22—27. Er is dus ongetwijfeld een inwendig, geestelijk oordeel; eene crisis, die zich voltrekt van geslacht tot geslacht; een immanent, diesseitig gericht, dat in de gewetens der menschen gespannen wordt. Geloof en ongeloof brengen reeds hier op aarde hun vrucht en hun loon mede; gelijk het geloof gevolgd wordt door rechtvaardigmaking en vrede bij God, zoo leidt het ongeloof tot voortgaande verduistering en verharding en tot overgave aan allerlei ongerechtigheid. Ja zelfs buiten de tegenstelling van geloof en ongeloof dragen deugd en ondeugd elk hare eigene vruchten; het goede en het kwade heeft ook in het natuurlijk leven zijn eigen loon, niet alleen in de ontschuldiging of beschuldiging van het geweten, maar ook in den uitwendigen voor- of tegenspoed, die er dikwerf mede verbonden zijn. Schrift en geschiedenis leeren het bovendien als om strijd, dat zegen en vloek, ontferming en toorn, gunstbewijzen en gerichten elkander afwisselen in het leven

der menschen en der volken. Er ligt eene groote waarheid in het woord van den dichter: die Weltgeschichte ist das Weltgericht. Maar toch is in deze spreuk de waarheid met de leugen vermengd. Zij is niet theistisch maar pantheistisch gedacht, en ondermijnt alle gericht, in plaats dat zij het bevestigt en hoog houdt. Immers, indien de wereldgeschiedenis *het* wereldgericht is, houdt zij ten eenenmale op een gericht te zijn en wordt zij een natuurproces, dat om de ontzachlijke tegenstelling van goed en kwaad in het geheel zich niet bekommert en deze tot den verborgen schuilhoek van het geweten, en ook daar nog maar voor een tijd, terugdringt. Er is dan immers geen God meer, die de natuurorde aan de zedelijke orde dienstbaar kan maken, maar er is niets anders dan eene natuurmacht, die heel de physische wereld beheerscht en straks ook dat beperkte terrein, dat aanvankelijk voor de zedelijke heerschappij van het goede nog werd ingeruimd, inkrimpt en verdwijnen doet. Want het goede is geen macht, die tegen de natuur bestand is, indien het zijn steun niet heeft in een almachtig God, die Schepper is van natuur en zedelijke orde beide. Wel brengt het pantheisme hiertegen altijd weder in, dat het goede toch om zichzelf en niet uit hoop op loon of uit vrees voor straf gedaan moet worden. Maar het verlangen der ziel naar den triomf van het goede, naar de zegepraal van het recht, heeft hoegenaamd niets gemeen met den zelfzuchtigen wensch naar aardsch geluk en zinnelijke bevrediging. Integendeel, hoezeer de Schrift ermede rekent, dat de mensch een zinnelijk wezen is, en hem een loon voorspiegelt, groot in de hemelen; dat loon is altijd aan de eere van Gods naam ondergeschikt en met de goede werken, waarin de geloovigen wandelen, door Christus verworven. Het zijn juist de vromen, die reikhalzend naar dien dag uitzien, waarin God zijn naam voor het oog van alle schepselen verheerlijkt en in hunne zaak de zijne over allen tegenstand doet triumfeeren. En dit verlangen wordt te sterker, naarmate het bloed, dat om wrake roept, in breeder en dieper stroom over de aarde vloeit, naarmate het onrecht zegeviert, de goddeloosheid toeneemt, de leugen triumfeert en Satans rijk zich uitbreidt en tegen het rijk der gerechtigheid zich verheft. Heel de geschiedenis roept om een wereldgericht; het gansche schepsel zucht er naar; alle volken getuigen ervan; de martelaren in den hemel roepen erom met groote stem; de

gemeente bidt om de komst van Christus; en Christus zelf, die de Alpha en de Omega is, zegt: Zie, Ik kom haastelijk en mijn loon is met mij, om een iegelijk te vergelden naar zijn werk. Hoezeer de Schrift dus, vooral in het evangelie van Johannes, een geestelijk, in de geschiedenis doorloopend gericht erkent, zij spreekt toch allerwege ook van een eindgericht, dat het rijk van Christus triumfeeren doet over alle ongerechtigheid. De wereldgeschiedenis moge een wereldgericht zijn; *het* wereldgericht heeft plaats aan het einde der dagen, als Christus komt om te oordeelen de levenden en de dooden. Meermalen schrijft de H. Schrift daarbij aan den Vader het oordeel toe, Mt. 18 : 35, 2 Thess. 1 : 5, Hebr. 11 : 6, Jak. 4 : 12, 1 Petr. 1 : 17, 2 : 23, Op. 20 : 11, 12; maar Hij oefent dit werk toch uit door Christus, wien Hij al het oordeel gegeven, dien Hij tot Rechter aangesteld heeft, Joh. 5 : 22, 27, Hd. 10 : 42, 17 : 31, Rom. 14 : 9, en die daarom eenmaal alle menschen voor zijn rechterstoel dagen en naar hunne werken oordeelen zal, Mt. 25 : 32, Rom. 14 : 9—13, 2 Cor. 5 : 10, 2 Tim. 4 : 1, 8, 1 Petr. 4 : 5, Op. 19 : 11—21. Christus is immers de Zoon des menschen, die door zijne verschijning reeds eene crisis teweegbracht, die haar voortzet in de geschiedenis en aan het einde der dagen voltooit. De verhouding tot Hem bepaalt des menschen eeuwig wel of wee; in het gericht over levenden en dooden viert Hij zijn hoogsten triomf en bereikt Hij de voleinding van zijn rijk en de volkomen onderwerping van al zijne vijanden. Daarom is de hoofdvraag bij het laatste oordeel ook die naar geloof of ongeloof. Geloof in Christus is toch het werk Gods bij uitnemendheid, Joh. 6 : 29, 1 Joh. 3 : 23. Wie gelooft, komt niet in het gericht, Joh. 5 : 24, en wie niet gelooft, is alreede geoordeeld en blijft onder Gods toorn, Joh. 3 : 18, 36. Maatstaf in het eindgericht is dus in de eerste plaats het evangelie, Joh. 12 : 48. Maar dat evangelie staat niet tegenover en is zelfs niet los te denken van de wet; de eisch tot geloof is immers zelf reeds in de wet gegrond, en het evangelie is de herstelling en vervulling der wet. Daarom komen bij het eindgericht ook al de werken in aanmerking, welke door de menschen volbracht en in de boeken voor Gods aangezicht opgeteekend zijn, Pred. 12 : 14, 2 Cor. 5 : 10, Ef. 6 : 8, 1 Petr. 1 : 17, Op. 20 : 12, 22 : 12. Die werken toch zijn uitingen en vruchten van het levensbeginsel, dat binnen in het hart woont, Mt. 7 : 17, 12 : 33, Luk. 6 : 44, en

omvatten alles wat door den mensch, niet in den tusschentoestand, maar in zijn lichaam geschied is, niet alleen de daden, Mt. 25 : 35v., Mk. 9 : 41, 42, Luk. 6 : 35, 14 : 13, 14, 1 Cor. 3 : 8, 1 Thess. 4 : 6 enz., maar ook de woorden, Mt. 12 : 36, en de verborgen raadslagen des harten, Rom. 2 : 16, 1 Cor. 4 : 5; want er blijft niets verborgen en alles wordt openbaar, Mt. 6 : 4, 6, 18, 10 : 26, Ef. 5 : 11—14, 1 Tim. 5 : 24, 25. Norma is dus in het eindgericht het gansche woord Gods, naar zijne beide deelen: wet en evangelie. Maar daarbij zegt de Schrift toch duidelijk, dat rekening gehouden zal worden met de mate der openbaring, welke iemand ten deel is gevallen. Die den wil des Heeren kenden en niet deden, zullen met dubbele slagen geslagen worden, Luk. 12 : 47. Het zal Tyrus en Sidon in den dag des oordeels verdragelijker zijn dan Jeruzalem en Kapernaum, Mt. 10 : 15, 11 : 22, 24, Mk. 6 : 11, Luk. 10 : 12, 14, Hebr. 2 : 3. Wie het evangelie niet hoorden, worden ook niet naar het evangelie maar naar de wet geoordeeld; en de Heidenen, die de Mozaische wet niet kenden maar zondigden tegen de wet, die hun van nature bekend is, komen ook om zonder die Mozaische wet, terwijl de Joden juist door deze geoordeeld worden, Rom. 2 : 12. Hoewel de Schrift het oordeel laat gaan over alle menschen zonder uitzondering, Mt. 25 : 32, Hd. 17 : 31, Rom. 2 : 6, 14 : 10, 2 Cor. 5 : 10, 2 Tim. 4 : 1, Op. 20 : 12, maakt zij daarbij toch onderscheid tusschen die natiën, welke het evangelie gekend en ten slotte het antichristendom hebben voortgebracht, en die andere volken, welke nooit van Christus hebben gehoord en daarom voor de eerste maal bij zijne parousie van Hem vernemen, terwijl zij voorts nog bijzonder spreekt van het oordeel over de kwade engelen, en van de plaats, welke de goede engelen en de geloovigen in het eindgericht innemen.

Zeker kost het moeite, om van dat gericht zich eene eenigszins heldere voorstelling te vormen. Het draagt zonder twijfel niet uitsluitend een inwendig en geestelijk karakter, zoodat het alleen zou plaats hebben in het geweten van den mensch; maar het is bepaald een gericht, dat ook uitwendig ten aanschouwe van alle schepselen voltrokken wordt. Beeld en zaak mogen nog zoo ineenvloeien, de verschijning van Christus, de opstanding en evenzoo alwat van het gericht wordt verhaald is te realistisch geteekend, dan dat het vrij zou staan, om alles te vergeestelijken. Doch dan

is voor het houden van dit gericht ook een plaats en eenige ruimte van tijd van noode. En de Schrift geeft ons aanleiding om te denken, dat het een successief verloop heeft. De engelen vergezellen Christus bij zijne komst op de wolken, om hem in de uitvoering van het vonnis behulpzaam te zijn; zij vergaderen de rechtvaardigen, scheiden de boozen van hen af en drijven hen van voor zijn aangezicht weg, Mt. 13 : 30, 49, 24 : 31. Bovendien is Hij omringd door de gezaligden, 1 Thess. 3 : 13, 4 : 16, 2 Thess. 1 : 10, Jud. 14, Op. 17 : 14, 19 : 14. Nadat dan de opstanding der gestorven en de verandering der levend overgebleven geloovigen heeft plaats gehad, worden dezen saam opgenomen in de wolken, den Heere tegemoet, in de lucht, 1 Thess. 4 : 17. Niet onmogelijk is het, dat, evenals bij Christus opstanding en hemelvaart uiteenvielen en zelfs door veertig dagen van elkander gescheiden waren, zoo ook de opstanding of verandering van de geloovigen aan het einde der dagen nog niet in eens die volle heerlijkheid hun toevoegt, welke na de wereldvernieuwing in den nieuwen hemel of op de nieuwe aarde hun deel zal zijn, Lampe en Gerdes bij M. Vitringa IV 143. Maar hoe dit zij, de opstanding of verandering sluit voor de geloovigen, evenals voor Christus, de rechtvaardiging in. Wel zegt de Schrift, dat alle menschen zonder onderscheid, dus ook de geloovigen, voor den rechterstoel van Christus moeten verschijnen. Maar zij getuigt tevens, dat wie gelooft niet geoordeeld wordt en niet in het gericht komt, want hij heeft reeds het eeuwige leven, Joh. 3 : 18, 5 : 24; dat de gestorven geloovigen reeds in den hemel bij Christus zijn en met lange, witte kleederen zijn bekleed, 2 Cor. 5 : 8, Phil. 1 : 23, Op. 6 : 11, 7 : 9, 14; en dat Christus komt, om verheerlijkt te worden in zijne heiligen en bewonderd te worden in allen die gelooven, 2 Thess. 1 : 10. Voordat Christus het vonnis uitspreekt over de kwade engelen, over de antichristelijke wereld en over de cultuurlooze volken, heeft Hij de schapen reeds aan zijne rechterhand gesteld en is Hij door zijne engelen en zijne heiligen omstuwd. Dit blijkt ook uit 1 Cor. 6 : 2, 4, waar Paulus uitdrukkelijk zegt, dat de heiligen de wereld en de engelen zullen oordeelen, M. Vitringa IV 163. Want deze uitspraak mag niet verzwakt worden tot een goedkeuren door de geloovigen van het oordeel, dat Christus over wereld en engelen velt, maar duidt bepaald blijkens het verband aan, dat de heiligen deel zullen

nemen aan het oordeel over de wereld en engelen. Trouwens beloofde Jezus reeds aan zijne twaalf discipelen, dat zij met Hem zitten zouden op twaalf tronen, oordeelende de twaalf geslachten Israels, Mt. 19 : 28, Luk. 22 : 30, en Johannes zag rondom den troon Gods tronen in den hemel, bezet door de ouderlingen der gemeente, Op. 4 : 4, 11 : 16, 20 : 4, 6. Christus toch en zijne gemeente zijn één; wat wereld en engelen tegen haar hebben misdaan, dat rekent Hij, als ware het tegen Hem geschied, Mt. 25 : 40, 45, Mk. 9 : 41, 42. Zelfs tot de goede engelen breidt dit oordeel van Christus en zijne gemeente zich uit, 1 Cor. 6 : 4, want de engelen zijn gedienstige geesten, die tot den dienst uitgezonden worden om dergenen wil, die de zaligheid beerven zullen en daarom in het toekomstig Godsrijk eene plaats erlangen naar den dienst, welken zij in betrekking tot Christus en zijne gemeente hebben verricht. In het visioen van Johannes trekt daarom Christus, door zijne heirlegers omringd, de antichristelijke macht tegemoet, Op. 19 : 11—21; de triumfeerende kerk heeft deel aan zijne koninklijke heerschappij, Op. 20 : 4—6 en maakt ten slotte met Christus aan allen tegenstand een einde, als hij de volken oordeelt, die in de vier hoeken der aarde wonen, Op. 20 : 7—10. Cf. over het laatste oordeel: Lombardus, Sent. IV dist. 43 sq. Thomas, Suppl. qu. 88—90. Oswald, Eschat. 334f. Atzberger, Die christl. Eschat. 356—370. Jansen, Prael. III 1062. Simar, Dogm. § 169. Gerhard, Loc. XXVIII. Quenstedt, Theol. IV 605—634. Polanus, Synt. VI c. 69. Synopsis pur. theol., disp. 51. Mastricht, Theol. VIII 4, 7. Turretinus, Theol. XX qu. 6. Marck, Exspect. J. C. l. III c. 1—18. Moor VI 706—718. Kliefoth, Eschat 236f. 275f. Nitzsch, Ev. Dogm. 620f. Art. Gericht in Herzog [3].

5. De plaats, waarheen de goddeloozen na het gericht verwezen worden, draagt in het N. Test den naam van gehenna. Het hebr. גֵּי הִנֹּם was oorspronkelijk de naam van het dal van Hinnom, dat ten zuidoosten van Jeruzalem lag en volgens Jos. 15 : 8, 18 : 16 de grensscheiding tusschen twee stammen vormde. Onder Achaz en Manasse werd dit dal een plaats voor den cultus van Moloch, ter wiens eere kinderen werden geslacht en verbrand, 2 Kon. 16 : 3, 21 : 6, 2 Chr. 28 : 3, 33 : 6, Jer. 32 : 34, 35. Daarom werd deze plaats onder Josia verwoest en door de priesters onrein verklaard, 2 Kon. 23 : 10. Jeremia profeteerde,

dat hier een vreeselijk bloedbad voor de Israelieten aangericht en de naam van het dal Tofeth in dien van moorddal veranderd zou worden, Jer. 7 : 32, 19 : 6. En het apocriefe boek Henoch uitte de verwachting, dat in dit dal de goddeloozen verzameld zouden worden tot het gericht. Om deze reden werd later de naam Gehinnom overgedragen op de strafplaats der goddeloozen na den dood. Volgens anderen echter had deze overdracht eene andere oorzaak. Nadat het dal van Hinnom door Josia verwoest was, werd het volgens de latere Joden gebruikt voor het nederwerpen en verbranden van allerlei onreinigheid. Evenals Gan Eden de plaats aanduidde, waar na den dood de rechtvaardigen vertoefden, werd Gehinnom de naam van het oord, waarheen de onreinen en goddeloozen werden verwezen, om er straf te lijden in het eeuwige vuur. Vuur was trouwens al van ouds een openbaring en symbool van den toorn en de grimmigheid des Heeren. Israels God is een verterend vuur, een eeuwige gloed, Deut. 4 : 24, 9 : 3, Jes. 33 : 14; Hij sprak tot de kinderen Israels uit het midden des vuurs, Deut. 4 : 12, 33, 5 : 4, 22—26, 9 : 10, 10 : 4, cf. Ex. 3 : 2; zijn toorn is een brandend vuur, uitgaande uit zijn neus, Ps. 18 : 9, 79 : 5, 89 : 47, Jer. 4 : 4; vuur, uitgaande van het aangezicht des Heeren, verteert de offerande, Lev. 9 : 24; door vuur verdelgt Hij Nadab en Abihu, Lev. 10 : 2, de murmureerders des volks, Num. 11 : 1, Ps. 106 : 18, de Korachieten, Num 16 : 35, de benden, die tegen Elia worden afgezonden, 2 Kon. 1 : 10v.; en in vuur komt Hij eenmaal, om recht te doen op aarde en de goddeloozen te straffen, Deut. 32 : 22, Ps. 11 : 6, 83 : 15, 97 : 3, 140 : 11, Jes. 30 : 33, 31 : 9, 66 : 15, 16, 24, Jer. 4 : 4, 15 : 14, 17 : 4, Am. 1 : 4v., Joel 2 : 30; en dat vuur brandt tot in den benedensten Scheol, Deut. 32 : 22, het wordt nimmer uitgebluscht, Jes. 66 : 24, en brandt eeuwig, Jer. 17 : 4. Deze voorstelling ging over in het Nieuwe Testament. Gehenna is de strafplaats der goddeloozen na den oordeelsdag, onderscheiden van *ἀδης*, *φυλακη*, *ἀβυσσος*, boven bl. 374, maar identisch met de *καμινος του πυρος*, Mt. 13 : 42, 50 en de *λιμνη του πυρος*, Op. 19 : 20, 20 : 10, 14, 15, 21 : 8. Het is de plaats, bestemd voor het beest uit den afgrond en voor den valschen profeet, Op. 19 : 20, voor Satan en zijne engelen, Op. 20 : 10, voor dood en hades, Op. 20 : 14, en voor alle goddeloozen, Op. 20 : 15, 21 : 8. En dezen worden er allen ingeworpen na de

opstanding, Mt. 5 : 29, 30, 10 : 28, en na het eindgericht, Op. 19 : 20, 20 : 10, 14, 15, 21 : 8, terwijl vóór dien tijd de hades, de gevangenis, φυλακη, 1 Petr. 3 : 19, Op. 20 : 7 of de abyssus hun verblijfplaats zijn, en de straffe van het eeuwige vuur of de donkerheid der duisternis nog voor hen bewaard wordt, Mt. 8 : 29, 25 : 41, 46, 2 Petr. 2 : 17, Jud. 13. In die gehenna toch brandt het eeuwige, onuitblusschelijke vuur, Mt. 18 : 8, Mk. 9 : 43, 44, 48, knaagt de worm, die niet sterft, Mk. 9 : 44, 48, en is er eene eeuwige pijniging, Mt. 25 : 46, 2 Thess. 1 : 9, Op. 14 : 11; het is een γεεννα of καμινος του πυρος, Mt. 5 : 22, 13 : 42, 50, 18 : 9, en tevens eene plaats der uiterste en buitenste duisternis, Mt. 8 : 12, 22 : 13, 25 : 30, 2 Petr. 2 : 17, Jud. 13, cf. Deut. 5 : 22, Ps. 97 : 2, 3, buiten gelegen, Op. 22 : 15, in de diepte, zoodat men erin geworpen wordt, Mt. 5 : 29, 30, Op. 19 : 20, 20 : 10, 14, 15, ver van de bruiloftstafel des Lams, Mt. 8 : 11, 12, 22 : 13, ver van de gemeenschap met God en met Christus, Mt. 7 : 23, 25 : 41, Luk. 13 : 27, 28, 2 Thess. 1 : 9, in het gezelschap van Satan en zijne engelen, Mt. 25 : 41, Op. 20 : 10, 15. De toorn Gods openbaart zich daar in al zijne verschrikkelijkheid, Rom. 2 : 5—8, 9 : 22, 1 Thess. 1 : 10, Hebr. 10 : 31, Op. 6 : 16, 17, zoodat de gehenna niet alleen een oord is van gemis, maar ook van smart en pijn, beide naar ziel en naar lichaam, eene plaats van κολασις, Mt. 25 : 46, Op. 14 : 10, 11, van κλαυθμος en βρυγμος των ὀδοντων, Mt. 8 : 12, 13 : 42 enz., van θλιψις en στενοχωρια, Rom. 2 : 9, 2 Thess. 1 : 6, van ἀπωλεια, Mt. 7 : 13, Rom. 9 : 22, Phil. 1 : 28, 3 : 19, 2 Petr. 3 : 7, Op. 17 : 8, 11, van φθορα, Gal. 6 : 8, ὀλεθρος, 1 Thess. 5 : 3, 2 Thess. 1 : 9, 1 Tim. 6 : 9; de gehenna is het gebied van den tweeden dood, Op. 2 : 11, 20 : 6, 14, 15, 21 : 8.

Op dezen vasten grond der Schrift werd in de christelijke kerk de leer van de eeuwigheid der helsche straf gebouwd; en theologie en prediking, poezie en schilderkunst wedijverden menigmaal met elkaar in plastische beschrijving en realistische teekening van de pijnen, welke daar naar lichaam en ziel in het eeuwige vuur werden geleden. Maar van tijd tot tijd werden er toch bezwaren tegen deze leer ingebracht. En sedert de Aufklärung in de vorige eeuw eene zachtere beoordeeling van zonde en misdaad deed opkomen, de pijnbanken afschafte, de straffen matigde en allerwege een gevoel van humaniteit ontwaken deed, kwam

er ook een gansch andere beschouwing over de straffen der hel en werden deze door velen of gewijzigd voorgesteld of ganschelijk verworpen, Lecky, Gesch. d. Ursprungs und Einflusses der Aufklärung in Europa, Leipzig 1873 I 259f. De gronden, waarop de eeuwigheid der helsche straf bestreden wordt, komen dan altijd hierop neer: *a.* eeuwige straf strijdt met de goedheid, de liefde, de barmhartigheid Gods en maakt Hem tot een tiran, die behagen schept in plagen en pijnigen en zich lof bereidt uit het eeuwig gekerm van millioenen ongelukkige schepselen. *b.* Eeuwige straf strijdt met de rechtvaardigheid Gods, wijl zij geen verband houdt met en niet evenredig is aan de zonde, die, hoe schrikkelijk ook, toch altijd een beperkt, eindig karakter draagt. Het is niet te denken, dat God, die de volmaakte liefde en de hoogste gerechtigheid is, een menschenkind, ook al had het duizend jaren gezondigd, straffen zal met een eeuwigdurende pijniging. *c.* Zulk eene eeuwige straf is ook onvoorstelbaar en ondenkbaar. De Schrift spreekt van vuur en worm en duisternis, maar dit zijn alle beelden; letterlijk opgevat, zouden zij elkander uitsluiten. Doch afgedacht daarvan, wat is de waarde eener eeuwige straf, die geen ander doel heeft dan om den zondaar eeuwig te pijnigen? Wat nuttigheid heeft zij voor hem, die haar ondergaat, dewijl zij waar berouw uiteraard uitsluiten moet en hem steeds doet voortgaan met zondigen? Wat eere brengt zij toe aan Gods naam, als zij de zonde niet overwint en vernietigt maar bestendigt en eeuwig doet voortduren? En hoe is het mogelijk, dat de verlorenen onder zulk eene eeuwige straf zich voortdurend verharden, zonder ooit tot inkeer te komen en zich voor God te verootmoedigen? *d.* De Schrift leert dan ook geen eeuwige, eindelooze straf in de hel. Wel spreekt zij van eeuwige pijn enz., maar eeuwig heeft daar evenals elders niet de beteekenis van eindeloos, doch duidt een tijdduur aan, waarvan de grens zich aan de waarneming of berekening onttrekt; *αἰώνιος* is, wat boven een langeren of korteren *αἰών* uitgaat. Dit wordt nog daardoor versterkt, dat *αἰώνιος*, in bonam partem van de goederen des heils, bijv. van het leven gebruikt, vooral eene innerlijke qualiteit aanduidt, waardoor al deze heilsgoederen worden voorgesteld als boven de vergankelijkheid verheven. Daartegenover wordt de toestand der verlorenen als *ἀπώλεια*, *φθορά*, *ὄλεθρος*, *θάνατος* aangeduid, hetgeen er op wijst, dat zij zoo niet eeuwig kunnen blijven bestaan maar of ten eenenmale ver-

nietigd of eens geheel en al hersteld worden. *e.* Voor het laatste biedt de Schrift hope, als zij leert, dat Christus eene verzoening is voor de zonden der gansche wereld, 1 Joh. 2 : 2, Col. 1 : 19, 20, en dat God in dien weg aller zaligheid wil, 1 Tim. 2 : 4, 4 : 10. Gelijk alle menschen in Adam sterven, zoo worden zij ook allen in Christus levend gemaakt, 1 Cor. 15 : 22, Rom. 5 : 18. Thans vergadert God alle dingen onder Christus als hoofd bijeen, Ef. 1 : 10, opdat eens alle knie voor Christus zich buige, Phil. 2 : 10, en God alles in allen moge wezen, 1 Cor. 15 : 28. God heeft allen onder de zonde besloten, opdat Hij allen barmhartig zou zijn, Rom. 11 : 32.

Op deze overwegingen worden dan aangaande het uiteinde der goddeloozen, indien wij afzien van het pantheisme en materialisme, dat alle onsterfelijkheid en eeuwigheid loochent, de volgende drie hypothesen gebouwd. Ten eerste zijn er, die leeren, dat er eene mogelijkheid van bekeering open blijft, niet alleen in den tusschentoestand tot op het eindgericht toe, boven bl. 382, maar ook daarna nog en tot in alle eeuwigheid. Of er dus eene hel en eene eeuwige straf is, hangt geheel van den mensch en van zijn vrijen wil af. Indien hij zich voortdurend tegen de roepstem tot bekeering verzet, wikkelt hij zich steeds vaster en dieper in de zonde in en verlengt zijne straf. Wijl echter de prediking van geloof en bekeering nooit ophoudt en de wil des menschen steeds vrij blijft, wordt de mogelijkheid van eene eeuwige straf in de hel zeer onwaarschijnlijk en vleit men zich liever met de hope, dat ten slotte allen tot bekeering komen en in het eeuwige leven ingaan. Eeuwige pijn in de Schrift beteekent dus alleen, dat zij, die zoo laat zich bekeeren, altijd de herinnering aan hun hardnekkig verzet blijven behouden en bij hen, die in dit leven het evangelie geloofden, eeuwig zullen achterstaan. Dit hypothetisch universalisme komt dus op eene voortdurende loutering neer en is eene hernieuwing van de leer der zielsverhuizing. Het verschil is alleen, dat de metempsychose deze loutering laat plaats vinden in het Diesseits, terwijl het hypothetisch universalisme haar in het Jenseits stelt. Deze leer vond vooral in de vorige eeuw bij de Rationalisten ingang, maar wordt ook thans door vele theologen verdedigd, cf. Wegscheider, Instit. § 200. Bretschneider, Dogm. II 468 f. 581 f. Reinhard, Dogm. 706 f. Lange, Posit. Dogm. § 131. Dorner, Gl. II 972.

Nitzsch, Ev. Dogm. 624. W. Schmidt, Christl. Dogm. II 517. Saussaye, mijne Theol. van Ch. d. l. S. 71—75. H. Ernst, Geloof en Vrijheid 1886 blz. 407—444. Voorts in Engeland de voorstanders van de zoogenaamde future (second) probation of van de wider hope, zooals Robertson, Maurice, Theol. Essays 1853 p. 442: the word eternal and the punishment of the wicked. Thomas de Quincey, On the supposed scriptural expression for eternity 1852. Tennyson, In Memoriam. Farrar, Eternal Hope 1878 en Mercy and Judgment 1881 met de door deze beide werken te voorschijn geroepen litteratuur, cf. The wider hope, essays and strictures on the doctrine and literature of future punishment by numerous writers, lay and clerical, London Unwin 1890. In Amerika de verdedigers van de Andover position, ingenomen door de vijf professoren van Andover College, Churchhill, Harris, Hincks, Tucker en Egb. C. Smith, die van verschillende artikelen der belijdenis afweken, ook van dat aangaande de eeuwige straf, cf. Andover Review April 1890 p. 434 enz. Vanzelf leidt dit gevoelen van een voortgaande bekeering en louteringe tot de leer van de zoogenaamde universalisten, die meenen, dat aan het einde alle schepselen de zaligheid en de heerlijkheid deelachtig zullen worden. Wat daar gewenscht en gehoopt wordt, wordt hier zeker verwacht en als dogma verkondigd. De leer van den terugkeer aller dingen in God komt reeds voor in de indische en grieksche philosophie, ging vandaar over in Gnosticisme en Neoplatonisme en werd dan het eerst in de christelijke theologie voorgedragen door Origenes. Deze spreekt wel herhaaldelijk van eene eeuwige straf in de hel maar ziet daarin toch slechts eene practische leer, die voor de onontwikkelden noodig is doch door de gnostici geheel anders opgevat wordt. Volgens Origenes toch zijn alle geesten oorspronkelijk door God gelijk geschapen, doch de daden van den vrijen wil brengen ongelijkheid en veroorzaken, dat de zielen der menschen ter louteringe in eene stoffelijke wereld verplaatst en aan lichamen verbonden worden. Doch deze loutering zet ook na den dood en na het eindgericht zich voort, totdat uit en door de grootst mogelijke verscheidenheid de gelijkheid weer te voorschijn treedt en alle geesten weder tot God terugkeeren in dienzelfden toestand, waarin zij oorspronkelijk bij Hem verkeerden. Wijl echter de vrije wil altijd dezelfde blijft, kan hij evengoed als van het kwade

tot het goede, zoo weder van het goede tot het kwade terugkeeren, en is er dus eene voortdurende wisseling van afval en wederbrenging aller dingen, eene eindelooze schepping en vernietiging der stoffelijke wereld, cf. Atzberger, Gesch. der christl. Eschat. 1896 S. 366—456. Deze gedachte van de wederherstelling aller dingen vond in de oudheid weerklank bij Gregorius Naz., Gregorius Nyss., Didymus, Diodorus van Tarsus, Theodorus van Mopsuestia, e. a., cf. Petavius, de angelis III 7. 8, in de Middeleeuwen bij Scotus Erigena, Amalrik van Bena en de broeders en zusters van den vrijen geest, na de Hervorming bij Denck en vele Wederdoopers, bij Jane Leade, J. W. Petersen, Ludwig Gerhard, F. C. Oetinger, Michael Hahn, Jung-Stilling, Swedenborg enz., en in den nieuweren tijd bij Schleiermacher, Chr. Gl. § 117—120 en § 163 Anhang. Schweizer, Gl. II 577 f. 591. 604. Schoeberlein, Prinzip und System der Dogm. 679. Riemann, Die Lehre van der Apokatastasis[2] Magdeburg 1897. Scholten, Initia 268 sq. W. Francken, Geloof en Vrijheid 1886. Cf. Köstlin, art. Apokatastasis in Herzog[3]. Veel grooter instemming vond echter nog een derde gevoelen, dat onder den naam van conditioneele onsterfelijkheid bekend staat. Hoewel de vroegere theologie zeer dikwerf van de onsterfelijkheid sprak in geestelijken zin, als eene gave, door Christus verworven, toch dacht daarom schier niemand eraan, om de natuurlijke onsterfelijkheid der ziel te loochenen. Het eerst leerden de Socinianen onder den invloed van hun abstract supranaturalisme, dat de zielen niet van nature onsterfelijk waren maar dit eerst werden in geval van gehoorzaamheid door eene gave Gods. Daaruit volgde, dat de goddeloozen en de duivelen krachtens eene natuurlijke vergankelijkheid eenmaal moesten ophouden te bestaan. Socinus sprak dit nog niet zoo duidelijk uit, maar zijne volgelingen leerden zonder omwegen, dat de tweede dood in vernietiging bestond; en deze had dan volgens Crell, Schmalz e. a. niet bij of spoedig na den dood, doch eerst na de algemeene opstanding en het wereldgericht plaats, Fock, Der Socin. 714 f. Van de Socinianen werd deze leer overgenomen door Locke, Warburton, Whiston, Dodwell, Walter e. a., en in deze eeuw door Rothe, Theol. Ethik § 470—472 en Weisse, Ueber die philos. Bedeutung der christl. Eschat. Stud. u. Krit. 1836. Vooral echter begon zij opgang te maken en aanhangers te vinden, sedert zij in 1885 verdedigd werd door

Edward White in zijn Life in Christ, a study of the Scripture doctrine on the nature of man, the object of the divine incarnation and the conditions of human immortality, 3 ed. Stock London 1878. Dit boek bracht vele pennen in beweging en lokte niet alleen ernstige bestrijding doch ook velerlei betuiging van instemming uit. Overal vindt het conditionalisme thans talrijke verdedigers, zooals bijv. Schultz, Voraussetzungen der christl. Lehre von der Unsterblichkeit 1861. H. Plitt, Evang. Glaubenslehre 1863. II 413. Weisse, Philos. Dogm. § 970. Lemme, Endlosigkeit der Verdammnis und allgemeine Wiederbringung, Lichterfelde—Berlin, Runge. (voordracht, geh. 12 Aug. 1898). Charles Byse, L'immortalité conditionelle ou la vie en Christ, Paris 1880. Petavel-Olliff, Le problème de l'immortalité, Paris 1891. Dr. Jonker, De leer der condit. onsterfelijkheid, Theol. Stud. I.

6. Indien nu bij de leer van de eeuwige straf het menschelijk gevoel te beslissen had, zou zij zeker moeilijk te handhaven zijn en thans ook maar weinig verdedigers vinden. Dankbaar dient het te worden erkend, dat sedert de vorige eeuw de idee der humaniteit en het gevoel van sympathie krachtig ontwaakt zijn en aan de wreedheid, die vroeger vooral ook op het gebied van het strafrecht heerschte, een einde hebben gemaakt. Maar niemand kan er toch blind voor zijn, dat ook deze humanitaire beschouwing hare eenzijdigheden en gevaren medebrengt. De machtige omkeer, die plaats gegrepen heeft, laat zich in dezen éénen zin beschrijven, dat, terwijl vroeger de krankzinnigen zelfs als misdadigers werden behandeld, thans de misdadigers als krankzinnigen beschouwd worden. Voorheen werd in elke abnormaliteit schuld gezien; thans worden alle begrippen van schuld, misdaad, verantwoordelijkheid, toerekenbaarheid enz. van hunne realiteit beroofd, cf. Simons, Nieuwe richtingen in de strafrechtwetenschap, Gids April 1900 bl. 48—84. Het besef van recht en gerechtigheid, van wetsovertreding en schuld wordt op bedenkelijke wijze verzwakt, naarmate de maatstaf van al deze dingen niet in God, maar in den mensch en in de maatschappij wordt verlegd. Daarmede gaat allengs alle zekerheid en veiligheid teloor. Want als het belang der maatschappij den doorslag geeft, dan wordt niet alleen elke grens tusschen goed en kwaad uitgewischt, maar loopt ook het recht gevaar, aan de macht te worden opgeofferd. Het is u nut,

dat één mensch voor het volk sterve en niet heel het volk verloren ga, Joh. 11 : 50, wordt dan de taal der hoogste rechtspleging. En hetzelfde menschelijk gevoel, dat eerst voor de humanitaire behandeling van den misdadiger pleitte, ontziet zich niet, om straks den marteldood van den onschuldige te eischen; het hosanna maakt voor het kruis hem plaats; de vox populi, die dikwerf ten onrechte als eene vox Dei wordt geëerd, schrikt voor geen gruwelen terug; en terwijl de rechtvaardige er nog mede rekent, hoe het zijn vee te moede is, is zelfs het ingewand, het hart, het gemoed van den goddelooze nog wreed, Spr. 12 : 10. Op het menschelijk gevoel valt daarom weinig te bouwen; dat mag en kan bij de bepaling van recht en wet de beslissing niet geven; zelfs als de schijn er tegen is, is het toch oneindig veel beter, in de hand des Heeren, dan in die van menschen te vallen, 1 Chron. 21 : 13. En dit geldt ook bij de leer van de eeuwige straffen in de hel. Want 1° verdient het opmerking, dat deze leer, hoezeer zij in kerk en theologie dikwerf veel te realistisch is uitgewerkt, toch in de Schrift is gegrond. En niemand spreekt er in de Schrift vaker en breedvoeriger over dan onze Heere Jezus Christus, wien niemand diepte van menschelijk gevoel en medelijden ontzeggen kan, en die de zachtmoedigste en nederigste was onder alle kinderen der menschen. Het is de hoogste liefde, die met de zwaarste straffen dreigt. Tegenover de zaligheid van het eeuwige leven, welke Hij voor de zijnen verwierf, staat de rampzaligheid van het eeuwig verderf, dat Hij den goddeloozen aankondigt. Beide waren in het Oude Test. in schaduwen gehuld en werden onder beelden voorgesteld. Maar in het Nieuwe Test. is het Christus, die het vergezicht opent zoowel in de diepten van de buitenste duisternis als in de woningen van het eeuwige licht. 2° Dat de straf in deze plaats der buitenste duisternis eene eeuwige is, valt met de Schrift in de hand niet te betwijfelen. Wel is waar, geeft *αἰώνιος* (van *αἰών*, hebr. עולם, d. i. tijdduur, levensduur, levensloop, menschenleeftijd, onbepaald lange tijd in verleden of toekomst; de tegenwoordige wereldtijd, *αἰὼν οὗτος*; de toekomende eeuw, *αἰὼν μέλλων*) zeer dikwijls een tijdduur te kennen, die wel menschelijke berekening te boven gaat maar volstrekt niet eindeloos of eeuwig is. Dikwerf wordt het ook in het N. T. nog gebruikt van den ganschen tot op de verschijning van Christus toe voorbijgeganen wereldtijd, waarin de raad Gods

door de profeten verkondigd werd maar toch niet ten volle geopenbaard was, Luk. 1 : 70, Hd. 3 : 21, Rom. 16 : 25, Col. 1 : 26, 2 Tim. 1 : 9, Tit. 1 : 2. Doch het woord *αἰωνιος* dient in het N. T. vooral, om de onvergankelijke, boven alle bederf en verderf verheven natuur van de door Christus verworvene heilsweldaden aan te duiden, en wordt dan inzonderheid zeer dikwerk met *ζωη* verbonden; het eeuwige leven, dat Christus schenkt aan een iegelijk die gelooft, heeft zijn begin reeds hier op aarde maar wordt toch eerst in de toekomst volkomen openbaar; het behoort wezenlijk tot den *αἰων μελλων*, Luk. 18 : 30, is onverderfelijk, Joh. 11 : 25, 26, en heet eeuwig, evenals de *οἰκοδομη ἐκ θεου*, 2 Cor. 5 : 1, de *σωτηρια*, Hebr. 5 : 9, de *λυτρωσις*, 9 : 12, de *κληρονομια*, 9 : 15, de *δοξα*, 2 Tim. 2 : 10, de *βασιλεια*, 2 Petr. 1 : 11, evenals God, Christus, de H. Geest ook eeuwig worden genoemd, Rom. 16 : 26, Hebr. 9 : 14, 13 : 8 enz. Daartegenover wordt gezegd, dat de straf der goddeloozen bestaan zal in *το πυρ το αἰωνιον*; Mt. 18 : 8, 25 : 41, Jud. 7, *κολασις αἰωνιος*, Mt. 25 : 46, *ὀλεθρος αἰωνιος*, 2 Thess. 1 : 9, *κρισις αἰωνιος*, Mk. 3 : 29. Evenals het eeuwige leven, wordt door deze omschrijving de eeuwige straf voorgesteld als te behooren tot den *αἰων μελλων*, waarin geen verandering van staat meer mogelijk is. Nergens duidt de Schrift met eenig woord aan of laat zij zelfs de mogelijkheid open, dat er aan den toestand, die daar intreedt, nog een einde komen kan. En positief spreekt zij uit, dat het vuur daar onuitblusschelijk is, Mt. 3 : 12, dat de worm niet sterft, Mk. 9 : 44, dat de rook der pijniging opgaat in alle eeuwigheid, Op. 14 : 11, en voortduurt dag en nacht in alle eeuwigheid, 20 : 10, en dat zij als eeuwige pijn staat tegenover het eeuwige leven der rechtvaardigen, Mt. 25 : 46. Onbevangen exegese kan hier niet anders vinden dan eene eeuwige, nimmer eindigende straf. Cf. Cremer s. v. 3° De toestand der verlorenen wordt beschreven als *ἀπωλεια*, Mt. 7 : 13, *φθορα*, Gal. 6 : 8, *ὀλεθρος*, 2 Thess. 1 : 9, *θανατος*, Op. 2 : 11 enz., in overeenstemming daarmede, dat in O. en N. Test. menigmaal gezegd wordt, dat de goddeloozen verdelgd, uitgeroeid, verwoest, verdorven, verdaan, buitengeworpen, afgesneden, als kaf verbrand zullen worden enz. De voorstanders van de conditioneele onsterfelijkheid verstaan al deze uitdrukkingen in den zin van eene volkomen vernietiging, cf. White, Life in Christ 358—390. Maar deze opvatting mist

allen grond. Leven beteekent in de Schrift nooit puur bestaan, en dood is nooit hetzelfde als vernietiging. Van den tijdelijken, lichamelijken dood kunnen ook de conditionalisten dit niet ontkennen; zij nemen meest als de Socinianen aan, dat de goddeloozen ook na den dood nog blijven voortbestaan, hetzij om eerst na opstanding en eindgericht door God vernietigd te worden, hetzij om langzamerhand weg te sterven en ten slotte ook physisch te gronde te gaan. Het laatste is zoowel wijsgeerig als Schriftuurlijk eene onmogelijke gedachte. Zonde toch is geen substantie, geen materia maar forma, die een zijn onderstelt en dat zijnde niet vernietigt maar in eene verkeerde, van God afgewende richting stuurt, deel III 81v. En de lichamelijke dood is niet maar een natuurlijk gevolg doch eene positieve, door God bedreigde en voltrokken straf op de zonde, ib. 176v. In dien dood vernietigt God den mensch niet, maar scheidt Hij ziel en lichaam tijdelijk vaneen, om beide in stand te houden en bij de opstanding weder te vereenigen. De Schrift leert duidelijk en onwedersprekelijk de onsterfelijkheid van den mensch. Het conditionalisme verwart het ethische met het physische zijn, als het in de ἀπωλεια, die de straf der zonde is, eene vernietiging van de substantie des menschen ziet. En evenals God in den eersten dood den mensch niet vernietigt, zoo doet Hij dit ook niet in den tweeden dood. Immers wordt deze in de Schrift ook omschreven als pijniging, Mt. 25 : 46, weening en knersing der tanden, Mt. 8 : 12, verdrukking en benauwdheid, Rom. 2 : 9, onuitblusschelijk vuur, Mt. 18 : 8, nooit stervende worm, Mk. 9 : 44 enz., welke uitdrukkingen alle het bestaan der verlorenen onderstellen. Maar hun toestand kan toch ἀπωλεια, φθορα, ὀλεθρος, θανατος heeten, wijl zij in zedelijken, geestelijken zin geheel te gronde zijn gegaan en in volstrekten zin die levensvolheid missen, welke den geloovigen door Christus geschonken wordt. Zoo heet de verloren zoon νεκρος en ἀπολωλος, Luk. 15 : 24, 32, de Efeziërs in hun vroegeren toestand νεκροι in hun zonden en misdaden, Ef. 2 : 3, vervreemd van het leven Gods, Ef. 4 : 18, die van Sardes νεκροι, Op. 3 : 1 enz., zonder dat iemand hierbij aan hun niet-bestaan denkt. 4° Aan eene zelfde miskenning van het ethisch karakter der zonde maken de voorstanders van de apokatastasis zich schuldig. Het woord is aan Hd. 3 : 21 ontleend maar houdt daar, gelijk thans iedereen erkent, volstrekt niet in, wat er thans mede

bedoeld wordt. De Schrift leert nergens, dat eenmaal alle menschen en zelfs alle duivelen zalig zullen worden. Wel spreekt zij dikwerf zeer universalistisch, omdat het werk van Christus intensief van oneindige waarde is en aan de geheele wereld en menschheid in haar organisch bestaan ten goede komt, deel III 390v. Maar zij sluit beslist uit, dat alle individuen onder de menschen of ook zelfs de duivelen eenmaal burgers zouden worden in het koninkrijk Gods. Ten allen tijde is de leer van de wederbrenging aller dingen dan ook slechts door enkele op zichzelf staande personen geleerd, en zelfs heden ten dage vindt onder de theologen nog eer het conditionalisme dan de apokatastasis voorspraak. Feitelijk is deze leer ook niet van christelijken doch van heidenscben oorsprong, en draagt zij geen Schriftuurlijk doch een wijsgeerig karakter. Het is het pantheisme, dat er aan ten grondslag ligt en alle dingen, gelijk zij uit God voortkomen, zoo ook successief tot Hem terugkeeren doet. God is hier geen Wetgever en Rechter, die eenmaal de wereld in rechtmatigheid oordeelen zal, maar eene onbewuste, immanente kracht, die alles voortstuwt tot het einde en eens alles tot zich hereent. De zonde is hier geen *ἀνομία*, maar een noodzakelijk moment in de wereldontwikkeling. En de verlossing in Christus is geen juridisch herstel en geen ethische vernieuwing maar een physisch proces, dat alles beheerscht. 5° Om de eeuwige straf te billijken is daarom vóór alle dingen noodig, dat men met de Schrift de onkreukbare rechtvaardigheid Gods en het diep zondig karakter der zonde erkenne. Zonde is geen zwakheid, geen gebrek, geen tijdelijke en allengs verdwijnende onvolkomenheid, maar zij is naar haar oorsprong en wezen *ἀνομία*, overtreding van de wet, opstand en vijandschap tegen God, negatie van zijn recht, van zijn gezag, zelfs van zijn bestaan. Wel is de zonde eindig in dien zin, dat zij door een eindig schepsel in een eindigen tijd wordt volbracht, maar Augustinus heeft reeds terecht opgemerkt, dat niet de tijdduur, waarin de zonde gepleegd wordt, maar haar innerlijke aard de maatstaf is van hare straf. Een uur van onbedachtzaamheid kan maken, dat men jaren schreit. Op zonden van een enkel oogenblik volgt heel een leven van schande en straf. Wie eene misdaad begaat, wordt soms gestraft met den dood en door de aardsche overheid in een onherstelbaren toestand overgebracht. Zoo doet God ook; want wat op aarde de doodstraf is, is de straf der hel in het

eindgericht. Hij beoordeelt en straft de zonde naar haar innerlijke qualiteit. En dan is de zonde oneindig in dien zin, dat zij begaan wordt tegen de hoogste Majesteit, die een absoluut recht op onze liefde en onze vereering heeft. God is onze gehoorzaamheid en toewijding waardig op absolute, oneindige wijze; de wet, waarin Hij deze eischt, is daarom absoluut verbindend, hare verbindbaarheid oneindig groot; en de overtreding van die wet is dus, intensief beschouwd, een absoluut, een oneindig kwaad. Bovendien komt hier niet zoozeer de diuturnitas peccandi in aanmerking, als wel de voluntas peccantis, quae hujusmodi est ut semper vellet peccare si posset, Aug. de civ. 21, 11. Wie de zonde doet, is een dienstknecht der zonde en wil en kan niet anders dan zondigen. Het ligt waarlijk niet aan hem, als hij buiten de gelegenheid wordt gesteld, om op den zondigen weg voort te gaan; naar zijn innerlijke begeerte zou hij niet anders willen, dan eeuwig blijven leven, om eeuwig te kunnen zondigen. Wie zou dan, lettende op deze zondige natuur van de zonde, durven zeggen, dat God onrechtvaardig is, als Hij haar niet alleen met tijdelijke maar ook met eeuwige straffen bezoekt? 6° Gemeenlijk wordt dit argument, aan de rechtvaardigheid Gods ontleend, dan ook slechts schuchter en aarzelend aangevoerd. Des te meer wordt de eeuwige straf in strijd geacht met de goedheid en de liefde Gods. Indien zij echter niet met de rechtvaardigheid Gods in strijd is, dan is zij dit ook niet en kan het zelfs niet zijn met zijne goedheid. Er is hier geen keus. Indien de eeuwige straf onrechtvaardig is, dan is zij daarmede geoordeeld en behoeft de goedheid Gods er niet meer bij te pas gebracht te worden. Indien zij echter beantwoordt aan Gods rechtvaardigheid, dan blijft de goedheid Gods daarbij ongedeerd; wat rechtvaardig is, is ook goed. Het argument, aan Gods goedheid tegen de eeuwige straf ontleend, brengt dus op het voetspoor van Marcion heimelijk een conflict tusschen Gods gerechtigheid en zijne goedheid en offert de eerste aan de laatste op. Eene goedheid echter, die de rechtvaardigheid te niet doet, is geen ware, wezenlijke goedheid meer. Zij is niets anders dan menschelijke zwakheid en weekheid, en, op God overgebracht, een verzinsel van het menschelijk brein, op geenerlei wijze beantwoordend aan den levenden, waarachtigen God, die zich in de Schrift en ook in de natuur heeft geopenbaard. Want indien de eeuwige

straf met Gods goedheid onbestaanbaar is, dan is het ook de tijdelijke straf. Doch deze is een feit, dat door niemand kan worden ontkend. De menschheid vergaat onder Gods toorn en door zijne verbolgenheid wordt zij verschrikt. Wie kan het lijden der wereld rijmen met Gods goedheid en liefde? Toch moet het er mede overeen te brengen zijn, want het bestaat. Indien nu het bestaan van het ontzettende lijden in deze wereld ons niet mag doen twijfelen aan Gods goedheid, dan mag ook de eeuwige straf ons niet leiden tot hare loochening. Als deze wereld bestaanbaar is met Gods liefde, gelijk zij is en moet zijn, dan is het ook de hel. Want buiten de H. Schrift is er geen sterker bewijs voor het bestaan der hel, dan het bestaan dezer wereld, aan wier ellende de trekken van het beeld der hel zijn ontleend. 7° Bovendien bestaat er voor den mensch, die de eeuwige straf bestrijdt, groot gevaar, om tegenover God den schijnheilige te spelen. Hij doet zich voor als de liefderijke, die in goedheid en medelijden den Vader van onzen Heere Jezus Christus zeer verre overtreft. Dat neemt niet weg, dat diezelfde mensch, zoodra *zijne* eer wordt aangerand, in woede ontsteekt en zijn beleediger alle kwaads toewenscht in dit en in het toekomende leven. Nijd, haat, toorn, wraakgierigheid komen op in het hart van iederen mensch tegen elk, die hem in den weg staat. Wij zoeken onze eigene eer, maar om de eer van God bekommeren wij ons niet; wij komen op voor ons eigen recht, maar het recht van God laten wij met voeten treden. Dat is toch waarlijk een afdoend bewijs, dat de mensch niet de geschikte beoordeelaar is van de woorden en de handelingen Gods. En toch, ook in dat opkomen voor eigen recht en eere ligt iets goeds. Hoe verkeerd de mensch het ook toepasse, er ligt toch in, dat recht en eere boven goed en leven gaan. Er sluimert ook in den zondaar nog een diep rechts- en eergevoel. En als dat aangerand wordt, ontwaakt het en onderdrukt het alle medelijden. Als het in een strijd tusschen twee menschen of tusschen twee volken gaat om het recht, dan bidt elk van ganscher harte, dat God het recht doe triumfeeren en de schenders ervan met zijn oordeel treffe. Alle menschen beseffen nog iets van het fiat justitia, pereat mundus, en billijken het, dat het recht triumfeere ten koste van duizenden menschenlevens. Om het recht gaat het ook in den oordeelsdag, en niet om een of ander privaat recht, maar om *het* recht bij uitnemendheid,

om het recht in zijne gansche beteekenis en in zijn vollen omvang, om de gerechtigheid Gods, om God zelven als God te prijzen in der eeuwigheid. 8° Er is dan ook geen twijfel aan, of God zal zich in den oordeelsdag, ook als Hij de eeuwige straf over de zondaren uitspreekt, voor het oog van alle schepselen ten volle rechtvaardigen. Thans kennen wij ten deele en kennen ook de schrikkelijkheid der zonde slechts ten deele. Maar als wij hier reeds bij het hooren van sommige gruwelen de zwaarste straf reeds niet zwaar genoeg achten, wat zal het dan zijn, als wij aan het einde der dagen een inzicht ontvangen in de diepten der ongerechtigheid? En daarbij zijn wij hier op aarde altijd eenzijdig; rechtsbesef en medelijden komen telkens in conflict; wij zijn of te zacht of veel te streng in ons oordeel. Maar alzoo is het niet en kan het niet zijn bij den Heere onzen God. In Christus heeft Hij zijne volle liefde geopenbaard, en die liefde is daarom zoo groot, wijl zij eene verlossing heeft geschonken van den toekomenden toorn en van het eeuwig verderf. De bestrijders van de eeuwige straf doen niet alleen aan de doemwaardigheid der zonde, aan de strengheid van het Goddelijk recht tekort; zij maken ook inbreuk op de grootte van Gods liefde en van de verlossing, die in Christus is. Indien het niet gegaan had om de redding van een eeuwig verderf, ware de prijs van het bloed van Gods eigen Zoon veel te duur geweest. De hemel, dien Hij door zijn zoendood ons verwierf, onderstelt eene hel, waarvan Hij ons bevrijdde. Het eeuwige leven, dat Hij ons schonk, onderstelt een eeuwigen dood, waarvan Hij ons verlost heeft. De gunst en het welbehagen Gods, waarin Hij ons eeuwig doet deelen, onderstelt een toorn, onder welken wij anders eeuwig hadden moeten verzinken. En daarom zal deze Christus ook eenmaal het gericht houden en het oordeel uitspreken. Een mensch, een waarachtig, volkomen mensch, die weet wat in den mensch is, die de zachtmoedigste aller menschen is, zal de rechter der menschen zijn, zoo rechtvaardig, dat allen het zullen erkennen en alle knie voor Hem zich buigen en alle tong belijden zal, dat Christus de Heer is, tot heerlijkheid Gods des Vaders. God zal aan het eind, zoo niet gewillig, dan onwillig door alle schepselen als God worden erkend. 9° Dit moet ons genoeg zijn. Onderzoekingen over de ligging en grootte der hel, over de hoedanigheid van vuur en worm, over den psychischen en den physischen toestand der verlorenen leiden tot geen resultaat,

omdat de Schrift er het zwijgen over bewaart. Alleen dit weten wij nog, dat de straf der hel eerst een aanvang neemt na den oordeelsdag, dat zij steeds gedreigd wordt aan degenen, die de waarheid Gods hardnekkig tegenstaan, aan de vreesachtigen en ongeloovigen en gruwelijken en doodslagers en hoereerders en toovenaars en afgodendienaars en leugenaars, Op. 21 : 8, en dat zij ook dan nog verschilt naar de mate van ieders ongerechtigheid. Nergens leert de Schrift, dat er dan nog plaats voor bekeering en vergeving is. De toevoeging in Mt. 12 : 32 : noch in deze eeuw noch in de toekomende, strekt niet, om de vergefelijkheid der zonde tegen den Zoon des menschen ook nog in de toekomende eeuw, maar om de volstrekte onvergefelijkheid der zonde tegen den H. Geest in het licht te stellen. Straf is in haar wezen handhaving der gerechtigheid en dient bepaaldelijk na het oordeel, niet om te louteren maar om een iegelijk te vergelden naar zijn werk. Maar toch leert de Schrift zeer duidelijk, dat er in die straf graden zijn; de poena damni is gelijk, maar de poena sensus verschilt; een ieder ontvangt naar zijne werken, Mt. 10 : 15, 11 : 24, 23 : 14, 24 : 51, Luk. 10 : 12, 14, 12 : 46, 47, 2 Cor. 5 : 10 enz. En daarin spreekt zich nog iets van Gods barmhartigheid uit, deel II 362. 365. Alle zonde staat absoluut tegen de gerechtigheid over, maar toch rekent God bij de straf met het relatief verschil, dat tusschen de zonden bestaat. Ook al wordt daarom niet met Augustinus, Enchir. 110, cf. Lombardus, Thomas, Bonaventura op Sent. IV 46 toegegeven, poenas damnatorum certis temporum intervallis aliquatenus mitigari, toch betoont zich zijne gerechtigheid in de eeuwige straf op die wijze, dat zijne goedheid en liefde ongeschonden blijven en nooit rechtmatig kunnen worden aangeklaagd. Ook in de hel geldt het woord, dat Hij de menschen niet van harte plaagt, Klaagl. 3 : 33; de smart, die Hij toezendt, is geen voorwerp van zijne of van der zaligen verlustiging, maar een middel tot verheerlijking van zijne deugden en dus door dit einddoel in hare zwaarte en hare mate bepaald. Cf. Augustinus, Enchir. 110—113. de civ. XXI. Lombardus e. a. op Sent. IV 46—50. Thomas, S. Theol. suppl. qu. 97—99. Dante, De Hel. Petavius, Theol. dogm. t. IV de angelis III c. 4—8. Simar, Dogm. § 163. Jansen, Prael. III 946—975. Bautz, Die Hölle, Mainz 1882. Sachs, Die ewige Dauer der Höllenstrafen, Paderborn 1900. Gerhard, Loc. IX tract. 5 en

Loc. XXX. Quenstedt, Theol. I 560—565. Vilmar, Dogm. II 323. Philippi, Kirchl. Gl. III 389. Kähler, Art. Höllenstrafen in Herzog³. Limborch, Theol. Christ. VI 13. Calvijn, Inst. III 25, 12. Synopsis pur. theol. disp. 52. Turretinus, Theol. El. XX qu. 7. Marck, Exspect. J. Chr. III c. 12. 13. Moor III 354—358. VI 798. M. Vitringa IV 175 II 305. 320. J. A. Turretinus, Op. II 612. Swinden, An inquiry into the nature and place of hell. Lond. 1727. Jon. Edwards, Works, New-York 1881 I 612—642 IV 254—321. Id. Betoog voor de eeuwigheid der straffen in een toekomstig leven, Utrecht 1792. Hodge, Syst. Theol. III 818. Shedd, Dogm. Theol. II 667. Oosterzee, Dogm. § 149.

7. Na het eindgericht volgt de vernieuwing der wereld. Sommigen hebben deze met Thomas, S Theol. suppl. qu. 74 art. 7 wel vóór het laatste oordeel geplaatst, maar de gewone voorstelling is toch deze, dat zij daarop volgt en dan eerst intreedt, als de goddeloozen reeds van de aarde verbannen zijn. Ongetwijfeld komt deze orde ook het meest met die in de H. Schrift overeen. In het Oude Test. wordt de dag des Heeren wel door allerlei schrikkelijke teekenen voorafgegaan en heeft het gericht over de volken onder allerlei ontzettende gebeurtenissen plaats, maar de nieuwe aarde met hare buitengewone vruchtbaarheid neemt dan eerst een aanvang, als de overwinning over de vijanden behaald en het volk Israels in zijn land wedergekeerd en hersteld is. Evenzoo gaan volgens het Nieuwe Test. aan den dag des gerichts vele teekenen vooraf, zooals verduistering van zon en maan en sterren, beweging van de krachten des hemels enz., Mt. 24 : 29, maar de verbranding der aarde heeft toch eerst in den dag des Heeren plaats, 2 Petr. 3 : 10, en daarna komt dan de nieuwe hemel en de nieuwe aarde, in welke gerechtigheid woont, 2 Petr. 3 : 13. Als het oordeel voltrokken is, ziet Johannes het nieuwe Jeruzalem neerdalen van God uit den hemel, Op. 21 : 1v. Bij deze verwachting eener wereldvernieuwing neemt de Schrift een standpunt tusschen twee uitersten in. Eenerzijds is door velen, zooals Plato, Aristoteles, Xenophanes, Philo, Maimonides, Averroes, Nolanus, Peyrère, Edelmann, Czolbe enz. beweerd, dat deze wereld eeuwig in hare tegenwoordige gedaante zou voortbestaan. En andererzijds waren Origenes, de Lutherschen, de Mennonieten, de Socinianen, Vorstius, de Remonstranten en

ook enkele Gereformeerden, zooals Beza, Rivetus, Junius, Wollebius, Prideaux van meening, dat zij niet slechts in gedaante veranderd doch in substantie vernietigd en door eene gansch nieuwe wereld vervangen zou worden, M. Vitringa IV 194—200. Doch geen van deze beide gevoelens vindt steun in de Schrift. De Oudtest. profetie verwacht eene buitengewone verandering in heel de natuur maar leert toch geen vernietiging van de tegenwoordige wereld. De plaatsen, waarin men deze laatste geleerd acht, Ps. 102 : 27, Jes. 34 : 4, 51 : 6, 16, 65 : 17, 66 : 22, beschrijven de verandering, welke na den dag des Heeren intreden zal, wel in zeer sterke bewoordingen, maar houden toch geen vernietiging van de wereldsubstantie in. Vooreerst toch is de beschrijving, welke daar gegeven wordt, veel te beeldrijk, dan dat er eene letterlijke reductio ad nihilum van heel de wereld uit afgeleid zou kunnen worden. Voorts wordt het vergaan, אבד, van hemel en aarde, Ps. 102 : 27, dat op zichzelf reeds nooit eene volstrekte vernietiging der substantie te kennen geeft, daardoor verklaard, dat zij als een kleed verouderen, als een gewaad veranderen, als een blad afvallen, als rook verdwijnen zullen, Ps. 102 : 27, Jes. 34 : 4, 51 : 6. En eindelijk geeft het woord scheppen, בּרא, dat van den nieuwen hemel en de nieuwe aarde gebezigd wordt, Jes. 65 : 17, volstrekt niet altijd een voortbrengen uit niets te kennen, maar duidt het dikwerf zulk eene werkzaamheid Gods aan, waardoor Hij uit het oude iets nieuws te voorschijn doet komen, Jes. 41 : 20, 43 : 7, 54 : 16, 57 : 19; daarom wisselt het ook af met planten, gronden, maken, Jes. 51 : 16, 66 : 22, en kan de Heere in Jes. 51 : 16 zeggen, dat Hij die nieuwe schepping daarmede begint, dat Hij zijn woord in Israels mond legt en het dekt met de schaduw zijner hand. Het nieuwe Test. verkondigt op dezelfde wijze, dat hemel en aarde zullen voorbijgaan, Mt. 5 : 18, 24 : 35, 2 Petr. 3 : 10, 1 Joh. 2 : 17, Op. 21 : 1, dat zij zullen vergaan, en verouden als een kleed, Hebr. 1 : 11, ontbonden, 2 Petr. 3 : 11, verbrand, 2 Petr. 3 : 10, veranderd worden, Hebr. 1 : 12. Maar deze uitdrukkingen sluiten geen van alle eene vernietiging der substantie in. Immers leert Petrus uitdrukkelijk, dat de oude aarde, die door scheiding der wateren ontstond, door het water van den zondvloed vergaan is, 2 Petr. 3 : 6, en dat de tegenwoordige wereld evenzoo, ofschoon krachtens Gods belofte niet meer door water, toch door vuur

zal vergaan. Aan eene vernietiging van de substantie bij het vergaan der tegenwoordige wereld valt dus evenmin te denken als bij de verderving der vroegere wereld in den zondvloed; vuur verbrandt, reinigt, zuivert maar vernietigt niet. De tegenstelling in 1 Joh. 2 : 17: die den wil Gods doet, blijft in der eeuwigheid, leert, dat met de woorden: de wereld gaat voorbij met hare begeerlijkheid, niet bedoeld is eene vernietiging van de substantie der wereld, maar eene verdwijning der wereld in haar door de zonde verwoeste gedaante. Paulus zegt daarom ook zeer duidelijk, dat de gedaante, *το σχημα*, van deze wereld voorbijgaat, 1 Cor. 7 : 31. Trouwens komt zulk een wereldvernieuwing alleen overeen met wat de Schrift over de verlossing leert. Deze is immers nooit eene tweede, nieuwe schepping, maar eene herschepping van het bestaande. Daarin bestaat juist Gods eere, dat Hij dezelfde menschheid, dezelfde wereld, denzelfden hemel en dezelfde aarde verlost en vernieuwt, welke door de zonde verdorven en verontreinigd waren. Zooals een mensch in Christus een nieuw schepsel is, bij wien het oude voorbijgegaan en alles nieuw is geworden, 2 Cor. 5 : 17, zoo gaat ook deze wereld in haar tegenwoordige gedaante voorbij, om op het machtwoord Gods uit haar schoot aan eene nieuwe wereld het aanzijn te geven. Gelijk bij den enkelen mensch, zoo heeft er aan het einde der dagen ook bij de wereld eene wedergeboorte plaats, Mt. 19 : 28, die geen physische schepping maar eene geestelijke vernieuwing is. Cf. Thomas, S. Theol. Suppl. qu. 74 art. 1 en qu. 91. Atzberger, Die christl. Eschat. 372 f. Gomarus, Op. I 131—133. 416. Spanheim, Dubia Evang. III 670—712. Turretinus, Th. El. XX qu. 5. Moor VI 733—736. M. Vitringa IV 186—215. Kliefoth, Eschat. 297 f.

8. Deze vernieuwing der zienlijke wereld stelt de eenzijdigheid van het spiritualisme in het licht, dat de toekomstige zaligheid tot den hemel beperkt. Bij de Oudtest. profetie is er geen twijfel mogelijk, dat zij de zaligheid als eene aardsche beschrijft; zij verwacht, dat het volk Gods na den grooten dag in veiligheid en vrede onder den gezalfden koning uit Davids huis in Palestina wonen en door de heidensche natiën omringd en gediend worden zal. Er ligt waarheid in de woorden van Delitzsch op Jes. 66 : 24: Das ist ja eben der Unterschied des A. und N. T., dass das

A. T. das Jenseits verdiesseitigt, das N. T. das Diesseits verjenseitigt; dass das A. T. das Jenseits in den Gesichtskreis des Diesseits herabzieht, das N. T. das Diesseits in das Jenseits emporhebt. Maar toch doen zij de N. T. verwachting van de toekomstige zaligheid niet geheel tot haar recht komen. Er ligt in het N. Test. ongetwijfeld eene vergeestelijking der Oudtest. profetie; wijl Jezus' komst in eene eerste en tweede uiteenvalt, wordt eerst het koninkrijk Gods in geestelijken zin in het hart der menschen geplant; en de goederen van dat rijk zijn alle inwendig en onzienlijk, vergeving, vrede, gerechtigheid, eeuwig leven. Dienovereenkomstig wordt het wezen van de toekomstige zaligheid ook meer geestelijk opgevat, vooral door Paulus en Johannes, als een altijd bij den Heere zijn, Joh. 12 : 26, 14 : 3, 17 : 24, 2 Cor. 5 : 8, Phil. 1 : 23, 1 Thess. 4 : 17, 5 : 10, 1 Joh. 3 : 2. Maar toch wordt die zaligheid daarmede niet binnen den hemel opgesloten. Dat dit niet het geval kan zijn, blijkt principiëel reeds daaruit, dat het N. T. de vleeschwording des Woords en de lichamelijke opstanding van Christus leert, aan het eind der dagen zijn lichamelijke wederkomst verwacht en terstond daarna de lichamelijke opstanding van alle menschen, en inzonderheid die van de geloovigen, laat plaats hebben. Dit alles werpt het spiritualisme omver, dat, indien het aan zijn beginsel getrouw bleef, evenals Origenes na den oordeelsdag niets dan geesten in een ongeschapen hemel mocht laten overblijven. De Schrift leert echter gansch anders. Volgens haar bestaat de wereld uit hemel en aarde, de mensch uit ziel en lichaam, en heeft dienovereenkomstig ook het koninkrijk Gods eene geestelijke, verborgene en eene uitwendige, zienlijke zijde. Terwijl Jezus de eerste maal gekomen is, om dat koninkrijk in geestelijken zin te stichten, keert Hij aan het einde der dagen weder, om er ook eene zichtbare gestalte aan te geven. De reformatie gaat van binnen naar buiten; de wedergeboorte der menschen voltooit zich in de wedergeboorte der schepping; het Godsrijk is dan eerst ten volle gerealiseerd, als het ook zichtbaar over de aarde uitgebreid is. Zoo verstonden het ook de jongeren, als zij aan Jezus na zijne opstanding vraagden, of Hij nu aan Israel het koninkrijk weder oprichten zou. En Jezus ontkent in zijn antwoord op die vraag niet, dat Hij eenmaal zulk een koninkrijk oprichten zal, maar zegt alleen, dat de tijden daarvoor door den Vader zijn vastgesteld en dat zijne jongeren

thans de roeping hebben, om in de kracht des H. Geestes zijne getuigen te zijn tot aan het uiterste der aarde, Hd. 1 : 6—8. Elders getuigt Hij uitdrukkelijk, dat de zachtmoedigen de aarde zullen beërven, Mt. 5 : 5, en stelt Hij de toekomstige zaligheid als een maaltijd voor, waar men aanzit met Abraham, Izak en Jakob, Mt. 8 : 11, spijze en drank geniet, Luk. 22 : 30, eet van het nieuwe, volmaakte pascha, Luk. 22 : 16, en drinkt van de vrucht van den nieuwen wijnstok, Mt. 26 : 29. Wel is in deze bedeeling, tot de parousie toe, het oog der geloovigen naar boven, naar den hemel gericht. Daar is hun schat, Mt. 6 : 20, 19 : 21; daar is Jezus, die hun leven is, gezeten aan de rechterhand Gods, Joh. 14 : 3, 17 : 24, Col. 3 : 1—3; daar is hun burgerschap, terwijl zij hier vreemdelingen zijn, Phil. 3 : 20, Hebr. 11 : 13—16; daar wordt voor hen de erfenis bewaard, Hebr. 10 : 34, 1 Petr. 1 : 4. Maar die erfenis is bestemd, om geopenbaard te worden. Christus komt eenmaal zichtbaar weer, en doet dan in zijne heerlijkheid de gansche gemeente, ja heel de wereld deelen. De geloovigen worden niet alleen naar zijn beeld veranderd, Joh. 17 : 24, Rom. 8 : 17, 18, 28, Phil. 3 : 21, Col. 3 : 4, 1 Joh. 3 : 2, maar de gansche schepping zal van de dienstbaarheid des verderfs worden vrijgemaakt tot de vrijheid der heerlijkheid der kinderen Gods, Rom. 8 : 21; aarde en hemel worden zoo vernieuwd, dat er de gerechtigheid in woont, 2 Petr. 3 : 13, Op. 21 : 1; het hemelsch Jeruzalem, dat thans boven is en het voorbeeld van het aardsche Jeruzalem was, daalt dan op aarde neer, Gal. 4 : 26, Hebr. 11 : 10, 13—16, 12 : 22, 13 : 14, Op. 3 : 12, 21 : 2v. Dit nieuw Jeruzalem is niet met de gemeente identisch, al kan het ook overdrachtelijk de bruid des Lams heeten, Op. 21 : 2, 9, want Hebr. 12 : 22, 23 maakt zeer duidelijk onderscheid tusschen het hemelsche Jeruzalem en de gemeente der eerstgeborenen (vromen des O. T.) en der volmaakte rechtvaardigen (ontslapen Christenen). Het hemelsch Jeruzalem is eene stad, door God zelven gebouwd, Hebr. 11 : 10; zij is de stad des levenden Gods, omdat God niet alleen haar bouwmeester is maar er ook zelf in woont, Op. 21 : 3; de engelen zijn daarin de dienaren en vormen den hofstoet van den grooten Koning, Hebr. 12 : 22; de zaligen zijn daarin de burgers, Op. 21 : 27, 22 : 3, 4. De beschrijving, welke Johannes van dat Jeruzalem geeft, Op. 21 en 22, mag zeker evenmin als zijne voorafgaande visioenen letterlijk worden

opgevat; dit wordt reeds daardoor uitgesloten, dat Johannes haar voorstelt als een kubus, waarvan lengte, breedte en hoogte gelijk zijn, n.l. 12000 stadiën, d. i. 300 Duitsche mijlen, terwijl de hoogte van den muur toch maar 144 el is, Op. 21 : 15—17. Johannes bedoelt met zijne beschrijving geen teekening van de stad, maar hij geeft gedachten en vertolkt die in beelden, wijl de heerlijkheid van het Godsrijk op geen andere wijze tot ons bewustzijn te brengen is. En die beelden ontleent hij aan het paradijs, met zijn rivier en levensboom, Op. 21 : 6, 22 : 1, 2, aan het aardsche Jeruzalem met hare poorten en straten, Op. 21 : 12v., aan den tempel met zijn heilige der heiligen, waarin God zelf woonde, Op. 21 : 3, 22, aan heel het rijk der natuur met al zijne schatten van goud en edele gesteenten, Op. 21 : 11, 18—21. Maar al zijn het gedachten, welke op die wijze door beelden vertolkt worden, die gedachten zijn toch geen inbeeldingen of verdichtselen doch diesseitige beschrijvingen van jenseitige realiteiten. Alwat waarachtig is, alwat edel is, alwat rechtvaardig is, alwat rein is, alwat liefelijk is, alwat welluidt, in de gansche schepping, in hemel en aarde, wordt in de toekomstige Godsstad saamgebracht, maar vernieuwd, herschapen, tot zijne hoogste heerlijkheid opgevoerd. De substantie ervoor is in deze schepping aanwezig. Gelijk de rups zich ontwikkelt tot vlinder, gelijk koolstof zich omzet tot diamant, gelijk het tarwegraan, stervend in de aarde, een ander voortbrengt, gelijk de gansche natuur in de lente herleeft en in feestdosch zich tooit, gelijk de gemeente gevormd wordt uit Adams gevallen geslacht, gelijk het opstandingslichaam opgewekt wordt uit het lichaam, dat gestorven en in de aarde begraven is; zoo komt ook eenmaal door de herscheppende macht van Christus uit de door vuur gelouterde elementen van deze wereld de nieuwe hemel en aarde te voorschijn, stralend in onvergankelijke heerlijkheid en van de δουλεια της φθορας voor eeuwig bevrijd. Heerlijker dan deze schoone aarde, heerlijker dan het aardsche Jeruzalem, heerlijker zelfs dan het paradijs zal de heerlijkheid van het nieuwe Jeruzalem zijn, waarvan God zelf de kunstenaar en de bouwmeester is. De status gloriae zal geen zuivere restauratie zijn van den oorspronkelijken status naturae, maar eene reformatie, die, dank zij de macht van Christus, alle ὑλη tot εἰδος, alle potentia tot actus doet overgaan en heel de schepping voor Gods aangezicht zal stellen, stralend

in onverwelkelijke pracht en bloeiend in de lente eener eeuwige jeugd. Substantieel gaat er niets verloren. Buiten zijn wel de honden en de toovenaars en de hoereerders en de doodslagers en de afgodendienaars en een iegelijk, die de leugen liefheeft of doet, Op. 22 : 15. Maar in den nieuwen hemel en de nieuwe aarde wordt de wereld hersteld; in de gemeente wordt het menschelijk geslacht behouden; in die gemeente, die uit alle natiën en talen en tongen door Christus gekocht en vergaderd is, Op. 5 : 9 enz., behouden alle de volken, ook Israel, elk zijne onderscheidene plaats en roeping, Mt. 8 : 11, Rom. 11 : 25, Op. 21 : 24, 22 : 2; en alle die volken brengen in het nieuwe Jeruzalem saam, alwat zij elk naar zijn onderscheiden aard van God ontvangen hebben aan heerlijkheid en eere, Op. 21 : 24, 26.

9. De zegeningen, waarin de gezaligden deelen, zijn daarom niet alleen geestelijk maar ook stoffelijk of lichamelijk van aard. Zoo verkeerd als het is, om de laatste met de heidensche volken en ook met sommige Chiliasten tot het hoofdbestanddeel der toekomstige zaligheid te maken, zoo eenzijdig is het ook, om ze op stoische wijze onverschillig te rekenen of ook van de zaligheid ten eenenmale uit te sluiten. De Schrift houdt het geestelijke en het natuurlijke steeds in nauw verband; wijl de wereld uit hemel en aarde en de mensch uit ziel en lichaam bestaat, behooren heiligheid en heerlijkheid, deugd en geluk, zedelijke en natuurlijke wereldorde ook ten slotte harmonisch verbonden te zijn. De zaligen zullen daarom niet alleen vrij zijn van alle zonde, maar ook van alle gevolgen der zonde, van onwetendheid en dwaling, Joh. 6 : 45, van den dood, Luk. 20 : 36, 1 Cor. 15 : 26, Op. 2 : 11, 20 : 6, 14, van armoede en krankheid, smart en vreeze, honger en dorst, koude en hitte, Mt. 5 : 4, Luk. 6 : 21, Op. 7 : 16, 17, 21 : 4, van alle zwakheid, oneer en verderf, 1 Cor. 15 : 42 enz. Maar de geestelijke zegeningen zijn toch de voornaamste en zijn ontelbaar vele: heiligheid, Op. 3 : 4, 5, 7 : 14, 19 : 8, 21 : 27, zaligheid, Rom. 13 : 11, 1 Thess. 5 : 9, Hebr. 1 : 14, 5 : 9, heerlijkheid, Luk. 24 : 36, Rom. 2 : 10, 8 : 18, 21, aanneming tot kinderen, Rom. 8 : 23, eeuwig leven, Mt. 19 : 16, 29 enz., aanschouwing van en gelijkvormigheid aan God en Christus, Mt. 5 : 8, Joh. 17 : 24, Rom. 8 : 29, 1 Cor. 13 : 12, 2 Cor. 3 : 18, Phil. 3 : 21, 1 Joh. 3 : 2, Op. 22 : 4,

gemeenschap met en dienen en prijzen van God en Christus, Joh. 17 : 24, 2 Cor. 5 : 8, Phil. 1 : 23, Op. 4 : 10, 5 : 9, 13, 7 : 10, 15, 21 : 3, 22 : 3 enz. Omdat al deze weldaden in beginsel reeds op aarde aan de geloovigen worden geschonken, zooals bijv. de aanneming tot kinderen, Rom. 9 : 4, 8 : 15, Gal. 4 : 5, Ef. 1 5, en het eeuwige leven, Joh. 3 : 15, 16, 36 enz., hebben velen de zaligheid, welke Christus schenkt, uitsluitend als eene tegenwoordige opgevat, die alleen in den weg van een ethisch proces zich hoe langer hoe meer realiseert, Pfleiderer, Grundriss § 177. Biedermann, Dogm. § 974 f. Scholten, Initia c. 7. Ook Ritschl en vele zijner aanhangers leggen eenzijdig den nadruk op de diesseitige Weltstellung des Menschen, houden de zedelijke vrijheid, welke de Christen in het geloof tegenover de wereld ontvangt, voor de voornaamste weldaad, en spreken weinig of niet van de eeuwige zaligheid, welke Christus in de toekomst den zijnen bereidt, Ritschl, Rechtf. u. Vers. III² 459 f. 484 f. 534 f. 600 f. Tegenover het abstracte supranaturalisme der Grieksche en Roomsche kerk, dat de zaligheid uitsluitend transcendent opvat en dus hier op aarde het christelijk levensideaal in den monnik belichaamd acht, verdedigt deze beschouwing eene belangrijke waarheid. De Reformatie heeft, teruggaande tot de Schrift, deze supranaturalistische en ascetische levensopvatting principieel verwonnen. Wie gelooft, heeft op datzelfde oogenblik vergeving van zonden en eeuwig leven; hij is een kind van God, dat den Vader dient, niet als knecht uit hoop op loon, maar als een zoon, die uit liefde en dankbaarheid den wil des Vaders volbrengt; en hij volbrengt dien wil, niet door uit de wereld weg te vluchten maar door trouw te zijn in de roeping, welke hem hier op aarde toebetrouwd is. Het leven voor den hemel vormt daarom geen tegenstelling met het leven in het midden der wereld; juist in die wereld bewaart Christus zijne discipelen van den Booze. De nieuwe hemel en aarde wordt immers opgebouwd uit de elementen der wereld, die thans bestaat, en de gemeente is de herstelde menschheid onder Christus als Hoofd. Maar hoezeer de zaligheid in zekeren zin reeds het deel is van de geloovigen op aarde, zij is dat toch maar in beginsel en niet in volle werkelijkheid. De geloovigen zijn in hope zalig, Rom. 8 : 24; Jezus spreekt de armen van geest enz., zalig, omdat hunner het koninkrijk der hemelen is, dat in de toekomst op aarde gesticht worden zal,

Mt. 5 : 3—10. De geloovigen zijn kinderen Gods en verwachten toch nog de volle verwezenlijking van dat kindschap, Mt. 5 : 9, Rom. 8 : 23. Zij hebben het eeuwige leven, en moeten het toch nog bij de opstanding ontvangen, ook volgens Johannes, 5 : 20—29, 6 : 40, 44, 54. Beide is dus waar, dat het koninkrijk der hemelen er is en dat het toch nog komt. En deze dubbele waarheid bepaalt heel het karakter van den staat der heerlijkheid. Gelijk de nieuwe hemel en aarde gevormd wordt uit de elementen dezer wereld en de gemeente eene herschepping is van het in Adam gevallen menschelijk geslacht, zoo is ook het leven der zaligen hiernamaals te denken als in analogie met het leven der geloovigen hier op aarde. Het bestaat eenerzijds niet in eene visio Dei in Roomschen zin, waartoe de menschelijke natuur slechts door een donum superadditum kan opgebeurd worden, en het is aan de andere zijde ook niet eene langzame en geleidelijke ontwikkeling van het christelijk leven, dat hier reeds op aarde door de geloovigen geleid wordt. Het is een echt natuurlijk leven, maar door de genade tot zijne hoogste heerlijkheid opgeheven, en in zijn rijkste schoonheid ontvouwd; de materia blijft, doch de forma verschilt. De religie, dat is de gemeenschap met God, neemt er daarom de eerste, de centrale plaats in. Maar die gemeenschap zal rijker, dieper, zaliger zijn, dan zij hier op aarde ooit was of wezen kon, want zij zal door geen zonde verstoord, door geen afstand verbroken, door geen natuur of Schrift bemiddeld zijn. Nu zien wij in den spiegel van Gods openbaring slechts zijn beeld; dan zien wij aangezicht tot aangezicht, en kennen, gelijk wij gekend zijn. Visio, comprehensio, fruitio Dei maken het wezen der toekomstige zaligheid uit. De zaligen zien God, wel niet met lichamelijke oogen, maar toch op eene wijze, die alle openbaring in deze bedeeling door middel van natuur en van Schrift zeer verre te boven gaat; en dienovereenkomstig zullen zij Hem allen kennen, schoon elk naar de mate zijner bevatting, met eene kennis, die in de kennisse Gods haar beeld en gelijkenis heeft, rechtstreeks, onmiddellijk, zuiver en rein, deel II 150—155. Zij ontvangen en bezitten dan alles, wat zij hier slechts in hope hebben verwacht. En alzoo God aanschouwende en God bezittende, genieten zij God en zijn in zijne gemeenschap zalig; zalig naar ziel en naar lichaam, in verstand en in wil. In de theologie was er verschil over, of de zaligheid hiernamaals formaliter zetelde in het verstand of in

den wil, en dus in kennis of in liefde bestond. Thomas zeide het eerste, S. Theol. I 2 qu. 3 art. 4, en Duns Scotus beweerde het laatste, Sent. IV dist. 49 qu. 4. Maar Bonaventura vereenigde beide en merkte op, dat de fruitio Dei niet alleen eene vrucht was van de cognitio Dei maar ook van den amor Dei en in beider vereeniging en samenwerking haar oorzaak had, Sent. IV dist. 49 p. 1 art. unic. qu. 4. 5, cf. Voetius, Disp. II 1217—1239.

10. De zaligheid der gemeenschap met God wordt genoten in en verhoogd door de gemeenschap der heiligen. Reeds op aarde is deze gemeenschap eene heerlijke weldaad des geloofs. Wie om Jezus' wil huis of broeders of zusters of vader of moeder of vrouw of kinderen of akkers verlaten hebben, ontvangen reeds in dit leven met de vervolgingen huizen en broeders en zusters en moeders en kinderen en akkers terug, Mk. 10 : 29, 30, want allen, die den wil des Vaders doen, zijn Jezus' broeder en zuster en moeder, Mt. 12 : 50. De geloovigen komen door den Middelaar des Nieuwen Testaments in gemeenschap, niet alleen met de strijdende kerk op aarde, maar ook met de triumfeerende kerk in den hemel, de gemeente der eerstgeborenen, de geesten der volmaakte rechtvaardigen, zelfs met de vele duizenden der engelen, Hebr. 12 : 22—24. Maar deze gemeenschap, ofschoon in beginsel reeds op aarde bestaande, boven bl. 28, zal toch onvergelijkelijk veel rijker en heerlijker zijn, wanneer alle scheidsmuren van afstamming en taal, van tijd en ruimte geslecht, alle zonde en dwaling uitgebannen en alle uitverkorenen in het nieuwe Jeruzalem saamgebracht zullen zijn. Dan zal het gebed van Jezus ten volle worden verhoord, dat al zijne schapen ééne kudde vormen onder éénen Herder, Joh. 10 : 16, 17 : 21. Alle heiligen zullen dan te zamen ten volle begrijpen, welke de breedte en lengte en diepte en hoogte zij van de liefde van Christus, Ef. 3 : 18; zij zullen saam vervuld worden tot al de volheid Gods, Ef. 3 : 19, Col. 2 : 2, 10, want Christus, dien God vervult, Col. 1 : 19, vervult op zijne beurt de gemeente met zichzelven en maakt ze tot zijn pleroma, Ef. 1 : 23, 4 : 10, cf. deel III 417. En aanzittende met Abraham, Izak en Jakob aan éénen disch, Mt. 8 : 11, heffen zij uit éénen mond het loflied aan tot eere van God en van het Lam, Op. 4 : 11, 5 : 12 enz. Van de gemeente op aarde zegt de Schrift menigmaal, dat zij een klein kuddeken vormt, Mt. 7 : 14,

22 : 14, Luk. 12 : 32, 13 : 23, hetgeen door de historie tot op den huidigen dag bevestigd wordt. En zelfs tegen het einde der dagen, als het evangelie onder alle volken gepredikt zal zijn, zal de afval toenemen en het getal der getrouwen gering zijn; reeds de profetie des O. Test. verkondigde, dat slechts een overblijfsel van Israel zich tot den Heere bekeeren en behouden zou worden, boven bl. 429; en het N. Test. koestert evenzoo de verwachting, dat degenen, die volharden tot den einde toe, weinigen zullen zijn, Mt. 24 : 13, 25 : 1v., Luk. 18 : 8. Maar aan de andere zijde spreekt de Schrift dikwerf toch zeer universalistisch. Het verbond der genade wordt in Adam aan heel de menschheid bekend gemaakt, Gen. 3 : 15. Het verbond der natuur, dat na den zondvloed gesloten wordt, omvat alle schepselen, Gen. 9 : 9, 10. In Abraham worden alle geslachten der aarde gezegend, Gen. 12 : 3. De verlossing, welke eens aan Israel geschonken zal worden, komt allen Heidenen ten goede, boven bl. 433. Jezus zegt, dat Hij zijne ziel zal geven tot een rantsoen voor *velen*, Mt. 20 : 28, en dat *velen* zullen komen van Oosten en Westen en zullen aanzitten met Abraham, Izak en Jakob in het koninkrijk der hemelen, Mt. 8 : 11. De genade, die in Hem is verschenen, is veel meer overvloedig dan de overtreding van Adam; zij komt over alle menschen tot rechtvaardigmaking des levens, Rom. 5 : 12—20, 1 Cor. 15 : 22. Nu worden in deze bedeeling alle dingen in den hemel en op de aarde onder Christus tot één vergaderd, Ef. 1 : 10. En eens aan het einde, zal alle knie voor Christus zich buigen en alle tong Hem als den Heer belijden, Phil. 2 : 10, 11. Dan zal eene groote schare, welke niemand tellen kan, staan voor den troon en het Lam, Op. 7 : 9, 19 : 1, 6. Het zijn volkeren, die zalig worden en in het licht van het nieuwe Jeruzalem wandelen, Op. 21 : 24, 26, 22 : 2. En God zal dan in allen alles zijn, 1 Cor. 15 : 28. In aansluiting bij en met beroep op deze laatste reeks teksten hebben velen de hope gekoesterd, dat ten slotte, zoo niet alle schepselen, dan toch alle menschen en, indien ook dit niet het geval mocht zijn, dan toch verreweg de meeste menschen zalig zouden worden; de hel zou in het geheel niet bestaan of slechts een kleine uithoek zijn in het heelal. Zij grondden deze hunne verwachting òf op de mogelijkheid, om ook zalig te worden door de werken der wet (Pelagianen, Socinianen, Deisten enz.), òf op de gelegenheid, om ook na den dood in den tusschentoestand of

zelfs nog na den oordeelsdag het evangelie te hooren en in den geloove aan te nemen (Universalisten). Deze gevoelens zijn vroeger reeds besproken en behoeven dus thans niet meer aan de Schrift getoetst te worden, cf. deel I 232. II 318 f. 340 f. 350 f. III 390—408 en boven bl. 499v. Maar ook onder hen, die de belijdenis vasthouden, dat niemand tot den Vader komt dan door Christus en dat er maar één naam onder den hemel ter zaligheid gegeven is, Joh. 14 : 6, Hd. 4 : 12, zijn er altijd enkelen geweest, die aan de mogelijkheid der zaligheid in dit leven buiten de prediking van het evangelie hebben geloofd. Zij leerden alzoo ten aanzien van de kinderen des verbonds, van al de jongstervende kinderen binnen en buiten de grenzen des Christendoms, van idioten, krankzinnigen, doofstommen, die feitelijk van de prediking des evangelies verstoken waren, en ook van sommige of van vele Heidenen, die in hun helder inzicht en deugdzaam leven bewijzen gaven van eene waarachtige godsvrucht. Sommige kerkvaders namen een werkzaamheid van den Logos in de Heidenwereld aan, deel I 238. Augustinus geloofde, dat er van den beginne af aan niet alleen onder Israel maar ook onder andere volken altijd enkelen waren geweest, die in den Logos geloofden en naar zijne geboden vroom en rechtvaardig leefden, Ep. 102. de civ. 18, 47 en andere plaatsen bij Reuter, Aug. Studien 1887 S. 90 f. Abaelard beweerde, dat ook Heidenen de zaligheid konden deelachtig worden, bij Münscher-v. Coelln, D. G. II 147. Volgens Strauss, Chr. Gl. I 271 sprak Luther eenmaal den wensch uit, dat God ook mannen als Cicero en Seneca genadig mocht zijn, en wilde Melanchton in het midden laten, of Hij soms langs een bijzonderen weg aan Solon, Themistocles e. a. eenige kennis van de vergeving in Christus had medegedeeld. Zwingli sprak beslister en geloofde dat God ook onder de Heidenen zijne uitverkorenen had, Chr. fidei expos. Op. IV 65. Maar anderen lieten alleen de mogelijkheid open en durfden niet meer dan hopen en wenschen, zooals bijv. à Lasco, bij Kuyper, Heraut 1047. Zanchius, bij Shedd, Dogm. Theol. I 436 II 704. Bilderdijk, Brieven V 81. Kuyper, Heraut 594 cf. 1047. Ebrard, Das Dogma v. h. Ab. II 77. Shedd, Dogm. Theol. I 436 II 704. Dit gevoelen bleef echter altijd het gevoelen van enkelen; de kerken lieten er zich in hare confessies niet over uit en de meeste theologen kwamen er tegen op, cf. litt. bij M. Vitringa I 29. Iets gunstiger oor-

deelde men over de zaligheid der jongstervende kinderen. De Roomschen leeren, dat alle Christenkinderen, die, voto of re gedoopt, sterven, zalig worden en alle andere vroegstervende kinderen in den limbus infantum eene poena damni, niet sensus, lijden, Lombardus e. a. op Sent. II dist. 33. De Lutherschen oordeelen ten aanzien van de Christenkinderen als de Roomschen en laten de anderen aan Gods oordeel over, Gerhard, Loc. XVI § 169. Buddeus, Inst. theol. V I, 6. De Gereformeerden neigden ertoe, om te gelooven, dat alle in het verbond der genade geboren en dan vóór de jaren des onderscheids door den dood weggenomen kinderen de hemelsche zaligheid deelachtig worden, Can. Dordr. I 7. Voetius, Disp. II 417, hoewel velen ook hier tusschen verkoren en verworpen kinderen onderscheid maakten en niet aan elk dezer kinderen individueel met zekerheid de zaligheid durfden toekennen, Martyr, Loci Comm. p. 76. 436, Beza, Pareus, Zanchius, Perkins e. a. Wat de vroegstervende kinderen buiten het verbond betreft, oordeelden sommigen vrij mild; Junius vermoedde liever uit liefde, dat zij behouden dan dat zij verloren waren, Op. II 333, en Voetius zeide: of zij verloren zijn dan of sommigen onder hen uitverkoren zijn en vóór hun sterven wedergeboren worden, nolim negare, affirmare non possum, Disp. II 413, cf. verdere litt. bij M. Vitringa II 51. 52, en vooral B. Warfield, The development of the doctrine of infant salvation, in: Two studies in the history of doctrine, New-York, Christ. Lit. Comp. 1897 p. 143—239. Met de Schrift in de hand kunnen wij, zoowel in betrekking tot de zaligheid der Heidenen als tot die der vroegstervende kinderen, niet verder komen, dan dat wij van een beslist en stellig oordeel in positieven of negatieven zin ons onthouden. Alleen verdient het opmerking, dat de Gereformeerde theologie bij deze ernstige vragen in veel gunstiger conditie verkeert dan eenige andere. Want alle andere kerken kunnen hierbij dan alleen een zachter oordeel koesteren, wanneer zij op hare leer van de volstrekte noodzakelijkheid der genademiddelen terugkomen of op die van de verdoemelijkheid der zonde inbreuk maken. Maar de Gereformeerden wilden ten eerste de mate der genade niet vaststellen, waarmede een mensch ook onder vele dwalingen en zonden nog aan God verbonden kan zijn noch den graad der kennis bepalen, die tot zaligheid onmisbaar noodig is, Voetius, Disp. II 537. 538. 781. Witsius, Apost. Geloof II 2 en 15. Spanheim, Op. III 1291.

En ten andere hielden zij staande, dat de middelen der genade niet absoluut noodzakelijk waren tot de zaligheid en dat God ook buiten woord en sacramenten kon wederbaren ten eeuwigen leven, Calvijn, Inst. IV 16, 19. In de tweede Helv. Confessie, art. 1 luidt het: agnoscimus Deum illuminare posse homines, etiam sine externo ministerio, quos et quando velit; id quod ejus potentiae est. En de Westminstersche belijdenis spreekt in cap. X § 3 uit, dat uitverkoren kinderen, die in hun kindsheid sterven, wedergeboren en behouden worden door den Geest van Christus, qui quando et ubi et quo sibi placuerit modo operatur, en dat dit ook geldt van de overige uitverkorenen, quotquot externae vocationis per ministerium verbi sunt incapaces. Reuter zegt daarom terecht, als hij de leer van Augustinus op dit punt heeft uiteengezet: In der That, es lässt sich das Paradoxon rechtfertigen, gerade die *partikularistische* Prädestinationslehre habe jene *universalistisch* klingenden Phrasen ermöglicht, Aug. Studien 92. In de Gereformeerde theologie komen zelfs de bovenaangehaalde universalistische teksten der Schrift het best en het schoonst tot haar recht. Want universalistisch in dien zin, dat alle menschen of zelfs alle schepselen worden behouden, zijn die teksten zeker niet bedoeld en ook door geen enkele christelijke kerk opgevat. Alle belijden zonder uitzondering, dat er niet alleen een hemel maar ook eene hel is. Hoogstens is er dus verschil over het getal dergenen, die zalig worden en die verloren gaan. Maar daarover valt niet te twisten; want dat getal is alleen Gode bekend. Op de vraag: Heere, zijn er ook weinigen, die zalig worden, gaf Jezus alleen ten antwoord: strijdt om in te gaan door de enge poort, want velen zullen zoeken in te gaan en zullen niet kunnen, Luk. 13:24. Dit alleen is rechtstreeks voor ons van belang; het getal der uitverkorenen behoeft ons niet bekend te zijn. Maar in elk geval staat dit vast, dat het getal der uitverkorenen in de Gereformeerde theologie om geen enkele reden en in geen enkel opzicht kleiner behoeft gedacht te worden, dan in eenige andere theologie. Als het er op aankomt, is de Geref. belijdenis ruimer van hart en breeder van blik, dan eenige andere christelijke confessie. Zij vindt de laatste, diepste oorzaak der zaligheid alleen in Gods welbehagen, in zijne eeuwige ontferming, in zijne ondoorgrondelijke barmhartigheid, in den onnaspeurlijken rijkdom zijner almachtige en vrije genade. Welke vastere, breedere

grondslag zou daarnaast voor de zaligheid van een schuldig en verloren menschengeslacht te vinden zijn? Laten velen dan afvallen; hoe ontroerend dit zij, in Christus wordt toch de gemeente, de menschheid, de wereld behouden. Het organisme der schepping wordt hersteld. De goddeloozen worden van de aarde verdaan, Ps. 104:35, zij worden buitengeworpen, Joh. 12:31, 15:6, Op. 22:15. Maar onder Christus worden alle dingen, in den hemel en op de aarde, vergaderd tot één, Ef. 1:10. Alle dingen zijn door Hem en tot Hem geschapen, Col. 1:16.

11. De gemeenschap met God, die in de gemeenschap der heiligen genoten wordt, sluit zeker in de toekomende eeuw evenmin als in deze bedeeling alle handeling en alle werkzaamheid uit. De christelijke theologie heeft hier in den regel wel weinig aandacht aan gewijd en meest van de hemelsche zaligheid als een kennen en genieten van God gesproken. En dit is zonder twijfel ook de kern en het middelpunt, de bron en de kracht van het eeuwige leven. Ook biedt de Schrift weinig gegevens, om ons van de werkzaamheid der gezaligden eene heldere voorstelling te vormen. Zij beschrijft de zaligheid meer als een rusten van den aardschen arbeid dan als het volbrengen van eene nieuwe werkzaamheid, Hebr. 4:9, Op. 14:13. Maar toch is de rust, die in het nieuwe Jeruzalem genoten wordt, evenmin bij God, Joh. 5:17, als bij zijne kinderen, als een zalig niets-doen te denken. De H. Schrift zegt zelve, dat het eeuwige leven bestaat in een kennen en dienen, in een loven en prijzen van God, Joh. 17:3, Op. 4:11, 5:8 enz. Zijne kinderen blijven ook zijne knechten, die Hem dienen dag en nacht, Op. 22:3. Zij zijn profeten, priesters en koningen, die op de aarde heerschen in alle eeuwigheid, Op. 1:6, 5:10, 22:5. Naarmate zij op aarde over weinig getrouw zijn geweest, worden zij in het koninkrijk Gods over veel gezet, Mt. 24:47, 25:21, 23. Ieder behoudt zijn eigen persoonlijkheid, want van allen, die ingaan in het nieuwe Jeruzalem, zijn de namen geschreven in het boek des levens des Lams, Op. 20:15, 27, en elk ontvangt een eigen, nieuwen naam, Jes. 62:2, 65:15, Op. 2:17, 3:12, cf. 21:12, 14. De dooden, die in den Heere sterven, rusten van hunne moeiten, maar worden elk door zijn eigen werken gevolgd, Op. 14:13. Geslachten, volken, natiën dragen het hunne tot verrijking des levens in het

nieuwe Jeruzalem bij, Op. 5 : 9, 7 : 9, 21 : 24, 26. Wat hier gezaaid wordt, wordt in de eeuwigheid gemaaid, Mt. 25 : 24, 26, 1 Cor. 15 : 42v., 2 Cor. 9 : 6, Gal. 6 : 7, 8. De groote verscheidenheid, die in allerlei opzicht onder de menschen bestaat, wordt in de eeuwigheid niet vernietigd maar van al het zondige gereinigd en aan de gemeenschap met God en met elkander dienstbaar gemaakt. En gelijk de natuurlijke verscheidenheid in de gemeente op aarde nog met de geestelijke verscheidenheid vermeerderd wordt, 1 Cor. 12 : 7v., zoo neemt dit natuurlijk en geestelijk verschil in den hemel nog weer daardoor toe, dat er onderscheidene graden van heerlijkheid zijn. Uit oppositie tegen de verdienstelijkheid der goede werken hebben sommige Gereformeerden, zooals Martyr, Loci C. III 17, 8, Camero, Schoenfeld, Tilenus, Spanheim, evenals in de vierde eeuw reeds Jovinianus en later sommige Socinianen en thans nog Gerlach, alle onderscheid in de heerlijkheid hiernamaals geloochend. En het is ook waar, dat aan alle geloovigen dezelfde weldaden in de toekomst van Christus worden beloofd; zij ontvangen allen hetzelfde eeuwige leven, dezelfde woonplaats in het nieuwe Jeruzalem, dezelfde gemeenschap met God, dezelfde zaligheid enz. Maar desniettemin stelt de Schrift het buiten allen twijfel, dat er in die eenheid en gelijkheid eene zeer groote afwisseling en verscheidenheid is. Zelfs de gelijkenis, Mt. 20 : 1—16, waarop men zich menigmaal voor het tegendeel beroept, pleit voor zulk een onderscheid; want Jezus wil met die gelijkenis leeren, dat velen, die naar eigen en anderer meening lang en zwaar hebben gearbeid, in het toekomstig Messiasrijk volstrekt niet zullen achterstaan bij degenen, die veel korter tijd in den wijnberg zijn werkzaam geweest; de laatsten halen de eersten in, want velen zijn wel geroepen en arbeiden in den dienst van het koninkrijk Gods, maar weinigen zijn er, die daarvoor hiernamaals eene bijzondere onderscheiding genieten en een uitgelezen plaats ontvangen. Veel duidelijker wordt zulk een gradueel verschil in de heerlijkheid op andere plaatsen in de Schrift geleerd, vooral daar, waar sprake is van een loon, dat een iegelijk geschonken zal worden naar zijne werken. Dat loon wordt thans in de hemelen bewaard, Mt. 5 : 12, 6 : 1v., Luk. 6 : 23, 1 Tim. 6 : 19, Hebr. 10 : 34—37, en wordt eerst in het openbaar uitgedeeld bij de parousie, Mt. 6 : 4, 6, 18, 24 : 47, 2 Thess. 1 : 7, 1 Petr. 4 : 13. Het wordt dan geschonken als

vergoeding voor hetgeen de discipelen van Jezus hier op aarde om zijnentwil verloochend en geleden hebben, Mt. 5 : 10v., 19 : 29, Luk. 6 : 21v., Rom. 8 : 17, 18, 2 Cor. 4 : 17, 2 Thess. 1 : 7, Hebr. 10 : 34, 1 Petr. 4 : 13, en verder ook als vergelding voor de goede werken, die zij hebben verricht, zooals bijv. voor goede besteding der talenten, Mt. 25 : 15v., Luk. 19 : 13v., voor vijandsliefde en belangelooze milddadigheid, Luk. 6 : 35, voor verzorging der armen, Mt. 6 : 1, voor bidden en vasten, Mt. 6 : 6, 18, voor het dienen der broederen, Mt. 10 : 40—42, voor trouwen dienst in het rijk Gods, Mt. 24 : 44—47, 1 Cor. 3 : 8 enz. Dat loon zal in verband staan met en evenredig zijn aan de werken, Mt. 16 : 27, 19 : 29, 25 : 21, 23, Luk. 6 : 38, 19 : 17, 19, Rom. 2 : 6, 1 Cor. 3 : 8, 2 Cor. 4 : 17, 5 : 10, 9 : 6, Gal. 6 : 8, 9, Hebr. 11 : 26, Op. 2 : 23, 11 : 18, 20 : 12, 22 : 12. De zaligheid is wel voor allen dezelfde, maar er is verschil in glans en heerlijkheid, Dan. 12 : 3, 1 Cor. 15 : 41; er zijn in het Vaderhuis, dat alle kinderen opneemt, vele woningen, Joh. 14 : 2; en de gemeenten ontvangen alle naar de mate van hare getrouwheid en toewijding, van den koning der kerk een eigen sieraad en kroon, Op. 1—3. De Roomschen hebben op deze uitspraken der Schrift de leer van de verdienstelijkheid der goede werken gebouwd, Trid. VI can. 31. 32, en het recht op bijzondere belooningen in den hemel, die naar Ex. 25 : 25 aureolae genoemd en aan de allen ten deel vallende corona aurea toegevoegd worden, vooral aan de martelaren, de coelibatairen en de leeraars toegekend, Thomas, S. Theol. III qu. 96. Bonaventura, Brevil. VII 7. Maar dit misbruik neemt de waarheid niet weg, dat er onderscheid in de heerlijkheid is naar gelang van de werken, die door de geloovigen hier op aarde verricht zijn. Er is geen loon, waarop de mensch van nature aanspraak zou kunnen maken, want de wet Gods is absoluut verplichtend en laat den eisch tot volbrenging niet afhangen van de vrije keuze van den mensch. Indien deze daarom de gansche wet heeft volbracht, past hem toch niets anders te zeggen, dan dat hij een onnutte dienstknecht is, die maar gedaan heeft wat hij schuldig was te doen, Luk. 17 : 10. Alle aanspraak op loon kan daarom alleen voortvloeien uit een verbond, uit eene vrijmachtige en genadige beschikking Gods, en is daarom een gegeven recht, deel II 553. Zoo was het in het werkverbond en zoo is het nog veel meer in het genadeverbond, deel III 563. Want

Christus heeft alles volbracht, niet alleen de straf geleden maar ook door het volbrengen der wet het eeuwige leven verworven. De eeuwige zaligheid en heerlijkheid, welke Hij ontving, was voor Hem het loon op zijne volmaakte gehoorzaamheid. Maar als Hij deze zijne gerechtigheid door het geloof den zijnen schenkt en daaraan het eeuwige leven verbindt, dan zijn beide, zoowel die geschonken gerechtigheid als de toekomstige zaligheid, gaven van zijne genade, welke alle verdienste van de zijde der geloovigen ten eenenmale uitsluit. De geloovigen zijn immers Gods maaksel, geschapen in Christus Jezus tot goede werken, welke God voorbereid heeft, opdat zij in dezelve zouden wandelen, Ef. 2 : 10. Het wordt hun uit genade gegeven in de zaak van Christus, niet alleen in Hem te gelooven maar ook voor Hem te lijden, Phil. 1 : 29, Hd. 5 : 41. Niet alleen in de gave van het eeuwige leven aan een iegelijk, die gelooft, maar ook in de uitdeeling van eene verschillende mate van heerlijkheid aan wie uit dat geloof goede werken hebben voortgebracht, kroont God zijn eigen werk. Maar dat doet Hij dan ook, opdat er, gelijk hier, zoo hiernamaals in de gemeente eene rijke verscheidenheid zijn zou en in die verscheidenheid de heerlijkheid zijner deugden uitkomen zou. Door die verscheidenheid toch neemt het leven der gemeenschap met God, met de engelen, en van de zaligen onderling in diepte en in innigheid toe. In die gemeenschap heeft elk, gelijk in de gemeente hier op aarde, Rom. 12 : 4—8, 1 Cor. 12, in verband met zijn persoon en karakter, een eigen plaats en taak. Van de werkzaamheid der zaligen mogen wij ons geene zuivere voorstelling kunnen vormen, de Schrift leert toch, dat het profetisch, priesterlijk en koninklijk ambt, hetwelk de mensch oorspronkelijk bezat, in hen door Christus ten volle hersteld is. De dienst van God, de onderlinge gemeenschap en de bewoning van den nieuwen hemel en de nieuwe aarde biedt ongetwijfeld voor de uitoefening van deze ambten overvloedige gelegenheid, ook al is de vorm en wijze ervan ons onbekend. Maar dat werken is een rusten en genieten tevens. Het onderscheid van dag en nacht, van sabbat en werkdagen heeft opgehouden; de tijd is doordrongen van de eeuwigheid Gods; de ruimte is vol van zijne tegenwoordigheid; het eeuwige worden is gehuwd met het onveranderlijke zijn. Zelfs de tegenstelling van hemel en aarde is verdwenen. Want alwat in den hemel en op aarde is, is tot één vergaderd onder

Christus als Hoofd, Ef. 1 : 10. Alle schepselen zijn en leven en bewegen zich in God, die alles in allen is, die in den spiegel zijner werken al zijne deugden weerkaatst en daarin zichzelven verheerlijkt. Cf. over de hemelsche zaligheid: Augustinus, de civ. XXII c. 29. 30. Lombardus, Sent. IV dist. 49. Thomas, suppl. qu. 92—96. Bonaventura, Brevil. VII c. 7. Oswald, Eschat. 38—57. Atzberger, Die christl. Eschat. 238 f. Simar, Dogm. § 162. Jansen, Prael. III 903—946. O. Ritschl, Luthers Seligkeitsvorstellung in ihrer Entstehung und Bedeutung, Christl. Welt 1889 S. 874—880. Gerhard, Loc. XXXI. Quenstedt, Theol. I 550—560. Hollaz 451 sq. Polanus, Synt. VI c. 72—75. Amyraldus, Theses Salm. III 859. Synopsis pur. theol., disp. 52. Mastricht, Theol. VIII 4, 10. Turretinus, Theol. El. XX qu. 8—13. Marck, Exspect. J. C. III c. 8. 10. 11. Moor VI 718—733. M. Vitringa IV 179. Kliefoth, Eschat. 311 f. Titius, Die N. T. Lehre von der Seligkeit im Reiche Gottes und ihre Bedeutung für die Gegenwart 1895—1900.

BREEDERE INHOUDSOPGAVE.

EERSTE DEEL.

INLEIDING.

§ 1. *Naam en begrip der Dogmatiek* bl. 1—9. Namen der dogmatiek n. 1 *). Het woord dogma 2. Gezag van het dogma 3. Materieele inhoud van het dogma 4. 5.

§ 2. *Encyclopaedische Plaats der Dogmatiek* bl. 9—14. In de system. Theologie 1. Onderscheid der Dogmatiek van de Symboliek, Catechetiek 2 en Ethiek 3.

§ 3. *Methode der Dogmatiek* bl. 14—31. Schrift, kerk en persoonlijke overtuiging als factoren, waarmede de Dogmatiek te rekenen heeft 1—3. Kritische richting, die de kennis put uit het subject 4. Kerkelijke, die de traditie onfeilbaar acht 5. Bijbelsche, die de Schrift raadpleegt buiten de historie om 6. Beteekenis der kerk en van hare belijdenis voor de Dogmatiek 7. Van de Schrift (en de openbaring Gods in de natuur, theol. naturalis) 8. Van de persoonlijke overtuiging 9.

§ 4. *Indeeling der Dogmatiek* bl. 31—51. Bij Clemens, Orig., Theodoretus, Damascenus, Augustinus 1, Lombardus, Bonaventura, Thomas 2, latere Roomsche theologen 3. Bij Melanchton, Calvijn 4, en latere Geref. en Luth. theologen 5. Reactie tegen de synthet. methode bij Calixtus, Coccejus 6, en nog sterker bij het Rationalisme 7, en in de nieuwe theologie 8. Indeeling in algemeen en bijzonder deel, en van dit laatste naar de synthetische orde 9. 10.

§ 5. *Geschiedenis en Litteratuur der Dogmatiek* bl. 51—139. Wetenschappelijke theologie, die bij de Apost. vaders nog niet voorkomt 1, wordt na de bestrijding van het geloof door Lucianus, Celsus, Porphyrius, Julianus, de Gnostieken ter zelfverdediging bij de Apologeten noodzakelijk 2, en gaat dan in de richting der N. Afr., Klein-Az., of Alex. School uiteen 3, en krijgt in den twist tegen het monarchianisme

*) Deze cijfers duiden de nummers aan, waaronder de stof der verschillende paragrafen verdeeld is.

in de 3e eeuw een vasten grondslag 4. Vaststelling en verdediging van het trinitarisch en christologisch dogma in het Oosten in de 4e tot de 8e eeuw 5. De dogmatische ontwikkeling loopt in het Oosten uit op Joh. Damascenus 6, en zet zich dan wel voort maar is voor een groot deel nog onbekend 7. De dogmatiek in het Westen draagt van den aanvang af, reeds bij Tert., Cypr., Iren., een eigen karakter, al is zij ook van het Oosten afhankelijk 8, en krijgt haar uitnemendsten tolk in Augustinus 9. Gregorius leidde kerk en theologie over naar de nieuwe volken, die eerst beide eenvoudig overnamen (Isidorus, Alcuinus) 10, maar dan zelfstandig werden en in de scholastiek een eigen theologie voortbrachten 11. De scholastiek verliep in drie perioden 12, en had de mystiek naast zich 13. In het laatst der M. E. kwam zij in verval en stond aan veel critiek bloot, maar zij herstelde zich na de Herv. weer 14, en kwam vooral in Spanje tot bloei 15. In de 18e eeuw kwam de Roomsche theologie onder invloed van het Rationalisme 16, en bleef daar ook nog ten deele onder in de 19e eeuw (Hermes, Günther); maar zij wist zich toch weer vrij te maken en trad als traditionalisme, romantisme, bemiddelingstheologie en vooral als Thomisme weer zelfstandig op 17. De Luthersche Reformatie kreeg haar eersten dogmaticus in Melanchton en haar consensus in de Form. Conc. 18, werd in de 17e eeuw scholastisch ontwikkeld 19, maar in de 18e eeuw verzwakt door Pietisme, Hernhuttisme, Rationalisme 20, 21, en sloot zich in deze eeuw vooral bij de verschillende stelsels van wijsbegeerte aan, bij Kant 22, Jacobi 23, Schleiermacher 24, Hegel 25, Schelling 26, of trad op als confessionalisme, Bijbelsche theologie 27, of neokantianisme 28. De Zwitsersche Reformatie, die principieel van de Duitsche verschilt 29, ontving haar dogmatisch systeem van Calvijn en vond ingang in Frankrijk, Nederland, Engeland, Schotland, Duitschland 30. Tegen het einde der 16e eeuw kwam in de Geref. theologie de scholastische methode op, die haar in verschillende landen tot grooten bloei bracht 31, maar door Anab., Arm., Cartes., Coccejanisme 32, Amyraldisme, Independentisme, Baptisme, Kwakerisme, Deisme tot verval kwam 33. Tolerantie, neologie, supranaturalisme, neonomisme kwamen nu aan het woord 34. Maar tegenover de negatieve richtingen in ons vaderland van supranaturalisme, Groninger en moderne theologie kwam er eene herleving van de positieve theologie door Afscheiding en Reveil, Utrechtsche en ethisch-iren.richting en door het ontwakend Calvinisme 35, eene herleving, die ook elders voorkomt, maar gewoonlijk een minder beslist Geref. karakter draagt, Duitschland 35, Zwitserland en Frankrijk 36. Engeland en Schotland 37, Amerika 38, 39.

HOOFDSTUK I. PRINCIPIA IN HET ALGEMEEN.

§ 6. *Beteekenis der principia* bl. 140—145. De naam ἀρχή, principium 1. Principium essendi 2. Principium cognoscendi, externum en internum 3. Eenheid en onderscheid dezer drie principia 4.

§ 7. *Principia in de wetenschap* bl. 145—170. Het *Rationalisme*, dat door heel de geschiedenis der philosophie heenloopt 1, leidt alle kennis af uit het subject 2, maar miskent het princ. cogn. externum en vervalt tot idealisme en illusionisme 3. Het *Empirisme* zoekt de bron der kennis in de zinlijke waarneming 4, maar miskent het princ. cogn. internum en leidt tot materialisme 5. Daarentegen gaat het *Realisme* uit van de algemeene, natuurlijke zekerheid aangaande de objectiviteit en waarheid der kennis 6, erkent zoowel het princ. cogn. internum als externum 7, laat alle kennis aanvangen met de zinlijke waarneming 8, maar schrijft aan het verstand het vermogen toe, om uit de phaenomena tot de noumena door te dringen 9, omdat de rede in ons en de rede buiten ons saam haar oorsprong hebben in den Logos 10.

§ 8. *Principia in de Religie* bl. 171—214. Het *wezen* der religie, wier naam van onzekere afleiding is 1, is volgens de H. S. als religio objectiva identisch met Gods openbaring en als religio subjectiva met de gezindheid, om in zijne wegen te wandelen 2. Deze onderscheiding is ter bepaling van het wezen der religie onmisbaar. Als religio objectiva bevatten alle godsdiensten de elementen van traditie, dogma, ethos, cultus 3. En als religio subjectiva zijn zij pietas, die cultus tot vrucht heeft 4. Deze religio subjectiva, die een habitus is, werd door de zonde bedorven, wordt door wedergeboorte vernieuwd, en bestaat volgens de H. S. in geloof 5, dat in een cultus naar Gods wil zich openbaart 6. De *zetel* der religie is vooral onderzocht, sedert het wezen der religie, ten onrechte, alleen in de religio subjectiva werd gesteld 7, 8, is niet uitsluitend het verstand 9, want godsdienst en wetenschap zijn onderscheiden 10, noch ook de wil 11, want godsdienst en zedelijkheid zijn twee 12, noch ook het gevoel 13, want godsdienst is iets anders dan kunst 14, maar de gansche mensch, die God geheel en altijd en overal dienen moet 15. De *oorsprong* der religie is niet vrees, priesterbedrog, onkunde, animisme enz., 16, noch ook de zucht, om zich tegenover de wereld te handhaven 16, 17. Historische en psychologische methode zijn tot verklaring van wezen en oorsprong der religie onvoldoende 18. Godsdienst is alleen verklaarbaar, wanneer het bestaan van God en de waarachtigheid zijner openbaring aangenomen wordt 19.

HOOFDSTUK II. PRINCIPIUM EXTERNUM.

§ 9. *Algemeene Openbaring* bl. 215—244. Openbaring is een religieus begrip, dat alleen in het theisme te handhaven is 1, en bestaat in het algemeen in eene daad Gods, waardoor Hij den mensch tot zichzelven in eene religieuse verhouding plaatst 2. De onderscheiding in natuurlijke en bovennatuurlijke openbaring is reeds van de oudste kerkelijke schrijvers afkomstig, maar werd bij Rome tot eene rationeele tegenstelling 3, die door de Reformatie wel gewijzigd werd, maar toch in het Socinianisme enz. bleef voortleven en heel het begrip der openbaring ondermijnde 4. De Schrift maakt geen begripmatig onderscheid tusschen natuurlijke en bovennatuurlijke openbaring, wijl alle openbaring het persoonlijk, boven de natuur verheven bestaan Gods erkent, en alleen verschilt in de middelen, waardoor zij tot ons komt 5. Bovennatuurlijke openbaring is niet met onmiddellijke identisch, want alle openbaring geschiedt middellijk, maar verschilt van de natuurlijke in de wegen, waarlangs zij tot ons komt. Daarom verdient de onderscheiding van algemeene en bijzondere openbaring de voorkeur 6. De algemeene openbaring is onvoldoende, wijl zij niets bevat van Gods genade in Christus 7, maar is toch voor de Heidenwereld 8, 9, en ook voor de gemeente van groote waarde.

§ 10. *Bijzondere Openbaring* bl. 224—295. Gelijk alle godsdiensten, beroept het Christendom zich op eene bijzondere openbaring, φανερωσις, ἀποκαλυψις, die op drieërlei wijze geschiedt 1, door theophanie 2, profetie (spreken Gods, lot, urim, droom, visioen, inwendige verlichting) 3, wonderen 4. De H. Schrift doet ons daarmede de bijzondere openbaring kennen, niet als loutere mededeeling van leer of als religieuse inspiratie of als instorting van nieuw leven of als bewustwording Gods in den menschelijken geest 5, maar als een systeem van woorden en daden Gods, die zich concentreeren in den persoon van Christus en na zijne verschijning en na de voltooiing der Schrift gewijzigd, in de bedeeling des H. Geestes zich voortzetten en voltooien. 6. In dezen rijken zin wordt zij echter miskend, zoowel door het abstracte supranaturalisme van Rome enz., 7, 8, als door het rationalistisch naturalisme 9, dat echter onvoldoende is ter verklaring van de openbaringsverschijnselen 10, en in een pantheistisch of materialistisch monisme zijn grond heeft 11. Maar dit monisme wordt door eene juiste natuurbeschouwing zoowel 11, als door de Schrift weersproken; in haar wereldbeschouwing neemt de bijzondere openbaring eene passende, harmonische plaats in 12.

§ 11. *De Heilige Schrift* bl. 295—362. De bijzondere openbaring, die historie is en als zoodanig voorbijgaat, wordt tot de menschheid en wereld uitgebreid, doordat zij in den vorm der Schrift optreedt 1. De

Schrift is daarom niet al de openbaring noch ook slechts oorkonde der openbaring maar de laatste acte, de sluitsteen der openbaring 2. Want de openbaring valt in haar geheel in twee bedeelingen uiteen; de eerste brengt de vleeschwording van den Logos en de Schriftwording van zijn woord tot stand, de tweede past de schatten van Christus en van zijn getuigenis in de gemeente toe, die daarom met die Schrift steeds in levend, organisch verband staat 3. Van die Schrift is de Goddelijke ingeving steeds door de kerk beleden, van de oudste tijden af 4, door de scholastiek 5, door de Roomschen 6, de Hervormers 7, maar ook dikwerf van buitenaf bestreden en dan tot eene dualistische of dynamische inspiratie verzwakt of ook geheel ontkend 8. De Schrift leert echter duidelijk hare eigene inspiratie, zoowel in het Oude Test. 9, en in het N. T. aangaande het O. T. 10, als ook in het N. T. aangaande zichzelf 11 en geeft zich daarom uit voor het Woord Gods 12. Dit zelfgetuigenis der Schrift is onwraakbaar 13, onderscheidt de inspiratie, waardoor de Schrift ontstond, van alle andere, geniale inspiratie, van Gods immanente werkzaamheid in de wereld, van revelatie en van wedergeboorte, al staat ze ook met al deze in verband 14. Zij is een spreken Gods door middel van profeten en apostelen, echter niet in mechanischen maar in organischen zin 15, en niet tot bezieling der personen of tot ingeving van hoofdzaken te beperken 16. De bezwaren, tegen deze inspiratie ingebracht, staan zonder twijfel voor een deel in verband met de vijandschap van het menschelijk hart 17, en worden anderdeels verminderd door eene organische opvatting 18, en door eene duidelijke omschrijving van het doel, waartoe de Schrift gegeven is 19.

§ 12. *Eigenschappen der Schrift* bl. 363—415. De leer der eigenschappen van de Schrift ontwikkelde zich in den strijd tegen Rome, dat de verhouding van Schrift en kerk gansch anders dan de Hervorming bepaalt 1, 2. Het *gezag* der Schrift rust bij Rome op de kerk 3, en volgens de Reformatie, zonder miskenning van de paedagogische beteekenis der kerk, op de Schrift zelve 4. Hoewel bij dat gezag de auctoritas historiae et normae te onderscheiden is 5, is zijn Goddelijk karakter toch niet voor een menschelijk, historisch, zedelijk gezag in te ruilen 6. Want in de religie is een Goddelijk gezag, dat echter heel iets anders is dan geweld, onmisbaar 7. De *noodzakelijkheid* der Schrift wordt door Rome, door vele mystieke richtingen 8, en ook door Schleiermacher ontkend 9, maar staat toch vast, wijl de kerk altijd rustte op een ongeschreven of geschreven Woord Gods 10, zonder zulk een woord tot dwaling en leugen vervalt 11, en daaraan in deze bedeeling steeds behoefte blijft houden 12. De *duidelijkheid* der Schrift wordt eveneens door Rome ten bate der kerk verworpen 13, maar is, goed opgevat, op de Schrift zelve gegrond, door de oude kerk algemeen erkend 14, en ter handhaving van de vrijheid des Christens 15, en van de facultas S. Scr. se ipsam interpre-

tandi van de grootste beteekenis 16. De *genoegzaamheid* der Schrift eindelijk, door Rome ten gunste der traditie bestreden 17, die echter ten slotte geen ander kenmerk voor hare waarheid behoudt dan de pauselijke uitspraak 19, en de Schrift aan de kerk, dat is aan den paus onderwerpt 19, werd door de Hervorming wederom tegenover de traditie gehandhaafd 20, wijl zij door de Schrift zelve geleerd wordt en met den aard der tegenwoordige bedeeling overeenkomt 21, zonder dat daarmee het betrekkelijk recht der traditie wordt ontkend 22.

HOOFDSTUK III. Principium Internum.

§ 13. *Beteekenis van het principium internum* bl. 416—421. Aan het objectief principe moet een subjectief beantwoorden, dat bij ieder van kindsbeen af in overeenstemming met den godsdienst, waarin hij geboren is, een bepaalden vorm aanneemt 1, en in zijn diepsten grond schier aan alle onderzoek zich onttrekt 2. Daarom worden voor het geloof ook vele en verschillende gronden genoemd (historisch-apologetische, speculatieve, ethisch-practische), die echter de zelfstandigheid der religie en het werk des Geestes miskennen 3.

§ 14. *De historisch-apologetische methode* bl. 423—431 werd vooral door Rome 1, en door verschillende supranaturalistische richtingen toegepast 2, maar is, schoon eene geloovige apologetiek recht van bestaan heeft, theoretisch en practisch onhoudbaar 3.

§ 15. *De speculatieve methode* bl. 431—444, door Hegel 1, door de Vermittelungstheologie 2, en in gewijzigden vorm door Hofmann en Frank gevolgd 3, bood wel belangrijke voordeelen boven de apologethische, maar verviel in de dwaling der oude gnostiek en offerde het zijn aan het denken, de historie aan de idee op 4. Ook de poging van Frank, om de objectieve waarheid der dogmata uit de subjectieve zekerheid van den Christen af te leiden, is niet geslaagd 5, en berust op eene onjuiste Erkenntnistheorie 6.

§ 16. *De ethisch-psychologische methode* bl. 444—465, schoon van ouds gebruikelijk, kwam in eere door Pascal en Vinet 1. Zij is verwant aan het moreele bewijs van Kant 2, en vindt in dezen vorm bij velen hier te lande 3, en vooral ook bij Ritschl en Lipsius c. s. steun 4, 5. Maar, ofschoon religie het element van den troost niet missen kan, ervaring des harten kan 6, evenmin als religieuse waardeering, bewijs voor de waarheid der religie zijn 7, en leidt bovendien tot een onhoudbaar dualisme tusschen gelooven en weten 8.

§ 17. *Het geloof* bl. 465—484. Wijl het principium internum aan het princ. ext. beantwoorden moet, kan het niet liggen in den natuurlijken, maar alleen in den door Gods Geest verlichten mensch, zoodat

de dogmaticus daarmede een subjectief standpunt inneemt 1. De Schrift noemt als dit princ. internum het geloof, dat een acte van het bewustzijn is, verwant aan het geloof op natuurlijk terrein 2, maar daarvan toch wel te onderscheiden 3, en ook niet met nudus assensus te vereenzelvigen 4. Dat geloof brengt eene eigen zekerheid mede 5, die naast de wetenschappelijke en moreele zekerheid recht van bestaan heeft 6.

§ 18. *De grond des geloofs* bl. 484—509. Wijl dit geloof door geen bewijzen of redeneeringen, maar alleen door Gods genade gewerkt kan worden 1, neemt Rome daarmede in beginsel hetzelfde subjectieve standpunt in als de Hervorming 2. Het testimonium Sp. S. is de laatste grond des geloofs, gelijk de Hervorming, inzonderheid Calvijn, erkende maar het rationalisme ten onrechte bestreed 3. Want het komt overeen met het getuigenis, dat onze geest in het algemeen aan de waarheid geeft 4, beantwoordt aan de bijzondere openbaring in Christus en handhaaft hare autopistie 5. Het sluit voorts het argumenteeren niet uit, is sterk als getuigenis der gansche Christenheid, onderstelt de wedergeboorte en komt daaruit op spontaan en vrij 6. Ook heeft het niet eenzijdig betrekking op de autoriteit der H. S., maar staat met heel het geloofsleven in verband, verzekert subjectief van al de waarheid Gods en daarin ook van de divinitas der H. S. 7, en wordt door de onderlinge verschillen der Christenen niet van zijne waarheid beroofd 8.

§ 19. *Geloof en Theologie* bl. 509—532. Ofschoon in het geloof zeker van de waarheid, streefde de christelijke kerk toch altijd, niettegenstaande alle bestrijding, naar eene wetenschappelijke theologie 1, die dan ook, in weerwil van haar vele afdwalingen, recht van bestaan heeft en zonder welke de openbaring, de religie, de dogmenhistorie, de kerk gevaar loopen van miskenning 2. Deze theologie is een vrucht van het denkend bewustzijn der gemeente en heeft de hulp der philosophie van noode 3. Geloof is daarom van theologie onderscheiden, gelijk ook vroeger blijkens de leer van de fides implicita 4, de onderscheiding van theologia infusa en acquisita en die tusschen fundamenteele en nietfundamenteele artikelen aangenomen werd 5. Maar beider verwantschap is even groot als hun verschil 6. En wijl de theologie niet in het geloof als zoodanig maar in het geloovig denken haar oorsprong heeft, is ter harer beoefening de ontwikkelde rede en dus de philosophie onmisbaar 7, al is het ook, dat de kennis, welke de theologie verschaft, nooit een begrijpen wordt en in bewondering van het mysterie eindigt 8.

TWEEDE DEEL.

HOOFDSTUK IV. Over God.

§ 20. *De onbegrijpelijkheid Gods* bl. 1—24. De dogmatiek leeft in het mysterie, want zij heeft altijd te doen met God, die volgens de H. S. onbegrijpelijk en zelfs met geen naam te noemen is 1. Deze onbegrijpelijkheid Gods is ook buiten het terrein der bijz. openbaring erkend 2, in de christ. theol. van de kerkvaders 3, 4, van de scholastici 5, van de reformatoren opgenomen 6, en in de nieuwere philosophie vervangen door de volstrekte onkenbaarheid Gods 7, 8. De gronden, welke dit agnosticisme aanvoert 9, zijn, al is er zeer zeker geen adaequate kennis van God, niet houdbaar, wijl het agnosticisme alle spreken bij ons over God en alle openbaring van Gods zijde aan ons onmogelijk zou maken 10. De loochening van de kenbaarheid Gods sluit in, dat God zich niet heeft willen en niet heeft kunnen openbaren, en dat wij ook zelfs den grond missen, om zijn bestaan aan te nemen 11.

§ 21. *De kenbaarheid Gods (cognitio Dei insita)* bl. 24—44. God is kenbaar, voorzoover Hij zich openbaart. En dat Hij zich openbaart, staat vast volgens Schrift en natuur en wordt door alle menschen bevestigd; atheisten zijn er schier niet 1. De natuurlijkheid, algemeenheid en noodzakelijkheid der Godskennis hebben velen geleid tot het geloof aan aangeboren begrippen 2, 3. Maar de christ. theol. verwierp deze leer, niet alleen patres en scholastici 4, maar ook Luth. en Geref. 5, wijl zij tot rationalisme of mysticisme voerde 6. Doch daarmede werd niet ontkend, dat de mensch de potentia en inclinatio meebrengt, om vanzelf, zonder wetenschappelijke redeneering tot eenige kennisse Gods te komen 7.

§ 22. *De kenbaarheid Gods (cognitio Dei acquisita)* bl. 44—62. De cognitio Dei insita wordt vermeerderd door de langs den weg van nadenken en redeneering verkregen cognitio Dei acquisita 1. Beide behooren tot de theologia naturalis, die geen product is van de menschelijke rede maar in de Schrift is opgenomen en door den geloovige uit de natuur wordt afgeleid 2. De H. S. bewijst Gods bestaan niet maar getuigt ervan 3. De zoogen. bewijzen voor Gods bestaan, deels over-, deels onderschat 4, n.l. het ontologisch 5, kosmologisch 6, teleologisch 7, en moreel bewijs 8, heeten ten onrechte bewijzen maar zijn signa en testimonia, dat God zich niet onbetuigd laat aan den mensch 9.

§ 23. *De Namen Gods* bl. 62—78. Al wat van God door zijne openbaring kenbaar wordt, vat de H. S. saam onder de namen, waarmede God, op grond van zijne openbaring (nomen editum), genoemd wordt (nomen inditum) 1. Al die namen zijn anthropomorphistisch 2, en naar de analogie in schepselen gevormd 3, maar dit terecht, wijl God zelf in en door de schepselen zich openbaart en op geen andere wijze

noembaar is 4. Zij geven daarom wel geen adaequate doch ook geen onware 5, maar eene ectypische, analoge kennis van God 6.

§ 24. *Indeeling der namen Gods* bl. 78—102. De H. S. eert gelijkelijk alle deugden Gods en kent de onderscheiding niet tusschen wezen en eigenschappen 1, die later in de theologie opkwam en het wezen Gods deed omschrijven als het Absolute of als Souverein of als Vader enz., 2—4, en de eigenschappen daarvan afzonderde 5. Maar er is bij God geen onderscheid tusschen wezen en eigenschappen 6, al zijn ook de eigenschappen onderling verschillend ratione ratiocinata 7. De eigenschappen werden op velerlei wijze ingedeeld 8, maar al die indeelingen komen zakelijk overeen en worden door dezelfde bezwaren gedrukt, zoodat eene goede indeeling moeilijk te vinden is 9.

§ 25. *De eigennamen Gods* bl. 102—115, in ruimer zin zoo genomen, zijn die, waarmede God benoemd en aangesproken wordt, zooals θεος, deus, God 1, in de H. S., El, Elohim, Eljon, Adonai 2, El Schaddai, Ihvh 3, Ihvh Zebaoth 4, κυριος, πατηρ, Vader, Zoon en H. Geest 5.

§ 26. *De wezensnamen Gods* bl. 115—227, welke vóór de leer der triniteit dienen behandeld te worden, bevatten eerst die, waarmede God als de *Zijnde* in volstrekten zin wordt aangeduid, n.l. de onafhankelijkheid 1, de onveranderlijkheid 2, de oneindigheid, welke weder insluit de eeuwigheid 3, en de alomtegenwoordigheid 4. Vervolgens zijn er namen, die ons God doen kennen als den Levende, als *Geest*, n.l. de eenvoudigheid 5, de geestelijkheid 6, de onzienlijkheid 7. Verder zijn er namen, die het Goddelijk wezen omschrijven als volkomen zichzelf bewust, als *Licht*, n.l. kennis van zichzelven en van de wereld (waarbij de praescientia en de scientia media ter sprake komt) 8, wijsheid (ideeën in God) 9, waarachtigheid 10. Voorts zijn er namen, die ons wijzen op de ethische natuur van Gods wezen en Hem doen kennen als den *Heilige*, n.l. goedheid (goedertierenheid, barmhartigheid, lankmoedigheid, genade, liefde) 11, heiligheid 12, heerlijkheid 13, gerechtigheid 14. En eindelijk zijn er namen, waarin God ons tegemoet treedt als de absolute macht, als *Souverein*, n.l. de wil, die als propensio Dei in se ipsum (necessaria) en als propensio in creaturas (libera) onderscheiden wordt 15, in laatstgenoemden zin wel als vrij maar niet als pure willekeur te denken is 16, voorts in voluntas beneplaciti en signi uiteenvalt 17, en eindelijk als almacht te eeren is 18.

§ 27. *De personeele namen Gods* bl. 227—312 doen ons in het één Goddelijke wezen de zelfonderscheidingen kennen, welke reeds in het O. T. (Elohim of Ihvh brengt alles tot stand door Woord en Geest) voorkomen 1, maar, vooral ook in tegenstelling met de dwaalleer der tusschenwezens in de Joodsche philosophie 2, 3, in het N. Test. veel helderder worden geopenbaard. Het N. Test. leert niet alleen, dat alles in natuur en genade tot stand komt door Vader, Zoon en Geest 4, maar

doet ons ook iets kennen van de relatiën tusschen deze drie personen, als het den Vader in metaph. zin den Vader van Christus 5, Christus in specialen zin het Woord, den Zoon, het Beeld Gods 6, en den Geest in bijzonderen zin Geest des Vaders en des Zoons noemt 7. Deze gegevens der H. S. leidden de kerk tot de belijdenis van de triniteit, een leerstuk, dat in den cersten tijd door Justinus, Irenaeus, Tertullianus, Origenes ontwikkeld 8, vervolgens vooral door Athanasius 9 en Augustinus uitgewerkt en verdedigd werd 10, maar door Arianisme en Sabellianisme 11, en de daarbij zich aansluitende richtingen sterk bestreden werd 12, 13. De termen, die bij dit dogma gebruikelijk zijn, wezen, personen, drieëenheid enz., zijn wel niet uit de Schrift genomen maar zijn daarom niet ongeoorloofd 14. Het woord wezen duidt de Godheid, de Goddelijke natuur aan, gelijk die in de personen bestaat 15. Personen heeten de drie zelfstandige modi subsistendi in het ééne Goddelijk wezen 16, die van dat wezen niet re maar toch realiter verschillen en onderling onderscheiden zijn in namen, personeele eigenschappen en wijze van werken 17. De eerste persoon heeft als personeele eigenschap de paternitas 18. De tweede persoon is de Zoon, die door geestelijke, eenvoudige, eeuwige generatie uit het wezen des Vaders is gegenereerd 19. De derde persoon is de Geest, wiens persoonlijkheid en Godheid, schoon in de kerk later erkend dan die des Zoons, voor leer en leven van het hoogste belang is 20, en wiens personeele eigenschap de ἐκπορευσις is, niet alleen uit den Vader 21, maar ook uit den Zoon, Filioque 22. Deze ontologische triniteit spiegelt zich af in de oeconomische, welke met de eenheid ook het onderscheid der drie personen in de openbaring doet uitkomen 23, maar zij is, schoon het zeer veel beproefd is, moeilijk door beelden op te helderen of door redeneeringen te bewijzen 24. Toch is zij voor de leer van God, van schepping en herschepping, ja voor heel de christelijke religie van de grootste beteekenis 25.

§ 28. *De Raad Gods* bl. 313—385, die, als omvattend de opera essentialia ad intra, het verband aanwijst tusschen God en zijne werken (opera ad extra), komt in het O. T. vooral voor als feit in de historie 1, en blijkt in het N. T. duidelijk te zijn eeuwig, persoonlijk en betrekking hebbende op de bestemming hiernamaals 2. Maar in de christ. kerk werd de leer der praedestinatie door de Grieksche kerk, door Pelagianisme, Semipelagianisme 3, door de Roomsche kerk 4, en zelfs door de Lutherschen verzwakt 5, terwijl de Gereformeerden haar wel handhaafden, maar over de methode van behandeling 6, en over de infral. of supral. orde der decreten verschilden 7, en vele anderen, Socin., Remonstr. enz., ze ontkenden of in een wijsgeerig determinisme omzetten of in pelag. of semipel. zin wijzigden 8. Nu is Gods raad niets anders dan zijn eenvoudig en eeuwig besluit over alwat in den tijd zijn of geschieden zal 9, allereerst omvattend de providentia in den zin van ratio ordinis

rerum 10, en vervolgens de praedestinatio, die door het Pelag. voor de praescientia ingeruild 11, en vooral op drie punten bestreden wordt 12. Onder de Geref. was er verschil over hare infral. of supral. orde 13, die beide iets voor en iets tegen hebben 14 en geen van beide de ware oplossing bieden 15. De reprobatio, die in de H. S. herhaaldelijk voorkomt, behoort in zekeren zin beslist tot de praedestinatie 16, maar behoort er toch in een anderen zin toe dan de electie 17, in welke de praedestinatie haar einde bereikt en tot haar volle realiteit komt 18, want de verkiezing heeft Christus en zijne gemeente tot voorwerp en de eere Gods in de redding van de gevallen wereld tot doel 19.

HOOFDSTUK V. OVER DE WERELD IN HAAR OORSPRONKELIJKEN STAAT.

§ 29. *De Schepping* bl. 386—424 is het begin der uitvoering van Gods raad. Haar leer neemt in de H. S. eene breede plaats in 1, en is alleen te verstaan door het geloof, zoodat de Heidenen haar niet kenden en de philosophie haar gewoonlijk verwierp, om de wereld pantheistisch of materialistisch te verklaren 2. Pantheisme en materialisme zijn echter beide onbekwaam, om ons den oorsprong der dingen te doen kennen 3. De christelijke kerk hield zich dan ook aan de leer der H. S. 4, en leerde eene schepping uit niets 5, welke door God drieëenig, Vader, Zoon en Geest, tot stand was gebracht 6, en bepaaldelijk den Zoon tot Middelaar heeft 7. Zij had niet plaats in, maar viel saam met de schepping van den tijd 8, en had haar oorzaak niet in Gods overvloeiende volheid van zijn noch in zijne armoede en behoefte 9, maar in Gods wil, die daarbij de heerlijkheid van zijn naam beoogt 10. Als product van Gods wil, is de wereld één geheel, dat de grootste verscheidenheid in zich bevat.

§ 30. *De geestelijke wereld* bl. 424—456 omvat de wezens, die gewoonlijk den naam van engelen dragen. Hun bestaan wordt schier in alle godsdiensten aangenomen, maar is toch ook menigmaal verworpen 1; wijsgeerig en historisch onbewijsbaar, is het voor de religie, schoon geen centraal dogma, toch van belang 2. De Schrift heeft voor hen niet één gemeenschappelijken naam, maar noemt verschillende klassen 3. Zij zijn echter daarin toch één, dat zij allen geschapene 4, geestelijke, onlichamelijke 5, redelijke 6, zedelijke wezens zijn 7, wezenlijk onderscheiden van den mensch, die beeld Gods is 8, tot een buitengewonen en gewonen dienst in het koninkrijk der hemelen geroepen, die echter geen personeele bescherming en voorbede insluit 9, en op geen godsdienstige vereering aanspraak geeft 10.

§ 31. *De stoffelijke wereld* bl. 456—489 blijft in haar oorsprong buiten de H. S. onverklaard 1, maar ontstaat volgens Gen. 1 : 1 door

schepping uit niets (creatio prima) en wordt in de zes dagen toebereid (creatio secunda) 2, waarbij eene bepaalde orde valt op te merken 3. Dit hexaemeron werd in de christ. theologie dikwerf uitvoerig behandeld en zonder bezwaar naar de heerschende wereldbeschouwing (ptolem. kopernik.) gewijzigd 4. Maar de hypothese van Kant en Laplace 5, alsmede die van de op de aardlagen gebouwde ontwikkelingsperioden der aarde zijn met de Schrift moeilijk overeen te brengen 6. De pogingen tot verzoening kunnen niet geslaagd heeten 7, al bevatten zij ook goede elementen 8. Maar eene juiste opvatting van het scheppingsverhaal 9, en eene zuivere schifting tusschen het zekere en het onzekere in de geologische wetenschap brengen toch eene voorloopige overeenstemming 10.

§ 32. *De oorsprong van den mensch* bl. 490—507 is in het eerste en tweede scheppingsverhaal verschillend beschreven maar volgens beide verhalen aan Gods scheppende almacht te danken 1. De christ. kerk hield dezen goddelijken oorsprong van den mensch tegen alle materialistische, evolutionistische verklaring in vroeger en later tijd vast 2, en vond daarin ook bij vele mannen van wetenschap, die het darwinisme bestreden, steun 3. En voorts is tusschen de H. S. en de hedendaagsche wetenschap niet alleen de oorsprong van den mensch in geschil, maar ook de ouderdom 4, de eenheid 5, en de bakermat der menschheid 6.

§ 33. *Het wezen van den mensch* bl. 508—545 ligt volgens de H. S. daarin, dat hij beeld Gods is 1. De inhoud van dit beeld werd in de christ. kerk verschillend opgevat. Vooral kwamen er allengs twee opvattingen tegenover elkander te staan, de naturalistische 2, die door historie, Schrift en gezonde redeneering gelijkelijk weersproken wordt 3, en de supranaturalistische, die in de Roomsche leer van het donum superadditum tot ontwikkeling kwam 4, maar op eene valsche conceptie van den mensch en van zijne bestemming berust 5. De Hervorming leerde daarom, dat het beeld Gods wezenlijk eigen was aan den mensch 6, niet als eene substantie, maar als eene bij het wezen des menschen behoorende qualiteit 7. De gansche mensch is toch beeld Gods, gelijk de Gereformeerden met hun onderscheiding van beeld Gods in ruimer en enger zin tegen de Lutherschen erkenden, naar ziel en geest, die geen twee substantiën zijn, en naar al hun vermogens 8, naar de deugden van kennis, gerechtigheid en heiligheid (justitia originalis) en zelfs in zekeren zin naar het lichaam 9. De menschelijke natuur is onder de werken der schepping de hoogste openbaring Gods 10.

§ 34. *De bestemming van den mensch* bl. 545—571. Adam, schoon Gods beeld, had volgens de H. S. terstond het hoogste nog niet en werd daarom in het verbond der werken geplaatst 1. De christ. theologie heeft deze waarheid niet ten volle erkend en Adams toestand beurtelings te laag of te hoog geschat. Maar de Geref. hebben haar in de leer van het foedus operum opgenomen 2, eene leer, die, schoon al te

schoolsch ontwikkeld, toch eene diepe gedachte bevat, wijl zij de religie als gemeenschap met God handhaaft 3, met Adams staat vóór den val ten volle rekening houdt 4, den rijkdom van het beeld Gods eerst in het menschelijk geslacht zich ontvouwen laat 5, en daarom ook verklaart, waarom Roomschen en Gereformeerden, in onderscheiding van de Lutherschen, over het algemeen aanhangers van het creatianisme waren 6, 7.

DERDE DEEL.

HOOFDSTUK VI. Over de wereld in haar gevallen staat.

§ 35. *De voorzienigheid* bl. 1—34. Het werk der schepping gaat in het werk der voorzienigheid over, dat in de H. S. duidelijk geleerd wordt maar ook ten deele uit de natuur bekend is 1. Toch is de christ. leer der voorzienigheid eene andere dan die der wijsbegeerte, al ontleende zij daaraan ook den in de H. S. niet gebruikelijken naam. Want de providentia, als executio ordinis van de bij den raad Gods behoorende ratio ordinis wel te onderscheiden, is geen nuda praescientia maar eene almachtige en alomtegenwoordige daad Gods 2, die noodlot en toeval, pantheisme en deisme beide vermijdt 3, als onderhouding zoowel het verband met als het onderscheid van de schepping handhaaft 4, als medewerking de eigen natuur der schepselen met hare causae secundae juist door hunne volstrekte afhankelijkheid van God waarborgt 5, en als regeering heel de schepping, ook door den val in zonde heen, heenleidt tot het door God vastgestelde einde 6.

§ 36. *De oorsprong der zonde* bl. 34—72 ligt volgens de H. S. niet in God, al schiep Hij ook de mogelijkheid der zonde, maar in vrijwillige overtreding van Gods gebod, waartoe de mensch wederom door den gevallen engel verleid werd 1. Ofschoon zulk een val buiten de bijzondere openbaring niet geheel onbekend is, heeft men de zonde toch gewoonlijk anders trachten te verklaren, hetzij deistisch uit den altijd vrij en onschuldig blijvenden wil, zooals ook Pelagius deed 2, 3, of pantheistisch uit de natuur der dingen, en wel uit de zinlijkheid van den mensch, of uit den kosmos, of uit God 4. Al deze verklaringen echter zijn onbevredigend, zoowel die uit den altijd vrijen wil en uit de zinlijkheid 5, als die uit de wereld en uit God 6. Wel gaat Gods voorzienigheid ook over de zonde, en niet met eene nuda doch met eene efficax permissio. Maar de zonde, waarbij de materia en de forma wel te onderscheiden zijn, heeft toch in God niet haar causa efficiens 7. Hij wilde, dat zij zijn zou, maar Hij wilde ze niet als zonde en niet op dezelfde wijze, als Hij het goede wil en als menschen haar willen 8. De oorsprong der zonde ligt in den wil van het schepsel, dat veranderlijk

goed en met de mogelijkheid, om te zondigen, geschapen was en die mogelijkheid op onbegrijpelijke wijze in werkelijkheid deed overgaan 9. Deze val was niet eeuwig en had ook niet in het moment der schepping maar, hetzij langer of korter tijd na de schepping, eerst bij de engelen en daarna bij de menschen plaats 10.

§ 37. *Het wezen der zonde* bl. 72—104. De eerste zonde sloot reeds alle andere in zich en maakte haar waren aard openbaar 1, die volgens de namen en de beschrijving van de zonde in de H. S. in ἀνομία bestaat en dus haar maatstaf heeft in Gods wet 2. Dienovereenkomstig vatte de christ. kerk de zonde, tegen alle richtingen die in haar een substantie of een noodzakelijk, voorbijgaand ontwikkelingsmoment zagen, als eene privatio op 3, die daarom alleen aan het goede kan bestaan, als eene deformitas te beschouwen is en den wil tot haar eigenlijk subject heeft 4. Ofschoon één in wezen, zijn de zonden toch in graad onderscheiden. Er zijn duivelsche en menschelijke zonden 5, en de laatste verschillen weer, naarmate zij met meer of minder kennis en opzet, tegen God of den mensch, in verzwarende of verzachtende omstandigheden gepleegd zijn. Daarom zijn ze ook verschillend in te deelen, maar de Roomsche onderscheiding in peccata mortalia en venialia is te verwerpen 6, en de lastering tegen den H. Geest draagt een bijzonder karakter 7.

§ 38. *De verbreiding der zonde* bl. 104—154. Schrift en ervaring leeren beide, dat de zonde gansch algemeen is, en dus over alle menschen en in den enkelen mensch over zijn gansche wezen zich uitbreidt, en dat krachtens hun afstamming uit den eersten mensch 1. De christ. kerk bouwde daarop de leer der erfzonde, die door het Pelagianisme wel geloochend 2, en door het Semipelagianisme verzwakt werd 3, maar vooral door Augustinus ontwikkeld en verdedigd, en, na miskenning door Rome 4, door de Reformatie weder opgenomen werd 5. Tot recht verstand is de erfzonde te onderscheiden in peccatum originans en peccatum originatum; de eerste is de toerekening van Adams zonde aan al zijne nakomelingen op grond niet alleen van hun physische maar ook van hun foederale eenheid 6. De tweede is een gevolg en in zekeren zin een straf der eerste, bestaande in algeheele zedelijke verdorvenheid 7, die niet door imitatie maar door generatie, gelijk ook de nieuwere leer der hereditéit tot op zekere hoogte erkent, het deel van alle menschen wordt 8, ook van Maria doch niet van Christus 9, en in den enkelen mensch ziel en geest en lichaam en alle vermogens en krachten heeft aangetast en hem onbekwaam maakt tot alle geestelijk goed 10.

§ 39. *De straf der zonde* bl. 155—186. De straf, welke door God op de eerste zonde gedreigd werd, is door tusschenkomende genade uitgesteld en gewijzigd. Maar toch wordt zij, ook reeds op aarde, ten deele voltrokken, tot herstel en handhaving van het recht Gods 1, en

bestaat altijd in zeker lijden, dat den overtreder toegevoegd wordt en hem buigen doet onder het recht 2. Zij omvat schuld, d. i. verbintenis tot straf 3, smet, d. i. zedelijke verdorvenheid 4, lijden naar lichaam en ziel 5, dood, d. i. scheiding van ziel en lichaam 6, en heerschappij van Satan 7.

HOOFDSTUK VII. Over Christus.

§ 40. *Het verbond der genade* bl. 187—228. De genade neemt terstond na den val een aanvang, mengt zich zelfs in de straf over de zonde, en krijgt terstond het karakter van een verbond 1, dat dan later meer formeel bij Noach, Abraham en Israel aan den Sinai opgericht wordt en allengs steeds duidelijker als eene Goddelijke beschikking, als eene διαθήκη, aan het licht treedt 2. Deze bondsidee ging uit de Schrift in de theologie over en werd daar, ter handhaving van de eenheid en het onderscheid tusschen Oud en Nieuw Testament, eerst tegen Gnosticisme en Judaisme 3, en later, vooral door de Gereformeerden, tegen het Anabaptisme verdedigd en tot rijkere ontwikkeling gebracht 4. Voor kerk en theologie heeft deze leer van het genadeverbond dan ook de grootste beteekenis. Het rust op het pactum salutis 5, het staat in verband met het foedus gratiae in ruimer zin, dat met heel de gevallen wereld opgericht is 6, het handhaaft de eenheid en het onderscheid in de bedeeling der genade onder Oud en Nieuw Test. 7, het is louter genade en ligt vast in God alleen, zoodat het, schoon het verbroken werkverbond in zich opnemend, toch daarvan onderscheiden is en ook niet met het pactum salutis identisch is 8, het handhaaft Gods souvereiniteit in het werk der verlossing en doet tevens, ofschoon geen eischen in eigenlijken zin kennende, de redelijke en zedelijke natuur des menschen tot haar recht komen; en laat eindelijk de verkiezing zich realiseeren door de geslachten, door het organisme der menschheid heen 9.

§ 41. *De persoon des Middelaars* bl. 228—302. Het verbond der genade heeft in Christus een middelaar der verzoening, die zelf door zijn Geest in Israel met zijne instellingen en ambten, van zijn eigen persoon en werk vooraf getuigen liet 1, en dan in de volheid des tijds op aarde verscheen, het koninkrijk der hemelen stichtte en als Zoon Gods en Zoon des menschen, beide in geheel eenigen zin, zich openbaarde 2. De gegevens der Schrift verzamelend en Ebionitisme en Gnosticisme tegelijk vermijdend, kwam de christ. kerk weldra tot de belijdenis der persoonlijke eenheid van de twee naturen in Christus 3, welke echter in de Grieksche en Roomsche, in de Luthersche en Gereformeerde weder verschillend opgevat 4, en door allerlei richtingen rechts en links, vooral ook in de nieuwere theologie (Kant, Schleiermacher, Ritschl c. s.) bestreden werd 5.

Dit verwondert niet, omdat de persoon van Christus, wel niet uitgangspunt maar toch middelpunt is van Schrift, religie en dogmatiek. De incarnatie, die apriori op pantheistisch en deistisch standpunt onaannemelijk is, onderstelt de triniteit en bepaaldelijk daarin de eeuwige generatie, want de persoon des Zoons is mensch geworden 6. Zij onderstelt voorts de creatie, ook al is zij niet onmiddellijk met deze gegeven en al is de leer van de vleeschwording buiten de zonde verwerpelijk 7. Zij onderstelt eindelijk de revelatie onder Israel met de verkiezing en toebereiding van Maria als moeder van Jezus, ook al is hare onbevlekte ontvangenis in de Schrift niet geleerd 8. Toch, al sluit Christus in zijne vleeschwording bij de voorafgaande openbaring zich aan, Hij is geen product van het verleden, maar bestond persoonlijk van eeuwigheid en was en bleef waarachtig God 9, die de menschelijke natuur aannam door ontvangenis van den H. Geest en door geboorte uit Maria 10, 11, en die daarom, in tegenstelling met het Docetisme, waarachtig, en, in tegenstelling met Apollinaris, volkomen mensch was 12, zooodat God en mensch, twee onderscheidene naturen, ongedeeld en ongescheiden (tegen Nestorius), onveranderd en onvermengd (tegen Entyches) in Hem vereenigd zijn 13. Deze vereeniging is daarom niet anders dan als eene personeele te denken, als vereeniging van den persoon des Zoons met eene onpersoonlijke menschelijke natuur 14, en brengt noodzakelijk mede de communicatio idiomatum, de communicatio apotelesmatum en de communicatio charismatum, die vooral in de Geref. theologie, tot handhaving van de waarachtig menschelijke natuur van Christus, ontwikkeld werd 15, en ten slotte ook nog den honor adorationis 16.

§ 42. *Het werk van den Middelaar* bl. 302—424. Onder alle volken komen heilige personen, profeten, koningen en vooral priesters voor, die door offeranden de gemeenschap met God bewerken en in stand houden 1. Ook onder Israel was een priesterstand verkoren en waren offeranden door God voorgeschreven, die duidelijk eene typische beteekenis hadden en heenwezen naar de ware offerande van den knecht des Heeren, die de waarachtige priester en tevens de ware profeet en koning zou zijn 2. Volgens het N. T. is Jezus, de zoon van Maria, deze knecht des Heeren, die in zijn drievoudig ambt het groote werk Gods volbrengt, als profeet de wet en het evangelie verkondigt, als priester door zijne zelfovergave, die alle offers des O. T. vervult, voor de zijnen de gansche zaligheid verwerft, en deze als koning hun toepast 3. Dit werk van Christus werd in de christ. theologie verschillend beschreven, nu eens meer als verlichting of als mededeeling van nieuw leven, dan weer als loskooping van de macht van Satan of als voldoening aan Gods recht. De laatste voorstelling won vooral door Anselmus ingang en ging, ofschoon belangrijk gewijzigd, over in de Protest. theologie 4. Maar zij werd bestreden niet alleen door allerlei mystieke, maar ook door vele rationalistische

richtingen, en vooral door de Socinianen, die alles aanvoerden wat er tegen de leer der voldoening te zeggen viel 5. In de nieuwere philosophie en theologie werd zij daarom geheel verworpen of in mystischen of ethischen zin gereconstrueerd 6. Maar reeds door zijne namen wordt Jezus aangeduid als de middelaar Gods en der menschen, die dit was naar zijne beide naturen, die van eeuwigheid reeds door den Vader tot profeet, priester en koning gezalfd was en deze ambten ook reeds bediende in de dagen des O. T. 7, zoodat de leer van het munus triplex ten onrechte door Ritschl e. a. bestreden is 8. Als zoodanig is Christus eene openbaring van Gods liefde maar tegelijk van zijne gerechtigheid, die met de liefde niet strijdt 9, en in verband met Gods heilige natuur, met de schrikkelijkheid der zonde, met het onverbreekbaar karakter der zedewet de voldoening noodzakelijk maakt 10. De Socinianen c. s. hebben deze noodzakelijkheid wel bestreden, maar daarmede eene valsche tegenstelling tusschen recht en genade gemaakt 11. De offerande der voldoening, welke Christus bracht, bestond in zijne volmaakte gehoorzaamheid, die niet uitsluitend, gelijk vroeger dikwerf, o. a. met Piscator, als passieve te denken is maar ook de actieve omvat 12, en ook niet uitsluitend, zooals veelal in de nieuwere theologie, als actieve mag opgevat worden doch ook de passieve inhoudt 13. Deze gansche gehoorzaamheid draagt het karakter eener satisfactio en wel van eene satisfactio vicaria 14, die tegen allerlei bedenkingen nadere verklaring en verdediging behoeft 15, en wier mogelijkheid door den weg des verbonds wordt geopend 16. Christus volbracht dit werk in den staat der vernedering, van zijne ontvangenis af tot de nederdaling ter helle toe 17, verwierf erdoor de gansche zaligheid met al de daaronder begrepen weldaden van verzoening (ἱλασμος en καταλλαγη), rechtvaardig-, heilig-, heerlijkmaking, die daarom niet tot één enkel begrip van satisfactio, meritum, Erlösung of Versöhnung kunnen beperkt worden 18, en Hij verwierf deze, niet voor alle schepselen of menschen, gelijk de universalisten beweerden en de Gereformeerden over het algemeen bestreden 19, maar voor zijne gemeente, zooals de Schrift duidelijk leert 20, al is het ook dat het werk van Christus voor heel de schepping beteekenis heeft 21. Dit werk, in den staat der vernedering volbracht, voert Christus uit en past Hij toe in den staat der verhooging met zijne verschillende trappen, die allereerst voor Christus zelven het loon op zijn arbeid was 22, maar voorts ten goede komt van zijne gemeente, want ook in den hemel blijft Hij haar profeet, priester en koning, totdat Hij de gansche herschepping tot stand heeft gebracht 23.

HOOFDSTUK VIII. Over de weldaden des Verbonds.

§ 43. *De Heilsorde* bl. 425—485. Terwijl in de heidensche godsdiensten de mensch zijn eigen zaligheid moet uitwerken, is het in de H. S. God zelf, die den mensch opzoekt, hem in den weg des verbonds uit genade zijne weldaden meedeelt en dan op grond daarvan hem tot eene nieuwe gehoorzaamheid verplicht 1. Als Jezus optreedt met het evangelie des koninkrijks, stelt Hij geen anderen eisch dan dien van geloof en bekeering, welke ook zelve weer genadegaven Gods zijn. Want Hij is het zelf, die door zijn dood al de goederen des koninkrijks voor de zijnen verwierf en ze nu van uit den hemel hun meedeelt door den H. Geest als werkmeester van het geloof en van een nieuw leven 2. Deze leer der genade werd in de christ. theologie reeds spoedig, vooral door Pelagius, ten bate van de wilsvrijheid, verzwakt 3, en kwam, niettegenstaande de krachtige verdediging van Augustinus en in weerwil van de handhaving der gratia praeveniens 4, ook in de Roomsche theologie, van wege de semipelagiaansche richting, welke zij meer en meer insloeg, niet tot haar recht 5. De Luthersche Reformatie kwam daartegen in verzet maar verviel toch spoedig weer tot het synergisme 6. Veel beter werd de leer der genade, ook in de toepassing des heils, door de Gereformeerden gehandhaafd 7, maar naast hen kwamen toch de richtingen van mysticisme en rationalisme, van antinomianisme en neonomianisme op, die de toepassing des heils met de verwerving vereenzelvigden of er haar geheel van losmaakten 8, 9, en ook in de nieuwe philosophie en theologie nog nawerken 10. De heilsorde echter, welke den weg aanwijst, waarlangs de zondaar in het bezit van Christus en zijne weldaden komt, loopt dan alleen zuiver, wanneer zij de beide gevaarlijke klippen van het nomisme en het antinomisme vermijdt 11, en op den grondslag der trinitarische belijdenis in de toepassing des heils een werk des H. Geestes ziet, dat van de verwerving door Christus wel onderscheiden maar niet gescheiden is, wijl de H. Geest alles uit Christus neemt 12. De weldaden, welke Christus verwierf en door den H. Geest toepast, kunnen alle saamgevat worden onder den naam van genade, maar deze wordt door de Reformatie gansch anders dan door Rome opgevat 13, en bevat vele bijzondere weldaden, die langzamerhand in de dogmatiek breeder werden uitgewerkt maar tot drie groepen te herleiden zijn 14.

§ 44. *Roeping en wedergeboorte* bl. 485—511 vormen de eerste groep. Gelijk God de schepping tot stand brengt door Woord en Geest, zoo ook de herschepping. Hij roept in zekeren zin reeds door de natuur (vocatio realis), maar toch vooral door zijn woord (vocatis verbalis) 1, welke roeping algemeen, ernstig en van groote waarde is 2. Maar de vocatio verbalis zonder meer is niet voldoende en moet daarom op grond

van de H. S. in eene externa en interna onderscheiden worden 3, en komt in laatstgemelden zin in het nauwste verband te staan met de wedergeboorte, welke in engeren zin de instorting van het beginsel des nieuwen levens is 4, en, zonder aan den mensch te kort te doen, het pelagianisme bij den wortel afsnijdt en de genade, ook in de toepassing des heils, onverzwakt handhaaft 5.

§ 45. *Geloof en rechtvaardigmaking* bl. 511—552. De geestelijke mensch, die in de wedergeboorte wordt ingeplant, komt te zijner tijd door de verlichting des H. Geestes tot het geloof, dat, schoon eene gave Gods, geen den mensch vreemde substantie noch een bovennatuurlijk toevoegsel is maar hem, in overeenstemming met het nieuwe leven, aan het woord van Christus bindt 1. Want het draagt in de Schrift een dubbel karakter, het is een als waarheid aannemen van de apostolische getuigenis aangaande Christus en het is een persoonlijk vertrouwen op Christus als machtig, om de zonden te vergeven en alle weldaden der genade te schenken; en deze beide staan met elkander in onlosmakelijk verband 2. Ofschoon zij in leer en practijk dikwerf van elkander gescheiden worden, behooren zij steeds saam te gaan, wijl er eenerzijds geen gemeenschap aan Christus' weldaden is dan na en door gemeenschap aan zijn persoon, en anderzijds deze gemeenschap niet anders tot stand komt dan door middel van de apostolische getuigenis 3. Van dat geloof is eene der heerlijkste vruchten de rechtvaardigmaking, welke naar de Schrift niet eene ethische, maar eene juridische daad is 4, haar grond heeft, niet in des menschen, in eene *ἰδία δικαιοσυνη*, maar in eene *δικαιοσυνη θεου*, welke in Christus geopenbaard is en gereed ligt, den mensch door God uit genade wordt toegerekend en zijnerzijds door het geloof wordt aangenomen 5. Wel wordt deze leer van de justitia imputata sterk bestreden, maar deze bestrijding komt grootendeels voort uit eene geheel verkeerde opvatting van de toerekening van Christus' geregtigheid 6. Deze rechtvaardigmaking geschiedt in zekeren zin in het besluit, in de opstanding van Christus, in de vocatio interna, maar heeft toch naar de doorgaande voorstelling der H. S. vooral plaats uit en door het geloof en staat juist als zoodanig tegen die uit de werken over 7. Zij omvat niet alleen de volkomen vergeving van alle zonden, van schuld en straf beide, hetgeen echter de dagelijksche belijdenis van schuld en bede om vergeving niet te niet doet, maar voorts de aanneming tot kinderen en de toekenning van het recht op het eeuwige leven 8.

§ 46. *Heiligmaking en volharding* bl. 553—572. Op de rechtvaardigmaking volgt de heiligmaking, die er wezenlijk van onderscheiden is, maar er geen oogenblik van gescheiden mag worden, want Christus schenkt zichzelven aan de zijnen niet alleen objectief maar ook subjectief (unio mystica) 1. Deze heiligmaking is in de eerste plaats een werk Gods, bestaande niet alleen in uitwendige afzondering van de wereld

maar ook in inwendige vernieuwing door den H. Geest, zonder dat deze daarom in eens of allengs in dit leven reeds hare voltooiing bereiken zou; maar voorts is zij ook een werk van de geloovigen, in zoover deze op grond van de ontvangen weldaden geroepen worden, zichzelven te heiligen en goede werken voort te brengen als vruchten van hun geloof 2. Evenzoo is de volharding der heiligen eene daad en eene gave Gods, maar die door de geloovigen zelven heen, in den weg der middelen, zich realiseert, en daarom hunne zelfwerkzaamheid niet uitsluit maar hun wel rijken troost en zekerheid biedt 3.

VIERDE DEEL.

HOOFDSTUK IX. Over de kerk.

§ 47. *Het wezen der kerk* bl. 1—59. De gemeenschap dergenen, die Christus en zijne weldaden deelachtig zijn, draagt den naam van de kerk, die hare analogieën bij de heidensche godsdiensten vindt en in het O. Test. voorbereid werd 1, maar in eigenlijken zin toch eerst in de dagen des N. T. werd gesticht 2. Na den apostolischen tijd ontwikkelde zij zich spoedig tot een katholiek, zichtbaar, onfeilbaar, hierarchisch heilsinstituut 3, zoodat reformatie dringend noodig was. Luther, Zwingli en Calvijn brachten deze, ieder op eigene wijze tot stand 4, maar ter linker- en rechterzijde werd door rationalisme en mysticisme het kerkbegrip vervalscht, zoodat het ook thans nog, trots vele pogingen tot herstel, aan groote verwarring lijdt 5. De naam, dien de kerk draagt, duidt haar reeds aan als eene vergadering van Christgeloovigen, en de Schrift stelt dit op allerlei wijze, onder allerlei beelden, vooral ook door wat zij zegt aangaande de gemeenschap der heiligen, in het helderste licht 6. Als zoodanig kan zij in ruimer en enger zin genomen worden (ecclesia generalis, triumphans, militans, universalis, nationalis, particularis). Maar nooit sluit zij naar haar idee de ongeloovigen in, al zijn dezen ook op aarde steeds in de kerk aanwezig 7. Ook is zij niet als eene vergadering van praedestinati, perfecti, communicantes, vocati, baptizati te omschrijven, maar als eene vergadering van geloovigen, welke zoowel eene zichtbare als eene onzichtbare zijde heeft. Zichtbare en onzichtbare kerk zijn dus geen twee kerken, zijn niet aan den kring van ongeloovigen en geloovigen in de kerk, noch aan de kerk als instituut en als organisme gelijk, maar zijn twee zijden van dezelfde kerk 8. Kenteekenen der kerk zijn niet de 15 notae, welke Bellarminus opgeeft 9, maar het Woord Gods, dat in prediking, sacrament, belijdenis, leven bediend en beleden, en ten onrechte van Roomsche zijde verworpen wordt 10. Want al is met dit kenteeken de mogelijkheid van groote scheuring en verdeeldheid der kerken gegeven, ook Rome kan deze niet

verhoeden, en de pluriformiteit der kerk sluit, hoe zondig en smartelijk eenerzijds ook, toch ter andere zijde een zegen in 11. Daarmede in overeenstemming hebben de eigenschappen der kerk, eenheid, heiligheid, katholiciteit, apostoliciteit, onvergankelijkheid en onfeilbaarheid bij ons een anderen zin dan bij Rome 12.

§ 48. *De regeering der kerk* bl. 59—131. De kerk is zonder regeering niet denkbaar en heeft daarom ook altijd eene regeering gehad. Zij was altijd tegelijk instituut en organisme 1, zoowel in het O. als in het N. Test. Het apostolaat is vooral een sterk bewijs voor het institutair karakter der kerk; en bij dit ambt kwam nog dat van de evangelisten en profeten, terwijl Petrus onder de apostelen primus inter pares was 2, en later dat van regeer- en leerouderlingen en van diakenen 3. Deze aristocratisch-presbyterale kerkregeering ging na den apostolischen tijd spoedig over in eene monarchisch-episcopale, die nog in vele kerken heerscht, en bij Rome in eene papale kerkregeering, die in de onfeilbaarverklaring van den paus hare consequentie trok 4. Beide deze vormen van kerkregeering zijn echter met de leer der H. S. over de verhouding van clerus en leeken, over het episcopaat, over het apostolaat, over Petrus' primaat, en voorts ook met de oudste getuigenissen der kerk in strijd 5. De oppositie tegen de Roomsche hierarchie bracht velen tot verwerping van alle regeering der kerk, maar ook dit weerspreekt de Schrift, die der kerk een eigen regeering toeschrijft. Vandaar dat de Gereformeerden deze hebben gehandhaafd in hare onderscheidenheid van de politieke macht 6. Immers is Christus het eenige hoofd der gemeente, zoowel van de plaatselijke als van alle kerken saam. Hij stort er zijne gaven in uit, zalft allen tot profeten, priesters en koningen 7, en stelt voorts verschillende ambten in, die niet het orgaan der gemeente zijn, maar hun gezag aan Christus ontleenen, en die in den weg van vocatie, examinatie en ordinatie verkregen worden 8. Deze ambten zijn in de kerk wel willekeurig vermeerderd en van karakter veranderd, maar zijn twee, resp. drie in getal (leer- en regeerouderlingen en diakenen).

§ 49. *De macht der kerk* bl. 132—192. De kerk is, evenals de staat, eerst na de zonde ontstaan, en van den staat allengs duidelijker onderscheiden. Zelfs in Israel waren beide, schoon nauw vereenigd, niet één 1, en in het N. T. gaf Christus aan zijne kerk eene macht, die door haar geestelijk karakter van die der overheid wezenlijk verschilt 2. Deze geestelijke macht der kerk ontaardde echter bij Rome in eene juridische, dwingende macht, die in tegenstelling met het Cesareopapisme der Grieksche kerk, alle terreinen des levens, ook dat van den staat, aan zich onderwerpt en dienstbaar maakt 3, en in de plena et suprema potestas van den paus culmineert. Deze macht, bepaaldelijk de onfeilbaarheid van den paus, vindt echter niet alleen geen steun in de Schrift, maar is ook in zichzelve onbepaald, ongegrond, in strijd met het epis-

copaat en antichristelijk 4. De Reformatie verwierp daarom eenparig deze macht, maar ging weer uiteen, inzoover Luther en Calvijn anders oordeelden over de biecht, over presbyteraat en tucht, over de verhouding van de kerkelijke en de wereldlijke macht. De onderscheiding dezer beide laatste machten ging in de eeuwen na de Hervorming hoe langer hoe meer in eene, althans relatieve, scheiding over 5. Nu is het echter voor geen twijfel vatbaar, dat Christus aan zijne kerk eene macht heeft geschonken, die een eigen oorsprong, orgaan, natuur en doel heeft, en door Romanisme en Anabaptisme evenzeer wordt miskend. Deze macht der kerk is drieërlei 6, n.l. ten eerste potestas docendi, dat is, de macht, om het woord Gods te prediken, uit te leggen, te verdedigen, te belijden 7, ten tweede potestas gubernationis, dat is, de macht om de gemeente te regeeren 8 en de tucht uit te oefenen 9, en ten derde potestas misericordiae, dat is, de macht om barmhartigheid te bewijzen aan de ellendigen 10. Deze macht komt in de plaatselijke kerk saam in den kerkeraad en voor meerdere kerken in de meerdere vergaderingen, die reeds van oude dagteekening en voor den welstand der kerken noodig en goed zijn 11. Met deze macht staat de kerk in de wereld zelfstandig en vrij, maar haar dienende met de goederen, welke Christus haar schenkt 12.

HOOFDSTUK X. Over de middelen der genade.

§ 50. *Het Woord* bl. 193—215. Bij de uitdeeling zijner genade bedient Christus zich van middelen, die door mysticisme en rationalisme ten onrechte miskend, door Rome verkeerdelijk in absoluten zin opgevat, maar door de Hervorming, bepaaldelijk door Calvijn in hun rechte waarde hersteld werden 1. Tot deze genademiddelen behoort in de eerste plaats het woord Gods, dat ook buiten de ambtelijke bediening werkt 2, en als genademiddel in wet en evangelie te onderscheiden is 3. Deze onderscheiding is echter geen onverzoenlijke tegenstelling, gelijk het antinomisme leert, en evenmin eene wezenlijke identiteit, gelijk het nomisme wil, want beide verschillen principieel maar gaan toch in de prediking steeds samen 4. En evenzoo is het woord als genademiddel noch van de werking des Geestes te scheiden noch ook met deze te vereenzelvigen. De H. Geest werkt niet sine verbo noch per verbum maar cum verbo 5.

§ 51. *De Sacramenten* bl. 215—252. Het tweede genademiddel is het sacrament. De naam komt in de Schrift niet voor, was eerst voor allerlei kerkelijke handelingen en plechtigheden gebruikelijk en werd eerst in de Middeleeuwen tot een zevental ceremoniën beperkt. Ook de leer der sacramenten werd eerst door de scholastiek uitgewerkt en vertoonde hoe

langer hoe grootere afwijking van de Schrift 1. Rome toch verstaat onder de genade, door het sacrament medegedeeld, alleen de gratia sanctificans, en maakt het sacrament los van het woord en evenzoo van het geloof. De Hervorming verwierp deze dwalingen maar droeg toch in de personen van Luther, Zwingli en Calvijn eene verschillende opvatting voor, die de kerken verdeelde en, trots de verzwakking van de beteekenis der sacramenten door mysticisme en rationalisme, nog heden ten dage kerk en theologie uiteen doet gaan 2. Ofschoon de naam van sacrament in de Schrift niet voorkomt, is hij daarom nog niet te verwerpen. En ook is de behandeling van de algemeene leer der sacramenten vóór die van doop en avondmaal niet af te keuren, wijl daardoor het verschil in opvatting duidelijk aan het licht treedt en de dwaling gemakkelijk ingezien wordt. Volgens de Schrift zijn de sacramenten teekenen en zegelen van Gods genade en tevens belijdenisacten des geloofs 3. Als zichtbare teekenen en zegelen duiden zij aan en bevestigen zij de onzichtbare genade, door God in Christus geschonken dat is, *dezelfde* genade, welke ook in het woord wordt aangeboden, zij het ook op andere wijze 4. Het verband tusschen teeken en beteekende zaak is niet physisch, corporeel, locaal, maar een verband van relatie, dat door het woord der instelling tot stand komt, en, schoon van geestelijken aard, toch niettemin objectief en reëel is 5. Daarom werken de sacramenten ook niet ex opere operato maar onderstellen bij den ontvanger het geloof, hetgeen aan hunne objectiviteit geen afbreuk doet en hunne waarde ongeschonden laat 5. Het getal der sacramenten bedraagt niet zeven, maar slechts twee, doch deze twee wegen in waarde tegen het zevental van Rome op 6.

§ 52. *De Doop* bl. 252—299. In het O. T. door de besnijdenis voorbereid, werd de doop op Goddelijken last het eerst door Johannes aan de Joden bediend. Deze doop van Johannes verschilt niet wezenlijk van den christelijken doop, maar werd door Jezus overgenomen en vóór zijne hemelvaart tot alle volken uitgebreid, tot teeken en zegel van de vergeving der zonden en van de inlijving in Christus en zijne gemeente 2. Na den tijd der apostelen werd hij reeds spoedig met de trinitarische formule bediend, als een mysterium der inwijding opgevat, met allerlei ceremoniën omgeven en steeds meer magisch in zijne werking voorgesteld. Volgens Rome schenkt hij door de innige verbinding van teeken en beteekende zaak ex opere operato, behalve een character indelebilis, de heiligmakende genade, die van alle schuld, straf en smet der zonde bevrijdt 3. De Lutherschen leerden eene soortgelijke nauwe vereeniging van het water des doops met de Goddelijke genade, en lieten althans bij kinderen de wedergeboorte tot stand komen door den doop, maar de Gereformeerden hielden staande, dat de doop, als een sacrament, ook bij kinderen het geloof onderstelde en rustte op den grondslag van het genadeverbond. Maar dit verbond werd steeds meer veruitwendigd; en rationalisme en

mysticisme miskenden de waarde van den doop zoozeer, dat in den nieuweren tijd verschillende pogingen tot handhaving van het objectief karakter van den doop beproefd zijn 4. De Schrift spreekt alleen van den doop van volwassenen, en leert duidelijk, dat hij alleen voor geloovigen ingesteld is en na belijdenis mag bediend worden. Het teeken in den doop is water, waarin de doopeling ondergedompeld of waarmede hij besprengd wordt 5. Dit water wordt tot een sacrament door het woord der instelling, dat in de Schrift niet als eene formule bedoeld maar toch in de kerk weldra zoo toegepast is, en tusschen teeken en beteekende zaak wel eene reëele maar geen physische en locale vereeniging tot stand brengt. De weldaden van den doop zijn in hoofdzaak vergeving en wedergeboorte 6. Tot hen die recht hebben op den doop, behooren ook de kinderen der geloovigen. Dit recht werd tegenover de bestrijders van den kinderdoop op verschillende wijze betoogd 7, en rust op vele schriftuurlijke gronden 8. Bedienaar van den doop is Christus, die daarbij van menschen, bepaaldelijk van de leeraars gebruik maakt; hem bedienen laat in de openbare vergadering der gemeente; op onbepaalde tijden; in geval van den kinderdoop, in tegenwoordigheid der ouders; aan alle personen, die nog gerekend kunnen worden te behooren binnen den kring des verbonds 9.

§ 53. *Het Avondmaal* bl. 299—352. Het tweede sacrament is het avondmaal, dat in het O. T. door het pascha afgebeeld en voorbereid 1, en in het N. T. door Christus ingesteld werd, tot een teeken en zegel van de gemeenschap aan zijne offerande op het kruis 2. Dit avondmaal was spoedig het middelpunt van den christelijken cultus en werd allengs, vooral sedert de scholastiek, opgevat als eene onbloedige offerande van het lichaam en bloed van Christus, waaraan de communie ondergeschikt is 3. De Reformatie verwierp deze Roomsche leer wel eenparig, maar liep in de positieve uiteenzetting van de leer des avondmaals ver uiteen. Luther, Zwingli, Calvijn droegen elk een eigen opvatting voor, die, na hen gewijzigd en verlaten, toch tot den huidigen dag voortbestaan 4. De namen voor het avondmaal zijn zeer vele in aantal, maar de beste is die van heilig avondmaal of maaltijd des Heeren, wijl het een wezenlijke maaltijd is met Christus als gastheer, de leeraars als zijne dienaren, met brood en wijn tot spijze en drank, in den eersten tijd met een gewonen maaltijd verbonden, aan eene tafel en niet op een altaar te vieren 5. Maar deze maaltijd heeft een geestelijke beteekenis, is niet bloot een gedachtenismaal of een belijdenisacte, doch eene gemeenschapsoefening door het geloof met den gekruisten Christus. Wel is Christus niet physisch en locaal in de teekenen aanwezig, want trans- en consubstantiatie zijn beide om vele schriftuurlijke en natuurlijke redenen uitgesloten 6. Maar desniettemin is die gemeenschap met Christus in het avondmaal objectief en reëel, zoo echter, dat zij van de zijde des ontvangers het geloof onderstelt en juist daardoor als gemeenschap aan

den persoon en aan de weldaden van Christus, versterkt wordt 7. Evenals de doop, is ook dit avondmaal alleen voor de gemeente ingesteld, en wel voor gedoopte en levende geloovigen, die belijdenis van hun geloof hebben afgelegd en niet door de kerk om leer en leven zijn geweerd 8.

HOOFDSTUK XI. Over de Laatste Dingen.

§ 54. *De Tusschentoestand* bl. 353—422. Alle godsdiensten bevatten eene zekere eschatologie en leeren bepaaldelijk de onsterfelijkheid der ziel; en de philosophie nam menigmaal dit laatste leerstuk over 1. De bewijzen, voor de onsterfelijkheid der ziel bijgebracht, hebben tegenover het ongeloof geen dwingende kracht maar zijn toch als getuigenissen en rechtvaardigingen des geloofs belangrijk 2. De Schrift bevat ook wel reeds in het O. T. de leer der onsterfelijkheid, gelijk hare voorstelling van den Scheol duidelijk bewijst, maar zij voegt daaraan de veel rijkere openbaring toe, dat het waarachtige leven alleen verkregen en genoten wordt in de gemeenschap met God, die over dood en graf triumpheert 3. De latere Joodsche literatuur liet aan deze openbaring geen recht wedervaren, maar het N. Test. doet nog beter dan het O. Test. uitkomen, dat de dood eene straf der zonde is, dat de geloovigen door Christus een leven deelachtig worden, hetwelk verre boven den dood is verheven, en dat zij, ofschoon na het sterven in zekeren zin tot het doodenrijk behoorend, toch terstond in een anderen toestand intreden dan de ongeloovigen 4. De christelijke kerk bleef eerst bij deze weinige gegevens der Schrift over den tusschentoestand staan, maar wijdde er meer aandacht aan, naarmate de wederkomst van Christus toefde, en kwam allengs tot het aannemen van vijf receptacula aan de overzijde des grafs, onder welke vooral het vagevuur voor den tusschentoestand van beteekenis is 5. De Reformatie verwierp deze leer, maar zag spoedig allerlei meeningen over den tusschentoestand opkomen, zooals die van een voorloopigen toestand, van een purgatorium, van een zieleslaap, van eene zekere lichamelijkheid der zielen, van zielsverhuizing en voortgaande louteringe, van limbus patrum, limbus infantum en mogelijke bekeering na den dood 6. De Schrift bevat weinig over den tusschentoestand, omdat zij, schoon de onsterfelijkheid der ziel aannemende, vooral het nieuwe leven wil doen kennen, dat Christus aan het licht heeft gebracht en zonder hetwelk het menschelijk leven hier reeds op aarde en vooral hiernamaals in den Scheol zijn inhoud en waarde verliest 7. De leemten, welke de Schrift in onze voorstelling van den tusschentoestand openlaat, mogen niet aangevuld worden met menschelijke gissingen, zooals de zieleslaap 8, de lichamelijkheid der zielen na den dood 9, het blijvend verkeer der dooden met de levenden, dat dan

misoffer, voorbede, heiligenvereering, doodenbezwering en reliquiëncultus medebrengt, 10. Van de plaats van den tusschentoestand is weinig te zeggen, maar zeker is, dat er terstond bij den dood een verschillende toestand intreedt voor geloovigen en ongeloovigen, waarin geen verandering door bekeering, gelijk velen thans meenen, meer mogelijk is 11. Ook is de toestand der gestorven geloovigen niet als een vagevuur te denken, want zij komen naar de leer der Schrift terstond na den dood in den hemel bij Christus. Ofschoon er dus van eene vereering der heiligen en van eene voorbede voor de afgestorvenen geen sprake kan zijn 12, blijft er toch eene gemeenschap der triumfeerende met de strijdende kerk bestaan. Ook de zaligen in den hemel zijn niet zonder ons volmaakt; zij zien verlangend uit naar de parousie van Christus, en zijn ook niet boven alle ruimte, tijd en werkzaamheid verheven 13.

§ 55. *De wederkomst van Christus* bl. 422—481. Gelijk er een einde komt aan het leven van den enkelen mensch, zoo ook aan dat van menschheid en wereld. De wetenschap bevestigt dat 1, de godsdiensten koesteren algemeen deze verwachting, en de Oudtest. profetie verkondigt aan het einde van deze bedeeling de oprichting van het Messiaansche rijk, dat, rijk aan geestelijke en stoffelijke zegeningen, tot de einden der aarde zich uitbreiden zal 2. Het O. T. beschrijft in dit Messiaansche rijk geen tusschenperiode maar een eindtoestand, doch de latere Joodsche litteratuur ging tusschen een voorafgaand Messiasrijk en een daarna volgend Godsrijk onderscheid maken en deed zoo de leer van het chiliasme opkomen, welke ook door vele Christenen, vooral in tijden van vervolging en druk, werd overgenomen 3. Ofschoon in sommige hoofdzaken overeenstemmend, zijn de Chiliasten onderling toch zeer met elkander in strijd en maken zij zich allen bij de uitlegging der Schrift aan groote willekeur schuldig 4. Reeds het O. Test. doet zelf van de profetie eene betere verklaring aan de hand, dan het chiliasme ons biedt, en het N. Test. beschouwt zich als de geestelijke en dus waarachtige vervulling van het O. Test. 5. Maar niet alleen is het chiliasme met deze hoofdgedachte der Schrift in strijd, doch voorts, ook met vele andere gegevens, vooral met de doorloopende verwachting des N. T. aangaande het Joodsche volk 6, die door enkele plaatsen, vooral Rom. 11 : 11—32, niet weersproken wordt 7. Voorts verwacht het N. T. nergens een staat van heerlijkheid en eere voor de gemeente van Christus in deze bedeeling, maar veeleer toenemende vervolging en druk, waaraan eerst de eenige wederkomst van Christus een einde maakt 8. Wel is er in Op. 20 van eene duizendjarige binding van Satan sprake. Maar dit hoofdstuk bevat eigenlijk niets van al wat aan het chiliasme wezenlijk eigen is, evenmin als andere plaatsen der Schrift 9. En de gebeurtenissen, in Op. 20 verhaald, vallen niet chronologisch na die der vorige capita, maar loopen daarmede parallel. Zij bedoelen, het

einde ons te schetsen van de cultuurlooze volken, gelijk de vorige hoofdstukken dat deden ten aanzien van die natiën, in wier midden het evangelie gepredikt is en dus de anti-christelijke macht zich ontwikkelen kan 10. Aan de wereldgeschiedenis maakt dus Christus, wien als Zoon des menschen het oordeel gegeven is, door zijn tweede komst een einde 11. De tijd dier wederkomst is in het N. T. niet bepaald, al nemen hare voorteekenen reeds met den val van Jeruzalem een aanvang. En even sober is de Schrift in de beschrijving van de wijze, waarop die wederkomst plaats heeft 12.

§ 56. *De Voleinding der eeuwen* bl. 481—529. Met de wederkomst van Christus begint de Dag des Heeren, welks duur niet te bepalen is. De eerste gebeurtenis, die daarop plaats grijpt, is de opstanding der dooden 1, waarbij de identiteit van het opstandingslichaam met het gestorven lichaam bewaard blijft 2, 3. Dan volgt het gericht, dat over alle menschen en engelen en over al hun gedachten, woorden en daden zich uitstrekt 4. De plaats, waarheen de goddeloozen verwezen worden en eeuwige straffen lijden, is de gehenna. De eeuwigheid der helsche straf is wel menigmaal op allerlei gronden bestreden en beurtelings door de leer van het hypothetisch universalisme, van de wederherstelling aller dingen of van de conditioneele onsterfelijkheid vervangen 5. Maar zij is in de Schrift vervat, en door de natuur der zonde en de Goddelijke gerechtigheid geeischt, ofschoon zij zeer verschillende graden in hare toepassing niet uitsluit 6. Na het eindgericht volgt de vernieuwing der wereld, welke in geen vernietiging van hare substantie maar in eene herschepping van hare forma bestaat 7. Deze vernieuwing der wereld bewijst, dat de zaligheid niet uitsluitend als eene hemelsche maar ook als eene aardsche te denken is 8, en niet alleen geestelijke maar ook stoffelijke zegeningen omvat, welke beide hier wel aanvangen doch eerst in de eeuwigheid worden voltooid. De gemeenschap met God, die het wezen der toekomstige zaligheid is en met verstand en wil beide genoten wordt 9, wordt verhoogd door de gemeenschap der heiligen, wier getal, ook al omvat het niet alle menschen en al is er over de zaligheid van Heidenen en jongstervende kinderen weinig te zeggen, toch eene schare zal vormen, die niemand tellen kan 10, en die zelve allerlei verscheidenheid van persoonlijkheid, gaven, loon en werkzaamheid insluit 11.

REGISTER

van min of meer verklaarde Schriftuurplaatsen.

Gen. 1 II, 457v.
Gen. 1 : 1—3 II, 397, 457v, 460, 469, 478. Volgens de restitutietheorie II 473; III, 69.
Gen. 1 : 26, 27 II, 508, 509, 512.
Gen. 2 : 4bv. II, 490.
Gen. 2 : 7 II, 536, 540.
Gen. 2 : 17 III, 155, 176, 187.
Gen. 3 III, 35v., 108, 191.
Gen. 3 : 7v. III, 188.
Gen. 3 : 9—13 III, 188v.
Gen. 3 : 14. 15 III, 189, 213.
Gen. 3 : 16 III, 189.
Gen. 3 : 17—19 III, 190.
Gen. 3 : 22—24 III, 190.
Gen. 4 : 26 IV, 3.
Gen. 6 : 2 II, 436.
Gen. 9 : 1—7 II, 560.
Gen. 14 : 18 IV, 337.
Gen. 18 II, 231.
Exod. 6 : 3 II, 109v.
Deuteron. 32 : 8 II, 449.
Joz. 10 : 12, 13 II, 465v.
1 Sam. 18 IV, 396v.
2 Kon. 20 : 9 II, 465v.
Job III, 32.
Job 33 : 23 II, 450.
Job 38 : 7 II, 434.
Ps. 2 : 7 II, 243.
Ps. 51 : 7 III, 105.
Ps. 73 III, 32.
Ps. 104 : 4 II, 437.
Spr. 8 : 22v. II, 242.
Jes. 53 III, 363.
Jes. 53 : 11 III, 531.
Jes. 65 : 20 IV, 433.
Ezech. 16 : 53—63 IV, 403v.
Ezech. 38 en 39 IV, 462.
Ezech. 40—48 IV, 431, 442v.
Dan. 10 : 13, 20 II, 449.
Dan. 12 : 3 III, 531.
Hos. 6 : 7 II, 547.
Mich. 5 : 1 II, 243 III 231.
Hab. 1 : 4 III, 17.
Zach. 6 : 13 III, 203.
Mal. 1 : 11 IV, 337.

Matth. 5 : 22 III, 99v. IV, 408.
Matth. 7 : 12 III, 77.
Matth. 10 : 23 IV, 477.
Matth. 11 : 23 IV, 372.
Matth. 12 : 31 III, 101
Matth. 12 : 32 IV, 409, 510.
Matth. 16 : 18 IV, 4v., 71, 100v., 372.
Matth. 16 : 19 IV, 135.
Matth. 16 : 28 IV, 476.
Matth. 18 : 10 II, 450.
Matth. 18 : 15—17 IV, 4v., 172.
Matth. 20 : 1—16 IV, 526.
Matth. 20 : 28 III, 363.
Matth. 22 : 30 II, 437.
Matth. 23 : 37—39 IV, 450.
Matth. 24 IV, 457, 477.
Matth. 24 : 14 IV, 465.
Matth. 24 : 29 IV, 477.
Matth. 24 : 34 IV, 477.
Matth. 26 : 39—42 III, 355.
Matth. 26 : 64 IV, 476.
Matth. 28 : 19 IV, 257, 258v., 270, 274.
Mark. 10 : 45 III, 363.
Luk. 13 : 33—35 IV, 450.
Luk. 15 : 7 II, 450.
Luk. 16 : 23 IV, 373.
Luk. 21 : 24 IV, 450.
Luk. 22 : 19 IV, 338.
Luk. 22 : 32 IV, 100, 101v.
Luk. 23 : 34 III, 400,
Luk. 23 : 43 IV, 373.
Joh. 1 : 1—18 III, 261.
Joh. 3 : 5 IV, 295.
Joh. 3 : 6 III, 105.
Joh. 6 IV, 330, 346.
Joh. 7 : 39 III, 430.
Joh. 8 : 44 III, 39.

Joh. 14 : 18—24 IV, 476.
Joh. 14 : 28 II, 245.
Joh. 21 : 15—17 IV, 100, 102.
Handel. 2 : 39 IV, 287.
Handel. 3 : 19—21 IV, 451.
Handel. 6 IV, 79v.
Handel. 11 : 30 IV, 80.
Handel. 13 : 48 II, 316.
Handel. 14 : 23 IV, 79.
Handel. 15 IV, 180v.
Handel. 19 : 1—7 IV, 256v., 258.
Rom. 1 : 3, 4 III, 415.
Rom. 2 : 12—16 III, 75.
Rom. 3 : 25, 26 III, 312, 339, 533.
Rom. 4 : 17 II, 399.
Rom. 5 : 12—21 II, 547, III, 75. 109v.
Rom. 7 : 7—26 III, 106v., 561.
Rom. 8 : 30 III, 485.
Rom. 9 II, 316v., 318.
Rom. 11 : 11—32 IV, 452v.
1 Cor. 3 : 12—15 IV, 409.
1 Cor. 5 : 1v. IV, 173.
1 Cor. 6 : 2, 4 IV, 494.
1 Cor. 6 : 11 III, 531.
1 Cor. 7 : 14 IV, 288.
1 Cor. 9 : 9 III, 18.
1 Cor. 10 : 2 IV, 258.
1 Cor. 10 : 15 I, 336.
1 Cor. 10 : 17 IV, 347.
1 Cor. 10 : 21 IV, 338.
1 Cor. 11 : 10 II, 437.
1 Cor. 11 : 30 IV, 346.
1 Cor. 15 : 20—28 IV, 467.
1 Cor. 15 : 21v. III, 109.
1 Cor. 15 : 29 IV, 349, 415.
1 Cor. 15 : 35—38 IV, 488.
1 Cor. 15 : 45—49 II, 545 III, 65v.
2 Cor. 3 : 17 III, 417.
2 Cor. 5 : 1—4 IV, 390.
2 Cor. 5 : 21 III, 366.
Gal. 3 : 13 III, 366.
Ef. 1 : 4 II, 380, 382.
Ef. 1 : 10 II, 444, III, 406.
Ef. 1 : 23 III, 417v.
Ef. 2 : 3 III, 105.
Ef. 4 : 9 III, 377.
Ef. 4 : 11 IV, 76v.
Ef. 4 : 24 II, 509.
Ef. 5 : 26 IV, 275v.
Fil. 2 : 5—11 III, 375, 412.
Fil. 3 : 9 III, 536.
Col. 1 : 15 II, 245.
Col. 1 : 19, 20 II, 444, III, 406.
Col. 2 : 11, 12 IV, 284.
Col. 3 : 10 II, 509.
1 Thessal. 4 : 13—18 IV, 467.
2 Thessal. 2 IV, 463.
1 Tim. 2 : 4, volgens Augustinus II, 321, III 391; volgens de Semipelag. III, 391v. volg. de Schol. II, 323; III, 393, vgl. III, 398v.
1 Tim. 3 : 6 III, 39.
1 Tim. 3 : 15 IV, 167.
1 Tim. 5 : 17, 18 IV, 74, 78.
2 Tim. 3 : 16 I, 329v., 342.
Tit. 3 : 5 III, 500.
Tit. 3 : 7 III, 532.
Tit. 3 : 10 IV, 174.
Hebr. 1 : 3 II, 244.
Hebr. 2 : 10 III, 412.
Hebr. 2 : 17 III, 182.
Hebr. 5 : 7 III, 355.
Hebr. 5 : 9 III, 412.
Hebr. 6 : 4—8 III, 103, 567.
Hebr. 7 : 22 III, 204.
Hebr. 10 : 25—29 III, 103, 567
Hebr. 11 : 3 II, 399.
Hebr. 12 : 22—24 IV, 417.
1 Petr. 1 : 23 III, 500v.
1 Petr. 3 : 19—21 III, 377, 380, 422. IV, 404v.
1 Petr. 3 : 21 IV, 260.
1 Petr. 4 : 6 IV, 405.
2 Petr. 1 : 19—21 I, 345.
2 Petr. 2 : 18—22 III, 567.
1 Joh. 2 : 17 IV, 513.
1 Joh. 5 : 7 II, 239.
1 Joh. 5 : 16 III, 103.
Jud. 6 III, 39.
Openb. van Joh. IV, 460v.
Openb. 1 : 20v. II, 450 IV, 78, 85, 97.
Openb. 8 : 3 II, 450.
Openb. 20 IV, 462v.
Openb. 21 en 22 IV, 515v.
Openb. 22 : 11 III, 532.

Register van Namen.

A.

Abaelard, Over de Schrift I, 311. Over de voldoening III, 317.

Agobard van Lyon, Over de Inspiratie I, 311.

Alcuinus, I, 79.

Alexandrijnsche Theologen, Hun eigenaardigheid I, 59v.

Alsted, Zijn Theol. naturalis I, 223.

Alting, Jac. Over het lijden van Christus III, 350v. 352.

Ambrosius, I, 71; over de erfzonde III, 119.

Amesius, Over de Theologie III, 455.

Amyraldus, I 122; II, 341; III, 454.

Anselmus, Zijn methode in 't alg. I, 82; zijn voldoeningsleer III, 317v.; 349, 411.

Apollinaris, Zijn christologie I, 63; III, 277.

Apologeten, I, 55v., 423v., 445, 484; over de Heilige Schrift I, 307; over de Triniteit II, 250v., 405v.

Apostolische vaders, Karakter hunner geschriften I, 52; over de Heilige Schrift I, 307; over de Triniteit II, 249; over den tusschentoestand IV, 375.

Appelius, I, 126.

Aristoteles, Over de ἀρχαι I, 140; II, 29; over oorsprong en wezen der zonde III, 42.

Arius, Over de Triniteit II, 260v.; over de menschheid van Christus III, 277.

Arminius, Over de Praedestinatie II, 340; over den eisch van gehoorzaamheid na den val III 220.

Athanasius, Zijn beteekenis voor de Theologie I, 62v. II, 256; Over den Heiligen Geest II, 289v.

Augustinus, Zijn indeeling der dogmatische stof I, 32v.; beteekenis voor de Theol. I, 72v., over de menschelijke kennis I, 165v., 168; over de ongenoegzaamheid der algemeene openb. I, 231; over de elementen van waarheid in het Heidendom I, 238; over de wonderen I, 291v; over Kerk en Schrift I, 367, 368; over de noodzakelijkheid der Schrift I, 381; over de beteekenis v. h. geloof in algem. zin I, 470; over de onbegrijpelijkheid Gods II, 6; over 's menschen kennis van de alg. noodzak. waarheden II, 33v.; over de essentia Dei II, 79, 80, 87, 175; over de deugden Gods II, 89, 92, 140; over de onveranderlijkheid Gods II, 120; over de alomtegenwoordigh. Gods II, 136; over de alwetendheid Gods in verband met 's menschen vrijheid II, 162; over de ideeën in God II, 170, 407; over de schoonheid d. schepselen en de schoonheid Gods II, 195v. 421v.; over de almacht Gods II, 225; over de Triniteit II, 258v., 276, 291, 301v., 539; over de praedestinatie II, 320v., 334v., 358; over het getal der engelen II, 433 III, 407; over de

Augustinus, kennis der engelen II, 439; over het paradijs II, 505; over den staat van Adam II, 549v.; over de permissio III 56v.; over het privatief karakter der zonde III, 78v., 80.; over de erfzonde III, 119v.; over het werk van Christus III, 316; over de particuliere voldoening III, 391; over de genade III, 436v., 443; over de volharding III, 565, 566.; over de kerk I, 75; IV, 9v., 32, 262; over de Sacramenten IV, 218; over den Doop IV, 252; over den Kinderdoop IV, 262, 79v.; over het Avondmaal IV, 313v.
Augustinus Steuchus, over de alomtegenwoordigheid Gods II, 133; over de ligging van het paradijs II, 505.
Aureolus, Zijn Nominalisme I, 84.

B.

Baader, Franz von I, 95.
Bajus, I, 92.
Basilius, Over de verhouding van wezen en eigenschappen Gods II, 86; over het onderscheid der eigenschappen Gods II, 92.
Baudissin, over de heiligheid Gods II, 185.
Baumgarten, S. J. I 101.
Baxter, Richard I, 118 III, 395.
Beck, Zijne Theologie I, 15, 108.
Bekker, Balthazar, over de engelen II, 425.
Bellarminus, Over de efficacia der roeping III, 497v., tegen de justitia imputata III, 538v. over de ongeloovigen in
Bellarminus, de kerk IV, 32v.; over de kenteekenen der kerk IV 39, 40v., 45v.
Berti, Over de gratia III, 441.
Biedermann, Zijn dogmatisch standpunt I, 107, 432.
Böhl, Over het beeld Gods II, 510.
Böhme, Over de Drieëenheid II, 266; over het werk van Christus III, 321.
Bonaventura, Zijn beteekenis voor de indeeling der dogmatische stof I, 34; over de H. Schrift I, 310v.; over de kennis van God en van de prima principia II, 34v.
Bonfrerius, Over de inspiratie I, 313.
Bonnet, Over de wonderen I, 292.
Boston, Thomas I, 128. III, 395.
Bourignon, Antoinette, Over het werk van Christus III, 321.
Bradwardina, I, 87.
Brahé, J. I, 126; III, 453.
Bretschneider, I, 102.
Briggs, Charles I, 139.
Bruining, Dr. A. I, 185.
Bull, George III, 454.
Bullinger, Zijn verschil van Calvijn I, 115.
Büsching, A. F. I, 15.
Bushnell, Horace, Over het werk van Christus III, 331.
Byzantijnsche Theologen I, 67v.

C.

Calixtus, Zijn indeeling van de dogmatische stof I, 40v.; zijn reactie tegen de scholast. behandeling der Dogm. en zijn syncretisme I, 100.
Calovius, Over het object der Theol. I, 7.
Calvijn, Zijn Institutie I, 38v.; zijn beteekenis voor de Geref. Dogmatiek I, 112v.; over de inspiratie I, 315v.; over het

Calvijn, testimonium spir. sancti I, 490v.; over de nat. Godskennis II, 37; over de potentia absoluta Dei II, 226; over de praedestinatie II, 330v.; in betrekking tot het vraagstuk v. supra- en infralapsarisme II, 336v.; over het beeld Gods II, 531; over de erfzonde III, 125; over de heilsorde III, 448; over de kerk IV, 17v.; als vader v. d. presbyteriale kerkregeering IV, 129v.; zijn oordeel over afscheiding van de kerk IV, 48; over de kerkel. tucht IV, 155; over Kerk en Staat IV, 190v.; over de Sacramenten IV, 222, 228v.; over het H. Avondmaal IV, 319v., 330, 342v.; over den tusschentoestand IV, 380.
Camero, I, 122; III, 454.
Campbell, John M. Leod, Over het werk van Christus III, 330.
Canus, Over den laatsten grond v.h. geloof in de openb. I, 487.
Cappellus, I, 122, over den tusschentoestand IV, 380.
Cartesius, Over de aangeboren begrippen II, 30; over de creatio secunda II, 474; over het primaat v. d. wil in God II, 124; zijn Dualisme IV, 356.
Cassianus, Zie Semipelagianisme.
Celsus, Als bestrijder van het Christendom I, 53, 317v.
Chalcedon, Concilie van, over den persoon van Christus III, 241, 283.
Chemnitz, I, 99.
Chrismann, Over de inspiratie I, 313.
Cicero, Over de aangeboren begrippen II, 30; over Gods alwetendheid en 's menschen vrijheid II, 161, 352.
Clemens Alexandrinus als dogmaticus I, 31, 60.
Coccejus, Zijn Theologie I, 41v., 121, III, 200v.; over de alomtegenwoordigheid Gods II, 134; over het beeld Gods II, 531.
Comrie, I, 126; over rechtvaardigmaking en geloof III, 453; over de vereeniging van Christus en de gemeente II, 339, 362; III, 260.
Crell, Over de alomtegenwoordigheid Gods II, 134.
Cremer, B. S. III, 453.
Cusanus, Over de kennisse Gods II, 9.
Cyprianus, Over de kerk van Rome in verhouding tot de andere IV, 88.
Cyrillus, Over de naturen van Christus III, 241, 283.

D.

Damascenus, Zijn Dogmatiek I, 32, 66.
Darby, J. Over de kerk IV, 22.
Darmesteter, J. Over de verhouding v. Parzisme en Judaisme II, 425.
Darwin, Over den oorspr. der religie I, 202; zijn evolutietheorie II, 492v.
Delitzsch, Franz, Over het tusschenlichaam na d. dood IV, 391.
Delitzsch, Friedrich, Over de ligging van het Paradijs II, 506.
Dionysius, Areopagita (Pseudo), Zijn geschriften I, 66; over de onbegrijpelijkheid Gods II, 7; over den oorsprong der wereld II, 389; over de hemelsche en kerkelijke hierarchie II, 432v.
Dippel, J. C. Over het werk van Christus III, 321.
Doedes, Zijn drieërlei Dogmatiek I, 11; zijn scheiding van gelooven en weten I, 451; zijn verdeeling v. d. eigen.

Doedes, schappen Gods II, 89; over den Doop IV, 276.
Dorner, Over de onveranderlijkheid Gods II, 122v.; zijn christologie III, 252, 282.
Durand de St. Porciano, Zijn Nominalisme I, 84.

E.

Ebrard, Karakter zijner Dogmatiek I, 434.
Edwards, Jon. Sr. I. 137; over de erfzonde III, 127, 139, over de onmacht des menschen ten goede III, 150.
Edwards, Jon. Jr. I, 137.
Eerde, van Over het uitwendig verbond en de Sacramenten IV, 322.
Erasmus, Over de inspiratie I, 313.
Erastus, IV, 155.
Erigena, Joh. Scotus I, 79v.; over de onbegrijpelijkheid Gods II, 7, 400; over den oorsprong der wereld II, 389.
Ernesti, Over de ambten van Christus III, 326.
Erskine, Ralph en Ebenezer I, 128v. III, 395.
Erskine, Thomas, Over het werk van Christus III, 330.
Eunomius, Over het wezen Gods II, 19, 86, 91, 141, 279.
Eutyches, Over de vereeniging van de naturen in Christus III, 283.

F.

Farrar, F. W. I, 134.
Feuerbach, I, 106; over de Godsidee II, 14.
Fichte, J. G. Over het Godsbegrip II, 13, 17, 82; over de zedelijke wereldorde II, 17, 59, 82; over de religio I, 191; over den persoon v. Christus III, 248.
Flacius, Over de erfzonde III, 125.
Frank, Zijn System der christlichen Gewissheit I, 434v., 439v.
Frohschammer, I, 95.

G.

Gomarus, Over de uitdrukking: unio sacramentalis IV, 235.
Gotti, Over het wezen Gods II, 81.
Gregorius, Magnus I, 77.
Gregorius v. Nyssa, Over de verhouding van wezen en eigenschappen Gods; II, 86; over het onderscheid der eigenschappen Gods II, 92; zijn Realisme in de Trin. leer II, 271.
Grotius, Zijn voldoeningsleer III, 325, 358; over de verkiezing van kerkedienaren IV, 122.
Günther, I, 95; over de bewijsbaarheid der Trin. II. 306.

H.

Halesius, Alexander, Zijn methode in de Theol. I, 82v.; over het donum superadditum II, 518v.
Hamelius, Over de inspiratie I, 312.
Hamilton, William Over de kenbaarheid Gods II, 15.
Harnack, Zijn strijd met Zahn over de geschiedenis van den N.T. kanon I, 337; over de theologische dogmata I, 511, 513v.; over het Art. „ontvangen van den Heiligen Geest" III, 268v.
Hartmann, Ed. von, Over h. onbewuste II, 56v., 148, 156v., over de heilsorde III, 459v.
Hase, I, 104.
Hatch, Edwin, Over de theolog. dogmata I, 135, 511v.

Hegel, Zijn wijsgeerig stelsel en invloed op de Theol. I, 106, 432, 436v.; over de religie I, 187v.; over de openbaring I, 266; zijn verdienste en fout I, 436v.; over de kenbaarheid Gods II, 14, 19; over de bewijzen voor Gods bestaan II, 52; zijn Godsbegrip II, 83, 267; over de geestel. natuur Gods II, 148; over den oorsprong der wereld II, 203, 391. III, 47.; zijn dialectische methode en haar tripliciteit II, 300.; over het Jodendom III, 202; over den persoon van Christus III, 249; symbolische opvatting van het werk van Christus III, 327; over de heilsorde III, 460, 468.; over de Kerk IV, 20.
Helmholtz, Over de qualitatieve eigenschappen d. dingen I, 147v.
Herbert van Cherbury I, 125.
Hermes, I, 94.
Herrmann, Over den grond van het geloof in den persoon van Christus I. 453v.
Hieronymus, I, 72; zijn beperking van Gods alwetendh. II, 160; III, 11.
Hilarius Pictaviensis I, 71.
Hodge, Ch. I, 138.
Hoekstra, Zijn aansluiting aan Kant I, 450.
Hofmann, Over de Dogmatiek I, 434.
Holden, Over de inspiratie I, 313.
Holtius, I, 126, III, 453.
Honert, J. van den, Over geloof en rechtvaardigmaking III, 454.
Hopkins, Sam. I, 137.
Huss, Joh. I, 87.

I.

Ignatius, Over het episcopaat IV, 84, 85.
Irenaeus, Zijn beteekenis voor de Theol. I, 57v.; over de Trin. II, 253v.; over de twee naturen in Christus III, 240; over het werk van Chr. III, 316; over de kerk van Rome in verhouding tot andere IV, 88; over den tusschentoestand IV, 376.
Isidorus Hispalensis I, 33, 78.

J.

Jacobi, I, 104, 196; over de bewijzen voor Gods bestaan II, 52, 60.
Jansonius, Over het uitwendig verbond en de sacramenten IV, 322.
Joris, David, Zijn Triniteitsleer, II, 265.
Justinus, Martyr I, 56; over de Trin. en de Godheid van Christus II, 250v.; over de schepping uit niets II, 388; over het werk van Christus III, 315; over den tusschentoestand IV, 376.

K.

Kant, Zijn wijsgeerig stelsel en invloed op de Theologie der 19e eeuw I, 103v., 450v., 481; over de religie I, 12, 190v.; zijn postulaats-theorie I, 447v., 480v.; over de verschillende soorten van zekerheid I, 480v.; over de kenbaarheid Gods II, 12, 17; over de bewijzen voor Gods bestaan II, 51v.; over de Triniteit II, 267; over de intelligibele daad III, 70; over het radikale Böse III, 70, 153; over het Jodendom III, 202; over den

Kant, persoon van Christus III, 247v., 327; over de heilsorde III, 459; over de kerk IV, 20; over de onsterfelijkheid der ziel IV, 357.
Karg, (Parsimonius) Over de obed. activa III, 322, 350.
Karolingische theologen I, 79.
Keckermann, I, 41.
Kleman, Zijn orde des heils III, 454, 497.
Kleutgen, I, 97.
König, Over het karakter der profetische visioenen I, 255; over de werkzaamheid des Geestes in betrekking tot de openbaring I 256.
Kuyper, A. Over de genade in den Doop IV, 269.

L.

Labadie, J. de, Over de Kerk IV, 21.
Leibniz, Over de wonderen I, 292, over de aangeboren begrippen II, 30v.; over deze wereld als de beste II, 213.
Leidenroth, Zijn afleiding van het woord religie I, 171.
Lessing, Over de Heilige Schrift I, 374, 382.
Lessius, Over de inspiratie I, 312.
Leydecker, Zijn indeeling der Dogm. I, 42.
Liguori, Alphonsus von I, 94.
Lipsius, Vergeleken met Ritschl I, 109; zijn theologisch standpunt I, 455v.; over de engelen II, 426.
Lombardus, Zijn Sententiae I, 33, 82.
Lugo, Over den grond van het geloof in de openbaring I, 488.
Luther, M. Zijn beteekenis voor de Theol. I, 93; over de rede in religieuse dingen I, 222; over de inspiratie I, 315; over de praedestinatie II, 327; over de verhouding
Luther, M. van O. T. en N. T. III, 199; over de twee naturen in Christus III, 244; over boete en geloof III, 444v.; over de Kerk IV, 14v.; over de regeering der kerk IV, 108v.; over de ambten in de kerk IV, 119, 128v.; over de kenteekenen der kerk IV, 44; over de private biecht IV, 153v.; over natuur en genade I, 222v.; IV, 155v., 187; over de Sacramenten IV, 221; over den II. Doop IV, 264v.; over het H. Avondmaal IV, 318.

M.

Mansel, Henr. Longueville, Over de kenbaarheid Gods II, 15v.
Marcion, Over het O. T. I, 317; II, 200; III, 196, 339.
Mariana. Over de inspiratie I, 313.
Marshall, Zijn bestrijding van de alg. voldoening III, 396.
Maurice, Over het werk van Christus III, 331.
Max Müller, Over den oorsprong der religie I, 203.
Melanchton, Zijn Loci Communes I, 2, 37, 98; Zijn afwijking van Luther I, 98, II, 327, III, 446; over de kenteekenen der kerk IV, 44.
Menken, G. Over de heiligheid Gods II, 185.
Milligan, W. III, 419.
Milton, Zijn Arianisme II, 263.
Molina, Over de praedestinatie II, 326.
Mosheim, J. L. von I, 101.
Musculus, Over het Avondmaal voor kinderen IV, 350.

N.

Nestorius, Over de twee naturen van Christus I, 63; III, 281v.; over de aanbidding van Christus III, 298.
Nicea, Conc. van II, 256.

O.

Occam, Zijn Nominalisme I, 84; II, 212.
Oort, Over de doodenvereering onder Israel IV, 363v.
Opzoomer, I, 130.
Origenes, Zijn indeeling van de dogmat. stof I, 32; zijn theologie I, 60v.; over praescientia en praedestinatie II, 162; over de Trin. II, 255; over de schepping als een eeuwige daad Gods II, 409; over de oorspronkelijke gelijkheid aller schepselen II, 442, 549; III, 70; IV, 500; over de beschermengelen II, 447; over de wederherstelling aller dingen III, 390; IV, 500; over het louteringsvuur IV, 377, 500.
Os, van den, Over het geloof III, 454.
Osiander, Over het archetype van het beeld Gods in den mensch II, 535, 542; over het werk van Christus III, 320, 332.
Osterwald, I, 127.
Owen, I, 123.

P.

Pascal, Als verdediger van het Christendom I, 446.
Payon, Claude I, 123; III, 454, 497.
Pelagius, Over zonde en genade II, 319v., 349; III, 434v.; over den status integritatis en het beeld Gods II, 512; over de erfzonde III, 112.
Perrone, I, 97.
Peyrère, Isaac de la, Zijn Praeadamitisme II, 501.
Pfleiderer, I, 107.
Philaret, I, 68.
Philippi, I, 108.
Philippisten in Duitschland I, 98.
Philo, Over den naam Ihvh in verband met de onbegrijpelijkheid Gods II, 4, 80; zijn Logosleer II, 86, 233v.
Photius, I, 66.
Piscator, Over de obed. activa III, 322, 350v.
Placaeus, I, 122. III, 127.
Plato, Over de mogelijkheid v. h. leeren II, 29; over de ideeën II, 85v.; 232; over oorsprong en wezen der zonde III, 42, 46, 70, 129; over de onsterfelijkheid der ziel IV, 355.
Plotinus, Over de onbegrijpelijkheid Gods II, 4; over het worden Gods II, 123, 204.
Pobedonoszow, IV, 22.
Poiret, Over het werk van Christus III, 321.
Porphyrius, Als bestrijder van het christendom I, 54, 318.
Procopowitsch I, 68.

R.

Ramus, Petrus III, 455.
Rathmann, H. Over Woord en Geest IV, 211.
Rauwenhoff, I, 186, 198, 461v.
Raymund de Sabunde I, 220.
Reinhard, I, 102.
Reland, Over de ligging van het Paradijs II, 505v
Richer, Over de ambten in de kerk IV, 119.
Ritschl, Karakter zijner Theol. I, 15,

Ritschl, 109v., 452v.; vergeleken met Lipsius, I, 109; over de openbaring I, 267; zijn Godsbegrip II, 84v., 88; over den persoon van Chr. II, 264, III, 252v., 266; over de erfzonde III, 43, 113, 115; over de aanbidding van Christus III, 299; over het werk van Christus en zijne ambten III, 329v., 335, 35 v.; over Mark. 10: 45 III, 363; over de vrucht van Christus werk III, 386v., 397, 398. IV, 518; vergeleken met Schleiermacher III, 387; over de heilsorde III. 462v.

Rothe, Over Dogmatiek en Ethiek I, 12; over de openbaring I, 265; over het onderscheid tusschen Jezus en de Apost. in hun verhouding tot de O. T. Schrift I, 340; zijn speculatieve methode I, 434; zijn Christologie III, 251v.

Rufinus, I, 71.

S.

Sabellius, II, 262.

Sanseverino, I, 97.

Schelling, Grondgedachte van zijn wijsbegeerte uit de 2e periode I, 107. 191. II, 203v., 393; in zijn 1e periode over de openbaring I, 266; zijn Godsbegrip II, 83, 267; zijn Trin. leer II, 304v.; zijn verklaring van den oorsprong aller dingen, II, 304v. 390v., III, 47, 169v.; over de goede engelen II, 426; zijn polygenisme II, 502; over Christus, in zijn 1e periode III, 248, in zijn 2e periode III, 251; zijn symbolische opvatting van het werk van Christus III, 327; over de heilsorde III, 459.

Scherer, E. I, 131.

Schleiermacher, Over wezen en karakter v. een dogma I, 4; over de plaats der Dogm. in de Encycl. I, 9, 45; over het onderscheid van Dogm. en Eth. I, 12; zijn Theol. en invloed I, 104v., 433v.; III, 249v.; over de religie I, 180, 197; over de openbaring I, 265; over de inspiratie I, 319v.; over de H. Schrift I, 383; zijn subjectief uitgangspunt I, 437v.; over de kenbaarheid Gods II, 13; over het symbolisch karakter d. kennisse Gods II, 76; over de eigenschappen Gods II, 76, 92, 98v.; over de Trin. II. 267; over de praedestinatie II, 342; over de engelen II, 426, 429; over h. Jodendom III, 202; over Christus III, 249v., 328v., 354, 371; over de vrucht van Christus' werk III, 386v.; vergeleken met Ritschl III, 387; over de heilsorde III, 461; over de kerk IV, 24, 38, 61; over de onderscheiding van Protestantisme en Romanisme IV, 61; over de Sacram. IV, 223v., 322; over den Doop IV, 268; over de onsterfelijkheid der ziel IV, 357.

Scholten, I, 432.

Schopenhauer, Over het egoisme der menschel. natuur III, 153, over de heilsorde III, 459. Zie voorts Pessimisme.

Schultens, J. J. Over rechtvaardigmaking en geloof III, 454.

Schultz, Over de heiligheid Gods II, 185.

Schwally, Over de doodenvereering in Israel IV, 363v.
Schweizer, Zijn vereenzelviging van Theologia natur. en foedus operum I, 47v.
Scotus (Duns, Joh.) Zijn bestrijding van Thomas I, 83; over de kennisse Gods II, 9; over het wezen Gods II, 81, 89; over den wil Gods II, 210v.; zijn bestrijding van de noodzakelijkh. der voldoening II, 211; III, 317, 366v.; over de werking der sacramenten IV, 239.
Servet, Over de Triniteit II, 266.
Shedd, I, 138; III, 497; zijn Realisme in de leer d. erfzonde III, 131 en van Christus III, 371v.
Sherlock, Th. Zijn Tritheisme II, 264.
Smith, Henry I, 139.
Socrates, Over oorsprong en wezen der zonde III, 42.
Sohm, IV, 152v.
Spencer, Herbert, Zijn Agnosticisme II, 15v.
Spener, Zie Pietisme.
Spinoza, Zijn bestrijding van de openbaring I, 279; over de substantie II, 127, 134; over de attributen der subst. II, 91; over den oorsprong d. wereld II, 390; over de onsterfelijkh. d. ziel IV, 356.
Stade, Over het begrip חטא in het O. T. III, 75, 95; over de doodenvereering in Israel IV, 363v.
Stancarus, Over het werk van Christus III, 322, 332v.
Stead, W. T. I, 134.
Stearns, Lewis I, 139.
Stoa, Haar Logosleer II, 232; over den oorsprong der zonde III, 42.
Strausz, D. F. I, 106v. III, 249; over de engelen II, 426.
Suarez, Over den grond des geloofs
Suarez, in de openbaring I, 487v.
Swedenborg, Over de Triniteit II, 267; over de engelen II, 426; over het werk van Christus III, 321v.

T.

Tertullianus, Zijn beteekenis voor de Theol. I, 57v.; over de natuurl. Godskennis II, 33; over de lichamel. natuur Gods II, 146v.; over de Triniteit II, 254v., 276; over de twee naturen van Christus III, 240v.; over het werk van Christus III, 316; over de kerk v. Rome in verhouding tot andere IV, 88; over den kinderdoop IV, 279.
Theodoretus, Zijn indeeling van de dogmatische stof I, 32.
Thomas, Zijn Summa I, 34v.; over de virtutes en de religie I, 177v.; over het geloof v. d. articuli mixti I, 220v.; over de H. Schrift I, 309v.; over de kennisse Gods II, 8v.; over de voorzienigheid Gods II. 347v.; III, 6; over de voldoening III, 317v.; over de superabundantie der vold. III, 367; over de noodzakelijkheid der gratia interna III, 439.
Thuijnen, van, III, 453.
Til, Sal. van, Over de Theol. naturalis I, 43.

V.

Victorinus Rhetor I, 71.
Vincentius Lerinensis, Over de kenmerken der traditie I, 402.
Vinet, Alex. I, 131; als verdediger van het Christend. I, 447.

Vlak, III, 454.
Voetius, Zijn bestrijding van Cartesius' leer der ideae innatae II, 38.
Vorstius, Over de eenvoudigh. Gods, II, 141; de onveranderlijkh. Gods II, 121; over de menschvormige natuur Gods II, 147.
Vrolikhert, III, 453.

W.

Wegscheider, I, 102; over de openbaring I, 280.
Weismann, Over de herediteit, III, 141.
Wernle, Paul, Over de heiligmaking III, 558.
Wette, de, Zijn dogmat. standpunt I, 104.
Whiston, W. Zijn Arianisme II, 263.
White, Edward (Als voorstander v. d. Condit. onsterfelijkheid) IV, 502.
Wiclif, I, 87.

Z.

Zinzendorf, Zie Herrnhuttisme.
Zwingli, Als Geref. dogmaticus I, 112; over de inspiratie I, 315; over de zaligheid van Heidenen I, 232; IV, 196, 522; over de praedestinatie II, 330; over de causae secundae III, 26; over de onzichtbare en zichtbare kerk IV, 17; zijn Dualisme IV, 155; over de uitoefening der kerkel. macht IV, 155; over de Sacramenten IV, 221v.; over het H. Avondmaal IV, 318v.

Register van Zaken.

A.

Aanbidding van Christus, III, 298v.
Aanbod der genade. Strijd daarover in Schotland III, 395; algemeenheid III, 399, 488v.
Aangeboren begrippen, I, 159; II, 29v.
Aanneming tot kinderen, III, 551v.
Aanschouwing Gods, II, 150v. IV, 519.
Aarde als middelpunt der Schepping, II, 466.
Ἄβυσσος, IV, 374.
Acceptilatie in de voldoening van Christus, III, 367v.
Actus purissimus, van God gebezigd. II, 123.
Adam en Christus, vergeleken naar hun natuur en persoon II, 545v. III, 65v., 258.
Als verbondshoofden II, 563v.; III, 134v.; 226v., 351, 361, 373, 547.
אדני. II, 105.
Adoptianisme, II, 244.
Afscheiding van de kerk. Oordeel van de Geref. daarover. IV, 48, cf. 52.
Ἀγαπαι, in de eerste Chr. kerk IV, 216, 311.
Ἀγεννησία als person. eigenschap van den Vader II, 279v.
Agnosticisme, II, 15v.
Αιων οὐτος en μελλων in het N T., IV, 482.
Αἰωνες, als naam der wereld II, 420v.
Αἰωνιος, in het N. T. IV, 498, 503v.
Almacht Gods II, 222v.
Alomtegenwoordigheid Gods II, 132 v.
Ambt der geloovigen IV, 117v.
Ambten van Christus III, 314v., 334v., 353v.
Ambten in de kerk. Ontstaan IV, 73v. karakter IV, 119v.; aantal IV, 126v.; verhouding tot de gaven IV, 63.
Amerika, Gesch. v. d. Dogmatiek in I, 135v.
Anabaptisme, over natuur en genade, I, 222, IV, 20, 162, 186; over de H. Schrift, I, 381v.; III, 198; IV, 209v.; over de Trin. II, 265; over het beeld Gods II, 512; over de menschel. natuur van Christus III, 275v.; over de kerk IV, 20; over de kerkelijke macht en tucht IV, 155, 162; over de Sacramenten IV, 223; over den kinderdoop IV, 282v., 289.
Analogia fidei bij de uitlegging der H. Schrift I, 398v.
Analytische indeeling der Dogmatiek. Zie Dogmatiek.
Andover position, in Amerika IV, 500.
Anglikaansche kerk IV, 87.
Anthropologisch bewijs voor de onsterfelijkheid der ziel IV, 361v.
Anthropomorphieten in de Chr. kerk, II, 147.
Anthropomorphisme in de openbaring Gods I, 228v., 268v., 358; II, 65v., 536.
Antichrist IV, 464.
Anti-geologische theorie tot verzoening van Schrift en natuurwetenschap, II, 474v.
Antinomianisme over de satisfactio vicaria III, 365; over de heilsorde III, 451v., 467v., 525, 527, 553, IV, 209; over de wet IV, 203v.
Antinomianisme in Engeland I, 118; III, 453.
Ἀποκαλύπτειν en φανερουν I, 244v.
Apologetiek I, 429v.; waarde daarvan bij Rome I, 424v.
Apostolaat I, 334v.; IV, 64v., 69v., 99v. in ruimeren zin IV, 66v.

Apostoliciteit der kerk IV, 57v.
ἀρχή, in de Philos. I, 140; in de H. Schrift en Theol. I, 141.
Arianisme II, 260v., 262v., 309, 401, 404.
Aristotelisch-ptolemeische wereldbeschouwing II, 464.
Armenie-hypothese over de ligging van het Paradijs II, 505v.
Arminianisme in Engeland I, 117v.; in Nederland I, 120.
Atheisme II, 25v.
Atomen in het Materialisme II, 394v.
Aufklärung in Duitschland I, 102.
Augustinianen in de Roomsche kerk, I, 93; over de praedestinatie II, 326; over de genade III, 441, 497.
Autoritas historica et normativa der H. Schrift. Zie Gezag der H. S.
Avesta, over den val der menschen, III, 40.
Avondmaal, IV, 299v.; viering in de 1e Chr. kerk IV, 216, 311; opvatting bij Rome IV, 249, 315v.; instelling IV, 302v., 340v.; als offer opgevat IV, 312v.; bedienaren IV, 324v.; plaats van bediening IV, 327v., 348; wijze v. bediening IV, 328v., 348; in private woningen IV, 327, 350; voor kinderen IV, 348, 350v.; en Doop IV, 344, 350v.

B.

Baptisme in Engeland, I, 123v.
בָּרָא, I, 396; IV, 512.
Barmhartigheid Gods II, 180v.; in de hel II, 362, 365, IV, 510.
Bath-Kol bij de Joden I, 252.
Bedeeling des O. V., Eigenaardigheid III, 176, 213v., 229, IV, 443v.
Bediening des Woords, IV, 165v.; bij Rome IV, 138v., 163.
Beeld Gods als naam v. d. 2en persoon II, 244v., 511; niet de engelen, maar de mensch, II, 442v., 542, 568; leer v. h. II, 508v., III, 82v.; grens van het, II, 557; III, 64v., in hoeverre verloren door de zonde III, 82v., 165v.
Beeldenstrijd in de 8e en 9e eeuw I, 66.
Begrafenis van Christus III, 377.
Begraven, Het, in Israel IV, 364; in 't algemeen, IV, 485.
Begrippen, Hun verhouding tot de werkelijkheid, I, 166v.
Bekeering, III, 480v.; eisch van IV, 206v.
Belijdenis, Als onvolledige uitdrukking van het geloof der kerk, I, 5v.; verhouding tot de Schrift, I, 25, IV, 168; tot de Dogmatiek, I, 27; geen kenbron der Dogmatiek, I, 26v.
בְּרִית, III, 192v.
Beschermengelen, II, 447v.
Besnijdenis in het O. T., IV, 252v.; overgang in den Doop, IV, 284v.
Besnijdenis van Christus, III, 375.
Besprenging in den Doop, IV, 272v.
Bestaan Gods als onderstelling der religie, I, 209v.
Bewijzen voor Gods bestaan, II, 48v.
Bezetenen onder het N. T, III, 184v.
Biecht, Zie Boete.
Bijgeloof, I, 247, III, 180v.
Bisschoppelijk ambt, bij Rome enz. IV, 9v., 96v., 126v.; ontstaan, IV, 82v.; kritiek, IV, 96v.; verh. tot andere ambten, IV, 127v.; tot den Paus, IV, 147v., 150v.; bij somm. Geref., IV, 99, 130.
Bloed van Christus, III, 377.
Boek des levens, II, 314v., 318.
Βουλή, van den wil Gods gebruikt, II, 315.
Boete in de 1e Chr. kerk, III, 434, bij Luther, III, 444v., 480; bij de Geref., III, 480; als sacrament in de Roomsche kerk, IV, 139v., 163v., 170, 249.
Boom der kennis des goeds en des kwaads, II, 559, III, 35v.
Boom des levens, II, 559.
Borgtocht van Christus, III, 204v.

Bovennatuurlijk, Opvatting in de Theol., I, 222, 273v.
Breedkerkelijke partij in Engeland, I, 133v.
Buddhisme, III, 41, 426; IV, 2.

C.

Calvinisme, II 371v.
Calvinistische Theologie in Frankrijk, I, 113, 122v., 127, 131; in Nederland, I 114, 116, 125v., 129v., in Engeland en Schotland, I, 114v., 117v., 123v., 128, 132v.; in Duitschland, I, 115, 130; in Amerika, I, 135v.
Canonisatie in de Roomsche kerk, IV, 400.
Cartesianisme in de Theol. I, 120v.
Catechese, bij de Reform. IV, 352.
Causa sui, op God toegepast, II, 122, 123, 124.
Causae secundae, III, 22, 25v.
Cesareopapisme, IV, 189; in het Oosten, IV, 142.
Chaldeeuwsche Genesis, II, 388.
Character indelebilis bij Rome, IV, 241v.
Charismata in de gemeente IV, 29, 117; verhouding tot de ambten, IV, 63.
Cherubim, II, 430v.
Chiliasme, IV, 436v.
Chochma bij Israel, II, 169.
Christendom, in betrekking tot het Heidendom, 1, 240, 247v.; III, 228v.; en natuurwetenschap, II, 422v., 465., III, 23v., volgens Rome, II, 528v.
Christus, Is hij causa electionis? II, 380, III, 356; als object van praedestinatie en electie II, 382v.; in zijn relatie tot de engelen II, 444v., III, 405v.; zijn zondeloosheid, III, 145, 295v., 366; zijn persoon, III, 228v.; zijn Godheid, III, 239, 264v.; zijn ontvangenis van den H. Geest, III, 268v., 272v.; als Davidide, III, 274; als openbaring Gods, III, 342; zijn menschheid, III, 275v., 287v., 291v.; zijn getuigenis over het O. T., I, 333, III, 295; zijn werk, III 302v.; zijn verhouding tot de Wet, IV, 201v.; heeft Hij ook iets voor zichzelven verdiend? III, 312v., 411v.; in de nieuwere Theol. en Philos., III, 247v., 276, 328.
Chronologie der Schrift, II, 470v., 488.
Clerus bij Rome, IV, 86, 95v., 126v.; indeeling, IV, 127v.
Coadamitisme, II, 501.
Coccejanisme, I, 121. Zie voorts Coccejus.
Communicatio apotelesmatum, III, 290.
Communicatio charismatum, III, 290.
Communicatio idiomatum, III, 290, bij Rome en de Lutherschen, III, 243v., 290v.
Communisme, II, 561.
Concilie van Constanz, I, 87.
Concilie van Trente, I 88; over de verhouding van bisschopp. en pauselijk ambt, IV, 147.
Concordistische theorie tot verzoening van Schrift en natuurwetenschap, II, 473v., 479.
Concupiscentia, III, 86v., 125; bij Augustinus, III, 86, 120; bij Rome, III, 86, 122; IV, 277.
Concursus, III, 8, 16, 20v., 25v.; verschillende opvatting in de Roomsche Theol., III, 11v.
Confucianisme, III, 41.
Congruisten in de Roomsche kerk, I, 93; III, 441, 497v.
Constantinopel als mededingster van Rome, I, 70; IV, 90v.
Creatianisme, II, 565v.; met het oog op de voortplanting der erfzonde, II, 567, III, 144.
Creatio prima et secunda, II, 459.
Cultus Dei en religie bij de Geref., I, 179, 182.
Cultuur en religie, I, 201.

D.

Dag des Heeren in de profetie, I, 261v., IV, 427, 481; in de Joodsche Theol. en het N. T., IV, 481v,

Δαιμων, als naam Gods, II, 103.

Darwinisme, II, 492v., 513v.; als polygenisme, II, 502, 506v.; beteekenis voor de handhaving van de eenheid van het menschelijk geslacht, II, 503.

David als theocratisch koning, III, 230.

Decretum horribile, van Calvijn, II, 371.

Deisme, Alg. karakter, I, 17, II, 308, III, 13v.; over de religie I, 194; over de eeuwigh. Gods, II, 128; over de alomtegenwoordigh. Gods, II, 134, 137v.; over de voorzienigh. Gods, III, 11v.; over de causae secundae, III, 26; over den oorsprong der zonde, III, 43v.

Deisme in Engeland, I, 124v.; betreffende het histor. karakter der openb., I, 297; over de genoegzaamh. der alg. openb., I, 232.

Determinisme, in zijn onderscheiding van de praedestinatie, II, 341v., III, 9v.

Deugden Gods, II, 78v.; als hypostasen opgevat, II, 85v.; in verh. tot het wezen Gods, II, 86v.; subjectieve opvatting, II, 91v.; indeelingen, II, 95v.

Deugden der Heidenen en ongeloovigen, I, 238v., III, 149, 152, 210v.

Διαθηκη in LXX en N. T. III, 195.

Diakonaat, IV, 78v., 165, 177v.; bij Rome, IV, 128.

Διακονία, in het N. T. IV, 80.

Dicta duriora bij Augustinus en de Geref., II, 372v., III, 57v.

Δικαιοσυνη θεοῦ bij Paulus, III, 533v.

Diocese bij Rome, IV, 85.

Doctorenambt, IV, 130.

Dogma, I, 8v.; ontstaan v. h, I, 514v.; volg. Harnack en Hatch, I, 511v.

Dogmatiek, Naam I, 1v.; formeel begrip, I, 6; materieel begrip, I, 6v.; II, 1; plaats in de Encyclopedie, I, 9v.; methode, I, 14v.; indeeling, I, 31v.; geschiedenis, I, 51v.; kerkelijk karakter, I, 14, 23; persoonl. karakter, I, 28v.; kritische richting in de I, 16v.

Dogmatische terminologie, I, 528; II, 268; IV, 225.

Δόξα, II, 191.

Donatisme, over de lapsi IV, 139.

Donum superadditum bij Rome: in de engelenwereld, II, 441; bij de menschen, II, 517v., 555.

Dood als straf der zonde, III, 176v.; IV, 367, 372, 383, 505; voor de geloovigen, IV, 411v.

Dood van Christus. Zie Kruis, werk van Christus.

Doodenvereering in de versch. godsdiensten, IV, 392; in Israel, IV, 363v.

Doodenvragen in de H. S., IV, 395v.

Doop, IV, 252v.; in verband tot de wedergeboorte, IV, 197v., 266, 290v.; tot het Avondmaal, IV, 344v., 350; van Joh. den Dooper, IV, 254v., 447; bedienaren, IV, 293v.; plaats v. bediening, IV, 295v.; tijd van bediening, IV, 296v; wettigh, IV, 299; objecten, IV, 299; bij Rome, III, 442; IV, 248, 262v., 270, 275, 277.

Doop van Christus, III, 375.

Doopgetuigen, IV, 297v.

Δουλεια en *λατρεια*, II, 452v.; IV, 393v., 400v.

Drie, Getal in natuur en Schrift, II, 298v., 311.

Drieëenheid, II, 227v.; in verband met de eenvoudigheid Gods, II, 144v; met de leer v. d. mensch, II, 539; als onderstelling van de vleeschwording, III, 254v.; belang voor de heilsorde, III, 469v.

Droomen als openbaringsmiddel, I, 253v.

Dualisme op metaphys. gebied in betr. tot den persoon van Christus, III, 278v; van gelooven en weten in de N. Theol., I, 463v., 482, 512, II, 456.

Duidelijkheid der Schrift. Zie Schrift.
Duivelen, III, 90v.; aard hunner zonde, III, 92v.; macht over de wereld, III, 199v.
Duizendjarig rijk. Zie Chiliasme.

E.

Ebionitisme over Christus, III, 240; over Zijn werk, III, 320; over de toekomst, IV, 375.
אֵל, II, 104.
אֱלֹהִים, II, 104, 228.
אֵל שַׁדַּי, II, 106.
Eenheid der kerk, IV, 7v., 31, 53v.
Eenvoudigheid Gods, II, 88, 94, 140v.
Eeuwigheid Gods, II, 128v., 412.
Eeuwigh. en tijd, II, 128v., 410v., 412v.
Eigennamen Gods, II, 102v.
Eigenschappen Gods. Zie Deugden Gods.
Eigenschappen der Schrift. Zie Schrift.
Ἐκκλησία. Beteekenis en gebruik, IV, 4, 6, 25, 448.
Ἐκλογή, II, 316.
Emanatie-leer, II, 400v., 414.
Empirisme, I, 151v.
Engel des Heeren. Zie Malak Ihvh.
Engelen, II, 425v.; als bemiddelaars der openbaring, I, 249; II, 428, 445, 454; gedacht als bewoners der planeten, II, 426v.; getal, II, 431, 433; bestaan, II, 425v.; namen, II, 429v.; rangorde onder de, II, 432v.; hun schepping, II, 434v.; geestelijke natuur, II, 435v.; verschijningen, II, 437; redelijke natuur, II, 438v.; zedel. natuur, II, 440v.; vergeleken met de menschen, II, 442v., 567v.; dienst en werkzaamheid, II, 445v.; voorbede, II, 448v., IV, 394, 398; vereering, II, 451v.; heeft Christus iets voor hen verdiend? II, 444v., III, 405v.; zijn zij leden der kerk, II, 445; IV, 30v.; beteekenis v. h. geloof aan de II, 428, 454v.
Episcopaat. Zie Bisschoppelijk ambt.
Episcopale stelsel van kerkregeering, IV, 82v., 96v.
Ἐπισκοποι en *πρεσβυτεροι*, IV, 74v., 97v.
Erfelijkheid volgens de nieuwere wetenschap, III, 140v.
Erfzonde, III, 108v.; bij Rome, II, 525, III, 116, 121v.
Ervaring als bewijs voor de waarheid der religie, I, 458v.
Esseners. Hun Eschatologie, IV, 371.
Essentia, als aanduiding v. h. wezen Gods, II, 270; Dei, bij de kerkvaders, II, 79, 87, 117.
Ethicisme, I, 191v.
Ethiek, Verh. tot de Dogmatiek, I, 12v.
Evangelie en Wet, IV, 201v.; bij het eindgericht, IV, 492v.
Evangeliepredikiing aan de overzijde van het graf, IV, 382, 402v., 499.
Evangelisten in het N. T., IV, 67v.
Evolutie theorie, I, 236v., 345; II, 491v., 513v., over het bederf des menschen, III, 153v.
Examinatie, IV, 123v.
Expromissio en fidejussio, III, 204.
Extase bij het profetisch visioen, I, 255, 256.

F.

Fatum. Zie Noodlot.
Fidejussio en expromissio, III, 204.
Fides implicita bij Rome, I, 518v.
Filioque. Strijd over het, tusschen het O. en het W., II, 291v.
Foederalisme in de leer der erfzonde, III, 131v.
Formula Concordiae, I, 99; over de praedest. en wilsvrijheid, II, 328v.; III, 446.
Fundamenteele Artikelen bij de Prot. I, 520v.
Future probation theorie in Engeland, IV, 500.

G.

Gabriel, II, 431.
Gallikanisme, I, 403.
גבא, III, 74v., 95.
Gaven, geestelijke. Zie Charismata.
Geest, Heilige II, 246v., 285v., als principe der openb. I, 256v., II, 230v.; als principe d. schepping, II, 228v., 405; zijn uitgang, II, 246v., 287v.: zijn persoonlijkh. en Godh., II, 247, 285v.; bij den mensch in den staat der rechtheid, II, 540v.; zonde tegen den, III, 101v.; werkzaamheid in betr. tot de menschel. natuur van Christus, III, 268v., 272v., 416v., 430, 471v.; in betrekking tot de uitverkorenen, III, 430v., 469v., 556v.; IV, 342; uitstorting op den Pinksterdag, III, 217, 430v.; IV, 5; zijn werking ten opz. van het Woord, IV, 209v.; als uitdeeler v. d. gaven in de kerk, IV, 29.
Geest des menschen, II, 537; en ziel, II, 537v.
Geestenverschijningen, IV, 395, 396v.
Geestelijke natuur Gods, II, 145v.
Geestelijke wereld, II, 424v.; beteekenis v. h. geloof daaraan voor de religie, II, 428, 454v.
Geestelijk leven in verh. tot natuurlijk en zedelijk leven, IV, 188.
Gehenna, IV, 374, 495.
Gehoorzaamh. van Christus. Dadelijke, Zie obedientia activa. Lijdelijke, zie obedientia passiva.
Geloof in alg. zin, I, 469v., III, 514; in relig. zin, I, 174, 181v., 472v., III, 450, 514v.; als princ. internum v. d. rel. openb. Theol. I, 468v.; opvatting in de eerste Chr. kerk, I, 475v.; bij Rome, I, 476, 523; III, 442, 521v.; in de Reform. I, 477v., 523, III, 522; en Theologie I, 509v.; bij Christus, III, 294v., 515; eisch van IV, 206v.; in verh. tot de rechtv. making, III, 452v., 535v.; beteek. voor de Sacramenten IV, 241v., 344.
Geloofsstandpunt, onmisbaar voor den dogmaticus, I, 467v., 524.
Gelooven en weten, I, 463v., 483v.
Gelooven op gezag, I, 374v., 376v.
Gemeenschap der heiligen, IV, 28v., 520v.; der strijdende en triomf. kerk, IV, 417v., 520.
Gemeente en kerk, IV, 25v.; haar beteekenis en invloed in de regeering der kerk, IV, 73, 79, 122v., 180v.
Gemeente godsdienstoefeningen in den apost. tijd en verv. IV, 215v., 311.
Genade Gods, II, 181; hare openbaring terstond na den val, III, 155, 187v., 207v.; geen tegenstelling van de gerechtigheid Gods, II, 200v.; III, 239v., 346v., 381v.
Genade, III, 474v.; karakter bij Rome, II, 524, 528, III, 443v., 475v.; bij de Geref. III, 476v., 508v, IV, 187v.; alg. zie gratia communis; voorber., zie gratia praeparans.
Generatie v. d. Zoon, II, 282v.; in verband tot de schepping, II, 282, 310v., 401, III, 257.
Geologie over de ontwikkelingsgeschiedenis der aarde, II, 469v., 482v., III, 208; verschil met de openb. II, 470v.; waarde v. d. II, 477.
Geologische perioden, Bezwaren daartegen, II, 482v.
Gerechtigheid Gods, II, 194v, III, 157, 340, 533. Vgl. ook genade Gods.
Gerechtigheid bij menschen, II, 197v.; III, 427.
Gereformeerden, verschil van de Lutherschen, I, 111; II, 328, 418, schakeeringen onder hen, I, 115; II, 331v., over de Heid. religies, I, 239; over de inspiratie, I, 315v.; over de onbegrijpelijkh. Gods II, 10v.; over de nat. Godskennis, II, 37v.; hun omschrijving Gods, II, 81v.; over de praedestinatie, II,

330v., 358v., 373; over het beeld Gods, II, 531, 535; over den staat der rechtheid, II, 557v.; over de erfzonde III, 126v.; hun verbondsleer, III, 199v.; hun Christologie, III, 246, 291v., 294, 300v.; over de particul. voldoening, III, 394v.; over het koningschap van Christus, III, 424; over de heilsorde, III, 447v., 463v.; verschillen met het oog op de heilsorde, III, 452v.; over de kerk, IV, 16v.; over de kenteekenen der kerk, IV, 44; over de onderscheidene ambten in de kerk, IV, 130v.; over de macht der kerk, IV, 153v., 164v.; hun verwerping van de biecht, IV, 154, 170; over de genademiddelen, IV, 196v., 199; over de wet, IV, 208; over de verhouding van Woord en Geest, IV, 210v.; over de Sacramenten, IV, 226v., 236v.; over den Doop, IV, 265v., 275v.; over den Kinderdoop, IV, 281v.; 297, 298; over het Avondmaal, IV, 321, 331v., 341v.; over den tusschentoestand, IV, 380; over de vroegsterv. kinderen, IV, 523.

Gereform. Dogmatiek. Geschiedenis I, 111v., vgl. Dogmatiek.

Gevoel als kenbron der Dogmatiek, I, 16v.; als zetel der religie, I, 195v.

Gevoelsrichting in Duitschland in de 18e eeuw, I, 104.

Geweten, III, 164.

Gezag in gezin en maatschappij, I, 376; in wetenschap en kunst, I, 377; in religie en Theol. I, 378v.

Gezag der Heilige Schrift. Zie Schrift.

Giesseusche en Tubinger theologen over de exinanitio Christi III, 245.

יהוה, II, 105.

Gnesio lutheranen in de 16e eeuw, I, 98v.

Gnosimachi, I, 509.

Gnosticisme, I, 54v.; over de Schrift, I, 380; over de onbegrijpelijkh. Gods, II, 4; over het Oude Test., III, 196v; over de schepping, II, 401; over Christus, III, 240, 275; over het werk van Christus, III, 320; over de kerk, IV, 9; over de Eschatologie, IV, 375v.

God, als de Wordende in de panth. philos., II, 122, 124v.; als de Zijnde, II, 115v.; als Geest, II, 140v.; als Licht, II, 155v.; als de Heilige, II, 176v.; als Souverein, II, 202v.; afleiding v. d. naam, II, 103; als nomen personale v. d. eersten persoon, II, 240v.; toegepast op den Zoon, II, 245v.; III, 239, 264v., 266v.

Godheid van Christus. Zie Christus.

Godsbegrip, Geschied. v. h. II, 78v.

Godsdienstwetenschap, nieuwere I, 183v.; methode, I, 185v., 208v.; over den oorsprong der religie, I, 204v., 226v.; over oorspr. karakter v. h. Heidendom, I, 236v.

Goede, Het II, 177.

Goede werken, III, 564v., 571v.

Goedertierenheid Gods, II, 180.

Goedheid Gods, II, 176; in abs. zin als volmaaktheid, II, 178; voor anderen, II, 179v.; als motief der wereldschepping, II, 415v.

Goedheid des menschen, II, 539v.

Gottschalksche strijd, II, 322v.

Graden in de zonde. III, 89v.; in de helsche straffen, IV, 421v., 510; in de toek. zaligheid, IV, 421v., 526v.

Gratia communis bij de Geref. I, 239; III, 207v., IV, 188, 384.

Gratia praeparans, III, 493v.

Gratia praeveniens bij Rome, II, 326, III, 439, 440v.

Grieksche kerk. Haar karakter en Theol. I, 68v., II, 292v., 319, 539, III, 116, 242; over de nederdaling ter helle, III, 378; over de kerkelijke macht, IV, 153, 164.

Gronden des geloofs. Moeilijkheid v. h. onderzoek daarnaar, I, 418v.; volg. de histor. apolog. bewijs-

voering, I, 420, 423v.; volg. de speculatieve bewijsvoering, I, 420, 431v.; volg. de ethisch psycholog. bewijsvoering I, 420, 444v.; in de Christ. kerk en Theol. I, 484v.
Groninger Theologie, I, 129; haar Godsbegrip, II, 84; over Christus' werk, III, 330, 354.
Grootheid Gods, II, 194.

II.

Haat Gods, II, 196.
הֶבֶל, II, 191.
Hades in het N. T., IV, 372v. Vgl. verder Scheol.
Haeresie. Zie ketterij.
Handoplegging, III, 306; IV, 124v.
Hart des menschen, II, 538v.
Hattemisten, III, 452.
Hebreën, III, 452.
Heerlijkheid Gods, II, 191v.
Heidendom, Oorspr. en kar. volg. de Schrift, I, 234v.; III, 425; volg. de nieuwere godsdienstwetenschap, I, 236v.; elementen van waarheid in het, I, 238v., 247v., III, 228v.; vergeleken met de rel. v. Israel, I, 247v., III, 211v.; met het Christendom, I, 240, 247v.
Heidenen. Mogelijkheid hunner zaligheid, I, 232; IV, 522v.
Heilig, als attribuut van personen en zaken, II, 186; III, 557.
Heiligen, als daad Gods, II, 186v.
Heiligheid Gods, II, 184v.
Heiligheid der kerk, IV, 54v.
Heiligmaking, III, 553v.; IV, 411; in betrekking tot de rechtvaardigmaking, III, 431v., 540, 553v.; volkomene, bij den dood, IV, 311v.
Heiligverklaring in de Roomsche kerk. Zie Canonisatie.
Heilsorde, III, 425v.
Hellenistisch Grieksch in het N. T., I, 348, II, 236.
Helsche straffen, IV, 496v. Vergel. Gehenna.
Hemel in de H. Schrift, II, 434v.
Hemelvaart van Christus, III, 410v.
Herediteit. Zie Erfelijkheid.
Herrnhutisme, I, 101; II, 266v.; III, 300, 321, 457v.; IV, 21.
Hexaemeron. Zie Scheppingsdagen.
Historische boeken des O. T., I, 327.
Historisch-kritisch onderzoek der H. Schrift in verb. met de inspiratie, I, 318v., 340v., 360.
הוֹד, II, 191.
Hoog-kerkelijke partij in Engeland, I, 133.
Huisgemeenten, IV, 6, 73, 116.
Huwelijk als Sacr. bij Rome, IV, 250.

I.

Ideäe innatae. Zie Aangeboren begrippen.
Ideale theorie tot verzoening van Schrift en natuurwetensch., II, 471v., 476.
Idealisme. Zie Rationalisme.
Ideën in 't alg., II, 171v.; in God, II, 170v.
IJver Gods, II, 197.
Ἱλασμος en καταλλαγη, III, 313, 381v., 524.
Immanentie Gods. Physische en ethische, II, 138v.
Independentisme, I, 123; IV, 21v., 115, 116, 183.
Indifferentisme, (religieus) I, 174, 184v.
Infralapsarisme. Zie Supra- en Infralapsarisme.
Inspiratie, I, 306v.; in ruimeren zin, I, 251; subsequens, I, 313; als negatieve assistentie des H. Geestes, I, 313; alleen v. h. religieus-ethische bij Rome, I, 313, onder de Protest., I, 318v., 349, 351v.; realis bij Rome, I, 314; dynamische, I, 319v., 351v.; organisch op te vatten, I, 346v.; bezwaren tegen de, I, 353v.

Irvingisme, IV, 23.
Islam over praedest. en wilsvrijheid, II, 318; over de verlossing, III, 425v.; over den Mahdi, IV, 426.
Israel, godsd. v. vergeleken met andere. I, 247v.; III, 211v.; Kerk en Staat in, IV, 3, 132v.; toekomst v. volgens het O. T., IV, 426v.; volgens het N. T., IV, 446v.; vgl. ook Bedeeling des O. Verbonds.

J.

יה, II, 110.
יהוה, II, 107v., 116.
Jahvisme en volksgodsdienst in Israel, IV, 364.
Jakobus en Paulus over de rechtvaardigmaking, III, 546v.
Jezuïten, Hun invloed op de schol. beoefening der Theol., I, 91, 97; Hun leer v. d. inspiratie, I, 312v.; v. d. scientia media, II, 162v.
Jezus, Beteekenis v. d. naam, III, 332. Vgl. verder Christus.
Johannes de Dooper, IV, 254v.
Joodsche Theologie over inspiratie en traditie, I, 306v.; over de versch. hypostasen en sefiroth Gods, II, 86, 127, 147, 234; over den oorsprong der zonde, III, 41, 45, 112; over den tusschentoestand, IV, 370v.; over de toekomst van Israel, IV, 436v.
Judaisme, III, 196.
Judas, Zijn tegenwoordigheid bij het Avondmaal, IV, 347.
Justitia originalis, II, 526v., 532, 540.

K.

כָּבוֹד יהוה, II, 191.
Kant, Laplace'sche hypothese, II, 467v.
Κατάλλαγή en *ἱλασμος*, III, 313, 381v., 524v.
Katholiciteit der kerk, IV, 8v., 55v.
Kennisse Gods als inhoud der Dogm. I, 6v.; II, 1v., 77v.; haar grondslag: openbaring II, 22v., 24v., 40, 41, 45; niet adaequaat, II, 5, 25, 73, 75v.; niet symbolisch, II, 76v.; ingeschapene, II, 24v.; verkregene, II, 44v.
Κενωσις, Leer v. d., in de nieuwere Theologie, II, 122v., III, 252, 283v.
Kerk, Haar wezen, I, 422; IV, 1v.; zichtbare en onzichtbare, IV, 15v., 33v., 37v.; als instituut, IV, 34v., 60v., 197v.; kenteekenen, IV, 38v.; gedeeldheid, IV, 41v., 49v.; eigenschappen, IV, 53v.; ware en valsche, IV, 47v., 52; regeering, IV, 59v.; macht, IV, 132v.; belijdend karakter, IV, 168v.; in haar verhouding tot de Schrift, I, 24, 304, 363v., 366v., 380, 383, 385, 424v.; IV, 39, 43v., 195; als grond v. h. geloof aan de Schrift, bij Rome, I, 424, vgl. 431; IV, 39v.; hare roeping in betr. tot de uitlegging der Schrift, I, 399, IV, 167v.; in hare verhouding tot de Theol., I, 517, 525; tot den Staat, zie Staat; tot het Godsrijk, IV, 27, tot de wereld, IV, 186v.
Kerkenorde, Beteekenis, IV, 110.
Kerkeraad, IV, 127, 179v.
Kerkvaders, Over de Heilige Schrift, I, 308v.
Kerkverband, IV, 115.
Kerspelvorming, IV, 116v.
Ketterdoop, IV, 299.
Ketterij, IV, 52.
Kinderdoop, IV, 265, 278v.
Kinderen, jongstervende. Hun toekomstig lot. Zie zaligheid.
Knecht des Heeren bij Jesaja, III, 231v., 308v.
קדש, II, 185.
Koningschap Gods, III, 2v., 28v.
Koningschap onder Israel, III, 230.
Koninkl. ambt van Christus, III, 335v.,

421v.; IV, 111v.; als Materialprinzip v. d. Geref. kerkregeering, IV, 113v.
Koninkrijk Gods in de profetieën, IV, 435v.; in de Joodsche Theol. IV, 436v.; bij Jezus, III, 233v., 429; IV, 447v., 514; en kerk, IV, 27.
Kopernikaansche wereldbeschouwing, II, 465.
Kosmogonieën der Heidenen, II, 387v., 457.
Kosmologisch bewijs voor het bestaan van God, II, 54v.
Kritiek, nieuwere, Over de bondsidee, III, 191v.; over het O. Test. in 't alg., III, 202v.
Kruisdood van Christus, III, 376v.
Kunst en religie, I, 199v.
Κυριος, als naam Gods, II, 103, 113.

L.

Lankmoedigheid Gods, II, 181.
Lastering tegen d. H. Geest, III, 101v.
Λατρεια en *δουλεια*, II, 452v.; IV, 393v., 400v.
Leeraarsambt, IV, 76v., 166v.
Leger des heils, IV, 22.
Leven in de H. Schrift, IV, 356, 367v., 383, 384v., 505.
Levens van Jezus. Oordeel daarover, III, 374v.
Levensduur, langere, der menschen vóór den zondvloed, III, 208.
Lezen der Schrift, door de leeken bij Rome, I, 394, 396.
Libertinisme, III, 55.
Lichaam des menschen, II, 541v.; vereeniging met de ziel, II, 541v.
Lichamelijkheid der gestorven zielen, IV, 381, 389v.
Licht, van God gebruikt, II, 155, 192v.; natuur van het II, 460v.
Liefde Gods, II, 183v.; en de voldoening van Christus, III, 357, 381v.
Liefde in de gemeente, IV, 30, 169.
Lijden, het, in betr. tot de regeering Gods, III, 32v., als straf der zonde, III, 159v., 167v.
Lijkenverbranding, IV, 485.
Limbus infantum bij Rome, IV, 378, 421.
Limbus patrum bij Rome, IV, 378, 421; bij anderen, IV, 382.
Loci, Beteekenis dezer uitdrukking in de Roomsche Theol., I. 2.
Loci Communes, Beteekenis bij Cicero, I, 1; als naam d. Dogmatiek, I, 2.
Logos, als benaming van Christus in de Schrift, I, 339; II, 234v., 241v., 283, 407v.; bij de Stoa, II, 232, bij Philo, II, 233v.; bij de Apolog., II, 405; opgevat als de wereldidee, II, 405v.
Loon in de H. Schrift, II, 553v.; III, 563v.; IV, 526v.
Lot als openbaringsvorm, I, 252.
Luthersche Dogmatiek, Geschiedenis, I, 98v.
Lutherschen, Verschil van de Geref., I, 110v.; II, 328v., 418, 556v., 567v.; III, 446v.; verwantschap met de Remonstranten, II, 329v.; over de duo hemisphaeria, I, 223; II, 35v.; 534v.; III, 152; IV, 156, 187; over de cognitio Dei insita, II, 36v.; over de deugden Gods (indeeling), II, 98; over de praedestin., II, 328v.; over het beeld Gods, II, 529v., 530v., 534v., 556v., 565, 567v.; over de erfzonde, II, 567, 569; III, 125v.; over de verhouding van O. en N. Test., III, 199; over de twee naturen in Christus, III, 244v., 290, 294, 350, 412v.; over de aanbidding van Christus, III, 300; over de nederdaling ter helle, III, 379; over de verhooging van Christus, III, 412v.; over de heilsorde III, 446v.; over de kerk, IV, 23; over de regeering der kerk, IV. 108v., 128v., 156, 164; over het episcopaat, IV, 99; over de genademiddelen, IV, 196; over de wet, IV,

207v., vgl. II, 556; III, 350; over Woord en Geest, IV, 210v.; over de Sacram. IV, 228, 232, 235v., 242, 243; over den Doop, IV, 264v., 271, 281; over het Avondm., IV, 318, 331v., 341v.; over den tusschentoestand, IV, 379v.; over de wederkomst van Christus, IV, 480.
Ἄνωθεν, van Christus gebruikt, III, 363.

M.

Magie, I, 246.
Mahdi, volgens het Mohammedanisme, IV, 426.
Majesteit Gods, II, 194.
Mal'ak Ihvh, I, 250; II, 229v.
Manicheïsme, II, 388; III, 54.
Mantiek, I, 246.
Maria, III, 261v., Haar onbevlekte ontvangenis, volg. Rome III, 145v. 262v.; haar voortdurende virginiteit, III, 271.
Marrow Controversy in Schotland, I, 128; III, 395v.
Materialisme, I, 285'; II, 391, 392v., 394v., 419v.; over het zedelijke leven, II, 59.
Mensch De, Vergeleken met de engelen, II, 442v., 567v.; met de dieren, II, 490, 557v.; zijn oorsprong, II, 490v.; ouderdom, II, 498v.; eenheid, physisch en ethisch, II, 500v., 563v., 568v.; III, 129v.; oorspronk. woonplaats, II, 504v., 543; wezen, II, 508v.; heerschappij over de aarde, II, 543v.; zijn verhouding tot de natuur, volgens de christelijke wereldbeschouwing, II, 422v.; III, 24v.; zijn bestemming, II, 545v.; verlossingsvatbaarheid, III, 188.
Menschwording van den Zoon, III, 253v.; als centrum der openbaring, 1, 268, 269; III, 257v.; buiten de zonde, II, 406; III, 258v.; voorbereiding daartoe, III, 210v, 211v., 256v.; in haar verband tot de religie, III, 285v.; was ze een vernedering? III, 291, 375.
Meritum ex congruo bij Rome, II, 324, 356; III, 442.
Messiasverwachting in de profetieën, III 230v., 308v.; IV, 427v.; in de apocr. litteratuur, III, 232v.; bij de Joden in Jezus' dagen, III, 232v.
Metaphysisch bewijs voor de onsterfelijkheid der ziel, IV, 360v.
Methodisme, I, 132; III, 458, 466v., 481v., IV, 21v.
Michael, II, 431.
Middelaarschap van Christus, III, 332v.; van eeuwigheid, III, 206, 334. Vgl. verder verbond der genade, werk van Christus.
Middelen der genade, IV, 193v.
Mis in de Roomsche kerk, IV, 249, 317, 337v., voor gestorvenen, IV, 317, 349.
Modernen in Nederl., I, 129v.; ethische, I, 192, 451; hun Godsbegrip, II, 84; III, 13; hun positie tusschen creatie en evolutie, II, 514v.; over het werk van Christus, III, 328; over de heilsorde, III, 460.
Molinisten, I, 93; over de praedestinatie, II, 326, 327; over den concursus, III, 11; over de genade, III, 441v.
Monarchianisme, I, 61.
Monisme, I, 285v.
Monophysitisme in het Oosten, I, 64, III, 242.
Montanisme, I, 381; III, 320; over de kerk, IV, 9; over de lapsi, IV, 139.
Morale indépendante, I, 192, II, 59.
Moreel bewijs voor het bestaan Gods, II, 58v.; voor de onsterfelijkh. der ziel, IV, 361v.
Moreele theorie over het werk van Christus, III, 329, 358v., 364.
Motazelieten, II, 318.

Motiva credibilitatis in de Roomsche Theol. I, 36, 424v. 485v.
Μυστηριον, I, 530v.. IV, 217.
Mysterien volg. Rome, I, 221; IV, 217.
Mysticisme, I, 380v.; II, 34, 39, 539; III, 320v., 450v.; IV, 193, 195v.
Mystiek in de Middeleeuwen, I, 85v.: vgl. Mysticisme.
Mystische theorie over het werk van Christus, III, 320v., 328, 358v., 364.

N.

Naam Gods in de H. Schrift, II, 62v.
Naturalisme, I, 227; over de bijzondere openb., I, 279v.; over het beeld Gods, II, 513v.
Naturen, Twee, van Christus, III, 240v., 279v.
Natuur, De, en hare orde volgens de theistische wereldbeschouwing, I, 259, 273, 286v., 290v., II, 420v.; III, 10, 21v.; invloed van den val des menschen op de, II, 548v., 558, 560v.; III, 173v.: als kenbron der Theologie, Zie Theol. naturalis.
Natuur en genade, I, 240v., 278v.; II, 534v.; III, 471, 476v.; IV, 155v., 186v.; bij Rome, I, 276v.; II, 524.; III, 475v.; IV, 162, 186, 248; bij de Luth. II, 534v.; in het Anabapt. I, 222; IV, 162, 186, 289.
Natuurwetenschap en Christendom, I, 289v.; II, 422v., 465; III, 23v.
Natuurwetten, I, 287v.; III, 21v.
Navolging van Christus. Opvatting daarvan in de chr. kerk, III, 349, 434.
Nederdaling ter helle, III, 377v.; bij de Lutherschen, III, 379, 413.
Ned. Geloofsbelijd., Art. 15; IV, 277.
Neokantianisme, I, 109; II, 15, 84. Vgl. verder Ritschl.
Neolutheraansche opvatting v. d. werking der Sacr., IV, 224; van den Doop, IV, 268; v. h. Avondmaal, IV, 322v., 334v., 346.
Neonomianisme in Engeland, I, 118; III, 454, 455; in 't alg. in betr. tot de heilsorde, III, 454v.
Neo-Scholastiek na Trente, I, 88v.; in de 19e eeuw, I, 97.
Nestorianisme, III, 281v.
New-England Theology in Amerika, I, 137, 138; III, 127, 326, 396.
Nieuw-Jeruzalem, IV, 515.
Nieuw-Testament, Gezag, I, 333v.; over het Oude Test., I, 329v. Vgl. verder Bedeeling des O. V. en Oude Testament.
Nominalisme in de Middeleeuwen, I, 83v., 166; over de kennisse Gods; II, 9; over Gods wil en macht, II, 210v., 224v.
Nomisme, III, 553; IV, 203v., 209.
Nooddoop, IV, 294v.
Noodlot, III, 9v.
Noodzakelijkheid der Schrift. Zie Schrift.
Novatianisme over de lapsi, IV, 139.

O.

Obedientia activa van Christus, III, 349v. vgl. met de obed. passiva, III, 361v.
Obedientia passiva van Christus, III, 353v. vgl. met de obed. activa, III, 361v.
Oecumenische conciliën, IV, 92, 182.
Offerande, Oorsprong en wezen, III, 303v; bij Israel, III, 305v., 362v.; van Christus, III, 311v., 364; IV, 338.
Offermaaltijden, IV, 300v.
Oliesel, heilig, bij Rome, IV, 249.
Onafhankelijkheid Gods, II, 116v.
Onbegrijpelijkheid Gods, II, 1v.
Onderdompel. bij den Doop, IV, 272v.

Oneindig. Opvatting in de N. Phil., II, 17, 20, 127, 144.
Oneindigheid Gods, II, 126v.
Onfeilbaarheid van de kerk en den Paus bij Rome, I, 364, 387, 403v. 406; IV, 58v., 94v., 144v.; van de kerk in goeden zin, IV, 59.
Onmacht des menschen ten goede, III, 147v., 477v.
Onschuld der kinderen, III, 114.
Onsterfelijkh. van den eersten mensch, II, 542v.; van de ziel, IV, 353v., 384; conditioneele, bij de kerkvaders, IV, 356, 501; in den nieuweren tijd, IV, 501v.
Onthouding van de kelk in het Avondmaal bij Rome, IV, 336.
Ontologisch bewijs voor het bestaan van God, II, 53v.; voor de onsterfelijkheid der ziel, IV, 359v.
Ontologisme, I, 96; II, 31, 35.
Ontvangenis van den Heiligen Geest. Zie Christus.
Onveranderlijkheid Gods, II, 119v.; III, 382; in verband tot de schepping, II, 409v.
Onzienlijkheid Gods, II, 150v.
Oordeel, Laatste, IV, 490v.
Oostersche kerk en Theologie in onderscheiding van de Westersche, I, 69; II, 289v.; III, 242; IV, 90, 142; invloed op het Westen, I, 71v.; III, 242v.
Openbare Belijdenis, IV, 352.
Openbaring. Begrip, I, 217v.; verh. tot de religie, I, 175v., 210v., 215v., 226; II, 428; altijd supranatureel, I, 218, 225; II, 428; in zekeren zin ook natuurlijk, I, 290v.; onderscheiding in de, I, 219v.; volgens de Schrift, I, 224v.; altijd middellijk, I, 228. Algemeene I, 229v.; Bijzondere I, 244v.; middelen, I, 245v.; begrip, I, 263v.; bovennat. kar. I, 273v.; bestrijding door het Naturalisme, I, 279v.; historisch karakter, I, 268, 297v., 371v.; menschelijk kar., I, 228v., 268v., 348v., 358; II, 65v.; verhouding tot de Schrift, I, 299v.; tot de natuur, I, 278, 289v.; geschied. der, I, 270, 302v., 421.
Opleiding van dienaren des Woords, IV, 167.
Opstanding van Christus, III, 409v.
Opstanding der dooden, IV, 482v.
Opzieners. Zie ouderlingenambt.
Ordinatie tot het ambt, IV, 124v.; bij Rome, IV, 125, 138, 139, 249v.
Orthodoxe Theol. in Duitschl. in de 19e eeuw, I, 108.
Oude Testament. Gezag bij Israel, I, 306v., 328; bij Jezus en de Apostelen, I, 307, 329v.; citaten in het N. Test., I, 329, 331v.; gesch. van het, in de Chr. kerk, in zijn verhouding tot het N. T., III, 196v.; IV, 203; verhouding tot het N. T., I, 332; III, 206v., 216v.; IV, 202, 443v., 513v.
Ouderlingenambt. Instelling, IV, 74v.; taak, IV, 75v., 169v., verkiezing door de gemeente, IV, 79; bij Rome, IV, 127v; bij de Luth. IV, 129; bij de Geref., IV, 129v.
Οὐσία, Gebruik van dit woord in de Theol., II, 269, 271.
Overheid als regeerder der kerk volgens de Lutherschen enz., IV, 108v., 111, 160v., 189.
Oxforder beweging in Engeland, I, 133.

P.

Pactum salutis, III, 203v., 256; verh. tot het Genadeverbond, III, 221v.
Palaeontologie, II, 485v., III, 174.
Pantheisme. Alg. karakter, I, 17, 149, 285; II, 121v., 227, 308, 392v.; III, 278v.; over de religie en openb., I, 194, 216; over de onveranderlijkh. Gods, II, 121v.; over de eeuwigh. Gods, II, 129; zijn Godsbegrip, II, 20v, 82v., 91, 127, 144; over het bewustzijn

Gods, II, 156v.; over de geestel. natuur Gods, II, 146, 148; over den oorspr. der dingen, II, 388v., 392v., 409, 411v., 414v., 419v.; in betrekking tot het Voorzienigheidsgeloof, III, 9; tot de causae secundae, III, 25v.; Dualisme in het, III, 278.
Papale stelsel, I, 403v.; IV, 87v., 144v., 189v.
Paradijs, II, 504v.; IV, 373.
Parochie bij Rome, IV, 115.
Paroesie. Zie wederk. van Christus.
Parzisme, Verh. tot het Judaisme, II, 425: over oorsprong der zonde, III, 41, 54; over de toek., IV, 426.
Pascha, IV, 299v.
Pasi-tigris hypothese over de ligging van het Paradijs, II, 505.
Paulus als Apostel, I, 335v.; IV, 65v.
Paus. Zijn primaat, I, 403v.; IV, 87v.; zijn macht, I, 407; IV, 143v Vgl. verder onfeilbaarheid, Papale stelsel.
Pelagianisme, II, 319v., 349v., 371. 377v., 512, 513v., 539; III, 43v., 63v., 112, 136, 464v., 496, 505v.; over de genoegzaamh. der algem. openb., I, 232; over den wil Gods, II, 220; over de volgorde der besluiten, II, 333v.
Peremtoir examen, IV, 123, 124.
Permissio, II, 334, 336v., 363v.; III 31, 55v.
Persoon in de Triniteitsleer, II, 273v.
Persoonlijk karakter der Dogmatiek. Zie Dogmatiek.
Persoonlijkh. Gods, II, 17, 21v.; in verband tot de geestelijke natuur Gods, II, 150.
Pessimisme, III, 47, 55, 169v.; IV, 425.
Petrus als Apostel, IV, 71v.; zijn primaat volg. Rome, IV, 93v., 100v.; zijn verblijf in Rome; IV, 103.
Phariseën. Hun eschatol. denkbeelden, IV, 371.
Phraseologia sacramentalis, IV, 238v.
Pietisme in Duitschl., I, 100v.; III, 456v.; in de Geref. kerk, III, 455v.; beoordeeling, III, 466v., 481v.; over de kerk, IV, 21.
Pilatus, Pontius als rechter v. Jezus, III, 376.
Plaatselijke kerken in hare verh. tot de algem. kerk, IV, 7, 32, 114v.; hun gelijkheid, IV, 115.
Plaatsvervanging op zedelijk gebied, III, 134v. 369v.
Planeten. Zijn zij bewoond? II, 426v.
Poetische boeken des O. T., I, 327v.
Polygenisme, II, 501, 502.
Potentia absoluta Dei, volg. het Nominalisme, II, 212, 224; volg. de Geref., II, 226, 373.
Potestas docendi der kerk, IV, 165v.; bij Rome, IV, 138v., 163.
Potestas gubernationis, IV, 164v., 169v.
Potestas juris-dictionis bij Rome, IV, 139v.
Potestas misericordiae, IV, 165, 177v.
Potestas ordinis bij Rome, IV, 139.
Praeadamitisme, II, 501, 502.
Praedestinatie, II, 316v.; plaats in de Dogmatiek, II, 332v.; complete en incomplete sumpta bij Rome, II, 325.
Praedestinatio gemina, II, 323, 335, 358, 365, 369, 372.
Praedestinatus, Het boek, II, 322, 324.
Praeexistentianisme, II, 564v.; III, 70v., 129.
Praeparatoir examen, IV, 124.
Praescientia Dei, II, 161v.; in verband met 's menschen vrijheid, II, 161v. 351v.
Πρεσβυτεροι en *ἐπισκοποι* in het N. T., IV, 74v., 97v.
Presbyterale kerkregeering, IV, 129v.
Priesterschap, III, 302; van Christus, Zie werk van Christus.
Princeton College en Theology in Amerika, I, 138.
Principium. Beteek. dezer uitdr. in de Philos., I, 141; in de Theol. I, 141; essendi der Theol., I, 141v.; cognoscendi der Theol., I, 142v.; externum en internum, I, 143v; in de wetenschap, I, 145v.; in de

religie, I, 171v.; externum der Dogm., I, 24v., 215v.; internum, I, 416v.
Προγνῶσις, II, 316, 351.
Proefgebod in het Paradijs, II, 555, 558v.
Profeten des O. T., Hun zelfbewusth. I, 323v.; hun schrijven, I, 324v.; hun verh. tot de Thora, I, 325; hun geschiedbeschrijving, I, 327, vgl. Profetie.
Profeten in het N. T., IV, 68.
Profetie, I, 251v., 323v.
Profetiën des O. T. over Israels toek. en herstel; IV, 426v., 441v.
Profetisch ambt van Christus, I, 257v.; III, 310v., 338; in de verhooging, III, 418.
Προορισμος, II, 316.
Προσωπον, als aanduiding van de 3 personen, II, 273v.
Προθεσις, II, 316.

Q.

Quakerisme, I, 124; III, 321, 401, 403; IV, 21v.; over de Sacr., IV, 223, 267.

R.

Raad des vredes. Zie Pactum Salutis.
Raad Gods, II, 313v.
Ratio ratiocinans et ratiocinata. Beteek. dezer onderscheiding, II, 75, 93.
Rationalisme in de kenleer, I, 145v.
Rationalisme der 18e eeuw, I, 101, 427v.; III, 451; verschillende vormen, I, 279v.; over de openb. I, 280v.; over de kenbaarh. Gods, II, 11v.; over de heilsorde III, 451; over de kerk, IV, 20; over de Sacram., IV, 223; over het Avondm., IV, 322.
Realisme in de Erkenntnistheorie, I, 157v., in de verklaring d. erfzonde, II, 569; III, 129v.; in de beschouwing van het lijden van Chr., III, 371v.
Reatus culpae et poenae bij Rome, III, 162.
Reatus potentialis et actualis bij de Geref. III, 162, 549.
Recht en religie, II, 84v.; III, 345v.
Rechtsorde, II, 201; III, 157v., 346v.
Rechtvaardigmaking, III, 529v.; IV, 410; in haar verhouding tot het geloof, III, 452v., 481v., 522v., 535v., 544v.
Rede, Haar natuur, I, 169; taak in de Theol., I, 525v.
Reformatie, De, over natuurl. en bovennat. openb., I, 221v.; over het geloof, I, 477; over de verhoud. van geloof en Theol., I, 520v.; over de mysteriën des geloofs, I, 531; over het werk van Christus, III, 319v.; over de kerk, IV, 14v., 33v.; haar oordeel over de Roomsche kerk, IV, 47; over de genademidd., IV, 194v.; over Wet en Evang, IV, 205v.; over de Sacram. IV, 220v., 271; over den tusschentoestand, IV, 379v.
Reformatie der kerk, IV, 118v.
Regeering Gods, III, 28v.
Regeering der kerk. Zie kerk.
Religie, Principia, I, 171v.; wezen, I, 171v.; II, 552v.; objectieve, I, 172v., 175v.; subjectieve, I, 172v., 177v.; zetel, I, 183v.; IV, 1; intellectualist. opvatting, I, 186v.; moralistische opvatting, I, 190v.; aesthetische opvatting, I, 195v.; en wetenschap, I, 189, 210, 376; en zedelijkheid, I, 193v., 462; III, 553; en kunst, I, 199v., 210; oorsprong, I, 202v.; in hare verhouding tot de openb., I, 175, 210. vgl. openbaring; tot het verbond, II, 551v.; tot de vleeschwording, III, 285; tot het recht, II, 84; III, 346v.; sociaal element in de IV, 1v.
Remonstrantisme, over de inspiratie

I, 318; over de kenbaarh. Gods, II, 11; over de eenvoudigh. Gods, II, 142; over de praedest., II, 340v.; over de voorzienigh., III, 12; over het O. V., III, 199; over de aanbidding van Christus, III, 298; over het werk van Chr., III, 325, 401; hun acceptilatie-theorie, III, 367; over de heilsorde, III, 451; over de kerk, IV, 20; over de kerk. macht, IV, 155; over de synoden, IV, 183; over de genademidd., IV, 193; over de confessie, IV, 167v.; over de sacr., IV, 223, 267.

Restitutie-theorie tot verzoening van Schrift en natuurwetenschap, II, 473, 478.

Reveil. Karakter, I, 131.

Rijk der zonde, III, 96, 167, 184.

Ritualisme in de Eng. kerk, IV, 23.

Roeping, III, 485v.; object, III, 399, 488; in verband tot de wedergeb., III, 480, 483v., 500v.; niet universeel. II, 354; III, 488.

Roeping tot het ambt, IV, 121v.

Romantiek, I, 196, 431.

Rome. Grondgedachte, I, 221, 276, 277, 426v.; II, 517v., 526, III, 243, 443v.; IV, 162, 186, 248; over het principium der Dogm., I, 17v.; over de inspiratie, I, 312v.; over de verh. van Schrift en kerk, Zie kerk; over de noodzakelijkh. der Schrift, I, 380v.; over de duidelijkh. der Schrift, I, 392v.; over de motiva credibilitatis, I, 36v., 424v., 485v.; over het geloof, I, 476v.; III, 442, 521v.; over den grond des geloofs, I, 485v.; IV, 40; over de fides implicita, I, 518v.; over de verhouding van geloof en Theol., I, 517v.; over de mysteriën I, 531; over de visio Dei per essentiam, I, 152v., 518; over de praedestinatie, zonde en genade, II, 323v.; III, 394, 439v., 442v., 475v.; IV, 410; over de kenbron v. d. leer der schepping, II, 387; over *λατρεια* en *δουλεια*, II, 452v.; IV, 393v., 400v.; over het beeld Gods en het donum superadditum, II, 518v., 555, 570; over de erfzonde, II, 525; III, 116v.; over de concupiscentia, III, 86, 122; over de onderscheiding van peccata venialia en mortalia, III, 98v.; over de onbevlekte ontvangenis van Maria, III, 145v., 262v.; over reatus culpae et poenae III, 162; zijn bescherming van het bijgeloof, III, 181v.; over het onderscheid van O. en N. Test., III, 198; over de twee naturen van Chr., III, 243v., 291, 414; over de aanbidding van Chr., III, 243v., 299v.; over het werk van Chr., III, 318v.. 333v.; over de obed. activa, III, 349; over de nederdaling ter helle, III, 378v.; over de heilsorde, zie praedest., zonde en genade; over de kerk, IV, 11v., 32v., 35; over de kenteekenen der kerk, IV, 12v., 38v.; over de eigenschappen der kerk, IV, 53v.; over het „extra ecclesiam nulla salus"; IV, 42v.; over de macht der kerk, IV, 138v., 162v.; over de genademidd., IV, 193v.; over Wet en Evangelie, IV, 204v.; over het getal der sacr., IV, 218v.; over de sacr. in 't alg., IV, 218v., 226, 232, 236v., 239v., 247v.; over den Doop, IV, 248, 262v., 270, 275, 277, 281; over het Avondmaal, IV, 315v., 331v.; over het vagevuur, IV, 378v.; over de aanroeping en vereering der heiligen, IV, 392v., 398v.; over den toekomstigen staat der kinderen, IV, 523.

Roomsche Theologie, na Trente. I, 88v.

Ruimte, Begrip v. d. II, 135v.

Russische kerk, I, 68v., IV, 22, 142. Zie voorts Grieksche kerk.

Ruste Gods op den 7en dag, II, 462; III, 1.

S.

Sabbatsgebod in den staat der rechtheid, II, 559.
Sabellianisme, II, 262, 264v., 310.
Sacramentaliën bij Rome, IV, 247.
Sacramenten, IV, 215v.; verhoud. tot het Woord, IV, 166, 199v.. 220, 232v.; getal der, IV, 217v., 246v.
Sadduceën, IV, 371.
Σαρξ bij Paulus, III, 49v., 66v.
Satan, Leer v. d. in de Schrift, III, 90v.; als verleider van den mensch, III, 38v.; zijn macht, III, 182v.; Christus en, III, 421v.
Saumursche Theologie, I, 122v.; II, 341; III, 127, 454; in Engeland, III, 395.
Savoy Declaration, I, 123.
Schaamte, III, 164; gemis van, bij den eersten mensch, II, 515.
Sche'ol in de H. S., IV, 365v., 385v.
Schepping, II, 386v.; als grondslag der openbaring, I, 225; in verband tot de Triniteit, II, 228, 282, 310v., 401, 402v.; uit niets, II, 397v.; in hare verh. tot den Zoon, II, 405v.; IV, 475; tot den tijd, II, 408v.; tot de voorzienigheid, III, 16v.; einddoel, II, 415v.; haar infralapsarisch karakter, II, 546; III, 175, 258; als onderstelling der vleeschwording, III, 256v.
Scheppingsdagen. Volgorde, II, 460v.; volg. de ideale theorie, II, 464, 471v.; duur van de, II, 473v., 478v.
Scheppingsverhaal, II, 457, 490.
Schisma, IV, 52.
Scholastiek in alg. zin, I, 80; in de Geref. Theol., I, 115v.; fout der I, 161.
Scholastiek, Middel-Eeuwsche, I, 80v.; invloed op de verdeeling der dogmat. stof, I, 36; over de mensch. kennis, I, 165v.; over de onderscheiding van Theol. natur. en supranat., I, 220v.; over de onbegrijpelijkh. Gods, II, 8; over de aangeboren begrippen, II, 35; over de praedestinatie, II, 323v.; over de uitgestrektheid der voldoening van Chr., III, 392v.; over de genade, III, 438v.
Schrift Het, in algem. zin, I, 296.
Schrift Heilige, als principium der Theol., I. 25v., 241; beteekenis der I, 305v.; geen wetboek, I, 20, 372v., 527; kerk en, I, 24, 304, 363, 366v., 380, 383, 385, 424; IV, 195v.; in hare verhouding tot de openbaring, I, 299v., 344; haar tijdelijk karakter, I, 143v., 300, 389v., 422; hare beteekenis voor de wetenschappen, I, 359v.; II, 465, 476; eigenschappen der I, 363v.; gezag, I, 366v.; noodzakelijkheid, I, 380v.; duidelijkh., I, 392v.; genoegzaamh. I, 400v.; strijd tegen de I, 354v.
Schriften Heilige, in de godsdiensten, I, 295.
Schuld der zonde, III, 161v.; in verb. tot de smet, III, 137v., 164v.
Schuldbewustzijn, geen maatstaf der zonde, III, 95, 163; in verband tot de object. schuld, III, 163v.
Scientia media, II, 162v., 326.
Semipelagianisme, II, 320; III, 43v., 115v., 391v., 435v.
Serafim. II, 431.
Simplicitas Dei. Zie eenvoudigh. Gods.
Slang in het Paradijs, III, 37v.
Sleutelmacht, IV, 135v.; bij Rome, IV, 138v.; bij Lutherschen en Geref., IV, 152v.
Smet der zonde, III, 164v.; in verb. tot de schuld, III, 137v., 164v
Socialisme, II, 561.
Socinianisme, I, 120; over de nat. Godskennis, I, 222; over de inspiratie, I, 318; over de kenbaarheid Gods, II, 11, 82; over de eenvoudigh Gods, II, 141, 147; over Gods alwetendh. in verband met 's menschen vrijheid, II, 161v. 352; over de Triniteit, II, 263v.;

over de praedestinatie, II, 340, 352; over de schepping, II, 390; over het beeld Gods, II, 512, 543; over de voorzienigheid, III, 11v.; over het O. T., III, 198v.; over de menschwording, III, 254; over de Godheid van Christus, III, 266, 412, 414, 424; over de aanbidding van Chr., III, 298; over de satisfactio vicaria, III, 322v., 345v.; over het priesterambt van Christus, III, 323, 418v.; over de heilsorde, III, 451; over de kerk, IV, 20; over de genademiddelen, IV, 193, 223; over den Doop, IV, 267; over den tusschentoestand, IV, 381; over de toek. vernietiging der goddeloozen, IV, 501.

Solidariteit onder menschen, III, 132v

Soorten, onveranderlijkheid der, bij de organische wezens, II, 495.

Spiratie des H. Geestes. Zie H. Geest.

Spiritisme, II, 427; IV, 395v., 397v.

Spiritualisme, over de toek. zaligheid, IV, 513v.

Spraakverwarring van Babel. Beteekenis, I, 235; II, 502v.

Staat en kerk, IV, 111, 161v., 189v.; onder Israel, IV, 3, 132v.; in de oudheid, IV, 132; bij Rome, IV, 141v., 148v.; in het Oosten, IV, 142; in de Ref., IV, 152v.; bij de Geref., IV, 156v.

Staten van Christus, III, 374v.; staat van vernedering, III, 274v.; van verhooging, III, 408v., 430.

Status integritatis bij de Heid., II, 508; volg. het Naturalisme, II, 512v., 548; volg. de supranatur. opv., II, 517v., 548; juiste opv., II, 529v., 546, 556v.; III, 64, 173.

Status gloriae, II, 522v.; IV, 518v.

Stellige straffen der zonde, III, 159v.

Sterfdag van Jezus, IV, 302. 303.

Stoffelijke wereld, II, 456v.

Straf, wezen der, III, 156v.; der zonde, III, 155v.

Straffen, helsche. Zie Helsche straffen.

Straffen, wereldlijke, in de Roomsche kerk, IV, 141v, 164.

Subjectief uitgangspunt der christel. Theol., I, 467, 494.

Subordinatianisme in de Trin. leer, II, 255, 263.

Sufisme, II, 389.

Supra- en infralapsarisme, II, 333v., 358v.

Supranaturalisme der 18e eeuw in Duitschland, I, 102, 428; in Nederland, I, 126, 129, 428.

Supranaturalistische opvatting van het beeld Gods. Zie Beeld Gods.

Symboliek, I, 10; verh. tot de Dogmat. I, 27.

Symbolisch karakter der Chr. Theol. volg. de nieuwere opvatting, II, 77.

Symbolische handelingen der profeten, I, 261.

Synagogen onder Israel, IV, 3v., 134.

Synode van Dordr. in betr. tot het vraagstuk van supra- en infralapsarisme, II, 339.

Synode van Orange, I, 76; II, 322; III, 438.

Synoden, IV, 180v.; in de Roomsche kerk, IV, 92, 181.

Synthetische indeeling der Dogmatiek. Zie Dogmatiek.

T.

Taal, Beteekenis v. d., I, 296.

Teekenen, IV, 229.

Teleologisch bewijs voor het bestaan van God. II, 56v., 157v.

Teleologische- en mechanische wereldbeschouwing, II, 56v.

Testament. Gebruik van dit woord in de Stat. vert., III, 195.

Testimonium Spiritus Sancti, I, 421v.; 490v.

Tetradisme, II, 265.

Theisme, I, 218, 227, 286v.; III, 16v.

Theistische wijsgeeren. Hun Godsbegr., II, 21, 83.

Theologia archetypa en ectypa, I, 142, 144.
Theologia Biblica, I, 15, 19v., 108.
Theologia naturalis, volgens de zuivere Geref. opv., I, 25v., 221v., II 46v.; 50v.; in lateren tijd, I, 43. 222v., 427v.; II, 46, 51.
Theologie, als wetenschap, I, 509v.: haar principium cogn. internum. I, 516v.; en kerk, I, 517, 525; en geloof, I, 509v.; 517v.; en Philosophie, Zie Wijsbegeerte.
Theophanie, I, 248v.
Theopneustie, als element der openb., I, 301, 302, 344; als eigenschap der Schrift, I, 302, 305, 354.
Θεός, als naam van God, II, 103.
Theosophie. Alg. karakter, I, 107; over de lichamelijkh. Gods, II, 147v., 192v.; haar speculatie over de Trin. leer, II, 304v.; III, 47
Thomisten, over de praedest., II, 326; over de genade, I, 92; III, 441. 497; over de werking der sacr., IV, 239.
Thora, I, 325v.
Tijd, Begrip v. d., II, 129v., 411; in verb. tot de schepping, II, 408v.
Toepassing der zaligh. in hare relatie tot de verwerving, III, 399v, 430v., 449; 469v.; bij de Antinomianen, III, 451v, 467v.
Toeval. III, 14.
Toleranten in Nederland, I, 125.
Toorn Gods, II, 196.
Tractarianisme in Engeland, IV, 268.
Traditie, volg. Rome, I, 400v.; bij de Joden, I, 306v.; volg. de Reform. I, 413v.
Traditionalisme, I, 95v., 296v.
Traducianisme, II, 565v.
Transsubstantiatie, IV, 313, 315v., 331v.
Trichotomisme, II, 537.
Tridentinum, over de praedest., II, 325.
Trinitarische formule bij den Doop, IV, 274v.
Tritheisme in de Chr. kerk, II, 264v.
Tubinger school, Roomsche over de inspiratie, I, 313v.
Tucht, Kerkelijke, IV, 171v.; in de 1e Chr. kerk, IV, 139v.; bij Rome, IV, 140; bij de Luth., IV, 154v.; bij Calvijn en de Geref., IV, 155v.
צדק, II, 194v.

U.

Uitgang des Heiligen Geestes. Zie Heilige Geest.
Unio mystica, III, 448, 555v.; IV, 342.
Unitarisme in Engeland, I, 135.
Universalisme, in de leer der voldoening, III, 390v., 489v.; hypothetisch, IV, 499, 500v., 521v.
Ὑποστασις, Gebruik van dit woord in de Theol., II, 269, 273.
Urim en Thummim, I, 252.

V.

Vader naam van God, II, 113v., 239v., 279v.; III, 29.
Vagevuur bij Rome, IV, 377v., 407v.; buiten Rome, IV, 380v., 408.
Val der engelen, III, 39v., 66, 72; tijd van dien, III, 69, 71.
Val des menschen, III, 37v., 72v.; tijd van dien, III, 68v., 71; invloed op de natuur, II, 558v.; III, 173, 407. Vgl. voorts zonde.
Vaticaansch Concilie, over den Paus, IV, 94v.
Verbeelding. Haar invloed op het ontstaan der zonde, III, 65.
Verbond, in de H. S., III, 191v.; als vorm der religie, II, 551v.; leer v. h. in de Chr. Theol., II, 549; III, 196v.; bij de Geref., II. 550v.; III, 199v., 221v.
Verbond der genade, III, 187v.; in ruimeren zin (Noachitisch), III, 209v., 218; met Abraham, III, 212; met Israel, III, 212v., 426; monopleurisch karakter, III, 194,

225; twee zijden v. h., III, 227v., IV, 245; in zijn verh. tot de verkiezing, III, 224v., 226v., IV, 285v.; tot het verbond der werken, II, 554, 564, 571; III, 219, 220v.; tot het pactum salutis, III, 221v., 372v.; weldaden, III, 425v.; in betrekk. tot kinderen, IV, 265v., 282v., 286v.
Verbond der werken, I, 226; II, 547v.; III, 131v., 219; in hoeverre verbroken door de zonde, III, 83, 165, 219; in zijn verh. tot het verbond der genade, II, 554, 564, 571; III, 219, 220v.
Vereering der martelaren en heiligen, IV, 392v., 398v.
Vergeving der zonden, III, 548v.; in verh. tot de voldoening, III, 348, bij Rome, III, 443.
Verharding Gods, II, 369v.
Verkiezing, II, 377v.; van Israel, II, 314; in het N. Test., II, 317v.; verh. tot het verbond der genade, III, 224v., 226v.; IV, 285v.; haar object, het mensch. geslacht, II, 366, 384.
Verkiezing tot de ambten door de gemeente, IV, 73, 79, 122v.
Verlichting, inw., als openbaringsvorm, I, 256v.; des H. Geestes, III, 513.
Verlossingsvatbaarheid des menschen, III, 188.
Vermittlungstheologie van Clemens en Origenes, I, 60, 61; in de Roomsche kerk, I, 96; in de Luth. kerk der 19e eeuw, I, 105v., 433v., 438v.; over de Heilige Schrift, I, 26, 319, 373, 383, 387; over de heilsorde, III, 461.
Vernieuwing der wereld, IV, 511v.
Verwerping, II, 369v.; bij Augustinus, II, 321, 334v., 358; bij Rome, II, 326v.; negatieve en positieve, II, 323, 335, 364, 369.
Verzekerdheid des geloofs, III, 526v., 570v.
Verzoeking van Christus, III, 297, 376.
Verzoening als vrucht der voldoening, III, 381v.; bij Ritschl, III, 329v., 386v.
Viae, de drie, in de kennisse Gods, II, 96.
Visioenen, als openbaringsmiddel, I, 254v.
Visio Dei per essentiam, II, 151v., 518, 522; IV, 519.
Vleeschetен vóór den zondvl., II, 560v.
Vloek Gods, III, 162v.
Voldoening. Noodzakelijkh. II, 209, 214; III, 341v.; tijd der III, 350v.; in verb. tot Gods liefde, III, 356v., 381v.; als plaatsvervangende, III, 359v.; hare aequivalentie, III, 366v.; vruchten, III, 380v.; uitgestrektheid, III, 390v.; bestrijding v. d. leer der III, 320v., 365v.
Voleinding der eeuwen, IV, 481v.
Volharding der heiligen, III. 565v.
Volheid d. tijden, III, 210, 215v., 260v.
Volkeren. Hun ontstaan, II, 502v.
Volksgodsdienst en Jahvedienst in Israel, IV, 364.
Volmaakbaarheid der geloovigen, III, 559v.
Volmaaktheid Gods, II, 128, 178.
Voorbede voor de afgestorvenen, IV, 414v.
Voorbereidende genade. Zie gratia praeparans.
Voorbidding van Christus, III, 419v.; IV, 338; der zaligen, IV, 398v. Zie ook engelen.
Voortplanting van het menschelijk geslacht, II, 564v.
Voorzienigheid Gods, III, 1v.; als besluit opgevat, II, 347v.; III, 5.
Vormsel in de Roomsche kerk, IV, 248, 351.
Vrouw, Schepping der, II, 563.

W.

Waarachtigheid Gods, II, 173v.
Waarheid, begrip, in het N. Test., IV, 444.

Waarneming, zinnelijke, I, 161v.
Waarzeggen in het O. T., IV, 395v.
Wederdoopers, I, 120. Vgl. verder Anabaptisme.
Wedergeboorte, III, 479v., 500v.; IV, 214v.; bij Paulus en Johannes, III, 500v.; en Doop, IV, 197, 266, 290v.
Wederherstelling aller dingen, IV, 500v., 505v.
Wederkomst van Christus, IV, 422v.; tijd, IV, 475v.; wijze, IV, 479v.
Wederzien na den dood, IV, 417v.
Wereld, Begrip, volgens het Theisme, I, 286, 290v.; II, 419v.; III, 21v.; kan ze eeuwig zijn? II, 410v.; IV, 422v.; is ze de beste? II, 213, 423v.; verh. tot Gods wezen, II, 159v., 346; als object van verkiezing, II, 384; van Christus' werk, III, 390, 403v.; hare vernieuwing, IV, 511v.
Werkverbond. Zie verbond der werken.
Werthurtheile, als inhoud en bewijs der Chr. religie, I, 454, 460v.
Westersche kerk en Theol., in onderscheiding van de Oosterse. Zie Grieksche, Oostersche kerk.
Wet Gods, haar kar., II, 209, 214; III, 343v.; in het Paradijs, II, 558v.; verschill. gedaante, III, 75; als maatstaf van zedelijk handelen, III, 75v., 84v., 151; als kenbron der zonde, III, 84v.; haar eenheid, III, 94; hare beteekenis in het O. Verb., III, 215; als deel van het woord Gods, IV, 201v.; bij Paulus, IV, 202v., 205; en Evangelie, IV, 201v., bij het eindgericht, IV, 492v.
Wetenschap, Principia in de, I, 145v.; in hare verh. tot de religie, I, 189, 210, 376.
Wetenschap Gods, II, 155v.
Wezen Gods, in abstracto, II, 78, op onderscheidene wijze bepaald in de Chr. Theol., II, 80v.; en onderscheiden van de eigenschappen Gods, II, 86v.; in betr. tot de eigenschappen, II, 90, 115; in de Trin. leer, II, 270v.
Wider hope theorie in Engeland, IV, 500.
Wil, karakter v. d., II, 205v.; III, 87; als subject der zonde, III, 53, 85v.
Wil Gods, II, 202v.; III, 341v.; in betr. tot z z., II, 178, 206, 418; tot het geschapene, II, 207, 413v, 419; als antecedens en consequens, II, 218v., 325, 354; III, 394; des besluits en des bevels, II, 216v.
Wilsvrijheid in Pelag. zin, II, 164v.; in Ger. zin, II, 167; in verband met de praescientia Dei, II, 167v.; met de praedest., II, 318v.
Wijsbegeerte. Hare verh. tot de Theol., I, 516v.; II, 456; haar gebruik in de Theol. bij de Apolog. en Kerkvaders, I, 55, 57v., 59v., 511v.; II, 252; standpunt der Reformatie tegenover haar, I, 516v.; haar invloed op de Dogmatiek in de 18e en 19e eeuw, I, 42v.
Wijsheid Gods, II, 168v.; als hypostase, II, 228v., 232, 242, 405.
Wonderen, I, 258v., 275, 289v.; III, 22; IV, 229; interpretatie door het Ration., I, 281v.; van Christus, III, 311, 376; geestelijke, als element der openb., I, 274v., 303v.
Woord en feit in de openb. Gods, I, 258v., 283v., 304, 352.
Woord Gods. Beteekenis in de Heilige Schrift, I, 338v., 372, IV, 201; en Schrift, IV, 200v.; als naam van Christus, zie Logos; als kenteeken der kerk, IV, 44v., 51; als genademiddel, IV, 62, 193v.; en Geest, IV, 209v.; en sacramenten, IV, 166, 199v., 220, 232v., 271; zijn efficacia, IV, 211v.
Wraak Gods, II, 196.

45154

Z.

Zaligheid Gods, II, 178v., 206.
Zaligheid, als vrucht van Christus' werk, III, 380v.; toekomstige, IV, 517v.; der jongstervende kinderen, IV, 522v.
Zalving, III, 335; van Christus, III, 336.
Zebaoth, als naam Gods, II, 111.
Zedelijke wereldorde, II, 59; III, 157v., 344, 347.
Zedelijkheid en religie, I, 193v., 462, III, 553.
Zegel in de H. Schrift, IV, 230.
Zekerheid, Soorten van I, 158, 470v., 478v.; des geloofs, I, 158, 469v., 478v.; III, 526v., 571v.; der zaligheid volgens Rome, I, 479; III, 570v.; IV, 251; moreele, bij Kant, I, 481v.
Zelfbewustzijn Gods, II, 158v.
Zelfbewustzijn van Jezus als Messias en Zone Gods, III, 237v.
Ziel des menschen, II, 536; en geest, II, 537; vermogens der, II, 538; vereeniging met het lichaam, II, 541v.
Zieleslaap, leer v. d., IV, 381, 386v.
Zielsverhuizing, leer v. d., in de oudheid, IV, 407; in den nieuweren tijd, IV, 381v.
Zielzorg bij de Gereform., IV, 170v.
Zoenoffer, III, 304v.
Zonde, In betr. tot de verwerping, II, 373; tot de regeering Gods, II, 369v., 373v.; III, 30v., 34v., 55v., 61v.; oorsprong, III, 34v.; invloed op de natuur, II, 558v.; III, 173, 407; ethisch karakter, II, 53, 80, 81; wezen, III, 72v.; IV, 506v.; bij engelen en bij menschen, III, 51, 66v., 92, 188; graden in de, III, 89v.; principe, III, 96v.; onderscheiding in vergeeflijke en doodel. bij Rome, III, 98v.; tegen den H. Geest, zie lastering; verbreiding, III, 104v.; straf, III, 155v.; als straf v. zonde, III, 135v.
Zondvloed. Zijn geolog. beteekenis, II, 474v., 487v.
Zoon Gods. Gebruik van dezen naam in de H. Schrift, II, 243; als naam van den 2en persoon, II, 243v.; III, 238; in betrekking tot de schepping, II, 405v.; IV, 475.
Zoon des menschen. Beteekenis van dezen naam, III, 235v.

BIBLIOTHEEK VRIJE UNIVERSITEIT
3 0000 00772 4598