LOCUS DE DEO

COLLEGE-DICTAAT VAN EEN DER STUDENTEN

NIET IN DEN HANDEL

TWEEDE DRUK.

Met een woord vooraf van DR. A. KUYPER

Afgeleverd aan:

Ds. C. J. H. van Leeuwen

STOOMDRUKKERIJ VAN J. H. KOK — KAMPEN

L. S.

De Heer J. H. Kok, Uitgever te Kampen, door Heeren Studenten en door enkele Predikanten aangezocht, om een nieuwen druk van deze college-Dictaten ter perse te leggen, wilde hiertoe niet overgaan, zonder mij in deze uitgave te kennen. Bezwaren tegen dezen herdruk kan ik niet wel hebben. Nu deze college-dictaten reeds in honderden exemplaren door het land verspreid zijn, is het van genoegzame bekendheid, dat lang niet alle dictaten van gelijke waardij zijn, dat er enkele zeer goede zich bij bevinden, anderen van twijfelachtig gehalte, en ook enkelen van inférieure kwaliteit. Het is niet zoo gemakkelijk, hetgeen op een college gesproken wordt, in enkele regels onder het hooren op te teekenen en thuis nader uit te werken. Maar al te vaak toch gebeurt het dat juist die deelen van het college, waardoor men het sterkst wordt aangegrepen, het houden van aanteekening doen vergeten. Niemand zal dan ook deze dictaten beschouwen als een woordelijke weergeving van wat ik sprak. Een woordelijke opteekening zou den omvang stellig tot het dubbele doen uitdijen. En evenmin kan ik voor alles wat in deze dictaten werd afgedrukt, instaan, als gaf het in alles mijn gevoelen weer. Ik heb er lof voor, inzoover ik de studenten bewonder, die er dit nog van gemaakt hebben, maar had ik ze zelf kunnen uitgeven, ze zouden uiteraard heel anders

ter perse zijn gegaan. Onder dit voorbehoud echter kan ik tegen deze uitgave geen overwegende bedenking hebben. Niet tegen den eersten druk en minder nog tegen dezen tweeden druk. Nog altoos blijft het mijn hope, dat ik, zoo God mij het leven spaart, zelf mijn Dogmatiek zal kunnen uitgeven. Maar in de eerste jaren komt hier stellig nog niets van. En inmiddels behelpe men zich met deze dictaten.

KUYPER.

's Gravenhage, Jan. 1910.

Ter toelichting bij den 2den druk,

diene het volgende:

Materieel hebben de „Loci" natuurlijk geene verandering ondergaan; enkele formeele wijzigingen maken eenige toelichting noodig. De Uitgever verdient zeer grooten dank dat hij de bestaande inhoudsopgave, die tot nog toe alleen afzonderlijk te verkrijgen was, heeft aangekocht en deze in de uitgave heeft opgenomen. Voor het gebruik hebben deze loci daardoor zeker grooter waarde gekregen.

Ook is de pagineering van deze tweede editie gelijk aan die der eerste. Dit is hoofdzakelijk geschied met het oog op het Tekstregister, dat dus ook voor den 2en druk der Loci van waarde blijft. Alleen heeft deze gelijke pagineering soms schade gedaan aan den druk. De 1e uitgave vertoonde (b.v. in den Locus de Sacra Scriptura) een mengelmoes van lettersoorten: de eene pagina verschilde in druk veel van de andere. Dit is nu geheel anders. De druk is nu in de geheele uitgave gelijk. Om echter overeenkomst te verkrijgen met de pagineering der vorige editie, moesten soms de regels iets wijder uit elkaar gedrukt worden, wat uit typographisch oogpunt zeker niet mooi te noemen is, maar waarover ook geen aanmerking kan gemaakt worden.

De titel boven aan de pagina: „College-dictaat van een der studenten" is vervangen door dien van den locus en van het hoofdstuk of de paragraaf. Ook dit is voor het gebruik gemakkelijker en iedere inteekenaar weet toch dat het gedrukte college-dictaten zijn.

De titels boven de paragrafen en pagina's zijn òf aan den vorigen druk ontleend, òf voor een groot gedeelte aan de bekende zorgvuldig bewerkte Inhoudsopgave.

—

De eigenlijke loci *of* paragrafen, *die in de 1e uitgave ook inspringend waren gedrukt, zijn nu bovendien nog duidelijker aangegeven door een lijn aan den kant. Op deze* „paragrafen" *volgt dan de toelichting.*

De corrector heeft getracht zoo zorgvuldig mogelijk zijn werk te verrichten; alle Hebreeuwsche en Grieksche teksten b. v. zijn nauwkeurig nagegaan en zoo noodig verbeterd. Natuurlijk zullen er nog enkele fouten in achter gebleven zijn, maar die zijn dan ten bewijze dat, hoe nauwkeurig men ook zijn wil, telkens de onnauwkeurigheid binnensluipt. Naar volledig werk is gestreefd; den uitgever komt alle lof toe voor deze keurige, royale uitgave, die het zeker in formeele waarde verre van haar voorgangster wint.

DE CORRECTOR.

Sept. 1910.

INHOUDSOPGAVE.

DEEL I.

§. 1. **De formeele bepaling van dezen locus.** 3

I. Moet deze locus niet aan het einde van de dogmatiek geplaatst? 4

A. Er schijnt veel voor te zeggen: 4

a. beroep op Matth. 11 : 27;

b. de voorstelling van de school van Schleiermacher.

B. De zaak echter ten principale bezien: 5

a. de Deo *voorop*, want God is het uitgangspunt van alles;

b. daarom de inductieve methode aangewezen.

c. Plaats voor dezen locus in Geloofsbelijdenis en Catechismus. 6

d. Toch (maar relative) de locus de Deo ook *na* alle andere. 7

II. Handelen niet *alle* loci „de Deo"? 7

a. Ja, maar in den *locus de Deo* gaat het: de Deo πρὸ καταβολῆς κόσμου.

b. Toch krijgen we zoo niet een abstracten God.

c. Het bestaan Gods „π.κ.κ." („an und für sich") uit de Schrift toegelicht.

III. Inhoud en orde van dezen locus: 10

A. 1°. de cognitione; 2°. de existentia; 3°. de nominibus Dei.

B. *a.* de Deo respectu ad se; *b.* de Deo respectu ad mundum.

HOOFDDEEL I.

MOGELIJKHEID OM KENNIS VAN HET EEUWIGE WEZEN TE VERKRIJGEN. *)

§. 2. **De cognitione Dei.** **11**

I. Probleem: „Kenbaar", hoewel onbegrijpelijk. 12

II. A. Dit leidt tot de *mystieke* en de *intellectueele* richting. 15 15

B. Schriftuurplaatsen als gronden voor het mystieke agnosticisme. 17

C. De leer der Schrift. 21

D. Deze kwestie in den loop der kerkgeschiedenis. 23

E. Resumé. 25.

F. „God eenerzijds niet en anderzijds ten deele wel te kennen" in organisch verband gezet. 26.

De psychologie naar de leer en voorstelling onzer vaderen. 27

*) Aldus in te vullen. Cf. Locus de Deo III, § 1, regel 1—5.

III Beperkingen der kennisse Gods. 30
A. Cognitio Dei finita est. 30
B. Cognitio Dei data, non sumpta est. 32.
De grens voor de kennis, die wij *nemen*, ontstaat daar, waar wij te doen hebben met *a.* leven of *b.* wil.
Van God alleen kennis mogelijk, quae *data* est a Deo ipso.
In die cognitio data ligt het begrip der revelatio. 34
Hiervoor noodig, dat
a. wie zich openbaart aliquid est;
b. certa relatio ei cum ceteris intercedit;
c. ceteris praevalens est.
C. Cognitio Dei est forma et pro mensura humana. 36
1. Forma. 36 2. Mensura. 39

IV. De cognitio Dei insita en de cogn. Dei acquisita. 40
A. De cogn. Dei insita („semen religionis")
a. is in den mensch door zijn zelfbesef en schepping naar Gods beeld; 40
b. 1°. mag daarom niet optreden onder den naam van „aangeboren begrippen; 44
2°. of beschouwd worden als een instinct. 45
c, d. Gronddenkbeeld in de H. S.: de יִרְאַת יְהוָה, de φόβος τοῦ Θεοῦ, „de „*vreeze des Heeren*". 45, 48
e. In het „sem. rel." (Calvijn) ligt het uitgangspunt voor de theologie. 49
f. Van den „godsdienst". 52
1. Het woord „godsdienst"
a. in de H. S., 52; *b.* in 't Hollandsch en 't Latijn, 57.
2. Het begrip „godsdienst". 58
3. Het woord „godsdienst" of „religie" in onderscheiden zin gebezigd. 60
B. Het verband tusschen de cogn. Dei insita en de cogn. Dei acquisita 61
a. in homine instituto; 62
b. „ „ destituto; 64
c. „ „ restituto; 67
Resumé. 69

V Theologia. 69
1. „ naturalis. 69
a. Ten onrechte in tegenstelling met de „theol. revelata." 69
b. De theol. naturalis mag niet opzij worden gezet. 72
2. „ stadii, visionis et unionis. 75

§ 3. De existentia Dei. **77**

I. Bewijzen: 77
A. het kosmologische, 78
B. het ontologische, 84
C. het physico-teleologische, 87
D. het moreele, 91
E. het historische bewijs. 94

II. De waarde en de beteekenis dezer bewijzen. 97
III. Resumptie der paragraaf. 101

§ 4. Notiones falsae. 102

I. De zijwegen, waarin de mensch verloopt, wanneer God hem loslaat. 103
II. De Sensus divinitatis leidt in normalen toestand tot h. *monotheïsme.* 104
a. De sensus div. stelt een „ik" tegenover ons eigen ik, dat ons aangrijpt en daarom
b. hooger is dan het onze; dat in ons wezen geheel en al indringt en ons
c. het besef geeft van beoordeeld te worden; dus een *almachtig* en *rechterlijk „ik"*,
d. waarvan wij de constantheid altijd gevoelen.
III. De normale toestand gebroken door de zonde. 107
A. De sens. div. niet vernietigd, maar troebel, onhelder geworden in den zondaar. 107
B. De synthese, die uit de werking Gods in ons en buiten ons concludeert tot de belijdenis van één eenig God, is verbroken voor den zondaar. 108
Termen dier synthese zijn: *immanentie* en *transcendentie.*
1. Immanentie en transcendentie in het O. en N. T. 109
2. De transcendentie is niet extramundaan. 111
IV. De deviatiën dezer twee termen naar de idee: 112
(Vervalsching van de notio Dei) A. De imm., uit haar verband gerukt, leidt tot pantheïsme; 112
B. De transc., u. h. „ „ „ „ deïsme. 114
(Principieele loochening v. God) C. 1. Atheïsme; 116
2. materialisme, 116; 3. diabolisme. 117
V. Het proces der historie 119
A. In al de vormen van het polytheïsme de tegenstelling: Weltbejahung en Weltverneinung. 119
B. (Vervalsching van de notio Dei) *a.* Animisme; *b.* fetischisme; *c.* natuurgodsdiensten; *d.* staatsmacht. 120
C. *a.* Het polytheïsme is geen doorgang tot het monotheïsme. 121
b. Oorsprong van het polytheïsme.
D. Deze verschijnselen tegenwoordig. 122
[Practisch ontwikkelt zich uit de principieele loochening van God alle leven der goddeloosheid.] 102

HOOFDDEEL II.

HET WEZEN GODS. *)

§ 5. De essentia Dei. 124
I. Het wezen Gods kan niet gedefinieerd worden. 125
A. Redenen waarom niet. 125
B. Volgens de Rem. dan ook ongeoorloofd te spreken van het „wezen" Gods. 128
C. Verschillende opvattingen over het „wezen" Gods op philosophisch, 129
D. op godgeleerd terrein. 131
E. Gevaar van pantheïsme en Pelagianisme. 134

*) Zie de noot op pag. 7.

II Het „Wezen Gods" is „eenig en eeuwig" („absoluut"). 137
III. God is nooit neutraal, niet het Oneindige, het Eeuwige, enz. 139
IV. In het absolute Wezen is geen proces denkbaar. 141
V. „Deus est actus purissimus". 143
VI. Anthropomorphistische voorstelling van God. 145
(Ook wat zijn lichaam betreft is de mensch ad imaginem Dei geschapen en toch is en blijft God τὸ Πνεῦμα.)
VII. De simplicitas Dei. 148
A. 1°. In Deo nulla compositio est partium quantitativarum. 150
2°. „ „ „ „ „ formae et materiae. 151
3°. „ „ „ „ „ naturae et suppositi. 151
4°. „ „ „ „ „ essentiae et esse. 152
5°. „ „ „ „ „ generis et differentiae. 152
6°. „ „ „ „ „ subiecti et accidentium. 152
Elke compositie in God te verwerpen, quia omne compositum habet causam componentem et posterius est partibus componentibus. 153
B. Leer der H. S. 154
C. De bedenking geopperd, dat toch onderscheiden zijn: 156
a. de werkingen; *b.* de besluiten; *c.* de Personen Gods.
De belijdenis zegt alleen, dat het *wezen* Gods simplex is.

§ 6. De nominibus Dei. 159

I. „Naam" sensu absoluto in de H. S. 160
A. Etymologie van שֵׁם, λόγος, ὄνομα, nomen; naamgeving en naamsverandering. 160
B. שֵׁם als naam des HEEREN. שֵׁם = NAAM = God (n.l. als reëele zelfopenbaring) 164
Τὸ ὄνομα Ἰησοῦ Χριστοῦ. 168 Begrip van שֵׁם toegepast op ons. 169
C. De Λόγος ἔνσαρκος met den Λόγος ἔγγραφος verbonden door den „*Naam*". 171

II. Afzonderlijke namen Gods. 173
A. De Wezensnamen.
1. Πνεῦμα. 173
a. God is de Bron van *alle* πνεῦμα. 173
b. α. Negatieve explicatie van het *begrip.*
א. Het sluit het somatische leven uit: πνεῦμα tegenover σῶμα. 175
ב. Het „ „ psychische „ „ : „ „ ψυχή. 178
β. Positieve explicatie van het *begrip.*
א. 1e pos. eigenschap: „blazen", „gisten" (geest.) 179
πνεῦμα, רוּחַ, *spiritus* als passieve woorden ongeschikt.
ב. 2e pos. eigenschap: in den geest ligt de causa movens 180
van al het zichtbare. (Fichte en Schelling.)
ג. 3e pos. eigenschap: het bewuste, het bewustzijn. 181
In de H. S. overigens drie denkbeelden bij God gebruikt: 1. φύσις, 182; 2. μορφή, 187; 3. γένος, 187.

2. Ἀγάπη. 188
a. De liefde in het Oude en Nieuwe Test. 188
De maritale, 191, de paterneele relatie, 192, enz. (ectypisch) vloeien in de ἀγάπη τοῦ Θεοῦ (archetypisch) ineen. 193
b. De ἀγάπη tegenover τὸ μῖσος. 193
Innerlijke samenhang van liefde en haat. 194 De ordo amoris. 197
De liefde in God is zelfliefde, 198; de openbaring daarvan, 199.
c. God is de Bron van *alle* ἀγάπη. 199
3. φῶς. 201
a. God is het Licht; de Messias is het Licht; de geloovigen zijn het Licht. 201
b. α. Ten principale is onder dat licht te verstaan Gods Zelfbewustzijn; 205
β. daarmede tevens in ethischen zin Zijne heiligheid. 207
φῶς tegenover σκοτία 209
γ. Het reëele bestaan van dat φῶς. 210
c. God is de Bron van *alle* licht. 211
4. Ζωή. 212
a. Denkbeeld van een fontein op den voorgrond. 212
b. Het „leven" is het principium actionis. 214
De verschillende gradatiën in dat „leven". 215
In God het *bewuste wilsleven.* Hij de Bron van *alle* leven. 219
c. ζωή tegenover θάνατος; ζωὴ αἰώνιος. 220
B. De Benoemingsnamen. 224
a. Bij verschillende volken. 224
b. In het Oude Testament: 1°. אֵל, 227; 2°. אֱלוֹהַ (אֱלֹהִים), 229;
3°. אֲדֹנָי, 233; 4°. יְהוָה, 235; 5°. שַׁדַּי, 244;
6°. פַּחַד, 246; 7°. עֶלְיוֹן, 246; 8°. צְבָאוֹת, 249.
c. In het Nieuwe Testament: 1. παντοκράτωρ, 253; 2. δεσπότης, 253;
3. κύριος, 254; 4. ὁ πατήρ, 255.

HOOFDDEEL III.

DE GODDELIJKE DEUGDEN. *)

§ 7. De virtutibus Dei. **268**
I. De naam voor dit onderwerp. 269
A. „Attributa." 270
B. „Proprietates" of „qualitates." 271
C. „Virtutes". 272
II. Nominalisme en realisme; ratio non ratiocinans, sed ratiocinata. 274
III. Identitas virtutum *a.* inter sese; *b.* inter essentiam et sese. 279
IV. Via cognitionis. Deze moet theologisch zijn (van God uit). 282
V. Indeeling der Virtutes Dei. 283
Principium divisionis: צֶלֶם יְהוָה. 284

*) Zie de noot op pag. VII.

V. Virtutes singulae: 286

EERSTE HOOFDDEEL: Virtutes per *antithesin.*
[die het origineel in tegenstelling met het beeld leeren kennen.]

A. Eerste groep: die betrekking hebben op de categorie van tijd en plaats: 286

a. *aeternitas;* 287

a. Etymologie v. „eeuwig" en v. d. woorden hiervoor in den grond-
b. De aeternitas Dei uit de H. S. gevindiceerd. 288 [tekst. 287
c. Dogmatologische zijde van deze virtus aetern. 294
d. Bijzondere beteekenissen van „eeuwig" in de H. S. 301

b. *omnipraesentia* 303

a. Deus totus est in singulis et in totalitate. 304
b. De omnipr. niet overal gelijkelijk intensief. 305
1. adessentia; 2. inhabitatio; 3 revelatio; 4. unio.
c. Loci classici. 309
d. Bestrijding der tegenwerpingen. 312
Het wonen van God „op de cherubs", „in Sion", „in de gemeente", „in den hemel".
Transsubstantiatie en consubstantiatie. 317

B, Tweede groep: die het wezen Gods bepalen: 286

a. *eenvoudigheid*; 148
b. *eenheid*; 137
c. *oneindigheid;* 303
d. *onveranderlijkheid;*
e. *onmetelijkheid.* 303

C. Derde groep: die betrekking hebben op de relatie, waarin het origineel staat tot geschapene: 286

absolute souvereiniteit. 416

TWEEDE HOOFDDEEL: Virtutes per *synthesin.*
[Brakel: verstand, wil en macht.]

A. Eerste groep: de dianoëtische, intellectueele (profetisch ambt): 318
In het bewustzijn van God is het esse cogitare en het cogitare (t.w. s e m p e r o m n i a) is esse. 318

a. *sapientia*; 323

1. Wetenschap, 323; 2. kennis, 324; 3. verstand, 325;
4. w ij s h e i d, 326; 5. philosophie, 338.
Wijsheid is ter formatie (archetypisch en ectypisch), kennis is ter informatie (bestaat niet archet.). 326

b. *omniscientia.* 340

a. In God geen organen. 340
b. Scientia necessaria (e decreto) en sc. libera (experimentalis, visionis), 344

c. Cognitio naturalis en cognitio libera. 347
d. Afwijking van alle pantheïstische richtingen. 352

B. Tweede groep: de ethische (priesterlijk ambt): 353
God is Zichzelf tot wet. 353
a. *bonitas*; 355
1⁰. God is het Summum Bonum. 356
2⁰. God is de Fons omnium bonorum. 358
3⁰. God is de V i n d e x b o n i. 361
b. *gratia;* 363
c. *sanctitas*; 368
d. *iustitia;* 374
a. Grondbeteekenis der Hebr. en Gr. woorden. 374
b. Vergeleken met het rechter-zijn der overheid. 377
c. De wijze, waarop God het rechtersambt uitoefent. 382
d. Kwijtschelding van straf bij God en bij menschen. 388
e. R e c h t de basis van het menschelijk geluk. 392
f. De Theodicee. 393
g. Het recht van den m e n s c h tegenover God. 394
e. *veritas et veracitas.* 396

C. Derde groep: de dynamische (koninklijk ambt): 287
omnipotentia. 404
a. 1⁰. In de schepping van hemel en aarde; 404
2⁰. in de overwinning op Zijn vijanden;
3⁰. in de redding van Zijn volk;
4⁰. in de opstanding van Christus;
5⁰. in de wonderen.
b. 1⁰. Omnipotentia quod ad Deum ipsum; 410
2⁰. „ „ „ creaturas; 414
3⁰. „ „ „ extensionem. 415

DEEL II.

HOOFDDEEL IV.

HET PERSOONLIJK BESTAAN GODS, *)

Methode. 3

HOOFDSTUK I. **Het dogma de Sancta Trinitate.** 5

A. „Hoe kan één drie zijn en drie één?" 5
1. Nooit is dit door de kerk van Christus beleden. 5
2. Oplossing: drie personen is gelijk één wezen. 6
3. Verhouding tusschen persoon en wezen. 7
4. Het bestaan Gods niet met het onze identisch. 8
Het Darwinisme. 9

*) Zie de noot op pag. VII.

B. Wat te verstaan is onder „persoon". 11

C. Het persoonlijk bestaan van God vergeleken met dat van den mensch. 15

1 א. De *ectypische* persoonlijkheid van den mensch wordt zich bewust in de Differenzirung met *coördinaten buiten* hem. 16

ב. Voor de *archetypische* persoonlijkheid van God moet die Differenzirung gezocht *in Zijn wezen zelf*. 17

2. א. De innerlijke Differenzirung in den mensch, 18

ב. De „ „ „ God niet irrationeel. 21

3. א. De *wezensgrond* v. d. persoonlijkheid v. d. mensch ligt in het wezen der menschheid en de grond hiervan weer in God. 22

ב. De *wezensgrond* v. d. persoonlijkheid v. God ligt in God zelf. 23

4. א. De ectyp. persoonlijkh. existit in tempore. 26

ב. De archet. „ is πρὸ καταβολῆς κόσμου. 26

5. Verhouding v. d. persoon en zijne actie in de ect. en arch. persoonlijkheid. 26

6. Resumé van C. 29

Personae vox significat: „Naturae rationalis subsistens individuum". 30

Het persoonlijk bestaan van God is *driezijdig*. 31

D. De Sancta Trinitas ten allen tijde als een mysterium beschouwd. 31

Het karakter van alle mysterie is de eenheid in de antinomieën. 32

De mysteriën van al de antinomieën loopen uit op Τὸ Μυστήριον = God. 34

De leer der ternare analogieën. [Augustinus: water, boom, licht; Luther: bloem.] 35

Heel het leven in ternaren besloten. [Pythagoras: ὁ ἀριθμός (1-2-3).] 37

Ternaren gezocht in den mensch en overgebracht op God. 37

Augustinus; Delitzsch; Lessing; Sartorius; Leibnitz; Twesten; Kant; Fichte, Schelling, Hegel; Schleiermacher.
Plato, Neo-Platonici, Hermes Tresmegistos; Philo; Kabbala.
Perzische, Egyptische, Babylonische mythologieën en theogonieën.

Het recht, 44, en de noodzakelijkheid. 47 om uit de H. S. deducties te maken.

HOOFDSTUK II. **Het bewijs voor de Heilige Drieëenheid uit de Openbaring.** **49**

Inleiding: dit bewijs uitwendig in de H. S.; inwendig in de harten der geloovigen. 49

Dit dogma bij Israel. Hierbij drieërlei standpunt; 1. Voetius; 2. Coccejus; 2. *Organische Openbaring*. 51

I Sporen van de Triniteit in het OUDE TESTAMENT. 55

I. In het O. T. eene klimmende openbaring v. eene Differenzirung in God, samenhangende met die in Zijn persoonlijk bestaan, 76

die dan in historie, 77, psalmen, 94, profetie, 98, hierin uitkomt, dat we altijd hebben

1°. eene persoonlijke verschijning,
2°. waaruit Goddelijk bewustzijn spreekt, en
3°. die nochthans van Jehova onderscheiden is.

De *Heilige Geest* treedt op bij de onmiddellijke Openbaring. 88

פְּנֵי אֱלֹהִים, פָּנִים, 85: 1°. tot op Abraham, 76; 2°. in de woestijn tot de zonde met 't gouden kalf; 83 [3°. van af den Pinksterdag, 89.]

De *Middelaar* treedt op bij de onmiddellijke Openbaring. 89

a. formeel en reëel: Mozes; 94

b. geestelijk: α. de מַלְאַךְ יְהוָה, 85 1°. van af de Aartsvaders (Hagar), 76 tot den uittocht; 83 2°. van af de zonde met het gouden kalf, 85, 88

III. De Engel des Heeren, de „ „ 87

in de א. historie, 87; ב. profetieën, 93.

[β. de Christus. 94] tot den Pinksterdag. 89

IV. „*Einddoel*" der Openbaring de Messias. 94

In de 1. psalmen, 94; 2. profetieën, 98.

V. Eenig inzicht tot verklaring van deze verschijningen geven 102

de beteekenissen van A. דָּבָר, 102; in parallelisme met רוּחַ, 106

B. חָכְמָה, 111.

Resumptie. 118

VI. Sporen van de Triniteit in het NIEUWE TESTAMENT. 119

A. De Evangeliën. 119

In de manifestatie bij de vier hoofdmomenten: 2. vleeschwording, 124
3. optreden. 125
4. sterven, 125
1. hemelvaart. 120

De Acta. 127

Bij de uitstorting des Heil. Geestes. 127

B. De Apostolische brieven 127

„Comma Johanneum". 129, 132 Codices. 130

HOOFDSTUK III. **De drie Personen van het Drieëenig Wezen. 142**

Inleiding. Grondslag: de *eenheid* Gods. 142

A. Het monotheïsme van uit Israel de wereld in. 142
B. Israels gedurige afgoderij altijd van buiten af binnengedragen. 145
C. De gedachte v. h. monoth. in het geheele O. en N. Test. 145
D. Het monoth., in anderen vorm, liep altijd op niets uit. 146

A. De Eerste Persoon. 149

I. De „Vader"naam toegepast op het Goddelijk Wezen (paedagogisch): 149

א. O. T.: de naam v. d. „vaders" onder de menschen per analogiam over op God. 150
ב. N. T.: het vaderschap archet. in God. ectyp. over op den mensch. 152

II. De „Vader"naam teruggetrokken op een der Differenzirungen: 154

א. op den 1sten Persoon in verhouding tot den *2den* P. in het O. en N. T. 154
ב. God als „Vader" tegenover *menschen.* 155
ג. Rechtstreeks „Vader" v. d. wedergeborenen *in communione cum Mediatore.* 156

Samenvatting. 159

B. De Tweede Persoon. 160

I. In Christus een *Godd. Subject;* dit overal *onderscheiden* v. d. Vader. 160

a. Het gebruik van den Naam „Gods" voor Christus. 163
b. Plaatsen in het *O. T.* v. „God" handelende, i. h. *N.* op „Chr." toegepast, 167

c. Aan dat Subject Goddelijke werkingen toegeschreven: 168
1. Christus is rechter; 169
2. bezit de kracht om dooden levend te maken; 170
3. heeft de Goddel. Openbaring van het O. T. tot stand gebracht; 171
4. deelt de ambten uit in het koninkrijk der hemelen; 172
5. beheerscht centraal het leven van het schepsel; 172
6. heeft de wereld geschapen; 173
7. „draagt" die wereld; 175 [over anderen en over de elementa vitae. 176
8. is de Κύριος, de „Heer", heeft dus het recht van beschikking over Zichzelf,

d. Aan Hem rechten, die alleen Gode toekomen: 178
1°. De λατρεία: 2°. zweren bij Chr.; 3°. doop in Zijn naam;
4°. verhooring van het gebed, tot Hem opgezonden;
5°. toebidding v. d. geestel. elementen ook in den naam des Zoons.

II. De *vormen*, waaronder dat Goddelijk Subiect in Chr. optreedt in onderscheiding van den Vader: 1. ἡ εἰκών en ὁ πρωτότοκος; 182 — 182
2. ὁ λόγος; 185
3. τὸ ἀπαύγασμα; 190
4. ὁ Χαρακτήρ; 191
4. ὁ υἱός. 191

III. De Goddelijke *hoedanigheden* aan dat Subject toegekend: 198
A. Goddelijke alwetendheid. 198
B. Chr. verheft Zich boven de creatuurlijke grenzen. 202
C. Alle dingen zijn εἰς αὐτόν 205
D. Wij moeten gelooven εἰς αὐτόν. 205
E. Chr. is vóór en boven de wereld. 207

IV. De *relatie* tusschen h. Godd. Subject in Chr. en dat in den Vader. 208
A. Het dogma van de generatio Filii aeterna. 208
B. In Chr. alleen het absolute begrip van „zoon". (archet.) 209
C. Het verlossingswerk nooit los van het scheppingswerk. 218

C. De Derde Persoon. **221**

I. A. De Persoon des Heiligen Geestes. 221
B. Zijne Goddelijkheid. 228

II. Het *verband* v. dien Pers. met d. Vader en d. Zoon. (ἐκπόρευσις) 229
Het „Filioque". 230

Bij de *Sancta Trinitas* hebben wij te doen met het Eeuwige Wezen, in Zichzelven bestaande, onafhankelijk van den kosmos. 233

I. In 't wezen Gods onderscheiden: 234
A. De essentieele" werkingen. 234
1. Essentieel" is bedoeld a parte hominis.
2. De ess. w., de opera ad extra, zijn *vrij*.
3. Deze moeten wij wegdenken bij de Triniteit.

B. De notionale werkingen. 236
א. De not. w., de opera ad intra, zijn *noodwendig*. Deze komen uit bij de Triniteit in de generatie v. d. Zoon en de spiratie v. d. H. G. Deïsme en Pantheïsme. 236
ב. Om ons een voorstelling te vormen v. h. Wezen Gods als „actus" in Zichzelf 237
1°. de verschill. uitdrukkingen in de H. S. bijeenverzamelen;
2°. argumenteeren uit de Schriftopenbaring van de schepping des menschen [naar Gods beeld.
Dichotomie en trichotomie. 238

Het Trinitarische afgespiegeld in de actie v. o n s *geestelijk* leven. 239
Alle hoogere actie is een processus quo aliquid ex aliquo oritur
1. Denken, 239; 2. wil, 240; 3. bewustzijn, 242.
3. Nader geadstrueerd uit het a e s t h e t i s c h gebied. 244
1. De Openbaring i. d. H. S. meestal gegeven i. d. vorm der verbeelding.
2. Chr. grijpt bij Zijn onderwijs allereerst de verbeelding aan.
3. Het principaat van het d e n k e n, niet van den wil. 245
4. Bij h. d e n k proces komt de *p e r s o o n niet* voor: alleen 3 relatiën. 247
5. Deze rel. zijn in God *reëel*. De „ behoort i. h. proces v. h. zijn. 249

II. Het p e r s o o n s begrip. 250

1. 2. 3. Redenen, waarom de kerk dit begrip koos, 250
Resumé van Hoofddeel IV. 254
Corollarium. 254

DEEL III.

HOOFDDEEL V.*)

HET WERKEN GODS.

§ 1. Introductio. 3

Hierbij te rekenen: 1°. met de v e r m o g e n s, waardoor Hij werkt;
2°. het Godd. r a a d s p l a n, dat en waarnaar Hij werkt;
3°. het w e r k e n z e l f. 3. 8

Bij de beschouwing gebonden aan de menschelijke analogie. 3
Kennis en *wil* (kenmerk v. d. *persoon*) geen „virtutes", maar „*vermogens*" *v. God.* 6
Uitgangspunt: ons geschapen zijn n a a r h e t b e e l d G o d s. 8
Analogice daaruit geconcludeerd: het kenn. en will. is ook in God. 9
In 't oog houden daarbij: 't verschil tusschen h. oorspr. en het afgedrukte beeld 10
O n s „vermogen" is anders 1°. in het rijk der heerlijkheid; 10
2°. zonder zonde; 3°. door de wedergeboorte, en 12
wordt altijd genomen in t e g e n s t e l l i n g met den „actus". 14
Bij G o d is het „vermogen" v o l k o m e n a c t u s.
Toch „v e r m o g e n" boven „actus" te verkiezen. (God is geen blind werkende
Het *zijn* en het *bewustzijn*. 15 [kracht, maar heeft persoonl. wil.) 14
In God zijn *twee* vermogens: het kennen en het willen. 16
Het primaat van het intellect. 17
God kent den kosmos niet door waarneming, maar uit Zijn besluit. 17
Vrije wil en *zonde* daarmede te rijmen door Gods p o s i t i e v e en n e g a t i e v e
kennis van de werking der krachten, die op zich zelf goed zijn. 18

§ 2. De Deo operante sensu generali. 27

„Opus Dei est Deus operans."

I. Per analogiam uit *ons* w e r k e n geconcludeerd tot h. w e r k e n Gods. 24
II. Deus o p e r a n s in de saamvatting van Zijne actie 30
tegenover een intermitteerenden of dooden God.
III. Onderscheiding tusschen de o p e r a *immanentia* en *exeuntia*. 32
Origenes: „de kosmos eeuwig coëxistent met God". 33 De H. S. hier tegenover. 34
Geen Deus otiosus, maar een Deus operans et sibi sufficiens. 37
Opera ad intra: Immanentia { 1. per se, (personalia en essent.) 39
2. donec exeunt *(besluiten)*.
Opera ad extra: Realisatie daarvan { Exeuntia. (essent.)

*) Cf. § 1, regel 1—5.

IV. God vindt Zijn einddoel in Zichzelf. Hij is Zichzelf genoegzaam. 40
Het bestaansdoel van den mensch. 41

§ 3. **De Deo decernente.** 44

„Decretum Dei idem est ac Deus decernens."

I. De naam „*besluit*" beter dan „raad des willens", „welbehagen", etc. 45
Samenhang tusschen het besluit en het kennen Gods. 51

II. Aan de veelheid der wereld gaat een *hoogere eenheid vooraf.* 54
De ideeënleer. 56

De ideeën van alle dingen eeuwig, *uit* God zelf, 59, *in* Hem inzijnde, 57.
Ideeën in den mensch, omdat hij geschapen is naar Zijn beeld. 57
God spiegelt Zich af in Zijne oneindige volheid van ideeën,
die creabilia, 58 (onderscheid tusschen idee en besluit, 57) zijn,
die in creaturis kunnen (vrije keuze, 58, 60) worden gerealiseerd.
De „*idea sui*" van God (de ideae te zamen) is volmaakt en heilig. 59
Ideeën; species en genera. Nominalisme en Realisme. 60
De wetten voor ons intell., eth., aesth. bestaan genomen uit de ideeën Gods. 63
Dit had het besluit ook anders, maar nooit contradictoir kunnen doen.
Het eeuwig besluit in God is een *opus* immanens. 64
Opus onderscheiden van dynamis, energie, functie, instinct.
Het besluit is *het* opus, *het* werk Gods. 67

III. Bij h. besluit moet geabstraheerd: 1°. h. creatuurlijke; 2°. h. zondige. 68
Het is een *eenheid,* die zich (als een organ.) spreidt in veelvuldigh. v. deelen. 70
Anal.: bij d. mensch als beelddrager Gods: *ontwikkeling* v. éene idea simplex. 71
De wereld *is* er nooit; alleen is zij m. haar heden, verl. en toek. i. h. besluit. 72
In h. besluit niet alleen de dingen en hun proces, maar ook de 74
physische (natuurkrachten, plaats en tijd) en de 75
noëtische ('t zij onafhankel. of afh. v. onze wilskeuze) relatiën der dingen. 76

IV. In Gods „besluit" ligt Zijne „*inclinatio*" ad creanda. 77
Naast de noodzakelijke sui imitatio Dei in het Goddel. Wezen zelf
de imitabilitas Dei in de creabilia. 78

§ 4. **De natura Decreti.** 80

I. Het besluit en de besluitende God is één. 82
Toch te onderscheiden tusschen God en Zijn besluit. 82
De kwaliteit van den kosmos. 83 [God h. volkomenst in Zijn besluit af? 84
Criterium niet: Welke kosmos is de beste v. d. mensch? maar: Welke spiegelt
1°. In G. eene imitabilitas in creandis; 2°. h. *besluit* is de *imitatio optima* Dei i. cr.

II. Finis decreti: Gods zelfverheerlijking, de gloria Dei. 86
Onderscheid tusschen de eer, die in het werk zelf ligt en de erkenning daarvan door anderen. 88
De verheerlijking door het schepsel kan geen „doel" zijn.
God leest Zijn eigen eere in het gerealiseerde besluit. 90

III. Die gloria reeds vóór de schepping eeuwig *in Gods besluit zelf.* 90

IV. Media decreti: 92
1, 2. De zaligheid der uitverkorenen geen tweede doel, maar uitsluitend middel. 92
3. De verheerl. door h. schepsel ter wille v. d. mensch. 94 [tio decreti. 96
De Schepping niet noodig tot Gods eere. Realisatie v. h. besluit krachtens de inclina-

V. 1°. Het probleem der *vrijheid,* 99; 2°. dat der *zonde,* 104. 98
De val des menschen in het besluit Gods voorbepaald. 107
Is God dan de bewerker der zonde? 110
De verborgen en de geopenbaarde wil Gods.

Infra- en Supralapsarisme. 114. [in overeenstemming te brengen. 119
VI. Uitwegen om h. besluit m. d. gepraesumeerde vrijheid v. d. mensch
VII. Het Determinisme of Fatalisme. 128

HOOFDDEEL VI. *)

DE VOORVERORDINEERING MET DE UITVERKIEZING EN DE VERWERPING.

§ 1. Introductio. **130**

Uitgangspunt: de religieuze („metaphys.") en ethische lijn loopen onverzwakt zelfstandig naast elkander.

1. De praedestinatie is het centrum van het decreet, beschikkende over het gansche bestaan der redelijke wezens als zoodanig. 136
In het decreet wordt alles beheerscht door de praedestinatie.
2. In de praed. welke gaat over het menschelijk *geslacht*, beschikt de electie over den *enkelen persoon*, doch steeds in organisch verband met h. σῶμα τοῦ Χρίστου; [der menschheid). 138
de reprobatie over de *individuën* (losgerukt u. h. organ. verband
In de praedest. regelt zich alles naar het einddoel: de electie, zoodat deze dus feitelijk het culmineerende punt is in het besluit Gods. 139
3. De leer van deze driestukken grondt zich uitsluitend op de H. S. 139
De reprobatie niet geponeerd uit ethischen drang of logische consequentie.

§ 2. Het Schriftgebruik van „praed.", „electie" en „reprob." **143**

A. Bedoeld als eene beslissing, alzoo bepaald in het eeuwig Raadsbesluit Gods. 145

Einddoel is de zelfverheerlijking Gods, waartoe alle praed., enz. als *middelen* (in h. besluit) *tot* 1°. *tijdelijken dienst* voorbeschikt zijn, 145
2°. *eeuwigen* „ (tot zaligh.) „ „ .
Ook gebezigd buiten h. besl. om als 3°. *temporaire vormen* (paraenetisch). 146
Loci classici. 147

B. Het woordgebruik zelf. 152
1. praedestinatie, 152; (de προγνώσις, 154.)
2. electie, 159;
3. reprobatie, 165.

§ 3. De grondbeschouwing der H. S. **173**

I. Hoofddoel, 177: *Gods eere* gehandhaafd tegenover *Satan* 186 175
door en *niet* de zaligheid v. d. *mensch* 175
Centrum, 178: *Christus* Die, uitverkoren tot dienst, 188
als de גְּבוּר Gods volvoert den 191

strijd tusschen het koninkrijk Gods en het rijk van Satan, 177
om de storing, door de zonde veroorzaakt, onschadelijk te maken. 178
In die praedestinatie gaat het
1. om den *geheelen kosmos*; 191
2. als kern daarvan, om het *menschelijk geslacht*, dat aan 195
Chr. als Κεφαλή tot σῶμα „gegeven" is; (niet atomistisch, 187) 178
Verbond. 201
3. om de *engelen*, terwijl 203
4. de *Christus* als „Schepper" met dien kosmos op het nauwst in verband staat. 205

*) Zie de noot op pag. XVII.

II. Waarom nu electie en niet het geslacht met *al* de individuen zalig? 206
Om aan dit probleem te ontkomen: condition. onsterfelijkh. en bekeering na d. dood.
Wie al dan niet tot het Lichaam v. Chr. behooren, beslist de electie, 207
die, in het besluit Gods, aan alle schepping, dies ook a. d. val voorafgaat. 211
De uitverkiezing, onafhankelijk van wat in d. mensch gevonden wordt; 211
steeds beschouwd in verband met de schepping en de zonde. 212
De necessitas peccati en het sua culpa van den mensch. 213
Het „verstokken" en „verharden" v. h. hart in Gods bestel.
Dit hangt niet samen met het absolute Monotheïsme van Israel, want ook het Nieuwe Test. leert hetzelfde. 215
Waarom wij altijd voor dit probleem zullen blijven staan. 217

§ 4. De Praedestinatione. 223

I. De organische opvatting tegenover de atomistische. 225
In het besluit der praed. primeert de mensch, omdat 228
hij niet vestigium, maar *imago* Dei is en
dus hij alleen 1°. is van Gods geslacht; 230
2°. (naast de δυνάμεις) de ἀρεταί Gods in zich draagt; 230
3°. bewustzijn heeft; 231
4°. priester kan zijn; 232
5°. het vermogen heeft van collaudatio (met ziel en lichaam); 234
en als zoodanig de geheele schepping in zich resumeert. 236
De dogmatiek, als zijnde *wetenschap*, moet de praedestineering v. d. *mensch* in systematisch verband zetten met *al* wat in het praedestinatie-plan begrepen is. 237

II. Het verband tusschen de praedestinatie en de schepping. 238
In het decretum creationis ligt *1ste* de redbaarheid van den mensch, 238
dus 1°. mutabilis, 2°. labilis, 3°. salvabilis, 4°. illabilis reddi potest;
2de de gemeene gratie, 240:
a. objectief voor d. geheelen kosmos; *b.* subject. voor d. enkelen
3de de particuliere genade, 241: [mensch;
a. objectief; de constitutio Mediatoris, S. Script., Ecclesiae; 241
Als de mensch niet gevallen was, zou Christus dan toch in het vleesch gekomen zijn? 242
b. subjectief: wedergeb., geloof, bekeering, heiligmaking, enz. 245
Had God Zijn doel met schepping en herschepping niet zonder den val kunnen bereiken? 246
De praed. is 1°. eeuwig, 2°. onafhankelijk, 3°. onveranderlijk, 4°. bepaald, 5°. wijs. 247

III. De praedestinatie der engelen. 250
a. In de zonde gevallen, is hun val onherstelbaar. [eene hoogere opstijgen niet mogelijk.
Daarvoor bewaard, deelen zij dadelijk in de bij hun natuur behoorende zaligh.; tot
b. Zij zijn uitsluitend aangewezen tot dienst van God en Zijn heiligen.

§ 5. De Electione et Reprobatione. 252

LOCUS DE DEO.

§ 1. De formeele bepaling van dezen locus.

Eenerzijds is geheel de dogmatiek locus de Deo, inzooverre alle theologie een wetenschappelijk indenken bedoelt van de ons geopenbaarde kennisse Gods en alle onderwerpen der overige loci slechts betrekking hebben op hetgeen van het wezen, den raad en het werk Gods uitstraalt, iets wat zelfs geldt van den „Locus de peccato" scilicet per ordinem inversum. Anderzijds daarentegen vloeit uit de tegenstelling tusschen den Creator en het creatuur, en evenzoo uit die tusschen het zijn in God en het proces in zijne werken, de noodzakelijkheid voort, om in een afzonderlijken locus God als het Eeuwige Wezen met stille aanbidding en voorzoover dit aan het schepsel gegund is bij het licht der openbaring in te denken. In dezen locus is dus sprake van het Eeuwige Wezen als zoodanig en in Zichzelf, wel niet afgedacht van Zijn raad en werk, maar toch genomen πρὸ καταβολῆς κόσμου.

De plaats voor dezen locus is niet aan het einde, maar aan het begin der dogmatiek, al is het ook, dat bij de behandeling van dezen locus de overige loci als reeds bekend verondersteld worden. Zonder een voorafgaanden locus de Deo zou elke andere locus zijn uitgangspunt en grondslag missen. Niet uit de overige loci wordt tot God geconcludeerd, maar alle andere loci worden uit dezen locus afgeleid.

Achtereenvolgens moet in dezen locus gehandeld worden:

1°. Van de kenbaarheid Gods.
2°. Van het bestaan Gods.
3°. Van zijne namen.
4°. Van zijn wezen.
5°. Van zijne natuur.
6°. Van zijne eigenschappen.
7°. Van zijne driepersoonlijkheid.
8°. Van zijn raadsbesluit of opera ad intra.

Toelichting.

I. Men heeft wel eens het denkbeeld geopperd, *of het niet beter was den locus de Deo aan het einde van de dogmatiek te plaatsen.*

A. Voor dit gevoelen is inderdaad veel te zeggen.

a. Men wijst daartoe op Matth. 11 : 27, waar de Heere Christus immers zelf zegt: Καὶ οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ, οὐδὲ τὸν πατέρα τις ἐπιγινώσκει εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ ᾧ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι. Hoe wilt gij dan beginnen — zoo zegt men — met den locus de Deo, waar Christus zelf zegt, dat gij God niet *kunt* kennen dan door Hem? De locus de Christo moet vooropgaan. Dit schijnt eene sterke argumentatie. Maar ik kan daar een tekst tegenover plaatsen, nl. Joh. 6 : 45: Πᾶς ὁ ἀκούσας παρὰ τοῦ πατρὸς καὶ μαθὼν ἔρχεται πρὸς ἐμέ. Daar staat, zoo men wil, vlak het tegenovergestelde. Ik zeg niet, dat die twee teksten strijden, maar ik mag mij toch op Joh. 6 : 45 beroepen, om te doen zien, dat *deze kwestie niet met een enkele Bijbeltekst is uit te maken.* Zoo zegt ook Joh. 17 : 3: Αὕτη δέ ἐστιν ἡ αἰώνιος ζωή, ἵνα γινώσκωσιν σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν. Daar wordt door Christus zelf de kennis van den waarachtigen God vooropgesteld. Men ziet, dat er op zulk eene wijze geen strijd te voeren is. Men onderzoekt niet, wat zulk een tekst beteekent, vraagt niet naar de analogia fidei en misbruikt alzoo de Schrift.

b. Meer klem heeft de voorstelling van *de school van Schleiermacher.* Volgens haar komt de kennis van de eeuwige dingen ons toe uit de gewaarwordingen, die wij hebben in de religieuze mystiek van ons gemoed. Die zoeken in te denken en onder woorden te brengen, zooveel mogelijk in aansluiting aan de Schrift en het dogmatisch verloop in de kerk, ziedaar de taak der dogmatiek. Op dat *subiectief standpunt* onderzoekt men eerst den mensch, het menschelijk gemoed, de zonde, de boete, het berouw, de verzoening met Christus enz., om zoo te komen tot een helder „Gottesbewusztsein". Volgens die school toch bezit wel ieder mensch dit Bewusztsein, maar het komt niet bij allen tot enunciatie. Dit geschiedt dan door de „geestelijke ervaringen", door welker vooropzetting Schleiermacher en met hem de ethischen vele eenvoudige zielen hebben misleid. Nu, ook de gereformeerde wil van „geestelijke ervaringen" weten, maar nooit anders dan van den Heiligen Geest instrumenteel *door het Woord* gewerkt en in echtheid *aan dat Woord* te toetsen. Juist daarom is het heele standpunt van Schleiermacher fout, omdat *de geestelijk ervaring nooit bron van kennis kan zijn.* Bron van kennis is de Schrift, en zij alleen; en de geestelijke ervaring dient, om dat Woord veraciteit bij te zetten. Op Schleiermachers standpunt, waarbij de geestelijke ervaring boven de Schrift staat, moeten zeer zeker de locus de homine, de peccato, de Christo etc. voorop en komt de locus de Deo heel achteraan. Maar op gereformeerd standpunt gaat deze laatste voorop.

B. Doch bezien wij de zaak *ten principale.*

a. Het is volstrekt niet de vraag, wat in *het zieleleven van den Christen* voorafgaat of volgt, want de dogmatiek is geene zielsmystiek. Zij heeft te doen met den spiegel van ons menschelijk denken. In dien spiegel moeten de verschillende onderwerpen zoo gerangschikt worden, als ons denken vereischt. Het is niet God, Christus, zonde enz., die in de dogmatiek voorkomen, maar de *kennisse* van God, de *kennisse* van Christus enz. En wijl de kennisse is het reflex in den spiegel van ons denken, heeft ons denken ook te beslissen over de volgorde der verschillende loci. En daarom moet nu ook de locus de Deo vooropgaan, wijl anders elke volgende locus den grondslag en het doel van zijn bestaan mist. Dit is de genetische weg. Want God is het uitgangspunt van alle ding.

b. Maar waarom — zoo kan men vragen — *gaat ge hier niet inductief te werk,* zoodat ge eerst de werken Gods in de natuur en het menschelijk hart gadeslaat en van daar uit opklimt tot de kennis van het Eeuwige Wezen? Of ook uit de gegevens der openbaring tot die kennisse komt?

Antwoord: *Ook op ander terrein gaat de inductieve methode niet zóo te werk.* Is Darwin bijv. begonnen met de bestudeering van eene roos, eene rat, eene kat etc., om zoo eindelijk tot de idee „mensch" te komen? Stellig niet. Hij *kende* den mensch en stelde in hem belang, en *vandaar* pas zijn onderzoek naar kruid en dier, om de genesis van den mensch vast te stellen. Had hij den mensch niet gekend, hij zou zijn onderzoek zelfs nooit ingesteld hebben. *Ook bij de inductieve methode is dus het obiect eerst gegeven.* En dan rijst de vraag, of men die idee, dat obiect, kan verklaren uit de bijzondere verschijnselen. *Zoo ook hier.* Men gaat niet uit van de kennis van mineralia, flora, fauna, mensch etc., om zoo te komen tot de idee „God". Neen, maar *men gaat uit van de Godsidee.* Wie die niet heeft, bekommert zich ook niet om theologie. Stel, er ware een atheïstisch land mogelijk, dan zou daar ook alle theologie ondenkbaar zijn. En ook als een ongeloovige, omdat hij bijvoorbeeld theol. prof. of dominee is, nog „theoloog" heet, dan gaat hij niet inductief uit de bijzondere verschijnselen zoeken naar de Godsidee, maar bestaat al zijn werken in afbrekende Schriftcritiek.

Neen, de dogmatische gedachte heeft altoos hierin haar point de départ: Er is een God, Die leeft en met Wien wij, menschen, in rapport staan. En eerst omdat wij dat bewustzijn hebben, gaan wij de dingen onderzoeken, die leiden kunnen tot eene betere kennisse van het Eeuwige Wezen.

Den locus de Deo aan het slot der dogmatiek te plaatsen, is dus in strijd met de ware toedracht der zaak. Zoo gaat het in de werkelijkheid niet, en zoo *kan* het ook niet gaan.

c. In de *geloofsbelijdenis* gaat de locus de Deo in den gewonen zin niet voorop. Eerst geeft zij in art. 1 iets over God en in art. 2 over de kenbaarheid Gods, twee punten dus van den locus de Deo; daarop volgen artt. 3—7 over de Heilige Schrift; en dan pas handelt art. 8 weer over God, nl. „dat God eenig is in wezen en nochtans in drie Personen onderscheiden". *De locus de Deo is dus in tweeën gesplitst,* en daar tusschenin is de locus de Sacra Scriptura ingeschoven. De bedoeling hierbij is, eerst te behandelen de idea nuda et absoluta Dei, gelijk die resulteert uit de „theologia naturalis", om dan te vragen: „Weten wij er nu nog meer van?" met het antwoord: „Ja, in de theologia revelata, dat is in de Heilige Schrift." Feitelijk hooren dus de artt. 1, 2, 8 en 9 onmiddellijk achter elkander, en geven de artt. 3—7 alleen eene nadere uiteenzetting van een der instrumenta cognitionis. Deze zelfde volgorde nu in de dogmatiek te nemen, zou geen bezwaar opleveren, ware het niet, dat men zoodoende vele zaken tweemaal zou moeten behandelen. Bijv. de attributa Dei, Zijne volkomenheid, wijsheid enz., zouden eerst nagespeurd moeten worden op het standpunt der theologia naturalis, om ze dan nogmaals te behandelen op het terrein der genade, daar ze toch eerst door de Heilige Schrift hunne nadere openbaring hebben ontvangen. Bovendien, zoo ontstaat er eene splitsing, die reden zou hebben, als ze hare oorzaak in God vond. Maar dat is niet zoo. *Die splitsing bestaat alleen in onze voorstelling, niet in God.* God is na de openbaring van het genadeverbond Dezelfde als daarvóór. Hij is bijv. niet barmhartig *geworden,* maar van eeuwigheid behoort de barmhartigheid tot Zijn Wezen. Het raadsbesluit der verlossing is eeuwig met God. *En daarom mag die splitsing, hoezeer in de confessie geoorloofd, in de dogmatiek niet worden toegelaten.*

De *Catechismus* volgt eene geheel andere methode. *Hij begint* niet met den locus de Deo, maar *met de vraag naar den troost,* beide in leven en sterven, waarop volgen de kennis der ellende en verlossing, in welke laatste van het geloof wordt gehandeld; en eerst bij deze artikelen des geloofs komt de locus de Deo ter sprake.

De methode van confessie en catechismus loopt dus uiteen, en wel zoo, als dit *moet*i, naar de *geaardheid* dier beide geschriften. De *catechismus* toch is eene ondervraging, die aan het kind van God zijne overtuiging ontlokt. Zijne orde is derhalve gebonden aan de *orde der geestelijke ervaring van Gods kind.* Het is om zoo te zeggen anthropologie, naar de bevinding van den geloovige op den heilsweg, om te weten te komen, *hoe* dit alles is geschied. In de *confessie* daarentegen wordt niets ontlokt, maar treedt *de kerk van Christus* op om te getuigen *tegenover de wereld.* Catechismus igitur loquitur intra muros, confessio extra muros ecclesiae. Extra muros

moet men beginnen met wat aan Gods kinderen en de onherboren wereld gemeen is, d. i. het Godsbesef, het Gottesbewusztsein, het semen religionis. Daarin moet elke goede confessie haar uitganspunt nemen.

Wat doet nu de *dogmatiek?* Is die *intra of extra muros* loquens? Antwoord: De roeping der dogmatiek is, om *absolute* in het leven der menschheid de geopenbaarde kennisse Gods en zijner werken *wetenschappelijk* te poneeren en toe te lichten. Met de gansche wetenschap staat dus ook de dogmatiek op algemeen menschelijk terrein. Derhalve moet zij bij de behandeling van haar obiect, voor wat de orde betreft, niet den catechismus volgen, maar de confessie.

d. Vraagt men nu: „Maar als de dogmatiek geheel is afgehandeld, moet men dan niet *den heelen locus de Deo overdoen*, wijl men dan eerst ten volle klaar en helder over God kan handelen?" dan is het antwoord: Ja, natuurlijk, zeer zeker, maar toch slechts *relative*, non absolute. Als ge nl. de dogmatiek bestudeert, of ook als iemand dogmatiek schrijft, dan blijft in den beginne veel in den locus de Deo duister en onbekend. Relative igitur ad vos studentes et ad auctorem dogmatices geldt dit. Maar als men spreekt over de *plaats van dezen locus in de dogmatiek*, dan is dit *absolute* bedoeld, nl. zooals de dogmatiek de wereld in moet gaan. Men kan dezen locus eerst schrijven of bij het lezen der dogmatiek eerst ten volle begrijpen, als men al de andere loci doorgewerkt heeft. Maar dit bewijst niets tegen het vooropplaatsen van dezen locus in het organisme der dogmatiek. Gelijk bij elk ander vak van wetenschap, is er ook in de gansche dogmatiek niet één locus, die niet organisch met alle andere loci samenhangt en die onderstelt. Bij den locus de homine bijv. doet men niet, alsof men van de ellende, de verlossing, de consummatie etc. niets afwist. Zoo *onderstelt ook de locus de Deo de kennis van de andere loci.* Maar *absolute* gaat het naar dezen regel: Θεός ἐστι, ἐξ οὗ τὰ πάντα, en dus kunnen τὰ πάντα ook dàn pas behandeld worden, als *eerst hun oorsprong en grond is behandeld in den* locus de Deo ipso.

II. *Maar is niet de geheele dogmatiek locus de Deo?* Waartoe is zulk een afzonderlijke locus noodig?

a. Een onzer oude theologen antwoordde hierop: *De dogmatiek* handelt wel alleen en geheel over God, sed *agit de Deo in casu recto et in casu obliquo.* En *in den „locus de Deo"* nu spreekt men over Hem *alleen in casu recto,* d. i. in den nominativus, terwijl in de andere loci van Hem wordt gehandeld bv.

in den genetivus over Zijne schepping, in den vocativus over de aanbidding enz. Dit is wel aardig gezegd.

> [Het is van veel belang, deze kwestie goed onder de oogen te zien, omdat vooral in onzen tijd veel schade is toegebracht aan het *theologisch* karakter der theologie. Onder de schoonschijnende namen van „anthropocentrisch" en „Christocentrisch" heeft men allerlei valsche dogmatiek binnengeloodst en feitelijk de theologie geöntheologiseerd. Immers, laat men dit toe, dan is alle theologie weg, en men krijgt de „heilsleer" van Doedes, of de „religie der Christelijke kerk" van de Vermittelungstheologen etc. „Theologie" onderstelt, dat het in de *geheele* dogmatiek te doen is om de kennis van *God.* Al de andere dingen komen uitsluitend respectu Dei ter sprake. Waarom hoort bijv. de locus de magistratu in de dogmatiek? Omdat de overheid dienaresse *Gods* is. Waarom de locus de Christo? Omdat Christus is de Middelaar *Gods* en der menschen etc. De zaak moet dus *theologice* behandeld. (Niet: theocentrisch, want God is geen centrum, maar uitgangspunt.) Daarom is ook de „theologie", die aan de andere universiteiten hier te lande gedoceerd wordt, ontheologisch. Daar heeft men den wissel verzet. Het is er niet te doen om de kennisse *Gods*, maar om de redding van den mensch, de geschiedenis der kerk enz. Van God wordt er alleen gehandeld respectu hominis, respectu ecclesiae etc. Feitelijk is daar dus alle theologie weg.]

Zeer zeker, *alle* loci handelen „de Deo". De locus de Sacra Scriptura handelt de Deo sese manifestante, de locus de homine de imagine Dei etc. Maar bij *elken anderen locus* dan die de Deo is er een *obiect buiten God* en wordt er gehandeld van het *rapport tusschen God en dat obiect;* terwijl *in den locus de Deo* wordt gesproken van Gott an und für sich, of, Schriftuurlijk uitgedrukt, de Deo πρὸ καταβολῆς κόσμου.

> [„An und für sich" is eene philosofische uitdrukking, πρὸ καταβολῆς κόσμου eene reëele uitdrukking, omdat werkelijk alleen door de schepping der wereld het aanzijn is gegeven aan alle buiten God bestaande dingen. De locus de Deo handelt nu over God, afgedacht van al die obiecten.]

b. Maar krijgen wij op die wijze niet een *abstracten* God?

Neen. Is er sprake van een *schepsel*, en neem ik dat schepsel *abstract*, d. i. abstractum a Deo, dan zeer zeker is dit *valsch*, want het schepsel bestaat alleen gedragen door God: ἐν αὐτῷ (scil. ἐν Θεῷ) ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν. *Maar wel kan God geabstraheerd worden* van zijn creatuur, wijl Hij is de grond aller dingen en dus vóór alle dingen een bestaan had, en dat niet als eene abstractie, maar als eene eeuwige realiteit. Dit is het, wat de locus de Deo bedoelt te behandelen: Deus abstractus, πρὸ καταβολῆς κόσμου.

c. Laat ons ter verduidelijking deze kwestie over het bestaan Gods „an und für sich" *uit de Schrift toelichten.*

De uitspraken der Schrift over het πρὸ καταβολῆς κόσμου, in welke uitdrukking

de kwestie zich concentreert, zijn menigvuldig, èn quod ad nomen èn quod ad rem. Die na te gaan, is noodig, wijl hier de ondempbare klove ligt tusschen alle ware theologie en het pantheïsme. Het pantheïsme toch neigt altijd tot de bewering, dat God er nooit geweest is zonder de wereld. Maar eerst als men God neemt, afgedacht van de wereld, bestaande vóor de schepping, eerst dan bestaat Hij waarlijk als God en is alles te verklaren als uit God voortvloeiende. Op elke andere wijze komt men vanzelf tot de voorstelling, dat de mensch en de wereld het eigenlijke zijn.

De *loci classici* voor deze zaak zijn:

Job 28 : 26 en 27 : בַּעֲשֹׂתוֹ לַמָּטָר חֹק וְדֶרֶךְ לַחֲזִיז קוֹלוֹת: אָז רָאָהּ וַיְסַפְּרָהּ הֵכִינָהּ וְגַם־חֲקָרָהּ: Toen Hij voor den regen eene ordinantie ging maken . . ., toen zag Hij haar, scil. de Wijsheid. God bestond dus, eer Hij de ordinantiën voor de aarde etc. vaststelde.

Spr. 8 : 22—31, waar dezelfde gedachte nog breeder te vinden is. בְּאֵין־תְּהֹמוֹת חוֹלָלְתִּי van eeuwigheid af had de Heere mij, van den eeuwigen abyssus, de eeuwige verborgenheden af, die achter zijne wereld lagen.

בְּהָכִינוֹ שָׁמַיִם שָׁם אָנִי; ja, אֶהְיֶה שַׁעֲשׁוּעִים יוֹם יוֹם d. i. in die eeuwigheid, die aan de schepping voorafging, was ik, Wijsheid, zijne vermaking, spelende בְּתֵבֵל אַרְצוֹ, welke אֶרֶץ toen nog idealiter voor Hem stond. God bestaat dus vóor de schepping, en wel in het bezit van alles, wat noodig is tot zaligheid en zelfgenoegzaamheid.

Dit quod ad rem. Ad litteram:

Matth. 13 : 35: . . . . *ἐρεύξομαι κεκρυμμένα ἀπὸ καταβολῆς.*

Matth. 25 : 34: *κληρονομήσατε τὴν ἡτοιμασμένην ὑμῖν βασιλείαν ἀπὸ καταβολῆς κόσμου.* Hier vloeit dezelfde uitdrukking van Jezus' eigen lippen in zijne eschatologische rede. Dezelfde gedachte ligt in het *ἡτοιμασμένον* van vers 41. De Theodicee, de afloop der dingen, was dus reeds in God gereed vóor de grondlegging der wereld.

Joh. 17 : 24: *ἦν*, scil. *δόξαν, δέδωκάς μοι ὅτι ἠγάπησάς με πρὸ καταβολῆς κόσμου.*

Efez. 1 : 4: *καθὼς ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ πρὸ καταβολῆς κόσμου*, hetzelfde dus toegepast op het individueele leven.

Hebr. 4 : 3: *καίτοι τῶν ἔργων ἀπὸ καταβολῆς κόσμου γενηθέντων.*

Hebr. 9 : 26: *ἐπεὶ ἔδει αὐτὸν πολλάκις παθεῖν ἀπὸ καταβολῆς κόσμου.*

1 Petr. 1 : 20: *προεγνωσμένου μὲν πρὸ καταβολῆς κόσμου, φανερωθέντος δὲ . . .*, van Christus gezegd.

Openb. 13 : 8: *καὶ προσκυνήσουσιν αὐτὸν πάντες οἱ κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς, οὗ οὐ γέγραπται τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐν τῷ βιβλίῳ τῆς ζωῆς τοῦ ἀρνίου τοῦ ἐσφαγμένου ἀπὸ καταβολῆς κόσμου*, waarbij de drie laatste woorden natuurlijk niet verbonden moeten worden met *ἐσφαγμένου*, gelijk gewoonlijk geschiedt, maar met *γέγραπται ἐν τῷ βιβλίῳ.*

Openb. 17 : 8: . . οἱ κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς, ὧν οὐ γέγραπται τὸ ὄνομα ἐπὶ τὸ βιβλίον τῆς ζωῆς ἀπὸ καταβολῆς κόσμου.

Deze plaatsen zijn niet alle van gelijk gewicht, maar in onderling verband geven ze dit te kennen, dat de καταβολὴ κόσμου in den tijd is geschied en dat daaraan een *zijn Gods* voorafging. En het is op dien grond, dat er in de dogmatiek ook is een *aparte* locus de Deo.

III. *Inhoud en orde van dezen locus.*

1°. Voorop gaat de kwestie over *cognoscibiliteit.* Indien namelijk het agnosticisme gelijk heeft, dan kan er niet de Deo gehandeld worden en heeft deze locus geen recht van bestaan. Dat agnosticisme nu heeft telkens onder allerlei vorm in de Christelijke kerk het hoofd opgestoken, waarom het ook onder de oogen dient gezien.

2°. Dan volgt *de existentia Dei.* Dit bestaan moet niet in dubio gesteld worden, het staat vast. Maar wel moeten wij onderzoeken, waar het bestaan Gods in ons Godsbesef vast ligt, of het nu ook mogelijk en profijtelijk is, een wetenschappelijk bewijs bij te brengen, waardoor men de ongeloovigen zou kunnen dwingen tot de erkentenis: Er is een God.

3°. Over de *namen Gods* als bron van Godskennis.

Na deze drie op zichzelf staande, inleidende onderdeelen, volgen de andere, welke men in twee rubrieken splitsen kan, nl.:

a. de Deo respectu ad se, waarin over het wezen, de natuur, de attributen en de driepersoonlijkheid Gods;

b. de Deo respectu ad mundum, waaronder vallen zijn raadsbesluit, zijne opera ad intra.

De nadere toelichting volgt bij elk der onderdeelen.

---

§ 2. De Cognitione Dei.

Naar den regel „finitum non posse capere infinitum" is eene adaequate kennisse van God voor elk creatuur onmogelijk. Even ondenkbaar is eenige kennisse Gods, waarbij Hijzelf passief, tegen Zijn wil en zonder Zijn toedoen, gekend zou worden. Dientengevolge rust alle kenbaarheid van God in de zelfopenbaring van het Eeuwige Wezen. En eindelijk, kenbaar is het Eeuwige Wezen alleen voor zulk een creatuur, dat in zijne scheppingsordinantie op die kennisse is aangelegd, en dan nog alleen in dien bepaalden vorm, die met dezen aanleg overeenkomt. Voor den mensch bestaat er alzoo geene cognitio Dei dan forma humana et pro mensura humana, door God zelven uit zijn archetypisch zelfbewustzijn ectypisch aan den mensch geopenbaard. Dat de mystieken deze kenbaarheid loochenen, vloeit daaruit voort, dat zij het bewustzijn van den mensch uitsluitend intellectueel opvatten en alzoo de onmiddellijke beseffen en gewaarwordingen buiten de kennisse sluiten, om nu voorts via sensus mystici, buiten het intellect om, tot eene eigen soort van kennisse Gods te geraken. Cognitio Dei is daarentegen door de kerk nooit in dien intellectueelen zin verstaan, maar omvatte geheel ons bewustzijn, dus met inbegrip van alle beseffen, indrukken, aandoeningen, gewaarwordingen, inwerkingen en inblazingen. Met dien verstande evenwel, dat het denkend verstand de roeping behield, om deze innerlijke elementa cognitionis met de revelatio externa in rapport te brengen en beide in den vorm van begrippen en van de relatiën dezer begrippen te reflecteeren. Hiertoe onderscheiden onze vaderen tusschen eene notitia Dei insita en acquisita, en deze laatste weer als acquisita e natura en acquisita e revelatione Scripturae. Terwijl de φωτισμός van den Heiligen Geest evenals zijne ἐνοίκησις wel strekte om de notitia insita te versterken en licht op de openbaring te werpen, maar zelve geen nieuwen fons notitiae, gelijk de mystieken dit met hun „lumen internum" leeren, aanbracht.

Zonder deze begeleidende werking en verlichting van den Heiligen Geest ontaardt de notitia insita en wordt elke revelatie misbruikt, gelijk dit in de pseudo-religiën en ketterijen uitkomt. De cognitio Dei insita mag niet verstaan in den zin van notiones innatae, alsof ons „begrippen van God" waren aangeboren. Gegeven met onze schepping is alleen zulk een besef, waaruit het begrip zich allengs ontwikkelen kan. Het agnosticisme, dat thans nogmaals de cognoscibilitas Dei bestrijdt, verschilt in zoo verre van het beweren der oude mystieken, dat dezen althans in het gevoelsleven een eigenaardigen weg ontsloten, om tot gemeenschap met God te geraken, terwijl het agnosticisme alle vermogen om tot kennis te komen, aan de mystiek van het hart ontzegt. Het pantheïsme zondigt in den tegenovergestelden zin, niet door de kenbaarheid Gods voor den mensch, maar door elke zelfkennisse en elk zelfbewustzijn Gods te loochenen, anders dan voorzooverre dit in den mensch tot stand komt. De verschillende vormen, waarin het pantheïsme, voorzooveel dit punt aangaat, optreedt, hangen af van de verschillende verhoudingen, waarin men de onderscheidene functiën van ons bewustzijn tot elkander stelt. Bij Hegel wordt alle overige functie gesubordineerd aan het begripsvermogen ; bij de mystieke pantheisten wordt alle functie gesubordineerd aan het gevoel ; terwijl eene derde klasse de mystieke en de intellectueele functiën los naasteen plaatst, om zoo met Ritschl tot de loochening van alle metaphysische kennis te komen. De kerk daarentegen belijdt, dat deze functiën in onderling rapport staan en bestemd zijn, om in de alomvattende functie van het ὁρᾶν of θεωρεῖν tot zuivere harmonische uiting te geraken.

Toelichting.

I. Bij het spreken over de „k e n b a a r h e i d Gods" staan wij *van meetaf voor dit groote probleem, hoe eenerzijds de mensch dorst naar kennisse Gods, eeuwenlang over die kennisse is gehandeld en velen hebben geroemd in het bezit van die kennisse te zijn, en toch anderzijds het gevoel van aanbidding en religieuse bewondering voor het Eeuwige Wezen er altoos weer toe leidt, om met de Schrift uit te roepen : „God is groot en wij begrijpen het niet!"*

Nooit is die tegenstelling dieper gevoeld en in schooner taal uitgedrukt dan door Vondel in zijn beroemden reizang uit den „Lucifer". Ik leid daarom deze paragraaf in, door dien zang in herinnering te brengen. Vondel legt hem aan

engelen op de lippen. En waarlijk, indien ooit, dan is Vondel er in geslaagd, om engelentaal te spreken. Die reizang raakt de cognoscibilitas Dei en geeft een gevoel van aanbidding. Er zijn twee reien van engelen. De eerste rei vraagt:

„Wie is het, die zoo hoog gezeten,
Zoo diep in 't grondelooze licht,
Van tijd noch eeuwigheid gemeten
Noch ronden, zonder tegenwicht
Bij zich bestaat, geen steun van buiten
Ontleent, maar op zichzelven rust
En in zijn wezen kan besluiten
Wat om en in Hem, onbewust
Van wanken, draait en wordt gedreven
Om 't een en eenig middelpunt;
Der zonnen zon, de geest, het leven;
De ziel van alles, wat gij kunt
Bevroên of nimmermeer bevroeden;
Het hart, de bronaâr, de oceaan
En oorsprong van zoovele goeden,
Als uit Hem vloeien en bestaan
Bij zijn genade en alvermogen
En wijsheid, die hun 't wezen schonk
Uit niet, eer dit in top voltogen
Paleis, der heemlen hemel, blonk,
Daar wij met vleuglen de oogen dekken
Voor aller glansen Majesteit,
Terwijl we 's hemels lofgalm wekken
En vallen, uit eerbiedigheid,
Uit vreeze, in zwijm op 't aanzicht neder; —
Wie is het? Noemt, beschrijft ons Hem
Met eene Serafijne veder;
Of schort het aan begrijp en stem?"

Daarop antwoordt de tegenrei:

„Dat 's God, Oneindig Eeuwig Wezen
Van alle ding, dat wezen heeft!
Vergeef het ons, o, nooit volprezen
Van al wat leeft of niet en leeft,
Nooit uitgesproken noch te spreken,
Vergeef het ons, en scheld ons kwijt,
Dat geen verbeelding, tong noch teeken
U melden kan. Gij waart, Gij zijt,
Gij blijft dezelve. Alle Englenkennis
En uitspraak, zwak en onbekwaam,
Is maar ontheiliging en schennis;

Want ieder draagt zijn eigen. naam
Behalve Gij. Wie kan U noemen
Bij uwen naam? Wie wordt gewijd
Tot uw orakel? Wie durft roemen?
Gij zijt alleen dan die Gij zijt,
Uzelf bekend en niemand nader.
U zulks te kennen als Gij waart,
Der eeuwigheden glans en ader,
Wien is dat licht geopenbaard?
Wien is der glansen glans verschenen?
Dat zien is nog een hooger heil
Dan wij van uw genade ontleenen;
Dat overschreidt het perk en peil
Van ons vermogen. Wij verouden
In onzen duur, Gij nimmermeer.
Uw wezen moet ons onderhouden;
Verheft de Godheid, zingt haar eer!"

En samen breken zij dan uit in den majestueusen, heiligen jubel:

„Heilig, heilig, nog eens heilig,
Driemaal heilig! Eer zij God!
Buiten God is 't nergens veilig;
Heilig is het hoog gebod.
Zijn geheimenis zij bondig,
Men aanbidde zijn bevel!
Dat men overal verkondig,
Wat de trouwe Gabriël
Ons met zijn bazuin kwam leeren.
Laat ons God in Adam eeren.
Al wat God behaagt is wel."

De strekking dezer wonderschoone poëzie is: Wij kunnen God niet kennen. Al wat ons dus overblijft, is Hem te zingen, te verheffen, te aanbidden, en Hem zoo den eenigen tol te betalen, waartoe wij, schepselen, in staat zijn. Vondel wil ons doen gevoelen, hoe, waar de engelen, die altijd met God verkeeren, zoo diep roerend hun onvermogen om God te kennen belijden, het voor ons, *gevallen* creaturen, volstrekt onmogelijk is, om tot eene adaequate kennisse Gods te geraken. En tevens legt de dichter den diepsten grond bloot van deze incognoscibilitas Dei, als hij zegt: „God is het wezen van ons wezen."

Dit sta op den voorgrond, om ons te wapenen tegen het groote gevaar, dat ons dreigt bij de behandeling van dezen locus, dat wij ons nl. verliezen zouden in dorre intellectueele beschouwing over God, opdat een voortdurend opzien tot Hem ons brenge en houde in de stemming der aanbidding en in het diep besef zijner majesteit; anders toch krijgen we hier in den slechten zin des woords scholastiek en zwijgt het kindschap Gods in ons hart!

II. A. De *tegenstelling,* waarvan we zooeven gewaagden, *heeft te allen tijde in de Christelijke kerk geleid tot tweeërlei richting,* nl. de *mystieke* en de *intellectueele.* Beide ontstaan uit het eenzijdig nadruk leggen op een der beide momenten van de cognoscibilitas. Men trok van beide zijden aan de zilveren koorde der Godskennisse, waarbij men als eerste moment heeft: *God is groot en wij begrijpen het niet!*" en daarnaast het tweede: „Dit is het eeuwige leven, *dat zij U kennen, den eenigen, waarachtigen God,* en Jezus Christus, dien Gij gezonden hebt." Die twee momenten, mits in de rechte verhouding en het juiste verband gebracht, zouden saam in innerlijke harmonie tot hun recht zijn gekomen. Maar onze zondige aard heeft alles eenzijdig ontwikkeld. Slechts op enkele hoogtepunten van het geestelijk leven is het aan de kerk gegund, die twee momenten gelijk en in tamelijke harmonie te vatten, nl. ten tijde van de patres ecclesiae en de conciliën, en in de dagen der hervorming. Maar van de patres tot de hervorming en wederom van deze tot op onze dagen zijn ze uit elkaar gerukt en beurtelings eenzijdig vooropgeschoven, waardoor de eenheid in de kerk werd gedeeld en het geestelijk leven verflauwde. Ook nu nog, in onze dagen, wortelt de srtijd tusschen de „subiectieve" en „obiectieve" richting feitelijk in dezelfde disharmonie tusschen deze twee momenten.

En *bij dezen strijd* is er nu telkens nog *eene andere constellatie* bijgekomen, met de voorgaande wel verwant, maar er toch principieel van onderscheiden. Ook de *philosophie* toch heeft zich beziggehouden, en *moeten* bezighouden, met het probleem van de cognoscibilitas Dei. En nu eens leidde haar pogen tot een ontkennend, dan weer tot een bevestigend antwoord op de vraag: „Is er metaphysische kennis mogelijk?"

> [Men heeft aan deze kwestie in de philosophie ook wel den vorm gegeven van de vraag: „Kunnen er atheïsten zijn of niet?" Maar zoo is ze verkeerd uitgedrukt; het geldt hier niet het bestaan, maar de kenbaarheid Gods.]

Die vraag, of er metaphysische kennis mogelijk is, heeft men in de philosophie altijd gemengd met dit andere probleem, welke waarde toetekennen zij aan het mystieke leven des gemoeds. Om nu de daaraan voorafgaande worsteling op philosophisch gebied te laten rusten, wijs ik alleen op Spencer, die dáarom ex omnibus unus hier te noemen is, wijl hij juist deze formeele kwestie op den voorgrond heeft geschoven door zijne dusgenaamde leer van het *agnosticisme,* hetwelk principieel ontkent, dat er eene γνῶσις mogelijk is van de bovennatuurlijke dingen. Spencer en de agnostieken met hem laten zich over die dingen niet uit, maar zeggen alleen: *„Het kan wel wezen zooals gij zegt, maar gij weet het niet, noch gij, noch wij kunnen het weten.* Hier is voor ons eene terra incognita, waarop wij ons niet kunnen uitspreken."

Vondel, in zijn reizang spreekt van God als „nooit uitgesproken noch te spreken". Dat is het „ἀνέκφραστος", waarvan de kerkvaders gedurig gewagen. Welnu, het is op dat „ἀνεκφραστος", dat Spencer zich werpt, zeggende: Indien gij werkelijk kennis van God hadt, dan zoudt gij Hem ook kunnen ἐκφραζειν. Maar noemt gij Hem ἀνέκφραστος, dan staat gij ook ἄγνωστος tegenover Hem."

> [Spencer is geen koud, dor atheïst, maar een bezield, mystiek, poëtisch man, die altijd spreekt over de „eternal mysteries", met welke vage „mysteries" men vooral het contact levendig moet houden. Juist hierin schuilt zulk een groot gevaar voor vrome of althans vroomgetinte menschen, om in het agnosticisme te vervallen; immers, ziet men niet verder, dan levert de negatieve zijde, die metterdaad erkend moet worden, zulk eene innige aansluiting aan de diepst roerende stemming, die in de ziel des menschen voor God kan opkomen.]

Op dezelfde lijn als het agnosticisme ligt feitelijk de school van Ritschl die thans in Duitschland de Vermittelungstheologie verdrijft, de katheders vermeestert en welhaast *de* theologie zal zijn. Immers, ook daar staat de gedachte op den voorgrond, dat alle metaphysische kennis onmogelijk s en het „godsdienstig leven" derhalve alleen kan uitgaan van zekere gewaarwordingen en innerlijke beseffen, die men bij onderscheidene menschen vindt, om die te vereenigen en daaruit op te klimmen tot zeker inzicht waarmee nen zich vergenoegt.

Liggen nu de voorstelling der mystieken in de kerk en die der philosophie op ëene lijn?

Zeer zeker niet. En dat wel hierom. De *philosophische* richtingen eindigen alle met een *„Non liquet*; wij weten niets; met het ἀγνοεῖν. Maar heel anders de *mystieken.* Zij geraken *wel terdege tot eene kennisse van God,* naar hun beweren. Alleen maar, die kennisse is alius generis dan alle andere kennis en moet ook op eene andere wijze verkregen worden; ze vraagt een eigen weg en een eigen methode. Die weg, die methodos, dat vermogen om tot kennisse Gods te komen, is niet gegeven in het verstand, maar in het innerlijk gevoelsleven. Er is dus wel kennis, maar van een eigen karakter, verkregen niet door onderzoek, analyse, deductie, in één woord door denkoperatiën, maar door bidden, vasten, mediteeren en contempleeren. Dat is dan geen minder soort van kennis, integendeel, die kennis is de hoogste, en de verstandelijke is van lager rang. De betere, de gevoelskennis, heeft drie trappen: oratio, meditatio en contemplatio. De oratio, met het vasten, is daarbij de propaedeuse; de meditatio de eigenlijke studie; de contemplatio het hoogste, de eigenlijke kennis van God. Zij bedoelen daarmee, dat de mensch zich moet isoleeren van het leven dezer wereld en in dien geïsoleer-

den toestand zijne activiteit moet blusschen, om in volkomen passiviteit als vanzelf de gegevens voor zijn geest te zien opdoemen, die noodig zijn om tot de hoogere kennis te geraken. Immers, heeft de geest eenmaal door die isoleering, dat zich in zichzelf terugtrekken, dat stil leggen van zijne activiteit, den visionairen toestand bereikt, dan volgt de contemplatie, en in dat θεωρεῖν is de eigenlijke kennis van God gelegen.

De philosophische en de kerkelijk-mystieke richtingen loopen dus wel inzooverre parallel, dat beide de mogelijkheid ontkennen, om langs verstandelijken weg tot de kennisse Gods te geraken, maar bij dit negatieve resultaat laat de agnosticus het dan ook, terwijl de mysticus een eigen weg, eene eigen methode opzoekt, om daarlangs te komen tot eene eigenaardige soort van kennis, die naar zijne bewering, waar het de kennisse *Gods* geldt, de alleen ware is.

B. *Tot staving van dit hun gevoelen beroepen de voorstanders van het mystieke agnosticisme zich op*

a. 1 Cor. 12 : 31 : ζηλοῦτε δὲ τὰ χαρίσματα τὰ μείζονα· καὶ ἔτι καθ' ὑπερβολὴν ὁδὸν ὑμῖν δείκνυμι. Men redeneert dan aldus: Die ὁδὸς καθ' ὑπερβολήν bestaat volgens Paulus niet in de kennis; noch de kennis der talen, noch de verstandelijke kennis der mysteriën, noch πᾶσα ἡ γνῶσις kan de weg zijn, om tot de cognitio Dei te komen. Maar er is een weg over de bergen Gods, dat is de weg van de mystieke gewaarwordingen des gemoeds, de ὁδὸς τῆς ἀγάπης. (Cf. 1 Cor. 13 : 1, 2.)

Op deze plaats beroept men zich ten onrechte. Lezen wij de *geheele* redeneering van den apostel, ook 1 Cor. 14, dan blijkt, dat de ὁδὸς καθ' ὑπερβολήν niet is de weg der mystieke gewaarwordingen als een weg van hooger kennis. Paulus bespreekt hier het verschijnsel der glossolalie, dat in de Christelijke kerk voortdurend voorkwam. Terwijl de gemeente vergaderd was, begon nu deze, dan geene in zekere geestvervoering plotseling allerlei klanken uit te stooten, waar geen touw aan vast te maken was. Men had daar dus te doen met een mystiek verschijnsel. Het denkend bewustzijn werd tijdelijk opzij gezet bij iemand, die in verrukking geraakte en daaraan door allerlei geluiden uiting gaf. Stelt Paulus nu zulk eene mystieke uiting, zulk eene glossolalie boven of beneden het gewone verschijnsel, nl. het spreken uit het denkend bewustzijn? Ziet het antwoord op die vraag in 1 Cor. 14 : 2—6. De apostel stelt daar de uiting van het mystieke en de uiting van het bewuste leven tegenover elkander en zegt nu, dat wie uit het bewuste leven spreekt, ongetwijfeld hooger staat: μείζων δὲ ὁ προφητεύων ἢ ὁ λαλῶν γλώσσαις. Persoonlijk hecht hij zeer zeker waarde aan het λαλεῖν γλώσσαις, maar toch verkiest hij liever de verstandelijke verklaring der Goddelijke dingen: θέλω δὲ πάντας ὑμᾶς

λαλεῖν γλώσσαις, μᾶλλον δὲ ἵνα προφητεύητε. En wat zichzelven betreft, wil hij, als er over hem eene verrukking komt, wel uiting geven aan het mystieke leven, maar, zoo zegt hij, daar heeft de gemeente niets aan, ἐκτὸς εἰ μὴ διερμηνεύῃ, ἵνα ἡ ἐκκλησία οἰκοδομὴν λάβῃ. Dan eerst meent hij nuttig te zijn voor de gemeente, als hij komt ἢ ἐν ἀποκαλύψει ἢ ἐν γνώσει ἢ ἐν προφητείᾳ ἢ διδαχῇ. In vers 2 geeft hij daar voor de reden aan: οὐδεὶς γὰρ ἀκούει, πνεύματι δὲ λαλεῖ μυστήρια wie in verrukking is; niemand begrijpt er iets van. Zijn die mystieke uitingen dan waardeloos? Neen, zeker niet. Ze hebben beteekenis voor de wederzijdsche betrekking tusschen hem en zijn God en voor zijne eigen ziel, want λαλεῖ τῷ θεῷ, God verstaat hem wel, en ook is er voor hem zelf wel οἰκοδόμησις: οἰκοδομεῖ ἑαυτόν; maar de *gemeente* wordt *niet* gesticht, voor de kerk heeft het verschijnsel geene beteekenis. Komt men dus op het terrein van het gemeenschapsleven der kinderen Gods in de kerk, dan treden die mystieke uitingen op den achtergrond, en op den voorgrond komt de γνῶσις, de προφητεία, de διδαχή. En opmerkelijk, de brug tusschen die twee is de διερμήνευσις. De glossolalie dus, als mystieke levensuiting op zichzelve zonder waarde voor de gemeente, kan tot gemeene stichting dienen, als de mystieke gewaarwordingen worden overgezet in klare, verstaanbare woorden. De mystieke gewaarwordingen worden zoodoende van belang als te verwerken stof voor den νοῦς. Zijn er dus zulke gewaarwordingen aanwezig, dan rust op het denkend verstand de plicht, om die over te brengen in begrijpelijke taal. Vers 13 zegt: διὸ ὁ λαλῶν γλώσσῃ προσευχέσθω ἵνα διερμηνεύῃ; die moet er niet bij blijven staan en denken: „Nu heb ik het hoogste"; maar hij moet bidden, dat hij tot het hoogere moge komen, nl. tot het verstandelijke. De mystieken willen den νοῦς ἄκαρπος houden, en dit keurt de apostel juist beslist af (vs. 14).

Zoo nu wordt de καθ' ὑπερβολὴν ὁδός uit 1 Cor. 12 : 31 verstaan. Paulus handelt hier over de χαρίσματα. Reeds noemde hij er verscheidene op. Maar nu zegt hij: Er is nog een hooger χάρισμα, namelijk dat der ἀγάπη. Dat is die καθ' ὑπερβολὴν ὁδός. Hier wordt in 't geheel niet over de via cognitionis Dei gehandeld. Daarom is heel de redeneering der mystieken fout.

[Men heeft het wel eens voorgesteld, dat de γλῶσσαι waren „vreemde talen", zoodat het zou wezen, als sprak in eene Latijnsche kerk iemand plotseling Grieksch. Dit is niet het geval, gelijk blijkt, want

1. de apostel vergelijkt de uitgestooten γλῶσσαι met den klank, dien koper of metaal van zich geeft, cf. 1 Cor. 14 : 7—11.

2. een vreemdeling, die in de kerk ware gekomen, zou gedacht hebben, dat ὁ λαλῶν γλώσσῃ gek was, want het waren slechts onsamenhangende klanken, die hij uitstiet, er was geen εὔσημος λόγος in, cf. 1 Cor. 14 : 9.

3. dan zou ook de vergelijking met een βάρβαρος vallen, cf. 1 Cor. 14:11.]

b. 1 Tim. 6 : 15 en 16 : ὁ μακάριος καὶ μόνος δυνάστης, ὁ βασιλεὺς τῶν βασιλευόντων καὶ κύριος τῶν κυριευόντων, ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν, φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον, ὃν εἶδεν οὐδεὶς ἀνθρώπων οὐδὲ ἰδεῖν δύναται· ᾧ τιμὴ καὶ κράτος αἰώνιον, ἀμήν. Het is hier dezelfde toon als in Vondels reizang. Omdat God Creator is, kan van Hem geene kennisse verkregen worden als van een schepsel; Hij bewoont een ontoegankelijk licht, waarin niemand kan doordringen. Niemand heeft ooit God gezien, niemand *kan* Hem ook zien. Van hun standpunt beriepen de mystieken zich tegenover de intellectualisten terecht op deze plaats.

c. Rom. 11 : 33 is van gelijke strekking : ὦ βάθος πλούτου καὶ σοφίας καὶ γνώσεως θεοῦ. ὡς ἀνεξερεύνητα τὰ κρίματα αὐτοῦ καὶ ἀνεξιχνίαστοι αἱ ὁδοὶ αὐτοῦ. De nadruk valt op ἀνεξερεύνητα, zijne oordeelen zijn niet te onderzoeken, en op ἀνεξιχνίαστοι, in zijne wegen is geen ἴχνος, geen spoor om ze na te speuren. In vers 34 en 35 volgt dan een citaat, waarna de apostel in vs. 36 de reden van dat „ondoorzoekelijk" en „onnaspeurlijk" aangeeft in het ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα· αὐτῷ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν, gelijk Vondel zegt : God is „het wezen van alle ding, dat wezen heeft."

d. Joh. 1 : 18 : θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε· ὁ μονογενὴς υἱὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός, ἐκεῖνος ἐξηγήσατο. Liefst lezen de mystieken alleen de eerste helft van dit vers, waarin de incognoscibilitas Dei ligt, want wel waarlijk moet men streng vasthouden aan de beteekenis van „kennen", welke ὁρᾶν hier heeft, en den zin van dit woord niet verflauwen tot een „zien met lichamelijke oogen". Doch te gelijk leert de tweede helft van het vers, dat God wel degelijk cognoscibilis est.

e. Matth. 11 : 27 levert eene bijna parallelle uitspraak : οὐδὲ τὸν πατέρα τις ἐπιγινώσκει εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ ᾧ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι. Er is zeer zeker eene relatieve incognoscibilitas, maar toch is er eene via cognitionis, en wel die der ἀποκάλυψις, welke staat tegenover den mystieken weg, waarbij het κάλυμμα blijft.

f. Job 36 : 26 : יְהוָה אַחֵר וְלֹא נֵדָע Er staat niet bij אחר gelijk veelal gelezen wordt : „Wij begrijpen *Hem* niet", maar het is : „Zie, God is groot, en wij begrijpen *het* niet". Hier word niet ontkend, dat wij kennis van God kunnen hebben, gelijk de mystieken beweren, maar de gansche positie, waarin God tegenover ons staat, blijft een mysterie. Vooral het laatste gedeelte van Jobs geschiedenis is voor de kwestie der cognoscibilitas Dei van groot belang; letten wij daarom op heel die pericope. Na breede gesprekken tusschen Job en zijne vrienden, waarbij veel over God is gephilosopheerd, heeft Elihu gesproken. Daarna verschijnt God in een onweder en Hij antwoordt Job. Wat ervaart deze nu in dit onweder? Dit. God verwijt aan Job, dat hij en zijne vrienden veel te precieselijk en beslist over God hebben willen oordeelen en zich hebben

aangesteld als dorre intellectualisten en scholastieken, maar onder al die dorre scholastiek over God en zijn recht, den donder van Gods majesteit niet hebben gehoord en niet verkeerd hebben in den toestand der aanbidding. Het is daarom niet toevallig, dat God juist in een onweder verschijnt. Neen, Hij breekt als het ware die koude intellectueele gesprekken over zijn Wezen af, haalt hen uit hunne abstracties uit, en doet hun de קוֹל יְהוָה hooren, d. i. de rechtstreeksche uiting zijner majesteit, opdat zij onmiddellijk een besef en indruk zouden ontvangen van zijne Goddelijke macht en grootheid. En nu neemt God Job als het ware eens op de catechisatie en stelt hem allerlei vragen, om hem ten slotte de kracht en de onnaspeurlijke heerlijkheid zijner schepping te teekenen in die wonderschoone poëzie van het paard, den eenhoorn, den Orion enz., opdat hij zoo weer kome onder den overweldigenden indruk van de majesteit des Heeren, zijne hand op den mond legge en eindelijk antwoorde: „Ik weet, dat Gij alles vermoogt en dat geene van uwe gedachten kan afgesneden worden. Wie is hij, zegt Gij, die den raad verbergt zonder wetenschap? *Zoo heb ik dan verhaald hetgeen ik niet verstond,* dingen, die voor mij te wonderbaar waren, die ik niet wist. Hoor toch en ik zal spreken, ik zal U vragen, en onderricht Gij mij! Met het gehoor des oors heb ik U gehoord, *maar nu ziet U mijn oog.* Daarom verfoei ik mij en heb berouw in stof en assche"

Slechts rijst te dezer zake nog de vraag, of men de breede dialogen tusschen Job en zijne vrienden als Gods woord mag beschouwen of niet. Later heeft God hen over die dialogen immers bestraft, zoo zegt men, dus kunnen ze niet uit Gods Geest zijn. Intusschen die besstraffing raakte den inhoud dier gesprekken niet. Wel hadden Job en zijne vrienden verkeerd gesproken, maar het verkeerde school in de personeele toepassing van de waarheid op Job (bij de vrienden) en op God (bij Job); die ging veel te ver. Maar toetst men den *inhoud* der gesprekken aan hetgeen de Heilige Schrift elders leert, dan zal men bevinden, dat ze zeer rechtzinnig waren. En alleen hierom worden zij veroordeeld, omdat Job en zijne vrienden spraken over God en Goddelijke zaken, alsof dat abstracties waren, alsof God een begrip was en de Goddelijke dingen bestonden in redeneeringen, waaraan men kon ontleenen wat God verheerlijkt en de waarheid voor ons kenbaar maakt. Tegen die dorre scholastiek trekt God op tweeërlei wijs te velde, nl. door het onweder zelf en door wat Hij in dat onweder zegt. En dan eindigt Job ook niet met te zeggen dat wat hij eerst beweerd had onwaar was, maar met zich te verfoeien om de wijze, waarop hij over God gesproken had. Brengt het onweder aan Job kennis van God toe? Ja Job ontvangt daardoor levende indrukken en beseffen van de reëele majesteit Gods, welke nu aangesloten worden aan wat reeds in abstracte

begrippen bestond, zoodat er een fundament komt, waarop ze rusten kunnen, en de kennis rijpt tot ware, levende kennis.

g. Ten laatste beroepen de mystieken zich op Jes. 45 : 15: אָכֵן אַתָּה אֵל מִסְתַּתֵּר אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל מוֹשִׁיעַ: Ze verklaren daarbij „die zich verborgen houdt" als: „wien te kennen onmogelijk is". Eene goede exegese leert echter, dat dit niet ziet op het verborgen blijven van het Wezen, maar van de oordeelen Gods. In dit hoofdstuk is nl. sprake van Israels uitwendigen toestand. Israel had niet beantwoord aan zijn koninklijke roeping. En nu meende het, dat God niet te hulp kwam tegen de vijanden. Neen, zegt de profeet, Hij houdt zich tijdelijk verborgen, maar in het verborgen staat Hij ook gereed, om, als de εὐκαιρία daar is, ter hulpe en ter redding toe te schieten. Al is dus Israel schijnbaar overgelaten aan de vijanden, nochtans is God hun Heiland.

Deels mag echter aan het beweren der mystieken niets te kort gedaan. *Uit sommige Schriftuurplaatsen blijkt metterdaad, dat eenerzijds de stelling vast staat:* God kan in zijne majesteit door den mensch niet waarlijk gekend worden.

C. *Intusschen, wanneer men de Schrift verder raadpleegt en nu vraagt, of er ook uitspraken zijn, die iets anders leeren, dan moet daarop bevestigend geantwoord.*

a. De groote *locus classicus* daarvoor is 1 Cor. 2 : 11—16: *τίς γὰρ οἶδεν ἀνθρώπων τὰ τοῦ ἀνθρώπου εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου τὸ ἐν αὐτῷ; οὕτως καὶ τὰ τοῦ θεοῦ οὐδεὶς ἔγνωκεν εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ. ἡμεῖς δὲ οὐ τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου ἐλάβομεν, ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ, ἵνα εἰδῶμεν τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν, ἃ καὶ λαλοῦμεν οὐκ ἐν διδακτοῖς ἀνθρωπίνης σοφίας λόγοις, ἀλλ' ἐν διδακτοῖς πνεύματος, πνευματικοῖς πνευματικὰ συνκρίνοντες. ψυχικὸς δὲ ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ· μωρία γὰρ αὐτῷ ἐστίν, καὶ οὐ δύναται γνῶναι, ὅτι πνευματικῶς ἀνακρίνεται. ὁ δὲ πνευματικὸς ἀνακρίνει πάντα, αὐτὸς δὲ ὑπ' οὐδενὸς ἀνακρίνεται. τίς γὰρ ἔγνω νοῦν κυρίου, ὃς συμβιβάσει αὐτόν; ἡμεῖς δὲ νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν.* Er is hier sprake van de *σοφία τοῦ θεοῦ*, waarop een *κάλυμμα* lag (vs. 7) maar van die verborgenheden is door God den Heere ten behoeve van zijne uitverkorenen het *κάλυμμα* afgenomen (vs. 10), en dat wel *διὰ τοῦ πνεύματος*. Daarop volgt de uitspraak over de diepste, adaequate en absolute cognitio Dei in vs. 10*b*. God de Heere wordt voorgesteld als een oceaan, met 1°. eene apparitie aan de oppervlakte en wat van uit die oppervlakte met sommige hulpmiddelen kan gepeild worden, en 2°. onder die oppervlakte, voorzoover men die niet peilen kan, eene zich in het oneindige verliezende *βάθος*, waar geen peillood of duiker den bodem van kan vinden;

zoo ook is er in God den Heere iets, dat zich aan de oppervlakte vertoont, maar zijn er ook peillooze *βάθη τοῦ θεοῦ*. Welnu, die *βάθη* zijn toch vatbaar voor eene *ἔρευνα* (vs. 10); alleen maar, niet een creatuur, maar *τὸ πνεῦμα ἅγιον ἐρευνᾷ αὐτά*. En daarom is *τὸ πνεῦμα ἅγιον* ook alleen in staat *τὰ πάντα* te *ἐρευνᾶν* en, het *κάλυμμα* wegnemende, ons de kennisse Gods te verschaffen. Om dit toe te lichten, appelleert Paulus op hetgeen in den mensch zelven omgaat (vs. 11). Niet alleen toch in God zijn er van die verborgenheden, die wij *τὰ βάθη* kunnen noemen, maar ook in den mensch. Ook in den mensch ligt er onder de diepte der *φαινόμενα* eene *βάθος* in het diepste van zijn wezen. Welnu, al kennen wij iemand phaenomenaal, toch blijft er in elken mensch die *βάθος* over, welke, ja, wel kan gepeild worden, *maar alleen door hemzelven,* d. i. door zijn *πνεῦμα*, door zijn bewustzijn. Zoo ook is het bij God. Niemand kan *τὰ βάθη τοῦ θεοῦ* doorgronden dan God zelf, omdat Hij eene op zichzelf staande persoonlijkheid is (vs. 11*b*). Nu zou dit ons, menschen, niets baten, indien nl. de Geest van God buiten mededeeling aan den mensch bleef. Maar — en dit is juist het mysterie van het Christendom — die *πνεῦμα τοῦ θεοῦ ἐρευνῶν τὰ βάθη τοῦ θεοῦ* bezit de macht, den wil en de liefde, om zich aan de uitverkoren menschheid, die door de palingenesie aan Hem geafficieerd is, mede te deelen. De menschheid buiten de palingenesie bezit alleen *τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου*, maar de herboren menschheid ontving *τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ*, en dat wel, niet alleen opdat zij genieten zou in het door Christus voor haar verworven heil, maar ook, opdat zij tot *γνῶσις* zou komen: *ἵνα εἰδῶμεν* (vs. 12). Die *γνῶσις* moet ook *ἐπιστήμη* worden, want (vs. 13) ze moet vatbaar zijn om uitgesproken te worden: *ἃ καὶ λαλοῦμεν*. Nogmaals komt Paulus terug op de tegenstelling tusschen den mensch buiten en in de palingenesie. De eerste kan niet tot de *γνῶσις* komen, waarvan hier sprake is, *οὐ δύναται γνῶναι*, dus nog veel minder *ἐπίστασθαι*, en dat *niet omdat het obiect zich niet leent voor kennis,* m. a. w. niet, omdat er geene cognitio Dei mogelijk zou wezen, *maar omdat hij* *ψυχικός* is, d. i. *het orgaan mist*, om tot die cognitio Dei te komen, *τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ* zijn hem *μωρία* (vs. 14). — *Het redebeleid van den apostel is hier dus* alzoo: God is eene verborgenheid. De Heilige Geest gaat in de diepten dier verborgenheid in; Hij alleen ook kan ze peilen. Hun, die *πνευματικοί* zijn, deelt Hij mede wat hun noodig is om *τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα* te vatten. Dat inzicht brengt deze *πνευματικοί* tot de *γνῶσις*, welke in het bewustzijn opklimt tot *ἐπιστήμη* en daardoor leidt tot het *λαλεῖν* der dingen Gods. Zoo blijkt het hooge gewicht dezer plaats, *welke zeer zeker erkent, dat er in het Wezen Gods βάθη zijn, maar tevens de ware via cognitionis Dei aangeeft.*

b. Hos. 2 : 21 en 22 (Holl. tekst vs. 18 en 19) וְאֵרַשְׂתִּיךְ לִי ..... וְיָדַעַתְּ אֶת־יְהוָה׃ Hier wordt Israelitisch-symbolisch dezelfde gedachte kort uitgedrukt. Ook hier

is het eerst: „En ik zal u Mij ondertrouwen", d. i. de mystieke gemeenschap, want de ondertrouw, het huwelijk, is hier beeld van de unio mystica cum Deo per Christum; maar daarna volgt: „En gij zult den Heere kennen"; het mag bij die mystieke gemeenschap niet blijven, maar het resultaat moet wezen de kennisse Gods, evenals men ook in het huwelijk elkander leert kennen.

c. Jerem. 31 : 33 en 34 geeft dezelfde combinatie. In vs. 33 gaat de mystieke gemeenschap vooraf: „Dit is het verbond, dat Ik na die dagen met het huis van Israel maken zal, spreekt de Heere: Ik zal mijne wet in hun binnenste geven en zal die in hun hart schrijven"; maar weer volgt in vs. 34 de kennisse Gods: „En zij zullen niet meer, een iegelijk zijnen naaste en een iegelijk zijnen broeder, leeren, zeggende: Kent den Heere, want zij zullen Mij allen kennen, van hunnen kleinste af tot hunnen grootste toe, spreekt de Heere." En dat zij Hem zullen kennen, is gevolg van het besprengen met het bloed van Christus: „Want Ik zal hunne ongerechtigheid vergeven en hunner zonden niet meer gedenken."

d. Jes. 11 : 9 spreekt deze waarheid niet minder duidelijk uit. Er zal niet maar een geringe, kleine, „eenigszinsche" kennis wezen, maar bij gelijkenis wordt gezegd, dat „de aarde vol zal zijn van kennisse des Heeren, gelijk de wateren den bodem der zee bedekken."

e. Voorts kunnen wij hier nog wijzen op al die plaatsen, waar Christus spreekt van de openbaring, die Hij komt brengen, als Matth. 11 : 27 en andere reeds vroeger genoemde plaatsen. Hier spreken we alleen nog even over 1 Cor. 13 in fine. Paulus handelt hier van de χαρίσματα, maar ook van de γνῶσις, en van deze laatste in onderscheiding van de mystieke ἀγάπη, welke is de huwelijkstrouw uit Hosea 2. Van die γνῶσις zegt de apostel, dat zij hier op aarde slechts is ἐκ μέρους en eerst hiernamaals tot volheid komen zal. Die volle γνῶσις zal dan bestaan uit het μέρος, dat nu is, en uit een ander μέρος, dat er nog bij zal komen. De apostel zegt zelfs in vs. 12: τότε δὲ ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην. Dit ἐπιγνώσομαι geeft meteen het karakter te kennen van het voorafgaande βλέπειν πρόσωπον πρὸς πρόσωπον; dat is niet een kosmisch zien, dat is geene mystieke contemplatie, maar dat is „*kennen* van aangezicht tot aangezicht, gelijk wij van God gekend zijn." En het is van die kennisse, dat de apostel zegt dat hier op aarde, niet het geheel, maar dan toch een μέρος het deel is van de kinderen Gods.

D. Nu kortelijk nagaande, *hoe deze kwestie in den loop der kerkgeschiedenis aan de orde is gesteld,* geven wij *slechts enkele saillante uitspraken.*

Het begrip van ἀνέκφραστος of ἄρρητος, op God toegepast, vinden wij reeds

zeer vroeg in de Christelijke kerk, namelijk bij Justinus Martyr, die God aanroept als den „ἄῤῥητος πάτηρ".

De mystieke lijn treffen wij op dit punt het eerst met bewustheid aan bij Origenes. „Sentire Deum *taciti* aliquatenus possumus, explicare non possumus." Gedeeltelijk schemerde hetzelfde beginsel reeds door bij Clemens van Alexandrië, maar toch, Origenes sprak het eerst duidelijk uit.

[Het is bijna de lijn van „het zwijgend getuigen" op de openbare scholen ten onzent. Ook dit is zulk een staande uitdrukking van de ethische richting, die met de Ritschliaansche school weer terugzinkt in het mysticisme.]

De eigenlijke mystieken, Dionysius Areopagita, Johannes Damascenus en Johannes Scotus Erigena, zijn veel verder gegaan en eigenlijk reeds gekomen op het standpunt, waarop thans het pantheïsme staat in den zin der Hegeliaansche school. Deze leert: „God is zichzelven niet bewust, maar wordt dat pas in den mensch." Daar wordt dus de kwestie omgekeerd; daar is de incognoscibilitas in God van zichzelf en moet Hij van den mensch vernemen, wie Hij is. Dat deze gedachte niet pas bij Hegel is opgekomen, blijkt wel uit wat Johannes Scotus Erigena zei: „Deus nescit se quid est, quia non est quid." Zoo ook Johannes Damascenus: „Ὁ θεὸς οὐδὲν τῶν ὄντων ἐστίν." Dionysius Areopagita sprak van God als van het μὴ ὄν.

Diep in de middeleeuwen vinden wij dezelfde gedachte nog bij William Occam: „Nec essentia nec quidditas, nec aliquid intrinsecus nec aliquid quod est realiter Deus potest cognosci."

[*Quidditas* is een scholastiek woord, dat uitdrukt het bezit van een quid. Er van afgeleid is het adiectief *quidditativa.*]

Thomas van Aquino zette de zaak weer „op pooten", door te zeggen: „Wij hebben van God wel cognitio quidditatis, maar niet cognitio quidditativa." Wat dit beteekent, willen wij kortelijk uiteenzetten.

Er is van oudsher strijd geweest over dat „quid" Men oordeelde namelijk, dat dit „quid" alleen gebruikt mocht worden van wat exsistentie had. Daar nu exsistentie een een grond onderstelt, waarin iets exsisteert, zei men — en in dien zin terecht —, dat God wel essentie heeft, maar geene exsistentie. „Een „bestaan" toch eischt iets, waarop te „staan" zij. In God nu is geen grond van „bestaan", want Hij is zelf aller dingen oorzaak, dus is er in God ook geen „quid." Daarmee werd noch het aanwezen noch het wezen Gods geloochend, want Gods „essentie" bleef. Doch deze redeneering heeft er toe geleid, dat men het wezen Gods negatief is gaan opvatten als τὸ μὴ ὄν. En dit leidde vanzelf deels tot atheïsme, alsof God niet was, deels tot de paden der

mystiek, alsof God voor ons niet dan een oneindige donkerheid, een ongekende abyssus was.

Daarom zijn Thomas van Aquino en op zijn voetspoor de gereformeerde theologen er toe gekomen, om te zeggen, dat er in God wel quidditas is, maar wij geene cognitio quidditativa van Hem hebben. Cognitio quidditativa beteekent dan die kennis, die na het onderzoek eener bestaande zaak op de vraag „Quid est?" een adaequatum responsum kan geven, waarin de volledige inhoud van dat quid wordt uitgesproken. Welnu, zulk eene cognitio quidditativa is er voor ons van God niet te bereiken. Maar daarom is er wel quidditas in God. Immers, God heeft een bestaan voor Zichzelf en geeft in Zijn eigen bewustzijn een volledig antwoord op de vraag: „Quid sum?"

E. *Resumeeren wij, wat we tot hiertoe vonden,* dan blijkt, dat wij hebben te doen met tweeërlei:

1°. met eene hoogheid in het wezen Gods, die ons niet toelaat kennisse van Hem te bezitten;

2°. met eene openbaring Gods, die ons wel kennisse van Hem geeft.

Een *negatief* en een *positief* resultaat dus.

Het *negatieve* werd *eenzijdig aangegrepen* door de *agnostieken*, het *positieve* door de *rationalisten*, terwijl *tusschen die beide in* de *mystieken* stonden met de bewering: „o, Ja, er is wel een rapport tusschen God en ons, maar dat is een *levensrapport*, niet in via cognitionis, maar *in via mystica,* in de diepten des gemoeds gelegen."

Deze eenzijdigheden hebben aldoor het kerkelijk leven bedorven, ja, verwoest. De *mystiek* toch ging eerst het Woord voor overtollig verklaren, toen de sacramenten, daarna de ambten en eindelijk de kerk. En ook daar bleef het niet bij. De Christelijke waarheid werd telkens verder aangetast. En natuurlijk, als men geene cognitio Dei meer heeft, maar alleen op mystieke gewaarwordingen afgaat, dan ligt het in den aard der zaak, dat de modernen gereed zijn om vriendschap te sluiten. Zoo moest het modernisme wel hand aan hand gaan met de mystiek. Denkt maar aan het pantheïsme van Spinoza, waarbij de vroomste zieltjes onder de mystieken zich aanstonds aansloten. Op die wijze zijn de verderfelijke secte der Hebreën en andere ontstaan, ook die der Quakers in Engeland en Amerika, welke niet alleen de Christelijke vormen, maar ook de Christelijke waarheid opzij zetten en geëindigd zijn met zich homogeen te verklaren met Spencer en de agnostische philosophie. Hetzelfde zien wij in ons land bij Mr. van Houten, die ook afkomstig is uit die mystieke doopsgezinde kringen. Evenzoo bij de Duitsche mystieken uit het

laatst der vorige eeuw. Al die richtingen leiden er ten slotte toe, om na de Christelijke kerk en de Christelijke waarheid ook de Christelijke zedelijkheid opzij te zetten. Het onderscheid in de kennis van goed en kwaad wordt, evenals in het pantheïsme, opgeheven, het verschil tusschen zonde en heiligheid onverschillig verklaard. De dagen der reformatie toonen in de geschiedenis van David Joris, waartoe men zoodoende komt. En ook in onze dagen kan men ten platten lande van die mystieke drijverij aantreffen, die welbewust en onbeschaamd gepaard gaat met de grofste zedeloosheid, en dat onder allerlei vrome ontschuldigingen als: „dat is de oude Adam", enz. Men ziet, dat de kwestie van de kenbaarheid Gods niet maar is eene diepzinnige speculatie, maar eene kwestie, waaraan de kerk hangt en de waarheid, de realiteit der zedelijkheid, ja, de gansche theologie.

De *andere eenzijdigheid*, die enkel de cognitio Dei drijft en de vloeiende bron van het mystieke leven in het hart laat bevriezen, leidt langs een anderen weg tot dezelfde resultaten. Rekent men niet met den gloed der religie, en vat men de waarheid op als louter abstracte formuleering van begrippen, dan is men, eer men het zelf weet, verzeild in het *rationalisme*. Abstract denken wordt dan het hoogste, eene of andere stelling beamen eene verdienste. De strijd wordt daarbij overgebracht op het terrein der begrippen. Wie daar de baas is, d. i. wie het helderst denkt en redeneert, is tijdelijk de vroomste en de beste. Daardoor verkoelt de liefde en verflauwt de gemeenschap; de sectegeest wordt gevoed door verschil van leerbegrippen; het hangt al aan dorre, abstracte orthodoxie; en aan het sacrament, de kerk of wat der kerke is wordt geene waarde meer gehecht. Alleen behoudt men nog eene soort „leerkerk", waarin uitsluitend begrippen worden onderwezen, maar de religie gaat weg. En de enkele vromen, die er nog overblijven, wenden zich treurig af van zulk eene begrips gymnastiek, waarbij de kerk in eene school wordt verkeerd en de predikant niet geacht wordt als een kind van God, maar als „een kraan van geleerdheid". Tot ten slotte de philosophie binnendringt en critisch reageerend tegen alle waarheid ingaat. Wel poogt men zich dan eerst nog zedelijk te handhaven, maar het dorre, redeneerende verstand tast ook de zedeleer der Schrift aan, tot eindelijk ook het rationalisme denzelfden eindpaal heeft bereikt als het mysticisme, d. i. volslagen zedeloosheid en absentie van kerk en waarheid. Ziet het maar op die talloos vele dorpen in Noord-Holland, Overijsel en Drente, waar wel twee duizend of meer menschen wonen, terwijl er geen spoor van de kerke Christi valt waar te nemen, doch allen een zuiver somatisch, d. i. dierlijk leven leiden.

F. *De beide resultaten*, die wij vonden, nl. dat God eenerzijds niet en ander-

zijds ten deele wel te kennen is, *moeten nu ook in organisch verband worden gezet,* opdat elk der beide die rol en die taak kunne vervullen die het van nature en naar zijn aard heeft.

Om dat organisch verband nu wèl in te zien, hebben wij niets anders te doen dan de *foutieve psychologie te critiseeren,* die aan de beide eenzijdigheden waarvan we zooeven spraken, ten grondslag ligt.

Alle *valsche mystiek* toch gaat uit van deze *verkeerde voorstelling,* dat de mensch *drie vermogens* heeft, nl. verstand, wil en gevoel. Neemt men het gevoel als een afzonderlijk vermogen aan, dan is het ook volkomen natuurlijk, dat men de religie met dat gevoelsvermogen in rapport brengt en het verstandsvermogen tot zulk een rapport met God onbekwaam verklaart. Van deze foutieve voorstelling gaan de ethischen, de Ritschlianen, de agnostici en de modernen allen zonder onderscheid uit; het is bij allen hetzelfde argument: de religie is eene zaak van het gevoel, maar het verstandsvermogen kan niet komen tot de wetenschap van en het leven met God.

Van den anderen kant vind men bij de *rationalisten* deze *psychologische fout,* dat voor hen *het intellectueele vermogen* van den mensch, zijn verstand, *het één en al* is. Alles gaat bij hen op in de facultas et ars cogitandi, en zij hebben er geen oog voor, dat de ars cogitandi maar éene is van de vele werkingen, waartoe de facultas intelligendi den mensch in staat stelt.

Wanneer wij nu die beide fouten vermijden en de *psychologie herstellen naar de leer en voorstelling onzer vaderen,* dan komt de zaak heel anders te staan. De mensch toch heeft een *facultas intelligendi* en eene *facultas volendi.* Die facultas intelligendi evenwel is niet een simplex quid, maar een compositum quid, een gecompliceerd verschijnsel, werkend op dat geheele terrein, dat wij noemen *het bewustzijn.*

[De Latijnsche uitdrukking voor bewustzijn is *conscia mens,* en niet conscientia, zooals men tegenwoordig veelal zegt.]

Het intellect nu als vermogen van de mens conscia, *vindt in die mens niet alleen de ars cogitandi, maar ook* de kunst van het verbeelden, ook de kunst van het gewaarworden, en nog dieper, onder de gewaarwordingen, wat wij in het Hollandsch noemen de beseffen. Heel het terrein van de facultas intelligendi omvat dus, van onderen op, de beseffen, de gewaarwordingen, de verbeelding en het denken. Daar tusschen in liggen nog wel allerlei andere werkingen, maar dat zijn slechts gewijzigde vormen, bijv. naast de beseffen: de indrukken en aandoeningen, naast de gewaarwordingen: de waarnemingen en ervaringen. Deze blijven echter onbesproken, aangezien wij hier geene psychologie behandelen en bovendien in de vier genoemde onderscheidingen alle andere mee gegeven zijn.

Vooral dat „verbeeldend vermogen", de phantasie, is vaak beschouwd als een soort invliegende wildzang, die echter volstrekt niet een eigen iets vormde. Het is evenwel van het grootste gewicht bij de facultas intelligendi. Immers, de voorstelling of verbeelding van eene zaak en haar begrip hangen op het nauwste samen. De eerste komt uit het verbeeldend, het laatste uit het denkend vermogen. Maar beide hooren bij het intellect, zoodat de facultas intelligendi volstrekt niet wordt uitgeput met het noemen van de ars cogitandi en de begrippen, maar wel degelijk ook heeft te rekenen met de indrukken, gewaarwordingen, beseffen, kortom met al datgene, waardoor iets in de mens conscia opkomt. De mens conscia is wel deels passief, nl. bij de aandoeningen, deels actief, nl. bij de vorming der begrippen, maar altoos wordt het ware inzicht in eene zaak, het ware intellect, toch dan eerst verkregen, als al die onderscheidene factoren in het bewustzijn samenwerken.

Voorts moet nog opgemerkt, dat er *in deze werkingen een volgorde* is. Men kan ze niet maar pêle-mêle dooreenzetten. Er is iets, dat de eerste, iets, dat de tweede, iets, dat de derde plaats inneemt enz. Die series of ordo nu begint nooit met het begrip, maar altoos moeten er voorstellingen, gewaarwordingen en beseffen voorafgaan, zal er een begrip kunnen onstaan. Het begrip van een boom bijv. zou in ons bewustzijn nooit kunnen komen, indien wij niet vooraf de voorstelling van een boom hadden. En wederom zou de voorstelling van een boom nooit in ons kunnen komen, indien niet vooraf in ons bewustzijn het besef van een boom aanwezig was.

Hoe komen die beseffen nu in ons?

Wij zijn geschapen naar het beeld van Hem, die uit de volheid van zijne gedachte allerlei creaturen, en daaronder ook de boomen, heeft voortgebracht. Tusschen dat bewustzijn Gods en het onze bestaat dus verwantschap. Welnu, omdat in Gods bewustzijn nu archetypisch het beeld van den ganschen kosmos ligt, daarom, en daarom alleen, hebben wij ook het vermogen, om ons de creaturen voor te stellen en te denken. Stelt, wat nu ondenkbaar is, dat er buiten Gods schepping iets bestond of er door eene andere macht iets werd geschapen, dan zouden wij ons van dat iets nooit eene voorstelling kunnen vormen noch een begrip kunnen krijgen. Want dat de voorstelling en het begrip van eene zaak voor ons mogelijk zijn, komt alleen daarvandaan, dat zulk eene zaak een creatuur Gods is en wij naar Gods beeld zijn geschapen. Het besef der zaak is dan archetypisch in God en door de schepping naar den beelde Gods ectypisch in ons. Waaruit volgt, dat de beseffen altoos eerst aanwezig moeten zijn, deze in verband met wat de mensch rondom zich waarneemt, tot de voorstelling leiden,

en eerst daarna die voorstelling plus de waarneming het begrip vormen.

Brengen wij dit nu over op het terrein der religie. Ter verduidelijking bezigen we *vooraf* als *analogon het begrip van* v a d e r l a n d s l i e f d e. Deze is niet eerst als een begrip omschreven en gedefinieerd, om nu voorts op school den kinderen geleerd en ingeprent te worden, opdat er zoo vaderlandslievende burgers uit groeien. Och, al riep men het begrip van vaderlandsliefde ook honderdmaal op de school uit, met de noodige aanprijzing er bij, daar zou geen enkel vonkje van vaderlandsliefde door worden ontstoken. Eer maakte men ze tot eene risée en wierd ze ganschelijk gebluscht waar ze nog aanwezig was. Neen, maar vaderlandsliefde is eene genegenheid van het hart, die er van nature bij ons in zit, die in de *beseffen* van het leven schuilt en met alle andere beseffen in het leven zelf opkomt. Zelfs neemt dit besef, vooral in het „heimwee", zoo geheel een physisch karakter aan, dat sommige natuurvolken alleen van heimwee zijn uitgestorven, omdat zij naar een vreemd land waren overgebracht. Jarenlang leden en lijden nog vooral de Zwitsers aan deze „Heimwehkrankheit". Hier hebben we dus te doen met een besef, eene innerlijke gewaarwording, die in kiem in ieder mensch leeft. En het is alleen uit het zich opwaarts dringen van die kiem, dat geboren wordt die machtige passie, die wij vaderlandsliefde noemen. Toen bijv. onlangs in Frankrijk de Russische feesten werden gevierd, was het enthousiasme waarlijk niet geweld uit eene bron van begrippen, maar het hart, het binnenste des gemoeds deed allen twist vergeten. — Maar vraagt men nu, of die *vaderlandsliefde enkel vrucht van beseffen* is, dan luidt het antwoord: v o l s t r e k t n i e t. Eerst hierdoor wordt ze machtig, dat men *dat besef voorgelicht* heeft, dat die innerlijke gewaarwording is *verheven tot kennis.* En dàt is geschied *door onderwijs* van de geschiedenis en de eigenaardigheden des vaderlands. Eerst waar dit plaats greep, is de innerlijke, mystieke gewaarwording geëleveerd en tot bewustheid gebracht, en ontstaat uit de verbinding van die twee de ware amor patriae.

Welnu, met dit analogon voor oogen kunnen wij nu ook nagaan, hoe het is *op het terrein der religie.* Met begrippen leert men den menschen geen godsdienst. De predikanten, die louter dogmatiek brengen aan de gemeente, doen de harten versteenen. Neen, *ook de religie komt in het gemoed op;* evenals de vaderlandsliefde neemt ook zij haar oorsprong in de mystiek des harten. Eerst waar die *innerlijke beseffen* en gewaarwordingen aanwezig zijn, eerst daar rijst de vraag, hoe men die nu tot bewustheid brengen en op goede paden leiden zal. En het antwoord is hier hetzelfde als bij de vaderlandsliefde. Ging het daar door de vaderlandsche geschiedenis, die het besef tot kennis ophief, *in den locus de Deo is het de openbaring Gods,* de revelatio Dei, *die bij de*

beseffen bijkomt en ze door meerder licht opheft tot kennisse Gods, tot welbewuste cognitio Dei.

III. Is er alzoo kennisse Gods mogelijk voor den mensch, dan rijst nu de vraag, aan welke beperkingen die kennisse onderworpen is.

De paragraaf spreekt van *drieërlei bepaling.* De cognitio Dei toch

A. is en blijft altijd finita;

B. is data, non sumpta;

C. is forma et pro mensura humana.

A. Cognitio Dei finita est.

In God den Heere hebben wij te doen met een ens infinitum. Daarom is onze kennisse van Hem beperkt, *ze kan niet adaequaat zijn.* Finitum non capit infinitum", placht men oudtijds te zeggen: het eindige kan het oneindige niet in zich besluiten. Reeds Clemens Alexandrinus, die toch eigenlijk de oudste leeraar is, welke doceerend is opgetreden, zei hiervan: „Δῆλον γὰρ μηδένα δύνασθαι τὸν θεὸν ἐναργῶς καταλαβέσθαι." En Tertullianus sprak het op deze wijze uit: „Cognovi Te non uti Tibi es, sed certe sicuti mihi es."

Vraagt men, hoe dit nader toe te lichten zij, dan verwijzen we naar wat de Schrift ons zegt omtrent de kennis der dingen in het algemeen, in Ps. 36:10: כִּי עִמְּךָ מְקוֹר חַיִּים בְּאוֹרְךָ נִרְאֶה־אוֹר: Hier is tweeërlei uitgedrukt, nl. eene conclusie: „In uw licht zien wij het licht", en de grond, waarop deze conclusie steunt: „Want bij U is de fontein des levens". Alleen daar, waar God zijn licht werpt, is voor ons kennis mogelijk, omdat Hij de fontein is des levens. De kennis eener zaak en het bestaan zelf dier zaak staan dus met elkander in rapport. En gelijk nu alleen de auteur ons met volle juistheid zeggen kan, wat hij bedoeld heeft — „ieder is de beste uitlegger van zijne eigen woorden" — en alleen de inventeur eener kunstige machine ons het samenstel en effect daarvan kan verklaren, zoo is ook alleen God in staat, om ons het bestaande te verklaren, want Hij heeft het gemaakt. Eene gedachte, die wij logisch aldus kunnen uitdrukken: *Omdat God de grond aller dingen is, ligt ook in Hem de wortel van de kennisse aller dingen en kan die kennisse ons alleen uit God toekomen.* Daaruit volgt vanzelf, dat, zoodra er sprake is van de cognitio Dei, die kennisse Gods in eene gansch andere positie komt te staan dan de cognitio creaturarum. Die twee kunnen nooit op éene lijn geplaatst worden. De begrippen Creator en creatura toch staan uit den aard der zaak vlak tegenover elkander. *In het Creator-zijn van God ligt de basis van onze kennis der creaturen.*

Maar daaruit volgt eo ipso, dat dit ons gewone vermogen om tot kennis te komen ons in den steek laat, zoodra wij toekomen aan de cognitio Creatoris, want *voor den Creator bestaat er geene basis,* geen grondslag, waarop Hij rusten zou. Hij toch bestaat in zichzelven, Hij is יְהוָה. In zijn licht laat God ons wel het licht in zijn creatuur zien, maar *dat creatuur is finitum quid. Wij zelven zijn ook eindig,* dus eindig ook in onze begripswereld, zoodat we tot op zekere hoogte althans, *het vermogen bezitten, om de finitae creaturae bij Gods licht te bezien en te verstaan.* Maar bij den overgang van de finitae creaturae op het *infinitum van den Creator,* dan wordt de verhouding *gansch anders.* Daar moet altoos het verschil in het oog worden gehouden tusschen de kennis, die God van zichzelven heeft en die infinita is, en de kennis, die wij van Hem hebben, welke is eene *eindige* kennis.

Men heeft wel eens pogingen aangewend, vooral ook in mislukte preeken, om te verklaren, wat liefde, leven, licht etc. is. Schriftuurplaatsen toch, die daarover spreken, trekken bij het eerste lezen machtig aan. Maar men maakte het dan voor de menschen zóo „duidelijk", dat het eerste besef, dat de hoorders van die dingen nog in hun hart hadden, na een kwartier reeds gansch en al was uitgewischt. Verstandige menschen daarentegen, diepe denkers, hebben altoos erkend, dat *begrippen* als leven, liefde, licht etc. *niet voor ontleding vatbaar* zijn. Wel kan men ze door eenige antitheses verhelderen, maar het begrip ontleden of verklaren kan men niet. Hoe komt dat? *Hierdoor, dat God zelf is* de liefde, het leven, het licht, enz., omdat wij dus in die heerlijke namen op ons voelen aandringen die machten, die eigenlijk het Wezen Gods uitmaken. Bij het bezigen van die woorden gevoelen wij dus reeds, dat eene cognitio infinita et adaequata van de zaken, die zij benoemen, onmogelijk is. *A fortiori igitur is eene cognitio infinita et adaequata van het Eeuwige Wezen nog veel minder bereikbaar,* want dat is de som van al die begrippen saam. *Alle cognitio* voorts is uit den aard der zaak ontledende, causale of comparatieve kennis. Van analyse is bij God geen sprake, want God is een eenvoudig Wezen. Is er dan kennis mogelijk langs den causalen weg? (De via causalitatis is, dat men tot de oorzaak van eene zaak zoekt door te dringen, om van daar uit de zaak te verklaren.) Neen, die weg staat wel open bij alle creatuur, maar niet bij God, want God is causans, geen causatum. Is er dan kennis te verkrijgen via comparationis? Op deze laatste vraag geeft God zelf het antwoord in Jes. 40 25: „Bij wien dan zult gijlieden Mij vergelijken, dien Ik gelijk zij? zegt de Heilige." Evenzoo in vs. 18: „Bij wien dan zult gij God vergelijken of wat gelijkenis zult gij Hem toepassen?" Cf. ook Jer. 10 : 6: „Omdat niemand U gelijk is, o Heere, zoo zijt Gij groot en groot is uw naam in mogendheid." Ook dit middel tot kennis laat

ons dus in den steek; in den hoogsten zin des woords is God univocum nec admittit ullam comparationem.

Alexander van Hales drukte dit niet onaardig aldus uit: „Apprehendimus Deum, non comprehendimus." Dit is eene gelukkige woordspeling, in eene andere taal niet gemakkelijk weer te geven.

„Finitum non capit infinitum." Wil dat zeggen, dat finitum capit finitum totaliter et plene? Natuurlijk niet. Nooit heeft eenig mensch het zoover gebracht, dat hij een beest verstond. En ook Prof. Garner zal het in zijne kooi nooit zoover brengen.

Niemand weet hetgeen des menschen is dan de geest des menschen, die in hem is (1 Cor. 2 : 11.). In dit woord geeft Paulus ons den zuiveren regel der kennis. Een engel verstaat ons niet, evenmin als wij een engel of een dier begrijpen. Indien wij zeggen een dier te begrijpen, dan brengen wij onze eigen voorstelling op dat dier over. Maar van wat er innerlijk in een dier omgaat, weten wij niets. Bij een mensch zijn wij in staat om tot kennis te geraken, omdat wij per analogiam van onszelven uitgaan, onderstellende, dat een ander mensch mensch is als wij, met dezelfde gewaarwordingen etc. Maar toch, zijne persoonlijkheid, zijn karakter, dat wat hij eigenlijk is, blijft voor ons een gesloten boek. Alleen wat in hem „mensch" is, kunnen wij kennen, en het overige alleen, voorzooverre hij het ons openbaart.

Die regel dus van het „Finitum capit finitum" is ook zeer aan beperking onderhevig en geldt alleen voorzooverre wij met het gelijksoortige en het zich voor ons ontsluitende te doen hebben. Maar bij het ongelijksoortige en het zich voor ons toesluitende vorderen wij met ons kenvermogen geene enkele schrede.

Met al deze eigenschappen der cognitio behooren wij rekening te houden, waar het om de kennis van God gaat. Want natuurlijk, *is onze kennis der entia finita reeds finita, hoeveel te meer dan bij God,* waar de ongelijksoortigheid en toesluiting oneindig veel sterker is! Voor een mensch is het reeds onmogelijk, een engel of een dier te verstaan; hoeveel te minder zal hij Hem verstaan en doorgronden, Wiens Wezen geheel buiten het creatuurlijke valt!

Onze conclusie op dit eerste punt is dus deze: *Waar kennis van God mogelijk is, daar is zij toch altijd gebonden aan het eindig „perk en peil van ons vermogen"* (Vondel) *en nimmer cognitio adaequata.*

B. Cognitio Dei data, non sumpta est.

Kunnen wij van eene zaak kennis *nemen?* In absoluten zin genomen, neen. Als eene zaak niet open staat, zoodat wij er in zien kunnen, dan is er ook geen kennis voor ons mogelijk. Kunnen wij bijv. kennis nemen van het

wezen van goud? Neen. Wel kunnen wij het beschrijven, zijne kleur bepalen, toetsen, wegen, meten etc., maar op de vraag „Quid est aurum?" moeten wij het antwoord schuldig blijven. En dat, wijl het goud die kennis niet voor ons ontsluit. Zelfs geldt hetzelfde bij de vraag: „Quid est hic odor heliotropii?" De kennis dier geur sluit zich in zichzelve toe; wij kunnen alleen vergelijken. Ook van de levenlooze dingen dus kunnen wij, absolute, geene kennis *nemen.*

Maar dit is niet de gewone opvatting van de vraag, of men van iets kennis *nemen* kan. Gewoonlijk verstaat men er onder: of men met of zonder goedvinden van eene zaak de kennis, die er in ligt, er uit kan nemen. Zoo verstaan, luidt het antwoord: *Kennis te nemen is mogelijk bij alle dingen, waar wij in kunnen dringen,* om de kennis, die ze aan zich dragen, er uit te nemen. We kunnen bijvoorbeeld een boom doormidden zagen, om zoo te komen tot de kennis van zijn organisme.

De *grens* ontstaat voor die kennis daar, waar wij te doen hebben met *a.* l e v e n of *b.* w i l.

a. Leven. Vooral de physiologen ondervinden het, dat het „leven" eene grenspaal stelt. Die zijn er natuurlijk op uit, om de genesis van het leven te leeren kennen. Maar op hetzelfde moment, dat zij met het mes in het leven snijden, om het te bespieden, is het er ook uit. Hetzelfde geldt van het psychische leven bij de dieren. Snijdt men een beest open, om zijne ψυχή te zoeken, dan is die ψυχή ook weg. Evenzoo is het bij eene onderzoek naar de werking der hersenen bij den mensch.

b. Wil. Ook in den wil is zulk eene grens geboden. Wezens toch met een thelematisch bestaan bezitten de macht, om de kennisneming van wat er in hun wezen is toe te laten of ook niet toe te laten. Het sterkst en heerlijkst is dit in vroeger dagen gezien bij de pijnbank. De kennis was wel in den gepijnigde, maar de wil weigerde die kennis mede te deelen. Hetzelfde wordt nu gezien in de zaak—De Jong; hij alleen weet, wat hij met de beide vrouwen gedaan heeft, maar kan die kennis onthouden aan zijne rechters.

Bij het leven is er dus absolute, bij den wil relatieve onmogelijkheid, om van eene zaak kennis te nemen.

En is dit nu reeds zoo bij met een wil begaafde wezens onder de *creaturen,* zoodat ook bij den mensch feitelijk reeds alle cognitio data est, *a fortiori geldt het dan van God,* die *het* Leven is en Wiens Wil niemand kan weerstaan (Rom. 9 : 19). Bij Hem kan van cognitio sumpta geen sprake zijn. Cognitio sumpta toch is voor ons alleen mogelijk bij obiecten, die wij aan een onderzoek kunnen *onderwerpen,* waarover wij naar *willekeur* kunnen heerschen. Maar bij God is alle onderzoek afgesneden. Hij staat verre boven ons. En Hij is ook een thelematisch Wezen, niet een huis met eene open deur. Hij is een

Wezen met zelfbesef, dat zich ontsluit als Hij wil en zich toesluit als Hij wil. Weshalve er *van Hem alleen cognitio mogelijk is, quae data est a Deo ipso.* In die cognitio data ligt het begrip der revelatio.

Wat is hieronder te verstaan?

Eigenlijk ligt in revelatio niets anders dan het begrip van *zelfstandigheid.* Alles, wat een eigen, zelfstandig bestaan heeft, openbaart iets. Wat zelfstandigheid mist, kan niets openbaren. Er moet in iets iets zijn, zal dat iets iets openbaren. Openbaren wil eigenlijk zeggen: uit een iets of een iemand een iets of een iemand naar buiten laten treden. Alleen dus het zijn van iets eigens en zelfstandigs maakt openbaring mogelijk. En daar nu God de Heere de Urselbständigkeit, *de* zelfstandigheid, het „Wezen van alle ding, dat wezen heeft", is, zoo volgt daaruit eo ipso, dat God iets heeft om te openbaren *en Hij alleen door openbaring kan gekend worden.* Want alle zelfstandigheid eischt afsluiting. Als ik een eigen huis heb, dan is dat afgesloten, een mysterie dus, en kan mijn buurman alleen door indringing of doordat ik het hem openbaar te weten komen, wat er in mijn huis is. Vallen de muren van mijn huis weg, dan is er geene openbaring meer, maar heeft mijn huis ook zijne „zelfstandigheid" ingeboet. Welnu, God is zulk een gesloten Wezen, met een eigen leven, dat dientengevolge ook alleen door zichzelf te openbaren, d. i. door cognitio data, kan gekend worden.

Zal er *openbaring mogelijk* wezen, dan zijn er *drie dingen noodig*, nl. dat

a. wie zich openbaart aliquid est;

b. certa relatio ei cum ceteris intercedit;

c. ceteris praevalens est.

a. De grond der openbaring ligt in het „aliquid esse" van wie zich openbaart. Die moet een zelfstandig bestaan, een eigen wezen hebben, iets zijn in onderscheiding van anderen. Dat is om zoo te zeggen de middelpuntvliedende kracht, waardoor het wezen zijne „ikheid" zoekt te houden.

b. Maar daarbij komt ook de middelpuntzoekende kracht, debet esse cum aliis coniunctus, anders is er niemand, aan wien dat wezen zich zou kunnen openbaren.

c. Evenwel kan bij a + b de cognitio nog zoowel sumpta als data wezen. Daarom moet er als derde moment bij, dat wie zich openbaart ceteris praevalens est. Het hoogere wezen, kennis *nemend van* het lagere, *openbaart zich aan* het lagere. Alleen als het praevalens is, heeft het wezen ook de macht om de kennis te onthouden. Een eenvoudig, practisch voorbeeld moge dit toelichten. In de maatschappelijke samenleving zijn er menschen van hooger en van lager rang. Komt nu een ouderling of diaken of vooral een predikant bij menschen uit de lagere standen, dan kan hij die makkelijk uithooren en ver-

nemen, hoeveel zij verdienen, hoe deze of die familieaangelegenheid in elkander zit enz.; terwijl dezelfde persoon, als hij bijv. den burgemeester van Amsterdam naar dergelijke zaken vroeg, al heel gauw ten antwoord zou krijgen: „Waar bemoeit gij u mee?" Dit is wel een eenvoudig voorbeeld, maar dat toch goed toont, hoe het „ceteris praevalens" noodig is, zal de cognitio *data* zijn.

Voorts hebben we bij de openbaring te *onderscheiden* tusschen een *noodzakelijk* en een *willekeurig* element. „Willekeurig" is hierbij niet in kwaden zin genomen, maar zóo, dat het van den wil en de wilskeuze afhangt. Komt ge bijv. in een gezelschap, dan kunt gij niet beletten, dat men uit uw gelaat, uw optreden etc. iets van u te weten komt. Ook kan men van u eenige kennis erlangen door geruchten van of onderzoek bij anderen. Tenzij ge als een heremiet in de bosschen u van de maatschappij afsluit, kunt gij het niet tegengaan, dat men allerlei van u weet. Maar er is ook eene andere openbaring, die niet door apparitie is; eene openbaring, waarover wij zelven te beschikken hebben, of wij ze willen geven of niet en aan wie wij ze willen geven; eene openbaring, die cognitio van mijn wezen geeft en vrucht is van vertrouwelijkheid.

Die beide elementen vinden wij ook bij de revelatio Dei. Er is eene cognitio Dei quae patet, wat Paulus in Rom. 1 : 19 aldus uitdrukt: *διότι τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ φανερόν ἐστιν*. Wanneer ik dat niet zie, dan ligt het aan mijn oog. Maar er is van God ook eene cognitio, quae *δύναται ἀποκαλύπτεσθαι*. Al heb ik een goed oog, dan is het toch mogelijk, dat ik die cognitio niet zie, want er ligt een *κάλυμμα* op, dat er evenwel *kan* afgenomen worden.

Letten wij even op de geheele pericope, Rom. 1 : 18—21: *ἀποκαλύπτεται γὰρ ὀργὴ θεοῦ ἀπ' οὐρανοῦ ἐπὶ πᾶσαν ἀσέβειαν καὶ ἀδικίαν ἀνθρώπων τῶν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων, διότι τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς· ὁ θεὸς γὰρ αὐτοῖς ἐφανέρωσεν· τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασιν νοούμενα καθορᾶται, ἥ τε ἀΐδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης, εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολογήτους. διότι γνόντες τὸν θεὸν οὐχ' ὡς θεὸν ἐδόξασαν ἢ ηὐχαρίστησαν, ἀλλ' ἐματαιώθησαν ἐν τοῖς διαλογισμοῖς αὐτῶν, καὶ ἐσκοτίσθη ἡ ἀσύνετος αὐτῶν καρδία*. De willekeurige openbaring Gods zou niet mogelijk zijn, als er niet was eene algemeene *φανέρωσις τοῦ θεοῦ*. Eerst in dezen samenhang wordt de pericope duidelijk. Bij den zondaar, zoo zegt Paulus, is er eene *σκοτισμός* van zijn *ἀσύνετος καρδία*, want hij ziet God wel in de schepping, maar wil Hem als zoodanig niet eeren. Dat hij God zien moet, of hij wil of niet, ligt aan die *φανέρωσις*. Zoodra toch de *ποιήματα* maar worden ingedacht (*νοούμενα*), worden ook de onzienlijke dingen Gods gekend, ontdekt, gevoeld en beseft (*καθορᾶται*). En nu is de heidenwereld niet daardoor ontstaan, dat God die *φανέρωσις* weggenomen heeft, maar omdat de *σκοτισμός* bij het eene volk grooter is dan bij het andere. — Tegenover al die patenta, die *φανερὰ τοῦ θεοῦ*, welke noodzakelijk zijn, staat dan de willekeurige

patefactie, de revelatie, die bestaat niet alleen na, maar ook vóor den zondeval, in den mystieken omgang van God met Adam, en later in de openbaring des heils. Hierin ligt het verschil van theologia naturalis en theologia revelata.

C. Cognitio Dei est forma et pro mensura humana.

1. *Forma.*

Alle kennis hangt af van twee momenten, namelijk niet alleen van *het obiect*, maar ook van *het subiect*. Al is de obiectieve patefactie gelijk, toch is het resultaat der openbaring verschillend naar gelang van de ontvankelijkheid van het subiect. Een orgel laat bijv. zijne tonen hooren zoowel voor een doove als voor een, die goed hooren kan, maar toch zal het resultaat bij den laatste heel anders zijn dan bij den eerste. Aan den doove wordt weinig of niets geopenbaard; de hoorende komt tot de kennis van het muziekstuk. Zoo ook een blinde en een ziende bij eene wandeling in de natuur. Is het daarom onmogelijk, de kennis ook aan een doove of blinde mede te deelen? Neen, maar dat gaat langs een heel anderen weg; men moet nl. bij dezulken de forma surdorum of caecorum gebruiken. Ze begrijpen het dan wel niet, maar komen toch tot eenigen indruk.

Zoo nu ook is het bij de kennisse van God den Heere. De engelen nemen dingen van Gods openbaring waar, die wij niet verstaan, en omgekeerd. Cf. 1 Petr. 1 : 12 : εἰς ἃ ἐπιθυμοῦσιν ἄγγελοι παρακύψαι; de engelen begeeren, met zekere nieuwsgierigheid, in te zien in wat den mensch werd geopenbaard. Ja, zelfs staat er in Efez. 3 : 10: ἵνα γνωρισθῇ νῦν ταῖς ἀρχαῖς καὶ ταῖς ἐξουσίαις ἐν τοῖς ἐπουρανίοις διὰ τῆς ἐκκλησίας ἡ πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ. Eene andere is dus de forma cognitionis angelica vel angelorum eene andere de forma humana. En weer heel anders is de wijze, waarop *Christus* God kent. Onze vaderen noemden die de cognitio unionis; en deswege spraken zij ook van de forma et via unionis, om daarmee uit te drukken, dat Christus de kennisse God bezit krachtens zijne eenheid met God.

De zelfkennisse Gods is uit den aard der zaak forma divina. Maar forma divina kan ze ons, menschen, niet toekomen. Alleen forma humana kunnen wij de cognitio Dei vatten.

Ter toelichting sta hier een plat, maar duidelijk voorbeeld. Een man zal een kind hebben en een hond. Beide kind en hond kennen den man. Maar de wijze waarop is gansch verschillend. De hond ruikt zijn baas, soms wel op een afstand van vier of vijf uren; die kennis is forma canis. Het kind daarentegen ruikt zijn vader niet, maar kent zijn vader heel anders, nl. forma humana. Welnu, brengen wij dit beeld over op de cognitio Dei, dan zal de zaak wel duidelijk zijn.

[Dat dit beeld *mag* overgebracht worden, leert ons de Schrift zelve in Jes. 1 : 3: „Een os kent zijn bezitter en een ezel de kribbe zijns Heeren." Het beeld van een hond, ofschoon sterker sprekend, mocht in de Schrift niet gebezigd, omdat de hond bij Israel een onrein dier was.]

Hierbij ontstaat intusschen eene diepgaande en moeilijke philosophische kwestie. *We raken hier nl. het verband tusschen het φαινόμενον en het νούμενον.* (Voor ditmaal laten we de Fichtiaansche school, die alle φαινόμενα loochent, loopen. Kant erkende wel φαινόμενα en νούμενα, maar loochende een rapport tusschen die beide.) Het is hier de vraag: Indien de *cognitio Dei* voor ons gegoten wordt in *forma humana*, is er dan nog realiteit in? De cognitio Dei adaequata toch, de archetypische kennisse, het νούμενον, hebben wij niet; die is in God zelf. Wij hebben alleen het φαινόμενον, nl. de cognitio Dei forma humana. Hebben wij daar nu iets aan? Natuurlijk zouden wij er niets aan hebben, indien wij geen waarborg hadden, dat er ook in die cognitio Dei nobis communicata realiteit lag. Dat wij dit philosophisch vraagstuk hier aanroeren is dus niet, om die kwestie zelve op het tapijt te brengen, maar omdat er de gansche zaak aan hangt, die ons hier bezighoudt.

En metterdaad zou deze vraag naar de realiteit in de φαινόμενα met een „Non liquet" of wel negatief beantwoord moeten worden, ***bijaldien niet de mensch geschapen ware naar Gods beeld.*** Daarin, en daarin alleen, ligt de waarborg voor de realiteit van de phaenomenale, forma humana ons meegedeelde kennisse Gods.

Ook de dieren hebben eene. scil. dierlijke, kennisse Gods. Bij een plotselingen donderslag schrikken ook de vogels op; de zenuwen worden aangedaan. Dat is dus de cognitio Dei forma animalis. Maar verder groeit er uit die kennisse niets, want een dier is niet geschapen naar het beeld Gods, en dus ontbreekt elke band en relatie, waardoor uit het φαινόμενον van den donderslag of iets dergelijks de realiteit in het bewustzijn zou kunnen opkomen. Maar bij den mensch ligt in het geschapen zijn naar Gods beeld de brug, waar Kant en de andere philosophen steeds tevergeefs naar gezocht hebben, die het φαινόμενον met het νούμενον verbindt.

Hiermee zijn we tevens toe aan de kwestie van het anthropomorphisme. Men beweert nl., dat in den Bijbel aan God menschelijke vormen en verhoudingen worden toegedicht, en — zoo zeggen dan de tegenwoordig bovendrijvende richtingen — daar is geene realiteit achter te zoeken, dat zijn slechts verzonnen voorstellingen. Deze bewering moet bestreden, gelijk de Schrift dat doet. Zeer zeker, als er in de Schrift gezegd wordt, dat God handen, ooren, neus etc. heeft, dan moet dit niet eigenlijk, in menschelijken vorm, worden verstaan, want God is asomatisch, de Schrift openbaart ons;

ὁ θεὸς πνεῦμά ἐστιν. Maar is dan bij den mensch het oor, het oog, de hand het eigenlijke? Neen, het eigenlijke is de kracht, die in onze spieren schuilt; het is onze ziel, die door het venster van het oog ziet, door de reet van ons oor hoort enz. Handelen wij derhalve van de kennisse Gods, dan moeten wij ons niet laten afschepen met de redeneering: „God is asomatisch en heeft dus geen oor *en dus kan Hij ook niet hooren*", maar moeten wij omgekeerd zeggen: „De mensch hoort en ziet feitelijk met zijne ziel, maar heeft om zijn beperkten vorm daartoe de uitwendige organen van oor en oog noodig; terwijl in God is hetzelfde hooren en zien, maar in hooger volkomenheid en zonder die organen noodig te hebben." De Schrift zelve zegt het ons met zoovele woorden in Ps. 94 : 9, den *locus classicus voor het anthropomorphisme:* הַנֹּטַע אֹזֶן הֲלֹא יִשְׁמָע אִם־יוֹצֵר עַיִן הֲלֹא יַבִּיט: Wat is nu eerst, de gedachte van het oor of die van het hooren, de gedachte van het oog of die van het zien? Heeft God eerst toevallig een oor of oog gemaakt en daarna gevraagd: Wat kan Ik daar nu mee doen? Neen, niet alzoo; er is in de schepping entelechie. Wij hadden volstrekt niet evengoed met ons oor kunnen zien en met ons oog kunnen hooren, want wij zijn geschapen naar het vooraf door God gestelde doel. Eerst was in God de gedachte van het hooren en zien, en *daarna* creëerde Hij het instrument. Het hooren en zien was dus reeds in God, eer er nog een oor of oog was, en dus is het onmogelijk, dat God zelf het שָׁמוֹעַ en het הַבִּיט niet hebben zou. Dat geldt dus natuurlijk vooral ook van wat realiter in ons beeld Gods is. Het beeld Gods zou eenvoudig niet in ons zijn, indien wij niet konden „hooren" en „zien". Geen kind van God is denkbaar zonder wat realiter Gods beeld is, dat is in één woord het bewustzijn.

Men onderscheide dus bij deze anthropomorphistische voorstellingen wel tusschen datgene wat accidenteel en datgene wat essentieel is in den mensch. De accidenteele dingen op God overgebracht zijn zuivere anthropomorphismen, maar aan de essentieele dingen van het beeld Gods in den mensch beantwoordt altijd eene realiteit in het wezen des Heeren.

In Exod. 4 : „vindt men in eene soortgelijke uitspraak dezelfde gedachte ten opzichte van den mond en het spreken: וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלָיו מִי שָׂם פֶּה לָאָדָם ..... הֲלֹא אָנֹכִי יְהוָה: Bij een פֶּה kunnen we nog makkelijker dan bij een אֹזֶן het verschil tusschen het accidenteele en het essentieele onderscheiden. Wij kunnen nog wel spreken anders dan door onzen mond. Een stomme mist wel de conversatie, maar is daarom niet afgesloten van de gedachtenwereld; hij kan bijv. schrijven of teekens geven; terwijl men daarentegen zonder עַיִן wel tercege is afgesloten van de gezichtswereld, gelijk zonder אֹזֶן van de wereld der geluiden. De פֶּה doet dus louter instrumenteelen dienst, de zaak van het spreken is er niet aan gebonden. Als nu God de Heere wordt gezegd, een פֶּה

te hebben, dan is natuurlijk de uitwendige vorm anthropomorphistisch bedoeld, maar het reëele is dan, dat God bezit het vermogen om zijne gedachten te uiten. Daarin schuilt het rapport tusschen het φαινόμενον bij den mensch en het νούμενον in God.

En het is op dienzelfden band, die de menschelijke φαινόμενα met het Goddelijk νούμενον verbindt, dat de incarnatie, de mogelijkheid van de vleeschwording des Woords rust.

2. *Mensura.*

Niet alleen de forma, maar ook de mensura humana komt hier in aanmerking. Cf. wat Paulus zegt in 1 Cor. 13 : 11 : „Toen ik een kind was, sprak ik als een kind, was ik gezind als een kind, overleide ik als een kind, maar wanneer ik een man geworden ben, zoo heb ik te niet gedaan hetgeen eens kinds was." Daarin ligt de regel, die de mensura cognitionis aangeeft, naar welke mensura de openbaring zich heeft te schikken. Alleen bij de τέλειοι wordt de volle mensura humana bereikt, nooit overschreden, bij de οὐ τέλειοι werkt de openbaring naar kleiner maat.

Aan den eenen kant hebben wij vroeger gezien, hoe uit het onbewuste besef van het menschelijk leven de mystieke religieuse gewaarwording van God opkomt; aan den anderen kant zagen wij ook, dat de inhoud van die gewaarwording tot cognitio werd. Maar zoo bleef de vraag over: *Hoe, op wat wijs,* wordt die innerlijke gewaarwording tot cognitio?

Die vraag is nu beantwoord. Dat geschiedt *door de openbaring pro mensura humana.* God openbaart ons uitwendig de dingen, waar wij innerlijk de gewaarwordingen en beseffen van hebben. Waren wij alleen aan de mystiek van ons gemoed overgelaten, dan hadden wij geene woorden of begrippen, om ons uit te drukken. Daarom komt God ook op eene tweede wijze tot ons, namelijk uitwendig in de mystiek van de Heilige Schrift, die ons toekomt van denzelfden Heiligen Geest, die eerst de mystiek des gemoeds werkte. En het is uit de samenvoeging van die beide, dat de cognitio Dei geboren wordt.

Dat „pro mensura humana" moet nog de nadere bepaling erlangen: *in hac vita.* Immers, de potentieele kracht in het menschelijk wezen is veel grooter dan op deze wereld uitkomt. Hier geraakt die potentieele kracht maar voor een deel tot actueele ontwikkeling. Eerst in het eeuwig aanzijn zal die potentie tot algeheele ontwikkeling komen. Wij hebben echter met de cognitio Dei niet te doen in absoluten zin, maar zeer bepaaldelijk met de kennisse, die van God in dit leven en op deze wereld mogelijk is.

Voorts moet dat „pro mensura humana" weer *gesplitst naar de onderscheidene stadiën van ontwikkeling en* de onderscheidene *dispositiën* onder de menschen, gelijk Paulus spreekt van νήπιοι en τέλειοι; zoo ook is er eene cognitio

Dei voor de eersten, die den vorm heeft van melk, en eene voor de laatsten, welke is als vaste spijze. De cognitio Dei is dus afhankelijk van de singuli homines. De potentie dier cognitio is bij den een geniaal, bij den tweede talentvol, bij den derde zelfs zonder talent. Er zijn graden van meerder en minder intensiteit.

Ten derde dient men bij dit „pro mensura humana" te letten op de *onderscheiding in den toestand van geboorte en wedergeboorte,* m. a. w. men onderscheide pro mensura humana peccatrice et regenerata.

En eindelijk rekene men bij het „pro mensura humana" met het *verschil van de eeuw en de omgeving*, waarin men leeft. De cognitio Dei kan op dit oogenblik veel rijker zijn dan duizend jaar geleden, en toen weer rijker dan nog duizend jaar vroeger, omdat de enkele mensch profiteert van de ontwikkeling der menschheid, ook voor wat betreft zijne Godskennisse. Allereerst is dus bedoeld de maat van het algemeen menschelijk bewustzijn, en eerst in organisch verband daarmee de mate der ontwikkeling van het bewustzijn van den enkelen mensch.

IV. De cognitio Dei, welke in den mensch zelf schuilt, is men gewoon met een schoolschen term te noemen cognitio Dei insita, naturalis, concreta of increta. Ze staat dan *tegenover de cognitio Dei acquisita,* die den mensch van buitenaf is toegebracht, welke de mensch zelf verwierf en waarmee hij de eerste kennis als het ware heeft verrijkt.

Wij gaan eerst na, wat de cognitio Dei insita is, daarna, welk verband er bestaat tusschen deze kennis en de cognitio Dei acquisita.

A. *Cognitio Dei insita.*

a. De cognitio Dei insita wordt het best verstaan, als men de vraag stelt, waarom een boom of een beest die cognitio niet heeft en een mensch wel. Door die vraag toch komt de kwestie tot de meeste helderheid.

Verschilt een mensch in principe van dier of plant? Neen, het wezen van alle drie rust onmiddellijk in God; een beest, eene plant, maar ook een mensch heeft geen zelfstandig bestaan; God is het substraat van *elk* creatuur, d. w. z. dat God als het ware met eigen hand zijn creatuur vasthoudt. Elk creatuur wordt van moment tot moment gedragen door die יַד יְהוָה, d. i. de alomtegenwoordige kracht Gods. Paulus drukt deze waarheid aldus uit: ἐν αὐτῷ (scil. θεῷ) γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμεν (Hand. 17 : 28).

Hoe grijpt die יַד יְהוָה den mensch aan? Zooals wij een boek aanvatten of een kandelaar vasthouden? Neen. Want als wij zoo iets vasthouden, dan is het er eerst buiten ons om gekomen, dan vinden wij het voorhanden. Maar

God vindt geen enkel creatuur voorhanden. Zelf riep Hij alle ding in het aanzijn. Neemt Hij dan zijn creatuur in de hand, gelijk wij een schilderstuk, dat wij zelven schilderden? Ook niet. Want als wij dat schilderstuk een oogenblik loslaten, dan is het er nog, wijl God het dan vasthoudt. Maar laat God iets los, dan verdwijnt het, dan is het niet meer. Van oogenblik tot oogenblik wordt elk creatuur gedragen. Χάριτι δὲ θεοῦ ἐσμὲν ὅ ἐσμεν (1 Cor. 15 : 10). Bovendien, onze hand *om*vat wel een boek of kandelaar, maar ze *dringt niet* in het wezen der zaak *in*, ze omvat het alleen *uitwendig*. God de Heere daarentegen vat en houdt zijn creatuur *inwendig*. Als wij een boek op onze hand leggen, dan rust alleen het onderste blad op de hand, maar al de andere bladen zijn van die hand onafhankelijk; ze rusten slechts op elkander. Bij God den Heere echter wordt het al gedragen, stuk voor stuk, tot het kleinste stofdeeltje en geestdeeltje toe. Hij houdt *elk* moment, het organisme als geheel en al de samenstellende deelen in het bijzonder.

Dit tot in de laatste atomen toe gedragen worden door Gods almachtige kracht is echter bij een beest precies eender als bij een mensch. Hoe komt het nu, dat een beest daar niets van merkt en een mensch wel? Wat is er toe noodig, om nu ook te *weten*, dat het zoo is?

Daartoe is alleen dit noodig, dat wij zelfbesef hebben. Bestaat het creatuur nooit anders dan ἐν τῷ θεῷ, dan behoeft het slechts in zijn eigen wezen in te dringen, om nu ook te bevinden, dat het alzoo gedragen wordt. Had een dier dus niet alleen uitwendige kennis, maar ook zelfkennis, ook een krachtig, eigen levensbesef, waardoor het kon voelen en merken, hoe het in zijn innerlijk wezen toeging, dan zou ook dat dier bevinden, dat het door de Goddelijke macht wordt gedragen. Maar die zelfkennis bezit het dier niet. Wel heeft het eenige uiterlijke kennis, maar niet die, welke doordringt tot het innerlijk zelfbesef. Vandaar, dat het niet merkt, hoe het door God wordt gedragen. Maar *de mensch heeft dat zelfbesef* wel, hem is het vermogen gegeven, om zichzelven bewust te worden, zich bewust te worden van zijn innerlijk bestaan. En dat vermogen behoeft de mensch slechts te gebruiken, hij heeft slechts noodig tot zelfkennis te komen, om dan ook te weten, dat hij niet zichzelven draagt, maar gedragen wordt door eene macht buiten hem.

Dat zelfbesef is natuurlijk niet bij alle menschen gelijk. Sommige menschen leven zóo uitwendig, zóo vereelt, dat men zou vragen, of zij wel eens weten, dat ze een hart, een gemoed hebben. En zoo ook zijn er fijngevoelige menschen, en onder dezen wederom lieden met groote genialiteit, die eene zeer diepe kennis hebben van hun eigen bestaan. Maar eerst waar dat zelfbesef absoluut, volkomen is, daar alleen is het mogelijk, dat de innerlijke bevinding van de werking Gods tot zulk eene zuiverheid komt, dat het *cognitio* suimet

ipsius et Dei *clara* wordt. Terwijl het, vooral na den zondeval, niet dan eene zeer *troebele, onbestemde* kennis wordt, ja, bij sommige menschen *nauwelijks merkbaar* is.

Ook hier geldt dus de regel, dat wij rekenen moeten niet met een of ander individu, maar met het *type-mensch, waarin duidelijk uitkomt, wat potentieel in den mensch is gegeven.* Deze mensch nu, van oogenblik tot oogenblik rustend op de alomtegenwoordige kracht Gods, welke immanent in hem is, zal, *zoodra het zelfbesef*, dat in hem werkt, *zich uitstrekt tot het diepste van zijn wezen, noodzakelijkerwijze komen tot de cognitio Dei insita.*

Daar komt nog een ander moment bij. *Het kon toch zijn, dat dit gehouden worden van ons wezen door God en ons zelfbewustzijn heterogeen waren.* In dat geval ware er nooit andere cognitio Dei insita mogelijk dan eene x-kennis. Wel zouden wij eene gewaarwording hebben, wel merken, dat wij niet op onszelven, maar op een ander rusten, maar wie die ander was, zou ons onbekend blijven. Eene heterogene gewaarwording leidt alleen tot de kennis van een „iets", gelijk wanneer een Zoeloekaffer of Chinees ons een brief schreef, wij wel zouden weten *dat* die man ons iets mede te deelen had, maar niet *wat.* In zulk een geval zou dus de cognitio Dei insita haast geene cognitio mogen heeten, en wel allerminst cognitio Dei.

Maar *wat komt er nu bij?* Dit, *dat wij geschapen zijn naar den beelde Gods*, wat de apostel citeert, Hand. 17 : 28: „Wij zijn Gods geslacht." Als menschen zijn wij er op aangelegd, kinderen Gods te zijn, tot God als Vader in kinderlijke betrekking te staan. Dat toch de schepping naar het beeld Gods van meetaf bedoeld is in de relatie van het kindschap, blijkt duidelijk uit Gen. 5 : 3, waar dezelfde woorden צֶלֶם en דְּמוּת gebezigd worden voor de relatie tusschen Seth en Adam, d. i. tusschen kind en vader, als in het scheppingsverhaal in Gen. 1 werden gebruikt voor de relatie tusschen ons en God. En evenzoo uit Luk. 3 : 23—38, waar de genealogie wordt gevonden, welke begint met Jezus en aldus eindigt: τοῦ Σήθ τοῦ Ἀδὰμ τοῦ θεοῦ, terecht vertaald door: Adam, den zoon van God. De schepping naar Gods beeld en het kindschap Gods zijn dus gelijk.

Welnu, *dat geschapen zijn naar den beelde Gods heft het heterogene*, waarvan zooeven sprake was, *op.* Wanneer toch de mensch alzoo is geschapen, is er in hem ook niets, of het is aan God ontleend. En dus is er geene heterogeniteit, maar analogie.

Krachtens die analogie ontwaart de mensch door zijn zelfbewustzijn de almachtige en alomtegenwoordige kracht Gods, en hij gevoelt die niet als eene blinde of stomme kracht, maar als eene *openbaring van de majesteit Gods* in zijn binnenste.

Het „ἐν αὐτῷ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμεν" wordt bijkans altijd zóo voorgesteld, dat men daarbij uitsluitend aan een somatisch rapport denkt en spreekt over den bloeddrup, het merg in het gebeente, de vezels en zenuwen van den mensch. Dat is ook wel zoo, want die dragende „alomtegenwoordige kracht Gods" gaat door tot op de atomen. Maar hetzelfde geldt natuurlijk evenzeer van het psychische bestaan van den mensch. Dat geestelijk bestaan nu is niet deelbaar, maar eenvoudig. Ook dat zielsbestaan wordt elk oogenblik door God gedragen. En eerst zoo gevoelt de mensch zich in zijne „eenvoudige" ziel ook door een *eenvoudig* wezen gedragen. En eindelijk, de mensch vindt in zichzelf niet alleen een lichaam en eene ziel, maar van die ziel ook een *bewustzijn*. En dat vindende, ontwaart hij, dat ook dat bewustzijn door God wordt gedragen. Niemand toch is in staat om ook maar een oogenblik eene gedachte te koesteren, zij het ook eene diep zondige, of God draagt ze. Dat is zoo bij den engel, bij den mensch, ja, zelfs bij Satan, bij welken laatste de gedachten wel verkeerd zijn, maar toch door God gedragen worden. Weet men zoo, dat God het bewustzijn van den mensch draagt, dan brengt het zelfbesef des menschen niet maar tot de kennis van eene x, maar tot de kennis van een eenvoudig *en bewust* wezen, waardoor de mensch gedragen wordt. *Zoo eerst leert hij tegenover zijn eigen ik een ander ik, nl. dat van God, stellen;* zoo eerst poneert zich geheel natuurlijk in den mensch de cognitio Dei insita.

Wij gaan *dus niet empirisch* te werk, vragende, of er ook volken zonder godsdienst zijn geweest. Dat ware veel te uitwendig gehandeld. Neen, wij vragen, of wij *in onszelven* die cognitio Dei insita ontwaren. Als wij boren in den grond van ons hart en wezen, dan voelen wij ten leste de fontein des levens in ons eigen hart opspringen. Nogmaals herinner ik er aan, dat wij hier te rekenen hebben met het type-mensch, niet met vereelte of verschroeide personen; dezen leveren geen tegenbewijs. Neen, vind ik in het type-mensch wat potentieel in den mensch qua talis inzit, dan concludeer ik omgekeerd van hem uit op de vereelte naturen. Bij deze is dat potentieele bedekt, gelijk het spraakvermogen in een kind.

De cognitio Dei insita zit in elk mensch, in elk kind, *ja, zelfs in elken krankzinnige,* en volstrekt niet alleen in de geloovigen. Want anders moest de mensch van God kunnen losgerukt worden. Wijl dit niet kan, bezit ieder mensch die cognitio, nl. potentieel.

Niet ongelukkig heeft *Calvijn die cognitio Dei insita bestempeld met den naam van* semen religionis, daarom zulk een gelukkige term, wijl juist in *„semen"* het *potentieele karakter* dier kennisse ligt uitgedrukt. Immers, het semen heeft de mogelijkheid in zich, om op te schieten, bloesem te dragen

en vrucht voort te brengen. Doch op zichzelf heeft het semen nog geen bloesem of vrucht. Sluit ik den κόκκος in een doosje, dan gebeurt er niets. Maar laat ik dien κόκκος acquirere al de elementen, die in terra, in aere, in sole, in pluvio liggen, dan rijpt de vrucht. Welnu, ook wie alleen het *semen* religionis had zou geene gedachte omtrent God hebben, veelmin die onder woorden kunnen brengen. Eerst als er van buiten af de cognitio acquisita bijkomt, kan de cognitio Dei insita rijpen tot eene notio Dei clara ac distincta.

Hiermee is ten deele reeds eenigszins het verband aangegéven, dat tusschen de cognitio Dei insita en acquisita bestaat.

b. 1°. Nu wij zoover gevorderd zijn, moeten wij *eerst de poging opzijde dringen, om deze cognitia Dei insita te doen optreden onder den naam van „aangeboren begrippen"*, „ideae vel notiones innatae". Volgens die voorstelling toch zouden er in den mensch van nature inzitten kleine kiempjes van kennisideeën, die bij zijne ontwikkeling zouden komen opduiken en bovendrijven. Het is het denkbeeld, als zaten in een pitje van een appel, als men maar fijn genoeg kon onderscheiden, al de appeltjes reeds in, die er ooit zouden rijpen aan den boom, die uit dat pitje op moet groeien, en als ware het nu alleen maar de vraag, hoe ze er uit te krijgen, waartoe dan alleen noodig is de wegneming van alle hinderpalen. Zoo ook stelt men het voor in den mensch; als maar alles wordt weggenomen, wat aan de ontwikkeling der ideeën-kiempjes in den weg staat, rijpt vanzelf allengs de kennis in de hersenen. De cognitio Dei insita zou derhalve niet alleen bestaan in een innerlijk besef, in eene gewaarwording, in eene mystiek des harten, maar een zuiver *intellectueel* karakter dragen en bestaan in een aantal *begrippen*, die, in den mensch verborgen, slechts wachtten op een naar buiten treden.

De gereformeerde kerk heeft op het punt gestaan, om in deze dwaling te vervallen. Schuld daarvan is Descartes, die deze leer der notiones innatae sterk dreef en daardoor ook de gemoederen der theologen innam voor deze Platonische wanbegrippen. Gelukkig trad Voetius er met kracht tegen op; zonder zijne inspanning was er veel gevaar geweest, dat de gereformeerde theologen er in opgegaan waren. Ccccejanen als Scotanus, Wittichius en Alexander Roëll waren reeds zoo onvoorzichtig geweest, om het Cartesiaansche stelsel te omhelzen en in hunne geschriften te verdedigen. Voetius heeft het echter zóo aangetast, dat het sedert bij de gereformeerde theologen niet meer is opgedoken. In zijne resumptie („Disp. Select.", dl. V, pag. 459, in het tractaat „*De atheïsmo*") zegt hij: „... congenita quaedam seu innata cognitio Dei, quam theologiam naturalem, προλήψεις, impressas notiones, κοιναὶ ἔννοιαι, lumen naturale, naturae dictamen indigitant; *non* quod actualis aliqua sit aut eliciatur

cognitio Dei ab infante recens nato, aut species intelligibiles una cum intellectu illi inditae sunt, ut voluit Plato, nam recte dixit Aristoteles homines mentem habere instar tabulae rasae; *neque* ut notiones illae idem plane sint cum vi naturali ratiocinandi seu cum ipsa vi intellectiva, consistit haec facultas seu vis seu aptitudo facultatum rationalium seu lumen naturale in eo, quod intellectus veritatem principiorum potest sine ullo labore praeciso studio aut ratiocinatione comprehendere et positis ponendis de facto sic comprehendit ex naturali quadam necessitate et in hunc veritatis sensum atque assensum delatus est et inclinans."

2°. Eene tweede vraag is, *of dat semen religionis mag beschouwd worden als een instinct,* iets wat in catechisaties of preeken nog al eens geschiedt. Daartegen nu moet zoo sterk mogelijk protest worden aangeteekend. De cognito Dei insita *heeft met instinct niets te maken.*

Wat toch is instinct? Antwoord: een absoluut gereede kennis. Wanneer eene bij b.v. in een korf de raat ineenzet, dan doet ze dit in volkomen zuivere afmetingen; elk celletje is een veelhoek, waarvan de zijden precies gelijk zijn. En toch heeft dat diertje nooit onderricht genoten in of nagedacht over de structuur van zulk een veelhoek.

Is dus de cognitio Dei insita een instinct, dan moet zij ons eene volkomen juiste, uitgewerkte dogmatiek leveren, met alle loci geheel gereed. Maar dat is juist met het karakter der aangeboren Godskennis in strijd. De cognitio Dei insita toch is een proces, dus altijd wordende, weshalve ze met een instinct zelfs niet kan vergeleken worden.

c. Op welke wijze wordt nu *in de Heilige schrift het gronddenkbeeld van deze cognitio Dei insita* uitgedrukt?

Letten we daartoe op wat de Schrift zegt over de יִרְאַת אֱלֹהִים en de יִרְאַת יְהוָה. *De gewaarwording, die de mensch in zichzelven heeft bij het zich bewust worden van de almachtige en alomtegenwoordige kracht Gods, is een gevoel van vreeze, van heilig ontzag.* Het is de religie zelve, die in de Heilige Schrift altoos wordt uitgedrukt door dat „vreeze des Heeren"; en zoo dikwijls het Oude Testament spreekt van de יִרְאַת יְהוָה, wordt altijd ons „religie", godsdienst" bedoeld, waarmee de cognitio Dei insita eensluidend is. Doch daarover straks breeder.

„Vreeze des Heeren" is in de Schrift een vaste term, en met „degenen, die den Heere vreezen," wordt eene bepaalde categorie van menschen aangeduid, cf. Ps. 118 : 4, Ps. 115 : 11, Ps. 22 : 24 ect.

Ps. 118 begint met een algemeene lofverheffing, waarna de dichter zich

richt tot drie onderscheidene categorieën van menschen, 1°. *het volk Israel*, in tegenstelling met de גּוֹיִם; in welk Israel vervolgens worden onderscheiden: 2°. de categorie van de *priesters*, en 3°. de categorie van de *geloovigen*, waarvoor als vaste formule wordt gebruikt de uitdrukking יִרְאֵי יְהוָה.

In Ps. 115 vinden wij in vs. 9—11 geheel dezelfde reeks. Het gelijke refrein, dat zoowel hier als in Ps. 118 bij elk van de drie categorieën gebruikt wordt, toont, dat men te doen heeft met eene staande uitdrukking. „Die den Heere vreest" wil dus niet zeggen „die zichzelven godvruchtig bevindt", maar duidt aan eene vaste categorie van personen, nl. die met het huis van Aäron in Israel God dienen.

In Ps. 22 : 24 vinden wij een andere combinatie, maar die toch van gelijke strekking is. Daar loopen parallellistisch en zijn identiek de uitdrukkingen „zaad van Jakob". „zaad van Israel" en יִרְאֵי יְהוָה. Ook hier dus worden niet bedoeld eenige personen van bijzondere vroomheid, maar duidt het „die der Heere vreest" eveneens eene algemeene benaming voor de geloovige aan.

In verband met dit gebruik is ook te verstaan het רֵאשִׁית חָכְמָה יִרְאַת יְהוָה, dat zoo of met eenige variatie wordt aangetroffen in Spr. 1 : 7, 9 : 10, 15 : 33 en Ps. 111 : 10. „De vreeze des Heeren" moet daarbij niet worden opgevat in actieven zin, alsof de dichter wilde zeggen: „Word nu maar heel vroom, dan komt de kennis vanzelf wel." Dat is een misbruik maken van den tekst, alsof God aan de vromen eene bijzondere openbaring zou geven, waardoor zij zonder studie zouden verkrijgen wat een ander alleen verkrijgt door ingespannen arbeid. Zoo wordt het een duivelsoorkussen, een valsch motief voor de luiheid. Neen, „de vreeze des Heeren" beteekent hier de cognitio Dei insita, in dien ruimen zin, waarin het zooeven aangehaalde citaat van Voetius ze formuleerde, nl. als de bron en fontein in den mensch, waaruit alle klaarheid van gedachten en zekerheid van overtuiging opwelt en ontspringt. Dit blijkt reeds daaruit, dat zij genoemd wordt het *„beginsel"* der wijsheid. Was ze op te vatten in den mystiek-luien zin, dan moest er staan, dat ze een *hulpmiddel* tot de wijsheid is. רֵאשִׁית duidt echter op de *kiem*, waaruit de wijsheid opschiet, wijl de cognitio Dei insita ons zekerheid en vastheid van overtuiging schenkt.

Op gelijke wijze vinden wij de uitdrukking „vreeze des Heeren" in dien praegnanten zin gebruikt in Ps. 34 : 12: יִרְאַת יְהוָה אֲלַמֶּדְכֶם Ook hier beteekent het niet: „Ik zal u eens zeggen, hoe gij vroom moet worden", maar, „Ik zal u leeren kennen, hoe het geloof uit het innerlijke van 's menschen ziel opwerkt en naar boven komt."

In Ps. 86 : 11 heet het: יַחֵד לְבָבִי לְיִרְאָה שְׁמֶךָ: En ook hier is wederom geene sprake van „vroomheid", maar de bedoeling is deze: „Herzamel de uitgangen van mijn hart weer tot hun uitganspunt in het diepste van mijn wezen."

Evenzoo in Spr. 14 : 27: יִרְאַת יְהוָה מְקוֹר חַיִּים; d. w. z. de vreeze des Heeren is de innerlijke gewaarwording van de praesentia Dei in ons, die ons in actie zet, ons brengt tot energiebetoon, de impuls is van ons wezen, en als zoodanig heet „eene fontein des levens".

In 1 Sam. 11 : 7 wordt gezegd: וַתִּפֹּל פַּחַד־יְהוָה עַל־הָעָם; de vreeze des Heeren *viel* op het volk, d. w. z. door de openbaring van Gods majesteit en wondermacht werd op dat oogenblik het diepste religieus besef in het hart van het volk geroerd en opgewekt.

Hiermee hangt samen, dat God zelf genoemd wordt *de Vreeze*, פַּחַד. De woorden חָרַד en יִרְאָה beteekenen oorspronkelijk beide een physiek beven, een innerlijk geroerd worden. Met intellectueele kennis hebben ze niets te maken. In Gen. 31 : 42 en 53 wordt God genoemd de God van Abraham en de פַּחַד יִצְחָק, de Vreeze van Izaak. Het spreekt vanzelf, dat dit פַּחַד יִצְחָק aanduidt den naam, waarmee Izaak God noemde. פַּחַד moet dus eigenlijk niet vertaald worden door „Vreeze", maar door „Vreesveroorzaker". Door zijne praesentia in den mensch doet God den mensch beven en wekt daardoor het gevoel van heilige majesteit en vreeze. Cf. 1 Sam. 10 : 26: „En Saul ging ook naar zijn huis te Gibea, en van het heir gingen met hem, *wier hart God geroerd had*".

In Jes. 8 : 13 wordt God genoemd de מוֹרַאֲכֶם en de מַעֲרִיצְכֶם. Daar worden hiphilvormen gebruikt, waarom dan ook de vertaling: „Hij zij uwe vreeze en Hij zij uwe verschrikking" fout is. Hij is de *Vreesaanjager*, „die in u ontroering veroorzaakt en in uw binnenste een heilig ontzag teweegbrengt".

Die מוֹרָא wordt in de Heilige Schrift *ook gesteld in de verhouding van den mensch tot de dieren*. De מוֹרָא van den mensch zou op de dieren rusten, zoo zeide God, cf. Gen. 9 : 2: „En uwe vrees en uwe verschrikking zij over al het gedierte enz." Men zou het omgekeerd verwachten, want dit woord werd gesproken na den zondvloed.

Met dat מוֹרָא wordt dus bedoeld eene inwendig gewrochte werking, eene gewaarwording van ontzag. Een beest heeft ontzag voor den mensch, de eerste neiging is om voor hem weg te loopen. Zelfs de „verscheurende" dieren hebben die neiging. Bij de gedomesticeerde dieren is ze getemperd.

Die מוֹרָא nu, die op de dieren ligt met betrekking tot den mensch, wordt vergeleken met de מוֹרָא, die de mensch voor God heeft. Het is *de innerlijke gewaarwording van eene meerderheid tegenover zich, waardoor vreeze gewekt wordt.*

Dezelfde gedachten vinden wij in het Nieuwe Testament. Wel wordt er in 1 Joh. 4 : 18, Hebr. 2 : 15 en Rom. 8 : 15 gesproken van eene φόβος als van iets bedenkelijks en gevaarlijks, dat overwonnen en uitgedreven moet worden, en dat wel door τὸ πνεῦμα ἅγιον, zoodat de vraag kon rijzen, hoe het mogelijk is, als de cognitio Dei insita, de יִרְאַת יְהוָה, geldt voor het beginsel der religie zelve, dat dan de volmaakte ἀγάπη die vreeze kon uitdrijven. Maar daar is eene andere φόβος bedoeld. Immers, in Rom. 8 : 15 lezen we: οὐ γὰρ ἐλάβετε πνεῦμα δουλίας πάλιν εἰς φόβον etc., waartegenover staat τὸ πνεῦμα υἱοθεσίας. In Hebr. 2 : 15 is sprake van: ὅσοι φόβῳ θανάτου ἔνοχοι ἦσαν δουλίας. En wel spreekt 1 Joh. 4 : 18: φόβος οὐκ ἔστιν ἐν τῇ ἀγάπῃ, ἀλλ' ἡ τελεία ἀγάπη ἔξω βάλλει τὸν φόβον, ὅτι ὁ φόβος κόλασιν ἔχει, ὁ δὲ φοβούμενος οὐ τετελείωται ἐν τῇ ἀγάπῃ, niet van δουλία of θάνατος, maar daar duidt het verband op de κρίσις, op het oordeel, als oorzaak der vrees. In deze drie plaatsen, welke bij elkander hooren en op éene lijn liggen, hebben wij dus per analogiam fidei te doen met eene φόβος, die na en door de zonde is ontstaan, dus niet insita est natura in de schepping. Het is eene vrees voor God als *Rechter*. En nu is de diepe gedachte van 1 Joh. 4, dat die vrees bij Gods kinderen is weggenomen door de liefde. Maar dat is niet de יִרְאַת יְהוָה; *deze* wordt veeleer aangekweekt door de ἀγάπη en moet volstrekt niet weg. Cf. Hand. 2 : 43, 2 Cor. 7 : 1 en Efez. 5 : 21; deze drie plaatsen zullen voldoende zijn. Ze wijzen er duidelijk op, dat φόβος hier in gelijken zin wordt gebezigd als het יִרְאַת יְהוָה uit het Oude Testament. Het sterkste spreekt 2 Cor. 7 : 1 : ταύτας οὖν ἔχοντες τὰς ἐπαγγελίας, ἀγαπητοί, καθαρίσωμεν ἑαυτούς . . . . , ἐπιτελοῦντες ἁγιωσύνην ἐν φόβῳ θεοῦ. Hier is het dus heel wat anders dan in 1 Joh. 4 : 18; anders moest het τέλος natuurlijk wezen, die φόβος weg te doen, maar hier is ze juist het element, waaruit de kracht moet komen, om de ἁγιωσύνη te voleinden. Zoo ook zegt Efez. 5 : 21: . . . ὑποτασσόμενοι ἀλλήλοις ἐν φόβῳ Χριστοῦ, vergelijk ook vs. 19 en 20. Hier is sprake van het hoogste leven des Christens, niet van een ingezonken staat. De ἀγάπη heerscht en heeft de overhand, de Heilige Geest vervult het hart, in het hart komen psalmen en jubelzangen op, en toch moet de φόβος er bij. Hetzelfde geldt van Hand. 2 : 43: ἐγίνετο δὲ πάσῃ ψυχῇ φόβος. Er werd geen schrik aangejaagd, maar het Evangelie werd verkondigd, en dientengevolge kwam er eene φόβος over de zielen, met deze uitwerking, dat er drie duizend menschen bekeerd werden.

Ook in het Nieuwe Testament is er dus sprake van de φόβος τοῦ θεοῦ in den zin van „ware godsvrucht", als cognitio Dei insita.

d. Er is dus door Gods omnipraesentie in ons wezen eene gewaarwording in ons, die een tremor, een ontzag teweegbrengt. Dat is de יִרְאַת יְהוָה, de φόβος

τοῦ θεοῦ, de cognitio Dei insita, waarin de wortel en het beginsel van alle religie ligt.

Dit helder en diep te hebben ingezien, is de verdienste van de gereformeerde theologie en voornamelijk van Calvijn. Wel was het ook vroeger reeds uitgesproken, maar niet zoo duidelijk als hij het deed. Johannes Damascenus bijv. sprak de gedachte van de cognitio Dei insita uit in deze woorden: „Πᾶσα ἡ γνῶσις τοῦ θεοῦ εἶναι ὑπ' αὐτοῦ φυσικῶς ἐγκατέσπαρται," d. w. z, „alle besef, dat er een God is, is door God zelf bij de schepping van binnen in 's menschen wezen over dat wezen uitgestrooid." Hierin ligt dus dezelfde gedachte als in het „semen (sperma) religionis" van Calvijn; het potentieele is er in uitgedrukt.

Calvijn echter *heeft dit stuk het eerst met behoorlijke kracht uitgesproken,* en wel in zijne Institutie, I, 3, § 1 en 2, welke uitspraak wij hier ten deele laten volgen: „Sui numinis intelligentiam universis Deus ipse indidit ..... Quendam inesse humanae menti, et quidem naturali instinctu, divinitatis sensum, extra controversiam ponimus ..... Deus penitus omnium animos occupavit et omnium visceribus inhaeret ...,. Inscriptus omnium cordibus divinitatis sensus .... Hominum mentes imbutae sunt constanti de Deo persuasione, ex quo velut semine emergit ad religionem propensio .... Penitus infixa quasi in ipsis medullis haec persuasio esse aliquem Deum."

In dienzelfden zin is dit dogma door de latere gereformeerde theologen uitgesproken; alleen is het nog wat nader ontwikkeld. Zoo zegt bijv. Henricus Alting in zijn „Theologia elenchtica" van de cognitio Dei insita, dat ze is eene „facultas sive potentia, non actus, homini natura seu cum nascitur indita ac se ultro ac sponte exercens in omnibus adultis, sana mente praeditis." In deze formuleering zit niets nieuws, maar ze is helderder, dialectisch vollediger en intellectueel rijker.

[Bij Calvijn treft men altijd meer beelden aan; hij is krachtig in symbolische voorstelling. Daarom is de lezing van Calvijn ook zoo aan te bevelen, om te leeren, hoe men de menschen „pakken" moet en de dingen begrijpelijk voor moet stellen.]

e. Wat is van dit leerstuk het groote belang?

Om dit wel in te zien, behoeft men slechts even zijne aandacht te vestigen op de theologische ontwikkeling en de encyclopaedieën uit de periode na Schleiermacher. Die hebben alle eene poging gewaagd, om aan de eigenlijke theologie iets anders te doen voorafgaan, om op de theologie te kunnen komen. Zoo koos Schleiermacher zelf zich vooraf een philosophisch uitgangspunt. Daardoor werd het na hem voor de theologie de alles beheerschende kwestie: δός μοι πού στῶ. Waar ligt het uitgangspunt voor de theologie? De Roomschen

antwoordden: In de kerk; de mystieken, ethischen en modernen: In het ethische leven; de orthodoxe protestanten, waaronder gereformeerden: In Gods Woord, Verbum Dei est principium theologiae. Tegen dit laatste kwamen Schleiermacher en de rationalisten op, en dat volkomen terecht, met de bewering: „Men kan niet met een boek beginnen; immers, waar komt dat dan vandaan?" Dientengevolge bleek het standpnnt dezer supranaturalisten en quasi-gereformeerden onhoudbaar en valsch. *Zal men als mensch tot iets komen, dan moet men ook bij den mensch beginnen.* Men moet uitgaan van zijn eigen ik, anders staat de zaak los buiten ons en hebben wij geen houvast. Nu is het daarbij *op theologisch gebied niet genoeg, dat er in mijzelven iets is,* waarvan ik uit kan gaan, maar *datzelfde moet ook eigen zijn aan anderen,* opdat ik kome tot een gemeenschappelijk, ja, tot een algemeen menschelijk uitgangspunt. *Waar is* zoodanig *uitgangspunt voor de religie?* Zoo stelde Calvijn de vraag, en daarom ging hij niet uit van eenig dogma of van de Heilige Schrift, maar van zijne eigen ik, van zijn hart, van het merg in zijn gebeente, van zijne ingewanden, waarin hij iets aanwees, dat naturâ, φυσικῶς, in *alle* menschen bestaat, zoo niet actu, dan toch potentieel. *En het was dat uitgangspunt,* dat hij in zijn eigen ik vond en dat tevens aan alle menschen gemeen was, *dat hij noemde het semen religionis.*

Daarom hebben de gereformeerden dan ook te allen tijde zoo beslist positie genomen tegenover het methodisme en het anabaptisme, omdat al die sectarische richtingen juist deze groote waarheid miskennen. De heilsopenbaring, het werk van Christus etc. kunnen niet in de lucht hangen, maar moeten evenzeer als de kennisse Gods aansluiten aan de bestaande realiteit. Het moet eerst het natuurlijke zijn en daarna pas het geestelijke (1 Cor. 15 : 46). In het natuurlijke ligt het aanknoopingspunt aan de bestaande realiteit. Daarmee hangt samen, dat ik het leven vóor de wedergeboorte niet indifferent mag achten, maar dit moet het uitgangspunt blijven voor het leven der palingenesie. Altijd moeten wij uitgaan van God den Vader, om te komen tot God den Zoon. Alle richtingen of secten, die dat niet doen, maar uitgaan òf van den Christus òf van den Heiligen Geest, verwaarloozen en veronachtzamen het werk van God den Vader in de schepping, terwijl dit juist de groote verdienste is van de gereformeerde theologie, dat zij dit werk des Vaders aanvaardt als het uitgangspunt voor de cognitio Dei, ja, voor de geheele theologie. Is dit eenmaal echt ingezien, hoe men *zonder het leerstuk der cognitio Dei insita de aanhechting aan de realiteit mist,* dan verstaat men ook, welk eene groote kracht en hoe hoog gewicht het heeft. De latere orthodoxie weet er niets meer van; bij Smytegelt is het reeds weg; maar bij de goede, oude theologen en predikers staat het altijd op den voorgrond.

De Schrift spreekt dit beginsel van het „semen religionis" ook uit in Rom. 1 : 19: διότι τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς· ὁ θεὸς γὰρ αὐτοῖς ἐφανέρωσεν. Dit vers moet op zichzelf gelezen worden en niet in één adem doorloopend met vs. 20, waar sprake is van de openbaring Gods in zijne scheppingswerken, terwijl vs. 19 vermeldt, wat ἐν τοῖς ἀνθρώποις gebeurt. In hen is een γνωστὸν τοῦ θεοῦ, zegt de apostel, d. i. het semen religionis.

Evenzoo wordt in Rom. 2 : 15 hetzelfde van de heidenen gezegd: οἵτινες ἐνδείκνυνται τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν etc., dat is wat Calvijn zeide, dat eene Goddelijke beweging, een sensus divinitatis „infixus est in visceribus".

Bij hun optreden in de heidenwereld gaan de apostelen altoos terug tot hetzelfde beginsel der cognitio Dei insita, cf. Hand. 17 : 28 en 29: ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν, ὡς καί τινες τῶν καθ' ὑμᾶς ποιητῶν εἰρήκασιν· τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν. γένος οὖν ὑπάρχοντες τοῦ θεοῦ οὐκ ὀφείλομεν κ. τ. λ. Zij gevoelen dus, dat zij een aanrakingspunt moeten hebben met die menschen, en dat vinden zij juist in het hier behandelde stuk. *Hier ligt de grondlijn voor de* ***halieutiek*** en blijkt opnieuw het groot belang van de cognitio Dei insita. Immers, hoe blijken nu die vele zendelingen verkeerd te doen, die eerst bij de heidenvolken eene tabula rasa willen maken, om daarop dan het Evangelie te gaan schrijven. Neen, zij behooren zich aan te sluiten aan het Godsbesef, dat ook de heidenen bezitten, en dan zullen zij sterk staan in de prediking des Evangelies.

Hebr. 11 : 1 en 3: ἔστιν δὲ πίστις ἐλπιζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων. πίστει νοοῦμεν κατηρτίσθαι τοὺς αἰῶνας ῥήματι θεοῦ, εἰς τὸ μὴ ἐκ φαινομένων τὸ βλεπόμενον γεγονέναι. Hier is πίστις sensu generali op te vatten, niet sensu speciali Christiano. En dan is het hetzelfde als het semen religionis.

In Ps. 139 is eveneens van dat semen religionis sprake. Hier spreekt het besef van een man, die gevoelt: Ik kan van God niet loskomen. „Gij doorgrondt mij" (vs. 1): God kleeft aan hem vast, gaat als het ware met zijne oogen door hem heen, en zit in het hart, om te hooren, wat daarin opkomt. Dat is het innerlijk besef van de יִרְאַת יְהוָה. „Gij bezit mijne nieren" (vs. 13); dat is bijna dezelfde uitdrukking als Calvijns „inhaeret visceribus", „infixa in ipsis medullis persuasio". Dat besef is niet eerst naderhand in den psalmist ingekomen, maar kwam hem toe in zijne schepping: „Gij hebt mij in mijner moeders buik bedekt" (vs. 13). In dezen psalm zitten dus deze drie gedachten: 1°. van den sensus divinitatis; 2°. van het intimis in visceribus; en 3°. van het naturâ sive φυσικῶς.

Zoo ook zegt Ps. 22 : 10: „Gij zijt het immers, die mij uit den buik hebt uitgetogen, die mij hebt doen vertrouwen, zijnde aan mijner moeders borsten."

Hier moet men bijzonderlijk letten op den hiphilvorm in „מַבְטִיחִי, ,die mij hebt doen vertrouwen", nl. door den sensus divinitatis, welke potentieel in dat wicht inzat. *Bij den kinderdoop* wordt zooveel foutief opgevat, omdat ook hier het uitgangspunt te loor ging.

We kunnen hierbij nog vragen, *of onze belijdenis van de cognitio Dei insita op deze onderscheidene uitspraken der Schrift steunt.*

Daarop moet *bifariam geantwoord* worden. *Eenerzijds zeer zeker.* Maar *anderzijds weer niet,* in zooverre wij namelijk geene marionetten of automaten zijn. „Het staat zoo in de Schrift en daarom komt het ook in onze belijdenis voor", is de dorre, abstracte, intellectualistische voorstelling der supranaturalisten. Maar de gereformeerde gaat anders te werk. De zaak is namelijk deze. *Wij ontvaren in onszelven het besef van de cognitio Dei insita,* wij en alle menschen, *maar wij kunnen ons daarvan geen rekenschap geven.* Niemand zou kunnen zeggen, wat die cognitio Dei insita eigenlijk was. *Maar nu komt de Schrift en verklaart ze ons,* interpreteert ze, legt ze uit, brengt ze tot een helder bewustzijn, zoodat we kunnen zeggen: dat is het. Het is er mee als met onze ademhaling. Indien wij daar een gebrek aan hebben, waarbij wij niet weten wat er eigenlijk aan hapert, maar toch terdege het gebrek voelen, dan komt de arts, en die zegt ons, wat het is. Daar krijgen wij geene ademhaling door, de arts wijst alleen maar aan, en krachtens zijn autoriteit gelooven wij zijne verklaring. Zoo nu ook komt God, die ons van binnen kent, ons zeggen, wat eigenlijk die gewaarwording in ons is, die wij wel gevoelen, maar niet verklaren kunnen. Dat doet Hij in zijn Woord. En nu door die verklaring de cognitio Dei insita kennende, dragen wij ze ook uit in ons belijden.

f. Van den „godsdienst".

1 Het *woord* „godsdienst".

a. Wat hebben wij *volgens de Schrift* onder „godsdienst" te verstaan?

Het woord „religie" of „godsdienst" komt in de Heilige Schrift weinig voor, terwijl het in ons spraakgebruik eene uiterst gewichtige rol speelt, ja, in den mond van bijkans *ieder* leeft, hetzij in bonam partem, hetzij om er mede te spotten. Ziet maar Trommius in voce „godsdienst", dan merkt ge, dat het woord in het Oude Testament zelfs geheel onbekend en in het Nieuwe ook nog uiterst zeldzaam is.

c. Het meest gewone woord is εὐσέβεια, dat ook wel niet dicht gezaaid is, maar toch in één boek heel veel voorkomt, nl. achter in Paulus' eersten brief aan Timotheüs. (Dit laatste is echter een exceptioneel verschijnsel, waaruit men geene consequentie mag afleiden voor het verdere gebruik van dit woord.) Het Hollandsch vertaalt steeds „godzaligheid", niet „godsdienst". We zullen zien met welk recht.

Cap. 2 : 2 ... *ἵνα ἤρεμον καὶ ἡσύχιον βίον διάγωμεν ἐν πάσῃ εὐσεβείᾳ καὶ σεμνότητι.* De zin is hier duidelijk.

Cap. 3 : 16: *καὶ ὁμολογουμένως μέγα ἐστὶν τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον.* Hier is niet bedoeld de verborgenheid van het innerlijke godzalige leven, maar van de openbaring, d. i. van de religie. Er is uitsluitend sprake van de mysteriën in de uiterlijke Godsopenbaring, als de incarnatie en de objectieve feiten in de verschijning van Christus op aarde. Het moest dus vertaald zijn: „De verborgenheid van onze religie is groot."

[De vertaling door „godzaligheid" is oorzaak, dat deze tekst in zoovele preeken verkeerd is opgevat.]

Cap. 4 : 7 en 8: *γύμναζε δὲ σεαυτὸν πρὸς εὐσέβειαν ..... ἡ δὲ εὐσέβεια πρὸς πάντα ὠφέλιμός ἐστιν, ἐπαγγελίαν ἔχουσα ζωῆς τῆς νῦν καὶ τῆς μελλούσης.* Hier is het subiectief genomen als de „uiting van de gemoedsstemming", derhalve als „godzaligheid".

Cap. 6 : 3: *ταῦτα δίδασκε καὶ παρακάλει. εἴ τις ἑτεροδιδασκαλεῖ καὶ μὴ προσέχεται ὑγιαίνουσιν λόγοις τοῖς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ τῇ κατ' εὐσέβειαν διδασκαλίᾳ, τετύφωται.* Uit de parallel blijkt de objectieve beteekenis. Evenzoo in vs. 5: *.... νομιζόντων πορισμὸν εἶναι τὴν εὐσέβειαν*, gezegd van de „broodpredikers", die meenen, dat de religie een gewin is, dat de godsdienst hun veel voordeel kan opleveren. Daarentegen in vs. 11: *δίωκε δὲ δικαιοσύνην, εὐσέβειαν, πίστιν, ἀγάπην, ὑπομονήν, πραϋπαθίαν*, moet het subiectief worden opgevat, wijl het daar gecoordineerd is met woorden als *πίστις, ἀγάπη* enz., alle inwendige werkingen en levensbewegingen van het wedergeboren hart uitdrukkende.

Het woord *εὐσέβεια* is saamgesteld uit *εὐ* en *σεβεια*, een derivatum van den stam *σεβ*, welke stam het zuiverst voorkomt in *σέβας* en *σέβομαι*. Het grondbegrip van dien stam is bijna hetzelfde als dat van יִרְאָה uit het Oude Testament, nl. het plechtige, majestueuse, dat eene eenigszins bevende aandoening van ontzag in het hart teweegbrengt, zooals bijv. kinderen een gevoel van ontzag voor hunne ouders hebben, waardoor zij hen eeren. Bij God is het dus eene aandoening van den Oneindige in ons hart, terwijl het praefix *εὐ* in *εὐσέβεια* er op wijst, dat die aandoening goed, gezond moet wezen. Objectief genomen is dus *εὐσέβεια* datgene wat ons recht moet aandoen, subiectief datgene wat daardoor in ons gemoed teweeggebracht wordt.

Een tweede woord voor „godsdienst" is *δεισιδαιμονία*, dat alleen voorkomt in Hand. 25 : 19: *ζητήματα δέ τινα περὶ τῆς ἰδίας δεισιδαιμονίας εἶχον πρὸς αὐτόν.* Nog nauwer dan bij *εὐσέβεια* sluit het begrip van *δεισιδαιμονία* zich aan de יִרְאַת יְהוָה aan. Het bestaat uit *δεισι*, van den stam *δει*, bijv. in *δέδοικα*, vreezen. en *δαιμονια*. Gelijk bekend is, werd *τὸ δαιμόνιον* reeds bij de classieke Grieken in bonam partem gebezigd en volstrekt niet alleen voor „eene satanische

macht". Socrates bijv. bedoelde er mede de supranatureele macht, die hem aangreep in zijn gemoed en aanwijzingen ten goede deed. Δεισιδαιμονία is dus het ontzag voor de bovennatuurlijke, oneindige, Goddelijke macht, die ons in ons gemoed aangrijpt, de tremor divinus, die in ons hart wordt teweeggebracht bij de praesentia Dei, In Hand. 25 : 19 wordt het gebruikt door Festus, een heiden, die sprak van de δεισιδαιμονία, die hij bij de Joden gevonden had, waaronder hij natuurlijk alleen verstond „het in rapport staan met de goden".

β. Zijn deze beide begrippen van εὐσέβεια δεισιδαιμονία correlaat, als ziende op den tremor divinus in het hart des menschen, op de יִרְאַת יְהוָה, daarnaast loopen in de Schrift eveneens parallel de begrippen van θρησκία en λατρεία, welke beide doelen op wat wij noemen den cultus Dei.

Men is het niet eens over de etymologie van θρησκία of θρησκεία. Meestal denkt men aan een samenhang met θεραπεύειν. Dan zou de stam alleen θρ of θερ zijn en ongeveer de beteekenis hebben van colere, curare. Uit het gebruik blijkt genoegzaam, dat dit metterdaad de beteekenis is.

Het tweede woord, λατρεία, komt van λατρεύειν, dat colere beteekent.

[Men ziet ook hier weer, hoe noodig het is, om bij predikatie en catechisatie tot het oorspronkelijke terug te gaan. Men kan niet preeken over of verklaring geven van een tekst, waarin van „godsdienst" of „godzaligheid" sprake is, indien men niet eerst het Grieksch gelezen heeft. Bij θρησκία en λατρεία preeke men niet over de religie, maar over den cultus, den uitwendigen eeredienst, bij εὐσέβεια en δεισιδαιμονία over de religie des harten.]

In Coloss. 2 : 23 komt θρησκία gecombineerd voor met ἐθελο. We lezen daar: ... ἅτινά ἐστιν λόγον μὲν ἔχοντα σοφίας ἐν ἐθελοθρησκίᾳ καὶ ταπεινοφροσύνῃ καὶ ἀφειδίᾳ σώματος. Hier komt de beteekenis van „uitwendige eeredienst" zeer duidelijk uit. Immers, hier kan het niet zien op wat binnen in het hart omgaat, op de innerlijke gewaarwording van Gods majesteit, want die kan niet eigenwillig zijn. Het verband, dat van „nederigheid" en „kastijding des vleesches" spreekt, toont, dat met ἐθελοθρησκία is bedoeld de zucht en poging, om door eigengemaakte wetten en bepalingen de conscientie te binden en God te dienen in een eigenwilligen weg, gelijk de Roomsche kerk dit bijv. wil met hare abstinentiën en penetentiën. Het ziet dus op de vormen van den cultus Dei.

Jac. 1 : 26 en 27: εἴ τις δοκεῖ θρησκὸς εἶναι, μὴ χαλιναγωγῶν γλῶσσαν αὐτοῦ, ἀλλὰ ἀπατῶν καρδίαν αὐτοῦ, τούτου μάταιος ἡ θρησκία. θρησκία καθαρὰ καὶ ἀμίαντος παρὰ θεῷ καὶ πατρὶ αὕτη ἐστίν, ἐπισκέπτεσθαι ὀρφανοὺς καὶ χήρας ἐν τῇ θλίψει αὐτῶν, ἄσπιλον ἑαυτὸν τηρεῖν ἀπὸ τοῦ κόσμου. Hier vinden wij het woord zonder samenstelling in die bekende uitdrukking, welke zoo vaak is misbruikt tegen den waren godsdienst en zijne belijders, wijl men aldus redeneerde: „Ziet ge wel, hier staat het, dat het er niet op aankomt, wat voor leer of ge hebt of hoe gij over

de Goddelijke waarheden denkt, want de beste godsdienst voor God en den Vader is toch maar deze, dat gij weezen en weduwen bezoekt en uzelven onbesmet bewaart van de wereld." Deze redeneering zou opgaan, als er δεισιδαιμονία of εὐσέβεια stond. Thans is er geene sprake van de religie, maar alleen van de wijze, waarop God van ons gediend wil zijn in de uitwendige practijk des levens. Want er staat θρησκία. Het is van veel belang, hierop wèl acht te geven.

Hand. 26 : 5: ..... ὅτι κατὰ τὴν ἀκριβεστάτην αἵρεσιν τῆς ἡμετέρας θρησκίας ἔζησα Φαρισαῖος.. Hier wordt het bijkans in denzelfden zin gebruikt als waarin wij spreken van „de Luthersche, de Roomsche, de gereformeerde religie". Wij zouden bijv. kunnen zeggen, dat de gereformeerde religie is de ἀκριβεστάτη αἵρεσις van de Protestantsche θρησκία. Paulus spreekt van die groep onder de Joden, die in hun godsdienstvorm het meest belijnd waren. Het ziet dus op den *vorm* der religie, op den uitwendigen cultus, want de inwendige mystiek van het hart gaat niet uiteen naar gelang van de onderscheidene kerken, maar vormt juist in alle kerken één geheel als het innerlijk leven van het σῶμα τοῦ Χριστοῦ. Wat uiteengaat naar gelang der kerken is de *cultus Dei.*

Rom. 9 : 4: οἵτινές εἰσιν Ἰσραηλεῖται, ὧν ἡ υἱοθεσία καὶ ἡ δόξα καὶ αἱ διαθῆκαι καὶ ἡ νομοθεσία καὶ ἡ λατρεία καὶ αἱ ἐπαγγελίαι. Alle geschil over de beteekenis van λατρεία is hier uitgesloten. De coördinatie met al die andere uitwendige voorrechten, welke Israel ontving, toont duidelijk aan, dat hier sprake is van den offercultus.

Rom. 12 : 1: παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς, ἀδελφοί, διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ θεοῦ, παραστῆσαι τὰ σώματα ὑμῶν θυσίαν ζῶσαν ἁγίαν τῷ θεῷ εὐάρεστον, τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν.

Ook deze tekst is veeltijds geheel verkeerd begrepen. Immers, ongetwijfeld is ook hier sprake van den cultus, en wel speciaal van den offercultus, want er wordt uitdrukkelijk gesproken van eene „offerande", die zij brengen moeten. De geheele gedachtengang van het vers is eene herinnering aan den symbolischen offercultus, waaraan alle kwaliteiten, hier vermeld, zijn ontleend. Alleen, in tegenstelling met dien cultus des Ouden Testaments, welke λατρεία συμβολική was, noemt Paulus hier de λατρεία van het Nieuwe Testament λογική, m. a, w. hij stelt het reëele en essentieele tegen overhet symbolische. Vroeger, onder den dienst der schaduwen, werden Gode offerdieren gewijd; dat was symbolisch, daar zat geene ratio, geen λόγος in; op zichzelf was het offerdier niet schuldig en zijn bloed kon de zonden niet verzoenen. Eerst toen Christus, met de zonde zijns volks beladen, zichzelven Gode opofferde, werd er een reëel, logisch offer gebracht. Zoo nu ook zouden de Christenen uit de Romeinen hunne eigen σώματα Gode ten offer moeten brengen; dit zou geen symbolisch, maar een reëel offer zijn. In dien „godsdienst, in dat dienen, colere, van God, zou dus ratio, λόγος, zitten; het zou niet als een symbool op zichzelf irrationeel zijn, want als het eigenlijke

offer gebracht wordt, dat gebracht moet worden, wordt de offerande rationeel. Dat wordt uitgedrukt door ἡ λογικὴ λατρεία, dat dus te kennen geeft den uiterlijken vorm van den godsdienst, den rationeelen cultus Dei.

[Men ziet hieruit, hoe kwalijk ook Vader Brakel dezen tekst heeft begrepen, toen hij zijn boek betitelde „Redelijke Godsdienst". Die titel toch is gansch verkeerd, want Brakel handelt in dit zijn werk niet over den Christelijken eeredienst, den cultus, het uitwendige in den Godsdienst; integendeel, hij tracht systematisch, logisch de mysteriën des harten en de leerstukken der Goddelijke waarheid uiteen te zetten. Hij verstond onder redelijken godsdienst, gelijk trouwens alle gereformeerde exegeten in die dagen, dit, dat een gereformeerd mensch tegenover de onderwerpelijke gevoelsrichting moest spreken van de voorwerpelijke „redelijke" religie, en dus eigenlijk van al de mysteriën der religie stuk voor stuk een volkomen heldere en logische omschrijving en verklaring moest kunnen bieden, zich voor zijn denken rekenschap moest kunnen geven van wat hij geloofde. Maar gelijk wij zagen, dat beteekent ἡ λογικὴ λατρεία niet.]

Hebr. 9 : 6: τούτων δὲ οὕτως κατεσκευασμένων εἰς μὲν τὴν πρώτην σκηνὴν διαπαντὸς εἰσίασιν οἱ ἱερεῖς τὰς λατρείας ἐπιτελοῦντες. Hier is, gelijk niemand zal tegenspreken, sprake van den cultus der offeranden onder het Oude Testament.

γ. Er zijn dus twee begrippen voor ons „religie" in de Schrift, nl. „de vreeze des Heeren" en „de cultus of eeredienst." Het Nieuwe Testament gebruikt voor het eerste de woorden εὐσέβεια en δεισιδαιμονία, waarmee in het Oude Testament parallel loopt de uitdrukking יִרְאַת יְהוָה. Voor het tweede begrip bezigt het Nieuwe Testament θρησκία en λατρεία. Waar en onder welken vorm komt dit laatste begrip nu voor in het Oude Testament?

Het Oude Testament kent daarvoor geen abstract begrip, maar bezigt constant den term עֶבֶד יְהוָה; deze uitdrukking beantwoordt aan het begrip „cultus".

[Ook hier treffen wij in de Statenvertaling het zonderling verschijnsel aan, dat, waar עֶבֶד gelijk is aan δοῦλος, toch het Oude Testament bijna altoos vertaalt „knecht" en het Nieuwe dienstknecht", Toch geeft de usus loquendi aan beide woorden dezelfde beteekenis; daarom had men hetzelfde woord moeten bezigen. Dit was te meer eisch, daar δοῦλος, d. i. slaaf, lijfeigene, feitelijk nog lager staat dan עֶבֶד en omgekeerd „dienstknecht" bij ons nog wel zoo nobel en voornaam klinkt als eenvoudig „knecht".

Voor wie er later lust en gelegenheid toe mocht hebben, voeg ik hier terloops de opmerking aan toe, dat hier een ruim veld van onderzoekingen is geopend en over de verschillende vertalingen van dezelfde of synonieme woorden in den grondtekst eene keurige dissertatie ware te leveren, welke van veel nut kon wezen tegen menigen „blunder" in predikatiën etc.]

Om de kracht en beteekenis van de uitdrukking עֶבֶד יְהוָה te doen verstaan,

wijs ik eerst op Jes. 49:5: וְעַתָּה אָמַר יְהוָה יֹצְרִי מִבֶּטֶן לְעֶבֶד לוֹ. Hier wordt עֶבֶד in den meest praegnanten zin gebruikt, want metterdaad is het genomen als uitdrukking voor de ware aanhoorigheid bij God. God heeft hem „gevormd", „gepraeformeerd" tot een עֶבֶד voor zich. Het is dus een werk van Gods zijde, als iemand een „knecht Gods" wordt. Indien men over deze tekst preekt, moet men niet spreken over onze vroomheid, maar over Gods genade, welke ons formeert tot „godsdienstige" menschen, tot zijne dienaren, tot עַבְדֵי יְהוָה. Want het ziet hier niet alleen op Jesaja als „gezant", maar ook op elk godsdienstig, vroom mensch.

In Job. 1 : 8 vraagt de Heere aan Satan: הֲשַׂמְתָּ לִבְּךָ עַל־עַבְדִּי אִיּוֹב Job heet niet des Heeren knecht, omdat hij wel in den dienst van God stond en Satan niet, want ook de daemonen dienen Gods raad en zijn dus als zoodanig עַבְדֵי יְהוָה. Maar duidelijk wordt de tekst, als we verstaan, dat hier van Job sprake is als van een man, die in vroomheid uitmuntte, een godsdienstig man, die den Heere toebehoorde en Hem ook in uitwendigen dienst diende.

Voorts vinden wij in de Schrift de staande formule עַבְדֵי יְהוָה, op gelijke wijze als we vroeger de staande formule vonden van de יִרְאֵי יְהוָה, bijv. in Ps. 118 etc. Zoo bijv. in Ps. 113 : 1: „Looft, gij knechten des Heeren, looft den naam des Heeren", en in Psalm 134 : 1: „Ziet, looft den Heere, alle gij knechten des Heeren". De beteekenis is natuurlijk: het volk, dat God toebehoort en Hem dus ook uitwendig dient.

Van Jes. 49 : 5 af, en in de daarop volgende hoofdstukken met name in cap. 52 en 53, wordt de uitdrukking עֶבֶד יְהוָה eene typische heenduiding op den Messias, die de „knecht des Heeren" κατ' ἐξοχήν is. Christus toch is de eenige, in wien de religie werkelijk volkomen zuiver gestaan heeft.

b. Gaan we thans na de *Latijnsche en Hollandsche woorden,* welke men bezigt om het begrip „godsdienst" uit te drukken.

De etymologie van het woord *„religio"* is nog altijd duister. Men kan er zoo slecht op aan, welk denkbeeld bij de heidensche volken dergelijke woorden, die op den godsdienst betrekking hebben, heeft doen ontstaan. De meest gewone opvatting is, dat men het moet afleiden van religare, verbinden. Maar het is volstrekt niet zeker, dat dit juist is. Wellicht moet het afgeleid worden van relegere in den zin van observare en dus observantia beteekenen. Zoo bestaan er nog vele andere etymologische gissingen, maar men weet er eigenlijk niets van; alle historische zekerheid ontbreekt.

Ons Hollandsch woord *„godsdienst"* sluit zich het nauwst aan aan het begrip van עֶבֶד יְהוָה. Maar tegenwoordig is het begrip van „dienst" bijna stom gewor-

den. Bijna niemand denkt bij „godsdienst" meer aan iets anders dan aan het algemeene begrip van vroomheid, braafheid enz. Het ware te wenschen, dat men bij de Statenvertaling had onderscheiden tusschen „godsvrucht" en „godsdienst", in dien zin nl., dat het eerste had gestaan als vertaling voor εὐσέβεια en δεισιδαιμονία en het tweede evenzoo uitsluitend voor λατρεία en θρησκία. Bij het eerste moet men dan niet denken aan de „vruchten" en hare gevolgen maar aan de „vreeze", cf. „Gottes*furcht*".

Naast het woord „religio" hadden de Romeinen ook nog het woord „*cultus*", dat nu door den invloed van het Fransch en van het kerkelijk Latijn bijkans geheel is afgesleten tot het begrip van „uitwendigen eeredienst", in de kerk, vooral bij plechtige gelegenheden. Maar dat zit niet in „colere", waarvan het is afgeleid; „colere" is een veel wijder begrip. Veelvuldig gebruikt in uitdrukkingen als colere agrum, crines, barbam, caesariem, amictum, terram, deum, beteekent het altijd: aan iets al zijne aandacht wijden, er aan doen wat er aan te doen is. „Colere deos" is dus: niet doen, alsof de goden er niet waren, maar met hen rekenen en alles doen, wat de goden willen, dat wij doen. In het vrome leven zit dus evenzeer cultus als in den tempeldienst. Maar, gelijk ik zei, die beteekenis is er van afgesleten, en dus hebben wij ook niet veel aan het bij ons gebruikelijke leenwoord „culte".

Derhalve moeten wij maar blijven gebruiken het woord „godsdienst" en daarnevens „religie", gelijk onze vaderen dat deden. Vooral het laatste woord verdient in den tegenwoordigen tijd wel aanbeveling. Reeds in het begin van den bloeitijd der gereformeerden sprak men over „van de religie zijn", waarmee men bedoelde „gereformeerd zijn". Men had dit overgenomen van de Franschen, die van de Hugenoten spraken als van „ceux de la religion". Men wachte zich wel, dit „religie" door een dwaas purisme uit onze taal te willen bannen, want het heeft nog dien teederder en inniger zin, die vooral in onze dagen van koud rationalisme van het woord „godsdienst" derwijs is afgesleten,, dat dit bij de modernen zelfs gebezigd wordt in de plaats van de uitdrukking „vrije vroomheid". Zoodoende is onder de kille aanraking van het „Nut" dit woord ijzig koud geworden en doet het u niet meer aan en verwarmt het u niet meer in uw gemoed. Maar uit „religie" vlamt u weer tegen de gloed en verkwikt u weer de warmte van het levensbeginsel, dat onze vaderen dreef tot den strijd des geloofs. Laten we dus onze taal niet verarmen, door niet naast het woord „godsdienst" tevens het woord „religie" te gebruiken.

2. Spraken we zooeven over het woord „religie", *we komen nu tot de zaak zelve.*

Sinds Schleiermacher is het begrip bijna altoos opgevat in den zin van „schlechthinniges Abhänglichkeitsgefühl". Het moet erkend

worden, dat Schleiermacher, van wien deze uitdrukking is, met dit op den voorgrond te stellen een *gelukkigen greep* heeft gedaan, waardoor hij, gelijk meer het geval is, veel meer de gereformeerde dan de Luthersche leertype nabij komt.

[Daaruit blijkt weer, hoeveel gelukkiger Calvijn greep dan Luther. Luther zei wat hem voor den mond kwam, Calvijn dacht door. Calvijn is niet vromer man, maar scherper denker dan Luther geweest.[

Toch is met dien Schleiermacheriaanschen term het begrip niet uitgeput. „Dependentia" is zeer zeker de diepste toon, die in de cognitlo Dei insita weerklinkt. *Maar daaraan ontbreekt wat ons met God verbindt.* Dependentia geeft geen gevoel van rijkdom; *het geluk der religie is er niet door geteekend.* Integendeel, afhankelijk te zijn is voor ons menschelijk gevoel iets min gelukkigs, iets onaangenaams, iets afstootends. Blijft men daarbij staan, dan ontbeert dus het Religionsbegriff alle warmte, innigheid, gloed en bezieling. Dan trekt het niet aan, maar *het stoot af.* Dan is er in het hart eene neiging, om er zich aan te ontworstelen en er tegen in te gaan.

Daarom moet dit Abhänglichkeitsgefühl verrijkt en verdiept worden door bijvoeging van het cohaesieve begrip, hetwelk ligt uitgedrukt in *het kindschap Gods.* De עֶבֶד יְהוָה en de בֵּן יְהוָה zijn twee begrippen, die tot op zekere hoogte identisch zijn, maar toch elkaar moeten aanvullen. Het בֵּן יְהוָה *alleen* zou ons, menschen, niet passen; daarmee kwamen we te veel op éene lijn met God, gelijk een zoon altoos hoe langer hoe meer aan zijn vader gelijk wordt, En het עֶבֶד יְהוָה *alleen* zou ons te veel afstooten, wijl het uitsluitend het begrip van afhankelijkheid uitdrukt. *Maar in de verbinding van die twee begrippen ligt de totaliteit van het begrip der religie.*

Het *„Bindeglied",* dat beide verbindt, is de צֶלֶם אֱלֹהִים, dit, *dat de mensch geschapen is naar Gods beeld.* Het eigenaardige van dat beeld is dit, dat er tusschen het beeld en zijn origeneel Abhänglichkeit bestaat. Hoe grooter de afhankelijkheid, des te beter ook de gelijkenis; daarentegen, hoe vrijer de reproductie, hoe minder de afhankelijkheid, des te slechter de afbeelding. In het צֶלֶם is dus uitgesproken, dat die Abhänglichkeit bestaat. Maar is die eenmaal geconstateerd, dan ligt ten andere in het begrip van צֶלֶם ook in de gedachte van het בֵּן zijn. Immers, hoe grooter de afhankelijkheid is, des te rijker is het beeld, des te meer neemt het van den inhoud van het origineel op. En hoe meer men lijkt op zijn vader, des te meer is men kind. Zoo ook ligt het kindschap Gods uitgedrukt in wat de Schrift noemt „den beelde van den Zone Gods gelijkvormig worden".

Daar komt in de Heilige Schrift *nog een „Bindeglied"* bij, namelijk *de persoon des Middelaars.* Wij worden niet vermaand, om *Gode* gelijkvormig te worden, maar om te zijn σύμμορφοι τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ. Men versta dit wel. Christus toch heet in tweeërlei zin de Zone Gods, nl. als het eeuwige Woord, als de tweede Persoon in de Goddelijke Drieëenheid, maar ook naar zijne menschelijke natuur. Wanneer er nu Rom. 8 : 29 sprake van is, dat wij „broeders van Christus" zijn, dan is dit niet van Christus gezegd naar het oorspronkelijk Zoonschap van den tweeden Persoon in de Drieëenheid, maar van Hem gezegd naar zijn menschelijke natuur. Cf. Catech. vr. 33: „... wij zijn om zijnent- (d. i. Christus') wil, uit genade, tot kinderen Gods aangenomen". In dien laatsten zin wordt Christus „εἰκὼν τοῦ θεοῦ" genoemd in 2 Cor. 4 : 4, waar zeer bepaaldelijk sprake is van den Logos incarnatus. Cf. ook Coloss. 1 : 15, met terugslag daarop Rom. 8 : 29, en 1 Cor. 15 : 49.

Hierin bestaat dus het ware wezen van de religie, dat men tweeërlei heeft, nl. de middelpuntvliedende kracht in de dependentia en de middelpuntzoekende kracht in het kindschap, welke beide zijn vereenigd in de schepping van den mensch naar Gods beeld.

3. Intusschen wordt het woord „Godsdienst" of „religie" *in onderscheiden zin gebezigd.*

α. Men kan nl. spreken van „religie" om uit te drukken *de bewuste betrekking* tusschen den mensch en zijn God.

β. Ook kan het bedoelen alles, wat als *gevolg van die betrekking* bij den mensch te bemerken is en *naar buiten* uitkomt, nl. zijne belijdenis, zijn levenswandel en zijn eeredienst.

γ. Het duidt ook aan datgene *wat den mensch inzake die betrekking met andere menschen verbindt;* men spreekt dan van de gereformeerde, Roomsche, Luthersche etc. religie, waarmee men uitdrukt eene „statutarische Religion", een stel, een systeem van stellingen, gebruiken, levensvormen en culte, dat eenige menschen verbindt.

Al moet men nu wel onderscheiden tusschen dit drieërlei begrip, toch is het volkomen duidelijk, dat *alleen de beteekenis, sub α genoemd, de oorspronkelijke en reëele* is; de beide laatste beteekenissen zijn afgeleid. We moeten, wanneer wij over „religie" handelen, dus altijd tot die eerste beteekenis teruggaan, tot de bewuste betrekking tusschen God en den mensch. En dat komt geheel overeen met wat tevoren gezegd is over de uitdrukkingen עֶבֶד יְהוָה, בֶּן יְהוָה en צֶלֶם אֱלֹהִים, welke alle drie op die betrekking wijzen.

Maar *die betrekking moeten we tweezijdig nemen,* vooreerst *a parte hominis,* welk besef en gevoel wij er van hebben, maar dan ook *a parte Dei,* wat God van ons hebben wil, wat Hij voor ons wil zijn en wat Hij ons openbaart, het principieele en origineele begrip dus.

En eindelijd moeten wij *in onszelven die religieuse betrekking niet nemen eenvoudig, maar veelvoudig,* omdat wij samengestelde wezens zijn. De religie is niet maar eene zaak tusschen God en ons hart, maar tusschen God en *ons geheele wezen,* onze persoon. Hart, hoofd en hand zijn de driezijdige levensuitingen, waarmee wij hier te doen hebben. En dus moet de straal der religie zich in die drie tinten breken, er moet tusschen God en elk van deze drie levenssferen eene religieuse betrekking wezen. Zeer zeker moet daarbij de betrekking tusschen God en het hart des menschen vooropgaan; daarin ligt de wortel van alle religie. Maar daarna gaat ze e mente nostra over in ons bewustzijn, zoodat er eene religieuse betrekking komt tusschen God en ons hoofd. En eindelijk schrijdt ze voort ook tot het leven van onze hand en ontstaat er insgelijks zulk eene betrekking tusschen God en onze daden. Wij hebben een *leven,* een *levensbewustzijn* en eene *levensuiting.* Het leven zetelt in het *hart;* „uit het hart zijn de uitgangen des levens" (Spr. 4 : 23); in het *hoofd* schuilt het levensbewustzijn; de levensuiting wordt gesymboliseerd in de *hand.* En het begrip van de religie is dan eerst volkomen, als zij in den cirkelloop van deze drie zich heeft voltooid.

B. *Het verband tusschen de cognitio Dei insita en de cognitio Dei acquisita.*

We gaan dit verband na in deze drie stadiën:

in homine instituto,
in homine destituto,
in homine restituto.

Vooraf een enkel woord over het verband zelf.

Indien ik iemand van zijne geboorte af opsluit in eene cel, hem op eene mysterieuse wijs eten en drinken geef, maar hem nooit in aanraking laat komen met eenig ander mensch, zoodat hij opgroeit zonder van iets af te weten, zonder de natuur, den hemel etc. te kennen, zonder ooit iets anders gezien te hebben dan de vier naakte muren van zijne cel, zou zoo iemand dan ook komen tot eene notio clara Dei? Zoo moeten wij de vraag stellen, willen wij onderzoeken, of de cognitio Dei insita eene notie is of niet.

[Op het terrein der oeconomie heeft onlangs een zeker geleerde, met name Schmid, hetzelfde gedaan in zijn werk „Der isolirte Staat", waarin hij nagaat, wat er zooal zou gebeuren, indien van de twee factoren, die nu op den toestand

van elk land inwerken, nl. hetgeen in het land zelf geschiedt en de invloed, die er van buiten af op inwerkt, de laatste factor was afgesneden. Zoo ook moeten wij ons hier, bij de cognitio Dei insita, een mensch denken, die geenerlei rapport heeft met de opera Dei in de natuur, „der isolirte Mensch" moet voorwerp van beschouwing zijn.]

Zeer zeker is er in dien mensch cognitio Dei insita, ook in hem ligt het semen religionis, anders ware die mensch niet naar Gods beeld geschapen. Doch die cognitio is in hem alleen potentieel, niet actueel. Het is er mee als het was met de graankorrels uit den tijd van de Pharao's, die men in de sarcophagen heeft gevonden. Al die duizenden jaren, dat ze daar gelegen hadden, was er niets uit geworden. Zat er dan geen leven in? Ongetwijfeld, zelfs was de kiemkracht enorm, want nadat men ze had gezaaid, is er uit die tarwe een gewas opgesproten, dat wel driemaal zoo rijke opbrengst gaf als ons beste koren. Maar zoolang die tarwe geïsoleerd bleef, kwam er niets. Eerst in aanraking met de elementen, die in aarde, lucht en water schuilen, ontwikkelde ze hare potentie. Welnu, bij den isolirten Mensch is het precies zoo. Stelt, dat zoo iemand metterdaad bestond, dan zou hij zeer zeker de cognitio Dei insita hebben, maar ze zou potentie blijven; dan zou er ongetwijfeld een zeker besef, eene gewaarwording, een tremor divinus door zijn wezen gaan, maar hij zou er zich nooit rekenschap van kunnen geven, wat dat nu eigenlijk was. Daarom moet het semen religionis eerst gelegd worden in agro vitae, zal ook dit zaad nederwaarts wortel schieten en opwaarts vrucht dragen. En wel zeer bepaaldelijk moet het gelegd in den akker des menschelijken levens, zooals God dat geconstrueerd heeft in de samenleving met andere menschen, met de natuur en met God zelven, in welke triplex vita de samenleving met de natuur het zwakst, die met onze medemenschen rijker en die met onzen God het rijkst is. En eerst als het semen religionis in contact komt met de majesteit van Gods werkingen in de natuur en in de menschenwereld en met de majesteit van God in zijne persoonlijke openbaring, eerst dan schiet dat semen de kiem uit, drijft het zich in den halm en draagt het ten slotte bloesem en vrucht, of m. a. w., dan gaat de cognitio Dei insita over van het esse tot het conscia esse, van den status potentiae tot den status actus, dan wordt het Gottesbewusztsein ten slotte Erkenntniss Gottes, eene notio clara Dei.

Hoe doet dit verband tusschen cognitio Dei insita en cognitio Dei acquisita zich nu voor in de drie status hominis?

a. In homine instituto.

Geheel ten onrechte stelt men het vaak voor, als was Adam geweest in de possessie van eene volledige belijdenis, als het ware van eene afgewerkte

dogmatiek. Integendeel, hij had *de ingeschapen Godskennisse, maar daarbij zouden al onze definites, klanken en begrippen hem volkomen vreemd geweest zijn.*

Als wij de oude dogmatieken opslaan, vooral die uit den Coccejaanschen tijd, dan ontmoeten wij vaak de poging, om te onderzoeken, hoe groot de mate der Godskennisse zou geweest zijn, die Adam, Abraham, David enz. gehad hebben. Volgens deze dogmatieken zou Adam dan bijv. de belijdenis van den *Drieëenigen* God gehad hebben, een beweren, dat heet te rusten op Gen. 1 : 26, waar we de bekende uitspraak Gods vinden : „Laat *ons* menschen maken naar *ons* beeld, naar *onze* gelijkenis." Deze voorstelling gaat natuurlijk van gansch verkeerde historische gegevens uit, want God zei dat niet tot Adam ; natuurlijk niet, want die was nog niet geschapen ; maar òf in zichzelven òf tot de engelen. Zelfs is er geen enkel gegeven voor de onderstelling, dat Adam van deze uitspraak kennis heeft gedragen ; eer is het tegendeel waarschijnlijk ; doch hoe dit zij, de Schrift vermeldt alleen dat het, niet tot wien of wie het gezegd is. Maar bovendien, die gansche voorstelling, alsof Adam uit die woorden tot de Drieëenheid zou geconcludeerd hebben, is eene misrepresentatie van de historie, wijl een anachronisme. De belijdenis van de Drieëenheid is eerst in de veel verdere ontwikkeling van het menschelijk denken in het denken opgekomen. Vraagt men, of Adam dan de zalige heerlijkheid heeft gemist, die er ligt in deze belijdenis van de Drieëenheid Gods, dan luidt het antwoord ontkennend, want Adam stond met zijn eigen hart in de volle levensgemeenschap met den Vader, den Zoon en den Heiligen Geest. En natuurlijk, ook voor ons ligt de heerlijkheid en zaligheid te dezen niet in de Bijbelteksten, die er van spreken, of in de kennis, die wij er van hebben, maar in het ervaren en gevoelen in ons van de werkingen Gods op ons hart, welke werkingen ons verklaard worden door die Bijbelteksten etc. Religieus miste de homo institutus dus niets van wat tot de volle gemeenschap Gods behoort, maar *het was alles nog in den staat van het onontwikkeld bewustzijn.* Nu is Adam door God geplaatst in het *paradijs.* En gelijk de starrenhemel, die niet den vloek draagt, welke om der zonde wil over het aardrijk kwam, ons zooveel machtiger toespreekt dan de vervloekte natuur om ons heen, zoo spreekt het ook vanzelf, dat gansch de natuur in het paradijs tot den mensch in statu instituto ook veel machtiger en duidelijker sprak, dan het schoonste landschap op aarde dat vermag te doen tot ons. De *sensus divinitatis* werd derhalve *bij Adam veel sneller en sterker dan bij ons geleid tot cognitio Dei clara* door de kennis, die hij uit het leven in die natuur verkreeg.

Evenwel hebben wij ons dit niet zóo voor te stellen, alsof Adam aan die γνῶσις τοῦ θεοῦ ἐκ τῶν ποιημάτων genoeg had. Neen, de Schrift leert, dat er eene *patefactio,* revelatio, openbaring, *van God aan het schepsel bijkwam.* De zonde

heeft tusschen God en ons een gordijn geschoven, maar in het paradijs was dat gordijn nog open. Hierin ligt juist de verklaring van het werkverbond, dat twee „ikken" elkander ontmoeten, in dat bewuste ontmoeten van God en Adam ligt de verbondsgedachte.

Indien de status rectus doorgegaan was, terwijl Adam het semen religionis in zich had en in rapport stond met de paradijsnatuur, met zijne vrouw en met God, zou dan Adams kennis van God altijd op dezelfde hoogte gebleven zijn? Neen, want *die staat van Adam was maar een voorloopige,* een status praevius, terwijl hem in het werkverbond als prijs was voorgehouden het „eeuwige leven", dat is de volmaakte kennisse Gods, het volle θεωρεῖν, het ἐπιγνῶναι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθη (1 Cor. 13 : 12).

l. In *homine destituto.*

Door den status destitutus wordt de πίστις omgekeerd in ἀπιστία. Blijft daarom niet het Abhänglichkeitsgefühl of de dependentia? Ja, zeker; het gevoel van den עֶבֶד יְהוָה blijft. Maar het besef van den בֵּן יְהוָה gaat weg. Daarna verdwijnt ook het besef van het geschapen zijn naar den צֶלֶם אֱלֹהִים. *In den sensus divinitatis wordt dus deze breuke geslagen, dat al het heerlijke weggaat en alleen het terugstootende overblijft;* vandaar de ἀπιστία. Het *kind* kleeft aan zijn vader met πίστις; gaat echter het besef van het kindschap weg en blijft het „schlechthiniges Abhänglichkeitsgefühl" alleen over, dan slaat die πίστις om in de ἀπιστία van den *slaaf.*

Hier ligt juist de fout van Schleiermacher, dat hij niet inzag, hoe dat Abhänglichkeitsgefühl", als het alleen is, benauwt en drukt, zoodat de mensch daaraan zoekt te ontkomen. Vandaar, dat de mensch een ἐχθρός van God en God een ἐχθρός van den mensch wordt. Dat gaat niet opeens, de zondaar poogt niet met één enkelen ruk die dependentia, van zich af te schudden, maar *in beginsel zit de* ἔχθρα *in hem in,* of liever, de noodzakelijkheid daarvan zit in het beginsel zijner ontredderde religie zelve, het μισεῖν τὸν θεόν wordt geboren uit den sensus divinitatis, die beroofd is van het besef van het kindschap. Bij verdere ontwikkeling, bij enkele heroïsche personen, bij geniaal aangelegde geesten, keert zich de genialiteit zóo tegen die dependentia, dat er ten slotte de uitroep uit wordt geboren van het „Ni Dieu ni maître". Religieus genomen is dit het zoeken van den duivel. Reeds in Eva's hart slingerden het בֵּן יְהוָה en het עֶבֶד יְהוָה op en neer. Satan bood zijne hulpe aan, om den mensch van die dependentia a Deo te verlossen. Uit de zucht om van die dependentia af te komen, is alle zonde gesproten. Om dat te bereiken, is *door de diepe vijandschap tegen de afhankelijkheid van God als bondgenoot*

aangenomen wie zich maar aanbood, *vooral Satan*, die zeide: „Ik heb mijne independentia veroverd; word zooals ik ben." Leest de schoone uitwerking dezer gedachte in Da Costa's fragment „Caïn", waarin Lucifer op Caïn's vraag: „En wat dan zijn wij?" (nl. als wij worden wat Lucifer „sedert lang" is) antwoordt: „Zielen, die goden durven zijn en voor geene Almacht knielen." In zijne verste ontwikkeling leidt dat bondgenootschap met Satan dan tot duivelsdienst, waarbij men expresselijk den duivel gaat aanbidden, in den meest concreten vorm, gelijk in de Middeleeuwen bij de „duivelsmis", om zijne independentia a Deo te toonen. Wel zijn dat bizarre extravagantiën, maar de gedachte is toch altijd deze: de dependentia van God afschudden, en daartoe de hulp van Satan aanvaarden.

Dat nu in den homo destitutus dit besef van dependentia is overgebleven, duidden onze vaderen aan door te zeggen, dat er van het door de zonde weggeslagen beeld Gods nog „vonkjes", „scintillulae" of „rudera" zijn overgebleven. Dit is echter veel te algemeen gezegd; laat ons vragen: Wat is er overgebleven, wat niet?

Wat is ons gebleven?

Het besef van de dependentia a Deo.

Wat is weg?

Het besef van het kindschap Gods.

[Het *moet* leiden tot ontreddering van gansch de theologie, als Schleiermacher tot uitganspunt neemt den homo destitutus, zonder het besef van het kindschap, waarin toch het eigenlijke van den צֶלֶם lag, waarbij dus niets overblijft dan het „schlechthinniges Abhänglichkeitsgefühl", dat noodzakelijkerwijs leidt tot vijandschap jegens God.]

Intusschen is de homo destitutus niet een horloge gelijk geworden, waarvan de veer gesprongen is en dat dientengevolge gansch onbruikbaar is voor zijn eigenlijk doel. Ware het zoo, dan was ook alle cognitio Dei opgehouden. Maar zoo is het niet. Wel is de veerkracht van den sensus divinitatis gebroken, maar we zagen een vorig jaar *), hoe *de gratia communis den snellen afloop der zonde heeft gestuit.*

Daar komt bij, dat er over de *natuur* wel een vloek is gekomen, maar die vloek is niet van dien aard, dat hij deze aarde tot eene hel heeft gemaakt. Nog is er in den κόσμος door de gratia communis genoeg overgelaten, om een, zij het ook verzwakten, indruk op den mensch te maken, niet het minst, doordat de wolken nu en dan van het firmament wegtrekken, om ons een

*) Zie de „Introductie" op den „Locus de magistratu".

blik te gunnen op den starrenhemel, welke ons nog een aanrakingspunt biedt met de heerlijkheid der oorspronkelijke schepping.

In Rom. 1 : 19: διότι τὸ γνωστὸν τοῦ Θεοῦ φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς· ὁ Θεὸς γὰρ αὐτοῖς ἐφανέρωσεν, en in Rom. 2 : 15: οἵτινες ἐνδείκνυνται τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν, συνμαρτυρούσης αὐτῶν τῆς συνειδήσεως καὶ μεταξὺ ἀλλήλων τῶν λογισμῶν κατηγορούντων ἢ καὶ ἀπολογουμένων, is sprake van de rudera der Godskennisse in homine destituto, bij de heidenen. In den eersten tekst wordt gesproken van de manifestatie Gods in *deze* wereld, niet in het paradijs; ook nu nog gaat er van de natuur eene sprake Gods uit tot den homo destitutus. Vergelijk ook Ps. 19: „De hemelen vertellen Gods eer; . . . geene spraak en geene woorden zijn er, waar hunne stem niet wordt gehoord."

Behalve de *rudera in homine ipso* en de *rudera in natura* (except de starrenhemel, die het oorspronkelijk schoon nog vertoont) heeft men in de derde plaats nog de *rudera traditionis*. In het paradijs toch was er een heerlijk leven in de Godsopenbaring, waarvan de inhoud met den val in zonde niet plotseling uit het bewustzijn is verloren geraakt, maar in herinnering bleef. En na den val greep er eene onmiddellijke openbaring Gods plaats, waarvan eveneens de heugenis per modum traditionis op alle volken is overgegaan, ook al is ze vroeger of later weer uit het besef verdwenen.

En ten vierde moet men nog rekening houden met de *rudera revelationis specialis*. De openbaringen Gods aan Abraham, Izaak, Jakob, David, de profeten, in één woord, de gansche Israelietische openbaring is niet als door een Chineeschen muur binnen Israel opgesloten gebleven. Van den beginne af is Israel met allerlei volk in aanraking geweest, en de groote verkeersweg tusschen Egypte en Arabië met Syrië en Perzië liep door het Heilige Land. In de dagen van Salomo was de roep van Israels koning uitgegaan naar alle landen en stroomde men van heinde en ver toe, om zijne heerlijkheid te zien en zijne wijsheid te hooren. Ook kwamen vele geleerde reizigers — denk maar aan Herodotus — naar Palestina, enkel om de religie van het Joodsche volk te leeren kennen. Dat is geen unicum, maar een exemplum uit vele. De boeken dier geleerden werden met de geschriften der Israeliten overal verspreid, zelfs onder *alle* natiën. Het is dus dwaasheid, te denken dat geen volk buiten Israel iets van de Godsopenbaring zou geweten hebben. Reeds de kerkvaders wezen er op, hoe vele wijsgeeren hunne diepste gedachten ontleenden aan die Israelietische Godsopenbaring en alleen daaruit de mysteriën bij Grieken en Romeinen zijn te verklaren. Tijd was daartoe overvloedig geweest; immers, eerst driehonderd jaren nadat Israels bloeitijdperk reeds was vergaan, kwamen in Griekenland de eerste eigenlijke philosophen op.

Met een enkel woord wijs ik in dit verband op de *conscientie in homine*

destituto. Feitelijk is de conscientie niets anders dan de theologia insita, de sensus divinitatis. Elk denkbeeld, alsof ze iets aparts in den mensch ware, moet opzij gezet worden.

[Dat heeft men er vaak van gemaakt. Men vormde zich dan van de menschelijke ziel eene voorstelling, alsof daar zoowat van allerlei in was te zetten, bijv. het geloof, de conscientie enz. Maar zoo is de ziel niet. De ziel is geen wagen met vier wielen, maar waaronder men er ook wel vijf of zes kan zetten; neen, haar samenstel is *organisch.*]

De zaak van de *conscientie* zit zóo. Ze *is de sensus divinitatis,* in ipsis medullis infixus. *Die sensus ondergaat tengevolge van de zonde niet zelf eene wijziging, maar wordt gewijzigd quod ad effectum.* Zoolang namelijk de sensus divinitatis verbonden is met het gevoel en besef van het kindschap, staat tegenover de dependentia ook eene cohaerentia, welke beide elkander in evenwicht houden en zorgen, dat er in de ziel harmonie, vrede met God is. Maar gaat het gevoel van het kindschap weg, blijft dus alleen het besef van de dependentia over, dan geven de rudera van den sensus divinitatis ook alleen het gevoel van overmacht, waardoor de timor wordt gewekt. Daar de sensus divinitatis primordiaal een wortelgevoel is, heeft hij natuurlijk ook verschillende effecten in de onderscheidene sferen van 's menschen zieleleven, een afzonderlijk effect dus in de sfeer van het intellectueele, ethische, aesthetische en sociale leven. Er ontstaat bijv. een effect in den sensus divinitatis, als men de stem des Heeren hoort donderen over de groote wateren, maar die indruk heeft op zichzelf met ons zedelijk leven niets te maken. Een dief bijv., die bezig is te stelen, zal misschien bij een plotselingen donderslag schrikken, maar hij zal er het stelen niet om laten. Het gevoel van majesteit, dat de donderslag werkt, is niets dan de sensus divinitatis in zijne algemeene kosmische wortelwerking. Deze raakt echter het menschelijk zielsbestaan in alle sferen. En waar nu tengevolge van de zonde op zedelijk gebied niet alleen de kennis van het goed, maar ook van het kwaad in den mensch gekomen is, daar *voert die sensus divinitatis strijd tegen het kwaad en vóor het goed, en dat is de werking der conscientie.* Was dat ook zoo het geval bij Adam vóor den val? Neen, want bij hem was de werking van den sensus divinitatis harmonisch, daar was geen strijd. Maar bij den hamo destitutus, waar de Entzweiung van het zieleleven op zedelijk gebied plaatsgreep, reageert de sensus divinitatis tegen het kwade, in welken vorm zich dat ook vertoont; dat is de conscientie.

c. In homine restituto.

Bij den homo restitutus is de *sensus divinitatis,* dien men geen cognitio Dei insita meer kan noemen, uit den toestand van rudera *potentieel weer hersteld in de volkomen gaafheid.* Vandaar, dat het geloof in homine restituto zoo

eminente kracht ontwikkelt, ook al is hij nog zoo weinig gevorderd in den wijsdom van Christus. Iemand, die regeneratus is, kan de innerlijke aanraking Gods in zijne ziel gevoelen tot op het allerfijnste, zoodat het hem geheel ontroert, tot in de diepste vezelen van zijn wezen toe.

Die herstelling van den sensus divinitatis komt hem toe langs een anderen weg dan der schepping, namelijk via regenerationis et in communione sanctorum in het σῶμα τοῦ Χριστοῦ, en neemt den vorm aan van de inwoning des Heiligen Geestes. Er is dus in homine restituto tweeërlei effect van den sensus divinitatis, nl. 1°. het oorspronkelijke in zijne nawerking, en 2°. het nieuwe, absoluut volkomene, dat voor hem is als een ander persoon, omdat het nog niet quadreert met den werkelijken genadetoestand, waarin hij zich bevindt. De eerste, de cognitio Dei insita, komt den mensch toe van God den Vader in de schepping; de sensus divinitatis in homine regenerato ontspruit uit de diepte, helderheid en klaarheid der werking van God den Heiligen Geest in de herschepping. Van die inwoning des Heiligen Geestes is wel het gevolg, dat in homine restituto de sensus divinitatis in volkomen klaarheid aanwezig is, maar aan den anderen kant kan die sensus divinitatis niet in zijne klaarheid doorwerken, met volle kracht en energie, in de verschillende levenssferen, waarin het menschelijk leven naar buiten treedt. Vandaar de afstand, die er soms in homine restituto bestaat tusschen zijn geloofsleven en zijn ethisch leven; vandaar de afstand bij zoo menig kind van God tusschen zijn geloofsleven en de kennis van de waarheid; vandaar eindelijk de afstand, die vaak bij den herboren mensch wordt gevonden tusschen zijn geloofsleven en de aesthetische waardeering van Gods schepping. Dat is de toestand, waarin de kerk feitelijk altijd verkeerd heeft. *Potentieel is de werking van den sensus divinitatis* wel *volkomen*, maar *uitwendig* slechts *onvolkomen*, omdat de kanalen, waardoor het geloofsleven moest doorvloeien, die zuivere werking niet doorlaten. Er is eene stuiting in. Daardoor wordt ook in het kind van God veroorzaakt de schuldigverklaring vanwege de conscientie, als reactie van den sensus divinitatis tegen het kwade. Eerst waar de harmonie tusschen den sensus divinitatis en al de levenssferen zijner ziel tot stand is gekomen, eerst daar wordt de conscientie, zooals de apostel zegt, ἀγαθή in plaats van κακή.

Nu zou intusschen de homo restitutus met den sensus divinitatis, dien hij dankt aan de inwoning van den Heiligen Geest en waarin potentieel de volkomen cognitio Dei inzit, toch nog niet komen tot de volledige Godskennisse, omdat de wereld om hem heen niet is á la hauteur van zijn inwendig geloofsleven. Vandaar ook, dat iemand, die was wedergeboren en dus potentieel den sensus divinitatis volkomen had weergekregen, maar nu in eene cel werd opgesloten, nooit tot de theologia acquisita zou komen. De κόκκος zou er wel

voor wezen, maar wat ontbreken zou, is de aarde, waarin die κόκκος zich moet ontwikkelen. Het is daarom, dat er bij dien herstelden sensus divinitatis in homine restituto ook hoort *eene bijzondere wereld,* eene wereld, die *niet van deze aarde* is, maar daarin werd ingedragen. Deze wereld, de akker dus, waarin het zaad van den herstelden sensus divinitatis moet gestrooid worden, is *gansch de sfeer van Gods bijzondere openbaring.* En daar nu de *Heilige Schrift* de beschouwing van die andere wereld geeft, is het ook de wereld- en levensbeschouwing der Schrift, welke aan den homo restitutus die aarde, dien akker kan aanbieden, waarin zijn sensus divinitatis zich ontwikkelen kan tot cognitio Dei acquisita.

Om te *resumeeren,* krijgen we dus paarsgewijze deze drie parallellen:

a. *Voor den homo institutus de oorspronkelijke sensus divinitatis en de wereld van het paradijs.* Uit het paradijs kon Adam theologia acquisita verkrijgen, en wel eene volkomene, gelijk de sensus divinitatis in en de paradijsnatuur rondom hem volkomen waren.

b. *Voor den homo destitutus de rudera van den sensus divinitatis en de κόσμος, de wereld, zooals ze nu bestaat* en waarin de ἀΐδιος δύναμις καὶ θειότης τοῦ θεοῦ te vinden is als theologia acquisita. De rudera in het hart des menschen correspondeeren daarbij met de rudera in de schepping, en de cognitio Dei, welke de mensch uit deze beide verkrijgt, is met die rudera in overeenstemming.

c. *Voor den homo restitutus de potentieel volkomen herstelde sensus divinitatis en de wereld, waarin de Schrift ons doet inleven.* Door de inwoning van den Heiligen Geest verkreeg de sensus divinitatis een gansch ander karakter en eischte hij dus ook eene geheel andere wereld, wijl het paradijs weg was en over den tegenwoordigen κόσμος een κάλυμμα lag. Bij den herstelden sensus divinitatis hoort die apart gecreëerde wereld, welke in het wonder haar eigenlijk karakter vindt, de wereld van de פְּלָא en נִפְלָאוֹת, welke van het paradijs heeft voortgeduurd tot den tijd der apostelen en voor ons is afgeteekend in de Heilige Schriftuur. Met den herstelden sensus divinitatis correspondeert dus in homine restituto de theologia acquisita, die te vinden is in de Schrift, of meer rechtstreeks in die realiteiten, waarvan de Schrift ons het getuigenis geeft.

V. Ons resten in deze paragraaf nog twee punten te bespreken.

1. *Theologia naturalis.*

a. De theologia naturalis wordt *meestal zoo genoemd in tegenstelling met de theologia revelata.* Geheel *ten onrechte.* Immers, deze indeeling onderstelt, dat

de theologia naturalis buiten de revelatie omgaat en alleen de theologia revelata vrucht van deze laatste is. Maar deze opvatting is onjuist. *Van God is nooit andere kennisse dan revelata mogelijk.* Ook de theologia acquisita in het *paradijs* was revelata; ook de theologia acquisita, welke den gevallen mensch uit de *ruïnera der schepping* toekomt, ja, zelfs ook de *cognitio Dei insita* is revelata: Deus est qui sese revelat coram mente nostra. Eene *betere benaming* en onderscheiding zou dus zijn: *theologia revelata naturalis* en *theologia revelata specialis.* Dit ter voorkoming van misverstand.

Doch dit nu daargelaten, was de voorstelling aldus: Er is eene natuurlijke godgeleerdheid, die buiten de wedergeboorte en dus ook buiten de Schrift omgaat, en daarnaast eene godgeleerdheid, die uit de Schrift wordt verkregen. Bronnen voor de theologia naturalis waren dan de rudera van de cognitio Dei insita, de traditie van het paradijs en de openbaring Gods in de natuur en de geschiedenis; voor de tweede theologia was bron en principium eeniglijk de Heilige Schrift. Op die lijn voortspinnende, kwam men er ten slotte toe, om te doen, als bestond er feitelijk *tweeërlei theologie,* waarvan men bij de eene wel, bij de andere niet de Heilige Schrift noodig had. En dit is ten laatste zelfs zoover gegaan, dat men *tweeërlei dogmatiek* naast elkander plaatste, een *klein dogmatiekje,* waarin die punten der Godskennisse werden behandeld, die men, naar het heette, *uit de natuur* kon te weten komen, en eene *groote dogmatiek,* waarin men bij elk dogma argumenteerde *uit de mysteriën der Heilige Schrift.* Zoo kwam bijv. bij den locus de Deo in het kleine dogmatiekje te staan, dat God bestond en eeuwig, almachtig, onzienlijk was, maar in de groote dogmatiek werd er dan bijgevoegd, dat Hij Drieëenig was etc. In het kort kwam de inhoud van de zgn. *theologia naturalis* hierop neer, dat er was *God, deugd en onsterfelijkheid;* daarmee had men in de theologia revelata niet meer noodig, naar men zei, wijl men daar handelde over het verlossingswerk, de Drieëenigheid enz. En natuurlijk, toen nu eenmaal die twee dogmatieken en theologieën parallel gingen loopen, kreeg de *kleinste veel meer bijval* dan de groote. Vooral de menschen, die gaarne hunne belijdenis op een stuivertje schrijven, waren er bijzonder mee ingenomen. Men deed er gewoonlijk nog bij: „Heb uwen naaste lief als uzelven!" en dan meende men al aardig vroom te kunnen zijn, want bij dat andere, dat gehaspel uit de groote dogmatiek, kon men toch niet bij. Men heeft dan ook gezien, dat, *naarmate die beide theologieën zelfstandig werden, het geloof in de theologia revelata is afgenomen* en de theologia naturalis *de* theologie werd. In plaats dat de wereld voor de theologie des Bijbels zou gewonnen zijn, heeft de groote massa ook dat kleine dogmatiekje nog overboord geworpen en is men doolgeraakt in materialisme en atheïsme.

Het is daarom *tegen die splitsing* in theologia naturalis en theologia revelata, dat niet ernstig genoeg kan worden *geprotesteerd*, geprotesteerd op dezen grond, dat die twee dogmatieken en theologiën eenvoudig alzoo *in de realiteit niet bestaan.* Het is niet waar, dat de mensch buiten de Schrift om gekomen is tot de wetenschap, dat er een God is, dat er één God is, dat die God is almachtig, wijs, rechtvaardig, kortom tot de kennis van „God, deugd en onsterfelijkheid", en het „Heb uwen naaste lief als uzelven!". Integendeel, wel verre van dat de mensch uit de rudera der cognitio Dei insita in zich en de rudera van den κόσμος om hem heen zou komen tot de kennis van zulk een klein dogmatiekje, is het lumen naturale juist gedurig meer verduisterd en kreeg men òf bizarre idololatrie òf pantheïstische philosophie.

Hoe is de „theologia naturalis" in de wereld gekomen? Hoe kwam men aan dat kleine dogmatiekje? Niet van de heidenen, niet van de philosophen. De oorsprong ligt op Christelijk terrein. *Zij, die Gods woord kenden,* Christenen, *hebben de belijdenis van die primordiale waarheid als in de natuur gegrond uit de Schrift leeren kennen.* De Schrift is gekomen en heeft gezegd: „Deze rudera liggen nu nog in en om u, en ziethier het oorspronkelijk bestek. Als ge dit laatste er bij neemt, dan zult ge uit de rudera, uit de ruïnen, het oorspronkelijke kunnen herkennen." Eerst zoo heeft men het oorspronkelijk beloop gezien en herkend. Men moet dus nooit zeggen, dat de „natuurlijke Godskennis" op zichzelve daartoe leidt. Maar de Schrift geeft tweeërlei; ze geeft ons volstrekt niet alleen de „theologia revelata", maar ze geeft ons ook de „theologia naturalis", En terwijl nu de mensch, staande bij de ruïnen van zijn hart en van de wereld, nooit anders dan tot idololatrie of tot pantheïsme komt, toont Gods Woord hem daarentegen, hoe alles ligt. Dat ziet hij dan niet als eene vrucht ven de bijzondere openbaring, maar het is ook iets anders, of ik vraag, of die elementen in de rudera liggen, dan wel vraag, of ik ze er ook in zie. Vroeger lagen diezelfde elementen er ook in, maar de mensch zag ze er niet in. Als de mensch echter tot de wedergeboorte komt, dan gaat er over die rudera mee een licht op en ziet hij, niet wat er door het nieuwe leven in gekomen is, doch wat er reeds in lag, maar niet werd begrepen, veel min onder woorden kon gebracht.

Wanneer dan ook in Ps. 19 staat, dat de hemelen Gods eer vertellen en het uitspansel zijner handen werk, en er dus geen sprake is van נִפְלָאוֹת en לָא, ziet dan ieder mensch dat in en verstaat dan alle schepsel der hemelen spraak? De natuurlijke mensch heeft niet dan op hoogst onzuivere wijze eene gewaar-, wording van God, maar de bekeerde mensch wordt in zijne ziel zóo bewerkt dat hij in de hemelen, in de ποιήματα, alles ziet zooals het waarlijk is.

De Heilige Schrift geeft dus niet alleen theologia revelata, maar ook theologia naturalis. De eerste resulteert uit de נִפְלָאוֹת en פֶּלֶא, de laatste niet. En het verschil tusschen den homo restitutus en den homo destitutus ten opzichte van de theologia naturalis is niet, dat de een wel en de ander niet de gegevens daartoe bezit, maar dit, dat de een die wel merkt en ziet, en de ander niet, althans op zeer onzuivere wijze.

We komen dus tot de conclusie, dat *heel die poging, om een klein dogmatiekje aan de eigenlijke dogmatiek te doen voorafgaan, valsch is* en verkeerd. Immers, als ik de Heilige Schrift wegdenk, m. a. w. het licht uitblusch, dat deze rudera verlichten moet, dan ziet niemand meer in de rudera van zijn hart noch in de rudera van de natuur wat er in gezien moet worden. En dus komt ook dat dogmatiekje niet tot stand. Vandaar, dat de methode van behandeling, die tijdens de vorige eeuw ook in onze gereformeerde kerken insloop, om eerst na te gaan, wat de mensch buiten de Schrift om, uit de natuur, van God kon weten, en daarna pas te geven de „speciale godgeleerdheid", uit de Heilige Schrift verkregen, niet beantwoordt aan de realiteit en derhalve als zijnde irreëel moet verworpen worden. Ze werpt ook den ganschen stand van zaken omver ter opzichte van de Heilige Schrift; immers, voor haar is er geene reden denkbaar, waarom de Heilige Schrift ook over „natuurlijke dingen" spreekt. En toch is er wel een derde gedeelte van de Schrift, dat daarover spreekt. Leest maar de Spreuken, den Prediker en ten deele ook de Psalmen. De dubbele inhoud van de Schrift, natuurlijke en geestelijke dingen rakend, weerspreekt en logenstraft het zeggen, dat de theologia naturalis buiten de revelatio om wordt gevonden en de openbaring ons alleen de mysteriën zou doen toekomen.

b. Sommigen nu wilden om al deze redenen alleen de theologia specialiter revelata behouden en de *theologia naturalis als eene antiquiteit opzij* zetten. Er is echter een *zeer ernstig belang, dat ons verbiedt zulks te doen*, een belang zoowel van de religie als van het zedelijk leven. Het is hierin gelegen, dat *wij, als belijders van den Christus, niet alleen te doen hebben met eene kerk, maar ook met eene maatschappij en met een staat.* Wij zijn niet eene soort oase in de woestijn dezer wereld, maar de kerk van Christus leeft in die wereld een leven, dat met het natuurlijke leven is vermengd. Nu is er te allen tijde eene neiging geweest, òf om zich van het natuurlijke leven te isoleeren, zich terug te trekken uit de wereld, de ascetische lijn van het anabaptisme, òf om het natuurlijke leven, de gansche sfeer van de maatschappij en den staat, te kerstenen en op te nemen in het koninkrijk van Christus. In den „Locus de magistratu" hebben wij gezien, tot welke absurditeiten en krenking van de eere der kerk dit geleid heeft. En zullen we nu tegen de gevaren zoowel van

het isolement der anabaptisten als van de algemeene kerstening van staat en maatschappij beveiligd zijn, dan is het noodig, dat de verhouding van de theologia naturalis en de theologia revelata specialis worde bepaald op de juiste wijze, en is het van groot aanbelang, om wel onderscheid te maken tusschen wat behoort bij de eene en wat behoort bij de andere.

Is het leven van den staat en de maatschappij buiten de kerk neutraal, zijn ze athée; of wel, mogen wij ook op dat terrein het religieuse element tot zijn recht laten komen? Of, om de vraag concreet en in hare consequentie te stellen: *Mag men bijv. in een gemeenteraad bidden?* Eenerzijds antwoordt men: In een gemeenteraad komt geen gebed te pas, want er is geen confessioneele basis. En anderzijds: Ook in een gemeenteraad moet men bidden in Jezus' naam. Hier geldt het dezelfde tegenstelling; het is daarom van zoo groot gewicht, goed in te zien, dat het leven van staat en maatschappij buiten de kerk staan en niet behooren tot de genade, maar tot de natuur. Welk recht heeft men op het terrein van de natuur, om van God iets in een gebed te vragen? Op deze vraag geeft de theologia naturalis het antwoord. Want nu komt, wel hij het licht van de Schrift, maar niet uit de Schrift, doch uit de natuur, de aanwijzing, dat de mensch als mensch door den sensus divinitatis en hetgeen ἐκ τῶν ποιημάτων φανερόν ἐστιν τοῦ Θεοῦ wel degelijk kan gebracht worden tot het besef en de kennisse, dat hij de eere van zijn God heeft te bedoelen en door Hem alleen leven kan. En het is daarom, dat *van elken gemeenteraad een gebed tot God kan geëischt worden.*

Hetzelfde komt, maar op veel ernstiger wijs nog, uit bij *den eed.* De eed is het cement van het staatsgebouw, heeft men terecht gezegd. De eed verbindt den soldaat aan zijn koning, den ambtenaar aan zijn vorst; zonder eed is er geen rechtspraak of rechtsoefening mogelijk. Bij alle staatsrechtelijke verhoudingen treedt de eed dus op den voorgrond. Is die eed nu iets uit het rijk der genade? Neen, hij heeft er niets mee te maken, ja, veeleer sluit hij de genade uit. Want wie hem schendt, valt onder het oordeel Gods. Neen, *de oorsprong en werking van den eed liggen op het terrein der natuur.* Wij zijn, ook in de sfeer van staat en maatschappij, niet vrij in onze handelingen, maar aan God gebonden. Hij weet, wat wij zeggen en wat wij doen. Hij zal ons straffen, indien wij valschelijk spreken onder aanroeping van zijnen heiligen naam. Welnu, die eed wordt natuurlijk geheel opzij gezet door allen, die een état athée belijden. Anderzijds wil men den eed Christelijk maken, door hem op den Bijbel of, in Roomsche landen, op een crucifix te laten afleggen. En in de derde plaats staan daar tusschen in de gereformeerden, die zeggen: De bedeeling van den staat behoort niet tot het rijk van de genade, maar tot het rijk der natuur, doch in rudera, die we in en om ons hebben, zijn nog gegevens

genoeg aanwezig, om tot *den eed bij den naam van God* te kunnen geraken.

De uitkomst van historich onderzoek leert dan ook, dat onder alle heidensche volken, die het licht van de revelatio specialis gemist hebben, toch constant de usantie bestaan heeft, om de vergaderingen hunner overheden te beginnen met godsdienstige plechtigheden, en dat ook onder al die volken de eed in zwang was. En waar nu de kerk van Christus in staat en maatschappij opgetreden is en weer licht heeft geworpen op de cognitio Dei naturalis, daar is een klaarder inzicht mogelijk geworden en moeten wij het standpunt innemen, dat we niet op grond van den Bijbel, niet op grond van de vermaning der kerk, maar *alleen op grond van de theologia naturalis in het natuurlijke leven het ben te handelen in den naam van onzen God en Hem de eere te geven.* Wanneer dan ook ten onzent de Koningin over onze Staten-Generaal bij openbare handelingen de zegenbede uitroept: „En hiermede bevelen wij u in Gods hoede", dan is dit niet maar een overblijfsel van ons Christelijk volkskarakter, maar dergelijke uitdrukkingen zijn gegrond in de theologia naturalis en daarom met kracht te mainteneeren. En in Amerika, waar het Calvinisme het zuiverst heeft doorgewerkt, heeft men metterdaad dien toestand van de openbare Godserkentenis in het publieke leven. Alleen bleef er deze fout bij over, dat in de vergaderingen van het parlement, die terecht met gebed geopend worden, een „geestelijke" dat gebed uitspreekt. Dat mag niet; de kerk heeft daar niets te maken. Zulk een gebed moest de minister of Divinity, iemand uit het rijk der gratia specialis dus, niet doen, maar iemand van het „natuurlijk" terrein, namelijk hij, die daar de leiding heeft. De predikant, die de vergadering van het parlement bijwoont, is daar geen dominee, maar eenvoudig burger. Zoo is ook ieder huisvader geroepen, in het gebed Gode eere te geven als den God des hemels en der aarde, ook al is het in een Joodsch gezin.

Maar er is *nog een tweede belang, waarom de theologia naturalis niet opzij mag* gezet worden. Immers, *zij is altoos het praesuppositum voor de theologia revelata specialis.* Geen grooter ongeluk is aan onze gereformeerde belijdenis kunnen overkomen, dan dat men zulks uit het oog heeft verloren en de openbaring der bijzondere genade zoo maar in de lucht liet hangen, zonder aansluitingspunt aan het natuurlijke leven. En dat, terwijl altoos de regel is: *Eerst het natuurlijke, daarna het geestelijke.* Elke dogmatiek' elke prediking zelfs en elke cathechisatie, die niet begint met te onderstellen, dat de theologia naturalis aanwezig is in de personen, met wien men te doen heeft, mist elk aanknoopingspunt. Daarom heeft Schleiermacher, die dit zeer goed inzag, in zijne „Encyclopaedie" aan zijn theologisch deel een philosophisch deel laten voorafgaan, Men kan als mensch nooit anders uitgaan dan van het huis, waarin men woont; men *moet* bij zijn denken uitgaan van zijn eigen ik. In ken inhoud van

dat ik ligt het uitganspunt ook voor alle religie en dus ook voor alle dogmatiek.

In de derde plaats is *de theologia naturalis daarom van zoo hoog gewicht, omdat het door haar alleen mogelijk is, den mensch schuldig te stellen,* gelijk Paulus zegt, Rom. 1 : 20: εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολογήτους. Alle zedelijke veerkracht om te vermanen of te bestraffen moet rusten op de onderstelling der theologia naturalis. Alle *zendingswerk* zal dan ook met onvruchtbaarheid geslagen blijken, als het niet in de theologia naturalis zijn uitgangspunt neemt. Veelal begonnen de zendelingen onder heidenen, ja, zelfs onder Mohamedanen, tabula rasa te maken en te zeggen tot de menschen: „Gij weet er *niets* van." Dat is gansch verkeerd. Neen, men moet eerst aan de menschen toonen, waar bij hen de sporen liggen van de cognito Dei insita, aan die vezelen der Godskennisse sluit men dan aan, en zoo spint men verder voort. Het is toch de dwaasheid zelve, om bijv. bij Mohamedanen, die een hoog ontwikkelde en tamelijk zuivere theologia naturalis hebben, dat al opzij te willen werpen en te veronachtzamen; zij geeft juist het aansluitingspunt.

Wat men *in de nieuwe philosophie en bij de modernen* tegenwoordig nog van *„godsdienst"* vindt, is *niets anders dan de theologia naturalis.* Alleen vertoont deze op dit oogenblik nog een tamelijk goed karakter, omdat wie haar bezitten, leven in eene maatschappij, die niet beantwoordt aan hunne beginselen, maar het stempel draagt van het Christendom; omdat ze bovendien uit hunne opvoeding en omgeving licht ontvangen hebben over die theologia naturalis. Doch hoe meer zij op zichzelven gaan staan, hoe meer ze zich vervreemden van hunne Christelijke omgeving en het licht der Christelijke traditie blusschen, des te meer wordt hunne theologia naturalis al armer en armer. Vandaar, dat men nu reeds zoowel te New-York als in Londen en Parijs de neiging openbaar ziet worden, om weer een of anderen heidenschen godsdienst te gaan opzoeken. Vooral blijkt het Boedhisme groote aantrekkelijkheid te bezitten. In het „Musée Guimet" te Parijs heeft men feitelijk een Boedhistischen tempel met priesters en altaren, en nu reeds kan men de heeren en dames uit Parijs in gansche scharen op bepaalde tijden zien neerknielen voor het altaar en de afgodsbeelden en zich in letterlijken zin zien verlagen tot het heidensche standpunt. Daar is niets aan te doen; het is de logische noodzakelijkheid, die de modernen, naarmate zij zich verder van den Christus verwijderen, dringt tot de consequentie eener heidensche afgoderij of wel ze in nieuwe, eigen vormen nieuwe afgoden doet formeeren.

2. *Theologia stadii, visionis et unionis.*

a. Onder theologia stadii verstaat men theologia *huiusce* stadii. Het is het beeld van een pelgrim op deze aarde, die in eene herberg of rustplaats

zijn intrek neemt. Zoo is theologia stadii de *theologie,* die de mensch *in zijn aardsche leven* verkrijgt.

b. Daartegenover staat de theologia visionis, de *Godskennis na dit leven,* die het deel is van de gezaligden in het eeuwige licht. Het verschil met de theologia stadii ligt niet in de cognitio Dei insita, want die is bij beide dezelfde, maar in de theologia acquisita, en dat wel zoo, dat *in hoc stadio die theologia acquisito middellijk* tot stand komt, en *in statu visionis zonder middelen.* Hier op aarde is de theologia acquisita een oogst, die pas gewonner wordt na den arbeid van ploegen en zaaien. Maar in de visio is aan de beati gegund niet eene cognitio quae acquiritur per media, maar cognitio sine mediis interpositis, eene onmiddelijke kennisse door aanschouwing, gelijk de apostel het uitdrukt πρόσωπον πρὸς πρόσωπον.

c. De theologia unionis was alleen het deel van *Christus.* De Christus maakt eene exceptie op heel het menschelijk geslacht. Natuurlijk moet bij Hem onderscheiden worden tusschen den tweeden Persoon in de Drieëenheid en het *menschelijk bewustzijn,* waarmede Hij hier op aarde gedacht heeft. Van het eerste is hier natuurlijk geen sprake; daarbij is Christus' Godskennisse eenvoudig Goddelijk zelfbewustzijn, cognitio archetypa. De theologia unionis doelt uitsluitend op die theologia, die als kennisse Gods in het *menschelijk* bewustzijn van Jezus aanwezig was. Uit den aard van de zaak was de menschelijke natuur in Jezus zoowel als in ons eene geschapene. Dus was ook het menschelijk bewustzijn in Jezus een geschapen bewustzijn. Hoe drong nu in dat geschapen menschelijk bewustzijn van Jezus de kennisse Gods in? Jezus heeft niet eene menschelijke persoon aangenomen, maar de menschelijke natuur, en die vereenigd in eenigheid des persoons met de Goddelijke natuur. *Het is krachtens die unio, dat de kennisse Gods in zijn menschelijk bewustzijn tot stand kwam.* De grond en de radix van die theologia unionis lag niet in het ik van den Christus, want dat ik is de tweede Persoon in de Drieëenheid, maar daarin, dat Hijzelf de tweede Persoon was en dus nu krachtens zijn God-zijn de kennisse Gods meedeelde aan zijn menschelijk bewustzijn. Daarom heet zij de cognitio unionis en is ze eene geheel op zichzelf staande kennisse Gods, een unicum, dat daarom dan ook een absoluut karakter draagt.

§ 3. De exsistentia Dei.

De poging om het bestaan van God te bewijzen is òf doelloos òf ze mislukt. Ze is doelloos, indien de onderzoeker gelooft, dat God is en een Belooner is dergenen, die Hem zoeken. En zij mislukt, zoo men iemand, die deze πίστις mist, door argumentatie het bestaan van God zóo bewijzen wil dat men hem dwingt tot erkentenis in logischen zin. Dit laatste kan niet, overmits a cogitatione non concluditur ad exsistentiam, alleen tot relatiën, niet tot momenten, en in geen geval tot eene exsistentie, die de maat van onze eindige kennisse te boven gaat. Bovenal niet tot de exsistentie van Hem, die zelf de grond èn van ons zijn èn vau ons bewustzijn, en dus ook van ons denken, is. God kan ons bewijzen, dat wij zijn en dat Hij is; niet wij, dat Hij bestaat. Zijne exsistentie te willen bewijzen, is reeds ongeloof; en dit ongeloof kan nooit overwonnen, dan door eene actie, die zich richt op dat centrum van ons wezen, waar het geloof ontkiemt. Van Gods zijde door de inwerking van zijne omnipraesente majesteit, sterker nog door regeneratie; en van 's menschen zijde door getuigenis en bestraffing. Zelfs het meest constringente bewijs zou nooit verder leiden dan tot eene x, waaruit zich niet anders dan het pantheisme, en nog wel dit pantheïsme enkel naar de idee en zonder den inhoud, zou kunnen ontwikkelen. De gereformeerde dogmatiek heeft daarom nooit in deze argumentatie de exsistentia Dei, maar altoos in den sensus divinitatis haar uitgangspunt genomen, en zulks met veel klaarder bewustheid dan de Luthersche. Slechts voor de theologia acquisita liet de gereformeerde kerk ze toe. Eerst door Wolff is dit soort bewijzen ook in onze theologie ingeslopen, tot Kant aan de heerschappij ook van deze bewijzen een einde maakte. Wel heeft daarentegen de gereformeerde dogmatiek op hetgeen in deze bewijzen wordt uitgesproken nadruk gelegd als middel ter aantooning, dat het atheïsme de realiteit onverklaard laat, en voorts als de noodzakelijke inhoud van de theologia acquisita, als tegenwicht tegen den door de zonde opkomenden twijfel van ons ontspoord denken.

De dusgenaamde bewijzen voor de exsistentia Dei zijn vijf in aantal:

1°. *het kosmologische bewijs,* dat onder verschlllenden vorm uit het bestaande tot eene causa rerum absoluta besluit;

2°. *het ontologische bewijs,* dat uit de idee Gods concludeert tot de causa generans van deze idee;

3°. *het physico-teleologische of teleologische bewijs,* dat uit het verband van middel en doel besluit tot het bestaan van een geest, die dit doel koos;

4°. *het moreele bewijs,* dat uit ons zedelijk leven concludeert tot den auteur en handhaver van de zedelijke wereldorde;

en 5°. *het historische bewijs,* dat uit het feit der allerwege aanwezige religie besluit tot de gemeene oorzaak van deze religie.

Toelichting.

We zijn in deze paragraaf toegekomen aan de bespreking van de dusgenaamde „bewijzen" voor de exsistentia Dei. We beginnen van achteraf en zien eerst die vijf bewijzen onder de oogen, om daarna te oordeelen over het gebruik, dat er al dan niet van gemaakt kan worden.

I. De bewijzen zelf.

A. *Het kosmologische bewijs.*

1. Men redeneert aldus: „Uwe empirie en waarneming leert u uzelven en hetgeen om u heen bestaat, dus kort gezegd den kosmos, niet kennen als een aggregaat, niet kennen als eene willekeurige samenvoeging van wat buiten samenhang is, maar kennen metterdaad als een *kosmos*, dat wil zeggen als iets, dat organisch samenhangt. Wanneer gij het bestaan en het leven van dien kosmos gadeslaat, dan vindt gij daarin een opeenvolging van momenten. Niet alleen een bestaan, maar ook een leven. Het leven van dien kosmos is een proces. Daarin volgen de momenten op elkander. Wanneer gij nu met uw denken nagaat, wat de empirie van dat proces u leert, wat vindt gij dan? Dit, dat er niets is, of het hangt met een ander iets op oorzakelijke en daarom noodzakelijke wijze saam. Metterdaad ontmoet ge dus in dien kosmos niet alleen bijzondere verschijnselen, maar ook één generaal verschijnsel. Datgene nu, wat gij in de saamvoeging van al die momenten waarneemt, dat is het causaal verband. *Er valt niets voor, waarbij niet eene causa is aan te wijzen,* Het is gebleken, dat van dingen, waarvan men eerst de causa niet kende, maar alleen onderstelde, later de causa voor den dag is gekomen. Van alles dus is eene causa aan te wijzen, of ze wordt althans door het denken ondersteld. Welnu, is dat zoo, dan neemt uw denken uit den kosmos rechtstreeks deze wet op, dat er *niets bestaat, of het moet eene causa hebben. Dat geldt ook voor den kosmos.* De causa van den kosmos kan niet in den kosmos zelf liggen,

want *nihil causa sui esse potest.* De causa van den kosmos als geheel gedacht moet dus buiten den kosmos gezocht worden. En ze kan *derhalve niets creatuurlijks* zijn, want al het creatuurlijke behoort tot den kosmos. *Dus is zij het oncreotuurlijke* en zij moet dus wezen de *causa absoluta.*"

Met die „causa absoluta" heeft men dan natuurlijk eenvoudig een anderen naam voor God.

2. Tegen dit kosmologisch bewijs is oorspronkelijk weinig ingebracht. Men vindt het bij latere philosophen, maar ook bij vele dogmatici, onder de kerkvaders. Zelfs werd het reeds bij Cicero gevonden en bij de oude philosophen. Het ligt trouwens ook voor de hand, dat men zoekt naar een „Urgrund" voor alle bestaande dingen. Het is dan ook niet vreemd, dat dit „bewijs" bijna zoo oud is als de gedachte.

Levert dit „bewijs" nu werkelijk het beoogde resultaat? Kan men er de conclusie uit trekken, die men wil?

Het is betwist, ten eerste door Hume, daarna door Kant. Natuurlijk is er herhaalde malen tegen gestreden, maar door deze beide philosophen zijn er alleen eigen argumenten tegen ingebracht.

a. *Hume* antwoordde: „Zeker, ge kunt wel constateeren, dat er in dien kosmos altoos relatie tusschen twee dingen bestaat, en dat altijd het eene voorafgaat en het andere volgt, maar uw denken heeft geen recht om uit den kosmos tot het oorspronkelijke op te klimmen, om uit het post hoc tot het propter hoc te besluiten. Heel uwe voorstelling, alsof er metterdaad een causaal*wet* bestaan zou, is eene fictie, eene onbewezen stelling, die ook geen bewijs *kan* vinden. En waar *gij niet in staat zijt om die causaalwet te bewijzen,* daar is nog veel minder te bewijzen, dat ze algemeen bestaat, en nog weer veel minder, dat ze toepasselijk is op den kosmos, als geheel gedacht. Gij kunt dus met uwe denkwet niet komen tot eene conclusie, als zou de kosmos eene causa absoluta hebben; zoo kunt gij het bestaan van God niet bewijzen."

b. *Kant,* in de tweede plaats, sloeg den weg van Hume niet in. Integendeel, juist omdat Hume ons denken in de war had gebracht, heeft Kant er zich in zijn „Kritik der reinen Vernuft" en in zijn „Kritik der Urteilskraft" op toegelegd, om de vastheid van ons denken te herstellen en te redden. „Ongetwijfeld," zoo geeft hij toe, „die denkwet van de causaliteit bestaat." Maar waar hij eerst toegeeft, dat die wet bestaat, daar houdt hij aan de andere zijde staande, dat *die wet niets anders is dan eene categorie van ons menschelijk denken,* dat de dingen zich zoo aan ons voordoen, omdat onze geest niet naar buiten kan zien dan door het glas van die denkwet. Evenals iemand, die door een blauw of rood gekleurd glas een landschap beziet, ook alles als blauw of rood waarneemt, niet omdat het werkelijk zoo is, maar uit oorzaak van het glas,

waardoor hij waarneemt, zoo ook *zien wij in den kosmos causaal verband, niet omdat er in die wereld metterdaad causaal verband bestaat, maar omdat wij niet dan door de lens van onzen geest kunnen zien, dat is door de causaalwet.* Die wet en dat verband zijn dus niet uit de realiteit genomen, maar uit ons eigen ik, uit ons subiect, op de realiteit toegepast.

3. Uit deze tegenwerpingen, door Hume en Kant gemaakt, blijkt genoegzaam, waarom men met dit kosmologisch bewijs niet verder komt. Men gevoelt zelf, wanneer men opereeren gaat met de denkwet der causaliteit, dat het denken ons dan niet toelaat, ergens te blijven staan. Als wij denken aan den kosmos in zijn geheel, dan gevoelen wij noodzakelijk de behoefte, om ook eene causa van dien kosmos te zoeken. Dat is op zichzelf onbetwistbaar. Maar het helpt ons niet, want als wij toch van den kosmos retrocedeeren gaan op de causa mundi, en wij noemen die bijvoorbeeld *n,* dan zegt diezelfde causaalwet, dat er eene causa van die *n* moet wezen, zeg *o,* en evenzeer eene causa van die *o* en *p* enz.

Men kan dus zeer wel, van die causaalwet uit redeneerend, komen tot de *conclusie, dat de kosmos eene causa moet hebben, maar dan moet men ook verder gaan* en zeggen: omdat die wet in onzen geest bestaat en gerealiseerd is in ons leven, moet de kosmos eene causa hebben, en datzelfde geldt ten opzichte van de causa van die causa mundi, dus moet God ook eene oorzaak hebben.

Zegt gij daartegen: „Maar dat behoeft bij God niet door te gaan," dan antwoordt uw tegenstander u natuurlijk: „Dan behoeft het ook niet door te gaan bij den kosmos; en immers, daar steunde uw geheele redeneering op?"

Met dit kosmologisch bewijs kan men dus niet verder komen, omdat, als men uit de wet der causaliteit rechtens concludeert, men dan niet tot op God, maar *in infinitum* altoos moet doorgaan. En zulk een *processus in infinitum* oordeelt zichzelf. Dus is er met het heele bewijs niets uit te richten.

Dit stelsel is toegepast in gnostische systemen. Daar is de Δημιουργός de causa mundi proxima. Maar de Gnostici bleven bij dezen Δημιουργός niet staan; dat was maar een lagere god, die ook weer eene causa had, welke men dan zocht in Aeonen, Archonten enz., tot men eindelijk aankwam aan den peillooze קֶדֶם, עוֹלָם, βυθός, altemaal niets anders dan namen voor het infinitum.

In die systemen werd de causaliteitswet dus metterdaad veel beter en juister toegepast dan in het „kosmologisch bewijs". Men ging er in terug van den een op den ander, gaf aan al die oorzaken verschillende namen, en kwam zoo eindelijk tot de peillooze, onnoembare oneindigheid van den βυθός.

Juist om die reden is er uit de causaliteitswet nooit eene *conclusie* te trekken. Een bewijs toch moet regelrecht uit de denkwet volgen. Die conclusie zou mij uit de denkwet zelve moeten bewijzen, dat het absolute bestaan van

God er uit volgt, en wel als causa absoluta. En men kan er alleen uit afleiden, dat de wereld eene oorzaak heeft; niet, dat de wereld eene oorzaak heeft, die zelve niet weer eene oorzaak heeft. Dus is er met het kosmologisch bewijs hoegenaamd niets aan te vangen.

Vraagt men nu, of *Hume* en *Kant* gelijk hadden in hunne oppositie, dan blijkt, dat hun *zeggen* metterdaad *niet doorgaat.* Dit is niet moeilijk in te zien. Want aangenomen, wat Kant zegt, dat het denken, waarmede wij de causaliteitswet denken, eenvoudig eene categorie van onzen geest is, dan volgt daaruit, dat wij voor den denkenden *mensch* klaar en duidelijk kunnen maken, dat hij zich de zaak niet anders kan denken dan zóo, dat deze wereld eene oorzaak heeft. Men kan zoodoende zijnen tegenstander met die causaliteitswet wel terdege dwingen tot de erkentenis, dat de wereld eene causa moet hebben. Maar of hierin de realiteit aan ons denken beantwoordt, weten wij niet, volgens Kant. Dat weet hij echter ten opzichte van geen der νούμενα; hij wil er niet voor instaan, dat de reëele νούμενα op de rechte wijze correspondeeren met de φαινόμενα, die wij waarnemen. Kants betoog en oppositie zijn metterdaad zwak. *Bij bewijzen toch is alleen eisch, dat het denken het noodig oordeelt.* Dus is, volgens Kants eigen zeggen, voor het gezonde denken het bewijs geleverd, dat de kosmos eene causa moet hebben.

En bij Hume is het precies zoo. Toegegeven, dat wij wel waarnemen, dat er aliquid altoos praecedit en eveneens aliquid sequitur, en dat dit wel post hoc, maar niet propter hoc is, welnu, *dan gaat dit toch ook op, waar wij denken over den kosmos in zijn geheel en over het ontstaan van den kosmos;* ook daarbij geldt dan immers deze regel, zoodat κόσμος sequitur et igitur aliquid praecedere debet.

Wat Kant en Hume dus tegen het formeele zochten in te brengen, om zoo het bewijs ondersteboven te werpen, gaf niets. Maar wel hierin ligt de onhoudbaarheid, dat de wet van de causaliteit ons niet veroorlooft, achter de wereld eene causa te zetten en — het bij die éene causa te laten. Integendeel.

En nu heeft men wel den dans zoeken te ontspringen door te zeggen, dat de causa van den kosmos eene causa absoluta is; maar natuurlijk, bij zulk zeggen vraagt de pantheïst — en van zijn standpunt terecht —, waarom de kosmos zelf ook niet causa absoluta kan zijn, en zoo dit niet is, waarom die causa van den kosmos dan wel absoluta is.

4. „Ja maar," brengt misschien iemand uwer hiertegen in, „dat is wel zoo, maar dat neemt toch niet weg, dat *voor ons besef toch klaar en duidelijk* en onmiddellijk is de conclusie uit het bestaan der dingen tot den grond der dingen." Dat is ook zoo; maar — en daar komt het hier op aan — dat is bij u en bij mij zoo, en dat klemt volstrektelijk, en noch gij noch ik zijn daar

var af te brengen; alleen maar, dat is niet iets, wat voortvloeit uit uwe denkwet, maar *dat is eene conclusie, getrokken uit de combinatie van den sensus divinitatis in u met het causaliteitsbegrip.* En natuurlijk, zóo beschouwd, komt de zaak heel anders te staan. Wanneer ik eenmaal, op grond van den sensus divinitatis, op grond van de cognitio Dei insita, zelf God voel en apprehendeer, en wel apprehendeer als eene eeuwige, oneindige macht, die mij insluit, omsluit, ophoudt en bezit; en wanneer dus, op grond van de exsistentie van het Eeuwige Wezen, voor mijn eigen zielsbesef vaststaande, dat zielsbesef met mijn Godsbesef samenvalt; en dus over de exsistentia Dei met mij niet meer behoeft geredeneerd te worden; en nu de vraag op mij komt aandringen: „Waar is de causa van den kosmos?", natuurlijk, dan combineert die wet van de causaliteit zich onmiddellijk met de cognitio Dei insita, en rijst in de cognitio Dei acquisita onmiddellijk ook de conclusie: die God, van wiens exsistentie mijn eigen zielsbesef getuigt en die de auctor is van heel mijn bestaan, moet ook wezen de auctor mundi.

Maar dan gevoelt gij ook tevens, dat ik nu niet door dat kosmologisch argument bewezen heb, dat God bestaat, maar wel, dat dit vaststond in den sensus divinitatis, en dat ik nu, die exsistentie van God bekennende en belijdende, kom tot de wetenschap, dat die God, dien ik als de absolute oorzaak van mijn bestaan gevoel, ook is de absolute oorzaak van den kosmos. Tot dit besef kom ik dan door de theologia acquisita. Dus is er *wel een bewijs geleverd maar niet voor de exsistentia Dei.* Integendeel, die *exsistentia Dei was gegeven,* en *gegeven was ook de exsistentia mundi,* en uit die twee gegevens *concludeer ik, krachtens de causaliteitswet,* dat *de auctor van den kosmos geen ander kan wezen dan die God, van wiens exsistentie ik mij door den sensus divinitatis absoluut bewust ben.* De tegenwerping, dat ook die God weer eene causa zou moeten hebben, valt dan weg. Want als ik in mijn eigen zielsbesef God gevoel als den grond en de oorzaak van mijn denken en van de denkwetten, volgens welke ik denk, natuurlijk, dan kan die God zelf nooit onderworpen zijn aan die wetten, die Hijzelf aan mij gegeven en mij ingeprent en waaraan Hij mij onderworpen heeft, maar vinden die wetten in God hare absolute grens.

Men ziet, dat zóo volkomen tot zijn recht komt ons innerlijk besef: God is de oorsprong en oorzaak aller dingen. De argumentatie van het kosmologisch bewijs blijft in hare volle waarde. Maar zij strekt niet ad probandam exsistentiam Dei; veeleer onderstelt zij het bestaan Gods. Maar ik heb verband te brengen tusschen deze twee: God, van wien ik gevoel, dat Hij bestaat, en de causa mundi, die door de denkwet wordt gepostuleerd. Het is derhalve de identiteit tusschen God, dien ik gewaarword in den sensus divinitatis, en God

die ook gepostuleerd wordt als causa mundi door de wet der causaliteit. Deze conclusie beantwoordt ook volkomen aan het algemeene besef, dat er een grond en oorzaak aller dingen moet zijn.

Nu is deze conclusie evenwel lang niet altijd zoo rechtstreeks gemaakt. Als wij toch de geschiedenis der pseudo-religiën nagaan en de verschillende speculatieve systemen van onderscheidene philosophen, dan blijkt wel, dat beide volstrekt niet zoo regelrecht tot die conclusie gekomen zijn. Dit nu is mogelijk tengevolge van tweeërlei oorzaak:

1°. doordat de sensus divinitatis verzwakt is, en

2°. doordat het denken de kracht niet bezit, om de causaliteitswet op den geheelen kosmos toe te passen.

De nationale pseudo-religiën zijn alle opgekomen uit die laatste oorzaak, namelijk gemis aan denkkracht. Men dacht zich daarbij den kosmos niet in als een geheel, maar het eigen land en volk, dat was eigenlijk de wereld, dat was ἡ οἰκουμένη; en met wat daarbuiten lag liet men zich niet in. Vandaar hunne nationale goden en de toepassing van het kosmologisch bewijs op het eigen vaderland, niet op den kosmos. En het groote, wat juist het monotheïsme van Israel scheidde van die pseudo-religiën, was dit, dat men daarin tot de conclusie kwam: Israels God is de God van hemel en van aarde. En die nationale verbrokkeling in de conclusie van het kosmologisch bewijs ging nog verder, zoodat zelfs de enkele steden, ja, de enkele bedrijven aparte goden kregen. Nergens is deze verbrokkeling zoo sterk als in de Grieksche mythologie, waar ze veel sterker is dan in de Oostersche wereld. Bij de Grieken is de eenheid van denken dan ook niet tot stand gekomen. Omdat men zich te veel tot zijn eigen vaderland beperkte, kwam de denkkracht niet tot ontwikkeling. Datzelfde bezwaar vindt men nu nog bij vele Christenen, die zich den geheelen kosmos nooit indenken. Bij ons heeft overigens de relatie met Israel en het monotheïsme dat einhetliche Begriff sterk ingebracht; wij hebben het dan ook altijd over hemel en aarde, zonder nu juist zoo diep door te denken. De fout der Grieken is begrijpelijk, want wel was daar de sensus divinitatis en ook wel het causaliteitsbegrip, maar zij pasten het slechts toe op enkele stukken van den kosmos, niet op den kosmos als geheel, omdat bij hen het denken pas in zijn eerste opkomen was en derhalve zijne nadere ontwikkeling nog beidde.

Aan de andere zijde kan de sensus divinitatis verzwakken, zooals bij den dienst der Baäls en Astaroth, ja, zelfs uitsterven, bij de atheïsten. Maar is de sensus divinitatis er niet, of althans niet volkomen, dan ontbreekt er een van de twee termen en kan er dus geene kosmologische conclusie getrokken worden.

B. *Het ontologische bewijs.*

. Het is verbonden aan den naam van *Anselmus* en naderhand aan dien van *Descartes*, Het is intusschen niet bij beiden in denzelfden vorm opgesteld, ja, schijnt oppervlakkig een andersoortig bewijs en eene andersoortige argumentatie.

a. De argumentatie van *Anselmus* was vooral dialectisch, in overeenstemming met den dialectischen trant van argumenteeren, dien men in de dagen der scholastiek volgde. Het was de poging, om uit een maior en een minor, waartegen niets viel in te brengen, te komen tot eene conclusie. *Anselmus' maior* nu was een *dubbele :* 1°. *Aliquid esse debet quo maius nil cogitari potest :* en 2°. *Id quod est in cogitatione et in re maius est quam id, quod tantummodo in cogitatione exsistit.* Deze beide stellingen vormen samen den maior. En de *minor* was: *Deus cogitatur tamquam id quo maius nil cogitari potest.* En de *conclusie*, uit deze beide praemissen getrokken, luidde dan: *Igitur Deus non tantummodo in cogitatione sed etiam in re exsistit.* Het was dus niets anders dan een syllogisme, om daardoor dialectisch tot het bestaan van God te kunnen concludeeren. En natuurlijk, *tegen den minor is niets in te brengen ;* is dus de maior goed, dan is de conclusie wettig. *Maar de maior is metterdaad valsch,* een voudig, omdat het onmogelijk is een beest bij een boom op te tellen. *Men kan ongelijksoortige grootheden niet addeeren.* Res en cogitatio nu zijn twee heterogene elementen. Dus is er van die twee heterogene elementen, res en cogitatio, ook nooit een optelsom te vormen. Indien ik echter zeg: Id quod in re et in cogitatione bestaat, is maius dan wat alleen in cogitatione bestaat, dan maak ik eene optelsom en vergelijk cogitatio plus res met cogitatio alleen. En dit kan ik niet doen, tenzij eerst zij aangetoond, dat er een innerlijk verband bestaat tusschen res en cogitatio, zoodat ik ze saam zou kunnen tellen in een tertium quid. Bijvoorbeeld een boom is een organisme en een paard is een organisme. Derhalve is een paard plus een boom gelijk twee organismen. Daarbij gaat men dus terug op een derde, dat aan beide gemeenschappelijk is. Zoo nu kan ik ook res en cogitatio saamtellen, indien ik eerst maar bewezen heb, dat er tusschen res en cogitatio een oorzakelijk verband, een verhouding als van oorzaak en gevolg, als van vader en kind bestaat. Maar ook dan pas. En het is de fout der meeste syllogismen, waarin ook dit syllogisme van Anselmus vervallen is, namelijk, dat het de eigenlijke zaak waar het om gaat, verbergt en ze tersluiks binnenvoert, dus het cachet draagt van den sluikhandel. Immers, *de heele kwestie loopt juist over het verband tusschen denken en zijn*, over de vraag of de φαινόμενα en de νούμενα aan elkander beantwoorden. En dit wordt in de formule van den maior stillekens binnengeloodst als gegeven. Het is dus niets dan een smokkel-syllogisme.

b. Veel eerlijker is de wijze, waarop *Descartes* te werk gaat. „In ons" — zoo zegt deze — „is de idea Dei. Die idea Dei kan niet aan ons, menschen, ontleend zijn, omdat ze grooter is dan de idee mensch. Zij kan niet uit onszelven gekomen zijn, dus moet ze van buiten af in ons zijn gebracht. Datgene, wat van buiten af tot ons komt, moet komen uit iets, dat grooter is dan de mensch, en dus kan *de idea Dei alleen uit God zelf als idea sui* in ons zijn ingeprent." Hier hebben wij dus eene oprechte poging, om de groote kwestie, waar het om gaat, niet te verbergen, maar ze integendeel duidelijk uit te spreken en op den voorgrond te schuiven. Deze argumentatie is even eerlijk als dat die van Anselmus uit den smokkelhoek komt.

c. Nog is er eene latere poging gewaagd door *Victor Cousin.* Deze is nog eenvoudiger, maar geeft veel minder, omdat ze de eigenlijke kwestie weer verbergt. Zijn thema was: Er bestaat „het eindige"; dat kan niet bestaan zonder „het oneindige".

2. Deze laatste argumentatie kunnen wij laten rusten, want die is gemakkelijk te weerleggen. De fout ligt hierin, dat men van het eindige tot het oneindige komt door negatie. En uit den aard der zaak kan men uit deze negatieve positie nooit komen tot eene thetische conclusie voor het bestaan van God.

Cousins argumentatie heeft niet lang stand gehouden. Maar wel heeft die van Descartes lange jaren de geesten ingenomen.

Laat ons eerst zien, waarom men dit bewijs het *ontologische* noemt.

Ontologie is dat deel der wijsbegeerte, dat onderzoek doet naar het *wezen* der dingen. Men spreekt ook wel van Substanzlehre. Bij dat onderzoek nu moet men uitgaan van den *schijn* der dingen, zooals ze zich aan ons vertoonen, en komt het er op aan, om van den schijn tot het *wezen* der dingen door te dringen. Dat wil zeggen, gelijk men van uit de bloem en vrucht teruggaat tot op den wortel, zoo moet men ook hier van de uitwendige vertooning terug tot op het wezen der dingen, of, zooals Kant het uitdrukte, van de φαινόμενα tot de νούμενα, ofschoon deze laatste benaming niet geheel juist is. Ontologie is dus het zoeken van het νούμενον en zijn rapport met het φαινόμενον. Nu is ons denken een φαινόμενον, voorzoover het naar buiten treedt, een phaenomenaal verschijnsel, zoodat ook hierbij de vraag rijst: Waaruit komt dat denken op; wat is de οὐσία, waaruit het ontspruit? Zoo komen wij te staan voor het groote probleem: Er is eene wereld onzer gedachten en er is eene wereld van het zijn; die twee stellen ons vanzelf voor de vraag, of nu die wereld der gedachten al dan niet uit die wereld van het zijn opkomt. Wanneer gij deze thesis in generali toestemt, dat nl. de wereld van de gedachten opkomt uit die van het zijn, dan redeneert Cartesius verder: Welnu, er is ontologische samenhang

tusschen denken en zijn. Wij denken ons God. Derhalve moet die idea Dei, die phaenomenaal in ons denken aanwezig is, eene οὐσία achter zich hebben, die uit het ὄντως ὄν is opgekomen. Derhalve, zoo concludeert Descartes, is God ὄντως ὤν.

Het is niet moeilijk, om deze argumentatie *ondersteboven te werpen. Kant* deed het op heel eenvoudige manier, door te zeggen: „Gij kunt u een *driehoek denken;* ieder mensch kan er zich een voorstellen. *Waar komt die driehoek nu vandaan?* Zit die in uzelf? Neen. Is die dan buiten ons gevonden? Ook niet, want hij is *eenvoudig eene constructie van ons denken.* Welnu, *volgens Descartes* is er dus ergens in het groot heelal, omdat wij de idea trianguli in ons hebben, een ὄντως ὤν *driehoek te poneeren,* van waaruit die idea tot ons is gekomen. Zoo ziet ge, dat de conclusie van uit de idea tot het zijn niet opgaat."

3. Waarom *vordert* men bij deze argumentatie *nooit?* Eenvoudig, *omdat men daarbij als maior iets stelt, wat juist bewezen moet worden.* Immers, men stelt, dat aan de idea eene οὐσία beantwoordt, en daar gaat het juist om, als men over de exsistentia Dei spreekt. Dan is het *juist de vraag, of er metterdaad eene οὐσία Dei beantwoordt aan de idea Dei in ons.* Wat dus bewezen dient, wordt geponeerd. En zegt men nu: „Ja, maar men mag toch onder den generalen regel van het verband tusschen idea en οὐσία wel het speciale geval van de idea en exsistentia Dei brengen, want ab generali ad particulare valet conclusio", dan antwoord ik: Zeer zeker, mits men maar van elders kan bewijzen, dat er aan het denken een reëel zijn beantwoordt. En is het nu mogelijk in thesi generali de stelling waar te maken, dat er is aliquid in re of ἐν τῇ οὐσίᾳ? Neen. Komt men toch in de Substanzlehre, dan is het niet alleen de kwestie, om verschillende substanties voor de verschillende dingen aan te nemen, maar voornamelijk om tot de Ursubstanz te komen. Het gaat niet maar om de onderscheidene causae, maar om de causa causarum; ik word dus aanstonds geleid tot het zoeken van den Urgrund van de Substanzen. Zet men dus die thesis generalis op, dan is meteen de kwestie van het bestaan van God mee opgenomen. En de thesis generalis, dat de idea correspondeert met de οὐσία, kan dus niet waar gemaakt worden, of *eerst moet de kwestie van de Ursubstanz, dat is de kwestie van de exsistentia Dei, afgehandeld zijn.* En deze laatste hangt van heel andere gegevens af. Het logisch denken kan alzoo deze thesis niet tot waarheid verheffen. *En ook al gelukte dit, dan nog zou men God niet als minor daaronder kunnen stellen,* maar ook dan nog zou het bewijs van de exsistentia Dei vooraf moeten gaan. Immers, men kan *niet als minor* onder den maior brengen, *wat in den maior hoofdzaak is.* En dat zou hier geschieden. Want in den maior is de Ursubstanz begrepen,

4. Uit deze kleine dialectische critiek blijkt genoegzaam, dat men met dit

zoogenaamde ontologische bewijs niets vordert. Zeker, wanneer door de cognitio Dei insita de οὐσία Dei ons afficeert, *eer* wij denken, dan ja loopt het bewijs goed. Maar dan bewijst het niets, wat wij niet reeds hadden, en is het dus overbodig. Nooit is uit deze redeneering en dit ontologische bewijs af te leiden, dat aan onze idea Dei eene οὐσία τοῦ θεοῦ beantwoordt; maar omgekeerd, als wij van de cognitio Dei insita weten, dat er eene οὐσία τοῦ θεοῦ aan beantwoordt, dan kunnen wij van uit dit uitgangspunt ook voor de overige ideeën, bij eindige dingen, een rapport aannemen tusschen φαινόμενα en νούμενα, tusschen ἰδέα en οὐσία. *Nooit kunnen wij uit onze eindige rede concludeeren tot God,* maar wel kunnen wij uit de afficeering van God in ons binnenste concludeeren tot een rapport voor de eindige dingen,

Denkt men nu deze kwestie helder in, dan bespeurt men, dat *ook voor ons denken zulk een Urgrund noodig* is. Welnu, die *kan nooit anders dan God zijn.* En is dat zoo, dan kunnen wij wel ons denken uit God, maar nooit God uit ons denken halen. Laat ons nooit vergeten, dat het ontologisch bewijs dit gepoogd heeft. Het denken is een creatuurlijk iets: hoe zou men dan uit een creatuur den Creator willen produceeren? Juist omgekeerd is de eenige weg, dien wij kunnen volgen, van uit den Creator af te dalen tot het creatuur. De cognitio Dei insita, het apprehendere Deum in corde is hier het eenig mogelijke uitgangspnnt, en van hier uit is ook eene conclusie te trekken voor het rapport tusschen de οὐσία der eindige dingen en hunne ideae in ons.

C. *Het physico-teleologische bewijs.*

Het woord „teleologisch" is afgeleid van τέλος = einde, einddoel, doeleinde, oogmerk; vandaar ook de philosophische term „entelecheem".

1. Dit bewijs is ongemeen *veel belangrijker* dan òf het kosmologische òf het ontologische bewijs. Het brengt ons op een heel ander terrein. Het kosmologische en ontologische bewijs zijn eigenlijk in den grond der zaak één; beide redeneeren van uit de wet der causaliteit. Er is een kosmos; die moet eene causa hebben, en die causa zal in God liggen. Er is een idea Dei; die moet eene causa hebben; en die causa zal wezen de οὐσία τοῦ θεοῦ. Beide causaliteitsbewijzen, het eene gericht op de wereld buiten mij, het andere op de wereld in mij.

Heel anders is het met het physico-teleologische bewijs, dat lijnrecht tegen de beide eerste overstaat. Gelijk men reeds uit het woord zelf bemerkt, redeneert dit bewijs niet uit de causa, den wortel, den oorsprong, maar *uit het einddoel* der dingen en plaatst zich dus aan het *einde* van den weg.

Wat is nu de kracht en de bedoeling van dit bewijs?

De gang der redeneering is aldus. Ik neem waar, dat in de schepping de

phaenomenale levensuiting eene bestemming in zich draagt, aangelegd is op een doel. De wijze, waarop die phaenomenale levensuiting ingericht is, is dus in orde van tijd de tweede. *Eerst moet het doel er geweest zijn,* anders kan het phaenomenale leven niet op dat doel zijn aangelegd. Vrage: *waar* is nu dat doel geweest? Dat doel moet er geweest zijn *vóór* den kosmos *en buiten den kosmos*, want de kosmos is op dat doel aangelegd. Het moet geweest zijn in iets of iemand, die het als doel koos en tevens den kosmos daarnaar formeerde en daarop aanlegde. Nu is een doel niet anders te onderstellen dan *met bevustheid.* Ik kan wel onbewust uitkomen waar ik wilde wezen, maar dan is er geen doel. Een doel is gewild en gekozen. Het bestaan nu van een τέλος *onderstelt een poneerder van dat* τέλος. Welnu, zoo toont het teleologisch karakter van den kosmos, dat er vóór en buiten dien kosmos iemand (of iets) moet hebben bestaan, met zelfbewustheid begaafd, die zich dat τέλος koos en tevens de macht bezat, om den kosmos naar dat τέλος in te richten. En met die gegevens meent men dan de exsistentia Dei te hebben bewezen.

Gewoonlijk wordt, om dit teleologisch karakter duidelijk te maken, gewezen op vinnen, vleugels en pooten, die eigenlijk alle uit één grondtype opkomen. Men vindt bij visch, vogel en schaap bijv. eigenlijk telkens twee voorpooten, die verschillen van onze armen en toch daaraan beantwoorden. Dat verschil nu is niet toevallig, maar die vinnen zijn geheel aangelegd op het zwemmen in het water, zoodat een visch daarin snel kan vooruitkomen, terwijl hij met vleugels niets zou kunnen uitvoeren, terwijl omgekeerd een vogel aan vinnen niets zou hebben, maar nu zijne vleugels ziet ingericht op de eigenschappen der lucht. En zoo ook zou een schaap niets aan vleugels of vinnen hebben, maar het heeft voorpooten, om op de aarde te loopen. Er is dus duidelijk rapport tusschen de sferen, waarin de visch, de vogel en het schaap moeten leven, en de formatie hunner leden, die beantwoorden aan onze armen, gelijk deze laatste wederom zijn ingericht op de sfeer van het menschelijke leven. Hoe komt dat nu? Er is hier duidelijk op een doel gelet, bij de vin op het zwemmen, bij de hand op den arbeid enz., bij elke variatie dus op de levenssfeer, die haar wacht.

Dit is het meest gewone voorbeeld. Men kan natuurlijk ook andere bijbrengen, bijvoorbeeld, van het kind, dat tandeloos geboren wordt, juist omdat het in de eerste levensmaanden zijne voeding aan de moederborst zou kunnen vinden; is dit tijdperk voorbij, dan komen de tanden, niet als ornament, maar gericht op het voedsel, dat dan moet genuttigd worden, Veel fijner nog komt dit karakter uit in de constructie van het oog, met rapport op het licht enz. Kortom, sla de bladzijden van het boek der schepping maar op, en telkens, tot in het kleinste toe, zult gij dat teleologisch karakter van den kosmos kunnen aanschouwen.

[Vooral in de dagen van Zschokke is, door dit te veel te doen, de religie gemaakt tot eene naturalistische religie. Het is wel noodig en nuttig, ook deze onderwerpen van den kansel te behandelen, om de omnipraesentia Dei te doen gevoelen, maar door week aan week bij die natuurpreeken te blijven, kweekt men materialistische voorstellingen.]

2. Dit physico-teleologische bewijs nu is metterdaad een bewijs en staat daarom veel hooger dan de beide vorige bewijzen; alleen maar, *wat er niet door bewezen kan worden is* wat men er door bewijzen wil, namelijk *het bestaan van God.*

a. Zooveel vernaamt ge wel van de jongste ontwikkeling der philosophie in verband met de natuurkunde, dat het u bekend is, hoe de naturalisten voor dit bewijs niet terugdeinzen, maar het aanvaarden en toch .... materialisten blijven. Darwin zelf was geen verklaard atheïst, maar was „vroom" en ging „naar de kerk", zooals in Engeland ieder doet. Maar Darwin redeneerde daarbij over de natuur: „Neen, uwe teleologische voorstelling is fout; dat is heel anders toegegaan; het is eenvoudig in de natuur vanzelf zoo geworden. Oorspronkelijk was er aan het organisme geen oog. Maar door het altoosdurend aanduwen van het organisme met zijn voorgedeelte tegen de omliggende dingen, is er van lieverlee een klein plekje gekomen, dat langzamerhand gevoeliger werd, straks op een kleinen afstand de aannadering merkte van iets, vóor het tot stooten kwam, en eindelijk kwam tot de fijnheid, die het nu bezit." Deze mechanische *theorie van Darwin vindt bij ernstige denkers weinig bijval.* Ook de Duitschers met hunne Descendenztheorie hebben deze mechanische beschouwing laten varen. Het is dan ook al te ridicuul, om het organisme van een oog bijv. op te laten komen uit eene klomp stof, die zich voortbewoog en ergens tegen aanrolde; die mechanische verklaring is vrijwel opgegeven.

b. Maar eene andere theorie, die de dwaasheid van de mechanische verklaring vermeed, en waar heel moeilijk iets tegen in te brengen is, is de idee *van de wijze natuur,* waarbij de natuur namelijk al de wijsheid in zichzelve bezit, zoodat het volstrekt niet noodig is, om daarbij een bedoeld τέλος aan te nemen, veel minder nog iemand, die dit τέλος zou geponeerd hebben. „Juist dit," zoo zegt men dan, „is het wondere mysterie der natuur, dat zij, zich ontwikkelend uit de innerlijke aandrift, zich op zoo heerlijke wijze ontwikkelt. Bij gebrekkige gegevens moet men zich een doel kiezen, anders komt men verkeerd uit, maar naarmate men hooger komt te staan, kan men dat doel missen en komt er toch. Wie een onbekenden weg moet loopen, stelt zich een doel en richt nu zijne gangen overeenkomstig dat doel in; wie daarentegen jaar in jaar uit eenzelfden weg liep, komt vanzelf waar hij wezen moet, zonder

dat hij zich een doel stelde. De „blokker" moet alles berekenen, de man van intuïtie en genialen aanleg komt er zonder al die berekening. Dat intuïtieve nu dat vanzelf opborrelt, is de wonderbare, eindelooze macht in de natuur, om altoos weer nieuwe formatiën in het leven te roepen. Hoe verder dat proces doorgaat, des te rijker en heerlijker wordt de natuur. Het is dus volstrekt niet noodig, dat er een God bestaan zou, die een τέλος gesteld heeft. Dat zou zoo zijn, indien de wereld eene geschapene ware. Maar dat belief ik niet te gelooven. Die natuur is er altoos geweest en zal zich, altoos rijker, door een *oneindige evolutie*, blijven ontplooien." Zoo spreekt de materialist.

c. Toch zijn er die zeggen, dat men ook daarmee niet vordert. Immers, dan is er eigenlijk al gesubsumeerd, dat er in die natuur een denkende geest is, en het die mysterieuse macht is, die de natuur op zulk eene wijze weet te bewerken.

Daarom stellen zij liever: „Er is een kosmos, die eene *Weltseele* in zich heeft. In de natuur schuilt een verborgen wezen, dat identisch is met de stof. De natuur is een levend wezen, dat van lieverlee zijne Potenzen ontwikkelt." Met andere woorden, de *pantheïst* komt uit den hoek en dringt wel den materialist opzij, maar om dan te komen met zijne verklaring, namelijk dat er *wel eene oorzaak* voor al de verschijnselen moet wezen, *maar* dat die volstrekt niet extra mundum behoeft te liggen, doch zeer goed *in den kosmos zelf aanwezig* kan zijn.

d. Onder die pantheïsten is er dan weer *verschil. Sommigen* stellen, dat *de Weltseele zelfbewust* is, zoodat ze zichzelve met heel de natuur om zich heen voortbeweegt; dat is heel die pantheïstische richting, die uit het Zweck redeneert en niet uit de Potenzen. *Anderen* willen van zulk een Zweck niet weten, maar achten *den wereldgeest onbewust.* Volgens hen wordt de natuur zich eerst bewust in den mensch. Dat gaat langzaam, maar komt tot al rijker en helderder en heerlijker ontwikkeling. Tot eindelijk een man als Hegel komt, die heel helder kon denken, en de pantheïstische god, d. i. de natuurgeest, zich in Hegel bewust wordt. En dan staat Schopenhauer op met de bewering, dat wie zijne boeken niet gelezen heeft, er eigenlijk nog niets van weet. Zoo verdwijnt alle nederigheid en komt de hoogmoed op den voorgrond, want immers: eerst in den mensch wordt de Algeest zich dan bewust.

3. Zetten wij nu evenwel die pantheïstische redeneeringen en denkbeelden voor een oogenblik opzij en nemen wij aan, dat er uit de phaenomena metterdaad te concludeeren is tot de stelling, dat de wereld geschapen is door een schepper, die welbewust het τέλος poneerde, dan nog is de exsistentia Dei daaruit niet te bewijzen. Want immers, dan ontstaat toch weer de vraag, hoe men nu komt tot het bestaan van één schepper. *Het kon toch evengoed geweest zijn, dat honderd wezens het heelal zoo in elkaar gezet hadden en nu in stand hielden.*

Men kan dus uit dat τέλος wel besluiten tot eene extramundane oorzaak van den kosmos, maar die oorzaak behoeft volstrekt niet te wezen ὁ θεός, Heel het paganisme en polytheïsme zijn dan ook gekomen tot de conclusie, dat er *„goden"* bestaan. En ook de gnostieken kwamen niet tot God, maar tot den Demiurg; en die Demiurg is dan niet meer dan een fabel, een werkman, een architect, die het al heeft klaar gemaakt, geen God, maar een dienaar van God, terwijl God zelf door allerlei Aeonen heen boven dien Demiurg is verheven.

Wij hebben hier dus hetzelfde als bij de vorige bewijzen. De zaak zelve is zeer patent en duidelijk maar om tot God als de oorzaak te komen, is er noodig eene μετάβασις εἰς ἄλλο γένος. *In den Demiurg als oorzaak is alles volkomen verklaard.* En het hoogere, waardoor God boven dien Demiurg komt, *wat God eerst waarlijk tot God maakt, is er niet uit te halen,* eenvoudig, omdat de optelsom van eindige verschijnselen nooit tot eene oneindige conclusie leiden kan.

4. Dit physico-teleologische bewijs, dat veel rijker en krachtiger is dan een der vorige, omdat het onder ieders bereik valt en ook in predikatie, catechisatie en persoonlijk gesprek grijpbaar is, kan uitnemend dienst doen, om bij een verzwakt en verflauwd innerlijk besef van God dat *Godsbesef weer op te wekken* en te doen herleven. Maar om eene demonstratio mathematica te leveren, en dat toch bedoelt men, zoodat een verklaard atheïst moet komen tot de erkentenis: „Ja, nu zie ik het, nu geloof ik het, dat er een God is", daartoe is deze demonstratie evenals elke andere volkomen ongeschikt en onbruikbaar.

D. *Het moreele bewijs.*

1. *a.* Het moreele bewijs is het meest bekend in den vorm van den *„imperativus categoricus" van Kant.* Na eerst in zijn „Kritik der reinen Vernunft" God buiten zijn denken gesloten te hebben, beweert hij in zijn „Kritik der praktischen Vernunft", dat er buiten de Vernunft om in ons eene zedelijke natuur is, van waar uit wij een onmiddellijk „Du sollst" vernemen. Dat „Du sollst", waartegen niets is in te brengen, is de „imperativus categoricus". En die *kan niet in ons aanwezig zijn, of er moet iemand wezen, die hem in ons poneert,* die daartoe ook recht heeft, en die als rechter en wetgever tegenover ons treedt. Daaruit heeft Kant van lieverlee den trias van God, deugd en onsterfelijkheid weer zoeken op te bouwen.

b. Van andere zijde wordt het moreele bewijs in dezer voege gegeven: Wij gevoelen in ons den *eisch, dat er correspondentie,* samenhang *zij tusschen het uitwendig levenslot en de innerlijke deugd* of ondeugd van het menschelijk hart.

Nu zien wij, dat voorspoed het deel is der goddeloozen, terwijl de vromen daarentegen worden gekweld en als martelaars sterven. En gruwelijke misdaden blijven op aarde ongestraft, waarbij ons zedelijk besef om wrake roept. Allerlei machtigen en grooten bedrijven booze stukken, maar ze worden zelfs toegejuicht en omfloersd met pracht en luister. Nero baadt zich in het zingenot en de weelde en gansch de wereld brengt hare schatten aan zijne voeten, terwijl de Rabbi van Nazareth wordt genageld aan het kruis. *Deze incongruentie wordt niet opgeheven dan door het κρῖμα αἰώνιον.* Dan ligt de oplossing hierin, dat in dat oordeel het lijden vrucht draagt, en omgekeerd de straf te zwaarder drukt op hem, die niettegenstaande zijne misdadige gestalte, op aarde in zin genot geleefd heeft.

c. Of ook beredeneert men het moreele bewijs in dezer voege: Het zedelijk leven vertoont ons geen aggregaat van verschijnselen, maar een organisch samenhangend geheel. Er is een zedelijk *leven*, eene *orde*, wat wij noemen eene *zedelijke wereldorde*. Al die verschillende ethische verschijnselen grijpen in elkander en komen uit ééne kiem op; het is één kosmisch, geordend geheel. Dat *kan niet uit den mensch zijn;* hij toch is onvolmaakt en vol gebrek, en een geschikt en er op uit, om die zedelijke wereldorde te verstoren dan op te bouwen. Toch gevoelt hij, dat die orde bestaat en over hem heerscht. Alzoo, die zedelijke wereldorde kan niet rusten in den mensch, dus moet ze rusten in iemand buiten den mensch, en dat kan natuurlijk alleen God zijn.

Deze en meer andere methoden van het moreele bewijs komen dus alle hierop neer: *Er is eene zedelijke categorie in ons, die niet uit ons kan zijn, maar via causalitatis in God moet liggen.*

2. Daarmee meent men bewezen te hebben, dat er een God is. De uitkomst heeft echter wel anders geleerd. Er is namelijk een verschijnsel, *de autonome zedenleer,* waaronder men verstaat zulk eene zedenleer, die niet wortelt in de religie, en niet is een Hirngespenst van dezen of genen philosoof, maar *in het practische leven* wordt gevonden. Men kan zich daarvan dagelijks overtuigen, minder op een dorp dan wel in eene stad als Amsterdam. In de kringen van onze gewone beursmannen en kroeg- en societeitsbezoekers ontmoet men in den regel dit standpunt: „Met den godsdienst hebben wij niets te maken, maar wij staan op onze braafheid; men moet zijnen naaste liefhebben als zichzelven en voorts netjes leven, terwijl levensdoel moet zijn, dat men een nuttig lid wordt van de maatschappij; daarmee komen wij heel wat verder dan gij met uwe kerk." Toch is er in deze platvloersche levensbeschouwing nog een ideale trek, die toont, dat zij zich willen opheffen in het zedelijke. Die autonome zedenleer is in het Comptisme tot een eigen stelsel uitgewerkt. Dat is metterdaad ook het ethisch beginsel; de religie heeft heel wat meer

belang bij de ethica dan omgekeerd de ethica bij de religie. Men wierp zich op het ethische leven, wijl men geen kans zag de religie te handhaven, en gaf daaraan een zelfstandig karakter, het makende tot zijn δός μοι ποῦ στῶ. Zoodat heel de strekking er van ongodsdienstig is.

3. Evenals bij het kosmologische, ontologische en physico-teleologische is het ook bij dit moreele bewijs *een omkeeren der zaken.* Nooit kan de kosmos mijn God bewijzen, wel God mijn kosmos; nooit kan God rusten op mijn denken, wel mijn denken op God; nooit kan het bestaan van God uit het τέλος worden gevindiceerd, wel het τέλος uit het bestaan van God. En zoo ook kan ik hier nooit uit het moreele leven God bewijzen, *nooit God laten rusten op mijn zedelijk besef, maar wel kan ik mijn moreele leven laten rusten op God.* Wat is hier de grondfout? Dit, dat men begint te poneeren: mijn zedelijk leven, ja, dat is er; dat is niet dubieus; het eenige, wat dubieus is, is God. Zoo komt God te rusten op de spil van het ethische leven, terwijl toch omgekeerd God de grond is, waarop het ethische leven rust. Daarom doen al die ethische richtingen zoo verkeerd, omdat zij hun steunpunt vinden in het ethische en eerst van daaruit willen opklimmen tot het religieuse. Vanzelf komt men dan tot de conclusie, dat het ethische leven natuurlijk veel hooger staat. De voorliefde voor het ethische wordt dan zelfs zóo groot, dat men zich eerst op dat terrein volkomen thuis gevoelt en zeker en vast staat, terwijl bij de religie alles zwevend is en onvast. Het is derhalve een omkeeren van de orde en eene *poging, om uit een eindig verschijnsel op te klimmen tot eene oneindige oorzaak.*

4. Bezit het moreele bewijs dan geene waarde? Ongetwijfeld. Dezelfde waarde namelijk, die Paulus er in Rom. 2 : 15 aan toekent, als het heet: „De heidenen betoonen het werk der wet geschreven in hunne harten, hun geweten medegetuigende en de gedachten onder elkander hen beschuldigende of ook ontschuldigende." Daarom is er zeer zeker gebruik van te maken. Maar ook hier geldt dezelfde opmerking, die bij de drie vorige bewijzen gemaakt werd. *Als er eenmaal cognitio Dei insita is,* zoodat er eene gewaarwording van het bestaan Gods in ons aanwezig is, ja, zeer zeker, dan kan ik door het kosmologisch bewijs dien God, dien ik apprehendeer in mijn binnenste, ook leeren kennen als de causa van den kosmos; dan kan ik dien God, die ligt in de idea van mijn bewustzijn, door mijn denken ook leeren kennen als de oorzaak van mijn denken; dan kan ik God, dien ik gewaarword door den sensus divinitatis, door het physico-teleologische bewijs, leeren kennen als den poneerder van het τέλος van den eindeloozen rijkdom der schepping; en zoo ook hier, dan kan ik zeggen, dat die *zedelijke wereldorde,* die mij beheerscht, *niet afgescheiden kan zijn van die macht, die ik* als de mij beheerschende macht *waarneem* door den sensus divinitatis.

Maar gelijk bij alle, zoo geldt ook hier, wat in het begin der paragraaf gezegd is: het bewijs als zoodanig is òf doelloos òf overtollig. Ik ga geen bewijs leveren, dat ik besta of gij bestaat, en zoo ook komt het niet te pas bewijzen te geven voor de exsistentia Dei. Het behoeft ook niet, als de sensus divinitatis in ons is. En hoe schoon ook het bewijs schijne, toch zal de materialist of atheïst altijd een uitweg weten te vinden en nimmer zal hij langs den weg van een mathematisch bewijs te brengen zijn tot de erkentenis, dat God bestaat.

E. *Het historische bewijs.*

A. 1. Het historische bewijs is, zooals de naam reeds aanduidt, niet op één bepaald punt gericht, maar omvat verschillende gegevens. Zelfs kan men niet eens zeggen, dat het een historisch karakter draagt.

Het eerste, wat bij het historische bewijs gewoonlijk op den voorgrond treedt, is het feit, dat er *bij alle volken en volksstammen eene zekere Godsvereering*, een zekere culte bestaat. (Dit is dus meer ethnologisch dan historisch.) De redeneering is dan aldus: „Vind ik dat verschijnsel bij *alle* volken, dan *moet het behooren tot de natuur van den mensch.* En als de natuur van den mensch vanzelf de Godsvereering met zich brengt, dan moet zij reeds in de schepping aan den mensch gegeven zijn." Reeds Cicero wees daarop. En dit is telkens herhaald, helaas, maar al te dikwijls, om er de cognitio Dei insita op te fundeeren. Zelfs vindt men dit nog min of meer in Calvijns „Institutie", waar hij met hier vermelde verschijnsel wel wat sterk op den voorgrond dringt.

2. Hoe hebben wij over dit bewijs te oordeelen? Als het gelden zal als *bewijs*, dan moet het genomen worden als bewijs voor iemand, die niet in God gelooft, en wel zóo, dat stringent logisch voor de rechtbank van ons denken de zaak worde opgezet, zoodat het ons denken dwingt, om tot het bestaan van God te komen. Er is hier geen sprake van iemand, die gelooft, maar van iemand, die God buiten zijn denken gesloten heeft en dien ik nu zal gaan dwingen door een redeneering, om God in zijn denken op te nemen. Welnu, als ik mij nu zoo iemand voorstel, die weigert, God in zijn denken op te nemen, en nu tot hem zeg: „Bij alle volken neem ik het verschijnsel eener zekere Godsvereering waar," is dan zoo iemand gedwongen te erkennen, dat er een God bestaat? Immers neen, volstrekt niet. „Want," zoo zegt hij immers aanstonds, *„dat kan ook op eene dwaling berusten;* door *misverstand* of *vergissing* kan die bij het eerste menschenpaar of bij Noach zijn opgekomen, waardoor het volkomen begrijpelijk is en zeer natuurlijk, dat die traditie naar alle kanten meegegaan is. In de tweede plaats vindt men *bij alle volken eene zekere culte*, ja, maar met deze opmerking, dat die zeer intens is bij de minder ont-

wikkelde volksmassa, *maar wordt afgelegd, zoodra men tot hooger ontwikkeling komt*, tenzij men ze in stand houdt ter wille van de massa. In den keizerstijd in Rome; ten tijde van Socrates in Griekenland; zoo ook ten onzent in de beschaafde klassen, en dat niet alleen in onze dagen, maar ook ten tijde der reformatie: en eveneens in China en Japan; ziet men zulks bevestigd. Alleen in Indië vindt men het minder, maar daar draagt de religie ook een te philosophisch karakter. De traditie der volken is ontstaan uit een gevoel van benepenheid, omdat men zich de dingen verkeerd voorstelde en nu geen weg wist met de verschillende natuurverschijnselen en beangst werd door den tegenspoed. Zoodra echter het bewustzijn helderder wordt, verdwijnt dit vanzelf en komt de philosophie in de plaats van de religie."

3. Men ziet dus, dat men ook met dit bewijs niets hoegenaamd vordert. Maar aangenomen ook al, dat ik ook bij de meer ontwikkelde volksklassen die religieuse verschijnselen kon waarnemen, dan zou ik daaruit nog niet kunnen concludeeren, dat er een God bestaat. Wel zou de conclusie volgen, dat er zekere religeuse gewaarwordingen in den mensch gevonden worden. Maar om daaruit te besluiten tot het bestaan van God is onmogelijk, daar ik *nooit den sprong kan maken van de menschelijke natuur*, die zich alzoo voordoet, *tot God* als een wezen, dat buiten die natuur bestaat.

4. Dit bewijs heeft daarom wel kracht en beteekenis, maar in een ander opzicht. Wanneer ik namelijk in mij gewaarwerd den sensus divinitatis, maar, met andere menschen sprekende, niets iets gelijksoortigs vond, dan zou die sensus divinitatis in mij een onverklaard verschijnsel voor mij wezen en had ik als het ware geheel alleen tegenover de gansche wereld den strijd van het geloof te voeren. Maar vind ik daarentegen datzelfde verschijnsel terug bij anderen, die ik liefheb en met wie ik omga, dan wordt de sensus divinitatis bij mij sterker en duidelijker; en hoor ik dan, dat er niet alleen in mijne naaste omgeving, maar bij alle volken eene zekere religieuse culte, is, dan is *de conclusie gewettigd, dat ook bij hen die culte uit eenzelfden sensus divinitatis is opgekomen, dat die sensus dus* niet iets speciaals is van mij, maar *behoort tot het wezen der menschelijke natuur.* Door dit bewijs versterk ik dus mijne πίστις tegen den twijfel, die mocht oprijzen. Maar dat is natuurlijk gansch iets anders dan iemand, die niet gelooft, de zaak zóo voorleggen, dat ik hem dianoëtisch dwing, om mij toe te stemmen, dat God is.

B. 1. Een andere vorm van het historisch bewijs redeneert aldus: Ik zie in het menschelijk geslacht niet een aggregaat van atomen, maar natiën, volken en geslachten, die onder elkander woelen en worstelen, terwijl er toch door al die wrijving en botsing heen een *zekere gang en loop is in de ontwikkeling van dat menschelijk geslacht.* Het is niet een eindeloos Einerlei, maar een *proces*,

een vooruitgang, een zich richten naar een bepaald doel. De constellatie der vorige eeuwen bijv. heeft er toe medegewerkt, om het leven van het oosten naar het westen te verplaatsen; van achteren bespeurt men, dat het eene verplaatsing was van het eigenlijke leven van Azië naar Europa. Vroeger was dat ook wel geschied onder de Grieken; in de Levant en beneden de Alpen; maar dat was meer eene Aziatiseering van Europa dan eene Europeaniseering van Azië. Uit het oosten kwamen toen de priesters met hunne wijsheid naar Rome, er was eene bepaalde bezigheid, eene heidensche missie van het heidensche Azië op het heidensche Europa. In Azië was zoozeer het middelpunt van het leven, dat daar ook de Christus is geboren en van daar heel de Christelijke kerk is uitgegaan. Van lieverlee sterft dan Azië weg en Zuid-Europa vervalt, terwijl alle factoren saamwerken, om het leven te verplaatsen naar Noord-Europa. Van daar is het weer overgebracht naar Amerika, om daar onder een nieuwen vorm op te treden. Welnu, zoo is er in de geschiedenis van de wereld een proces met gang, stuur en richting. Nunc quaeritur: *Hoe komt dat?* Heeft Alexander, die zoo sterk geprepareerd heeft, bedoeld het leven naar Europa over te brengen? Heeft Karel de Groote, die als de van God daartoe gestelde man optrad, om het leven in Noord-Europa te wekken, dat bedoeld? Hebben die menschen dat er op toegelegd? Neen, in het minst niet; *alles is zonder afspraak gegaan* zooals het ging. Geschiedt deze processus *dan* bij geval? Neen, *dat kan niet.* Onder al die natiën en volken, bij al dat werken en woelen niemand met een plan in zijn hoofd, slechts onbewuste actiën, waaruit toch zulk een resultaat geboren wordt, — neen, dat kan niet zijn, er zit veel te veel idee in. Ja, *er is een denkende geest in,* er moet een *God* zijn, die de volken leidt en het al bestuurt.

2. Hier geldt hetzelfde, wat bij het physico-teleologische bewijs gezegd is, want het is niets dan dit bewijs, toegepast op de historie. „Er is van al die actie der volken een τέλος, dat τέλος moet een poneerder hebben, die poneerder moet bewustzijn hebben, dus is de exsistentia Dei bewezen." De *pantheïsten* van allerlei gading staan met hun antwoord gereed: „Daar weet gij niets van. Waarom kan niet het menschelijk geslacht, als eenheid genomen, zooveel uitnemende voortreffelijkheid bezitten, dat het zoo vooruitgaat? Waarom zou men het niet *physiologisch kunnen verklaren?* Gelijk een plant, naar boven schietend en zich ontwikkelend, te schooner zal wezen, naarmate zij fijner is van aard, waarom zou zoo ook niet de menschheid eene gansche uitnemende en voortreffelijke eenheid kunnen zijn? Zeer zeker, van toeval is hier geen sprake, maar evenmin van een τέλος; het is de bon sens, de *innerlijke wijsheid,* die schuilt *in het menschelijk geslacht,* waardoor het raadselachtige in de verschijnselen wordt verklaard."

3. Het is waar, dit zeggen is niet voldoende, om het verschijnsel te verklaren. Maar zoo voelt men toch, dat men, ja, *wel tot eene oorzaak* kan concludeeren, maar die *evengoed eene intramundane,* immanente sapientia kan zijn *als eene extramundane.*

Zoo vordert men ook met dit bewijs niets. Vooral de pantheïsten hebben zich veel met de historie beziggehouden, natuurlijk, want het πάντα ῥεῖ der historie komt hun uitnemend in 't gevlei.

Ook hier ontmoeten wij, gelijk bij het physico-teleologische bewijs, *tweeërlei richting onder de pantheïsten.* Eenerzijds hen, die zeggen, dat die *voortreffelijkheid in de menschheid* zit. En anderzijds hen, die beweren: „Neen, ze zit in τὸ πᾶν, *in den kosmos* als geheel genomen, en eerst van daaruit ontwikkelt zij zich in het menschelijk geslacht."

Bovendien komen er bij de belijdenis van een regimen Dei in de historie vele dingen, die men uit een alwijs bestuur van God niet kan verklaren, bijvoorbeeld de sluipmoord van Prins Willem en tal van andere feiten. Hoe dikwijls is niet eene kostelijke beweging voor de vrijheid met geweld onderdrukt! Hoezeer is de reformatie tegengestaan in Spanje, in Polen, in België! Denkt daarbij aan tyrannen als Lodewijk XIV en Napoleon! „In één woord," zoo zegt men, „ge hebt wel gelijk, het gaat nog al, en er komt wel wat van terecht, maar het is toch volstrekt niet Goddelijk, er is toch eigenlijk maar weinig van terecht gekomen en veeleer hebben wij te klagen over achterlijkheid; als er een God is, dan is het wel een booze God, die de ontwikkeling tegenhoudt en zelfs in de natuur zooveel laat verderven; bijv. een tijger, die een mooi hert verscheurt, wijst veeleer op een naren toestand."

In één woord, bij al zulke „bewijzen" is er door de tegenstanders zoo over en overveel tegen in te brengen, dat er nooit, zelfs van verre niet, eene stringente conclusie uit te trekken is. Wij als Christenen moeten veel te veel rekenen met den factor van de zonde en den toorn Gods, om de dingen te kunnen verklaren, dan dat wij uit den loop der historie eene dwingende conclusie zouden kunnen trekken omtrent het bestaan van den Πατὴρ τῶν πάντων.

II. Uit het gezegde zal ons duidelijk zijn geworden, dat en waarom *in deze bewijzen niet aan ons gegeven is wat werd beloofd, om nl, op het terrein van het denken wie geen God erkende te dwingen, dat hij voortaan een God in zijn denken opnemen en niet langer aan het bestaan van God twijfelen zou.*

Toch hebben ze *historische beteekenis* en waardij in anderen zin.

De Gereformeerde kerken zijn nooit vervallen in de fout, om uit dit soort

bewijzen het bestaan van God af te leiden. *De poging en methode, om door middel van het denken Goddelijke zaken te bewijzen, is niet uit den tijd der reformatie, maar uit het laatst der vorige eeuw, uit de dagen van de suprematie der Wolffiaansche philosophie.* In de dogmatiek van Wyttenbach, „Dogmatica mathematica" worden de hoofdvoorstellingen van een dogma genomen als te bewijzen stellingen, en wel te bewijzen niet uit de Schrift, maar door middel van syllogismen. Men begon dan natuurlijk zijne dogmatiek met het bewijs, dat er een God is. Anders had men er immers verder niets aan. Men sprak en schreef dan, alsof men te doen had met menschen, die nooit van God gehoord hadden. En eerst als dat bewijs was afgehandeld, ging men over tot een volgend punt.

Onze vaderen gingen dien weg niet op. Toch is het noodig, de positie onzer vaderen in deze materie te bespreken, omdat men bij oppervlakkige beschouwing licht tot eene tegenovergestelde conclusie zou kunnen komen. Bij hen namelijk vindt men niet alleen deze vijf bewijzen, maar zelfs nog meerdere, die ook bij hen worden aangevoerd tegen het atheïsme, het ongeloof en den twijfel, die toen reeds begonnen te spoken. *Oppervlakkig krijgt men daarbij den indruk, dat metterdaad onze vaderen de exsistentia Dei met zulk soort bewijzen wilden staven.* Doch dit is niet het geval.

Voetius vraagt in zijne „Disputationes", I, pag. 165, of men het bestaan van God ook mag bewijzen, en antwoordt: Op zichzelf niet, maar men mag het wel doen in zijn strijd tegen de atheïsten, en dus ook in academische studiën, „ut armentur theologi contra haereticos et atheïstos." En na deze distincties gemaakt te hebben, gaat hij dan aldus voort: „His admissis distinctionibus admittimus inter Christianos non debere disputari an sit Deus, siquidem necessitatem nobis non facit impiorum importunitas." Men ziet dus, dat volgens Voetius in de dogmatiek als zoodanig, d. i. in de belijdenis van de Christelijke kerk op Christelijk terrein, de kwestie van het bestaan Gods niet eens mag gesteld worden („non debere disputari an sit Deus"). Ze mag alleen aan de orde komen tegenover atheïsten. En bedoelt Voetius daarmee nu, dat men het aan die atheïsten dan toch zal bewijzen? Neen. Maar wij moeten aan de atheïsten bewijzen — en dat kan —, dat zij met hun stelsel, waarbij zij een God loochenen, niet uitkomen. Men kan nooit een atheïst bewijzen, dat er een God is, maar als hij ons aanvalt, dan kunnen wij door middel van de vijf genoemde bewijzen hem duidelijk maken, dat zijne redeneering hem nooit kan leiden tot verklaring van de problemen. Want dit is juist het eigenaardige bij die menschen, dat zij voortdurend zich aanstellen, als bezaten zij *de* wetenschap, als stond hun stelsel muurvast, en als ware er voor hen geen probleem meer. Daartegen nu doen deze bewijzen dienst als

arma („ut armentur"), niet om door die wapenen hen te dwingen tot erkentenis, maar om hen af te slaan van het Christelijk erf, en te beletten, dat hunne theorieën twijfel zouden werpen in het hart der Christenheid.

Bij Amandus Polanus, die zich tamelijk breed met deze kwestie heeft beziggehouden, worden die overwegingen dan ook niet gebezigd als bewijzen voor de exsistentia Dei, maar om den band te leggen tusschen de theologia insita en de theologia acquisita, De eerste wordt, evenmin als de wedergeboorte, ooit anders dan door God zelf gewerkt. Doch gelijk de bekeering *ook* tot stand komt door eene daad Gods, *maar* met medewerking van den mensch, zoo ook is er in de theologia acquisita wel eene daad Gods, maar onder medewerking van den mensch, die de theologia insita bezit. Door te letten op den kosmos, het denken, het τέλος, de zedelijke wereldorde en den loop der historie, wordt ἐκ τῶν ποιημάτων de ἀίδιος δύναμις καὶ θειότης τοῦ θεοῦ erkend in de theologia acquisita.

In dienzelfden zin wijst Ursinus, in zijne „Loci", pag. 459, op de navolgende gegevens, die tot de ontwikkeling van de theologia acquisita bijdragen:

1e. op de orde en het regiment, dat in den kosmos zichtbaar is;

2e. op ons zelfbewustzijn en op onze geestelijke instrumentatie, waarvan hij, na ze aangewezen te hebben, zegt: „Cum igitur mens humana non sine principio esse potest neque a se ipsa exsistat, necesse est aliquam naturam intellectricem esse, quam Deum nominamus";

3e. op onze zedelijke ideeën, de zedelijke wereldorde;

4e. op de zekerheid van de axiomata en principia, waaruit wij redeneeren;

5e. op de conscientia, die ons verwijt;

6e. op de poena iniustorum;

7e. op de societas politica;

8e. op de motus heroïci, waaronder men destijds verstond de hoogere inspiratie bij kunst, gevecht en andere hoogere momenten, de bezieling door een hooger vuur, al wat zich in den mensch openbaart als de inspiratie van eene hoogere macht, zooals wij spreken van „kunstinspiratie";

9e. op het profetisme, het vooruit verkondigen van gebeurtenissen, die eerst daarna geschied zijn;

10e. op de teleologische orde in de schepping;

en 11e. op de onafgebroken reeks van oorzaken en gevolgen, die wij in het bestaande waarnemen.

In wat hier opgesomd wordt, zijn dus die latere „bewijzen" niet alleen begrepen, maar zelfs nog verrijkt. Maar ze komen bij Ursinus niet voor, om de exsistentia Dei te bewijzen, maar om de cognitio Dei insita, die op zichzelve niet meer dan een besef en gewaarwording is, over te leiden in ons

bewustzijn tot de belijdenis van Hem, die de oorzaak van al die dingen is, en zoodoende al wat daarbuiten waargenomen wordt, in rapport te brengen met wat wij in onszelven ontwaren, waardoor wij voor dat alles eene verklaring vinden.

Bij Polanus, IIe dl, cap. IV, vinden wij veertien zulke momenten opgenoemd. Hij heeft er meer, omdat hij de portenta, de animae immortalitas en de cultus generalis mee opgenomen heeft. Wie Cicero kent, weet, dat deze opmerkingen van portenta, divinatio etc. genomen zijn van Cicero, die in zijne verhandeling „de natura deorum" een breed betoog heeft over het bestaan der goden, waarin hij de meeste dezer punten reeds noemt.

Het is, als men dus wil, uit de theologia naturalis de verschillende gegevens saamlezen, om de cognitio Dei insita te hulp te komen en te geraken tot de cognitio Dei acquisita.

Met een enkel woord wijzen we nog op den stand dezer kwestie in de Middeleeuwen, bij de scholastieken. Thomas van Aquino vraagt (Pars I, Quaest. 2, art. 3), „an probari potest esse Deum". Hij zegt dus niet: *debet* probari, en op grond van die probatio moet men het gelooven; neen, Thomas staat in het uitgangspunt van de religie zuiver. Maar tegenover hen, die het bestaan Gods loochenden, wijst hij aan, dat men *potest* probari langs vijf wegen:

1). Er is niet alleen eene substantie, maar ook een motus in rebus, zoowel in de natuur als in de geschiedenis etc. Die motus kan niet uitgaan van de zaak zelve, want die wordt bewogen; dus moet er een motor zijn. En die centrale motor, die alle dingen beweegt (Act. 17 : 28), kan niet anders wezen dan God.

2). Er is een nexus causarum (dit gaf Thomas nog niet in den vorm van het kosmologische bewijs).

3). Al wat bestaat, is contingent, dus had ook niet kunnen bestaan en is derhalve niet necessarium om tot exsistentie te komen. Al wat contingent, dus niet necessarium is, onderstelt een necessarium, het eenige, waardoor de contingentie kan worden opgeheven. En iets, dat in zichzelf necessarium is, kan alleen God wezen.

> [Ons spreekt dit bewijs weinig toe, maar in dien dialectischen tijd was het zeer „pakkend". Die kwestie hing nauw samen met den strijd tusschen het nominalisme en het realisme. Vandaar, dat men zooveel waarde hechtte aan dat „contingent" en „necessarium".]

4). Thomas redeneerde ook e gradibus (ook eene echt scholastieke manier van bewijzen). Wij nemen in het leven proportiën waar. Eene zelfde hoedanigheid of eigenschap kan onderscheiden van graad en intensiteit zijn. Door dit graadverschil is eene oneindige reeks geopend; en dus moet ik als rustpunt van mijn begrip iets hebben, waaraan die eigenschap in den hoogsten graad

eigen is, per eminentiam. Dat „iets" nu kan niet maar in de lucht zweven, maar die hoogste graad der eigenschappen moet vastzitten aan een substraat, dat eene eminente substantie wezen moet.

En 5°. Er is eene gubernatio rerum, want zonder dat de menschen van elkander afweten, is er zekere stuur en richting in het leven, die van buiten af aan de individuen moet gegeven zijn. (Dit komt dus neer op het historisch bewijs).

Het loont de moeite niet, om op deze vijf wegen afzonderlijk in te gaan; immers, bij Ursinus en Polanus vindt men ze breeder, en de latere philosophie, met name in Wolffs dagen, geeft dezelfde gedachten veel concreter. Ik wees er alleen op voor den *stand der kwestie in de Middeleeuwen.* E*r was volkomen absentie van religieuse gedachten, het was al puur dialectisch.* De vijf *bewijzen van Wolff* staan dan ook *veel hooger*, waar ze onmiddellijk aansluiten aan het religieuse en zedelijke leven in den mensch.

III. *Resumptie der paragraaf.*

1°. De exsistentia Dei kan daarom nooit door denkoperatiën bewezen worden, omdat men langs dien weg nooit verder kan komen dan tot het postuleeren van eene x en niet dan door eene μετάβασις εἰς ἄλλο γένος den sprong kan maken van de cogitatio tot de res, noodig om tot de exsistentia Dei te geraken.

2°. Al ons denken is in zijne vormen ontleend aan de eindige vormen dezer wereld en draagt dus een eindig karakter, waardoor nooit een oneindig resultaat kan bereikt worden (iets, wat vooral bij het ontologisch bewijs geldt).

3°. Ook al schieten deze „bewijzen" te kort, waar ze strekken moeten, om aan een ongeloovige het bestaan van God te bewijzen, toch hebben ze dubbele waardij:

a. als het atheïsme opkomt, kan men er mede aantoonen, dat dit met al zijne redeneeringen in zijn eigen garen verward raakt, waardoor men, negatief, het atheïsme afbreuk doet;

b. ze zijn alleszins geschikt, om, waar nog eenige sensus divinitatis is overgebleven, maar deze onder den storm van allerlei bedenking en twijfel niet meer gehoord wordt, dien sensus weer te prikkelen, de zenuwen van dien sensus weer tot energie te brengen, en zoodoende dien sensus divinitatis te bekwamen, om de macht van den twijfel weer te boven te komen.

---

§ 4. NOTIONES FALSAE.

De cognitio Dei insita, in verband met de acquisita uit den kosmos, leidt, zoolang ze normaal werkt, rechtstreeks tot het theïsme en monotheïsme, dat is tot de erkentenis van één zelfbewust Wezen, dat, onderscheiden van den kosmos, zelfstandig in zichzelven bestaat, en nochtans niet afgescheiden is van den kosmos, maar dien dragende en in stand houdende door zijne alomtegenwoordige kracht. Als zoodanig is dit éene Eeuwige Wezen tegelijk transcendent, dat is van den kosmos onderscheiden, en ten andere immanent, dat is den kosmos vervullende. Geraakt daarentegen de cognitio Dei insita èn op zichzelve èn in verband met de acquisita in het ongereede, dan wordt deze notio Dei noodwendig vervalscht, om ten laatste om te slaan in haar tegendeel, dat is in de principieele loochening van het Eeuwige Wezen. Die vervalsching keert zich òf tegen de *transcendentie* en wordt dan pantheïsme, òf tegen de *immanentie* en wordt dan deïsme. De principieele *loochening* van God leidt tot atheïsme, materialisme en diabolisme. Aldus kant het ongeloof zich naar de *idee* tegen het geloof aan.

Historisch heeft zich het paganisme in zijne gradatiën van animisme, fetischisme, natuuraanbidding, beeldendienst, mensch en staatvergoding uit deze vervalsching, en *practisch* het leven der goddeloosheid uit deze loochening ontwikkeld. Het mag dus niet zóo voorgesteld, alsof het paganisme in zijne onderscheidene gradatiën van het lagere tot het hoogere ware opgeklommen en alsof eerst allengs uit dit paganisme het monotheïsme ware ontstaan. Maar omgekeerd ligt het uitgangspunt van alle polytheïsme in een oorspronkelijk monotheïsme, reeds blijkens den henotheïstischen trek, die het veelal nog kenmerkt. Dat deze ontaarding en verbastering van het monotheïsme niet bij alle volkeren tot *dezelfde* uitkomst heeft geleid, moet verklaard worden uit hun verschillenden aanleg, woonplaats en historie.

Eenmaal uit het monotheïstisch spoor geraakt, keert de religieuse aandrift daarin nooit uit zichzelf, maar alleen door supranatureele inwerking weer terug. De philosophie, zoowel oude als nieuwe, voorzoover zij theorie over den grond, den oorsprong en het be-

stand der dingen ontwikkelt, loopt met deze historische vervalsching en loochening van het monotheïsme parallel en moet daarom, zoolang ze buiten de revelatio specialis blijft staan, altoos weer bij het pantheïsme, deïsme of atheïsme uitkomen. Geraken ook de volkeren bij inzinking van de nationale religie weer onder den invloed van deze philosophische constructiën, dan keert allengs ook de paganistische karaktertrek terug, gelijk nu reeds merkbaar is in het spiritisme, in de verheerlijking van gestorven genieën, in de vergoding van den staat, in het Comtisme en in de allerwege herlevende sympathie voor het Boeddhisme. Alleen de Christelijke philosophie is in staat, dit valsche spoor te mijden.

Toelichting.

I. Wij hebben, gelijk het opschrift reeds zegt, in deze paragraaf te handelen niet over den rechten weg, maar over den zijweg op religieus terrein, waarin de mensch verloopt, zoodra God hem loslaat en overgeeft aan zijn eigen zin. Maar in den loop der gansche paragraaf wordt *hieraan vastgehouden, dat de sensus divinitatis in den mensch is en blijft.* Alleen het materialisme maakt hierop eene uitzondering, gelijk wij later zullen zien, niet het atheïsme en allerminst het diabolisme. Integendeel, juist het diabolisme is een sterk bewijs, dat er eene innerlijke aandrift werkt, die tot aanbidding van God moest uitdrijven. De sensus divinitatis toch is niet alleen in den geloovige aanwezig, maar een algemeen verschijnsel, al is men het zich niet algemeen bewust en al is het nog veel minder bij ieder actueel werkend. Potentieel is deze sensus aan ieder mensch gegeven.

Het recht, om hieraan vast te houden, wordt niet verkregen door eene optelsom te maken van alle menschen, maar hierdoor, dat de menschheid in al de perioden, die plaatsen en die kringen, waarin de groote evolutiën van het proces der menschelijke historie hebben plaats gegrepen, altijd in den diepsten wortel door dezen sensus is gedreven. *Wat behoort tot het wezen van den mensch,* maakt men niet op uit ingezonken, slappe perioden, maar *bij de ontwikkeling der uiterste energie,* als een volk of werelddeel als gesleept wordt tot nieuw leven. Welnu, als ik nu zie, dat het materialisme heerscht in slappe tijden, en dan zelfs bij geloovigen, en dat omgekeerd in die perioden, waarin de energie wakker wordt geschud, niet alleen *ook* de sensus divinitatis, maar *juist* die sensus als de machtigste factor optreedt, dan is mijne conclusie, dat *die sensus potentieel gegeven is in de menschelijke natuur.* Als zoodanig komt hij in deze paragraaf voor.

We zien eerst, waartoe de sensus divinitatis leidt in gezonden staat, daarna, welke wrange vruchten hij draagt, als hij in het ongereede komt.

II. *Waartoe leidt* in normalen toestand *de sensus divinitatis?*

Als de sensus divinitatis gezond blijft en zich in actu ontwikkelt, dan leidt hij tot de belijdenis van het theïsme en monotheïsme, zegt de paragraaf.

a. De kwestie is deze, *of de sensus divinitatis* ons een *iets* of een *iemand*, eene zekere x, eene gewelddadige macht, of wel een persoon *leert kennen;* met andere woorden, *of hij al dan niet een „ik" stelt tegenover ons eigen ik.*

Daarop nu moet dit geantwoord. Wij, zooals wij in den kosmos staan, zijn er ons onmiddellijk van bewust, dat *ons menschelijk leven hooger staat dan het leven van den kosmos buiten ons.* Ook al is het, dat een leeuw, een tijger enz. een geweldigen indruk op ons maken, toch verliezen wij geen oogenblik het besef, dat wij als mensch hooger staan dan zoo'n beest, dat ons leven van een hooger soort is dan het leven der natuur. In die natuur zelve onderscheiden wij weer; een ieder ziet en tast, dat daar het *organische leven weer veel hooger staat dan het anorganische.* — Nu is een *iets*, als zoodanig genomen, nog niet eens het organische leven, want zoodra wij een iets als een organisme zich zien ontplooien, dan openbaart zich meer dan eene x; immers, van eene x weet ik niets.

Ik heb dus *drie gradatiën:* de *anorganische* natuur, de *organische natuur* en de *menschenwereld.* Maar bij die onderscheidingen blijven wij niet staan. *In onszelven* toch onderscheiden wij onmiddellijk weer tusschen onze *zinnelijke*, uitwendige, lichamelijke natuur en onze *geestelijke*, verborgen *natuur.* En in de laatste onderscheiden wij tusschen de dingen, die *constant* blijven, en de dingen, die *wisselen.* De gewaarwording, de neiging, *alles wisselt, uitgenomen het ééne constante*, nl. het substraat van al die gewaarwordingen enz., *ons ik.* Wat is nu voor ons besef hooger, dat wisselende of dat constante? Ieder mensch voelt dat het *ik* in hem, juist omdat het constant is, dat hooge en eminente is, waardoor hij zich tegenover heel den kosmos de meerdere gevoelt. Van alles — tot deze conclusie leidt de gansche positie van den mensch in den kosmos — van alles, wat wij in den kosmos waarnemen, *is ons ik het eenig constante, wezenlijke en hoogste.*

Hoe ontwaren wij nu de aandoening van de macht Gods in ons binnenste, als beneden ons ik staande of als een, die ons ik zelf aangrijpt? Hoe ook de machten der natuur ons aangrijpen, altoos gevoelen wij, dat die nooit ons ik kunnen grijpen. Maar in tegenstelling daarmede ontwaren wij, dat *de sensus divinitatis* minder ons lichaam en minder de kwaliteiten van ons innerlijk

leven, maar *juist ons ik aangrijpt.* Ons lichaam toch ervaart er in onzen zondigen toestand al heel weinig van; eene zweer aan de hand bijv. zal ons geene onmiddelijke gewaarwording van God geven. Zoo zijn er ook vele dingen in het leven van onzen geest, die buiten God om gaan. Men kan dagen achtereen in de dogmatiek en zelfs in den locus de Deo zitten studeeren, zonder eenig gewaarwording van God; Maar als wij op den sensus divinitatis komen, dan gevoelen wij onmiddelijk de aanpakking daarvan op ons *ik.* In de conscientie kunnen wij het verschil tusschen het oorspronkelijke en het afgeleide niet meer merken; maar in oogenblikken van heiligen ernst en aanbidding, bijvoorbeeld bij het doen der levenskeuze, dan grijpt die overweldigende macht rechtstreeks ons *ik* aan, en niet slechts eene kwaliteit.

Die onbekende die ons dus aangrijpt, kan niet behooren tot de lagere gradus der scala, daar hij zich ontdekt als ons ik aangrijpend, maar moet minstens beantwoorden aan de gradatie van ons ik. Hij kan niet behooren tot de wisselende dingen, noch tot de anorganische of organische natuur, veel minder kan hij eene x zijn. Neen maar *de sensus divinitatis is de aangrijping van ons ik door een ander ik.* Verder kunnen wij thans niet komen. Straks, bij de leer der Triniteit, zal blijken, dat dit ik veel hooger leven heeft dan het onze. Maar in het stadium, waar we thans zijn, uitgaande van den sensus divinitatis, komen wij tot de belijdenis *van een ik, dat tegen ons ik overstaat.*

b. *Wij,* zooals wij als menschen bestaan, *kunnen door geene lagere wezens gekend worden.* De dieren kunnen zeer zeker *iets* van ons kennen; zij kunnen ons bloed proeven, onzen adem kennen, onze voetstappen ruiken etc,, maar ze kunnen *niet doordringen* tot een hoogere uiting van ons leven, veel minder tot ons innerlijk bestaan, ons ik. Het is bijna uitsluitend zekere somatische affiniteit, die eene zekere somatische kennis vergunt en doet komen tot eenige gewaarwording van 's menschen *wil.* Maar *bij mensch tegenover mensch is er eene heel andere ervaring.* Hebben wij te doen met iemand, die ons langer kent, een doordringenden blik heeft, psychologisch gevormd is en wijzen zin bezit, dan kan het ik van onzen naaste soms bijna tot in het centrum van ons eigen wezen doordringen. *Dan staat er een ander ik tegenover het onze,* en soms is het, of het ik van onzen naaste in ons eigen ik inwoont. Hoe machtiger dat ik is ontwikkeld, met hoeveel meer bewustheid dat ik leeft, des te meer is onze naaste in staat, om ons ik aan te doen. Zijn ik, omdat het een ik is, kan zóo in ons ik indringen, dat het ons ik, altijd tot op zekere hoogte, kent en verstaat.

Bij den sensus divinitatis nu ontwaren wij niet alleen, dat er eene macht in en rondom ons is, maar wij ervaren er onmiddelijk, op doordringende wijze, bij, *dat wij van binnen bespied en gekend worden.* En dat gevoel bij dien sensus divinitatis, van bespied en doorboord te zijn, is veel machtiger en

sterker dan wij ervaren bij een mensch, die in ons indrong. De sensus divinitatis heeft dus deze dubbele kwaliteit: 1e, dat hij ons die innerlijke bespieding doet ervaren, die het naast haar ἀνάλογον heeft in den doordringenden blik, dien het ik van een mensch op ons richt; maar ook 2e, dat wat bij den mensch ἐκ μέρους plaats heeft, daar in den meest volstrekten zin wordt gevonden

Ook langs dezen weg komen wij dus tot geene andere conclusie dan zooeven. *Wij worden inwendig aangedaan* niet als door een iets, maar als *door een ander ik,* dat in veel eminenter zin dan eenig ik van menschen in ons wezen indringt.

c De sensus divinitatis grijpt den mensch inwendig aan, niet alleen om hem te doen gevoelen: „Gij zijt gekend, doorgluurd en bespied tot in het innige innerlijk van uw wezen en van uw ik", maar geeft hem ook onmiddelijk *het besef van beoordeeld te worden.* Niet alleen blijft de binnenste wortel vau mijn wezen niet verborgen, maar er gaat *in den sensus divinitatis ook een oordeel over mij* uit, en ik word alzoo gedwongen, om mijne onvergelijkelijke minderheid te erkennen. Er is zelfs geen oogenblik worsteling: „wie zal heerschen, Gij over mij of ik over U?" maar een onmiddelijk neerwerpen op de knieën en een brengen tot aanbidding. (Men houde in het oog, dat hier gehandeld wordt van den *onverdorven* toestand.) En niet alleen tot de erkenning van de volkomen en absolute hoogheid van dat ik over mijn eigen ik dwingt mij de sensus divinitatis; het is niet alleen een *almachtig* ik, maar *ook een rechterlijk ik,* dat zich aan mijn innerlijk bestaan komt openbaren. En daar nu een oordeel over mijn innerlijk bestaan niet mogelijk is, tenzij er aanwezig zij *bewustzijn* en in dat bewustzijn de kennis, beide hoe ik zijn moet en hoe ik ben, zoo volgt ook langs dezen weg, dat de sensus divinitatis, *waar hij normaal werkt en actueel ontwikkeld is,* zijn inhoud volstrekt niet heeft uitgesproken in de erkenning van een iets, maar volledig eerst dien inhoud uitput in de belijdenis *van een ik, machtiger dan het eigen ik,* en dat, wijl het oordeelt, een *bewust ik* in mijn binnenste is.

d. De vraag kon rijzen, of dat almachtig ik, waardoor ik mij in mijn binnenste voel aangegrepen en toegesproken, *altoos hetzelfde was, dan wel of het nu de eene, dan de andere macht was.* Natuurlijk, op polytheïstisch terrein is die gewaarwording vervalscht; daar juist gevoelde men ze als eene aangrijping van onderscheidene machten. Maar in *normalen toestand* doet zich bij den sensus divinitatis juist het omgekeerde verschijnsel voor, nl. dat men te allen tijde de constantheid ontwaart van dat ons aangrijpende ik. Als gedoopten en belijders van den Christus kunnen wij dat in onszelven zien, door de herstelling van den sensus divinitatis krachtens de palingenesie. Zeer zeker wordt die herstelling verstoord, maar toch, wij behoeven niet naar een vreemde te

gaan, want zooveel heeft de palingenesie wel hersteld, dat wij allen weten, hoe die innerlijke gewaarwording constant dezelfde is en wij ook vóor tien en twintig jaren dezelfde oordeelen in onze consciente gevoelden als nu. Nooit is er op het terrein der palingenesie eene gewaarwording, alsof nu eens dit, dan weer dat wezen ons aangreep. Welnu, als wij nu bij dezen actueel slechts gedeeltelijk herstelden toestand desalniettemin, bij hooger en lager graad van wasdom in de genade, zoo vóor als na de bekeering, het ons aangrijpend ik als één constant wezen gevoelen, dan hebben wij recht tot onze laatste conclusie, dat *uit den sensus divinitatis, normaal en actueel werkend, rechtstreeks volgt de belijdenis niet alleen van het theïsme, maar ook bepaaldelijk van het monotheïsme,* niet alleen de belijdenis van een ik-bezittend, zelfbewust wezen, maar ook van één zoodanig wezen. En de sensus divinitatis is niet tot helderheid gekomen en heeft zijn inhoud niet volledig als sublimaat naar boven laten komen, of altoos bleek de inhoud van dit sublimaat *monotheïstisch.*

III. A. Als wij spreken van den s*ensus divinitatis in normalen zin en actueel ontwikkeld,* dan spreken wij van eene *abstractie.* Ook in het paradijs heeft hij alzoo n i e t bestaan. Zeer zeker was hij daar normaal, maar actu was hij nog niet tot volkomen ontwikkeling gekomen, waarom onze Catechismus (vr. 6) terecht belijdt: „God heeft den mensch goed geschapen, *opdat hij God, zijnen Schepper, recht kennen zou.*" Ware dus de normale toestand niet gebroken, dan zou de sensus divinitatis door de theologia acquisita tot steeds helderder ontwikkeling gekomen zijn.

> [Men verlieze dit gewichtig feit niet uit het oog: waar geene zonde tusschenbeide is getreden, is de ontwikkeling van den inhoud van den sensus divinitatis steeds vergezeld geweest van de *theophanie.* In het paradijs toch was er niet alleen eene rechtstreeksche werking op Adams ik, maar uit het geheele beeld van den kosmos verscheen God theophanisch aan hem. Waar dit er bijkomt daar spreekt het vanzelf, dat zich het monotheïsme geheel vindiceert. Maar op die theophanie beroept de paragraaf zich niet, omdat deze niet bedoelt, den historischen paradijstoestand te teekenen. maar te zien wat er in den sensus divinitatis ligt en wat er uit zijne vervalsching is voortgekomen, gelijk wij dat terugvinden bij de culte der verschillende volken.]

Hetgeen nu te voren gezegd is over den sensus divinitatis, houdt natuurlijk geen steek, zoodra wij de cognitio Dei insita nemen in den vorm, waarin ze bij den zondaar voorkomt.

Door de zonde is de sensus divinitatis niet vernietigd, maar troebel, onhelder

geworden in den zondaar. Men stelle het zich geen oogenblik zóo voor, alsof God de Heere den zondaar iets minder zou aangrijpen dan den mensch zonder zonde; Gods aangrijping is altoos even sterk en constant. Maar daaraan heeft de mensch op zichzelf niets. Het komt op den *sensus* divinitatis aan, hoeveel hij er van *voelt.* Er kan zeer sterke geestelijke anaesthesie wezen, gelijk men iemand, die gechloroformiseerd word, de ledematen kan afzetten, zonder dat hij er iets van voelt. Zoo kan ook God iemand geweldig aandoen, terwijl er toch anaesthesie is. Of wel, iemand kan sterk aangegrepen worden, maar zonder dat hij het verklaren kan wat hij gevoelt; dat slaat dan om in diabolisme.

In de tweede plaats: er bestond altoos *rapport tusschen de theologia insita en de theologia acquisita,* tusschen God in ons en God in den kosmos, bij kinderen bijvoorbeeld nog waarneembaar, als het onweert. Maar *de natuur* biedt op zichzelf geene theophanie meer, tenzij ze extra zij, gelijk bij Abraham.

De vloek heeft een sluier over de natuur gelegd, zoodat de mensch den zoom van Gods gewaad in haar niet meer hoort ruischen. Ook daardoor is de sensus divinitatis in zijne ontwikkeling bedorven.

De anaesthesie, innerlijk, en de sluier over de natuur, die de theophanie bant, uitwendig, *brengen samen teweeg, dat de sensus divinitatis* in den toestand der zonde *niet meer uit kan geven den inhoud,* die er *oorspronkelijk* aan ten grondslag lag. En was de *gemeene genade* niet ingetreden, vooral in het Noachietische stadium, waarbij met alle volken der aarde een verbond werd gesloten, om de doorwerking van het kwaad te stuiten, dan zou die sensus al meer en meer verzwakt zijn, tot hij weer opwaakte in dien vorm van verharding, waarin de verlorenen in de de hel verkeeren, nl. de ἔχθρα εἰς τὸν θεόν, dat is de vorm van het diabolisme. Nu intusschen is door de gemeene genade, vooral na den zondvloed, *dit doodelijk ziekteproces gebroken.* Vandaar, dat wij grosso modo nog culte vinden, zoowel bij de mannen van de idee, de philosophen, als bij die van de practijk, de heidenen. Ja, de uiting van den sensus divinitatis is bijkans over heel de wereld nog zóo machtig, dat een man als Cicero u verbaast, als hij in zijn „De natura deorum" schrijft over den sensus divinitatis, in rapport met de natuur, met zulk eene helderheid, dat gij zegt: Hoe is het mogelijk? Natuurlijk heeft niet alleen de heidensche traditie, maar ook de Israelietische openbaring op hem gewerkt. Maar ook zoo toont hij nog, door de warmte, waarmee hij schrijft, dat hij innerlijk wordt geleid, iets wat buiten de communis gratia onverklaarbaar zou zijn.

B. *De synthese, die uit de werking Gods in ons en buiten ons concludeert tot de belijdenis van één eenig God, is verbroken voor den zondaar.* De zondaar toch,

met zijn innerlijk verzwakt Godsbesef in de omsluierde natuur aan zichzelven overgelaten, mist elk spoor van de monotheïstische belijdenis. Dat deze nu wel een spoor heeft achtergelaten en ook voor ons besef de meest natuurlijke is, is de vrucht van de gemeene genade, en van de gratia specialis, die èn in de wonderen op natuurlijk èn in de regeneratie op geestelijk gebied daartegen gereageerd heeft. Maar niettegenstaande die reageerende en regenereerende kracht is toch de belijdenis van het monotheïsme telkens weer te loor gegaan. Het is onmogelijk om weer de synthese te maken tusschen God in ons en God buiten ons. De duïteit, ontstaan door de verbreking dier synthese, heeft het polytheïsme en eindelijk het atheïsme doen geboren worden.

Wij hebben ons dus van meetaf duidelijk voor oogen te stellen, welke *de beide termen dier synthese* zijn. In de paragraaf zijn daar de gebruikelijke woorden voor gebezigd: immanentie en transcendentie.

Zien wij eerst, wat daaronder wordt verstaan; daarna, op welke doolpaden elk dezer twee den zondaar geleid heeft, toen de synthese verloren was.

1. De *immanentie* wordt met zoovele woorden in het *Oude Testament* niet geleerd. Wel is er eene symbolische belijdenis van, in beeldspraak en figuur, niet in dialectische noch in beschrijvende vormen.

Ps. 17 : 3: „Gij hebt mijn hart beproefd, des nachts bezocht, Gij hebt mij getoetst." Zelfs wordt צָרַף gebruikt, dat beteekent „opsmelten, om het innerlijke wezen te doorzien." Daarin ligt de erkentenis, dat God het innerlijke wezen beroert en aangrijpt, de meest kernachtige wijze om de immanentie uit te spreken. Nog dieper gaat het, als daarbij komt: „Gij proeft de nieren."

Voorts wordt die immanentie in het Oude Testament uitgesproken met betrekking tot de natuur. De donder is er de קוֹל־יְהוָה, die de cederen van Libanon verbreekt en de hinden jongen doet werpen; de wolken zijn het stof zijner voeten; de Heere rijdt op de winden des Hemels; de bliksemen zijn zijne pijlen enz, Metterdaad is dit de rijkste teekening in beeldspraak van de immanentie Gods in de natuur. Voorzoover de Schrift ons de natuur leert kennen, is er onmiddellijk eene religieuse opvatting van die natuur. Men behoeft zich niet op dezen of genen tekst te beroepen, maar het gansche Oude Testament predikt in heel zijne kosmosverklaring eene natuur, die door God bezield is.

Leert het *Oude Testament* ook de *transcendentie?* Ja, maar eveneens symbolisch. „De hemel is mijn troon en de aarde de voetbank mijner voeten." „De hemelen, ja, de hemel der hemelen zouden Hem niet begrijpen." Al dergelijke uitdrukkingen, die voor het grijpen liggen, teekenen ons het onderscheid tusschen den kosmos en het Wezen Gods. Het sterkst komt dit uit in de *visioenen*,

bijv. in Jes. 6; dan is de sluier weggenomen en gaat de teekening geheel boven het kosmische uit. De Heere zit op een hoogen en verheven troon, terwijl de aarde niets wordt dan eene voetbank voor zijne voeten.

In het *Nieuw Testament* is de symbolische vorm verzwakt. Wel is er nog beeldspraak, maar ze wordt rechtstreeks toegepast. Daar toch lezen we van den mensch, dat hij in zijn hart heeft de tempel Gods. God de Heilige Geest is in ons. Christus zegt, dat de Vader zal komen en woning bij ons maken. Maar al deze sterke figuren, rechtstreeks toegepast, worden uitsluitend gebezigd op het terrein der palingenesie, en zouden ons dus alleen brengen tot eene immanentie Gods op het gebied van het genadeverbond. Maar het Nieuwe Testament leert die *immanentie ook op het gebied van het gemeene leven,* met name in onderscheidene toespraken, die Paulus tot de heidenen richtte, om hen uit de natuurlijke Godskennis op te leiden tot de ware religie. De openbaring van Gods immanentie ligt èn in de incarnatie èn in de inhabitatio Spiritus Sancti, en niet in deze of gene uitspraak. Juist het „God geopenbaard in het vleesch" teekent de immanentie het krachtigst, waarom Johannes dan ook vóór de incarnatie spreekt van het Woord, waardoor alles is geschapen. Dat Woord is tot de wereld gekomen en is het Licht der wereld. Als achtergrond van de incarnatie was er dus eene manifestatie van de immanentie, eerst bij de heidenen, daarna bij de Joden („Hij is gekomen tot het zijne"). De immanentie, die daar centraal wordt geleerd, wordt daarna individueel geopenbaard in de inhabitatio Spiritus Sancti in elks zieleleven. Die immanentie Gods als zoodanig raakt ook het leven der natuur. Dit volgt uit den nadruk, dien de Schrift legt op het σὰρξ τοῦ Χριστοῦ. In de opstanding van Christus wordt de hooge macht en immanente kracht Gods geopenbaard als ὑπερμεγέθης, en bewijst Christus waarlijk ἐν σαρκί te leven. En eindelijk, deze immanentie Gods komt ook uit in de sacramenten, als voorproeve van die sublieme, finale immanentie, die eerst door de wederkomst des Heeren zal gerealiseerd worden. Want heel de beschrijving van het rijk der heerlijkheid is feitelijk niets anders dan eene teekening van de volkomen immanentie Gods in dien kosmos; er zal bijv. geen licht zijn, want God zelf is er het licht en de kaars, en alles is er vol van de uitstralende heerlijkheid des Heeren.

De *transcendentie* is tot hare hoogste openbaring gekomen in Jezus' hemelvaart. „Deze Jezus, die van u opgenomen is in den hemel, zal alzoo komen, gelijkerwijs gij Hem naar den hemel hebt zien heenvaren." De lijn, die daar begint, wordt in de geheele eschatologische Apocalypsis doorgetrokken.

Die beide lijnen der immanentie en der transcendentie vinden haar *snijpunt in Bethlehems kribbe.* Het kindeke toont u de immanentie, de engelenapparitie wijst op de transcendentie. Eene gedachte, door Paulus opgeteekend in Efez. 4: 10:

ὁ καταβὰς αὐτός ἐστιν καὶ ὁ ἀναβὰς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν, hetgeen wel de sterkste uitdrukking is.

2. Hebben wij ons die *transcendentie* nu *extramundaan* voor te stellen?

Ons wijsgeerig denken verwart zich licht in antinomieën. Als wij toch zeggen, dat *God buiten den kosmos* is, waar is Hij dan, *ergens of nergens? Heeft Hij een Ubi?* Zoo ja, dan moet dat ubi tot het zijnde behooren en behoort dus God ook tot den kosmos.

Op *Schriftuurlijk standpunt* worden wij er *niet toe geleid, om de transcendentie extrakosmisch te verstaan.* Dit zou alleen het geval zijn, als de Heilige Schrift ons den troon Gods teekende als zich in het niet bevindende. Maar de Schrift teekent ons dien troon als in den hemel. Ja, zelfs is er een hemel der hemelen. Waar voor het oogenblik door de zonde een dualisme is ontstaan tusschen het leven om Gods troon en ons kosmisch leven, daar is evenwel die tegenstelling niet normaal of blijvend, maar zullen in de heerlijkheid die hemel en ons kosmisch leven één zijn.

Behooren de hemelen tot het geschapene? Ja; Gen. 1 : 1. Die hemelen zijn niet eene ledige ruimte, maar zijn eene levende, bezielde schepping, vol van leven. Reeds de מַלְאָכִים de serafs en de cherubs, de gansche bevolking van die hemelen, sluiten de opvatting van een vacuum uit.

Ongetwijfeld worden *die hemelen* dus door de Heilige Schrift *tot den kosmos gerekend. En God is in die hemelen.* Dus gaat de Schrift zelve er ons in voor, om de transcendentie te zoeken ἐν τῷ κόσμῳ, mits κόσμος dan ook worde opgevat in den zin van Gen' 1 : 1.

Vloeit hier nu uit voort, dat het Wezen Gods niet extrakosmisch is? Stellig niet. Althans niet, indien men de vraag *essentieel* doet. Ze kan nl. essentieel en locaal beide gedaan worden.

Essentieel: Bestaat God buiten den kosmos? De Schrift antwoordt: Ja. Geheel de schepping toch is van God uitgegaan. Dus de Schrift poneert een wezen en bestaan Gods, dat er was, toen er nog geen kosmos was. *In het feit van de schepping ligt dus het extramundane van het Wezen Gods.*

Maar *locaal:* Is er buiten de schepping nog een iets en is in dat iets God? Daar weet de Schrift niet van. *De plaats, waar God is, is in den kosmos besloten.*

Het eenige argument, dat hiertegen aan te voeren is, biedt het woord van Salomo: „De hemelen, ja, de hemelen der hemelen zouden Hem niet begrijpen." Maar dit is geene locale uitdrukking, doch moet essentieel genomen: God blijft altijd hooger dan zijne schepping.

IV. Laat ons thans zien, *tot welke deviatiën deze twee termen der synthese geleid hebben buiten harmonie* en onderling rapport.

De immanentie, uit haar verband gerukt, leidt tot pantheïsme, de transcendentie evenzoo tot deïsme. Pantheïsme en deïsme zijn termen, die parallel loopen met immanentie en transcendentie.

A. De scheefgetrokken immanentie is pantheïsme.

Hoe komt dat.

Zoodra ik de immanentie losmaak van de transcendentie, kan de laatste de eerste niet meer controleeren en gaat de grens weg tusschen id quod immanens est en id in quo immanet. Bij de immanentie toch zijn twee termen: id quod immanens est en id in quo immanet. Zoolang nu die twee termen maar zuiver op zichzelf gehouden worden, is elk gevaar voor pantheïsme volkomen afgeweerd. Maar er is geene absolute grensscheiding meer en vloeien ze ineen, dan natuurlijk is aanstonds het pantheïsme in al zijne ontzettendheid aanwezig. Deze grens nu tusschen is qui immanet en id in quo immanet is niet te vinden voor ons tegenwoordig besef in het heden; wij kunnen in de natuur geen onderscheid maken tusschen het leven, dat er in werkt, en de levensuiting, die wij er in zien. Er is maar één weg om die grens onverbiddelijk te maken, namelijk de vraag: „Zijn beide coaeterni?" Zoo ja, dan heeft men het pantheïsme. Zoo neen, dan heeft men het pantheïsme onherroepelijk afgesneden. In Gen. 1 : 1, in het feit van de schepping dus, ligt altijd de grens gegeven. Is toch *de kosmos in den tijd geschapen, maar God aeternus, dan was Hij er, eer de wereld er was, en kan Hij dus nooit niet die wereld geïdentificeerd.* Dan is Hij in zijn eigen wezen bestaande en de kosmos een contingens, een accidens bij Hem.

Hierin ligt dus de eenige vaste grens tusschen Deus qui immanet en den kosmos, in quo immanet. Maar — en ziehier de zaak, waar het op aankomt — dat de wereld door God uit het niet geschapen is, kunnen wij haar niet aanzien. Integendeel, ze maakt op ons, kleine, nietige menschen een overweldigenden indruk van het permanente. *Alleen door openbaring van buiten kan de wetenschap ons toekomen, dat God er eer was dan de kosmos.* Heeft de zondige mensch die wetenschap niet, dan mist hij de zedelijke en geestelijke veerkracht, noodig om de twee termen der immanentie uit elkaar te houden.

Maar de transcendentie is toch in alle deïstische voorstellingen blijven hangen?

Volkomen waar. Doch dan hebben wij te doen met menschen, die anders gepraedisponeerd zijn dan de pantheïsten. *Of iemand, die van de openbaring afdoolt, pantheïst of deïst zal worden, hangt af van zijn aanleg en natuur.* De eene mensch is meer geneigd naar binnen te treden, de andere meer naar

buiten gekeerd. Let maar op den *peinzenden Indiër* in tegenstelling met den *practischen Engelschman,* die in Calcutta heerscht. De laatste zal bijna nooit pantheïst worden; in Engeland kwam het deïsme op. Maar bij de peinzende natuur van den Indiër, of van den Duitscher bij ons, heeft de pantheïstische natuur de overhand. Het bestaan van het deïsme is derhalve geen argument tegen de bovengenoemde bewering.

Peinzende naturen, die meeleven met de natuur en nadenken over de oorzaken en de krachten, die in de natuur en in onszelven werken, komen te staan voor het probleem, of men onderscheiden kan tusschen God en den kosmos, tusschen is, qui immanet in den kosmos, en den kosmos, in quo immanet. Zóó de zaak bezien, is metterdaad allerwege de pantheïstische idee de noodzakelijke consequentie van het feit, het besef en de belijdenis der immanentie Gods geweest,

En dat het pantheïsme zoo is als het is, vindt zijne αἰτία in God zelf. *Het is God, die den mensch pantheïst maakt, als straf voor de zonde. Dat gaat niet buiten God om, maar er is eene ontzettende ἀνάγκη, om in den baaierd van het pantheïsme te verzinken.*

Over het verdere proces van het pantheïsme weid ik hier niet uit. Waar eenmaal de vastheid van één term wordt losgelaten, daar raakt de vastheid van alle termen los en is de heele keten verbroken. De grondonderscheiding tusschen den in de natuur werkenden God en de natuur zelve repeteert zich telkens in ons eigen wezen. Onze ziel is immanent: zij bestaat in het lichaam; en transcendent: zij kan buiten het lichaam bestaan. Wordt de grens daartusschen nu verflauwd, doordat bij God de transcendentie wordt weggelaten, dan gaat ook te loor het inzicht in de tweeërlei wetten, die deze sferen beheerschen, en komen wij uit bij het naturalisme (atavisme, crematie), waarbij het geestelijk leven physiologisch wordt opgevat en verklaard.

Hierbij zijn twee mogelijkheden. Of de physiologiseering van het geestelijk leven heeft alleen plaats in het tegenwoordig, feitelijk bestaan. Of ze gaat terug tot op den oorsprong.

De eerste opvatting leidt tot pogingen als bij de Manicheën, om het geestelijk leven te voeden door zekere kruiden, tot geeselingen des lichaams, tot het Derwischen-systeem, altemaal pogingen, om door *stoffelijke dingen* op het geestelijke in te werken. In Christus' kerk sloop diezelfde doling in, toen men aan het sacrament een physische beteekenis ging toekennen, gelijk de ethischen spreken van een „eten der beginselen van het verheerlijkte lichaam". Of wel, die opvatting neemt uit het geestelijk alle schuldbesef weg, door de zonden en misdaden physiologisch te verklaren,

De tweede opvatting leidt tot de these, dat ons geestelijk leven allengs is opgekomen uit ons physieke natuur: van plant tot dier, van dier tot mensch etc.

De geweldigste vernieling werkt dit pantheïsme op het gebied van het zedelijke. In den vorm van het vraagstuk der twee willen toch duikt hier dezelfde kwestie op; het pantheïsme laat die ineenvloeien. En niet alleen, dat Gods geopenbaarde en verborgen wil ineenvloeien, maar hetzelfde geschiedt met Gods wil en onzen wil, waardoor men aanstonds voor deze stelling staat: Wat is, moet alzoo zijn. Ook de gruwelijkste misdaad wordt alzoo openbaring Gods; dezelfde God werkt in Nero en in Christus; het verschil tusschen goed en kwaad verdwijnt.

Nog één Erkenntniss-theoretisch punt dient hierbij aangestipt. Het is namelijk de vraag, *of de theologische kennis kosmisch is of wel de grenzen van den kosmos overschrijdt.*

Wat is wetenschap? De kennis van den kosmos? Goed. Maar dan sluit gij ook God van het object uwer kennis uit. Hoe kan er dan theologische wetenschap zijn? Voor wat de via cognitionis betreft, is deze vraag uiterst gewichtig. Maar gereedelijk is ze opgelost, als we aan deze twee instantiën vasthouden. 1° Metterdaad kan al onze kennis nooit anders dan kosmisch zijn en is ze gebonden aan de categorieën van tijd, ruimte, quantiteit enz.; die categorieën zijn ontleend aan den kosmos; en buiten den kosmos staan wij in een vacuum incognitum. *Extrakosmische kennis is eenvoudig ondenkbaar.* Daar hebben de pantheïsten volkomen gelijk in. Maar 2°. *tot dat kosmische behoort ook alle revelatie*, hetzij de cognitio Dei insita, hetzij de manifestatio Dei in natura, hetzij de miracula, hetzij werkingen der palingenesie, zooals Christus' komst en werk ter verzoening; het is al in den kosmos ingebracht en in kosmische vormen tot ons gekomen. *De theologie beweert ook niet* over dien kosmos heen te kunnen springen en *door te dringen tot den Urgrund van het wezen Gods.* Beweerde ze dat, dan was er strijd, nu niet. Want alle revelatie is kosmisch, gecentraliseerd in Jezus' incarnatie, welke is de centrale openbaring van het Goddelijke in de vormen van het kosmische.

B. Het deïsme is de doolgeraakte belijdenis van de transcendentie Gods.

Bij menschen, die vreemdelingen zijn in hun eigen hart, uitwendige naturen, maar die ontzaglijk vlug en praktisch optreden in het leven der wereld, vindt men gemeenlijk de zoogenaamde *Moralitätsreligion;* ze hebben wel religie, o ja, maar die opgaat in de erkentenis, dat er eene *zedelijke wereldorde* bestaat, waaraan wij ons te onderwerpen hebben, opdat ons *practisch leven in het*

rechte spoor worde gehouden. Het eigenaardige bij het zedelijk leven, afgescheiden van den religieusen achtergrond, is, dat het dan *de mensch* is, die *goed of kwaad doet.* Alle actie gaat dan van hemzelven uit. Daardoor praeponpereert bij zulk een Moralitätsmensch het eigen ik zoo sterk over het ik van God. Dat kan hij niet missen, want anders valt de ἀνάγκη, het τὸ δεῖ, de categorische imperatief weg. Alleen daarom moet hij er een God bijhouden. Maar overigens heeft hij er geen belang bij. Hij heeft eenmaal zijne conscientie als een oordeelaar tusschen goed en kwaad; dus zijn alle gegevens in hem, om het zedelijk leven in stand te houden. Hij erkent wel, dat die gegevens hem van God toekomen en dat hij eenmaal rekenschap zal moeten afleggen. Zoo heeft hij dus wel een God, maar *een God, die enkel transcendent boven hem staat* en zich niet met hem inlaat, totdat de mensch bij het sterven met Hem te doen krijgt. Hij gelooft ook wel aan eene werking Gods in de natuur, maar beziet haar als het ware met een zedelijken blik. Hij bestaat namelijk voor zichzelf als een *zedelijk organisme, dat nu koopmanschap drijft voor God.* Zoo ook moet de natuur maar zien, hoe zij er mee uitkomt; gelijk hijzelf, is ook zij eene instrumentatie, die op eigen verantwoordelijkheid drijft, tot zij eenmaal ter verantwoording wordt geroepen door God, die ze schiep. Niet ten onrechte dus is dit deïsme geteekend in het beeld van den horlogemaker, die het horloge opwindt en het nu voorts vanzelf laat loopen. Welk eene uitwendige, oppervlakkige opvatting!

Dat deïsme is de dood geworden, gelijk vanzelf spreekt, voor de meer teedere en gemoedelijke zijde van het leven, voor wat gemeenschap met God geeft en inleidt in de heilige mystiek en aanbidding. Waar bij het deïsme nog gebed is, daar is het ondiep, hoogstens, of de bidder zoo mag blijven als hij is en of God het horloge nog eens op wil winden. Maar van gemeenschap, liefde en warmte van aanbidding is er geen sprake. Het geloof en de ervaring van de *immanentie* Gods ontbreekt aan het deïsme. Een pantheïstisch bad moest den deïsten wel worden toegediend, opdat door den gloed daarvan hunne ijzige koude week.

Het deïsme is nooit eene macht geworden, want het is irreligieus, louter moreel. Het bevriest alleen en kan dus wel vernielend werken, maar in dien bevroren toestand kan het ook geene kracht uitoefenen.

[Onze Heiland bestreed beide pantheïsme en deïsme in het gebed: „Onze Vader (= immanentie), die in de hemelen zijt (= transcendentie)."]

C. Geheel afgescheiden van die twee uitloopers liggen het *materialisme* en het *diabolisme,* welke nooit met pantheïsme en deïsme gecoördineerd mogen worden.

Het materialisme handhaaft de belijdenis van τὸ θεῖον niet, maar gaat er tegen in. En de brug, die van de twee hierboven vermelde doolpaden tot het materialisme leidt, is het atheïsme.

1. Zijn er atheïsten?

Deze vraag is volkomen ijdel. Vraagt men, of er menschen zijn, die *neen* antwoorden, als men hun vraagt: *„Gelooft gij aan God?"* dan is het antwoord: *Bij duizenden.* En zijn er onder de menschen, die *ja* antwoorden, ook, die *feitelijk niet* aan God *gelooven? Bij tienduizenden.* En zijn er onder hen, die *ja* zeggen en werkelijk ook aan God gelooven, ook, die *feitelijk zonder God leven? Bij honderdduizenden.* Maar als men het atheïsme concreet neemt en vraagt, of er menschen zijn, die *systematisch en principieel* het *atheïme* opbouwen en belijden, dan is het antwoord: *Hun aantal is zeer klein.* En zijn er metterdaad menschen, in wie *geen enkele band* meer is, die aan God bindt, niet in getuigenis en systeem, maar die werkelijk even los van God staan *als een boom? Niet één!*

De mensch kan zijne schepping niet te niet doen. Ook al is de sensus divinitatis in iemand derwijs gesmoord, dat wij er geene de minste uiting meer van bespeuren, dan nog is de band tusschen God en hem niet weggenomen. Integendeel toont het diabolisme, dat die sensus wel degelijk in hem aanwezig is, maar van plus in minus gekeerd.

Practisch treedt het atheïsme in tweeërlei vorm op: *relatief* en *absoluut.* Het eerste is het geval bij menschen, die in gewone omstandigheden niet aan God denken of wel met Hem lachen, maar in angst uitroepen: „o God!" Zoo hebben vaak de grootste booswichten, die nooit anders dan geraasd en gevloekt hadden, in hunne laatste oogenblikken willens of onwillens getuigenis gegeven, dat het gevoel van God potentieel nooit uit hen weg was. Maar absoluut vindt men het practisch atheïsme bij menschen, die er toe overgaan, om dat ongekende, dat voorwerp is van aanbidding en toewijding, in iets anders te zoeken. De vorm, waarin dit zich het meest openbaart, is die der zelfaanbidding en der menschvergoding.

[De staatvergoding hoort hier niet bij. Zij toch is eenvoudig eene staatsrechtelijke theorie.]

Dit bevordert het meest het atheïsme in den mensch, dat hij tot de aanbidding van zijn eigen ik of van andere menschen komt. Dan toch wordt het atheïsme absoluut, wijl de innerlijke aandrift zich aan een ander, aan een nieuw object klemt en onbekwaam is om zich weer tot God te keeren.

2. Dit atheïsme is de brug tot het materialisme, dat een vorm van

nog dieper wegzinking is, omdat het niet alleen geen God erkent, maar *ook nog in hetgeen overblijft de orde omkeert*, wat hoog stond, het geestelijke, naar omlaag en het stoffelijke naar boven werkt. Zoo wordt niet alleen alle religie in den mensch gedood, maar ook die zin en neiging in 's menschen geest gewekt, die tot het *cynisme* leidt. De stof wordt daarbij het een en al en is niet alleen hooger dan, maar ook bron van het geestelijke: het denken wordt niet dan het uitzweeten van de hersenen, liefde en sympathie niet dan het uitsijpelen der bloeddroppelen van het hart enz. En natuurlijk, waar dat streven eenmaal veld wint, daar gaat de ongebonden begeerlijkheid des harten uit naar de stof alleen en het hoogste wordt geld verdienen, in het plutocratisch streven; najagen van zingenot, in het Epicurisme; en eindelijk de stof begeeren in het vleesch van de vrouw, in den zenuwdienst, die den mensch onteert, met al den nasleep van smaad en verachting.

Natuurlijk, ook in gezonden toestand kan een mensch tegen zulke dingen te strijden hebben. Maar het materialisme maakt er zijn stelsel van. Daar toch wordt de vleeschesdienst etc. als zoodanig beschouwd als het ware, als het hoogste.

3. En waar op die wijze het materialisme eindigt, met niet alleen God, maar ook al het Goddelijke in den mensch, ja, al het menschelijke in den mensch te vernietigen, tot de mensch coördinaat wordt van het stof der aarde en den steen, die op zijn weg ligt, daar komt bij wijze van reactie ten slotte het d i a b o l i s m e aan het woord.

Met een krachtigen ruk *herstelt* dit weer opeens *alle geestelijke momenten* en leent aan het *geestelijke weer de prioriteit* en het karakter van het causale. In de geschiedenis der philosophie ontmoeten wij Schelling, die leert, dat de stof is uit den geest, en Hegel (geoutreerd Fichte), die omgekeerd zegt, dat al het geestelijke is uit het stoffelijke. Diezelfde tegenstelling nu bestaat tusschen diabolisme en materialisme. Ook het diabolisme wil de stof uit den geest doen opkomen, maar tegelijk komen tot hetzelfde practische resultaat als het materialisme, nl. het wil ook hebben den dienst der wereld en al wat begeerlijk is. En om dat nu te kunnen bereiken, zet het de geestelijke dingen in vlak contraire richting om: *licht wordt duisternis, goed wordt kwaad.* En hij, wien wij alles dank weten, is niet God, maar de duivel. Zoo heeft men in den godsdienst der Perzen Ahriman, doch deze is niet met Ormuzd gecoördineerd, maar integendeel is die Ahriman, Diabolus, Satan, tot het eenig waarachtige gemaakt, wordt hij aangebeden, worden hem offers gebracht, wacht men van hem voorspoed en verkoopt men aan hem zijne ziel. In de Middeleeuwen was er zelfs een bepaalde dienst en vereering van den duivel, en

werd hem in den nacht, in eene ver afgelegen grot, het misoffer opgedragen, onder de grootste gruwelen. En al is nu die vorm van duivels*culte* als zoodanig niet dan bij uitzondering aangetroffen, toch zijn de fortuinaanbidding, de zwarte kunst, het lotspel, de guichelarij, de toovenarij etc. altemaal uitvloeisels van datzelfde diabolisme, waarbij men Satan vereerde en als zijn god aanbad.

Tegen al die verschijnselen gaat Gods gramschap schrikkelijk in, gelijk blijkt uit de Schrift zelve, die met ernstigen en heiligen toorn tegen die zonde in al hare vormen van slangenbezwering, doodenvraging etc. ingaat, nog sterker dan tegen beeldendienst en afgoderij. En immers, dat moet ook wel, want bij alle volken is ze geïnspireerd door booze geesten en staat ze dus in verband met het diabolisme.

Hoezeer echter het diabolisme uitloopt op den duivel, *bij Satan rust het niet. A'toos weer gaat het egoïsme er zich in mengen.* Begint de mensch ook al uit ἔχθρα πρὸς τὸν θεόν zijn eeredienst op Satan over te brengen, hij eindigt met eene nabootsing, eene *parallel van de incarnatio Christi!* Dat is de finale van de diabolistische richting, en daarna *de finale van het heele pogram der zonde.*

En het is die finale, welke ons de Heilige Schrift teekent, eerst in Dan. 11 : 36: „En die koning zal zichzelven groot maken boven allen God"; voorts in 2 Thess. 2 : 4: „Die zich tegenstelt en verheft boven al wat God genaamd of als God geëerd wordt, alzoo, dat hij in den tempel Gods als een God zal zitten, zichzelven vertoonende, dat hij God is"; en eindelijk het breedst in Openb. 13 en volgende hoofdstukken.

Een en ander is breed besproken bij de Eschatologie, waar het in détails thuis hoort. Hier herinneren we alleen aan wat Paulus profeteerend zeide van den υἱὸς τῆς ἀπωλείας en den ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας.

In dat *zelf God willen zijn* zit de pointe, *het uiterste der zonde*, wat de Openbaring teekent in het „beest uit den afgrond", dat is niet een dier, maar een mensch. Ook in Daniël is de beestenvorm genomen als symbool van den mensch. Dat „beest" zal zijn beeld doen aanbidden, gelijk Augustus in Rome.

In den locus de Deo hoort thuis, wat in de Eschatologie niet kon aangewezen, hoe het in dezen uitersten vorm van het diabolisme is, dat de zonde haar voleinding vindt. De zonde toch dringt natuurlijk door zoover ze kan. En het uiterste nu, het punt waarop de zonde niet verder meer kan, is dit, dat de mensch zichzelf als God stelt, en voor zich eischt wat Gode toekomt. Gelijk Nietzsche zeide: „Der alte Gott ist tot." Daarmede is de zonde aan het slot van haar program.

V. Hebben wij gezien, hoe de ontwikkeling der *idee* was, thans observeeren wij *het proces der historie.*

A. Al de vormen van het polytheïsme kan men antithetisch in deze tegenstelling zetten: *Weltbejahung* en *Weltverneinung.*

Waar eenmaal de zonde met haar vloek gekomen is, daar is de vraag: Waartegen keert zich principieel de *religieuse aandrift* in den mensch, *tegen den vloek, of tegen de zonde,* tegen het kwaad des lijdens of tegen het kwaad der zonde zelve? De zondaar toch staat in de wereld belast met zonde in zijn hart en met lijden in zijn leven. *Bij de Weltverneinung* nu *keert zich zijne religieuse aandrift tegen den last der zonde,* zoodat hij eene *zedelijke zegepraal* begeert en het niets is voor hem, of hij in de wereld genot dan wel lijden heeft, als hij maar van de zonde verlost wordt; terwijl hij omgekeerd in het systeem der *Weltbejahung de zwaarte der zonde niet gevoelt, maar alleen die van het lijden,* waarbij het er niet zoozeer op aankomt voor hem, of zijn hart wel zuiver is, als hij maar verlost wordt van zijne ziekte etc. en genieten kan van het uitwendige leven, met opoffering van het innerlijke. In het eerste geval wordt de zedelijke wereldorde als het hoogste geponeerd en de wereld opgeofferd; in het tweede juist omgekeerd.

Deze tegenstelling vindt men in den dienst van *Baäl* en dien van *Boeddha.* Den derwischen in Indië toch kan het niet schelen, of hun lijf verrot, ja, soms laten zij hun lichaam ingroeien in een boom, om door die Weltverneinung te komen tot eene hoogere mystieke gemeenschap met Boeddha. Maar bij den Baälsdienst, bijv. bij den Baäl der Midianieten, zijn de tempels eigenlijk hoerenhuizen en wordt van de jonge dochter en van den jongen man het offer der maagdelijkheid gevraagd, om te eeren de kracht der natuur, die gepersonifieerd is in den stier. *Tusschen die beide in staat het Moralitätssysteem,* de eudaemonistische religie. Dit wil beide vereenigen. Men moet innerlijk braaf leven en dan ontvangt men als loon uitwendig goed. Feitelijk is hier het doel de Weltbejahung. Het zedelijke is niets dan een instrument om het genot te ontvangen. Op dit standpunt staat de *Islam* met zijne zalige wellusten in het paradijs met de Huri's. Men moet braaf zijn *teneinde* het goede te ontvangen en voor tegenspoed bewaard te blijven.

In zuivere balanceering is dit Moralitätssysteem uitgedrukt in de Schrift: „Armoede of rijkdom geef mij niet; voed mij met het brood mijns bescheiden deels; opdat ik, zat zijnde, u dan niet verloochene en zegge: „Wie is de Heere?" of dat ik, verarmd zijnde, niet stele en den naam mijns Gods aantaste." Hier is het dus juist andersom: Laat het mij wel mogen gaan, opdat ik van de zonde bewaard blijve.

Bij de systemen van de Weltbejahung nu worden de krachten der natuur vereerd, een dier, of de zon die alles doet groeien. etc. Niet zoozeer die stier of die zon is daarbij voorwerp van aanbidding, maar de kosmos, die Welt. Die natuur moet gunstig gestemd worden; de goden, die in die natuur werken, moeten verzoend worden; dat is het wezen van de natuuraanbidding.

Bij de Weltverneinung daarentegen wordt al wat de wereld heeft, verlaten, om door castigatie en privatie den mensch te doen terugvloeien in het niet, in den „eeuwigen geest."

En dit nu is het kader van *al* de heidensche godsdiensten; telkens ontmoet men dezelfde tegenstelling.

B. *a.* Wat het uitwendige betreft, heeft zich in de werkelijkheid het eerst ontwikkeld de vorm van het *animisme.* Geheel de wereld is vol van vermogende geesten, ons deels gunstig, deels ongunstig, die allerlei teweegbrengen; en nu is het maar de kunst, om die booze geesten te pakken en op te sluiten in eene flesch of kruik, en de goede geesten door offers en gebeden vrij te krijgen en gunstig te stemmen. In Thibet bewaart de hoogepriester in zijn paleis een enorm getal van die kruiken, die vol zitten met zulke booze geesten en goed verzegeld zijn.

b. Het *fetischisme* is feitelijk hetzelfde, maar daar zit de booze geest in een bepaald voorwerp, door de Portugeezen „fetecao" genoemd (waardoor de naam van fetisch is ontstaan). Dat takje of wat het ook is wordt niet aangebeden; die plompe voorstelling hebben slechts weinigen, gelijk ook bij ons sommige menschen meenen, dat de Bijbel uit den hemel gevallen is. Maar de priesters stellen het zoo voor, dat de booze geest daarin is besloten, gelocaliseerd. eene zelfde redeneering als de Roomschen ten onzent er over de „beelden" op nahouden. Die booze geesten nu zijn in 's menschen macht. Willen ze kwaad, dan werpt men de voorwerpen, waar ze in zijn, in het vuur en verbrandt ze. Of wel, men ranselt bijv. een boom af, waar zoo'n geest in zit en zegt: „Als de oogst niet goed uitvalt, dan wordt ge verbrand."

c. Een geheel anderen vorm vindt men bij de *natuurgodsdiensten.* Daar worden niet langer geesten, maar de natuur zelve voorwerp van aanbidding. Zoo aanbidt men in de Baälsdiensten zon, maan en starren, de melècheth des hemels; in den godsdienst der Parsi het licht, dat wil zeggen weer niet het stoffelijke licht, maar de natuurkracht, die er in zit.

In al die „godsdiensten" zitten wel degelijk gedachten; vooral zendelingen mogen dit wel bedenken! Alle beginnen met polytheïstisch te zijn. Bij animisme en fetischisme heeft men tal van geesten. En ook de natuuraanbidding begint zich polytheïstisch te openbaren. Bij hoogere vormen wordt in de natuur aan alles eene afzonderlijke kracht toegeschreven.

d. Is de mensch vrij van de booze machten en van de natuurkrachten, dan komt hij tot *den mensch zelf* in *koophandel, kunst,* tot *heroën* etc. Zoo worden *Jupiter, Mercurius* etc. aangebeden als hoogere, ideale machten. Die ideale macht heeft achter zich nog de phase van de *staatsmacht.* Natuurlijk, dit is na de natuurkracht de grootste. Van booze geesten en natuurmacht vrij, stuitte men op tyrannen, koningen en heerschers. Dit nu leidde tot aanbidding van de staatsmacht, niet in den tegenwoordigen philosophischen, maar in zeer eigenlijken zin. De koning was daarbij de incarnatie van de godheid. De eenige macht om zich daarvan vrij te maken was de verheffing van het ideëele leven in den mensch. Let maar op Griekenland in den oorlog tegen de Perzen. Daarna kreeg men de geheele ontwikkeling van den dienst der *Muzen, Minerva, Appollo* enz. Maar zoodoende bleef toch de mensch nog altijd in priesterlijke banden. Tot toen de *philosophen* zijn opgestaan, om ook dien band te verbreken, maar daarmee ook elk mensch afzonderlijk te plaatsen, waardoor *alle religie werd vernietigd.* Zoo is het polytheïsme *op niets uitgeloopen.*

C. *a. Is het polytheïsme een doorgang tot het monotheïsme?* Tegenwoordig zeggen de mannen van de Descendenztheorie of evolutieleer, dat alle polytheistische volkeren al nader aan het monotheïsme komen, om straks met de Christenen samen al hooger ontwikkeling te bereiken; zelfs zou dit een processus in infinitum zijn. Doch tegen deze stelling geldt, dat China en Indië reeds eeuwen, ja, tientallen van eeuwen, zonder eenigen vooruitgang, op hetzelfde standpunt zijn blijven staan. En in Griekenland en Rome heeft men tot het laatste toe geene vermindering, maar veeleer vermeerdering gezien van het aantal goden, ontleend als zij werden aan de Oostersche godsdiensten. *De geschiedenis weerspreekt* dus het denkbeeld van vooruitgang tot het monotheïsme.

Is er dan toch niet iets van aan, dat er in Rome en Griekenland, in Indië en bij de Parsi langzamerhand zekere heenneiging naar het monotheïsme werd geboren? Ja en neen, al naar gelang men het neemt. Zeer zeker kwam er een zeker algemeen begrip van een divinitas, van eene deïtas, die te aanaanbidden was. Maar dat was geene religie meer, maar voerde op philosophisch gebied, waarop ook onze moderne philosophen staan. Die bieden steenen voor brood. Geen enkel philosoof is ooit in staat geweest, om aan een volk als volk eenigen vorm van religie te geven. In Indië brak de philosophie reeds vroeg door, en toch bleef het polytheïsme.

b. Eene andere vraag raakt den *oorsprong van het pólytheïsme.* De Descendenztheorie beweert, dat de mensch is opgekomen uit de dierenwereld. En ook daarin is reeds religie, bijv. als een hond tegen zijn baas opspringt. Van

dien lagen staat heeft de religie zich verder ontwikkeld, tot zij in Christus volledig was. Wij verwerpen deze theorie ten eenenmale, want *de Schrift leert* ons, dat de belijdenis der eeuwige dingen, die *met het monotheïsme begonnen* was, *in het Noachietisch geslacht monotheïstisch vernieuwd* is en eerst *van lieverlee in al die verschillende polytheïstische vormen ontaardde.*

Wel heeft men daarentegen aangevoerd, dat men nergens dat monotheïsme vindt, als men in de historie opklimt. Maar de vraag is, hoe hoog men opklimt. De documenten der Heilige Schrift reiken tot den zondvloed, en al de andere documenten zijn van veel jonger dagteekening. Ook in Indië en Egypte zijn wel oudere documenten, maar meestal zijn ze vernietigd; gelijk later de Roomsche kerk deed, om zich de oudste te doen schijnen, deden ook de priesters der polytheïstische godsdiensten. Toch is er één terrein, waarop dit niet gelukt is; nl. bij het begraven der dooden, met name van de Egyptenaren, gaf men in de sarcophaag het zgn. „doodenboek" mee. En daarin heeft men vaak de uitdrukking van eene haast zuivere aanbidding van het Eeuwige Wezen gevonden. Ook bij de Grieken etc. zijn in mythologie en theogonie nog altijd Reminiscenzen over, die naar een „Oppergod" heenwijzen, dat is dus naar een monotheïstischen oorsprong.

Maar wij behoeven geene „Religionsgeschichte" in dezen, waar de Heilige Schrift ons eene pertinente openbaring geeft, die de zaak voor elk Christen doet vaststaan, o. m. ook hierdoor, dat men moet achten — tenzij men in de evolutietheorie wil verzinken —, dat de eerste mensch volwassen naar het lichaam geschapen is. Bij aanvaarding van de evolutietheorie in de „godsdiensten" wordt alle responsabiliteit immers voor de personen vernietigd. Want dan zou God den mensch expres zóo geschapen hebben, dat hij eerst na honderden geslachten tot de idee van het monotheïsme kon geraken. Deze voorstelling is op Christelijk standpunt contradictoir en onbestaanbaar. *Waar de Christen belijdt, dat alleen hij, die monotheïstisch beleed, tot het eeuwige leven kon komen, is de bewering ongerijmd, dat de eerste menschen* tot in twintig, dertig, veertig geslachten *polytheïstisch zouden gestorven zijn.*

D Hoe staat het tegenwoordig? Wij nemen dezelfde verschijnselen waar als in China, Japan etc. Bij toenemende kennis en beschaving ontzinkt de „beschaafde" klasse aan de religie en worden de ernstige menschen philosophisch. Bij de groote menigte blijkt ook nu weer de philosophie onmachtig, om een fijneren vorm van religie te brengen. Wel zijn er zeer weinig „modernen", maar toch, de groote massa gelooft niets meer. Metterdaad speuren wij ook nu weer polytheïstische verschijnselen. En opmerkelijk: ook nu begint het weer in het animisme, in tafeldans etc. Dan slaat het over in spiritualistischen

vorm van afgoderij. Er komt weer belangstelling voor den Islam, het Boeddhisme etc. Denkt maar aan het congres in Chicago, waar, terwijl men vroeger zei, dat een Hindoe gek was, thans een Hindoepriester, in prachtige kleedij en met fijnere manieren, het „Onze Vader" moest bidden. Natuurlijk, dat was veel mooier dan bij ons in die kleine kerkjes. En is ook niet in het Musée Guimet te Parijs feitelijk zulk een Boeddhistische dienst op Vrijdag ingesteld?

§ 5. De essentia Dei.

Van eene definitie van het Eeuwige Wezen kan geen sprake zijn, overmits noch ontleding noch onderschikking onder een hooger genus met aanwijzing van specifieke of individueele onderscheidingen *sensu positivo* hier denkbaar is. De belijdenis van het Eeuwige Wezen bedoelt dan ook slechts uit te spreken, dat de werkingen, die wij in ons en buiten ons als bovencreatuurlijke werkingen waarnemen en ondergaan, niet schijnbaar noch toevallig zijn, maar haar grond en bewegende oorzaak vinden in een wezen, dat wij God noemen. Overmits nu deze werkingen bij stijging van het geloof al meer in *alles* openbaar worden, niet alleen in de verschijningen, maar ook in het zijn, het aanzijn en het bestaan der dingen, en evenzoo van onszelven, ontdekt God zich aan ons als de wezensgrond van al het bestaande, d. i. als *het absolute wezen*, dat alleen wezenheid in zichzelf bezit en de auteur der wezenheid voor alle creatuur is. Dit mag niet pantheïstisch verstaan, alsof God zelf niet slechts de wezensgrond, maar ook het wezen zelf in alle creatuur zou zijn. Dit toch strijdt met de onmiddellijke bevinding, dat wij tegenover ons eigen ik een ander ik vinden staan. Slechts toont het, dat er tweeërlei wezenheid is, de eene, die rust op en voortvloeit uit een ander wezen, en de andere, die haar grond in zichzelf bezit. De eerstbedoelde wezens hebben slechts een afgeleid en afhankelijk aanzijn, de laatste is oorspronkelijk, onafhankelijk, door niets buiten zich bepaald, en dus *absoluut*. Een absoluut karakter, waartoe juist dit behoort, dat het geen gelijksoortige wezens naast zich heeft, maar alle andere wezenheden in afhankelijkheid van zijn eigen wezen schept, in stand houdt en bezit.

Bezit nu het afhankelijke wezen een *ontvangen* aanzijn en had het daarom een *begin* van aanzijn, dan is het juist het kenmerk van het absolute wezen, een aan niemand ontleend, maar in zichzelf rustend aanzijn te bezitten en alzoo het *Eeuwige* Wezen te zijn. Dit Eeuwige Wezen kan niet opgevat als *het* Oneindige, noch als de onbewuste Urgrund aller dingen, daar immers tot die dingen ook ons bewustzijn behoort en het Eeuwige Wezen als de Auteur ook van dit bewustzijn niet zelf onbewust kan zijn. Uiteraard kan

er slechts *één* eeuwig wezen bestaan, daar twee eeuwige wezens in noodzakelijke relatie en dus in bindende betrekking tot elkander zouden verkeeren, en ten andere, omdat de werkingen, die wij in en om ons als Goddelijke werkingen waarnemen, in organisch verband staan en dus ter verklaring eenheid in den wortel eischen. Dit Eeuwige Wezen mag niet gedacht als eene abstractie, verkregen door alle verschijningen en werkingen er van weg te denken, om daarna zeker merkeloos x als alleen overblijvend te stellen, maar moet genomen als de volheid van alle realiteiten, overmits de phaenomena van, aan en bij alle andere wezens hun bestand in het Eeuwige Wezen vinden, maar de phaenomena van het Eeuwige Wezen zelf geen anderen grond *kunnen* bezitten dan in Hemzelven. In dit Eeuwige Wezen is geen proces van minder naar meer, maar een eeuwig zichzelven gelijk zijn, overmits alle proces bij het creatuur alleen bestaanbaar is als gegrond in Gods bestel en actie, maar een proces in God geen grond zou bezitten, wijl er in Hem geen aanvang is noch een τέλος. De anthropomorphistische voorstelling, die ons Gods wezen voorhoudt als van menschelijken vorm, met handen, voeten, aangezicht, mond, arm enz., is geen absoluut zelfbedrog, maar vindt hare waarheid in ons geschapen zijn naar den beelde Gods en in de absolute oorspronkelijkheid van dit beeld, die niet in ons, maar in God is. Slechts houde men hierbij in het oog, dat deze bestaansvormen bij ons uitingen zijn van verborgen krachten in ons innerlijk wezen en dat zij in ons innerlijk wezen het beeld vertoonen van de innerlijke wezenheid in God. Gods wezen eindelijk is geen nu en dan sluimerend of ten deele rustend wezen, maar een wezen in eeuwige, ongestoorde, volkomene actie. Vandaar de zegswijze, dat God „actus purissimus" is.

Toelichting.

I. *Nooit moeten wij eene poging wagen, om te geraken tot eene definitie van het wezen Gods.*

A. Wel is in de paragraaf de cognitione Dei het gevoelen bestreden van hen, die beweerden, dat God niet kon *gekend* worden. Maar kennen en definieeren is niet hetzelfde. Ook buiten het wezen Gods zijn er heel wat dingen, die wij wel kennen, heel goed kennen zelfs, maar zonder dat wij toch in staat zijn, om het wezen er van te doorgronden of te definieeren. Onszelven, onzen eigen persoon, kennen wij zeer goed, maar daarom kennen wij ons eigen wezen niet. Wij kennen elkander, maar daarom kennen wij elkanders wezen niet. Wij weten zeer goed wat licht is en leven en liefde, maar op de vraag, wat

er het wezen in uitmaakt, blijft ieder het antwoord schuldig. En zoo ook *onderscheide men wel tusschen de kennisse Gods,* die ons van alle zijden toestroomt, *en het indringen in het wezen Gods,* dat ons niet wordt gegund.

a. De *Heilige Schrift* spreekt zich op dit punt zoo beslist mogelijk uit. In Job. 11 : 7 heet het: „Zult gij de onderzoeking Gods vinden, zult gij tot de volmaaktheid toe den Almachtige vinden?" (Volmaaktheid beteekent hier: de diepste grond). Job 37 : 23: „Den Almachtige, dien kunnen wij niet uitvinden." In Ps. 139 betuigt de psalmist, na in vs. 1 bekend te hebben, dat God hem wel doorgrondt, d. i. kent tot op den grond van zijn wezen, in vs. 6, dat hij daarentegen bij het opzien tot God moet uitroepen: „De kennis is mij te wonderbaar; zij is hoog; ik kan er niet bij." Spr. 30:2—4: „Voorwaar, ik ben onvernuftiger dan iemand en ik heb geen menschenverstand, en ik heb geene wijsheid geleerd noch de wetenschap der heiligen gekend. Wie is ten hemel opgeklommen en nedergedaald? Wie heeft den wind in zijne vuisten verzameld? Wie heeft de wateren in een kleed gebonden? Wie heeft al de einden der aarde gesteld? Hoe is zijn naam en hoe is de naam zijns zoons? *Zoo gij het weet.*" Met terugslag op dit woord zegt Joh. 3 : 13: „En *niemand* is opgevaren in den hemel dan die uit den hemel nedergekomen is, namelijk de Zoon des menschen, die in den hemel is." Terwijl 1 Tim. 6 : 16 gezegd wordt, dat God „alleen onsterfelijkheid heeft en een *ontoegankelijk licht* bewoont," dat is, eene wezensklaarheid in zichzelven bezit, waartoe geen creatuurlijk oog bespiedend kan doordringen, denwelken geen mensch gezien heeft noch zien kan, welken zij eer en eeuwige kracht, Amen."

Die enkele uitspraken der Heilige Schrift, met vele te vermeerderen, zijn toereikend om duidelijk te doen zien, hoe het Woord Gods ons nergens aandrijft om het wezen Gods te onderzoeken, maar veeleer afmaant van elke poging om in dat Wezen in te dringen, en betuigt, dat er een sluier voor dat wezen Gods hangt, waarvan geene menschenhand een tip kan oplichten.

b. Bezien we nu de zaak *logisch.*

Wat verstaat men onder eene definitie? Dit, dat men een *onbekend iets door bekende begrippen zoekt te bepalen.* Elke definitie is uit begrippen samengesteld, maar moet natuurlijk om eene definitie te wezen uit *bekende* begrippen bestaan, die men dan zóo combineert, dat uit die saamvoeging het begrip van de eerst onbekende zaak geboren wordt. Als ik bijv. „een paard" in definitie zal brengen, dan begin ik met te zeggen, dat het een dier is, dan, dat het een viervoetig dier is, enz., tot ik al de bekende eigenschappen heb opgenoemd, waardoor het paard van andere dieren onderscheiden is; eerst zoo kom ik tot het begrip van een paard. Elke definitie ontstaat dus hierdoor, dat men begint een hoofd begrip op te zoeken en daaronder de te definieeren zaak *subsumeert,* zoodoende

het begrip telkens enger maakt, tot het ten slotte zóo eng wordt, dat er niets anders dan de te definieeren zaak inzit. Wilden wij derhalve bij den Heere onzen God van eene definitie spreken, dan zouden wij logisch moeten beginnen, met een hooger begrip op te zoeken, waaronder God de Heere met andere begrippen gecoördineerd kon worden, om er dan al nadere en nadere bepalingen bij te voegen, zóo, dat het ten slotte alleen op God toepasselijk was. Dit nu, een *hooger begrip* te willen vinden, *waaronder God te subsumeeren ware*, en Hem *met andere dingen te coördineeren,* is *met elk besef van het Goddelijk Wezen* op zichzelf reeds *in onverzoenlijken strijd.* Want immers, dan zou dat hoogere God zijn, en door de coördineering wierd aan God zijne Goddelijke eenigheid en overhoogheid ontnomen. En daarom mag er van eene definitie van het wezen Gods nooit sprake zijn.

c. Maar — zoo heeft men daartegen aangevoerd — men kan toch wel eene definitie geven. Men kan bijv. zeggen: „God is een wezen, een geestelijk wezen, een oneindig geestelijk wezen." Zoo hebben wij reeds een begripsbepaling, die op niemand anders dan op God toepasselijk is.

Nu, het is zoo, er zijn zoowel *descriptief-analytische* als *genetisch-synthetische* definities. Men kan bijv. van den cirkel zeggen, dat hij is „eene lijn, die in eenzelfde plat vlak op alle punten even ver verwijderd blijft van een gemeenschappelijk punt." Dat is eene descriptief-analytische definitie, die wel zegt, hoe de cirkel er uitziet, maar het wezen onverklaard laat. Maar als ik zeg: „Een cirkel is eene lijn, die van eenzelfde punt in eenzelfde plat vlak zoolang omloopt, tot zij haar uitgangspunt weer ontmoet," dan heb ik ook eene definitie, maar genetisch-synthetisch, waardoor het ontstaan van den cirkel wordt verklaard.

Van eene *genetische analyse* nu kan natuurlijk *bij God geen sprake* zijn, een voudig omdat Hij geene wording heeft. Maar nu wordt beweerd, dat van Hem wel eene descriptieve analyse is te geven.

Zulk eene descriptieve analyse kan volledig en onvolledig zijn. Volledig is zij, als ze *alles*, wat aan het te beschrijven obiect eigen is, in de definitie opneemt. Van zulk eene *volledige analyse* is *bij God den Heere geen sprake,* omdat de Oneindige zich niet in eene eindige descriptie laat uitputten. Wat rest dus? Eene *onvolledige descriptieve analyse,* zooals ironisch van den mensch is gezegd, dat hij is „een tweevoetig dier zonder veeren". Dit geldt zeer zeker alleen van den mensch, maar ieder gevoelt, dat „zonder veeren" *geene de minste verklaring of definitie* geeft van het wezen des menschen. Eene definitie moet niet zeggen, wat iets niet is, maar wat het is.

Welnu, in gelijken zin is het zeggen „God is een oneindig geestelijk wezen" zulk eene onvolledige descriptieve analyse. „Oneindig" is geene begripsbepaling,

maar drukt alleen eene negatie uit. (Daarom staat er in de paragraaf ook „*sensu positivo*".) Bovendien, men moet bij eene definitie van *bekende* begrippen uitgaan, maar „geestelijk is een onbekend begrip en even weinig te definieeren als God zelf. Van „geest" kan men zeggen, dat het „niet stof" is, maar onbeantwoord blijft de vraag, wat het dan wel is.

d. Men moet daarom, als men aan de paragraaf de essentia toegekomen is, afzien van elke poging om, hetzij synthetisch, hetzij analytisch, eene definitie te willen geven, want „God is groot en *wij begrijpen het niet!*" Voor ons is noch begrip noch voorstelling van God mogelijk.

Zegt men: „Maar hiermee is *alles op losse schroeven* gezet!" dan antwoord ik: *Neen.* Alle dingen moeten uit grondgedachten en grondbegrippen verklaard worden. *En het eigenaardige van alle grondbegrippen is dit, dat zij voor definitie onvatbaar zijn.* Licht, liefde, leven, alle metaphysische begrippen, ze zijn altemaal onvatbaar voor definieering. Want lieten zij zich ontleden, dan hielden zij op grondbegrippen te zijn. Als Kant spreekt van het νούμενον, dan is dit eene x, iets waar hij voorts niets van weet, omdat het een grondbegrip is.

B. Nu heeft men op grond daarvan willen beweren, dat het *dan ook ongeoorloofd* zou zijn, om van het wezen Gods te spreken. En met name de *Remonstranten* hebben zich in hunne „Remonstrantie" verzet tegen de toepassing van het wezen op God. Zij drukten het zoo uit, dat God ὑπερούσιος is, d. i. verheven boven de categorie van het wezen.

Slaan wij echter Spr. 8 : 14 op, dan zien we duidelijk, dat die oppositie geen steek houdt. Daar lezen we: לִי־עֵצָה וְתוּשִׁיָּה אֲנִי בִינָה לִי גְבוּרָה, hetgeen in onze Statenvertaling niet ten onrechte aldus wordt vertolkt: „Raad en het wezen zijn mijne; Ik ben het verstand; mijne is de sterkte." Het komt hier aan op het recht verstand der תּוּשִׁיָּה. Dit is een vorm van יֵשׁ of וֵשׁ = adesse, adessentia, essentia, door voorvoeging van de ת ontstaan. Wel wordt hier gesproken van de *Wijsheid*, maar die is juist in dit hoofdstuk niet een abstract begrip, doch gepersonifieerd. We zien dat bijv. in vs. 31, want natuurlijk heeft een abstract begrip geene „vermakingen". De Wijsheid is hier dus God zelf; zijn persoon wordt hier gepostuleerd. Overeenkomstig de Schrift en dus ook overeenkomstig de gereformeerde belijdenis *heeft* God geene eigenschappen, maar *is* Hij zijne eigenschappen. Hij *bezit* niet maar rechtvaardigheid, maar *is* de absolute Rechtvaardigheid. Hij *heeft* niet liefde, maar ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν. En zoo ook wordt hier de wijsheid niet afzonderlijk, separaat van God gedacht, maar God zelf wordt bedoeld. En als de Opperste Wijsheid zegt God nu:

לִי תּוּשִׁיָּה, *dus kent God zichzelf een wezen toe.* En dat wel in dien zin, dat alle overleg en handeling, alle bestaan en wezenheid onder menschen een afhankelijk karakter draagt, en de עֵצָה. d. i. het bewustzijn, en de תּוּשִׁיָּה d.i. het zijn, en diensvolgens ook de בִּינָה, d. i. de werking van het bewustzijn, en de גְּבוּרָה, d. i. de werking van het zijn, in eigenlijken zin alleen aan God toekomen.

Wij zullen ons dus bij die tegenwerping van de Remonstranten niet ophouden. Maar wel zullen wij onze voorstelling van „wezen" nader definieeren, om te ontkomen aan het gevaar, dat aan misvatting is verbonden.

[Men wane toch niet, dat deze kwestie van weinig gewicht is. Integendeel, de vraag of men תּוּשִׁיָּה of οὐσία aan God toekent al dan niet, is eene *quaestio stantis aut cadentis Trinitatis,* gelijk uitkwam in den Ariaanschen strijd. Immers, de belijdenis van de Drieëenheid wordt direct tritheïsme, driegoden dom, indien niet het *wezen* Gods achtergrond van die belijdenis is en de gemeenschapsband tusschen de drie Personen in dat Wezen wordt gezocht. Alleen toch door het deel hebben aan dat Wezen, is ieder der drie Personen God.

Ook het pantheïsme en Pelagianisme wortelen in deze grondgedachte. Hier, in deze wortelvraagstukken der theologie, ligt alles opgesloten. Het komt hier aan op de theologische vorming van den geest. Want hier zijn de points de départ.]

C. Het in de philosophie voor „wezen" gebruikte woord „*substantia*" is een woord, dat philosophisch gevormd is door abstractie. Wanneer men in de philosophie redeneerde over het wezen van een ding, dan ging men aldus te werk. Men begon eerst met alle „toevallige eigenschappen" er van weg te denken en in wat men overhield onderscheidde men tusschen „eigenschappen" en „wezen". Het „wezen" werd dan het aanhechtingspunt, waar die „eigenschappen" in het ding inhaereerden. Het wezen was necessarium, de eigenschappen vormden het contingente. In later tijd is men er toe gekomen, om die philosophische voorstelling min of meer te wijzigen. Vooral de nadere toelichting van de kleuren heeft daar veel toe bijgedragen. Vroeger noemde men de kleuren accidenteel; men kon immers eenzelfde stuk linnen de eene maal geel, de andere maal rood kleuren, naar men zelf wilde. Later zag men echter in, dat de kleuren volstrekt niet accidenteel zijn, maar dat metterdaad de eene maal de oppervlakte van het ding anders is saamgesteld dan de andere maal. Immers, alle kleur ontstaat door aanraking van het licht met de oppervlakte van een ding en is paars of violet etc. naar gelang van de meerdere

of mindere ruigheid der oppervlakte, waardoor de lichtstraal meerdere of minder snelheid van trilling krijgt. Het licht blijft constant hetzelfde; dus moet het verschil in het aantal der trillingen wel ontstaan door het onderscheid in de oppervlakte van dit en dat ding. De kleur is dus volstrekt niet indifferent, maar wortelt in en vloeit voort uit een wezenlijk verschil en onderscheid, in het ding zelf aanwezig. Daarom is toen van lieverlee de voorstelling van de substantie gewijzigd.

Reeds in de *Middeleeuwen* sprak men van zekere „qualitates occultae", die de substantie zou hebben en die de eigenlijke wezenseigenschappen waren. Welke ze waren, kon men niet zeggen; alleen wist men, dat ze aanwezig waren en het eigenlijke van het wezen uitmaakten, het wezen kenmerkten en er zijn karakter aan leenden.

Het eerst is toen de kwestie van de substantie weer opgenomen door *Cartesius*, die concludeerde, dat er tweeërlei substantie was, nl. die der extensio en die der cogitatio. Hij was daartoe gekomen door logische redeneering. Cogito, ergo sum. Maar niet mijn geheel, alleen mijne ziel denkt, en die denkt, dat zij een lichaam aan zich heeft. In het algemeen zijn dus de eerste begrippen cogitatio en extensio. Onder deze twee begrippen worden alle andere gebracht. Zoo komt hij tot de stelling: Deus cogitatio est.

> [In sommige gereformeerde dogmatieken vindt men dezelfde uitdrukking en leest men bijv. ook, dat de engelen „eene denking" zijn. Dat wil dan zeggen: eene cogitatieve substantie, naar het systeem van Descartes.]

Spinoza zag zeer spoedig in, dat men met dualisme van geest en stof geen inzicht kreeg in den samenhang van het geheel en concludeerde daarom tot een bestaan van slechts éene substantie, nl. „God", maar die twee eigenschappen bezit, nl. de extensieve en de cogitatieve qualitas.

Leibniz achtte Spinoza's redeneering niet meer dan „een doekje voor het bloeden", wijl dan toch het dualisme bleef, en vroeg daarom: Wat is aan de cogitatio en extensio gemeen? Antwoord: kracht. De eenige substantie is dus kracht, en die openbaart zich zoowel in de cogitatio als in de extensio.

Kant kwam bij nader onderzoek in zijn „Kritik der reinen Vernunft" tot deze conclusie: Alles wat wij waarnemen en waaruit wij onze begrippen opbouwen, is niets dan eene subiectieve operatie van den menschelijken geest, waarbij alle waarborg ontbreekt, dat er eene adaequate, identieke realiteit aan beantwoordt. Daarom onderscheidde hij tusschen het φαινόμενον, het ding zooals wij het waarnemen, en het νούμενον, das Ding an und für sich. Van dat laatste weten wij volgens hem, niets, zelfs hebben wij ons van alle elocutie over dat νούμενον te onthouden.

Fichte oordeelde aldus: Kant spreekt van het νούμενον, maar dat is een pas

sief begrip. De actie echter is het νοέω, en daar *ik* het ben, die νοέω, ligt de grond en substantie aller dingen eigenlijk in het *Ich*. Zoo komt Fichte eigenlijk weer terecht bij het „Ego cogito" van Descartes; alleen heeft hij het „cogito" weggeworpen, om het *ego* over te houden als datgene, waaruit alles te verklaren is.

Schelling gevoelde heel goed, hoe zoo de realiteit van den kosmos wegging en alleen de schijnwerking van het Ich zou blijven. Hij kwam toen op de identiteit van het Ich en Nicht-Ich. De eenige substantie is deze identiteit; zij maakt het wezen der dingen uit.

Hegel, na hem komend, merkte daartegen zeer natuurlijk op: De identiteit is een idee, iets wat gij denkt. Daarom stelde hij de absolute idee als de eigenlijke substantie.

Feitelijk draaide het dus altoos om Cartesius' „Ego cogito", waaruit Fichte het ego, Schelling den inhoud en Hegel louter de formeele idee uitlichtte.

Naar de historie leert, is dus het begrip *„substantia" waarlijk geen vast begrip*, door nauwkeurige grenzen bepaald. Dat komt daarvandaan, dat *de grondbegrippen* alle *definitie* weigeren. Men kan met de definitie van het wezen nooit verder komen dan tot het zeggen: „Het wezen van een ding is het.... wezen van dat ding!"

D. Blijkt dus uit den aard der zaak en uit de historie, dat het begrip van het wezen *niet te definieeren* is, dan rijst *de vraag, hoe wij op godgeleerd terrein toch met dat begrip kunnen opereeren*. Daarop nu antwoordt de paragraaf, dat wij, sprekende over het wezen Gods, nooit van ons verstand of van abstracte denking moeten uitgaan. Alle poging toch, om de dogmata door abstracte redeneering te steunen, loopt uit op valsche scholastiek of valt ineen. En eerst dán heeft men vasten grond onder de voeten, als men *teruggaat op zijn eigen innerlijk leven* en religieuse gewaarwordingen, om van daaruit op te klimmen. Wel te verstaan, „religieuse gewaarwordingen" genomen niet als een speciale, particuliere bevinding naar aanleiding van eenigen bijzonderen zonde- of genade-toestand, maar als de fundamenteele, als de grondgewaarwordingen van het religieuse leven in ons eigen binnenste, alzoo uitsluitend die gewaarwordingen, die met ons eigen zelfbesef en zelfbewustzijn gegeven zijn. Juist daarom is in de vorige paragrafen zoo uitvoerig stilgestaan bij den sensus divinitatis, in ipsis medullis et visceribus hominis infixus. Als men verklaart, dien niet te hebben, laat men dan afzien van alle theologische constructie. Want al heeft men ook tien Bijbels vóor zich en al bezit men ook alle exegetisch verstand van dien Bijbel, zonder innerlijke aansluiting aan het Eeuwige Wezen komt men toch geen stap verder.

Maar gaat men van die grondgewaarwording uit, dan heeft men *in zich het bewustzijn van aangedaan en overmocht te worden door eene hoogere macht* boven zich. En die macht nu maakt zich aan ons bekend als de macht, die niet alleen onze gemoedsstemming, maar ook *ons aanzijn zelf beheerscht*, die aan ons ook *voorafgaat* en waaraan wij ons aanzijn dank weten, gelijk David in Psalm 139 begint met de uitwendige gewaarwordingen, maar afdaalt tot in den innerlijken grond van zijn bestaan, zijn en aanzijn, als hij zegt: „Mijn gebeente was voor U niet verholen, als ik in het verborgene gemaakt ben en als een borduursel gewrocht ben in de nederste deelen der aarde."

Diezelfde en gelijksoortige gewaarwordingen hebben, naar wij bemerken, ook andere personen. Ja, als wij met onze theologia acquisita nog verder gaan in den kosmos, dan zien we, dat *overal diezelfde macht* heerscht, ja, dat het alles in die macht rust.

Door dit alles nu komt er een rechtstreeksch postulaat van den sensus divinitatis in ons, dat er een iets zij, van waaruit die macht op ons en op den kosmos werkt, *dat zij er een sedes potentiae*, een focus, van waaruit al die verschillende werkingen en verschijnselen eradieeren. *En dat is het, wat wij bedoelen, als wij spreken van het wezen Gods.* In het minst dus geene philosophische constructie, maar een onmiddellijk postulaat van wat wij innerlijk voelen in den sensus divinitatis, de fons, de vis movens van de werkingen, in, op en om ons uitgeoefend.

Zonder in Fichtianisme te vervallen, moeten we daar nog iets aan toevoegen. In ons menschelijk leven nemen wij allerlei wezens en ook onszelven als wezens waar. Doch onder al die wezens blijft — hierin heeft Fichte gelijk — voor ons eigen besef *het eigen ik het primum verum.* Bij wien dat niet zoo is, die is eenvoudig krankzinnig. Ons menschelijk ik is onmiddellijk als uitgangspunt gegeven. Een klein kind, dat nog niet tot aanvankelijke rijpheid kwam, spreekt van zichzelf in den derden persoon, maar nauwlijks rijpt het zelfbewustzijn, of het „ik" doet zich gelden. Welnu, datzelfde geldt voor alle menschen. Dat is nog geene zelfzucht, maar eenvoudig de noodzakelijke consequentie van ons menschelijk bestaan. En alle poging, om dat „ik" opzij te dringen, leidt tot eene zieke, valsch-mystieke opvatting van het leven. *Niet ons wezen, maar ons ik is gegeven als uitgangspunt*, dat ik komt als ultima ratio van het wezen onmiddellijk met ons besef op. Dit is de oorzaak, waarom wij, als we nu ook van al de werkingen Gods in, op en om ons de slotsom opmaken en doordringen tot den „focus" dier werkingen, niet komen tot de belijdenis van een wezen, maar van een ik, dat tegenover ons staat, eenvoudig, omdat wij den diepsten grond niet vinden in ons wezen, maar in ons ik. Laagstaande menschen spreken altijd van hun ik. Inzooverre moet men toegeven, dat het

„wezen" tot op zekere hoogte altijd eene philosophische uitdrukking blijft. Intusschen, hierover spreken wij later meer, als we toekomen aan de driepersoonlijkheid Gods. Hier wijzen wij er evenwel reeds op, dat uit onze onmiddellijke beseffen niet voortvloeit de philosophie van het wezen, maar wel *wordt gepostuleerd een ik tegenover ons,* als bron en oorzaak van al die werkingen die wij ondergaan. Men ziet, hoe, zoo beschouwd, de idealistische, subiectieve philosophische school van Fichte, hoewel ze op doolpaden is geraakt, toch daarin een waar uitgangspunt getroffen heeft, dat de diepste grond van ons wezen volkomen identisch is met ons ik. Zoo is het ook bij God.

Vraagt men nu, of daaruit volgt, dat dus ieder mensch, uit zijn eigen besef en bewustzijn die werking bespeurend, tot de belijdenis van dat essentieele ik in God komt, dan moet geantwoord: Neen. Wel de mensch sensu ideali. Maar volstrekt niet ieder mensch, zooals hij voorkomt, als een zondig individu, waarbij dus alles abnormaal is. Maar dat niet alleen; ook al ware hij niet abnormaal tengevolge van de zonde, dan zou het nog niet zoo bij hem zijn als individu. Een individueel menschelijk bewustzijn als zoodanig is trouwens ondenkbaar; een mensch bestaat nooit anders dan in samenhang met en als een deel van het organisch geheel van het menschelijk geslacht, Het menschelijk bewustzijn is alleen in *heel* het menschelijk *geslacht* gegeven.

> [Christus alleen was *de* mensch, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, dus niet een individu, maar representant van de menschheid. Daarom gaat ook fout, wie spreekt bijv. van Christus' karakter; wie dat zegt, toont de Incarnatio niet te verstaan.]

Maar dat éene menschelijk bewustzijn werkt nu door de individuen, in gradatie, in proces en in verband.

In gradatie. De een ontving éen talent, de ander twee, een derde drie talenten; de eene mensch leeft veel helderder dan de andere.

In proces. Geslacht na geslacht komt op om plaats te nemen op de schouders van zijn voorganger. Zoo wordt het leven van het menschelijk bewustzijn al helderder. Het resultaat van het denken der vroegere geslachten is basis voor dat der volgende.

In verband. Het bewustzijn van den enkelen mensch werkt niet geïsoleerd van dat der anderen, maar het komt alleen in verband met het overige menschelijk bewustzijn tot ontwikkeling. Daarom hebben ook wij voor de ontwikkeling van die kiem in ons besef noodig, gedragen te worden door menig gelijktijdig en gelijksoortig individueel bewustzijn. Vandaar bij gelijkgezinden veel minder schokken, b. v. ten opzichte van het geloof, dat door de communiteit vastheid erlangt, terwijl het in eene tegenovergestelde omgeving vaak een rietje gelijkt, dat van den wind heen en weer wordt gedreven.

Als hier sprake is van *de belijdenis van een Goddelijk Ik,* van God als een

wezen, dan wordt die belijdenis dus niet gebaseerd op het individueel besef van A of B, maar *op het besef van de menschheid,* genomen in de veelheid der individuen, en dat, gelijk we zagen, *per viam graduum, processus, coniunctionis.*

In de tweede plaats hebben wij ook te doen met het abnormale tengevolge van de verzwakking, die het menschelijk besef heeft ondergaan door den invloed van de zonde. Daarom plaatst God in Christus, den υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, de representatie van heel het menschelijk geslacht voor ons, niet een individu, en dat niet abnormaal, maar volkomen normaal. Uit dien Christus komt ons in de Heilige Schrift als het ware een residu en document toe van de normale uiting van het levensbesef, dat het menschelijk geslacht bezit, De Schrift komt ons bewustzijn opklaren. En het is dus door het menschelijk besef als zoodanig, in graad, proces en verband, en *verhelderd door de openbaring der Heilige Schriftuur,* dat wij komen tot de belijdenis van al de werkingen in en om ons als alle uitstralende en ons toekomende uit dat Ik van God, die in zijn Ik, dat tegenover ons ik treedt, zijn eigen wezen bezit.

E. Hierbij ontstaat nu het groote *gevaar, dat wij vervallen in pantheïsme.* Ziet het maar in den reizang van Vondels „Lucifer", waar het uit den mond van de tegenrei klinkt:

„Dat's God, Oneindig Eeuwig Wezen
Van alle ding, dat Wezen heeft."

Deze uitdrukking is zeer ketterech, eene pantheïstisch-mystieke verklaring, die ten eenenmale tegen de waarheid ingaat. Indien dit onze belijdenis is, zoo zijn wij Boedhisten, geen Christenen.

Immers, waar komt het hier op aan? Als ik zeg, dat God het Wezen is van alle ding, dat wezen heeft, dan is er maar één Wezen, namelijk God, en bestaat er geen wezen buiten Hem. Dan moge er in de phaenomena (in de creaturen kan men niet eens meer zeggen) al wezenheid zijn, die wezenheid is van God zelf; Hij heeft ze er niet in gelegd, maar is zelf het wezen van die phaenomena. Dat is de fout, die Vondel begaat. En nu heeft hij dat wel niet bedoeld; veeleer schreef hij aldus, door dichterlijke aandrift verleid, bij de aanbidding van zijne ziel; maar juist daarom moeten wij te meer waarschuwen tegen het pantheïsme, zooals dat ook hier weer, gelijk altijd, in schoonen, aantrekkelijken vorm zijn booze gif druppelt. Vondel bedoelde 't niet kwaad, want hij spreekt van „alle ding, dat *wezen heeft";* daar is dus het wezen aan de dingen toegekend. Inzooverre is het eene dichterlijke contradictie. Maar het gevaar blijft bestaan. Gelijk het zich ook klaar vertoont bij Spinoza. Daar is „God" de eenige Substanz en eene andere Substanz is er niet.

Deze Substanz heeft cogitatio en extensio, en alles wat wij waarnemen, is eene modaliteit van haar; „God" alleen bestaat, en al het andere is van Hem de uitstraling, de openbaring, een modus; juist zooals het Boeddhisme leert, dat alle phaenomenon een deeltje van „God" is, dat met het sterven weer terug gaat in de Nirwana, dat is niet in het nihil, maar in "God"' waaruit het gekomen is.

Is men dus niet zeer op zijn hoede, dan is er maar éene schrede tusschen ons en het pantheïsme. Vooral op religieus terrein wake men, te meer, omdat de aanbidding, zelfverloochening en wegzinking voor God zoo licht worden opgevat, alsof die eerst dan den graad der volkomenheid zouden bereikt hebben, als men zijn eigen wezen vernietigde. Dit is natuurlijk onzin; bij de aanbidding toch moet er altijd zijn een aanbiddend wezen en een aangebeden wezen. Bij het pantheïsme echter heeft men te doen met eene zelfaanbidding van „God" in zijn schepsel. Bovendien, aanbidding moet er altoos wezen van een mindere tegenover den meerdere, nooit omgekeerd; het aanbiddend wezen moet in oneindige minderheid staan tegenover de oneindige meerderheid van het aangebeden wezen. Bij zelfaanbidding moet God zich dus eerst vernederen in het schepsel, wat natuurlijk uitloopt op vernietiging van God zelf.

Die taal is dus heel schoon, alleen maar, men stelle haar eene grens!

Evenwel, hoe gevaarlijk *deze pantheïstische mystiek* ook zijn moge, toch heeft ze alle eeuwen door *een moment van waarheid vertegenwoordigd,* waarop ik even de aandacht vestig. We hebben hier nl. te doen met een dubbelen vijand. Links staat, 't is waar, de pantheïst, maar rechts de Pelagiaan! Ook het gif van den Pelagiaan, dat evenals het niet minder giftige pantheïsme alle dogma doorwoelt en alle kerkelijk leven poogt te vernielen, origineert hier.

> [Gelijk ik reeds meer zei, hier in den *Locus de Deo,* hebben wij het wortelwerk der dogmatiek, omdat natuurlijk alle dogmata hun wortel moeten vinden in God den Heere, zijne eigenschappen en zijne werken.]

Dit wordt duidelijk, als wij ons afvragen, waarin te dezen opzichte het Pelagianisme bestaat.

Het Pelagianisme staat inzooverre heel goed tegenover het pantheïsme, dat het handhaaft het eigen wezen van den mensch en negeert, dat dit wezen een deel van God zou zijn. Het is metterdaad in de historie van belang op te merken, hoe dit Pelagianisme opgekomen is in den strijd tegen het Manicheisme. Augustinus moest tegen beide strijden; met de eene hand weerde hij het Manicheïsme, met de andere het Pelagianisme af. Daardoor is hij die reusachtige figuur geworden in de kerkgeschiedenis, die in dit wortelwerk de ware lijn moest aangeven. De Manicheër nu leerde, en inzooverre ligt hij op de lijn van het pantheïsme, dat er particulae lucis verborgen waren in de planten, welke de uitverkorenen door studie moesten uitzoeken en waarmee ze zich

moesten voeden, opdat ze zoo tot de volkomenheid zouden geraken. Immers, die particulae lucis waren particulae Dei. De Pelagiaan, aan den anderen kant, stelde een eigen wezen in den mensch. Maar, en dit was de primordiale fout van het Pelagianisme, het stelde het wezen in den mensch individueel en als eiusdem generis als het wezen Gods. De Pelagiaan zegt: Er zijn wezens; dat is het genus; en daaronder komen nu als species voor: Gods wezen en 's menschen wezen. Al zijn die twee ook onderscheiden in eigenschappen, toch zijn ze één in de generieke lijn van het wezen. Daardoor ontstaat er gelijksoortigheid, zoodat God maar één persoon is en slechts één wil bezit. Inderdaad, het gansche Pelagianisme is, indien men maar scherp doordenkt, te verklaren uit deze éene gedachte: Wij zijn met God eiusdem generis (wat het wezen betreft namelijk, niet als mensch gelijk God, niet God zelf); uit het subsumeeren beide van het wezen Gods en het wezen des menschen als species onder het eene genus wezen, is gansch deze dwaalleer opgekomen.

Daarom *handhaaft tegenover dit Pelagianisme het pantheisme* als moment van waarheid dit, *dat wij onderscheid moeten maken tusschen tweeërlei wezenheid* en niet mogen spreken van *eiusdem* generis, En het onderscheid tusschen die tweeërlei wezenheid is hierin gelegen, dat de eene wezenheid is het absolute Wezen, en de andere niet dan het relatieve wezen.

Die tweeërlei wezenheden postuleeren elkander over en weer. Het absolute Wezen toch openbaart juist daarin zijne absolute wezenheid, dat het andere wezenheden in het aanzijn roept; evenals het begrip van Vader, dat in de Heilige Schrift deze zaak uitdrukt, niet zóo mag verstaan, alsof er was een generiek begrip van vader, en dat nu God en de mensch beiden daaronder vielen als species, omdat zij beiden vader zijn, maar de Schrift ons leert, dat er tweeërlei vaderschap is, namelijk het absolute en het relatieve, en dat nu het vaderschap in God absoluut en in den mensch relatief is; waarbij dan voorts immers het absolute vaderschap juist hierin bestaat, dat het genereert, uit zich voortbrengt, En zoo ook is het wezen eerst dan waarlijk absoluut, als het maar niet genomen wordt als in zichzelf bestaande, neen, maar ook als de grond en oorzaak van alle andere wezenheden. Is het dat niet, dan is het niet het absolute Wezen, want dan ontbreekt er iets aan. En op hare beurt postuleeren wederkeerig de relatieve wezenheden het absolute Wezen, als het Wezen, waarvan zij hare wezenheid ontvangen. Het relatieve wezen postuleert dus het absolute als de verklaring van zichzelf. Dit kan men kortweg zóo uitdrukken: *Het absolute is het genus zelf.* Men kan dus niet met den Pelagiaan zeggen, dat er gegeven is een genus en dat daaronder vallen God en mensch, neen, maar het generale begrip is een absoluut begrip, namelijk God; m. a. w. er is *geene coördinatie, maar subsumptie.*

Die verhouding nu wordt uitgedrukt in de begrippen van afhankelijkheid en bepaaldheid. Iets, dat door iets anders bepaald wordt, is niet absoluut, d. i. absolutus ab omni relatione, ab omni determinatione, ab omni definitone, want die drie onderstellen eene macht buiten ons, die de verhoudingen vaststelt, waarom het absolute recusat omnem relationem, determinationem, definitionem. Men kan dus, gelijk de Theïsten tamelijk algemeen doen, zeggen, dat het absolute van God hierin bestaat: Omnia determinans Deus a nemine determinatur.

Brengen we dit gezegde nu over (om niet te zeggen in den Fichtiaanschen vorm) in den ik-vorm, dan zeggen de pantheïsten: *Er is maar één ik, God is het ik in mij;* de Pelagianen: *Ik ben ik tegenover het Ik van God, en die twee ikken zijn van gelijke soort;* en de gereformeerden, die naar Gods Woord spreken: *Er is maar één absoluut Ik, namelijk het Ik in God, en het ik in den mensch is relatief, afhankelijk en bepaald.*

Hierbij ligt de bedenking voor de hand, dat men zal zeggen: „Goed, God zal dan zijn het Wezen, dat omnia determinans is, maar zelf indeterminatus, maar hoe staat het dan met Gods eigenschappen?" Daarop kom ik in eene afzonderlijke paragraaf terug. Hier alleen dit: Zijn de eigenschappen Gods determineerende eigenschappen? Neen, de eigenschappen in God zijn juist afwijzingen van determinatie, ze strekken om van God af te weren al wat andere wezens determineert. Bij negatieve eigenschappen voelt men zulks onmiddelijk, als bijv, bij onmetelijk, onbeschrijflijk, oneindig etc., niet zoo terstond bij de positieve. Nu, wij zullen er hier niet verder op ingaan, maar alleen uitspreken, dat *alle* eigenschappen Gods datzelfde karakter hebben. Zoodat *de bedenking, als zouden de eigenschappen het wezen Gods wèl determineeren, vervalt;* iets, wat later zal worden aangetoond.

II. *Van het wezen Gods nu spreken wij uit, dat Hij is* eenig en eeuwig. Over het begrip „eeuwig" handelen wij later bij de eigenschappen breedvoerig, maar toch moeten wij er in verband met het dogma van het wezen Gods reeds hier iets van zeggen. In wat wij hierboven zeiden, dat we nl. te onderscheiden hebben tusschen tweeërlei wezenheid, nl. den absoluten grond van alle wezenheid en de relatieve wezenheden, ligt reeds vanzelf opgesloten, dat alle relatieve wezen een aanvang heeft. namelijk daar, waar het het wezen ontving van het absolute Wezen, maar juist dientengevolge dat absolute Wezen zelf wel aanvang geeft aan andere wezenheden, maar *geen aanvang heeft of hebben kan*, overmits een aanvang altoos ontvangen wordt en dus een passief

begrip is. Aanvang is, dat iets *wordt* geplant, gegenereerd, gesticht, of om het in den meest absoluten vorm te zeggen: *wordt geponeerd.* Want wel spraken de Grieken en de latere philosophen van een parthenogenesis, maar dat is natuurlijk onzin. Iets wat aanvang heeft stelt iets achter zich, dat dien aanvang poneerde, anders is er geen aanvang mogelijk. Aanvang is dus altijd een passief begrip. Daar nu alle relatieve wezenheid in het absolute Wezen haar grond heeft, dus passief is, kan ze een aanvang hebben. Maar het absolute Wezen kan geen aanvang hebben, wijl er dan eene andere macht noodig was, door welke God was geponeerd geworden. En achter Hem is niets.

Hetzelfde geldt van het „eenig". Vaak heeft men gevraagd, *waarom er geen twee of drie goden,* geen twee of drie absolute wezens konden zijn. Men stelt dan, dat er is het heelal en de God, die wij kennen; en eindeloos, eindeloos ver weg in het vacuum weer een ander heelal met een ander absoluut wezen, met een eigen „God"; waarom kan dat niet? Antwoord: *Alle coëxsistentie stelt eene relatie, en door het stellen van een relatie heft men de absoluutheid op.* Men kan die voorstelling dus wel tegenover kinderen en jongejuffrouwen uitkramen, maar niet tegenover denkende koppen. Wat toch is een heelal? Immers alles? Het heelal sluit alles in zich. De heele voorstelling dus, alsof men twee κόσμοι, van elkander geïsoleerd, kon denken, is onzin, omdat dan geen van beide het heelal zou wezen. En als men nadenkt, weet men ook, dan men niet naar afstanden heeft te vragen, maar te doen heeft met het zijn; door welke onmetelijke afstanden wij de vaste sterren ook van elkander gescheiden denken, toch bestaat er tusschen die alle coëxsistentie, welke door het beiderzijdsch *bestaan* geponeerd wordt. Evenzoo, als ik mij twee goden zou willen denken, dan zou ik bij het bespreken van den eenen God den anderen niet kunnen ignoreeren. Wij spreken hier waarlijk niet over oisieve kwesties, maar over heilige dingen, die de realiteit raken. Hoe kom ik tot de belijdenis van God? Immers door de werkingen, die ik van Hem bespeur? Welnu, hoe zou ik dan van een god, van wien ik nooit eenige werking gevoel of nooit in mijn bewustzijn wat merk, notie kunnen nemen in mijn denken? Van tweeën één: hij werkt op den kosmos, in, of hij werkt er niet op in. Werkt hij er niet op in, dan kan er ook geen denkbeeld, geen bewustzijn van hem bestaan. Onze God toch kan ons dat niet mededeelen, of er moet eene openbaring, kennisgeving of wat ook uitgegaan zijn. Stelt nu, dat er eene tweede god bestond, die op onzen kosmos geene inwerking had, maar onze God wist van zijn bestaan af, dan was er immers coëxsistentie in bepaalde relatie, al was het alleen in die van kennis. En stelt ook, dat onze God er niets van afwist, hoe kon hij dan ooit in ons bewustzijn opkomen? Er is dus geen suppositie van een tweeden god mogelijk. Of wel, stellen wij daarentegen, gelijk dit bijvoorbeeld

geschiedde met Ormuzd en Ahriman, twee of drie goden, van wie op den kosmos wel werkingen uitgaan, hetzij tegenovergestelde, hetzij speculeerende werkingen, dan roept toch eveneens de coëxsistentie eene relatie in het leven. En elke relatie is determineerend; elke relatie, waaraan ik noodzakelijk onderworpen ben, bepaalt mij en neemt dus iets van mijne absoluutheid af. Al ben ik dan ook voor $^{99}/_{100}$ vrij, dan breekt toch het ontbrekende honderdste van relatie de absoluutheid, dan is de gaafheid weg. De coëxsistentie tusschen twee of meer goden stelt eene relatie, dus vernietigt, voor zooverre die relatie reikt, de absoluutheid in die goden, dat is, in hen is de absoluutheid per se weg.

De belijdenis dus van een eenig en eeuwig Wezen is dezelfde als die van een absoluut Wezen. De laatste uitdrukking is een philosophische term, waar de Schrift niet van af weet; zij bedoelt echter hetzelfde met „eenig en eeuwig".

[Voor de gemeente spreke men dan ook nooit van „een absoluut Wezen"; men brenge op den kansel de taal der Schrift. Maar wie geene theologie in wetenschappelijken zin bestudeert, raadt noch gist den inhoud dezer woorden „eenig en eeuwig Wezen". Eerst langs den weg van het philosophisch denken komt men tot recht verstand van het absolute. Begrijpt men wat de absolute zelfbepaling beteekent, dan vat men de kracht, den rijkdom en de volle beteekenis van dat „eenig en eeuwig", en blijft men niet hangen in de negatieve oppositie tegenover de afgoden der heidenen, maar verstaat men den positieven inhoud dezer belijdenis, beseffende, wat kracht van verweer hierin schuilt tegenover allerlei ketterijen, ook in de kerk Christus.]

III. Toen in 1885 in het „Park" de groote Transvaalsche meeting gehouden werd, riep Prof. Jorissen aan het einde zijner rede uit: „De Transvalers zullen overwinnen, want God is nooit neutraal!" Dit moge theologisch niet zuiver zijn uitgedrukt, toch nemen we er de gedachte uit over: *God is nooit van het onzijdig geslacht!* Hij is niet *het* Oneindige, *het* Ideale, *het* Eeuwige!

Dit moeten wij vooral in het oog houden, omdat er in onze gereformeerde kringen te dezen altijd een zekere neiging voor het neutrale bestaat. Er zijn menschen, die nooit spreken van God, Heere, Vader in de hemelen enz., maar bijkans uitsluitend van het Eeuwige Wezen, het Opperwezen enz. Daar heeft de „Locus de Deo" van Augustinus wel iets toe bijgedragen. Maar men zij op zijne hoede! Men wachte zich toch, dat op religieus en kerkelijk terrein het spreken van „het Eeuwige Wezen" er nooit toe leide, om God te neutraliseeren. Het gevaar is in dezen zoo groot. Denkt maar aan de Spinozistische school, waarvan zoovele vromen meenden, dat ze het bij het rechte eind had.

En heeft ze niet zooveel invloed, ik zeg niet op de heele, maar wel op de halve theologen onder de gereformeerden geoefend, dat langzamerhand als vrucht van dien invloed allerlei mystiek-pantheïstische richtingen ontstonden, waarin men verviel in aanbidding van de „Ursubstanz"? En diezelfde kwaadaardigheid zit er nog in. Men wane niet, dat de boosheid van die menschen er de oorzaak van is geweest; neen, maar *elke* strooming van diepgaande aanbidding loopt altijd dat gevaar. Ziet het maar in Vondels woorden!

De wereld begint niet met het neutrale, maar met man en vrouw. Adam was niet neutraal, niet „*het* wezen", maar „*de* mensch". Eva was vrouwelijk. En pas daarna komt het neutrale: *het* kind. Die onderscheiding van het neutrale, in zijne distinctie van mannelijk en vrouwelijk, is dan ook niet hetgeen waarmee het denken aanvangt, maar waartoe het eerst langzamerhand komt. Het Hebreeuwsch doet niet aan het neutrum, wel het Grieksch en Latijn. Dit is trouwens een vaste regel voor alle talen: in de oudste vormen vindt men wel het mannelijk en vrouwelijk, maar niet het onzijdige; dat is eene gedachte, die pas later opkomt. Dit is ons ook bekend uit de letterkunde. Vooral Bilderdijk heeft zich veel bezig gehouden met de bepaling der geslachten. In zijne „Lijst van geslachten" ontwikkelt hij er een geheel stelsel over. Al het mannelijke is het actieve, al het vrouwelijke het passieve, zeide hij. Zoo is het te verklaren, hoe sommige woorden, die zaken aanduiden, van het mannelijk, andere van het vrouwelijk geslacht zijn. Boom bijv. is mannelijk, wijl actief; vrucht het passieve, dus vrouwelijk. Daargelaten nu de vraag, of deze hypothese zuiver is, waarin we ons niet zullen verdiepen, kunnen we dit zeggen, dat er drie geslachten zijn, en dat zóo, dat alle *mannen* mannelijk, alle *vrouwen* vrouwelijk en alle *dingen* onzijdig zijn. En dat is ook zoo; als men daar van meetaf maar mee begonnen was, dan liep alles zuiver. En dat er heden ten dage zoovele zaken toch nog in het mannelijk of vrouwelijk geslacht voorkomen, dat bewijst juist, dat men oorspronkelijk geen neutrum kende.

In welke taal vindt men het neutrum het eerst? In het Engelsch, waar voor alle zaken „it" gebezigd wordt. Maar het Engelsch is ook, door zijne vermenging met andere talen, gelijk ook het Nederlandsch, zeer afgeslepen en afgesloten. Het Hoogduitsch daarentegen, dat het best tegen vreemde invloeden bewaard bleef, kent heel weinig neutra.

Uit die verschijnselen op linguistisch gebied kunnen wij juist de eigenlijke beteekenis van het neutrale zien. Het is niet eene benaming voor het meerdere, maar voor het mindere. Vader en moeder voelen zich de meerderen tegenover het kind. Maar als dat kind langzamerhand opgroeit, gaat het neutrum weg. Zoo ook wordt, over het algemeen, het neutrum gebruikt bij zaken van minder waarde, terwijl het mannelijk en vrouwelijk geslacht gelden bij

zaken van hooger beteekenis. Eerst in later tijd, toen men meer ging generaliseeren, is het neutrum bij zaken als regel gesteld.

Reeds hieruit is af te leiden, inhoeverre het aangaat, om bij God den Heere van een neutrum te spreken. Laat ons zien. Wij kunnen het doen in de eerste plaats, als wij God nemen als het product van eene abstracte redeneering, niet van een innerlijk religieus besef; maar dan hebben wij ook philosophie, geen religie. En ten tweede is het mogelijk, als men zijne achting voor God verliest en Hem beschouwt niet als een ik, gelijk men zelf is, maar, nu ja, als het Ideale, het Onzijdige, waar men zelf boven staat. Daarom hoort heel die onpersoonlijke voorstelling eigenlijk thuis op deïstisch terrein, waar men God pro memorie uittrekt, maar zich verder niet met Hem inlaat, evenmin als Hij zich inlaat met ons.

De historie leert, dat, zoolang er bij de volken nog religieuse eerbied bleef bestaan voor hunne afgoden, deze altoos mannelijk of vrouwelijk, nooit onzijdig waren. En ook de Grieken hebben nooit van τὸ θεῖον gesproken, zoomin als de Romeinen van deitas of divinitas, vóor er een beduidende kring was geboren, waarin de religie was uitgestorven en de abstractiën der philosophie deze hadden vervangen.

Alle neutraliseering van het Goddelijk Wezen stelt het Goddelijk beneden ons menschelijk ik, omdat dit voor ons eigen besef altijd de hoogste uiting blijft van de wezenheid. Overal waar men, in plaats van een „Vader in de hemelen" te belijden, spreekt van „het Oneindige" etc., jaagt en drijft men dan ook het Goddelijke van zich af op een oneindigen afstand, terwijl omgekeerd het „Onze Vader, die in de hemelen zijt", de ziel uit den neutralen dood doet opstaan tot het Goddelijk leven.

IV. *In het absolute Wezen is geen proces denkbaar.*

Onder proces verstaat men de opklimming van minder tot meerder. Zulk een proces, zulk een geleidelijke voortgang, ontwikkeling en ontplooiing van minder tot meerder kan plaats hebben in de extensie of in de cogitatie, om deze twee woorden hier nu maar eens te bezigen, anders gezegd in het zijn of in het bewustzijn. *Van pantheistische zij, met name in de Hegeliaansche school, is zulk een proces in het absolute Wezen geleerd.* Volgens de voorstelling van Hegel schuilt het bewustzijn potentieel in het Eeuwige Wezen, maar nog niet wakker, nog niet voltooid; eerst van lieverlee ontplooit en ontwikkelt dat Wezen zijn bewustzijn van den staat der verdooving tot den staat der helderheid. Een proces, dat volgens Hegel altoos doorgaat. Immers, dat bewustzijn

sluimerde nog in het delfstoffenrijk; evenmin kwam het tot ontwikkeling in het plantenrijk; in het dierenrijk ontwaakte het eenigszins; doch eerst toen het menschelijk geslacht was geëvolveerd, was in dat menschelijk geslacht gegeven eene hersenmassa, waarin het absolute Wezen zich bewust kon worden. En ook dat ging niet opeens; bij den eersten mensch was het nog heel bot; in den loop der historie klaarde het langzamerhand op; en in Hegels tijd was eigenlijk Hegel zelf de man, in wien dat absolute Wezen voor het eerst tot helder bewustzijn kwam. (Een beweren, dat wel niet zoo botweg is uitgesproken, maar toch uit allerlei spotdichten etc. is op te maken.) Welnu, dat is een proces in het bewustzijn. Maar zoo kan men ook een proces stellen in het zijn, namelijk zóo, dat het absolute Wezen zelf een wordend wezen is.

Op het standpunt derhalve, dat God zelf het wezen in alle ding, τὸ ὄν ἐν πᾶσι, is, stelt men in het absolute Wezen een proces, en dat tweeledig, òf zóo, dat het zijn, òf zóo, dat het bewustzijn al rijker wordt.

Om aan te toonen, dat dit niet gedacht mag worden in het absolute Wezen, ga ik uit van den κόκκος. Daarbij heeft men een proces: stengel, halm en boom, straks takken, bladeren en bloemen. Zoo heeft men het eveneens bij een ei: kieken, vogel, veeren etc. Maar, dit is het eerste punt, hoe ontwikkelt zich die κόκκος? In het luchtledig toch gebeurt er niets mee. Dan blijft alles zooals het is. Ziet het maar aan de tarwe, die na drieduizend jaren is gevonden in de graven der Egyptische koningen. Er moeten dus bij den κόκκος, zal hij ontwikkelen, *factoren van buitenaf bijkomen*, nl. aarde, warmte en vocht. De κόκκος toch heeft het vermogen, om die factoren aan zich te assimileeren en naar den aard van zijn innerlijk organisme uiterlijk te vertoonen. Precies hetzelfde geldt bij een kind, zoowel bij het proces van het zijn als bij dat van het bewustzijn. Wordt een kind vanzelf groot in eenige luchtledige ruimte of komt daarin zijn bewustzijn tot ontwikkeling? Neen, natuurlijk niet, maar dan sterft het, ontbindt zich en verdwijnt. Het proces grijpt alleen plaats door voedsel en lucht voor wat het zijn, en door opvoeding voor wat het bewustzijn betreft. Altoos dus hebben wij bij een proces hiermee te maken, dat er van buitenaf factoren komen werken, die het proces mogelijk maken. En juist daarin ligt eene reden, waarom bij het absolute Wezen een proces niet mogelijk is. Het absolute Wezen bestaat en is zonder iets anders; het kan dus geene factoren van buitenaf opslorpen en assimileeren, die een proces mogelijk zouden maken. Dit geldt eveneens voor het bewustzijn. Want buiten het absolute Wezen is er geen enkele factor van bewuste kennis aanwezig, waardoor men tot een proces zou kunnen komen. Wel is er buiten Hem kennis, maar die is van Hem uitgegaan, in de door Hem geschapen relatieve wezens gedeponeerd; daaruit kan dus nooit een eenige factor op God komen inwerken, om Hem te ontwikkelen.

In de tweede plaats: Bij elk proces is er *een vooruitbesteld plan.* Want dat een κόκκος worden zal een graanhalm, dat is niet door dien κόκκος zelven uitgedacht, daar wist hij niets van; maar het is door iemand buiten dien κόκκος, en dat ten behoeve van dien κόκκος, vastgesteld, beide met plan en τέλος. Een kind, dat groeit, groeit niet maar aldoor, maar er is een τέλος bij, buiten zijn wil gesteld. De aard van elk proces dus brengt mee, dat het bestek van zulk een proces is gegeven door eene macht van buitenaf. En dat is bij het absolute Wezen onmogelijk. Hetzelfde geldt bij het bewustzijn. Ook het bewustzijn van een kind neemt toe zonder zijn toedoen. Natuurlijk wordt daarmee de persoonlijke energie niet gedood, maar wel gemainteneerd, dat de mate en kracht van het bewustzijn niet van den mensch afhangt, maar door God is verordineerd. Ja, zelfs geldt dit ook op het terrein van de heiligmaking, gelijk we lezen in Efez. 2 : 10: „Want wij zijn zijn maaksel, geschapen in Christus Jezus tot goede werken, welke God *voorbereid* heeft, opdat wij in dezelve zouden wandelen." Dit is dus aldoor de gang van een proces: God bereidt iets voor ons, en dan hebben wij de carrière, om er in te wandelen. Dit nu is bij het absolute Wezen onmogelijk; wie toch zou voor Hem een τέλος bepalen?

En in de derde plaats: Elk proces vindt zelf zijne motie; volkomen waar; als die motie eenmaal begonnen is, gaat zij naar de wet der traagheid eindeloos door; maar evenzeer is waar, dat *de eerste stoot van buitenaf moet komen.* Bij den κόκκος etc. komt die van God. Maar wie zou aan God zelf, het absolute Wezen, zulk een „eersten stoot" gegeven hebben?

> [Die „eerste stoot" is van veel belang, bijv. ter bestrijding van het stelsel van Laplace, dat er eerst eene nevelstof zou geweest zijn, waarin beweging is gekomen, zoodat de hemelbollen etc. zijn ontstaan. Alles heel mooi en wel, maar — afgedacht nog van de vraag, waar de stof vandaan is gekomen, blijft toch het pobleem: Unde primum movens? Vanwaar de eerste beweging in het eerste stofje?]

V. De volgende observatie, aan de vorige verwant, raakt de vraag, of hetgeen in het absolute Wezen is, *actus plenus of maar pro parte* is.

Wij, menschen, zijn wezens, waarvan men zeggen kan, dat in den regel negen tiende buiten actie is. Enkele dingen zijn constant in actie, bijv. bij onze ademhaling; men kan wel een drie of vier minuten onder water blijven, maar dat is dan ook al heel kras, en regel is het niet. Maar dergelijke constante werking is er o, zoo weinig en al het andere staat telkens tijdelijk op non activiteit. Hoe vaak rust niet de spraak, de hand, de taal; hoeveel wetenschap blijft er niet buiten werking, als iemand een bepaald boek leest; enz. Zoo is

de mensch gelijk aan een werktuig met allerlei cylinders en veeren, waarvan maar een heel klein deel in actie is. Bijvoorbeeld de sluimerende krachten van moed en geestdrift enz. worden eerst in ictu temporis opgewekt, en dat soms in zulk eene mate, dat men hoort: „Zoudt ge dat nu van hem gedacht hebben?" Zoo is het ook met het geloof, de liefde enz. We hebben derhalve in den mensch te doen met een wezen, waarin Potenzen, die er in liggen, bij beurte en bijwijlen werken. Hoelang slapen wij niet; hoe is niet menigeen vaak bewusteloos, zoodat wel alle Potenzen in hem zijn, maar sluimerend.

[Dat „sluimeren" is zulk een schoon woord. Het drukt zoo juist uit het„ op non-activiteit" zijn. Als men dus in Ps. 121 leest: „De Bewaarder Israels zal niet sluimeren", dan denke men niet aan slapen, neen, het is veel meer en eene veel rijker uitdrukking.]

De philosophische uitdrukking daarvoor nu is de distinctie tusschen hetgeen potentia en actu is. Dat is de sleutel tot de geheimenissen en problemen van heel het menschelijk leven. En het voorbijzien van die distinctie, ten opzichte van het geloofsleven, roept of het valsche methodisme of de valsche mystiek tevoorschijn.

Nu is de vraag: is die distinctie ook bij God den Heere te maken? Zijn er ook in Hem realiteiten, die ook wel sluimeren, of niet?

En daartegenover nu hebben onze vaderen, op het voetspoor van Augustinus, steeds beleden, dat Deus est actus purissimus. Het absolute Wezen is dus tegelijk absolute actie.

En waarom is er dan in Hem geen sluimer? Wel, als men sluimert of slaapt, dan houdt men zichzelven niet, maar men is zichzelven kwijt; evenzoo, als men van zichzelven valt. Hoe is dat mogelijk? Omdat er buiten den mensch eene macht is, namelijk God, die, als wij onszelven niet houden, ons houdt. Indien wij tien krachten bezitten, doch er maar eene van gebruiken, dan is dit mogelijk, omdat er een God is, in wien wij leven, ons bewegen en zijn en die voor ons die negen andere krachten ophoudt. De gedeeltelijke sluimering van de menschelijke krachten is dus daarom mogelijk, omdat de reserve van onze kracht haar tehuis bij God heeft. En als dit zoo is, hoe zou dit dan in het absolute Wezen denkbaar wezen? Buiten Hem toch is er niets denkbaar, waardoor de in reserve zijnde, op non activiteit staande krachten zouden gehouden worden, terwijl bovendien in Hem geen ander wezen kan indringen, om zijne krachten op te houden. En het is daarom, dat wij bij God onderscheid kunnen noch mogen maken tusschen potentia en actus.

Maar — zoo zou men kunnen tegenwerpen — in Efez. 1 : 19 wordt toch gesproken van τὸ ὑπερβάλλον μέγεθος τῆς δυνάμεως αὐτοῦ. Daar wordt dan toch gesproken van eene kracht Gods, die nu ὑπερβάλλον was, namelijk, bij de

opstanding van Christus, maar die anders sluimerde. Antwoord: In Efez. 1 : 19 en dergelijke plaatsen is sprake van de opera ad extra, en wij handelen hier van de opera ad intra. Natuurlijk, als ik zeg, dat er in God geene actie, is, als Hij die niet naar buiten openbaart, dan moet ik aannemen, dat God πρὸ καταβολῆς κόσμου òf van zichzelven gelegen heeft òf dood is geweest. Een beweren, waarbij dan natuurlijk het raadsel rijst, hoe zulk een God tot leven en tot schepping, in één woord tot actie, komen kan. Eene tegenwerping als op grond van Efez. 1 : 19 gemaakt wordt, zou dus in absurdum voeren. Neen, men onderscheide tusschen opera ad extra en opera ad intra, en de zaak is gansch doorzichtig.

VI. We zijn thans toegekomen aan de kwestie van de *anthropomorphistische voorstelling van God.*

In de Heilige Schrift toch wordt God ons voorgesteld met eene menschelijke voorstelling. Nergens geschiedt dit sterker dan in Exod. 33 : 23: וְהֵסַרְתִּי אֶת־כַּפִּי וְרָאִיתָ אֶת־אֲחֹרָי וּפָנַי לֹא יֵרָאוּ: Deze theophanie van God aan Mozes biedt eene voorstelling van God in de menschelijke gestalte, zelfs met אֲחֹרַיִם en פָּנִים. Zelfs is er in de uitwendige vertooning van den mensch bijkans niet één deel, dat in de Heilige Schrift niet ook aan God wordt toegekend. Er is sprake van zijne voeten, beenen, ingewanden, hart, oogen, neus, mond, oor, hand, arm, schouder, in één woord, bijna al wat uitwendig of inwendig merkbaar is bij den mensch, we vinden het ook bij God.

Nu rijst de vraag, hoe wij ons deze anthropomorphistische voorstelling te denken hebben.

De gewone opvatting is bekend; ze is deze, dat er van dit alles in God den Heere niets is, maar dat, eenvoudig omdat aan ons menschelijk wezen deze membra worden waargenomen, in figuurlijken zin deze namen van de membra corporis humani op God worden overgedragen.

Tegen deze voorstelling komt de paragraaf in verzet, en dat wel uit dien hoofde, dat op die wijze niet meer de mensch naar het beeld Gods zou geschapen zijn, maar God gefigureerd zou worden naar het beeld des menschen. De oorspronkelijke vormen zouden dan in den mensch zijn en de afgeleide op God worden overgedragen. En daar nu God niet het causatum is, maar de causa causans, en het alogiciteit is, indien men van het causatum iets zou willen overdragen op de causa causans, zoo is heel die voorstelling geoordeeld. Reden, waarom wij ook hier vasthouden aan de belijdenis, dat *de*

mensch is geschapen naar Gods beeld, waaruit rechtstreeks volgt, dat er wel iets van God op ons, maar nooit iets van ons op God kan overgedragen worden.

Dit nu heeft geen zin, als men de schepping naar Gods beeld enkel pneumatice verstaat. Dan toch zijn we wel quod ad animam creati ad imaginem Dei, maar dan heeft ons lichaam als zoodanig daar niets mee uitstaande.

In die lijn van gedachten zijn vroeger wel denkbeelden geopperd, dat ook 's menschen lichaam ad imaginem Dei creatum erat en men er dies toe kwam, om aan God een corpus toe te kennen. Iets wat nog naleeft in de symbolische voorstelling van de Roomsche kerk, die God den Vader voorstelt in het beeld van een grijsaard, den Heiligen Geest als eene duif daarboven laat zweven en den Zoon als eene lam aan zijne voeten legt. Uit het symbool van duif en lam blijkt duidelijk, dat de Roomsche kerk ook het beeld van den grijsaard symbolisch wil opgevat zien. Maar ook al geven we dat toe, toch spreekt die oude voorstelling, die Rome zelf bestrijdt, er in na, als zou God de Heere ook een eigen lichaam hebben.

Hoe is het te verstaan, dat de mensch ook wat zijn lichaam betreft ad imaginem Dei is geschapen en toch God is en blijft τὸ Πνεῦμα?

De weg tot oplossing van dit probleem ligt niet hierin, dat men aan God een corpus toeschrijft, maar daarin, dat men het *rapport tusschen ons lichaam en onze ziel* opzoekt. Indien ons lichaam, gelijk Geulincx en ten deele ook Malebranche dit wil, een peperhuisje ware, waarin de ziel was opgesloten als eene kapel in een doosje, dan natuurlijk is er geen het minste rapport tusschen beide. Maar zoo is het niet. Er is wel terdege *essentieel rapport.* Schillers gezegde: „Der Geist baut sich das Leib" is vrucht van de pantheïstische neiging, om den mensch niet dichotomisch, maar monistisch op te vatten, als zou het lichaam uit de ziel voortkomen. Als zoodanig is dit zeggen ten eenenmale onjuist. Maar deze waarheid ligt er in, dat er een rapport bestaat tusschen het huis en zijn bewoner. Iets wat zelfs reeds bij een gewoon woonhuis merkbaar is. Een winkelier, een koning, een landbouwer, een bedelaar, ze zullen onderscheiden woningen hebben. Ook verschilt hunne kleedij. Maar dit alles is slechts een accidenteel en mechanisch rapport, terwijl daarentegen het *rapport tusschen ons lichaam en onze ziel organisch* is. De verschillende *membra van ons lichaam zijn de instrumenten, waardoor de geest in ons overeenkomstig zijn aard en wezen de verschillende krachten of energieën uitoefent,* die hem ter uitoefening zijn opgelegd. Wat ziet, is niet ons lichamelijk oog, maar onze ziel; de eigenlijke ziende kracht ligt niet in de ooglens, maar in de hersenen, die door middel van zenuwen met die ooglens zijn verbonden. En in die hersenmassa is het wederom niet deze of die cel, maar de ziel, die de cel alleen bezigt als de kracht om uit te voeren wat aan haar inhaerent is. Dat-

zelfde geldt voor het oor, den neus, de hand, den voet enz. Het zijn altegader instrumenten voor werkingen, die niet toevallig zijn, maar correspondeeren met de actiën, die van de ziel moeten uitgaan. Als ik iemand een klap geef, dan geeft feitelijk mijne hand dien klap niet, maar mijne ziel. Omdat mijne ziel niet bij die van een ander kan, gebruik ik mijne hand, om door het gevoel de ziel van dien ander te treffen. Het is als met de telegraaflijn, die nergens anders dienst voor doet, dan om een intermediair rapport aan te brengen tusschen twee zielen. En datzelfde geldt voor al wat rechtstreeks uit onze lichamelijke actie voortvloeit, als spreken, schrijven enz.

Zoo opgevat nu rijst de vraag, of er dan geen middel is, om *datzelfde rapport* te stellen *zonder middelen.* En dan moet geantwoord worden, dat dit tot op zekere hoogte zeer wel mogelijk is. Hoe hooger de mensch komt, hoe meer beschaafd hij is, des te minder instrumenten heeft hij noodig. Wat gebruiken wij hier op ons college weinig middelen van ons lichaam! Wij bewegen slechts even onze lippen. En ziet daartegenover dan de Negers in Afrika eens bezig, om elkander iets aan het verstand te brengen. Dan gebruiken zij hun geheele lichaam. Hoe hooger de geest des menschen staat, des te minder is hij afhankelijk van het lichaam. En neemt daarbij de verschijnselen op het gebied van het hypnotisme. Daar hebt ge werkingen van ziel op ziel, bijna zonder eenige tusschenkomst van het lichaam, ja, soms ziet de hypnotiseur het lichaam niet eens. Het gedachtenlezen, wat is het anders dan wat wij elken dag doen? Alleen maar, in den regel kunnen wij het niet doen, tenzij ze eerst naar buiten zijn gebracht in een gesproken of in een geschreven woord. Maar er zijn ook menschen, die het vermogen hebben, om iemands gedachten te lezen, ook al werden ze niet gesproken of geschreven. Daar hebt ge dus weer naast de algemeene nog bijzondere verschijnselen, die er op wijzen, hoe er eene communicatie mogelijk is van ziel en ziel zonder eenig lichamelijke tusschenkomst. En zijn die verschijnselen altijd nog beperkt, de Christen belijdt, dat de mensch Christus Jezus, die in den hemel is, rechtstreeks gemeenschap oefent met de zielen der gezaligden, al zijn zij incorporeae, en eveneens invloed uitoefent op ons, die hier op aarde zijn, terwijl omgekeerd ook wij de oogen onzer ziel tot Hem opheffen, zonder middel. Voor den Christen zijn al die verschijnselen dus niet nieuw, integendeel, ze zijn er sinds Jezus' hemelvaart altoos voor hem geweest. Hoort ook het zeggen van Jezus tot Nathanael: „Eer u Filippus riep, daar gij onder den vijgeboom waart, zag Ik u," en veel meer andere uitingen van de rechtstreeksche werkingen der ziel op de dingen, zonder middelen, op welk terrein trouwens ook vele τέρατα en σημεῖα der Heilige Schrift liggen.

Waartoe deze expositie van gedachten dient? Om ons nu de vraag te kunnen stellen: Wat staat hooger, het πνεῦμα, dat door middel van corporeele instru-

menten krachten uitoefent, of het πνεῦμα, dat het doet zonder middelen? *Natuurlijk staat dat πνεῦμα hooger, dat geen van deze corporeele middelen behoeft.* Dat is dus niet armer, maar rijker dan het πνεῦμα, dat ze wel noodig heeft. Immers, ze zijn niet dan voertuigen en geleiddraden. Ik heb mijne ziel, mijn ik, en daarin verschillende vermogens, die echter mijn oor en oog enz. gebruiken, om te hooren, te zien enz. Het eigenlijke van de membra corporis ligt dus niet in die membra zelf, maar in mijne ziel, waarin dan iets is, dat correspondeert met oog en hart, ingewand en nieren etc. Welnu, wanneer nu onze ziel naar Gods beeld is geschapen, dan zijn onze zielsvermogens vermogens, die correspondeeren met vermogens in het Goddelijke Wezen zelf. Het vermogen om te zien bijv. is niet in ons opgekomen, maar het origineel er van is in God, en dientengevolge in ons, omdat onze ziel naar zijn beeld geschapen is. En ons lichaam is er weer op geschapen, om die zielsvermogens te dienen, de vermogens namelijk, die ook bij God aanwezig zijn, maar bij Hem zonder instrumenten werken, waar ze bij ons aan die instrumenten gebonden zijn. Al die uitdrukkingen dus van „de hand des Heeren", „het oog des Heeren" enz. strekken niet om te kort te doen aan Gods eere. Neen, maar ze toonen aan, dat *Hij, als niet gebonden aan de instrumenten en toch bij machte om zijne vermogens te uiten, is het Urpneuma,* naar wiens exemplum ons pneuma gevormd is, en die deswege in zijne Heilige Schriftuur vol majesteit als regel in dezen kan spreken: „Zou Hij, die het oor plant, niet (het *vermogen* hebben om te) hooren; zou Hij, die het oog formeert, niet (het *vermogen* hebben om te) aanschouwen?"

[De Theophanieën en de Incarnatie worden natuurlijk in den locus de Christo behandeld. Maar hier in den locus de Deo, vinden wij den wortel. Eerst door deze beschouwing van het anthropomorphisme wordt het duidelijk, hoe God den menschelijken verschijningsvorm kan aannemen, beide in Theophanie en Incarnatie, zonder aan zijne Goddelijke natuur te kort te doen.]

VII. De *simplicitas Dei.*

A. De simplicitas Dei behoort bij het „wezen" en niet bij de „eigenschappen" ter sprake te komen. Ook onze belijdenis maakt dit onderscheid, door in Art. 1 te spreken van „een eenig *en eenvoudig* geestelijk Wezen", en eerst daarna over te gaan tot de opsomming van de virtutes Dei. Het is niet een Wezen, dat wij God noemen, en dat nu eenig en eenvoudig is, neen, maar eenig en eenvoudig worden bij het Wezen gevoegd en eerst daarna worden de virtutes apart gecatalogiseerd. Wij hebben in deze simplicitas Dei te doen met eene bestaanswijze.

Die „eenvoudigheid" des Heeren is een van die stukken onzer belijdenis, èn waar zeer weinig op wordt gelet, èn die in den regel niet worden verstaan, èn die door het gros der belijders in onze dagen worden tegengesproken. Vraagt maar eens aan de gereformeerden in onze goede stad Amsterdam, of God eenvoudig is of niet, dan weten zij voor 't grootste deel niet eens, wat gij bedoelt.

Maar ook de oude tegenspraak is in onze dagen weer vernieuwd en onder meer ook opgedoken aan de Utrechtsche hoogeschool, welker „theologische faculteit" nog tamelijk orthodoxe pretenties heeft. Prof. Doedes heeft het stuk in zijne bekende uitlegging van onze formulieren van eenigheid met zoovele woorden weersproken en bestreden.

> [Hij doet dit op dezelfde oppervlakkige wijze, waarop hij dit geheele werk behandeld heeft. Hij is namelijk een man van groote acribie, als het op kleine, critische puntjes aankomt, maar van theologie heeft hij weinig begrip en met het dogmatisch verloop is hij niet op de hoogte. Hij toont zelf niet eens te weten, wat de kerk er van leert. Hoe zou hij anders kunnen zeggen: God is toch drie Personen en hoe zou het dan een *een*voudig Wezen zijn? Bij zulke tegenspraak houden wij ons niet op. Alleen memoreerde ik het even, om te doen zien, hoe dit stuk werkelijk „calamiteus" geworden is.]

Die tegenspraak is niet nieuw. Zij is reeds te vinden bij Tertullianus, Socinus en Vorstius; maar bij hen geschiedt het veel beter dan bij Doedes, zij hebben tenminste kennis van de zaken. Ook de Remonstranten hebben de simplicitas Dei bestreden, maar op eene slimme manier, namelijk door te zeggen: De Schrift weet er niet van, ze hoort bij de philosophie thuis en, och, ze doet toch niets af of toe aan de zaligheid. Dit is een bedekte en gevaarlijke wijze van reageeren tegen de belijdenis der Christelijke kerk, waardoor deze op non-activiteit wordt gesteld.

Juist met het oog op dezen tegenstand gaan wij thans pogen, de simplicitas Dei zóo in het licht te stellen, dat wij de zaak zelve vatten en haar gewicht.

Wat bedoelt de *uitdrukking* „simplicitas Dei"?

Om dit wel te verstaan, memen wij even haar oppositum. Het tegenovergestelde van „eenvoudig" is „samengesteld", tegenover „simplex" staat „compositum". *Eenvoudig is dus: niet samengesteld.*

> [Men mag daarom „eenvoudig" niet met „enkelvoudig" verwarren; van dit laatste woord is het oppositum „meervoudig". Als men op school de declinatie of coniugatie leert, dan spreekt men niet van simplex en pluralis, maar van singularis en pluralis. En als dus Doedes komt en zegt, dat er van drie Personen gesproken wordt en dat dit meervoud is, dus dat God geen „eenvoudig Wezen" kan heeten, dan kan reeds de scholier, die aan de grammatica toe is, hem terechtzetten met de opmerking, dat wij bijv. nooit van den derden per-

soon eenvoud, maar wel van den derden persoon enkelvoud spreken. Deze zelfde beteekenis gaat door als wij bijv. spreken van een eenvoudig man. Een parvenu is in den regel geen eenvoudig man, omdat hij in den regel niet zichzelven blijft, maar door kleeding, sieraden enz. zich componeert met een hoogere verschijning, een bijkomend iets, waardoor hij meer zoekt te schijnen dan hij is. Eenvoudig is iemand, die leeft overeenkomstig zijn eigen stand. Of ook in den dieper mentalen zin is iemand eenvoudig in zijn spreken, als hij de zaken voorstelt zooals ze zijn.]

Welnu, in dien zin, zonder iets er bij, niet samengesteld, met niets van buiten af, zoo is ook de simplicitas Dei te verstaan. *In God den Heere is geenerlei compositie*, van wat aard ook, dat is de bedoeling van de belijdenis, die wij thans onderzoeken.

Nu heeft Thomas van Aquino in zijn „Summa Theologica", pars prima quaestio III, art. 1—8, dialectisch dit stuk der simplicitas Dei uiteengezet, gelijk dat tot dien tijd in de kerk van Christus beleden was. En hij heeft dat zoo juist en volledig gedaan, dat we kunnen volstaan met de mededeeling zijner tegenstellingen. Ze zijn zes in getal, t. w.

1°. In Deo nulla compositio est partium quantitativarum.
2°. In Deo nulla compositio est formae et materiae.
3°. In Deo nulla compositio est naturae et suppositi.
4°. In Deo nulla compositio est essentiae et esse.
5°. In Deo nulla compositio est generis et differentiarum.
6°. In Deo nulla compositio est subiecti et accidentium.

Elk dezer zij met een kort woord toegelicht.

1°. I*n Deo nulla compositio est partium quantitativarum.*

Al wat een corpus uitmaakt, is een compositio membrorum. Daarbij is niet de qualitas, maar de quantitas de maat, waarmede wordt gemeten. De partes componentes worden daarbij dus partes, quae ad quantitatem spectant.

Zijn er menschen geweest, die werkelijk dachten, dat God uit zulke partes quantitativae bestond? Ja. De Manicheën leerden, dat men de stukjes van God, die in de plantenwereld waren terechtgekomen, moest saamlezen, om daardoor den mensch te vergoddelijken. De mystici leeren met hun lumen internum, dat dit een Goddelijke vonk is, die uit het Wezen Gods in hen is overgespat en alzoo in hun lichaam is gekomen.

[Men zie toch wel toe, dat men dit snood beweren niet verwarre met onze belijdenis van den φωτισμός, waarbij wij zeggen, dat er in God een licht is en dat nu eene straal van dat licht eradiat in mentem nostram. Maar de mystici leeren, dat er een deel van het Goddelijke Wezen In onze ziel overspat.]

Meent gij, dat de leer dier partes quantitativae zulk een tastbare ongerijmd-

heid is, dat ze nooit zou zijn voorgekomen? Maar wat is dan de communicatio idiomatum, gelijk die in het avondmaal door de Luthersche confessie geleerd wordt, anders? Loopt die er dan ook niet op uit, dat er is eene compositio partium partitivarum? En als de ethische scholen leeren, dat men door het eten van het brood des avondmaals een zaad van het verheerlijkte lichaam van Christus in zijn eigen wezen ontvangt, ligt dit dan niet geheel op dezelfde lijn? Wordt dan het πνεῦμα τοῦ θεοῦ niet zoo voorgesteld, dat er iets uit God in ons overspringt? Al die voorstellingen moeten vallen, omdat er geene partes quantitativae in God zijn.

[Het is wel waarlijk de oude dwaling van Tertullianus vernieuwd, want ook deze bedoelde niet, dat God een somatisch corpus zou hebben, maar hij vatte corpus op in den zin, waarin wij bijv. van een corpus studiosorum spreken, eene eenheid, door één geest bezield, niet zelf één geest. Zoo is voor hem ook God de saamvoeging, de compositie van die partes quantitativae.)

2º. *In Deo nulla compositio est formae et materiae.*

Deze tegenstelling is van gansch anderen aard. Bij eene Grieksche vaas onderscheiden wij tusschen de stof, waaruit die vaas gemaakt is, en den vorm waarin zij op de schijf is gedraaid, gelijk bij een diamant tusschen de diamantstof en den vorm, waarin die is geslepen. Welnu, die tegenstelling gaat ook op geestelijk gebied door. Iemands karakter is de forma van zijn innerlijk bestaan. Bij een mensch maakt men deswege onderscheid tusschen zijne ψυχή en de forma van die ψυχή. Men zegt niet: „Ik ben een karakter", maar: „Ik heb een karakter". Bij entia spiritualia drukt die onderscheiding uit den vorm, waarin het wezen optreedt, en het wezen zelf. Deze onderscheiding tusschen forma en materia gaat door bij alle creaturen, stoffelijke en geestelijke, dus ook bij de engelen en Satan. Gelijk de pottenbakker het leem neemt en er van buitenaf den vorm op indrukt, zoo ook is de mensch eerst geformeerd uit het stof der aarde en daarna begiftigd met den adem des levens, opdat hij ware eene levende ziel, maar tegelijk daarmede een compositum quid.

Kan er nu van zulk eene compositie ook bij God sprake zijn? Is er ook een Goddelijk grondwezen, dat nog geene eigenlijke uitdrukking heeft, en een vorm, die aan dat Goddelijke Wezen is ingedrukt, bijv. de bijzondere vorm van de Drievuldigheid?

Ook deze compositie is in God onmogelijk. Immers, ze onderstelt altoos, dat de materie passief is, want die heeft iets moeten ondergaan, ἔπαθεν het indrukken van den vorm. Er zou dus iets buiten God te denken moeten zijn, dat Hem de forma zou hebben ingedrukt. En dat kan natuurlijk niet.

3º. *In Deo nulla compositio est naturae et suppositi.*

Bij ons, menschen, is het suppositum het ik. Alleen in mijn ik komt aan

mij de menschelijke natuur uit. Christus heeft ook de menschelijke natuur gedragen, maar bij Hem was het suppositum, dat ik, de tweede persoon in de Drieëenheid, want die nam de menschelijke natuur aan, en niet zeker menschelijk individu. Bij beiden nu, bij den mensch en bij den Christus, is er een suppositum en een natura. Alleen omdat die compositie bestaat, is de Incarnatie mogelijk. Immers, was er geene compositie, dan kon Christus nooit in de Drieëenheid wezen, wijl daarin de menschelijke natuur niet zijn kan.

Welnu, is er nu ook in God een ik, onderscheiden van zijne Goddelijke natuur, zoodat het ik in God het suppositum zou zijn en die natuur er door gedragen zou worden?

Neen, dat ik en die natuur zijn in God volkomen identisch. God is zijn ik en God is zijne natuur. God is en blijft God.

4°. *In Deo nulla compositio est essentiae et esse.*

Dit is dezelfde tegenstelling als die tusschen potentia en actus. Essentia is de potentie en esse is wat actu uit de essentie in het aanzijn is gekomen. We hebben deze tegenstelling dus hierboven reeds behandeld.

[Men spreekt ook wel van het „wezen" en het „zijn" van het geloof. Daarmee bedoelt men dan het geloofsvermogen en het daadwerkelijk of dadelijk geloof.]

5°. *In Deo nulla compositio est generis et differentiae.*

Ook deze tegenstelling bespraken wij reeds, toen wij 't hadden over de definitie van het wezen Gods. Wij hebben toen gezien, dat alle definitie is subsumptie en God niet onder een hooger genus is te subsumeeren. „Genus en differentia" is eene logische en dialectische compositie. Bijvoorbeeld een lindeboom is de compositie van het genus boom en de differentie, waardoor die bepaalde boom van andere boomen differt.

Bij God zoodanige compositie te stellen is, gelijk we vroeger zagen, onmogelijk.

6°. *In Deo nulla compositio est subiectie et accidentium.*

Tegenwoordig drukt men dit meer uit als: de compositie van het wezen met zijne eigenschappen. De accidentia zijn dan de eigenschappen, het subiectum het wezen; daarbij is tot de kennis van het wezen alleen door te dringen, indien men de eigenschappen, die er niet beslist bij hooren, abstraheert. Bij voorbeeld, het behoort tot het welwezen, niet tot het wezen van het huwelijk, kinderen te hebben. Daarom isoleere men het subiectum „huwelijk" van het accidens „kinderen hebben". Op deze zelfde wijze nu wilde men ook beweren, dat het iets anders is, dat God God is, en dat Hij is heilig, barmhartig enz. Door deze antithese komt men dan tot de compositie. Maar dit te doen, het spreekt vanzelf, is ongeoorloofd.

Als wij nu vragen, op wat grond de kerk steeds al deze compositiën in God verworpen heeft, dan is dit niet eene dogmatische spitsvondigheid. Neen, het is het eerste artikel onzer belijdenis, die aan heel de kerk op de lippen wordt gelegd, en het is wel zeer treurig, dat de geloovigen er zoo aan ontwend zijn en dat ook de predikers deze simplicitas Dei veelal niet verstaan en in de prediking verwaarloozen, ja, in strijd er mee leeren.

Waarom de kerk elke compositie in God verwerpt? Hierom, *quia omne compositum habet causam componentem.* Er kan geene compositie zijn, of er moet ook wezen eene macht, die haar tot stand bracht. Die macht is bij alle creatuur aanwezig, hetzij in God, hetzij in een der andere creaturen. Maar bij God den Heere is er, omdat Hij God is, dat is, omdat Hij het hoogste Wezen is, geen hooger wezen denkbaar, waardoor Hij gecomponeerd zou zijn. Eo ipso is bij Hem alle compositie uitgesloten, want Hij is ook een eeuwig Wezen.

Waarom de kerk ze verwerpt? *Quia omne compositum posterius est partibus componentibus.* Want natuurlijk, eerst zijn er de samenstellende deelen van de compositie en eerst daarna het ens compositum.

Hoe komt het, dat men altijd met zekere voorliefde dezen tweeden vorm van bestrijding heeft gekozen, die toch lang niet zoo sterk spreekt als de eerste? Immers, onze oude gereformeerden zeiden steeds ter bestrijding van de compositie in God: „*God is het uiterste eerste*". (Dit is wel geen smakelijke, maar toch een goed begrijpelijke uitdrukking.) Dat komt, omdat men *in de Heilige Schrift* wel de rechtstreeksche betuiging en openbaring vindt, dat God „het uiterste eerste" is, maar niets van eene causa componens, eenvoudig omdat dit niet aan de orde is gekomen. En de Socinianen eischten bewijzen uit de Schrift.

Het eerste vindt men namelijk uitgesproken, bijv. in Jes. 41 : 4, bijna gelijkluidend in cap. 44 : 6; op beide plaatsen betuigt God zich te zijn de רִאשׁוֹן en de אַחֲרוֹן. Evenzoo in Openb. 1 : 8: ἐγὼ εἰμι τὸ A καὶ τὸ Ω, ἀρχὴ καὶ τέλος, en in vs. 11: ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος. Voorts vinden wij in het Oude Testament de uitdrukking: מִבַּלְעָדַי אֵין, d. w. z. hoever gij ook achteruit gaat, achter Mij is er geen meer. Natuurlijk, is God de רִאשׁוֹן dan zijn er vóór Hem geen partes componentes denkbaar en is deswege de simplicitas Dei rechtstreeks uit de Schrift aangetoond.

Datzelfde doel bereikte men evenzeer, door op andere absolute „eigenschappen" Gods te wijzen. Bijvoorbeeld, God is oneindig. Maar als ik eene compositio e partibus heb, dan kan ik geen twee oneindigheden als partes hebben, want het eene pars stelt het einde van het andere; ik comoneer dus twee

eindige hoegrootheden; maar daar kan nooit iets anders dan wat eindig is uit ontstaan; derhalve is het stellen van eene compositie in God in strijd met de Schrift, die leert, dat God oneindig is.

[Een enkel punt dient hierbij nog behandeld te worden, hoewel het niet rechtstreeks met de compositie in causaal verband staat. Ook onze vaderen hebben dit punt altoos hier behandeld. Het is namelijk de vraag, of God, als Hij dan geene compositie is, toch eene compositie met iets anders kan aangaan. *Kan God, hoewel simplex zijnde, venire in compositionem cum composito?*

Deze kwestie is aan de orde gekomen in den geheelen strijd van de kerk tegen het Eutychianisme en evenzoo tegen het Nestorianisme, toen het namelijk de vraag gold, of Christus eene compositie is van God met de menschelijke natuur. Die zaak is daarom van zoo hoog belang, omdat, wanneer ik A met B componeer, A + B semper maius est quam A. Neem ik dus aan, dat ik eene compositie heb van God met de menschelijke natuur, nl. in Christus, dan is die Godmenschelijke natuur in Christus meer en hooger dan de Goddelijke natuur in God. Dat is juist de dwaling, waarin in de vorige eeuw de Hernhutters verloopen zijn. En het is de gronddwaling van heel hunne afwijking. Onze vaderen, die toen nog goede theologen waren, hebben in tractaat na tractaat daartegen gestreden en deze Christolatrie weerstaan. In onze tijd, vooral door de Schellingiaansche philosophie, is diezelfde Christolatrie weer principieel opgevat door de ethischen, die nu natuurlijk de Godmenschelijke natuur van den Christus logisch boven de Goddelijke natuur moeten plaatsen. Doch dit gansche stuk is behandeld in den locus de Christo. Ik wees er hier alleen op, wijl ook hier wederom de wortel in den locus de Deo is te zoeken.]

B. In 1 Joh. 1 : 5 lezen wij ὅτι ὁ θεὸς φῶς ἐστὶν καὶ σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδεμία; in 1 Joh. 4 : 8, ὅτι ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν en in Joh. 5 : 20: οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς θεὸς καὶ ζωὴ αἰώνιος. Deze drie uitspraken van den apostel Johannes hebben eene zelfde strekking ten opzichte van de non-compositio, sed simplicitas Dei. De eerste plaats is in 't Hollandsch niet zoo precies nauwkeurig, omdat „licht'; zoowel adiective als substantive gebruikt wordt. Het Grieksch wijst echter uit, dat het een substantief is, immers, er staat niet φωτεινός, maar φῶς. Daarom is deze uitspraak een der fondamenten, waarop de belijdenis van de simplicitas Dei rust. „Licht" toch komt hier niet voor als eene eigenschap, als iets in God, neen, maar God is zelf licht, Hij wordt dus met φῶς geïdentifieerd. En natuurlijk, datzelfde karakter van de essentie en hare qualiteit geldt voor alle „eigenschappen" Gods. We kunnen wel zeggen, dat God heilig etc. is, maar dan in dien zin, dat Hij is *de* Heilige, het heilige in absoluten zin. Hij is geen Wezen met het attribuut bijv. van recht, neen, maar wie het recht aanrandt, die randt God zelven aan. Hetzelfde zien wij in 1 Joh. 4 : 8, waar God niet heet ἀγαπῶν of φίλος, maar waar van Hem gezegd

wordt, dat Hij ἀγάπη ἐστίν. Het eerste kan natuurlijk ook, want de Schrift zelve zegt: „Barmhartig en genadig is de Heere, lankmoedig en groot van goedertierenheid," Ps. 103 : 8. Maar om nu te doen zien, dat dit geene dingen zijn, die er zoo bijkomen, wordt nu God niet een liefhebbend Wezen, maar de absolute Liefde zelve geheeten. Het wezen Gods is dus niet een vacuum, waarin van allerlei kan ingestoken worden, maar de absolute volheid van alle realiteiten, gelijk reeds is aangetoond, in het begin van deze paragraaf. En om dit nu sterk te accentueeren, voeg ik er thans dit bij, dat derhalve τὸ φῶς = ἡ ἀγάπη, *namelijk niet in ons, want dan zijn ze attributen, maar in hun diepsten grond zijn ze identisch, omdat ze God zelf zijn.*

Eerst zóo wordt in haar volle kracht de belijdenis van de simplicitas Dei gevoeld.

Zoo ook 1 Joh. 5 : 20. In het Evangelie van Johannes was het: ὥσπερ γὰρ ὁ πατὴρ ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ, οὕτως κ. τ. λ., maar hier is het: οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς θεὸς καὶ ζωὴ αἰώνιος.

Bij de simplicitas Dei legge men dus hierop vooral nadruk, dat er bij het Goddelijke Wezen geene attributen bijkomen, want dat zou eene compositie worden; en dat het ook niet zoo is, dat God zou zijn, met eerbied gezegd, voor een derde licht en voor een derde liefde en voor een derde leven, want dan ware het wederom compositie; neen, maar dat *geheel het Goddelijk Wezen is het licht, en geheel het Goddelijk Wezen is het leven,* en dat derhalve ὁ θεός = τὸ φῶς = ἡ ἀγάπη = ἡ ζωή. Eerst wie dùs klaar en helder de *identiteit dezer begrippen* voor zich stelt, heeft de *simplicitas Dei* recht verstaan.

Nu heeft men bij de *Schrift* ook nog hierop te letten, dat deze, hoewel ze niet in dialectischen, maar *in openbaringsvorm* spreekt, de compositie in Gods wezen ook *uitsluit,* zooals wij die bij ons kennen *als compositie der momenten.* Immers, als wij vragen, wie Da Costa geweest is, dan kunnen wij hem niet alleen nemen op zijn vijftigste jaar bijvoorbeeld, maar moeten wij hem nemen zooals hij in de wieg lag plus zijn kinderleeftijd enz., m. a. w. in de opvolging der momenten. Deze compositie nu snijdt de Schrift voor God af in Exod. 3 : 14: „Ik zal zijn, die Ik zijn zal", een naam, waarop wij te dezer plaatse nu niet verder ingaan, maar die toch duidelijk de identiteit der momenten in God toont. Hetzelfde toont de uitspraak van den Christus, als Hij uit zijn Goddelijk bewustzijn spreekt: πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι (niet ἐγὼ ἦν, maar) ἐγὼ εἰμί Insgelijks lezen wij in Jes. 41 : 4, waar God zichzelf de רִאשׁוֹן en de אַחֲרוֹן noemt, aan het slot: אֲנִי־הוּא, ten onzent vertaald: „En ik ben dezelfde". Dit is niet zoo kwaad vertaald, maar het wil eigenlijk hetzelfde zeggen als het „ὅτι ἐγὼ εἰμί" van Christus, namelijk, dat zijns het absolute zijn is. Hetzelfde vinden wij in de Openbaring meer dan eens in de uitdrukking „die is en die

was en die zijn zal", niet opeenvolgend, maar alle drie tegelijk, zoodat bij Hem het „is" gelijk is aan het „was" en beide wederom gelijk zijn aan het „zijn zal". Zoo ook „τό A καὶ τὸ Ω" en „ἀρχὴ καὶ τέλος". Voor ons volgen de dingen successive op elkander, voor God niet. De uitspraak, hier geciteerd, wil toch niet zeggen, dat wij met God moeten beginnen en met God moeten eindigen, maar dat voor God zelf het begin en het einde identisch zijn.

[We zien nu, hoe men zich van ongereformeerde zijde op de Schrift kon beroepen. In de Schrift hebben we geene dialectische, maar openbaringsvormen, iets wat door vroegere theologen wel eens is vergeten. Wanneer dus de Remonstranten, en vooral de Socinianen, beweerden dat de Schrift de simplicitas Dei niet leerde, dan antwoordden onze vaderen terecht, dat ook de Triniteit niet in dialectischen vorm door de Schrift wordt geleerd. Zeer zeker, de Schrift zegt nergens met zoovele woorden: Deus est simplex, maar de zaak komt er in openbaringsvorm zóo overtuigend en helder in voor, dat elke belijdenis feil gaat, die ze loochenen wil of vergeet er mee te rekenen.]

C. Nu heeft men tegen dit alles de *bedenking* geopperd, namelijk sinds de dagen na de remonstranten, dat toch 1°. *de werkingen*, 2°. *de besluiten* en 3°. *de Personen Gods onderscheiden zijn.*

[We kunnen in dit gezelschap Prof. Doedes nog wel even memoreeren. Het is anders mijne gewoonte niet, van deze plaats andere hoogleeraren te bestrijden, maar ik heb het ZHGel. in „Ex ungue leonem" publiek gezegd, en dan mag het wel eens. Maar ditmaal wil ik hem wat opbeuren. Onder de tegenwoordige theologen toch zijn er vele van naam en groote verdienste, die het te dezen met hem eens zijn. Zelfs een der beste Luthersche theologen, Villmar, heeft de simplicitas Dei bestreden.

Villmar neemt eene plaats der eere in onder de theologen van onzen tijd. Hij is onze vriend niet. Aan Roomschen ziet hij zelfs nog iets goeds, maar niet aan Calvinisten. Maar dit is Villmars verdienste, dat hij is opgekomen tegen de *phrasen* in de theologie. Hij zag in, dat de philosophische theologie uit de school van Fichte, Schelling en Hegel geene liefde voor Christus in de ziel kweekte, maar van Hem afvoerde en voor realiteiten phrases bood. Die klanken wierp hij daarom overboord en als een heros greep hij den moed, om èn in zijne dogmatiek èn in zijne ethiek weer een geheel vrij standpunt in te nemen en zich te dompelen in de weelde van het Christelijk leven. Hij heeft alles van den grond af moeten opbouwen. Er is dan ook veel gebrekkigs en verkeerds in zijne constructiën. Maar toch is hij een uitstekend denker. En het is alleen door gebrek aan dogmenhistorische kennis, dat hij de simplicitas Dei bestreden heeft, terwijl hij ze practisch in zijne geschriften belijdt. Hij zag er weer een van die philosophische phrases in, en daarom trok hij er tegen te velde.]

a. Zeker, die opmerking is volkomen juist. De opera exeuntia, de opera ad

extra, ja, die zijn metterdaad successive van elkander gescheiden, die gaan uiteen in de orde van den tijd. Het paradijs en de parousie, niemand zal het betwisten, zijn niet identisch. Maar is daarmee nu iets gezegd tegen de simplicitas Dei? Neen, natuurlijk niet. Want die belijdenis sluit niet in, dat nu ook Gods opera ad extra simplicia zijn. Ze ziet alleen op het wezen Gods zelf. Omdat de stralen van de zon zich spreiden door verschillend gekleurd glas, worden er niet meerdere zonnedeelen geëischt, maar blijft het het éene licht van de éene zon.

b. Evenzoo is het met de besluiten, gelijk in den locus de decretis uitvoeriger wordt aangetoond. Eigenlijk zijn er geen besluiten, maar is er, gelijk onze vaderen zeiden, alleen de besluitende God. God is zijn besluit zelf. Wat beteekent het bij ons, als we een besluit genomen en buiten ons gedeponeerd hebben in een brief bijv.? Twintig jaar later weten wij er wellicht niets meer van. Onze besluiten kunnen wij dus buiten ons deponeeren, soms zoo los, dat wij er niet eens meer heugenis van hebben. Zoo ook een Koninklijk Besluit. Dat wordt niet in de huiskamer van den koning gemaakt, maar is dan pas geboren, als het onderteekend en gecontrasigneerd door den minister in het „Staatsblad" staat. Gaat het nu aan, om deze wijze van besluiten anthropomorphistisch op God over te brengen? Immers neen. Bij God is er geen tabellarium, want het „Boek met de zeven zegelen" zal toch wel niemand anders dan symbolisch opvatten. Neen, een besluit Gods is van God nooit een oogenblik los, en God is geen oogenblik te denken zonder zijne besluiten, en juist daarom is het decretum = Deus decernens.

Terloops zij hierbij opgemerkt, dat men dus ook in die besluiten nooit successie mag stellen en niet mag denken, dat God honderd jaar geleden eens wat besloten heeft en over honderd jaar weer eens wat zal besluiten enz. Dit is in tegenspraak met het zeggen der Schrift, dat Hij is die Hij is, die Hij was en die Hij zijn zal, de eerste en de laatste. Het is bovendien ook in strijd met de geaardheid van het Goddelijk Wezen zelf. En wie dergelijke voorstellingen ad litteram aanneemt, is in den grond atheïst, want hij vernietigt het wezen Gods en behoudt alleen de menschelijke voorstelling. Neen, er is in God maar één besluit, en wat wij „besluiten" noemen, zijn niet dan onderscheidene aanwendingen, die God realiseert.

Zóo verstaan, gevoelen wij nu ook, waarom Gomarus, Voetius e. a. zooveel bedenking hebben gehad om mee te gaan met hen, die stellen, dat in het decreet der electie obiecten waren de gevallen menschen. Niet, omdat zij de moeilijkheden niet inzagen, die bij hun eigen gevoelen rezen, maar omdat ze zagen dat doorvoering en doorzetting van het infralapsarisch standpunt leidt tot atheïsme. Beide het infra- en het supralapsarisme leiden eigenlijk bij con-

sequente doorvoering tot vernietiging van het Goddelijk Wezen. Maar toch is het eenige, wat met het absolute wezen Gods te rijmen is, dit, dat men moet aannemen één besluit, dat alleen in de uitvoering en aanwending in onderscheidene vormen naar buiten treedt.

c. En wat ten slotte de tegenwerping betreft, dat toch ook de Personen onderscheiden zijn, deze behoeft ons geen oogenblik op te houden. Niemand heeft ooit beweerd, dat de Vader plus de Zoon plus de Heilige Geest het Wezen zouden zijn, maar dit: de Vader = het Wezen, de Zoon = het Wezen, de Heilige Geest = het Wezen. Doch dit punt komt, naar wij hopen, straks ter sprake bij de driepersoonlijkheid Gods. En dan zal ons blijken, dat te spreken van de persoonlijkheid bij God onzin is en men moet spreken van de driepersoonlijkheid Gods. Waarmede de tegenwerping ten volle zal beantwoord zijn.

§ 6. De nominibus Dei.

Het verborgen wezen Gods wordt, inzooverre Hij met ons in betrekking treedt, openbaar in zijnen heiligen Naam. Deze naam is zijne reëele zelfopenbaring, die op zulk eene wijze tot het bewuste creatuur komt, dat dit creatuur Hem *noemen* leert. Deze Naam onderstelt alzoo:

1°. dat God zijn zelfbewustzijn quod ad nos in zulk een vorm uitdrukke, dat de mensch of engel dit uitgedrukte in zijn creatuurlijk bewustzijn kunne opnemen;

2°. dat mensch en engel krachtens hunne schepping zulk een vorm van bewustzijn bezitten, dat zij dit uitgedrukte zich eigen kunnen maken;

en 3°. dat het bewuste creatuur dit aldus geassimileerde weer op zijne beurt kunne uitdrukken in een vorm, die èn juist is èn met de dignitas van het Goddelijk wezen in overeenstemming.

De Naam is derhalve in zooverre de openbaring zelve, als God in die openbaring aan zijn creatuur zichzelven toont, gelijk Hij is. En in dien Naam ligt tevens het τέλος der openbaring, voorzooverre het bewuste creatuur in dien Naam de openbaring reflecteert en er God mede toespreekt. Die Naam komt deswege in de Heilige Schrift voor op drieërlei wijze:

1°. als Naam sensu absoluto, d. i. zonder eenige nadere bepaling, en heet dan *de Naam* of *zijn Naam*;

2°. als essentieele benoeming van het wezen Gods en heet dan Πνεῦμα, Φῶς, Ζωή, Ἀγάπη, of ook יְהוָה en ὁ Πατὴρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς;

en 3°. qualitative als de benoeming van het Eeuwige Wezen door eigenschappen, als: de Heilige, de Rechtvaardige, de Almachtige enz.

Hiervan nu moet men onderscheiden de nomina appellativa אֱלֹהִים en אֲדֹנָי, daar deze geen openbaringsnamen, maar nomina appellativa univoca zijn. Van de qualitatieve benoeming nu van het Eeuwige Wezen wordt niet in deze paragraaf gehandeld, maar in de paragraaf de virtutibus Dei.

(Uit deze geheel eenige beduidenis van den Naam Gods blijkt de juistheid van wat we in § 1 stelden, dat in dien Naam eene bron is geopend zoo voor de kennisse van de essentia Dei als

van zijne virtutes. Dat desniettemin hier thans eerst van den Naam wordt gehandeld, geschiedt alleen met het doel, om al wat op dit onderwerp betrekking heeft, gemakshalve saam te vatten).

[Dit laatste is er bijgevoegd, omdat in § 1 gezegd was, dat wij eerst zouden handelen van zijne namen en daarna van zijn Wezen. Dit zou dan ook eene goede logische orde zijn, maar het is gemakkelijker voor de behandeling, de essentia vlak na de cognitio te behandelen en al wat op den Naam betrekking heeft bij elkaar te houden.]

Toelichting.

I. Het onderwerp van den Naam is op het gebied van de Heilige Schrift een onderwerp van *hoog gewicht.* Vooral dient daar ernstig op gelet te worden, omdat het gebruik en de beteekenis van den naam bij ons, in onze tegenwoordige taalusantiën, zoo geheel anders is dan het gebruik en de beteekenis van de namen in de Schrift.

A. Het *Hebreeuwsche* woord voor naam, שֵׁם, beteekent naar uitwijzen van de etymologie niets anders dan *nota.* Het komt van שׁמה = graveeren, inkrassen met eene stalen stift in metaal of in eenige weeke stof. שֵׁם, is dus inschrapsel, ingraveering, en als zoodanig heeft het dus den zin van nota.

Inzooverre komt het overeen met nomen, waarvan *no* de stam, *men* het achtervoegsel is, hetzelfde woord als ὄνομα, eveneens van den stam *no*, die beteekent: merken, een merk in iets zetten, vandaar: de herinnering opwekken, de zaak aanduiden, iets bekend maken.

Die stam van שׁמה is dezelfde als van סמה, waarvan wij het bekende woord סֶמֶל hebben, dat beteekent: beeld, afbeeldsel, portret. Al aanstonds merkt men hieruit. dat men in שֵׁם niet te doen heeft met eene reflexie van de gedachten, gelijk onze beteekenis van „naam" is, maar met eene uitwendige aanduiding, met het ergens inzetten van een schrap, met het ophangen van een beeld. Iets *concreets*, iets eigenlijks dus.

Ik laat hierbij in het midden, of die stam van שׁם ook nog samenhangt met dien van שָׁמַיִם; de gegevens zijn daartoe te weinig. Die tweede stam beteekent althans in de verwante talen „glanzen," dus de hemelen = het glanzende firmament. Het is daarom volstrekt niet onmogelijk dat die twee stammen samenhangen, want wil ik een metaal laten glanzen, dan moet ik het met eene stift zóo bestrijken dat alle oneffenheden weggaan.

Voorts is er nog een Hebreeuwsch woord, dat hier de aandacht verdient, nl. שָׁם = ibi, daar. En vanzelf, niets is natuurlijker dan dat men bij het doortrekken van een bosch, om te weten waar men wezen moest, een stuk uit de schors sneed; dat was dan bij de שָׁם, d. w. z. daar.

Hoe dit zij, zooveel leert de etymologie ons wel, dat wij bij den stam van שָׁם te doen hebben met een *notare in eigenlijken en concreten zin en niet met een gedachtebegrip.* Hierop moeten wij nadruk leggen, want bij ons komt de naam nooit anders dan als een gedachtebegrip voor. Maar in de Schrift is de Naam Gods de buiten ons, in God, bestaande zelfopenbaring, door ons geassimileerd en gereproduceerd.

Ik voeg hier nog eene korte opmerking bij over ὄνομα en nomen. In de Schrift toch wordt ὄνομα in het Nieuwe Testament in gelijken zin gebezigd als שָׁם in het Oude; we hebben ook daarmede dus te rekenen.

Gaat men bij de Grieken het gebruik van dit woord na, dan vindt men, dat het oorspronkelijk anders werd gebruikt dat in later dagen. Oorspronkelijk toch was het identisch met ῥῆμα. Hoe dat kwam, is niet moeilijk in te zien. In ons menschelijk denken hebben wij te doen met den λόγος. Waar die λόγος in ons naar buiten treedt en een σῶμα wil aannemen, daar is de menschelijke taal het σῶμα, waarin de λόγος als ψυχή zich incorporeert. Nu is die taal oorspronkelijk niet bekend als taal, maar ze bestaat oorspronkelijk uit woorden, en eerst door reflectie, saamvatting en generaliseering komt men tot het hoofdbegrip „taal". Bij de Grieken is dat begrip van taal zelfs zoo weinig ontwikkeld, dat men er het begrip van γλῶσσα, bij de Romeinen lingua, voor gebruikte, om het product van de tong aan te duiden. Eerst later gebruikten de Romeinen „sermo", hetgeen identisch is met ons „taal", van den stam tel, in tellen, vertellen en het Engelsche tale. Men heeft vroeger niet gedacht: Wij hebben een λόγος, en daarom zullen wij eene taal maken. Neen, maar de taal is met het leven zelf gegeven. Plato kwam in zijn bekenden dialoog tot de conclusie, dat de λόγος de ψυχή en de γλῶσσα het σῶμα was. Product van beide was τὸ ὄνομα of τὸ ῥῆμα, het woord. In het later Grieksch echter werd τὸ ῥῆμα niet meer elk woord, maar één bepaald soort van woorden, nl. het werkwoord. (Bij ons wordt dat soort van woorden aangeduid door „woord" met de voorvoeging „werk"; in het Grieksch en Latijn echter beteekenen „ῥῆμα" en „verbum" eigenlijk niets dan „woord".) Voor de substantieven daarentegen gebruikte men „ὀνόματα" en „nomina". Zoo ook handelt men in de Latijnsche gramma„ tica „de nomine et de verbo".

Intusschen, dit alles is bij de linguistiek breeder te bespreken; hier zij het voldoende, te herinneren, dat later τὰ ῥήματα alle werkwoorden en τὰ ὀνόματα

alle nomina propria aanduidden. Alleen in de grammatica hield het gebruik stand, dat ὀνόματα voor alle substantieven gebruikt werd. Dat dit nu in het oorspronkelijke Grieksch anders was, komt daarvandaan, dat, als iemand de dingen begint te noemen, hij namen geeft, die per se nomina propria zijn. „Adam" en „Eva" waren geen nomina propria, maar namen; maar omdat zij de eenige waren toch nomina propria. Komen er nu langzamerhand meer exemplaren van een zelfde soort, dan gaat men voor die alle één gemeenschappelijken naam zoeken. Dit gaat echter zeer langzaam; op het platteland worden die gemeenschappelijke namen weinig gebruikt; van een „paard" spreekt men er haast niet, maar elk beest heeft er zijn eigen naam. In geïsoleerde streken is zulk een gemeenschappelijke naam soms zelfs onbekend. Zoo ook bezigde men oorspronkelijk voor alle zaken namen, geen woorden. Adam gaf den dieren „namen", zegt de Schrift. Voor ons bewustzijn is „leeuw" geen naam maar een woord; oorspronkelijk daarentegen was ook het voor dit dier gebezigde woord een univocum, een nomen proprium, dat nu vervangen is door een nomen commune, een ῥῆμα.

Als nu in het begin van Johannes' Evangelie wordt gezegd ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος, dan hebben wij in dat Λόγος te doen met het begrip van שֵׁם uit het Oude Testament. Zoo zult gij verstaan, met hoeveel recht onze vertalers in dit vers niet van „de Gedachte", of „de Rede", maar van „het Woord"; gesproken hebben. Op zichzelf is ὁ λόγος wel niet „het woord"; dat is τὸ ῥῆμα; maar ὁ λόγος is de ψυχή van τὸ ὄνομα, en naar die ψυχή mag men benoemen.

In verband hiermee is het begrijpelijk, dat de namen in de Heilige Schrift hooge beteekenis hebben. Bij ons is dat niet meer het geval; Willem, Jakob en hoe wij meer heeten mogen, hebben al hunne beteekenis verloren; niet het karakter van den persoon zelf, maar louter de familie geeft bij het benoemen den doorslag. Gansch anders is dit in de Heilige Schrift. Het duidelijkst kunnen wij dit zien in de *naamsverandering*. Dit is geen bepaald Schriftuurlijk verschijnsel, maar kwam oorspronkelijk algemeen voor; de Schrift zelve geeft er ons meer dan één voorbeeld van buiten het terrein der openbaring. Ziet het bijv. in Gen. 41 : 45. Toen Jozef in het Egyptische staatsleven was overgegaan en als Egyptenaar werd genaturaliseerd, kreeg hij den naam van Zafnath Paänéah, d. w. z. uitlegger van droomen. Bij ons kunnen ook allerlei vreemdelingen genaturaliseerd worden, maar die houden hunne namen, waardoor de malproportie geboren wordt, dat Nederlanders allerlei Duitsche etc. namen hebben. Dit kwam oudtijds niet voor. En dat zulks niet voorkwam, was maar niet gemakshalve, om het moeilijke van het uitspreken te vermijden, maar hing samen met het feit, dat toen de namen geen zinlooze klanken mochten zijn. Bij ons zijn zulke van buiten af geïmporteerde namen nog

meer zinlooze klanken dan onze Hollandsche namen. Maar ook de laatste geven niets terug van het wezen van een persoon of zijne familie. Zelfs achten sommigen het „deftig" een naam te voeren, waar niemand iets van kan begrijpen.

Oudtijds gaf dat geven van een anderen naam tevens te kennen, dat men nu ook in een ander volksgeheel werd opgenomen en onder de overhoogheid van een anderen vorst kwam. Eerst van het oogenblik dier naamsverandering af werd men ten volle eens anders onderdaan. Cf. Dan. 1 : 7: „En de overste der kamerlingen gaf hun andere namen, en Daniël noemde hij Beltsazar, en Hananja Sadrach, en Misael Mesach, en Azarja Abed-nego." Die kamerling heeft daar veel succes mee gehad, want de eigenlijke Joodsche namen zijn zoo goed als te loor gegaan, behalve Daniël, terwijl het toch feitelijk voor ons. Christenen, meer betamelijk was, dat wij de Joodsche namen bijhielden. Zoo ook Esth. 2 : 7: „En Mordechai was het, die opvoedde Hadassa ; deze is Esther, de dochter zijns ooms." Ook hier heeft de Perzische naam den Joodschen verdrongen.

De naamsverandering is dus oorspronkelijk een algemeen verschijnsel geweest, dat samenhing met den overgang tot een andere nationaliteit en het komen onder eene andere overhoogheid. Hetzelfde hebben de Joden toegepast bij de טְבִילָה, den proselietendoop, waarbij den heidenen, die tot het Jodendom overkwamen, andere namen werden gegeven. Zoo gaven ook de eerste Christenen iemand een nieuwen naam, als hij tot Christus bekeerd werd en zich bij de gemeente voegde. Dit is de origine van het peter- en meterschap. De eigen vader en moeder geloofden doorgaans niet in den Christus ; daarom kreeg zoo iemand dan nieuwe ouders, peter en meter genoemd.

De naamgeving hing bij Israel ook saam met het onderdaanschap van God als Koning. Daarom had ze ook niet bij de geboorte, maar eerst bij de besnijdenis plaats. Ze was een merkteeken, dat men tot de קְהָל van Jehova behoorde. Daarom is ook de gewoonte, om aan het kind een naam te geven bij de aangifte aan den „burgelijken stand" verkeerd ; die naamgeving behoort feitelijk bij den doop, want daar ligt tevens in het stellen van het kindeke als onderdaan van Koning Jezus.

Ook op het gebied der openbaring gaf men aan steden, bergen, rivieren enz. kenteekenende namen. Bijv. Libanon was de eenige gletscherberg uit den omtrek ; Karmel was de wijngaard Gods ; Jericho de welriekende stad, wijl in een bloementuin gelegen ; de Jordaan had haar naam, gelijk ook de Rijn en de Ganges, van het afvloeien van het water, enz. Doch hoe interessant het ook wezen zou, dit lijstje te vervolgen, het geldt hier slechts een algemeen

menschelijk verschijnsel, ook bij allerlei heidensche volken gezien, waar men namen aantreft, die ontleend zijn aan gebeurtenissen, ligging, personen, eigenaardigheden enz.

Dikwijls werd er bij de behandeling van שֵׁם een nadruk op gelegd, als hadden we hier te doen met iets, dat alleen op het terrein der openbaring ligt. Dit is thans afgesneden; al wat we tot hiertoe behandelden, lag buiten dat terrein.

B. Maar *gansch anders* wordt het nu, waar שֵׁם gebezigd wordt van *den Heere onzen God.*

a. Op den voorgrond sta hierbij de opmerking, dat men daarbij *niet denke aan den naam „God" enz.* Zeer zeker wordt het Hoogste Wezen ook aangeduid door God, אֱלֹהִים, אֲדֹנָי, ὁ θεός, ὁ κύριος etc., maar dat zijn niet de eigennamen, waarin God zich geopenbaard heeft. De naam אֱלֹהִים komt ook bij andere volken voor en is even goed door de menschen uitgedacht als de naam Baäl, die „Heer" beteekent. Men onderscheide zulke namen, die door de menschen aan God gegeven zijn, wèl van de namen, die God de Heere zelf geopenbaard heeft. Die andere namen *zijn nomina communia*, niet in dien zin, alsof er meer goden zouden zijn, maar omdat andere volken, die zich metterdaad inbeelden, dat er meer goden zijn, ook die namen gebruiken. En ook de Schrift zelve noemt de overheden en de rechters dezer aarde goden, אֱלֹהִים, bijv. in Ps. 138 : 1 : „In de tegenwoordigheid der goden zal ik U psalmzingen;" een zeggen, waarop ook het woord van den Heere Jezus terugslaat in Joh. 10 : 35 : „Indien de wet die goden genaamd heeft, tot welke het woord Gods geschied is . . ." God is een Heer der heeren, dus zijn er vele אֲדֹנִים enz.

Men lette dus wel op: אֱלֹהִים en אֲדֹנָי, Deus en Dominus etc. zijn geen openbaringsnamen, maar *nomina appellativa*, waarmee de mensch zijnerzijds het Hoogste Wezen heeft pogen aan te duiden. Daarmee hangt samen, dat er slechts éenmaal in de Schrift sprake is van שֵׁם־אֱלֹהִים, nl. in Ps. 69 : 31. Wel lezen wij van den „naam des Heeren", maar op deze éene plaats na, niet van den „naam Gods". Deze uitzondering behoeft ons dan ook niet op te houden. Trouwens, hier wordt geen naam aangeduid. Het is hetzelfde, alsof er stond: אֲהַלְלָה שֵׁם בְּשִׁיר. Hij wil den Naam loven. En die Naam is niet אֱלֹהִים, maar van אֱלֹהִים is de Naam יהוה. Het is hier derhalve een genetivus

explicativus, die antwoord geeft op de vraag: „*Wiens* naam gaat gij loven?" niet: „*Welken* naam looft Gij?"

b. Neen, willen wij op den eigenlijken, wezenlijken en diepen zin van den Naam des Heeren komen, dan moeten wij teruggaan op Lev. 24 : 11 en ook op vers 16 van hetzelfde hoofdstuk, in welk laatste vers het elfde wordt geëxpliceerd. Vs. 11: וַיִּקֹב בֶּן־הָאִשָּׁה הַיִּשְׂרְאֵלִית אֶת־הַשֵּׁם וַיְקַלֵּל En vs. 16: וְנֹקֵב שֵׁם־יְהוָה מוֹת יוּמָת · · · · · · · כַּגֵּר כָּאֶזְרָח בְּנָקְבוֹ שֵׁם יוּמָת: Hier is שֵׁם *sensu absolutissimo* gebruikt. Terecht hebben onze overzetters „naam" kapitaal laten drukken. Het is eenvoudig: „Hij lasterde uitdrukkelijk den NAAM." En: „Als hij den NAAM zal gelasterd hebben, hij zal gedood worden." Er staat geene enkele nadere bepaling bij en de nota accusativi אֶת accentueert nogmaals den sterken, diepen zin, in הַשֵּׁם gelegen. הַשֵּׁם is dus *niet een klank, maar de Verbondsgod zelf.* Men noemt er God niet mee, maar de שֵׁם is God zelf. שֵׁם is eene realiteit, gelijk de Λόγος het is in het Nieuwe Testament. Gelijk daar ὁ λόγος ἦν ὁ θεός, zoo is het hier: וַיְהִי שֵׁם הוּ יהוה Het is niet zoo, dat God den naam Jehova draagt, maar die naam is Jehova zelf.

In dien absoluten zin komt שֵׁם gedurig in de Schrift voor, in allerlei verbindingen, zonder dat er eenige bepaling bij staat en terwijl er toch niets anders mee bedoeld kan zijn dan de Naam des Heeren. Zoo bijv. in Exod. 20 : 24: „Aan alle plaats, waar Ik mijns Naams gedachtenis stichten zal, zal Ik tot u komen en zal u zegenen," weer sensu absoluto. Zoo ook Exod. 23 : 21: „Mijn Naam is in het binnenste van hem"; de Naam is dus eene wezenlijkheid; in denzelfden zin, waarin wij bijvoorbeeld zeggen, dat de Heilige Geest in ons woont, zegt hier de Heere, dat zijn Naam, dat is Hijzelf, met zijn openbaringswezen woont in het hart, de ziel, het binnenste van den Engel. In Num. 6 : 27 zegt de Heere in gelijken zin: „Alzoo zullen zij mijnen Naam op de kinderen Israels leggen"; dat is geene belijdenis, geen uitspreken van iets menschelijks omtrent den Heere, maar een geestelijke realiteit. In Deut. 12 : 5 lezen wij, dat de kinderen Israels moesten vragen naar de plaats, die de Heere uit al hunne stammen verkiezen zou, „om zijnen Naam aldaar te zetten"; d. w. z. op die plaats zou de heerlijkheid des Heeren openbaar worden. God zou aldaar wonen; Sion is door Hem verkoren tot eene plaats der ruste. In het heilige der heiligen toch was de divina praesentia beloofd. In Deut. 28 : 58 wekt Mozes het volk op, om „te vreezen dezen heerlijken en vreeselijken Naam, namelijk Jehova, uwen God". 2 Sam. 7 : 13 e. a. pl. lezen wij, dat David „den Naam des Heeren een huis bouwen" wilde; de nadruk

valt hier natuurlijk op „Naam" en „des Heeren" is slechts eene bijvoeging; wij zouden zeggen: „den Heere een huis bouwen".

Hiermee hangt saam het overvloedig gebruik, dat beide in psalmen en profetieën van dit absolute begrip van den naam wordt gemaakt. Zoo bijv. Jes. 26 : 13, waar bovendien nog een ander element bij in het spel komt:..... לְבַד־בְּךָ נַזְכִּיר שְׁמֶךָ; God zelf gaf dus een openbaringsnaam; anders kan het niet zijn „alleen door U". In vers 8 van ditzelfde hoofdstuk lezen we: לְשִׁמְךָ וּלְזִכְרְךָ תַּאֲוַת־נָפֶשׁ, „het begeeren onzer ziele is naar uwen Naam en naar uwe gedachtenis"; dit „gedachtenis" is identisch met שֵׁם; de Naam is datgene waardoor God aan zich doet gedenken.

Op gelijke wijze vinden wij zulks tallooze malen, bij de profeten en vooral in de psalmen. Bekend is de uitdrukking: „die uwen Naam liefhebben", Ps. 5 : 12 en vele andere plaatsen, hetgeen natuurlijk beteekent; „die U liefhebben". Zij hebben natuurlijk niet maar een klank lief; dien klank hadden zij, Jes. 26 : 13, door God den Heere zelf; hoe zouden zij daar dan om verlangen? Maar zij verlangden naar God zelven en Hem hadden zij lief.

Ps. 48 : 11: כְּשִׁמְךָ אֱלֹהִים כֵּן תְּהִלָּתְךָ עַל־קַצְוֵי־אֶרֶץ. De Kantteekenaren merken hierbij zoo volkomen juist op: „Gelijk uw wezen en majesteit oneindelijk is, alzoo ook uw roem en lof." Ware de שֵׁם slechts een klank, dan zouden we hier tautologie hebben; immers ook de תְּהִלָּה is het gerucht, dat onder het volk van den Heere uitgaat. Neen, de שֵׁם is ook hier de reëele uitdrukking voor het wezen Gods, de reëele zelfopenbaring en zelfmededeeling van het Eeuwige Wezen.

Micha 6 : 9: וְתוּשִׁיָּה יְרֵאָה שְׁמֶךָ. Dit woord תּוּשִׁיָּה komt herhaaldelijk voor in de Chokmalitteratuur, voornamelijk in de Spreuken, en beteekent: de reëele Urgrund der dingen, het innerlijk, wezenlijk bestand der dingen. Welnu, als dan de Naam des Heeren het wezen ziet, dan is die naam toch niet een klank, want aan een klank wordt nimmer de actie van zien toegekend, maar dan is die Naam hier iets, dat gepersonificeerd wordt. Hij is ὁ Λόγος, het eeuwige Woord, en put zijne kennis niet uit de waarneming der phaenomena, maar ziet van eeuwigheid rechtstreeks in het wezen der dingen in. Vergelijkt hierbij, wat de apostel zegt in 1 Cor. 13 : 12: ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους, τότε δὲ ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην. Dat is eene andere manier van kennen, nl. door in het wezen der dingen in te zien. Wij kennen nu nog alleen door waarneming, maar God doorziet en kent ons van uit het binnenste van ons wezen, Zoo ook in Micha 6 : 9. Des Heeren Naam, dat is zijne persoonlijke zelfopenbaring in het Eeuwige

Woord, verkrijgt zijne kennis door de rechtstreeksche, Goddeiijke intuïtie in het wezen der dingen. Deze plaats is van bijzonder gewicht, omdat het de eenige maal is, dat in het Oude Testament שֵׁם gepersonificeerd wordt.

Ps. 83 : 19: וְיֵדְעוּ כִּי־אַתָּה שִׁמְךָ יְהוָה לְבַדֶּךָ. We laten hier de vraag rusten of deze korte zegswijze zoo in het Hollandsch kan overgebracht worden. Alleen lette men er op, dat er in het Hebreeuwsch niet bij staat עִם. Feitelijk staat er: „Opdat zij weten mogen, dat Gij uw Naam zijt Jehova alleen." אַתָּה, dat is God, wordt geheel geïdentifieerd met שֵׁם. Het is dezelfde gedachte, die de Heere Christus uitsprak, Joh. 10 : 30: ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν. De psalmist bidt, dat zij weten mogen, dat het Eeuwige Woord, de reëele zelfopenbaring Gods in den Christus, de שֵׁם, Jehova alleen is. Ook hier is dus שֵׁם eene Goddedelijke realiteit.

En dat die Naam een Goddelijke realiteit is, blijkt ook uit Ps 54 : 3, waar de psalmist bidt: אֱלֹהִים בְּשִׁמְךָ הוֹשִׁיעֵנִי. Een klank kan ons niet verlossen, dat kan alleen de kracht, de reëele energie, die van God uitgaat; ook hier duidt dus שֵׁם eene realiteit aan. Wel heeft men deze plaats van rationalistische zijde willen vertalen en verklaren door: „Wij bezweren U bij uwen Naam, o God, help ons!" maar dat kan niet, want de ב is hier instrumentale: de verlossing moet *door Middel van* den Naam plaats hebben.

Jer. 10 : 6: גָּדוֹל אַתָּה וְגָדוֹל שִׁמְךָ בִּגְבוּרָה. Ook hier wordt eerst iets gezegd van het Eeuwige Wezen zelf en daarna wordt er in het parallelisme gesproken van den שֵׁם. Nu eischt het parallelisme in de Hebreeuwsche poëzie, dat in de parallelle uitdrukking hetzelfde subiect voorkomt, maar door een ander woord uitgedrukt. Hieruit volgt, dat שֵׁם gelijk God is. Bovendien, er staat hier bij בִּגְבוּרָה, en zal dat kunnen, zal die Naam groot kunnen zijn door mogendheid, dan moet hij eene realiteit wezen en eene δύναμις representeeren, waarvan de kracht kan worden uitgesproken.

Spr. 18 : 10; מִגְדַּל־עֹז שֵׁם יְהוָה בּוֹ־יָרוּץ צַדִּיק וְנִשְׂגָּב Hier behoeven wij de realiteit van den Naam des Heeren niet uit het verband op te maken, want ze staat er met zoovele woorden uitgedrukt. Die Naam is hetzelfde voor den rechtvaardige, wat voor een leger in het veld eene vesting is, een sterke toren, om in te vluchten; zoo mag de geloovige vluchten in den שֵׁם, als hij in den strijd tegen de wereld en de zonde gewond, verdreven of ontmoedigd wordt.

Ps. 75 : 2 : הוֹדִינוּ לְךָ אֱלֹהִים הוֹדִינוּ וְקָרוֹב שְׁמֶךָ. Ook hier dus is de Naam geen klank, want dat geeft geen zin; een naam als zoodanig beteekent niets; maar hier is sprake van de Goddelijke energie, de Goddelijke, reëele kracht, die niet van verre blijft, maar nabij is en dus stoffe geeft tot lof en prijs.

Micha 4 : 5: „De volken wandelen, elk in den naam zijns gods, maar wij zullen wandelen בְּשֵׁם־יְהוָה אֱלֹהֵינוּ, eeuwiglijk en altoos." De profeet Micha neemt den naam des Heeren dus eveneens voor eene realiteit,

En zoo zouden er nog tal van plaatsen zijn bij te brengen, maar deze zijn voldoende. Alleen wijs ik bij uitzondering nog op Ps. 8 : 10, omdat deze plaats in onze psalmberijming niet juist gevat is.

> [Onze psalmberijming is, wat de versificatie betreft, nog uit de klassieke school, die eerst door Bilderdijk is omvergeworpen. En nu is dit het droevige van die klassieke school, dat zij niet indringt in het wezen der dingen. Zoo ook hier.]

Die berijming zingt;

> „Hoe heerlijk rolt, uit aller vromen mond,
> Die groote Naam door 't gansche wereldrond."

De psalmberijmers hebben in hunne bekrompenheid en kleingeestigheid gemeend, dat de bedoeling van den psalmist deze was: „Hier en daar, en overal op de wereld, zijn er vrome menschen, die zingen van den Naam des Heeren en dat is heerlijk. Dat kan uitteraard Davids bedoeling niet geweest zijn, want buiten Israel vond men immers de heidenen, die den Naam des Heeren niet aanriepen. Dat is de beteekenis dan ook niet. Het karakteristieke, datgene waar het op aankomt, is op al dergelijke plaatsen in de berijming weggenomen. שֵׁם beteekent hier: Gods reëele zelfopenbaring. Natuurlijk, die ligt in gansch het schepsel en is dus over heel de aarde uitgespreid. Het is dezelfde gedachte, welke in Joh. 1 : 3 aldus wordt uitgedrukt: *πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο κ.τ.λ.* De שֵׁם יְהוָה heeft alles geschapen; dientengevolge ligt die שֵׁם יְהוָה in alle creatuur, de *λόγος* is in heel de schepping, zoowel in het onbewuste als in het bewuste, in het anorganische evenzeer als in het organische, in één woord: בְּכָל־הָאָרֶץ

> [Dit is een uitnemend onderwerp voor een dissertatie, beperkt van omvang en niettemin zeer vruchtbaar.]

In het *Nieuwe Testament,* welks uitspraken wij hier niet behoeven op te slaan, omdat die van genoegzame bekendheid zijn, lezen wij van *τὸ ὄνομα Ἰησοῦ Χριστοῦ*; dat is dan eveneens Christus zelf. En gelijk nu bij God den

Heere de שֵׁם niet is God in zijn verborgen wezen, maar God in zijne uitstraling en openbaring, zoo ook is bij den Christus τὸ ὄνομα niet de Christus in zijn verborgen wezen, maar de Christus in zijn verlossingswerk.

Dat gelijkstellen van God en „den Naam Gods" vindt zijn grond ook in ons spraakgebruik. Als de zon wat sterk in eene kamer schijnt, dan zegt men: „Er is te veel zon in die kamer", waarmee dan bedoeld wordt, dat er te veel uitstraling van de zon is. Zoo ook bedoelt de שֵׁם יְהוָה feitelijk niet God zelf, maar God, voorzoover wij Hem kennen in zijne uitstraling. Die uitstraling is echter geen schijn, maar realiteit, die ook zeer krachtiglijk realiteit teweegbrengt. Daarom is het geoorloofd, „den Naam Gods" met God zelf te verwisselen, altijd onder dit beding, dat wij niet bedoelen het verborgen innerlijk wezen Gods, maar God in zijne uitstraling in de schepping, gelijk Psalm 8 Hem bezingt.

c. Datzelfde begrip van שֵׁם nu wordt door God den Heere *toegepast op ons.* Uit onszelven zouden wij ons nooit mogen aanmatigen, in dien zin bij onszelven van een „naam" te spreken. Maar op meer dan éene plaats wordt door God den Heere dat woord שֵׁם in dien zin gebezigd tot en over een mensch. Wel is het van belang, die plaatsen even in te zien.

In Exod. 33 : 12 lezen wij, dat de Heere tot Mozes gezegd heeft: „Ik ken u bij name." In die uitdrukking kan natuurlijk niet liggen, dat God wist, dat hij Mozes heette. Dat zal niemand er onder verstaan, want God weet van iedereen wel, hoe hij heet. Maar zij moet te kennen geven: „Ik heb u in uw inwendig wezen doorgrond; niet oppervlakkig, met phaenomenale kennisneming." Dat dit de ware opvatting is, blijkt ook uit Jes. 43 : 1: „Ik heb u bij uwen naam geroepen, gij zijt mijne." En als Jesaja van zichzelf zegt (49; 1): „De Heere heeft mij geroepen van den buik af, van mijner moeders ingewand af heeft Hij mijnen naam gemeld", dan zal ook niemand dat opvatten, als had de Heere geroepen: „Jesaja!" maar moet dat verklaard worden van zijn innerlijk wezen. Reeds vóor zijne geboorte, reeds bij zijne ontvangenis, had God hem die kwaliteiten ingeschapen, waardoor hij Jesaja de profeet is geworden.

Nog duidelijker spreekt Openb. 2 : 17: „Die overwint, Ik zal hem geven eenen witten keursteen, en op den keursteen eenen nieuwen naam geschreven, welken niemand kent dan die hem ontvangt." De overwinnaar in den geestelijken strijd ontvangt dus niet zijn ouden naam, want dien behoeft hij niet te ontvangen en dien kent hij ook wel buiten God, maar hij ontvangt een naam, die de uitdrukking is van zijn innerlijk wezen. Hier op aarde kende niemand zijn eigen innerlijk wezen, anders dan ten deele. De zelfkennisse is hier niet

volkomen. Veel blijft onzelven nog een mysterie. Maar in het eeuwige leven houdt dat mysterie op. Dan zullen wij onszelven kennen, gelijk wij waarlijk zijn. Want dan ontvangen wij een naam, die congrueert met ons innerlijk wezen. Dat innerlijk wezen draagt een individueel karakter; er zijn geen twee menschen gelijk. Een anders mysterie op te heffen wordt niemand gegund, daarom is het kennen van elkanders „naam" onmogelijk. Alleen God kent het wezen van al zijne creaturen.

Gaan wij met het licht van deze plaats nu terug tot Ex. 33 : 12 en Jes. 49 : 1, dan zien wij, dat de zooeven gegeven verklaring de juiste is.

d. In Exod. 23 : 20 vv. lezen wij: הִנֵּה אָנֹכִי שֹׁלֵחַ מַלְאָךְ לְפָנֶיךָ לִשְׁמָרְךָ בַּדָּרֶךְ וְלַהֲבִיאֲךָ אֶל־הַמָּקוֹם אֲשֶׁר הֲכִנֹתִי: הִשָּׁמֶר מִפָּנָיו וּשְׁמַע בְּקֹלוֹ אַל־תַּמֵּר בּוֹ כִּי לֹא יִשָּׂא לְפִשְׁעֲכֶם כִּי שְׁמִי בְּקִרְבּוֹ:

In deze woorden wordt gesproken van den Engel, die, gelijk uit het voorafgaande blijkt, de Engel des aangezichts is, de Engel des Heeren (cf. vs. 23 *„mijn* Engel"). Wij hebben hier dus te doen met *de theophanie van den Christus in het Oude Testament.* En van dien in het Oude Testament verschijnenden Messias wordt nu gezegd door God den Heere: שְׁמִי בְּקִרְבּוֹ Van een klank kan men dat niet zeggen. Die uitdrukking moet in verband gebracht worden met wat de Heere Jezus in Joh. 17 : 6 zegt: „Ik heb uwen Naam geopenbaard aan de menschen, die Gij Mij uit de wereld gegeven hebt." Ook die woorden kan men niet zóo verstaan, alsof Christus aan die menschen *gezegd* had, dat God hun Vader was en dat zij Hem als zoodanig hadden aan te roepen; maar men moet ze zóo verstaan, dat Hij in zijne apparitie, in zijn gansche optreden, daardoor, dat Hij het vleeschgeworden Woord was, den Naam des Vaders aan zijne discipelen geopenbaard had. In gelijken zin wordt nu hier in Exod. 23 : 20 vv. gezegd, dat die מַלְאַךְ יְהוָה in zijn gansche verschijning de openbaring des Heeren, dat is zijn naam, droeg.

In verband hiermee wijs ik op Exod. 34 : 5 en 6: „De Heere nu kwam nederwaarts in een wolk en stelde zich aldaar bij Hem וַיִּקְרָא בְּשֵׁם יְהוָה. Als nu de Heere voor zijn aangezicht voorbijging, zoo riep Hij: יְהוָה יְהוָה אֵל רַחוּם וְחַנּוּן אֶרֶךְ אַפַּיִם וְרַב־חֶסֶד וֶאֱמֶת. Hier is sprake van קָרָא, uitroepen, van den Naam des Heeren. En nu zien wij, dat, waar die Naam wordt uitgeroepen, niet bloot een naam wordt genoemd, maar de *deugden* desgenen, die ons uit de duisternis geroepen heeft tot zijn wonderbaar licht, en wel bepaaldelijk die virtutes Dei, waarin zijne genadige openbaring aan zondaren ligt, namelijk dat Hij is barm-

hartig enz. Ook hier zien wij dus bevestigd, dat de Naam des Heeren zijne openbaring tot inhoud heeft.

Gedurig komt in de Schrift de uitdrukking voor: לְמַעַן־שְׁמוֹ. Ook dat duidt niet aan, dat de Heere iets doet, omdat Hij zoo heet, maar omdat Hij zoo is. En als de geloovige bidt: Heere! doe het לְמַעַן־שְׁמֶךָ, dan bidt hij: „Doe het, omdat Gij zijt diegene, gelijk Gij U geopenbaard hebt." Nooit is er sprake van Gods verborgen wezen, maar altijd van zijne openbaring. God heeft zich bijv. geopenbaard als אֶרֶךְ אַפַּיִם, en daarom kan ik zeggen: „Doe het, Heere! omdat Gij aan mij geopenbaard hebt, dat Gij lankmoedig zijt." De *Naam des Heeren* is dus *altijd de realiteit van den zich openbarenden God.*

C. Men kan dus zeggen, dat de beteekenis van dien Naam Gods in reëelen zin altijd is de Λόγος, de Christus, door wien God zich openbaart.

Nu is er intusschen een zijn en een bewustzijn. En alleen datgene bestaat reëel, wat logisch bestaat, niet in dien zin, dat het gehoorzaamt aan onze denkwetten, maar zóo, dat de λόγος er in geïncorporeerd is. Daarmee correspondeert de *tweezijdige openbaring van God*, namelijk in den *Christus* voor het *zijn*, ἐνσάρκωσις, en in de *Heilige Schrift* voor het *bewustzijn*, ἔγγραψις. Die éene λόγος wordt ἔνσαρκος in den Christus en ἔγγραφος in de Schrift. *En de schakel, die dezen* λόγος ἔνσαρκος *met den* λόγος ἔγγραφος, *de incarnatio met de inscripturatio verbindt, is de Naam.*

Wij gevoelen, dat, welke realiteit men ook aan dien naam toekent, er altoos eene reden moet bestaan, waarom hij Naam genoemd wordt. Was hier niets anders dan reëele openbaring, dan was er geene oorzaak of aanleiding om van een שֵׁם te spreken. Wij moeten ons dus de vraag stellen: Waarom draagt deze reëele zelfopenbaring Gods den term van Naam, שֵׁם, ὄνομα? En dat nu ligt hierin, dat deze openbaring eene tweezijdige is, namelijk voor het zijn in den λόγος ἔνσαρκος en voor het bewustzijn in den λόγος ἔγγραφος. Doch die twee openbaringen staan niet los naast elkander, maar zij correspondeeren met elkaar en staan in logisch verband. Als de Λόκος geworden is ἔνσαρκος, dan is er toch in Hem de λόγος. Daarom is de Naam de band tusschen die beide, omdat het is de Naam, die het wezen uitdrukt van den λόγος ἔνσαρκος, en het ook de Naam is, die beschreven wordt in de Heilige Schrift. Die Naam is m. a. w. tusschen die twee de middenterm.

Daardoor is tevens deze openbaring gedetermineerd. Wanneer toch de Naam de middenterm is tusschen de reëele openbaring en de Woordopenbaring, dan moet die Naam gegeven worden, en dus ook het object naar buiten treden, *in*

eene bepaalde relatie. D. w. z. God de Heere openbaart zich niet alleen aan menschen, maar ook aan engelen; en de wijze, waarop Hij zulks doet aan engelen, is gedetermineerd door en gebonden aan den bewustzijnsvorm der engelen. Evenzoo is de openbaring Gods aan menschen gedetermineerd door en gebonden aan den bewustzijnsvorm der menschen. En wel bepaaldelijk waar die openbaring gegeven wordt aan den *gevallen* mensch, moet zij zoodanig wezen, dat ze correspondeert met het bewustzijn van den gevallen mensch. Daarom is in de paragraaf gezegd, dat voor die obiectieve patefactie van het Eeuwige Wezen noodig is:

1⁰. dat God de Heere die openbaring giete in een *bepaald menschelijken vorm;*

2⁰. dat er in den mensch *receptiviteit* zij, om die openbaring zich eigen te kunnen maken;

en 3⁰. dat er in den mensch een *vermogen* moet zijn, om dien in zich opgenomen Naam te kunnen *reproduceeren.*

Eerst zóo vindt die openbaring Gods in den Naam haar τέλος. De mensch moet God noemen en toespreken met dien Naam, want de Heere wil toegesproken worden door zijn schepsel, door zijne uitverkorenen. Dat mag niet staan aan de ἐθελοθρησκεία des menschen, maar God de Heere moet zelf den Naam op 's menschen lippen leggen. Die Naam moet waarheid zijn. Daarom moet hij eerst in het hart worden ingedragen. En dan kan niet, tenzij eerst de reëele inhoud van dien Naam door het hart is opgenomen. Vandaar, dat die Naam berekend moest zijn op den mensch. De gevallen zondaar bezit de noodige receptiviteit niet. De gevallen mensch kan die Naamsopenbaring wel van den buitenkant in zich opnemen als een klank, maar niet als eene realiteit. Daar moet hij door de φωτισμός des Heiligen Geestes eerst op ingericht worden. En opdat die φωτισμός in hem indringen kunne, moet er eerst wezen palingenesie. Dan adapteert God den mensch en maakt Hij hem geschikt, om zijn Naam in zich op te nemen. En eerst, waar men zoo door het geloof dien Naam in zich opgenomen heeft, eerst daar komt de mogelijkheid de elocutio, d. w. z. daar wordt het hart vervuld met den rijkdom dier Naamsopenbaring, daar is de toegang tot God weer ontsloten, daar leert men God metterdaad toespreken als zijnen Vader, die in de hemelen is.

Eerst door deze uiteenzetting gevoelen wij, wat de oorzaak is, dat deze openbaring van het Wezen Gods aan den mensch *Naam* heet. Dat is om het τέλος, het einddoel, hetwelk hierin ligt, dat de mensch zijn God weer *noemen* leert. De geesteliike realiteit, die in het hart van den wedergeboren mensch aanwezig is, perst en dringt vanzelf dien Naam naar de lippen, omdat God van zijn kind worde toegesproken. Nooit heeft iemand echter die geestelijke realiteit genoten en God in waarheid zijn Vader genoemd, zonder dat hij in de

unio mystica éene plante met Christus geworden was en zich door den Heiligen Geest persoonlijk heeft mogen toeëigenen wat in Christus was; en nooit is iemand tot kennisse van dien Christus, en daardoor tot kennisse des Vaders, gekomen, dan door de Heilige Schrift. Met den Λόγος ἔνσαρκος dus zoowel als met den Λόγος ἔγγραφος moet de zondaar in verbinding worden gebracht, zal hij er toe komen, om in dien grooten en heerlijken Naam Gode de eere zijns Naams toe te brengen.

Hiermede is de kwestie van den Naam in het algemeen beide exegetisch en dogmatisch genoeg toegelicht. Zien wij nu in de volgende observatie, van welke afzonderlijke namen de Schrift ons melding maakt.

II. De afzonderlijke namen, waarmede God in de Heilige Schrift wordt genoemd.

A. *De Wezensnamen.*

1. πνεῦμα.

a. Joh. 4 : 24: πνεῦμα ὁ Θεός, καὶ τοὺς προσκυνοῦντας ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ προσκυνεῖν δεῖ. Dit is de bekende uitspraak van Jezus tot de Samaritaansche waarin wij te doen hebben met eene wezensuitdrukking. Het wezen Gods is πνεῦμα.

In gelijken zin lezen wij in

2 Cor. 3 : 17: ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν.

Hebr. 12 : 9: εἶτα τοὺς μὲν τῆς σαρκὸς ἡμῶν πατέρας εἴχομεν παιδευτὰς καὶ ἐνετρεπόμεθα· οὐ πολὺ μᾶλλον ὑποταγησόμεθα τῷ πατρὶ τῶν πνευμάτων καὶ ζήσομεν;

Efez. 3 : 14 en 15: τούτου χάριν κάμπτω τὰ γόνατά μου πρὸς τὸν πατέρα, ἐξ οὗ πᾶσα πατριὰ ἐν οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ γῆς ὀνομάζεται. Hier wordt wel het woord πνεῦμα niet genoemd, maar niettemin is deze plaats parallel met Hebr. 12 : 9, want ὁ πατὴρ τῶν πνευμάτων is hetzelfde als ἐξ οὗ πᾶσα πατριά. De πατριά is de geestelijke generatie, en daarvan wordt gezegd, niet alleen met het oog op de aarde, maar ook quod ad angelos, dat zij uit Hem als den πατήρ is.

Als wij nu die vier uitspraken zoo naast elkander leggen, dan vinden wij in de twee eerste uitgedrukt het *pneumatisch karakter van het wezen Gods*, dit, dat Hij πνεῦμα is; en in de twee laatste, dat Hij niet maar is πνεῦμα, maar dat *Hij is de Urgeist*, de Oorgeest.

> [Men wachte zich, dit „Oor" op den preekstoel te gebruiken, want behalve in „oorsprong" en „oorzaak" is het dood. In dit opzicht is de Duitsche taal gelukkiger, die heeft nog „Ur". De gelijkheid in klank met ons „oor" (= auris) is ten onzent oorzaak van deze verarming.]

Wij moeten dus, waar wij van God als het Geestelijke Wezen gaan handelen, beginnen, met die nadere bepaling van de twee laatste plaatsen scherp in het oog te houden. Wij mogen *nooit God coördineeren met andere geesten*, nooit zeggen: Er zijn geesten, en daarvan is God er een. Voornamelijk Joh. 4 : 24 heeft daar wel eens aanleiding toe gegeven. Daarom nemen wij aanstonds die andere plaatsen er bij, om van meetaf op het absolute karakter van God als Geest te wijzen. Om aanstonds het onderscheid tusschen relatieve geesten en den absoluten Geest te doen vatten, wijs ik hier op de dependentie, waarin alle πνεύματα tot Hem staan; alle πνεύματα toch hebben aan Hem als ὁ γεννήσας, als ὁ πατήρ, hun ontstaan te danken.

In het denkbeeld, dat God τὸ πνεῦμα is, ligt dus niet alleen in, dat Hij is een geestelijk wezen, maar dit, dat Hij is de bron van alle geestelijk leven in de schepping. Het eerste is niets dan eene kwaliteit, hoedanigheid en eigenschap; maar het tweede is eene *realiteit, eene volheid van wezenlijkheden.* Daarom moeten wij het altijd in dien laatsten zin verstaan.

b. Die uitspraak der Heilige Schrift nu hebben wij op te vatten deels in *negatieven*, deels in *positieven* zin.

α. De negatieve explicatie van het begrip τὸ πνεῦμα.

Wij hebben hier de tegenstelling te behandelen van het pneumatische met het psychische en het somatische leven. De uitdrukking, dat ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα ἐστιν, *sluit het psychische en het somatische leven van God uit.* De uitsluiting van het somatische wordt in de Heilige Schrift uitgedrukt door den term „ἀόρατος". De Schrift gewaagt van Gods onzienlijkheid. Τὰ ὁρατὰ staan tegenover τὰ ἀόρατα als de somatische tegenover de niet-somatische wezenheden. Daarin ligt dus de negatie van alle corporaliteit bij God. En in de tweede plaats wordt ook het psychische leven uitgesloten. Onze ψυχή mag nooit onder één hoofd, onder één genus gebracht worden met τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ. Wel leert de Heilige Schrift, dat τὸ πνεῦμα ἅγιον in ons werkt, dat onze ψυχή een tempel, ναός, is voor τὸ πνεῦμα ἅγιον, maar toch nooit, dat die ψυχή van ons met τὸ πνεῦμα ἅγιον, wat het wezen betreft, identisch zou zijn. De ψυχή is een *geschapen* creatuur, en daarom eigen aan den *mensch.*

[Later hoop ik dit in den „Locus de homine" wel beter uiteen te zetten, dan het nu uit de gebrekkige uitgave, die de pers verliet, is op te maken.]

De ψυχή is altijd berekend op het σῶμα; dit maakt juist haar eigenaardig karakter uit. Daarom is eene ψυχή, gesepareerd van het σῶμα, orbata, privata, ze mist iets. Een πνεῦμα zonder σῶμα is niet orbatum, want *een πνεῦμα kent geene dispositie op het σῶμα.* Daar nu de mensch dispositus est ad corporalem exsistentiam, is het ἀόρατον in hem de ψυχή. Maar de engelen, die niet op een somatisch bestaan zijn gedisponeerd, hebben hun ἀόρατον in πνεῦμα te zijn. De

praeformatie van des menschen ψυχή moet derhalve niet bij de engelen, maar bij de dieren worden gezocht. Wij mogen ons hier niet in zoölogie verloopen, maar dit is volkomen duidelijk, dat er in de dieren velerlei is, dat niet met ons corporeel, maar met ons psychisch leven op éene lijn staat, scilicet quod ad formam aliquid invisibile; dat is dan wel niet eene hoogere of lagere ontwikkeling, maar toch wel praeformatie van het psychisch leven van den mensch.

Het is daarom niet genoeg, gelijk onze oude dogmatici hebben gedaan, om alleen te poneeren, dat God asomatisch is; neen, wij moeten ook uitspreken, dat Hij is apsychisch. Zoo eerst is de tegenstelling volkomen zuiver, en komen wij, waar we wezen moeten.

ℵ. Eerst de tegenstelling met het somatische.

Vragen wij, wat men met πνεῦμα uitdrukt, dan is het antwoord: τὸ πνεῦμα is steeds het bezielend element van ψυχή en σῶμα beide.

Als wij van den Heere Jezus lezen, dat hij „den geest gaf", dan wil dat niet zeggen, dat Hij zijne ziel overgaf in de hand zijns Vaders, maar dat Hij zijn πνεῦμα zelf overgaf. Want „den geest geven" wordt niet alleen van den Christus gezegd, maar van alle menschen, niet alleen van vromen, maar ook van Goddeloozen. Allen gaven den geest in de dagen van Noach; daar wordt de uitdrukking zelfs van dieren gebruikt, cf. Gen. 7: 21: „En alle vleesch, dat zich op de aarde roerde, gaf den geest, van het gevogelte enz." Door dezen „geest" wordt dus niets anders verstaan dan de met leven bezielende adem Gods. De bezieling van τὸ πνεῦμα komt niet alleen over het psychisch, maar ook over het somatisch leven. Wij lezen dan ook in den aanvang van het scheppingsverhaal, dat de Geest Gods zweefde over de wateren, welke werking des Heiligen Geestes ziet op *alle* creaturen. De schepping is eene daad van den drieëenigen God, een opus exeuns van Hem, die ook het stoffelijke leven met zijnen adem heeft bezield.

[Men houde dit alles wèl in het oog. Als wij van God zeggen, dat Hij is τὸ πνεῦμα, dan hebben wij ons te wachten voor de fout, die vooral in moderne kringen zoo licht gemaakt wordt. Daar dringt men het geloofsartikel „Ik geloof in den Heiligen Geest" sterk op den voorgrond en redeneert aldus: „God is een Geest, en Hij is heilig; dus is God een Heilige Geest." Men gelooft dan niet in Christus, maar wel in den Heiligen Geest. Op dit standpunt is de dwaling zoo verleidelijk, dat men meent de persoonlijkheid van den Heiligen Geest in orthodoxen zin te belijden. Zoo Prof. Scholten in zijne „Leer der Hervormde kerk". Zoo, onder Scholtens irspiratiën. Prof. Kuyper, die onder de theses achter zijne dissertatie ook deze opnam: „De Heilige Geest is een persoon". Maar dat bedoelde gansch wat anders dan τὸ πνεῦμα ἅγιον, die met den Vader en den Zoon het Eeuwige Wezen is. Daarom mag ik hier wel waarschuwen tegen verwarring. Wij spreken hier over den *wezensnaam* πνεῦμα,

niet over πνεῦμα als persoonsnaam. Anders begaan wij misschien dezelfde fatale vergissing.

Wanneer men over God als τὸ πνεῦμα spreekt, en men begaat de fout, om dat op te vatten in den zin van τὸ πνεῦμα ἅγιον, dan komt men tot spiritualistisch dualisme. De tegenstelling tusschen πνεῦμα en σῶμα wordt dan zoo opgevat, alsof God met de ὅρατα, met de somatische wereld, niets te maken had. Dan is de monnikenstand een begeerlijk goed, men wordt akosmisch en stelt al het zichtbare als beneden de digniteit Gods voor. Om dat spiritualistisch dualisme af te snijden, is het noodig in het oog te houden, hoe in God als τὸ πνεῦμα niet alleen de springader en bron is van alle angelisch en psychisch, maar ook van alle somatisch leven. Dat geldt evenzeer van eene slak als van een leeuw, zelfs van het plantenleven en de natuurelementen. Ook het leven, dat in de plantenwereld ritselt, ook de vonk in de electriciteit, al wat leeft en actie in zich heeft, is vrucht van God als τὸ πνεῦμα; al de grond van zijne actie ligt niet in het somatische, maar in het pneumatische. Dit is niet te verstaan, als men op het spiritualistisch-dualistisch standpunt blijft staan; dan denkt men zich τὸ πνεῦμα alleen als oorsprong van het psychische leven. Maar om eenheid te krijgen en te begrijpen, vanwaar het leven in de ὅρατα is, moet men van dat Platonisch spiritualistisch dualisme aflaten en zich keeren tot de Heilige Schrift. Die leert ons, dat al wat geschapen is, zóo is geschapen, dat de actie en energie, die er in werken, vrucht is van God als τὸ πνεῦμα. Zoo eerst verstaan wij een psalm als den 148sten, waar de psalmist in heiligen jubel zingt: Looft Hem, niet alleen gij engelen en menschen, jongen en ouden, maar ook gij planten en dieren, bliksem en donder, wolken en regen, hagel en stormwind, in één woord, alles, wat in de natuur het leven uitmaakt.]

Nu is er zeer zeker eene *tegenstelling tusschen God* als τὸ πνεῦμα, *en de somatische wereld,* τὰ ὅρατα. Maar die tegenstelling *mag niet opgevat worden, alsof er tusschen die beide eene absolute antithese zou bestaan.* Volstrekt niet. Van God als τὸ πνεῦμα gaat zoowel voor de ὅρατα als voor de ἀόρατα alle energie uit.

Die tegenstelling tusschen God als τὸ πνεῦμα en het somatische *is dus eene relatieve.* Dat wil zeggen, er wordt door uitgedrukt, dat God ook wel in de ὅρατα het leven werkt, dat Hij ook wel de stoffelijke wereld bezielt, maar dat die ὅρατα hunnerzijds *creaturen* zijn, niet gegenereerde, niet uit Hem voortgekomen dingen, maar dingen, die door zijn scheppings*woord* als zoodanig in het leven zijn getreden. Van die creaturen is de mensch de hoogste. Als menschen zijn wij gemengde wezens, die deel hebben aan beide zijden van de schepping. Dit maakt het hooge standpunt van den mensch uit. Een engel heeft maar aan éene zijde deel. Dat is ook de reden, waarom Christus niet een engelenvorm, maar een menschelijken vorm heeft aangenomen. Van àl het creatuurlijk leven toch is de mensch het hoogste.

Ten spijt van deze relatieve tegenstelling tusschen God als τὸ πνεῦμα en de wereld van het somatische leven, zijn er menschen geweest, die *aan Gods iets corporeels wilden toeschrijven*. Vooral *de Audianers*, eene secte uit de vierde eeuw, in het leven geroepen door Udo (Lat. Audius), hebben zich aan deze dwaling schuldig gemaakt. Zij beriepen zich bij voorkeur op *Tertullianus*, omdat die volgens hen ook wilde, dat men aan God een corpus zou toekennen. Intusschen, bij dezen laatste vergisse men zich niet. Zijne eigen woorden zijn, in „Adv. Praxean", § 7: „Quis negabit Deum corpus esse etsi spiritus est; spiritus enim est corpus sui generis in sua effigie." Later bespreekt hij het ook in zijn geschrift „De anima" als zijnde niet een corpus met membra, maar een corpus ineffigiatum. Deze uitdrukkingen zijn wel gevaarlijk, maar blijkbaar toch goed bedoeld. De eenige fout is, dat Tertullianus het woord corpus bezigde in een zin, waarin het niet mag gebezigd worden, omdat die zin ingaat tegen den aard van het begrip corpus, namelijk in den zin van substantie. Dat laat niet éene taal, waarin met bewustheid gedacht en gesproken wordt, toe.

Die Audiani nu beroepen zich vooral op de theophaniëen, de incarnatie en de מַרְאֵה יְהוָה, waarvan gesproken wordt in het bekende verhaal van Mozes' roeping (Exod. 3 : 3 v.v,). Ook beriepen zij zich er op, dat er gedurig in de Schrift wordt gesproken van een רָאָה אֱלֹהִים, bijvoorbeeld in het verhaal van Manoach, die tot zijne vrouw zeide: „Wij zullen zekerlijk sterven, omdat wij God gezien hebben." Voorts op die onderscheidene plaatsen, waar geschreven staat: „Zal iemand God zien en leven?" En eindelijk op het leven der gelukzaligen, die immers God zullen zien πρόσωπον πρὸς πρόσωπον, naar 1 Cor. 13 : 12.

Men kan metterdaad volstrekt niet ontkennen, dat er in de Heilige Schrift genoeg uitdrukkingen voorkomen en voorstellingen gegeven worden, die er ons bij oppervlakkige beschouwing toe zouden leiden, om ons eene zichtbare voorstelling van het Eeuwige Wezen te maken. Heel het paganisme is dan ook opgekomen uit de behoefte, om zich God voor te stellen. Doch wij moeten de Heilige Schrift niet raadplegen door er willekeurig hier en daar een enkele uitspraak uit te lichten, maar de Schrift door de Schrift zelve verklaren. En dan hebben onze vaderen terecht gewezen op die gansche reeks van uitspraken, als: dat God onzienlijk is, dat niemand Hem kan zien enz., en om de notio clara van de Schrift op dit punt, die onzienlijkheid Gods tot een stuk van hunne belijdenis verheven. Heeft men dit dan scherp in het oog opgevat, dan kan men tot de bovengenoemde *anthropomorphistische* voorstellingen overgaan. Wij hebben daarop vroeger reeds gewezen.

De *plaatsen, waarin de onzienlijkheid Gods met zoovele woorden stellig wordt*

uitgesproken, zijn: Luk. 24 : 39; Acta 17 : 29; Rom. 1 : 23; Joh. 1 : 18; 1 Tim. : 17; 1 Tim. 6 : 16; Coloss. 1 : 15; en Hebr. 11 : 27; waarmee in het Oude Testament te vergelijken zijn Deut. 4 : 12; Jes. 40 : 18; en Jes. 46 : 5. Wij zullen al die plaatsen niet nagaan; de exegese levert geene moelijkheden op. Alleen 1 Tim. 6 : 16 als de meest beslissende en krasse uitspraak vinde hier eene plaats: ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν, φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον, ὃν εἶδεν οὐδεὶς ἀνθρώπων οὐδὲ ἰδεῖν δύναται· ᾧ τιμὴ καὶ κράτος αἰώνιον, ἀμήν. Daarbij valt de nadruk natuurlijk niet op ὃν εἶδεν οὐδεὶς ἀνθρώπων κ, τ. λ,, maar op φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον. Wij hebben daarbij niet te doen met eene antithese, die hier toevalligerwijze wordt uitgesproken en slechts een enkele maal in de Schrift voorkomt. Neen, allerwege wordt geleerd: ὁ θεὸς ἀόρατος. Met die onzienlijkheid is het asomatisch karakter van het Eeuwige Wezen uitgesproken.

Op het concilie van Trente is men te velde getrokken tegen de neiging van sommige monnikenorden, die ook op de Roomsche bouwkunst en ornamentiek invloed heeft gehad, om toch een zekere voorstelling van God te geven, al was het slechts een symbolische. Daar waren mannen van veel ernst, die tegen deze zoogenaamde „trinitaire voorstellingen" gewaarschuwd hebben. Alleen heeft de moed ontbroken, om ze te verbieden, uit vrees voor te veel tegenstand; men was beangst, dat men nog meer aan de gereformeerden en de Lutherschen verliezen zou. Voor deze zwakheid bestond wel reden, want zelfs Bellarminus, de groote polemist voor de Roomsche kerk dier dagen, verdedigde zeer beslist het gebruik dier voorstellingen. Ze te verbieden, was dus voor het concilie een heet hangijzer.

Intusschen hebben wij wel toe te zien, dat ook wij ons niet door de kunst laten verleiden, om dat Roomsche misbruik te voeden en op gereformeerd terrein over te brengen. De platen van Gust. Doré bijvoorbeeld zouden bij de Bijbeluitgaven allicht dit misbruik kunnen doen insluipen. Dan wordt God bijvoorbeeld voorgesteld als een grijsaard. Dit is zeer beslist een zonde tegen het tweede gebod, dat juist uit het pneumatisch karakter van het wezen Gods voortvloeit. De profeten, Jesaja bijv., brengen dat maken van gelijkenissen juist in verband met Gods aanzienlijkheid en stempelen het als afgoderij. Ook de kalverdienst in de woestijn was geene poging, om Jehova af te beelden, maar om Hem symbolisch voor te stellen, bijvoorbeeld in de gedaante van een rund, als symbool van de eeuwige natuurkracht; zij dachten volstrekt niet, met eerbied gezegd, dat God er als een rund uitzag.

ב. In de tweede plaats hebben wij de *antitese tusschen* πνεῦμα en ψυχή. Ze wordt het scherpst belijnd uitgesproken in *1 Cor. 2 : 14:* ψυχικὸς δὲ ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ· μωρία γὰρ αὐτῷ ἐστίν, καὶ οὐ δύναται γνῶναι, ὅτι πνευματικῶς ἀνακρίνεται. Overigens is ze door heel de Schrift heen uitgespro-

ken. Wij moeten er wel op letten, dat er in 1 Cor. 2 : 14 gesproken wordt van τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ, waarmee nooit bedoeld wordt God als τὸ πνεῦμα, nooit dus het wezen Gods, maar de persoonsuitdrukking voor God den Heiligen Geest. In dit verband moest op deze plaats alleen gewezen, om aan te toonen, dat de Schrift de tegenstelling tusschen πνεῦμα en ψυχή kent en in die tegenstelling τὸ πνεῦμα hooger stelt.

> [Ter voorkoming van misverstand zij hierbij opgemerkt, dat dit ψυχικός bedoelt iemand aan te duiden, die zijne bezieling aan zichzelven, aan zijn σῶμα of aan den κόσμος ontleent. Men wake toch tegen de trichotomie. ψυχή is op zichzelf nooit zelfstandig leven, maar alleen een instrument, aan den mensch geschonken, om eenerzijds met het σῶμα en anderzijds met God in verbinding te treden. Komt nu de inspiratie voor dat verbindingsleven van God, dan is de ψυχή πνευματική; maar ontleent ze hare inspiratie aan het σῶμα, den κόσμος of aan zichzelve, dan is zij σαρκική, κοσμική, ψυχική.]

Dit voor wat betreft de negatieve explicatie van het begrip τὸ πνεῦμα.

β' De positieve explicatie van het begrip τὸ πνεῦμα.

א. Het woord πνεῦμα is een *ongeschikt woord*, omdat het krachtens zijn uitgang op -μα een *resultaat te kennen geeft.* Alle woorden in het *Grieksch* op -μα duiden het resultaat aan van de werking, die in den stam van het woord ligt uitgedrukt. Zoo is ποίημα het resultaat van ποιεῖν etc. Zoo nu ook moet πνεῦμα te kennen geven het resultaat van πνεῖν. En nu ligt het in den aard der zaak dat God geen resultaat kan zijn, omdat er dan achter God iemand zou moeten wezen, van wien dat πνεῖν uitging. Het Grieksche woord is dus ongeschikt.

Het *Hebreeuwsche* woord רוּחַ heeft ingelijks een passieven zin. Het woord, waarvan is het afgeleid, komt overeen met het Grieksche πνεῖν, voor wat de grondbeteekenis betreft; immers, רוּחַ beteekent: snuiven. Daarom worden ook zoowel רוּחַ als πνεῦμα gebruikt voor „wind". Cf. Joh. 3 : 8: τὸ πνεῦμα ὅπου θέλει πνεῖ, καὶ τὴν φωνὴν αὐτοῦ ἀκούεις, ἀλλ' οὐκ οἶδας πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει· οὕτως ἐστὶν πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ πνεύματος. Dit is niet maar eene gewone vergelijking, maar de Heere Jezus kiest met opzet het beeld van den wind, omdat de wind in het somatische leven in vorm gelijk is met πνεῦμα en רוּחַ in het geestelijke leven. Het is niet toevallig, dat beide in het Hebreeuwsch en Grieksch voor „wind" en „geest" hetzelfde woord gebezigd wordt. Er bestaat tusschen deze twee formeele identiteit, en met het oog daarop moet de uitspraak van Joh. 3 verstaan.

Het *Latijnsche* woord „*spiritus*" duidt hetzelfde aan, want spiritus komt van spirare, in beteekenis gelijk aan πνεῖν en רוּחַ. Dat grondbegrip van „blazen" is voor wat wij hier bedoelen in alle talen zoozeer de de grondvorm, dat zelfs van het Latijnsche anima (stam an, achtervoegsel ma) de stam an hetzelfde aanduidt

als het Hebreeuwsche אנה of ענה, waarvan de beteekenis eveneens „blazen" is.

Hoe komt het toch, dat alle volken te dezen het begrip „blazen" bezigen? De oorsprong daarvan ligt juist in den wind en den adem. Als wij in onze koudere luchtstreken ademen, zien wij onzen adem, maar in de warme landen, waar immers de talen zijn ontstaan, zag men zijn adem niet. Bij het sterven nu ziet men evenmin iets; ook de wind blijft verborgen, hoe hij bulderen moge. Daarom heeft men juist voor de *onzienlijke* dingen dat begrip van waaien, blazen genomen. Dat begrip is dus aan de natuur ontleend, gelijk trouwens alle oorspronkelijke begrippen. Maar in de tweede plaats is men ook tot de ontdekking gekomen, dat er in den wind kracht school, om het vuur aan te blazen. Zoo had men niet alleen geluid en een onzienlijk iets, maar ook eene macht en kracht, namelijk de zuurstof, een levenwekkenden gloed, eene bezielende macht; waarom dan ook op het geheele terrein van het animisme dit begrip van „blazen" werd gebezigd, om positief „geest" uit te drukken.

In *onze* eigen *taal* heeft men den term „Het gist", om aan te duiden, dat eene zekere massa eerst inert, leven- en bewegenloos is, maar er nu van binnen uit die massa zekere beweging ontstaat, die zich openbaart in de werking van het schuim etc. In dat woord „gisten" zit dezelfde stam als in „geest". „Geest" is dus niet iets inerts, maar draagt een eigen leven in zich en werkt uit zijne eigene energie.

Het ware wel te wenschen, dat wij in de onderscheidene talen, waar wij den Heere onzen God noemen willen, *actieve woorden instee van passieve* hadden. Πνέων zou beter de bedoeling uitdrukken dan πνεῦμα; spirans ware beter dan spiritus; en niet flatus, maar flator is God.

ב. Niet Schelling, maar *Fichte* heeft gelijk met betrekking tot het *tweede positieve element*, dat in het begrip van πνεῦμα ligt. Fichte namelijk stelt τὸ πνεῦμα als den wortel, waaruit de morphologische wereld opkomt; alles is product van das Ich. Schelling daarentegen leert, dat de geest opkomt uit de stof; uit het onbewuste vormt zich van lieverlee het bewuste; uit de ὕλη ontstaat het πνεῦμα. De Schrift leert, dat de grond van al het morphologisch bestaande ligt, niet in zichzelf, maar in τὸ πνεῦμα, en dat de grond van τὸ πνεῦμα, dat is van ὁ Θεός, ligt in zichzelf. Dat vindt men met zoovele woorden uitgedrukt in Hebr. 11 : 1—3: ἔστιν δὲ πίστις ἐλπιζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων. ἐν ταύτῃ γὰρ ἐμαρτυρήθησαν οἱ πρεσβύτεροι. πίστει νοοῦμεν κατηρτίσθαι τοὺς αἰῶνας ῥήματι Θεοῦ, εἰς τὸ μὴ ἐκ φαινομένων τὸ βλεπόμενον γεγονέναι. Daarbij is τὸ βλεπόμενον al het waarneembare, al wat eene μορφή bezit. Over den oorsprong van die φαινόμενα wordt hier gezegd, dat ze geworden zijn μὴ ἐκ φαινομένων, dat is dus uit het pneumatische.

De tweede positieve eigenschap van het begrip πνεῦμα komt dus hierop neer,

dat *in den geest de causa movens ligt van al het zichtbare, en niet omgekeerd,* dat m. a. w. aan τὸ πνεῦμα het recht van het primordiale bestaan toekomt. Τὸ πνεῦμα is het eerst en het in zichzelf bestaande, en eerst door de werking van dat πνεῦμα is τὸ βλεπόμενον en zijn τὰ φαινόμενα voortgekomen.

3. Nog een *derde* iets ligt er in het *positieve begrip* van τὸ πνεῦμα, nl. het *bewuste,* het *bewustzijn.* Aan τὸ βλεπόμενον is het eigen, onbewust te zijn, maar het bewustzijn is identisch met het pneuma. Daarom heet het bewustzijn des menschen ook τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου en de denkwijze, die in de wereld heerscht, τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου. In 1 Cor. 2 is het gebruik van dat woord πνεῦμα in drieërlei zin te vinden. In vs. 11 is sprake van het bewustzijn des menschen: dat alleen kent het innerlijke van het menschelijke wezen: τίς γὰρ οἶδεν ἀνθρώπων τὰ τοῦ ἀνθρώπου εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου τὸ ἐν αὐτῷ; In vers 12 gewaagt de apostel van τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου = das Weltbewusztsein, de in de wereld heerschende denkwijze: ἡμεῖς δὲ οὐ τὸ πνευμα τοῦ κόσμου ἐλάβομεν, ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ, ἵνα εἰδῶμεν τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν. En in vers 10 spreekt hij over het zelfbewustzijn in God, dat absoluut is en dus, als ik mij zoo eens mag uitdrukken, niet alleen het uitwendige in God kent, maar ook τὰ βάθη: τὸ γὰρ πνεῦμα πάντα ἐραυνᾷ, καὶ τὰ βάθη τοῦ θεοῦ. Wij hebben in onszelven nog βάθη, die wij niet kennen, omdat ons bewustzijn onvolkomen is. Maar zulke βάθη zijn er in God niet; de cirkel van het bewustzijn valt in God samen met den cirkel van het zijn en leven Gods; die beide dekken elkander volkomen.

> [Deze pericoop is zeer onderrichtend voor het juiste begrip van τὸ πνεῦμα. Er wordt niet mee bedoeld de spirituale of pneumatische exsistentie, maar die eigenschappen van τὸ πνεῦμα, die in het zelfbewustzijn liggen, het innerlijke dus.]

Diezelfde gedachte van het „bewuste" vinden wij ook in Rom. 8 : 27: ὁ δὲ ἐραυνῶν τὰς καρδίας οἶδεν τί τὸ φρόνημα τοῦ πνεύματος, ὅτι κατὰ θεὸν ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἁγίων. God als τὸ πνεῦμα dringt in, nu niet in zichzelf, maar in het hart der menschen, en doorziet daar al wat er in is, en van uit die diepten roept Hij dan naar God. In God is dus zelfkennisse en kennisse van zijn schepsel, eene klare bewustheid van wat er in zichzelf en in zijn creatuur is. Dit laatste vinden wij ook uitgedrukt in Ps. 139: „Zie, Heere, Gij weet het alles" enz. Omdat God τὸ πνεῦμα is, doorschouwt en doorziet Hij alles.

Dit punt zou ons nader leiden tot den Goddelijken wil en het Goddelijke verstand, maar dit is thans nog niet aan de orde, waarom wij het verder laten rusten. Wij hadden hier alleen te letten op het negatieve en positieve in het begrip van τὸ πνεῦμα.

Eer wij nu verder de wezensnomina van den Heere onzen God kunnen nagaan, moeten wij een oogenblik stilstaan bij een *drietal denkbeelden, die in de Heilige Schrift bij God worden gebruikt.* Zulks is noodig ter voorkoming van verwarring in onze begrippen. Ik bedoel de woorden φύσις, μορφή en γένος, die niet identisch zijn, maar toch zeker verband met elkander hebben. Van φύσις lezen wij in 2 Petr. 1 : 4 en Jac. 3 : 7; van μορφή in Fil. 2 : 6; en van γένος in Acta 17 : 28 en 29.

1. Van de φύσις wordt gesproken in 2 Petr. 1 : 4: ... ἵνα διὰ τούτων γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως, ἀποφυγόντες τῆς ἐν τῷ κόσμῳ ἐν ἐπιθυμίᾳ φθορᾶς,

en Jac. 3 : 7: πᾶσα γὰρ φύσις θηρίων τε καὶ πετεινῶν ἑρπετῶν τε καὶ ἐναλίων δαμάζεται καὶ δεδάμασται, τῇ φύσει τῇ ἀνθρωπίνῃ. Deze laatste plaats doet zien, in welken zin de Heilige Schrift het begrip van φύσις toepast op de creaturen.

Het begrip φύσις is voor ons *van zeer groot gewicht. Vooral voor de christologie.* Immers, daar rijst de kwestie van de Goddelijke en menschelijke natuur in den Messias. En de gansche belijdenis van den Christus en daarmee van de Christelijke kerk hangt juist aan die unio naturarum. De meer pantheïstische theologie van den tegenwoordigen tijd is dan ook begonnen met de loochening van het bestaan der Goddelijke natuur, om zoodoende een middel te hebben tot omverwerping van Athanasius' belijdenis. Ik wijs hierop om u het gewicht der zaak te toonen.

Natura, φύσις, natuur, beteekent in den grond: *al wat geboren wordt en zal geboren worden.* De etymologie leert dit ons duidelijk. Natura komt van nata, nasci, stam na; bijna identisch daarmee is de stam φυ. Wij hebben hier dus het begrip van eene uit zichzelf werkende oorzaak en energie. Men verstaat dan ook in den regel door de natuur van iets het complex van alle Potenzen, die door eene innerlijke aandrift gedreven worden, om tot actus over te gaan. De natuur van een kind wordt gevormd door de in het kind werkende energieën, en Potenzen, die het kinderlijke leven actu te voorschijn brengen. Hetzelfde geldt van de natuur van een boom, een paard, een vogel enz. Energieën, die in iets inzitten dus, en zich met noodzakelijkheid openbaren in de levensuitingen. Met noodzakelijkheid, want het karakter van het noodzakelijke is aan het werk der natuur eigen. Daardoor komt *natuur tegenover vrijheid* te staan. De vrije wilsuiting staat tegenover den natuurlijken dwang. *De mensch is een dubbel wezen, met natuur en met het vrije leven beide.* Onze natuur nu drijft ons gedurig tot allerlei dingen, die met Gods wil strijden. Vandaar, dat wij geroepen worden, om den strijd tegen onszelven, tegen onze natuur, aan te binden. Wie dien strijd niet strijdt, maar eenvoudig zijne natuur

volgt, verzaakt zijne roeping en boet zijn adel als mensch in. De „geest" is vrij, de „natuur" is gebonden.

De energieën *moeten* naar buiten treden. Vandaar, dat aan de natuur het begrip van de *natuurwet* onafscheidelijk verbonden is. Daarom werkt de naturalistische school ook zoo doodend voor alle vrije geestesontwikkeling, wijl zij niets anders doen kan, dan den aard van de natuur toepassen op het vrije geestesleven en het karakter der natuurwetenschappen indragen in de vrije wetenschappen.

Het begrip „natuur" moet ten slotte ook bij ons absoluut worden genomen, d. w. z. de *geheele kosmos* is een organisme, met vaste energieën en Potenzen, met noodzakelijkheid en wetten. Als wij spreken van *de* natuur, dan bedoelen wij niet iets aparts, maar dan wordt *al* het bestaande en geschapene opgevat als één machtig organisme. Zelfs als wij van den regen, den wind en de elementaire dingen spreken als van „natuur", of ook, de stad uitgaande, „de natuur gaan bewonderen", dan ondergaat het begrip wel eene kleine wijziging, maar de grondgedachte blijft toch de tegenstelling tusschen wat menschenhanden gemaakt hebben en datgene wat met een eigen noodzakelijk leven geschapen is, gelijk dit geldt voor den kosmos als geheel.

Zwingli heeft eens verklaard: „Natura pie Deus, Deus pie natura dici potest", in vromen zin kan men de natuur God noemen. De natuur is dan al het bestaande, als een organisme, waarin eene aandrijvende en bezielende energie. En inzooverre nu God immanent is in zijne schepping, kan men het gezegde van Zwingli goedkeuren, ofschoon het toch altoos gewaagd blijft.

Zoo verstaan wij dus „natuur" van al het geschapene. Maar wat hebben wij ons nu te denken, als er sprake is van de φύσις τοῦ θεοῦ? Immers, *hierbij wordt op God den Heere een begrip toegepast, dat oogenschijnlijk alleen op das Werdende kan worden overgebracht.* Immers, juist dit is de eigenaardigheid van alle natuur, dat aliquid nascitur, φύεταί τι, iets voortgebracht wordt. Bij „natuur" bewegen wij ons derhalve op het gebied van het worden, niet van het zijn. En God de Heere is geen worden, maar het absolute zijn: אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה. Derhalve, zoo zou men concludeeren, kan het begrip van „natuur" niet op God worden overgebracht. (Wij laten voor het oogenblik de eeuwige generatie des Zoons rusten; dit punt komt bij de driepersoonlijkheid ter sprake.) Immers, bij God is er niets in potentie, of het is er ook actu. En in de tweede plaats onderstelt elke andere φύσις eene macht, waardoor zij teweeggebracht wordt. Zoo bij het kind, dat nascitur e patre. Zoo zou men ook achter of vóor God een anderen vadergod moeten stellen. Wij hebben hier dus hetzelfde als bij alle andere anthropomorphistische uitdrukkingen. *Bij God is er geene φύσις, maar Ur-φύσις,* niet eene afgeleide natuur, maar eene Urnatur. En waar nu

de φύσις in God als zoodanig meebrengt, dat zij hare causa movens niet van elders heeft, maar uit zichzelve, daar is de φύσις τοῦ θεοῦ *het complex van al die energieën, die samen de Goddelijke wezenheid uitmaken.* Terwijl aan de andere zijde deze levensvolheid, diese Fülle der Energien in God, niet alleen hare energie in zichzelve bezit, maar tevens de oorsprong van alle andere energieën is Konden naast God nog andere energieën bestaan, dan zou Hij niet de absolute φύσις bezitten.

Eerst door de saamvoeging van deze drie denkbeelden komt men tot het volle begrip van de θεία φύσις.

Nu kan ik, na alzoo het begrip θεία φύσις genomen te hebben, dat begrip gaan vergelijken met andere φύσεις. Daarom wees ik ook op Jac. 3:7. Daar zegt de apostel, dat alle andere φύσεις onderworpen zijn aan de φύσις ἀνθρωπίνη. Er is dus *eene scala naturarum*, eene opklimming, eene hierarchie der geschapene φύσεις. Daarbij staat de φύσις τοῦ ἀνθρώπου bovenaan, omdat zij alleen het Abbild in zich draagt van de φύσις τοῦ θεοῦ. Alleen omdat zij zoo hoog staat, kan er gezegd worden, dat de mensch bij volkomen ontwikkeling in het kindschap Gods τῆς θείας φύσεως κοινωνὸς γίνεται. Dat is geene deificatie, geene Vergöttlichung van den mensch; hij wordt de Goddelijke natuur deelachtig als een Abbild, gelijk een beeld de natuur deelachtig is van het origineel.

Die uitdrukking „de θεία φύσις deelachtig worden" versta men dus niet, waar men anders licht toe komt, alleen van de heiligheid Gods. De φύσις τοῦ θεοῦ ziet niet alleen op het ethische; maar ook op het verstandelijke, op het leven van het bewustzijn, waarin juist de hooge pneumatische ontwikkeling van den mensch uitkomt, „πρόσωπον πρὸς πρόσωπον"; en in de derde plaats ook op de macht. God de Heere heeft aan den mensch ook macht gegeven. En ons is geprofeteerd, dat wij met Christus als koningen heerschen zullen.

Bij een kind onderscheidt men tusschen de natuur en de opvoeding. *Door opvoeding kan men de natuur ontwikkelen, maar er blijft eene tegenstelling* tusschen wat het kind door *natuur* eigen is en wat er door opvoeding *van buiten af* bijkomt. In dien zin is er *in God* zulk eene tegenstelling *niet.* Zijne natuur komt geheel uit zijn wezen op en niets wordt er door invloed van buiten in aangebracht.

Bij *ons* is er intusschen *wel* eene tegenstelling, zoowel in onzen persoon als tusschen ons en het nicht-Ich. Wij zijn gewoon eene tegenstelling te maken tusschen ons ik en onze natuur; en overmits nu onze natuur verdorven is, hebben wij de roeping, om tegen onze natuur in te gaan. Wie leeft naar zijne natuur en die maar gaan laat, is een ontuchtig mensch, d. w. z. die geene tucht over zijne natuur uitoefent. Dit is niet aan de menschelijke natuur als

zoodanig eigen, maar is een gevolg van de zonde. Want het spreekt wel vanzelf, dat in den staat der rechtheid de mensch zijne natuur niet bestrijden, maar volgen moest. En zoo ook zullen straks, in den staat der heerlijkheid, de heiligen geroepen worden, om niet in strijd met, maar juist overeenkomstig hunne natuur te leven. Bij den mensch in den gevallen staat echter is er antinomie, strijd en worsteling tusschen zijn ik en zijne natuur. Maar wij hebben er ons wel voor te wachten, deze ook maar een enkel oogenblik over te brengen op God den Heere. Dat zou alleen denkbaar wezen, als die worsteling en die tegenstelling in onze natuur zelve gegrond was, maar het is ondenkbaar en onmogelijk, nu ze gevolg is van de zonde. Om allen twijfel te dien opzichte weg te nemen, wijs ik op een verkeerd gebruik van onze spreektaal, die zich aangewend heeft, om onder natuur iemands physiek, iemands somatische natuur te verstaan. Zoo genomen, is het natuurlijk eisch, dat altoos, èn in den staat der rechtheid èn nu èn in den staat der heerlijkheid, die somatische natuur onderworpen worde aan den geest des menschen. Maar „physiek" voor „natuur" is eigenlijk een onzinnig zeggen, dat wij niet mogen aanvaarden, waar wij belijden, dat de Zone Gods de menschelijke natuur heeft aangenomen. Dat spraakgebruik geeft tot dualisme aanleiding. Tot de natuur behoort niet alleen het lichaam, maar het behoort evenzeer tot de menschelijke natuur, om een wil en intellect te hebben, teneinde daarmede over zijne somatische aandriften te heerschen.

In dat verkeerde spraakgebruik schuilt eigenlijk ook de oorzaak, dat men er tegenwoordig zoo tegen is, om van de Goddelijke natuur te spreken. Want vat men eenmaal natuur op in den zin van ons somatisch leven, dan is er geene natuur in God denkbaar, want God heeft geen somatisch leven. Maar *bij een zuiver spraakgebruik moet men wel zeggen dat God eene natuur heeft.* Als wij sterven, leggen wij onze natuur niet af, ofschoon wel ons lichaam; ook in den staat der afgescheidenheid blijft onze ziel de menschelijke natuur behouden. Daarom is er ook niet alleen eene φύσις τῶν θηρίων, maar ook eene φύσις τῶν ἀγγέλων. En eerst als wij ons dit goed indenken, dat ook de engelen, die toch enkel πνεῦμα zijn, eene natuur hebben, en dat ook de afgescheiden ψύχαι eene natuur hebben, zullen wij kunnen verstaan, in welken zin er bij den Heere van eene natuur kan gesproken worden. Immers, τὸ πνεῦμα is bij God niet in tegenstelling met zijne natuur genomen, maar τὸ πνεῦμα *is* ἡ φύσις, evenals in den staat der heerlijkheid het pneumatisch leven der gezaligden tot hunne φύσις behoort.

Eene *andere tegenstelling is die tusschen wat uit 's menschen natuur zelve opborrelt en de werking, die van buiten af op den mensch wordt uitgeoefend.* In den staat der rechtheid leefde Adam secundum naturam, maar er werkte ook

een invloed van buiten af op hem. Niet door zijne natuur zelve is de zonde ontstaan, maar door de werking van een invloed van buiten af, namelijk het geweld van Satan, die juist tegen die natuur inging, ze verstoorde en verdierf. Dat kon bij den mensch, omdat hij er op aangelegd was, om invloeden van buiten af te ondergaan, van God zoowel als van Satan, zoo van de kinderen Gods als van de kinderen der menschen in boozen zin.

Ook dit relatieve begrip mag niet op God worden overgebracht. Wij, menschen, zijn producten van twee factoren, a en b, waarbij a onze natuur voorstelt en b de invloeden, van buiten af op die natuur uitgeoefend. Beide factoren zijn dus relatief. Absoluut is de natuur alleen dan, als zij de eenige oorzaak van zichzelf is. Maar God is geen product; de φύσις in God is God de Heere zelf. Hij is de absolute φύσις, d. w. z. op Hem kunnen geene invloeden van buiten af inwerken, noch ten goede noch ten kwade, omdat Hij alle ding doet naar de aandrift en energie van zijne eigene Goddelijke natuur.

En juist omdat de natuur nu in God absoluut is, behoort het eo ipso tot zijne natuur, dat alle andere naturen aan die natuur haar aanzijn danken. De natuur der planten, de natuur der dieren, de natuur der menschen, ze hebben altegader haar grond en oorzaak in de φύσις τοῦ Θεοῦ. En inzooverre hebben wij recht, om bij God te spreken van de causa causans, de natura naturans, tegenover de natura naturata. Daarin ligt dan niet uitgesproken, dat Gods natuur absoluut is, maar wel dit, dat alle andere naturen in God haar oorsprong hebben.

En omdat er samenhang en verband bestaat tusschen de natura naturata en de natura naturans, is er altoos zekere symbolische overeenkomst tusschen de natuur van een schepsel en de φύσις τοῦ Θεοῦ. Wat God de Heere in de natuur in het leven heeft geroepen. is geen product van eene Goddelijke phantasie, maar *de natuur van alle schepsel heeft met de natuur Gods eenig analogon.* Dat begint zeer zwak, zóo zelfs, dat waar die analogie het allerzwakste is, zij, aan onze waarneming ontglipt. Maar hoe hooger de naturen staan, des te meer analogon en des te duidelijker de symboliek. Denk maar aan wat de Heere Jezus zei van de klokhen, in welker natuur terdege eene symbolische uitdrukking ligt van de φύσις τοῦ Θεοῦ. Dan, hoe interessant het ook zou wezen, om dit meer uitvoerig na te gaan, wij moeten het hier laten glippen.

Bij het hoogste creatuur nu is die analogie en symbolische samenhang ten slotte overgegaan in reflex. Reflex is het sterkste analogon. Krachtens de Abbildlichkeit, waarmede de mensch naar het evenbeeld Gods geschapen is, bestaat er tusschen de φύσις τοῦ ἀνθρώπου en de φύσις τοῦ Θεοῦ niet alleen creatuurlijke maar ook genetische samenhang. En het is daarom, dat wij der Goddelijke natuur deelachtig kunnen worden, gelijk de apostel zegt, namelijk in het kindschap Gods.

2. Behalve van de φύσις τοῦ Θεοῦ wordt er in de Heilige Schrift ook gesproken van de μορφὴ τοῦ Θεοῦ, namelijk in *Fil. 2 : 6 vv.* Daar lezen wij van Christus Jezus, ὃς ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ, ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβών, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος, ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ. Dit is de eenige plaats, waar de uitdrukking voorkomt. ***Hare beteekenis wordt duidelijk uit het verband.*** Er wordt in deze pericoop gesproken van μορφή, ὁμοίωμα en σχήμα, en van de μορφή in tweeërlei zin, namelijk van de μορφὴ Θεοῦ en van de μορφὴ δούλου, waarbij dan de overgang tusschen deze beide wordt gekarakteriseerd als een κένωσις en ταπείνωσις.

Nu kan μορφὴ Θεοῦ uit den aard der zaak niet beteekenen den uitwendigen vorm, het voorkomen. De Heere Jezus is niet een zwarte neger geworden, maar Hij is gekomen in den toestand van een slaaf, de status servi is de zijne geworden. De apostel doelt hier op de rechtspositie van een slaaf. Jezus is ingegaan in een menschelijken toestand, waarbij alles wat den ἄνθεωπος als zoodanig nog sierde ontbrak en daarentegen al het smadelijke aanwezig was, wat er ligt in de ὁμοίωμα δούλου. Deze laatste uitdrukking ziet niet op de natuur van een slaaf, want die is in den regel gluiperig of weerbarstig, maar op de menschelijke natuur in haar lagen vorm. Staat er nu, dat de Zone Gods, eer Hij tot die ἐνσάρκωσις overging, ἐν μορφῇ Θεοῦ verkeerde, dan moet ook die uitdrukking, naar den eisch der tegenstelling, in denzelfden zin worden verstaan als μορφὴ δούλου en dus ***niet zien op de natuur, maar op den toestand en staat.*** Zoodat van den Heere Christus wordt gezegd, dat Hij vóor zijne vleeschwording ***in den staat der Goddelijke heerlijkheid,*** van de δόξα τοῦ Θεοῦ, van den כְּבוֹד יְהוָה was. Van een morphologisch bestaan Gods is hier volstrekt geen sprake. Ten onrechte hebben dus de Audiani bij dezen tekst heul gezocht.

3. In de Heilige Schrift wordt voorts nog gesproken van een γένος τοῦ Θεοῦ namelijk in *Acta 17 : 28 en 29 :* ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν, ὡς καί τινες τῶν καθ' ὑμᾶς ποιητῶν εἰρήκασιν. τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν. γένος οὖν ὑπάρχοντες τοῦ Θεοῦ οὐκ ὀφείλομεν νομίζειν, χρυσῷ ἢ ἀργύρῳ ἢ λίθῳ, χαράγματι τέχνης καὶ ἐνθυμήσεως ἀνθρώπου, τὸ θεῖον εἶναι ὅμοιον. In vers 28 wordt eene heidensche uitspraak geciteerd, welke de apostel evenwel overneeemt. Wij mogen hierbij niet denken aan de wedergeboorte, alsof de apostel wilde zeggen : God is onze Vader, gelijk wij door de wedergeboorte zijne kinderen, en dus zijn wij van Gods geslacht. Dat ware eene miskenning van deze plaats, want Paulus spreekt hier op den Areopagus temidden van en tot Grieksche philosophen. Wij hebben dit vers te verstaan in denzelfden zin als Luk. 3 : 38 : τοῦ Ἐνὼς τοῦ Σὴθ τοῦ Ἀδὰμ τοῦ Θεοῦ. Beide zien juist op hetgeen ik bij de φύσις τοῦ Θεοῦ besprak, namelijk dat het

analogon en de symbolische overeenstemming, die tusschen God en schepsel bestaan, bij den mensch, krachtens zijn geschapen zijn naar den beelde Gods, overgaan in affiniteit. Hier wordt dus uitgedrukt, dat er *tusschen de natuur van een mensch en de natuur Gods affiniteit* bestaat. Intusschen, ook hier gaat dezelfde categorie door als bij πνεῦμα etc., namelijk: dat aan God wel een γένος wordt toegekend, maar niet in gewonen zin. *Onder menschen geldt de gewone relatieve zin van* γένος, namelijk als niet alleen generans, maar ook generatus. *Maar bij God* geldt γένος *in zijne absolute beteekenis.* Hij is in absoluten zin wat van Melchizedek geschreven staat: ἀπάτωρ, ἀμήτωρ ἀγενεαλόγητος etc. En in de tweede plaats geldt ook hier, dat het γένος *in God de causa movens van alle* γένος *op aarde is.* Dit wordt uitgedrukt in *Efez.* 3 : 15: ἐξ οὗ πᾶσα πατριὰ ἐν οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ γῆς ὀνομάζεται, hetgeen precies hetzelfde uitdrukt, als stond er ἐξ οὗ πᾶν γένος ὀνομάζεται, want πατριά beteekent daar: alles wat er ontstaat, doordat er een πατήρ is, gelijk wij bij de behandeling van den naam πατήρ verder hopen te zien.

---

2. ἀγάπη.

a. In 1 Joh. 4 : 8 wordt met zoovele woorden uitgesproken, ὅτι ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν, en wederom in vs. 16: ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν, καὶ ὁ μένων ἐν τῇ ἀγάπῃ ἐν τῷ θεῷ μένει καὶ ὁ θεὸς ἐν αὐτῷ μένει. *God is dus de Liefde, in absoluten zin.* Terwijl vers 7 ons ook hier brengt tot de reeds vaak gemaakte en telkens weer te maken opmerking, dat *God ook is de Urliebe,* de Oor-liefde, dat in Hem is de Ur-ἀγάπη, uit welke alle andere ἀγάπη voortvloeit: ἀγαπητοί, ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, ὅτι ἡ ἀγάπη ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστίν, καὶ πᾶς ὁ ἀγαπῶν ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται καὶ γινώσκει τὸν θεόν.

De geheele pericoop van *1 Joh. 4 : 7—21* is de groote pericoop uit de Heilige Schrift, waarin ons het wezen der liefde als in de Goddelijke natuur inwonende, geteekend en in zijne energieën en werkingen beschreven wordt.

Voor we dezen Naam Gods behandelen, ga eene kleine opmerking vooraf.

Het wordt namelijk *wel eens voorgesteld, alsof de liefde Gods eigenlijk een Nieuw-Testamentisch begrip was,* dat door den Heere Jezus eerst tot openbaring was gebracht en alsof *het Oude Testament die liefde Gods niet gekend* zou hebben. Met betrekking tot die bewering verdient het wel opmerking, dat in de drie Synoptische Evangeliën, die, zooals we weten, de uitspraken van den Heere Jezus in haren oorspronkelijken vorm bevatten, en niet in afgeleiden vorm, gelijk bij Johannes, dat in die drie Evangeliën samen maar éenmaal van de liefde Gods als zoodanig sprake is, nl. in *Luk. 11 : 42.* Men zou zoo

denken, dat Christus aldoor over die Liefde zou gesproken hebben, maar Hij deed het slechts éene maal, en dan nog wel in eene uitspraak, die volstrekt niet nieuws openbaart, maar terugwijst naar vroegere openbaringen. De Heere Jezus wijst in eene rede tegen de Farizeën terug op eene bekende uitspraak en bestraft hen zoo op hun eigen standpunt, argumenteerende, gelijk het heet, ad hominem. Het is hier dus volstrekt zijne bedoeling niet, iets nieuws te zeggen, maar Hij wil den Joden dit doen gevoelen: Gij bemoeit u met allerlei kleinigheden inzake de tienden, hetgeen wèl is, maar gij weet zeer goed, dat gij op uw eigen standpunt nog veel meer te maken hebt met de κρίσις en de ἀγάπη τοῦ θεοῦ. Het eene moest gij doen en het andere niet nalaten. Daarmee valt dus de bewering, alsof de liefde Gods tot op den Christus eene verborgenheid zou geweest zijn.

Verder komt er over de liefde Gods in de Synoptische Evangeliën geene enkele uitspraak voor. Wel in het Evangelie van Johannes, ofschoon men zich evenmin moet voorstellen, dat het gebruik daar zoo menigvuldig is. *Joh. 5 : 42 en 17 : 26* zijn de beide eenige plaatsen. Wel wordt er bovendien in actieven zin over gesproken in Joh. 3 : 16, 15 : 9 en 10, 16 : 27 en eene enkele maal meer nog, nl. ὁ θεὸς ἀγαπᾷ. Maar zoowel in het Evangelie van Johannes als bij de Synoptici wordt veel meer de mensch opgeroepen, om God en den naaste lief te hebben, dan dat er eene rijk openbaring van de ἀγάπη τοῦ θεοῦ als van iets nieuws in zou gevonden worden.

Daarentegen komt de ἀγάπη in de apostolische litteratuur veel menigvuldiger voor. Bij Paulus zelfs 71 maal. En in de betrekkelijk kleine brieven van Johannes op tal van plaatsen, vooral in de bovengenoemde pericoop, 1 Joh. 4 : 7—21.

De strekking van deze opmerking is natuurlijk niet, om den minsten twijfel te wekken, als kwam de Heere Jezus niet de ἀγάπη τοῦ θεοῦ openbaren of ook als hadden de apostelen den rijkdom van Gods liefde niet geopenbaard, maar alleen om te weerspreken de bewering, alsof er in het Nieuwe Testament eene strooming van liefde was te vinden, die eenigermate gelijken tred zou houden met wat men er tegenwoordig van maakt.

Maar deze opmerking is nog niet ten einde, voordat wij *ook* eerst *het Oude Testament bezien* hebben. Kan men niet aantoonen, dat ook in het Oude Testament de ἀγάπη τοῦ θεοῦ op den voorgrond gestaan heeft, dan hebben onze huidige tegenstanders althans ten deele nog gelijk.

Nu onderscheide men van meetaf tusschen die plaatsen, waarin van die liefde Gods *notione clara* sprake is, en die andere plaatsen, waar van die liefde wordt gesproken *in eene bepaalde relatie*, onder figuurlijke termen, niet absoluut.

De eerste dier beide reeksen open ik met *Jes. 63 : 9 :* בְּכָל־צָרָתָם לוֹ צָר וּמַלְאַךְ

פָּנָיו הוֹשִׁעָם בְּאַהֲבָתוֹ וּבְחֶמְלָתוֹ הוּא גְאָלָם וַיְנַטְּלֵם וַיְנַשְּׂאֵם כָּל־יְמֵי עוֹלָם: De liefde Gods komt hier dus voor als het motief, waaruit zijn optreden als Redder voortkomt. En dat niet in oppervlakkigen zin, maar absoluut: „In *al* hunne benauwdheden was Hij benauwd."

Hos. 11 : 4 : בְּחַבְלֵי אָדָם אֶמְשְׁכֵם בַּעֲבֹתוֹת אַהֲבָה וָאֶהְיֶה לָהֶם כְּמֹרְמֵי עֹל עַל לְחֵיהֶם וְאַט אֵלָיו אוכיל: Hier is sprake van de koorden der liefde, waarmede God de zijnen omsnoert, waarbij het teedere karakter dier liefde nog wordt versterkt door de bijvoeging: „Ik was hun als degenen etc."

Zef. 3 : 17 : יְהוָה אֱלֹהַיִךְ בְּקִרְבֵּךְ גִּבּוֹר יוֹשִׁיעַ יָשִׂישׂ עָלַיִךְ בְּשִׂמְחָה יַחֲרִישׁ בְּאַהֲבָתוֹ יָגִיל עָלַיִךְ בְּרִנָּה: Hij zal, vanwege zijne liefde, zwijgen over hunne zonde en zich verheugen met gejuich. Wederom blijkt het teedere uit het heele verband. Hier is het de meejubelende liefde; in Jes. 63 : 9 was het de medelijdende liefde; dat is de dubbele zijde van de liefde Gods.

De liefde Gods wordt in het Oude Testament ook persoonlijk geaccentueerd, bijvoorbeeld in *Jerem. 31 : 3 :* מֵרָחוֹק יְהוָה נִרְאָה לִי וְאַהֲבַת עוֹלָם אֲהַבְתִּיךְ עַל־כֵּן מְשַׁכְתִּיךְ חָסֶד: מֵאֲשֶׁר יָקַרְתָּ בְעֵינַי נִכְבַּדְתָּ וַאֲנִי אֲהַבְתִּיךְ וְאֶתֵּן אָדָם תַּחְתֶּיךָ וּלְאֻמִּים תַּחַת נַפְשֶׁךָ: Evenzoo *Jes. 43 : 4 :* אָדָם תַּחְתֶּיךָ וּלְאֻמִּים תַּחַת נַפְשֶׁךָ:.

In meer algemeenen zin, niet in die rechtstreeksche adaptatie, lezen wij bv. Ps. 146 : 8, dat de Heere de rechtvaardigen liefheeft; in Ps. 78 : 68, dat Hij den berg Sion liefheeft; in Ps. 37 : 28, dat Hij het recht liefheeft; in Spr. 3 : 12, dat Hij kastijdt dengene, dien Hij liefheeft; en zoo zijn er vele andere plaatsen, die niet de persoonlijke liefde Gods uitdrukken, maar een uitgang van die liefde Gods naar het werk van zijne openbaring.

Ik wil bij deze eerste reeks nog éene plaats voegen. Immers, al komt het woord אַהֲבָה in *Exod. 34 : 6* niet voor, toch ligt in deze uitspraak, bij het uitgangspunt dus van de principieele openbaring, die God geeft aan Mozes, de verkondiging van eene teedere en innige liefde, die zelfs den vorm van lankmoedigheid, genade etc. aanneemt: וַיַּעֲבֹר יְהוָה עַל־פָּנָיו וַיִּקְרָא יְהוָה יְהוָה אֵל רַחוּם וְחַנּוּן אֶרֶךְ אַפַּיִם וְרַב־חֶסֶד וֶאֱמֶת: Zoo hebben wij ook te letten op al die uitdrukkingen van het Oude Testament als „het rommelen van Gods ingewand" etc., die den Heere niet doen kennen als de abstracte Liefde, maar juist als rijk in allerlei werking en uiting der liefde tegenover den zondaar.

Toch heeft men op al deze plaatsen niet voornamelijk te letten, als men de

oeconomie van de liefde Gods in het Oude Testament wil kennen. Men bepale daartoe zijne aandacht bij de tweede reeks der uitspraken, waar slechts *relative* over de liefde Gods gesproken wordt. Daarmee bedoel ik dit. Het Oude Testament geeft ons over de liefde Gods geene philosophie en ook niet eene soort dogmatiek, maar het *teekent* ons de liefde Gods in hare levensbetrekkingen. En dat wel ten principale onder de *twee groote relatiën van de huwelijks- en van de vaderliefde.* Niet, dat deze twee relatiën de eenige zouden zijn, want bijv. de liefde van een herder voor zijne schapen wordt ons in Ps. 23 breed uitgemeten, en zoo zijn er ook nog andere. Maar in hoofdzaak komt het in het Oude Testament en voor heel de openbaring hierop aan, dat er geen sprake is van abstracties, van een zeker begrip van liefde enz., maar dat de liefde Gods ons in hare realiteit geteekend wordt, en dat wel voornamelijk, gelijk ik zei, in de beide figuren van huwelijksliefde en van vaderliefde.

De groote stukken voor de huwelijksliefde zijn *Psalm 45*, het *Hooglied, Ezechiël 16, Jeremia 2* en *de Spreuken in de tegenstelling tusschen de echte en de vreemde vrouw.* Wat dit laatste stuk betreft, zoo is het wel waar, dat het subiect in de Spreuken niet is God, maar de חָכְמָה, maar wij weten ook, dat die חָכְמָה daar niet eene abstractie is, maar God in zijne wijsheid, gelijk uit het achtste hoofdstuk duidelijk blijkt.

Boven en behalve deze breede pericopen vragen hier nog vermelding woorden als זוֹנָה en זנוּת, uitdrukkingen als „De Heere is uw Man, o Israel!" enz. Afhoereeren is een beeld van afval van God. Al zulke woorden en uitdrukkingen wijzen dus op den band van innige liefde tusschen God en mensch, van welken Vondel eens zoo schoon heeft gezongen:

„Die liefde is sterker dan de dood:
Geen liefde komt Gods liefde nader" enz.

Die woorden en uitdrukkingen zijn dus niet maar beelden, maar ze dienen, om den teedersten band aan te geven als aanduiding van de verhouding, waarin God de Heere tot zijn volk staat. Hetzelfde vinden wij in Efez. 5:22 vv., waar dit mysterium wordt geleerd, dat de man en de vrouw elkander zullen liefhebben, gelijkerwijs Christus de kerk heeft liefgehad. Wij hebben hier dus niet te doen met eene willekeurig gekozen Oud-Testamentische figuur, maar met eene opzettelijk gekozen wijze van openbaring der liefde Gods.

Nu hebben wij dit aldus te verstaan. Het huwelijk op aarde is niet iets, dat buiten God om een band legt, niet eene verhouding, buiten God om in het leven geroepen, en nu van achteren met de gezindheid van God jegens zijn volk vergeleken. Neen, *de liefde Gods is archetypisch.* En het *huwelijk* is juist in het leven geroepen, *om de liefde Gods ectypisch uit te drukken,* om eene openbaring

te geven van die liefde Gods. Hierin ligt, als men het zoo noemen wil, zijn sacramenteel karakter.

In dien zin heeft dan ook Cats wel zijn poëtischen blik op het leven genomen. Allerwege is in het leven die band waar te nemen, dien God in de physische liefde had gelegd. Deze stijgt bij den mensch tot psychische liefde. En zij culmineert in het huwelijk van Christus met zijne kerk. Wel is dit in de openbaring der Heilige Schrift meest als eene bruidsliefde geteekend, maar dit geschiedt, omdat Christus in den hemel nu nog gescheiden is van de gelooviгen op aarde en de bruiloft daarboven nog toeft, waarna Christus met de gemeente in heerlijkheid zal leven. Dit ontneemt dus niets aan het wezen der zaak. In het Oude Testament vinden wij gedurig de liefde Gods geopenbaard in den vorm van de huwelijksliefde, en het afvallen van Hem geteekend als een afhoereeren van dengene, met wien men gehuwd is. Sommige menschen willen wel van de huwelijksliefde hooren, maar niet van afhoereeren enz., terwijl het toch hetzelfde is. Ezech. 16 bijvoorbeeld is niets dan eene openbaring van de liefde Gods.

Behalve dien vorm kent het Oude Testament ook de *vaderliefde,* de betrekking tusschen ouders en kinderen. Deze liefde wordt zelfs meermalen nog sterker geaccentueerd, doordat het kind als zuigeling wordt genomen, hetgeen natuurlijk niet te verstaan is als een innig, teer en aandoenlijk tafereeltje, maar als de teekening van de verhouding tusschen ouders en kinderen op het moment, dat ze het sterkst is, daar bij het opgroeien het kind langzamerhand aan zijne ouders ontwast. Zoo in *Jes. 49 : 15 :* הֲתִשְׁכַּח אִשָּׁה עוּלָהּ מֵרַחֵם בֶּן־בִּטְנָהּ גַּם־אֵלֶּה תִּשְׁכַּחְנָה וְאָנֹכִי לֹא אֶשְׁכָּחֵךְ. Zoo ook in Ps. 103 : 12 : כְּרַחֵם אָב עַל־בָּנִים רִחַם יְהוָה עַל־יְרֵאָיו. En ook elders.

Hiermee hangt saam het begrip van יָחִיד, dat in onze Statenoverzetting vertaald is door „eenige", „eenzame". Het wordt ook wel gebezigd van 's menschen ziel, cf. Ps. 22 : 21 : „Red mijne ziel van het zwaard, mijn leven van het geweld des honds." Het komt natuurlijk van יחד, dat te kennen geeft eene innige verbinding, want het beteekent „samen". Dus יָחִיד is „amata mecum coniuncta". In dien zin moet dan ook het woord „eenige" uit onze overzetting worden verstaan, om uit te drukken de meest innige en teedere liefde. Ook in dezen term ligt dus, in het Oude Testament, een zeer sterke uitdrukking der liefde Gods.

De paterneele relatie nu komt ook in het Nieuwe Testament voor, ja, ze loopt door heel het Nieuwe Testament heen. Doch dit komt vanzelf ter sprake bij de behandeling van den Naam ὁ πατήρ. Hier volsta de verwijzing naar het

begin van Efez., 6 gelijk bij de huwelijksliefde naar het slot van Efez. 5.

Nog éene opmerking moet aan het voorafgaande worden toegevoegd. Waar de huwelijksliefde in de Schrift voorkomt als de figuur, om de ἀγάπη τοῦ Θεοῦ uit te drukken daar wordt het object dier liefde tevens als door den Man gecreëerd voorgesteld. Nooit is die vrouw zoo maar eens gevonden. God is altoos meteen de יוֹצֵר, de בּוֹרֵא van het door Hem beminde schepsel, „Hij is uw Formeerder, o Israel," „uw Maker en uw Man!" *De maritale en de paterneele relatie*, die in het Oude Testament op zichzelf gescheiden voorkomen, *vloeien in de* ἀγάπη τοῦ Θεοῦ *ineen.* Hier is niet een vader, die een kind teelt, om dat nu voorts maar te doen opgroeien, neen, maar een vader, die bij het opwassen van zijn kind de vaderliefde doet overgaan en opgaan in de nog inniger huwelijksliefde. Deze beide dus, de huwelijksliefde en de vaderliefde, komen in Oud en Nieuw Testament bij God niet in iuxta-positie voor, maar als twee figuren gebezigd voor de ἀγάπη τοῦ Θεοῦ slaan ze de wortelen dooreen, tot zij als éene figuur saamgestrengeld liggen. En eerst in de bijeenvoeging van die twee tot deze éene figuur is de volle rijkdom van de liefde Gods geopenbaard.

Ten slotte leg ik er nogmaals nadruk op, dat wij hier niet te doen hebben met eene abstractie, maar dat er eene realiteit wordt geopenbaard. Als men zoo over de liefde Gods spreekt, dan zijn dat veelal verba, Gedankenbilder; maar wil ik ze zien in de werkelijkheid, dan moet ik nemen den herder met zijne schapen, de klokhen met hare kiekens, de moeder met heur zuigeling, den bruidegom met zijne bruid. In dien zin wordt ons in de Schrift het beeld van de liefde Gods zichtbaar gemaakt, niet als eene kwaliteit, maar als heilige realiteit.

En zegt nu Johannes, dat ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστίν, wat doet hij dan anders, dan alles, wat er in het Oude Testament omtrent de liefde van Jehova is geopenbaard, onder eene formule brengen; eene formule, waarbij in het ἐστίν juist de heerlijkheid schuilt van de belijdenis, dat die liefde Gods niet is eene kwaliteit, maar is eene absolute realiteit?

b. Die ἀγάπη τοῦ Θεοῦ nu is *voor een deel ook te kennen uit haar negatief.* Ook hier is het de schaduw, die ten deele het licht teekent. Tegenover de ἀγάπη ligt als oppositum τὸ μῖσος, tegenover de אַהֲבָה staat de שִׂנְאָה. Vaak liggende woorden, die liefde en haat uitdrukken, heel dicht bij elkander; soms zelfs hebben zij denzelfden radix; dat is heel opmerkelijk. Zoo bijv. אהב en אוב. Zoo, sterker nog, טֵרְעִים en מְרֵעִים, waarbij, naar velen aannemen, de eerste pluralis alleen ter onderscheiding een zere meer heeft, daar volgens den regel ook dit meervoud sjwa moest hebben, zoodat beide feitelijk gelijk zijn. Het

woord komt van den stam רע, waarbij alleen het gebruik onderscheidenlijk beslist. Zoo ook bij ons vriend en vijand als part. praes. van fri en fi, waarbij moet opgemerkt, dat die r oorspronkelijk geen medeklinker, maar een vocaal is en dus slechts een zeer kleine wijziging aan de beteekenis geeft. En datzelfde verschijnsel kan men waarnemen in alle Indogermaansche talen. Juist daarom is het van te meer belang, om bij de behandeling van de ἀγάπη τοῦ Θεοῦ ook stil te staan bij haar oppositum, dat is bij den haat.

Het begrip van haat is zoowel in het Oude als in het Nieuwe Testament sterk geaccentueerd.

Er is geene liefde, die niet eo ipso haat met zich brengt, tenzij dan eene hoogst oppervlakkige; elke diepe, innige, reëele liefde openbaart in hare schaduwzijde haat. Het is dan ook voor geen tegenspraak vatbaar, als ik zeg: *Liefde is haat, en haat is liefde.* Dit verklaart dan ook, waarom de woorden, die men tot uitdrukking van deze beide begrippen bezigt, etymologisch bijna gelijk zijn.

Men kan dus de uitspraak: *God is liefde,* ook lezen als: *God is haat!*

Dit komt ons, in ons gewone leven, vreemd voor, omdat de haat bij ons zijn oppositum niet anders vindt dan in zelfzucht en eigenliefde; en omdat die liefde zondig is, is ook de haat zondig. Maar de haat op zichzelf is niet zondig. De haat is eenvoudig de negatieve zijde der liefde. En de liefde op zichzelve is niet zondig; derhalve ook niet de haat als zoodanig. Spraken wij niet van zelfzucht, maar van zelfliefde, dan zouden wij dat aanstonds voelen, want natuurlijk, die bepaalde liefde is zondig, en zij vindt in den gewonen, zondigen haat haar complement.

De Heere Jezus heeft die tegenstelling tusschen en tegelijk dien innerlijken samenhang van liefde en haat zoo beslist mogelijk uitgesproken in *Luk. 14 : 26 :* εἴ τις ἔρχεται πρός με καὶ οὐ μισεῖ τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν μητέρα καὶ τὴν γυναῖκα καὶ τὰ τέκνα καὶ τοὺς ἀδελφοὺς, καὶ τὰς ἀδελφάς, ἔτι δὲ καὶ τὴν ἑαυτοῦ ψυχήν, οὐ δύναται. εἶναι μου μαθητής. Sterker, krasser, men zou zoo zeggen meer hyperbolische uitdrukking is voor deze gedachte wel niet mogelijk. Want Jezus stelt hier op den voorgrond die liefdesbetrekkingen, die de meest innige zijn en die in de Heilige Schrift juist voorkomen, om ons de realiteit van de liefde Gods te doen gevoelen. En dan zegt Hij niet: Wie vader of moeder meer liefheeft dan Mij, — maar: Wie tot Mij komt, om Mij lief te hebben, en niet μισεῖ, niet haat, zijn vader en zijne moeder, wie zelfs niet haat zijne יָחִיד, zijne eenige, zijne ψυχή, hij kan mijn discipel niet zijn. Vanzelf is de bedoeling deze: waar die liefdesbetrekkingen komen te staan tegenover de liefde voor Christus, als ze een impedimentum, eene beperking voor ons zijn zouden, om Jezus lief te hebben, dan moeten ze ons een σκάνδαλον zijn, opdat ze geen oorzake voor ons worden, dat wij zouden afvallen van den Heere en van ons geloof.

Zonde en heiligheid zijn identisch, beide ethisch en met eenzelfden impuls, maar alleen daarin uiteenloopend, dat de een negatief, de ander positief is, de eene plus en de andere minus werkt. Zoo ook zotheid en wijsheid. De „fool", die optrad in de „Plays" bij Shakespeare, is geen domoor, geen dwaas, die maar iets dolt, maar als zot richt hij juist de gegevens der wijsheid op hun tegendeel, hij verkeert de plusreeks in eene minusreeks. Welnu, zoo zijn nu ook ἡ ἀγάπη en τὸ μῖσος *identisch in den wortel, maar ze loopen uiteen in eene plus- en minusreeks.* En eene plusreeks zonder minusreeks is onmogelijk; $1 + n$ onderstelt vanzelf $1 - n$; vandaar, dat de liefde niet wezen kan zonder den haat.

Daarom wordt er dan ook in de Heilige Schrift van God den Heere gezegd, dat Hij haat. Deut. 16 ; 22: „Gij zult u geen opgericht beeld stellen, hetwelk de Heere uw God haat." Zach. 8 : 17: „Denkt niet de een des anderen kwaad in ulieder hart, en hebt een valschen eed niet lief; want al deze zijn dingen, die Ik haat, spreekt de Heere." Mal. 1 : 3: „Nochtans heb Ik Jakob liefgehad, en Ezau heb Ik gehaat." Openb. 2 : 15 zegt de Christus tót de gemeente van Pergamus: „Alzoo hebt ook gij, die de leering der Nicolaïeten houden, hetwelk Ik haat." Cf. voorts de Concordantie in voce.

De haat is dus niet alleen aanwezig in den zondigen mensch, maar evenzeer in God. Adam in het paradijs bezat niet enkel liefde, maar ook haat. Had hij maar meer haat gehad jegens Satan, hij ware niet gevallen. Als Eva bij haar noodlottigen dialoog zich maar terstond met haat van de slang had afgekeerd, zij ware behouden gebleven.

Dienovereenkomstig wordt in de Heilige Schrift de haat in den mensch niet afgekeurd, maar integendeel hem tot plicht gesteld. Als den mensch geboden wordt te ἀγαπᾶν, dan volgt daaruit, naar hetgeen wij zagen, onmiddellijk, dat hem ook geboden wordt te μισεῖν. Wel wordt afgekeurd, dat men zijne vijanden haat, en wordt ons geboden: „Hebt uwe vijanden lief!" Maar *Gods vijanden moeten wij haten!* Cf. Ps. 139 : 21 en 22: „Zou ik niet haten, Heere, die U haten, en verdriet hebben in degenen, die tegen U opstaan? Ik haat hen met volkomen haat; tot vijanden zijn zij mij." Neen, dat zeggen van David moeten wij niet willen „vergoelijken", want deze woorden eeren juist hem, die ze zong, en wie ze niet meezingen wil of kan, toont juist daardoor, dat hij nog te laag staat in zijne liefdé tot zijn God. Uit dat oogpunt moeten dan ook de vloekpsalmen verstaan worden. Ongetwijfeld, deze zijn eene uiting van haat, maar daardoor leggen zij juist getuigenis af van de vele en diepe liefde, die gewortelde was in het hart dier zangers. Men moet niet zeggen: Die menschen hadden geene liefde; integendeel, zij hadden God lief tot in het diepste van hun hart, en daarom keerden zij zich tegen de vijanden van God en van Gods volk. En

als dan ook de Heere Jezus zegt: „Zoo wie een van deze kleinen, die in Mij gelooven, ergert, het ware hem nutter, dat een molensteen aan zijn hals gehangen en dat hij in de diepte der zee verzonken ware", dan is bij deze uitspraak het motief hetzelfde als bij de vloekpsalmen, en dan mag men niet goddelooslijk, gelijk velen deden en doen, zeggen: „Hoe jammer, dat dit in den Bijbel staat", want juist de liefde tot God is het, die deze uitspraak postuleerde.

Mogen wij daarom uit deze vloekpsalmen, bij wijze van consequentie, deze gedragslijn voor onszelven afleiden, dat wij moeten haten wie in onze omgeving God haten? Neen, want dat weten wij niet; God wijst ze ons nu niet meer aan. Bij Israel was het duidelijk aangewezen, wie de vijanden van God en zijn volk waren. Was dit ook bij ons het geval, dan ware niet-haten lafheid. Nu is het eenvoudig uitstel van executie, dat de vloekpsalm nog niet op onze lippen leeft. Straks, als het κρῖμα τοῦ θεοῦ openbaar wordt, gelijk het bij Israel was, in den dag des oordeels nl., dan zullen de gezaligden in den Hemel haten den Satan met zijne engelen en die aan zijn rijk voor eeuwig vervallen zijn. En wie zich die gezaligden denkt zonder haat in het hart, en wel een haat, die op hetzelfde peil staat als hunne liefde, die verstaat hun toestand niet. Zij zullen de absolute liefde bezitten voor God en zijn volk, maar juist daarom ook absoluten haat voor Satan en de zijnen.

In de Schrift is dus de liefde gansch wat anders dan in de wereld. Daarom is het ook zoo pertinent ongeoorloofd, onze uit de wereld meegebrachte voorstelling van liefde over te brengen op God den Heere. In de wereld hebben wij te doen met eene wederzijdsche gehechtheid, met medelijden, inschikkelijkheid, het veel voor een ander over hebben enz., altegader peripherie-vertooningen der liefde, blaadjes en vruchten van den boom der liefde, maar niet de stam en wortel. En waar men die valsche voorstelling nu niettemin toch op God is gaan overdragen, natuurlijk, daar heeft men vanzelf de Schrift weersproken en beweerd, dat alle gebazel over eene straf, die God zou vorderen, en over bloed, dat door Hem wierd geëischt, niet dan vinnige oud-Joodsche wanbegrippen waren van haat enz. Zoo heeft men feitelijk gereageerd tegen de wijze, waarop de liefde Gods in de Schrift is geopenbaard. Want dit is de hoogste openbaring van de liefde Gods geweest, dat Hij zijnen Zoon liet sterven op Golgotha.

In die Schrift hebben wij te doen met den stam en den wortel der liefde bij God den Heere. Bij God draagt de liefde dies het karakter van de Urliebe, d. w. z. van de zichzelf genoegzame liefde, en dat wel bepaaldelijk van zelfliefde. Men mag hier uit den aard der zaak niet spreken van zelfzucht, maar moet den term zelfliefde bezigen. En metterdaad, God de Heere mint niets

dan zichzelf. Als de Heere Jezus de tien geboden resumeert, dan zegt Hij: „Hebt uwen naaste lief *als uzelven.*" De zelfliefde is dus ook bij ons het uitgangspunt van en de maat voor onze liefde. De zelfliefde moet er eerst zijn, namelijk als maat voor onze liefde jegens de broederen. Die zelfliefde wil de Heere Jezus echter volstrekt niet principieel in ons fundeeren, want voorop gaat: „Gij zult den Heere uwen God liefhebben.boven alles." De wortel onzer zelfliefde moet dus zijn onze liefde voor God; anders is onze zelfliefde zondig.

Vraagt men dus naar den *ordo amoris*, dan is die aldus: 1°. de liefde *voor God;* 2°. op grond daarvan de liefde *voor onszelven;* 3°. naar de mate dezer zelfliefde de liefde *voor onze naasten.* En wat is nu de eenige weg, om die zelfliefde in verband te brengen met de liefde voor God? Dit, dat wij in onszelven alleen datgene minnen, wat uit God is. Wie in zichzelven iets mint, dat niet uit God is, die zondigt. Die is zelfzuchtig. De zelfliefde is niet zondig, want zij staat niet tegenover de naastenliefde, maar zij wordt zondige zelfzucht, als zij staat tegenover de liefde voor God en in strijd komt met de liefde voor den naaste. Zelfverloochening, in den waren zin van het woord, het opgeven der liefde voor zichzelf, is dan ook in de eerste plaats niet de verloochening van onszelven voor den naaste, maar voor God. Bovenal geldt dit, waar er strijd komt tusschen onze ψυχή en God; dan luidt de eisch van Jezus: *εἴ τις ἔρχεται πρός με καὶ οὐ μισεῖ τὴν ἑαυτοῦ ψυχήν, οὐ δύναται εἶναί μου μαθητής.* Hoe moet ik dit verstaan, dat ik in mijzelven alleen moet minnen wat Godes is? Moet ik dan alleen de werkingen des Heiligen Geestes in mij liefhebben? Neen, ook mijn lichaam, mijne ziel, mijne gaven en vermogens, het is alles Godes; en dat alles is geconcentreerd in mijn *ik* als het centrale leven, dat alles beheerscht. Daarom moet dat *ik* gemind als een kind van God. Wie deze heerlijke overtuiging in zich heeft, dat hij een kind van God is, en dat kind van God in zich niet liefheeft, die doet te kort aan zijne liefde voor God.

Doch keeren wij terug tot de liefde bij God den Heere. Wij moeten bij *onze* liefde beginnen met onszelven; en wij zijn naar Gods beeld geschapen; dus is ook in het Urbild, in God zelf, de zelfliefde het eerste, en eerst daaruit kan opkomen de liefde voor het creatuur. Ligt echter achter de zelfliefde van het schepsel nog het eerste groote gebod, dat valt bij God den Heere weg. De absoluutheid van het wezen Gods brengt met zich, dat de zelfliefde bij Hem het uitgangspunt is van al zijne liefde en dat daar niets achter ligt.

Bij God is er dus maar éene tegenstelling, nl. van de liefde voor zijn creatuur en zijne zelfliefde. Bij den mensch vonden wij echter vroeger tweeërlei tegenstelling, nl. van zijne zelfliefde met de liefde voor God en met de naastenliefde. (Over de innergöttliche Liebe spreken wij hier niet; die krijgen wij bij de Triniteit.)

In God is de liefde zelfliefde. In God toch is het bewustzijn van de volkomenste volmaaktheid, van de hoogste schoonheid, van de zuiverste heiligheid. En als nu ook de aandrift van Gods hart, als ik mij zoo mag uitdrukken, zich richt op het summum bonum, verum, pulchrum, sanctum, waar zal Hij dat anders vinden dan in zichzelven? Daarom kan ten principale de aandrift, *de liefde Gods zich alleen op zichzelven richten, omdat Hij het volmaakte Wezen is.*

Als er nu een creatuur onstaat, dan mint God dat creatuur, omdat het *zijn* creatuur is en er iets inzit van zijn verum, zijn bonum, zijn pulchrum zijn sanctum, dat Hijzelf er in plantte en alleen voorzooverre die goudkorrelen er in glanzen. En ontstaat er in dat creatuur daarentegen eene werking, waardoor dat goud wordt verdonkerd en verdorven, zou Hij dan niet haten wat die verstorende werking veroorzaakte? Dat is in God de ἀγάπη, die zich in zichzelve verheugt en in zijn schepsel mint wat daarin van zijn eigen heerlijk wezen is ingeschapen.

[Men beginne dus bij de prediking der vloekpsalmen altoos met de liefde, om de diepte dier liefde juist in die psalmen op te sporen.]

Nu heeft God de Heere in den mensch niet alleen beminnelijkheid gelegd als een goudkorrel, dien Hij in zijn creatuur uitstrooit, die dan bij dien mensch zou zijn id quod a Deo amatur, maar ook in de engelen- en menschenziel ingeschapen den trek, dat hunne liefde uitgaat naar hetzelfde, waarnaar Gods liefde uitgaat. Dientengevolge richt zich in den mensch in statu integro de liefde, die in hem is, op al datgene, wat èn in zichzelf èn in den naaste van God is, uitstraalt en doorschijnt. Zoo krijgen wij ook hier de telkens wederkeerende relatie, dat in God de Urliebe is en dat Hij is de bron van de liefde, die in het schepsel is.

Om deze relatie nu komt heel de schepping voor in het beeld van een groot huisgezin. Als er sprake van is, dat de Christus heenging, om plaatse te bereiden voor de zijnen, dan is dit eene beeldspreukige uitdrukking voor een kosmisch leven met God tot centrum, door wien alles vastgehouden wordt. Gelijk de apostel het uitdrukt, dat de liefde de band is der volmaaktheid, ... ἀγάπην, ὅ ἐστιν σύνδεσμος τῆς τελειότητος (Col. 3 : 14); hetgeen niet zeggen wil, dat de liefde eene macht is voor ons, om ons tot volmaaktheid te brengen, maar dat de ἀγάπη, die uit God uitgaat en in zijn schepsel invloeit, het cement is, waardoor het kosmisch leven èn in zichzelf èn met God als centrum in volmaaktheid wordt saamgehouden.

En dat nu de apostel zegt: ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστίν, het drukt uit, dat er in God niet, behalve vele andere dingen, óok liefde is, en dat dus de liefde een deel is van Gods wezen; neen, maar totus Deus charitas est; er is niets in God, dat niet volkomenlijk God in zijne volmaaktheid bemint. Er is in God geene

tegenstelling tusschen eene zekere aandrift der liefde en eene andere aandrift der liefde, maar Hij *is* Liefde. Hij is de eeuwige Zelfliefde. En in de eeuwige zelfliefde is Hij zelfgenoegzaam. De kosmos is dus niet door God geschapen, om zijne liefde te kunnen uiten. Dan ware Hij van zijne schepping afhankelijk. Neen, die schepping is een uitvloeisel van de liefde Gods en daarom strekt God er zich met liefde naar uit. Maar nooit is Hij iets te kort gekomen, toen Hij er wel, maar de schepping er nog niet was.

Wij laten dat eeuwige liefdeleven van God in zichzelven hier verder rusten, om het bij de Triniteit uitvoerig ter sprake te brengen. Hier hebben wij alleen met de liefde Gods te doen, voorzooverre zij zich openbaart. En dat geschiedt drieërlei:

1°. Deus non solum procreat, sed etiam generat. (Wat uit God gegenereerd wordt, is zijner Goddelijke natuur deelachtig; dat bezit dus èn dien goudkorrel, waarvan wij vroeger spraken, èn tegelijk de abbildliche Liebe. Een kind van God non amabilis est tantummodo, sed etiam amans.)

2°. Deus amabilia increat.

3°. Deus infundit per Spiritum Sanctum amorem, Rom. 5 : 5.

c. Keeren wij na deze expositie van gedachten nu terug tot ons uitgangspunt, *de pericoop 1 Joh. 4 : 7—21,* dan zien wij al deze zelfde momenten ons daar ter verklaring van de liefde Gods aangegeven. Al de macht van het woord wordt gebezigd, om toch den inhoud van de ἀγάπη maar uit te drukken. In vers 7 wordt het ἀγαπᾶν viervoudig gevonden; de apostel dringt en perst blijkbaar om heel het leven der liefde te openbaren.

De bron der liefde vindt de apostel niet in ons hart; niet in zekere lex aeterna, die de liefde gebieden zou; maar in God: ὅτι ἡ ἀγάπη ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστίν. En men kan dan alleen waarlijk minnen, als men generatus est per Deum: πᾶς ὁ ἀγαπῶν ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται καὶ γινώσκει τὸν θεόν, waarmede onze charitas verklaard is. Daarop volgt antithetisch hetzelfde: ὁ μὴ ἀγαπῶν οὐκ ἔγνω τον θεὸν, ὅτι ὁ θεος ἀγάπη ἐστίν. Met deze laatste uitspraak verdiept hij de gedachte, dat in God de bron der liefde is, door te poneeren, dat God niets dan zoodanige bron is, dat, om zoo te zeggen, de geheele God niets is dan eene springader van ἀγάπη.

Waarin is die macht der liefde geopenbaard? ἐν τούτῳ ἐφανερώθη ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐν ἡμῖν, ὅτι τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἀπέσταλκεν ὁ θεὸς εἰς τὸν κόσμον, ἵνα ζήσωμεν δι' αὐτοῦ. En hoe dit te begrijpen is? Omdat ἐν τούτῳ ἐστὶν ἡ ἀγάπη, οὐχ ὅτι ἡμεῖς ἠγαπήσαμεν τὸν θεόν, ἀλλ' ὅτι αὐτὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς καὶ ἀπέστειλεν τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἱλασμὸν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν. De zending van den Zoon is eene uitwendige openbaring van Gods liefde. Daar hadden wij het niet op aangelegd. Wij

hadden, juist omgekeerd, alles gedaan om te maken, dat God ons haten zou, om alle amabiliteit voor God te verliezen. De absolute zonde is dan ook het volkomen ophouden van amabilis voor God te zijn. En het amabilis voor God zijn houdt gelijken tred met het God minnen. In ons was dus de ἀγάπη tot God verminderd, ja, in beginsel gansch in haat omgezet. Eerst zóo wordt het duidelijk, hoe de bron van alle ἀγάπη in God moet zijn, in God, die niet ons heeft geduld, die niet ons met een medelijdenden blik heeft aangezien, maar die ons het allergrootste en machtigste blijk zijner liefde heeft geschonken en geopenbaard, namelijk zijnen eengeboren Zoon. Gods liefde is dus gegrond in zijn welbehagen; Hij mint ons om zijns zelfs wil, omdat wij zijne schepselen waren, *opdat* Hij ons amabilis zou maken. Waarom het dan vervolgens ook in vs. 11 luidt: ἀγαπητοί, εἰ οὕτως ὁ Θεὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς, καὶ ἡμεῖς ὀφείλομεν ἀλλήλους ἀγαπᾶν. Neen, dat wil niet zeggen: Als God nu zoo lief is voor ons, dan moeten wij ook lief zijn voor onze naasten; maar: omdat God u liefheeft *en dien ander* liefheeft. De ἀγαπητοί zijn hier kinderen Gods. God mint A en God mint B, daarom moet A ook B minnen. De keuze onzer liefde moet zich niet Pelagiaansch naar eigen willekeur richten; wij mogen niet vragen, wie ons aanstaat; maar dit zij de vraag: Wie worden door God gesteld tot voorwerpen van onze liefde? Die moeten wij liefhebben, anders hebben wij God niet lief.

In vers 12 en 13 hebben wij dezelfde gedachte als in Rom. 5 : 8 („Maar God bevestigt zijne liefde jegens ons, dat Christus voor ons gestorven is enz.), nl.: Θεὸν οὐδεὶς πώποτε τεθέαται· ἐὰν ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, ὁ Θεὸς ἐν ἡμῖν μένει καὶ ἡ ἀγάπη αὐτοῦ τετελειωμένη ἐν ἡμῖν ἐστίν. ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι ἐν αὐτῷ μένομεν καὶ αὐτὸς ἐν ἡμῖν, ὅτι ἐκ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ δέδωκεν ἡμῖν. God maakt ons beminnelijk. Waardoor? Doordat Hij ons geeft van zijn πνεῦμα, want dat πνεῦμα is het summum verum, bonum, sanctum, dat is dus hetgeen amabilis maakt voor God, en dies ook amabilis maakt voor menschen, die eenzelfde liefdeleven geelachtig zijn.

In vs. 19 wordt het uitgangspunt opnieuw opgevat: ἡμεῖς ἀγαπῶμεν, ὅτι αὐτὸς πρῶτος ἠγάπησεν ἡμᾶς. Waarop dan vanzelf in vs. 20 en 21 weer volgt: ἐάν τις εἴπῃ ὅτι ἀγαπῶ τὸν Θεόν, καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ μισῇ, ψεύστης ἐστίν· ὁ γὰρ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ὃν ἑώρακεν, τὸν Θεὸν ὃν οὐχ ἑώρακεν οὐ δύναται ἀγαπᾶν. καὶ ταύτην τὴν ἐντολὴν ἔχομεν ἀπ' αὐτοῦ, ἵνα ὁ ἀγαπῶν τὸν Θεὸν ἀγαπᾷ καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ. En datzelfde verband wordt nu zoo sterk mogelijk nog eens geïndiceerd in de feitelijk nog bij cap. 4 behoorende verzen 1, 2 en 3*a* van cap. 5: πᾶς ὁ πιστεύων ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστός, ἐκ τοῦ Θεοῦ γεγέννηται, καὶ πᾶς ὁ ἀγαπῶν τὸν γεννήσαντα ἀγαπᾷ καὶ τὸν γεγεννημένον ἐξ αὐτοῦ. ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι ἀγαπῶμεν τὰ τέκνα τοῦ Θεοῦ, ὅταν τὸν Θεὸν ἀγαπῶμεν καὶ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ ποιῶμεν. αὕτη γάρ ἐστιν ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ, ἵνα τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρῶμεν. God is de γεννήσας, die zondaren maakt

tot zijne kinderen en hun den Heiligen Geest geeft in Christus' gemeenschap. Wie nu den γεννήσας mint, mint eo ipso ook τὸν γεγεννημένον ἐξ αὐτοῦ, hetgeen evenzeer op hemzelf als op de anderen slaat. Het kind van God mint Gods kind in zichzelf en mint ook Gods kind in den broeder.

---

3. φῶς.

a. In 1 Joh. 1 : 5 lezen wij: καὶ ἔστιν αὕτη ἡ ἀγγελία ἣν ἀκηκόαμεν ἀπ' αὐτοῦ καὶ ἀναγγέλλομεν ὑμῖν, ὅτι ὁ Θεὸς φῶς ἐστὶν καὶ σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδεμία. We hebben hier te doen met eene antithetische uitdrukking, waarin wij zien, dat met het φῶς ἐστίν weer wordt uitgedrukt het begrip van de totaliteit: *God is geheel licht*, gelijk God geheel liefde is; geheel zijn wezen is het licht, gelijk tevens de bron van alle licht. Ware God niet geheel licht, dan zou dat andere deel, dat niet φῶς was, σκοτία moeten wezen, maar σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδεμία.

En gelijk Hij φῶς ἐστίν, zoo ook wordt van Hem uitgesproken, ***dat het licht zijne levenssfeer is,*** als ik het zoo mag zeggen: het element voor het leven Gods, waarin Hij zich baadt. 1 Tim. 6 : 16: ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν, φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον. Immers, juist in dat οἰκῶν schuilt de voorstelling van de sfeer, het element, waarin iemand zich beweegt. Waar ik dus spreek van het Goddelijke levenselement, daar is dit de voorstelling van de Heilige Schrift: God woont in een Goddelijk aureool, in een glans des lichts. Eene gedachte, welke ook in het 7de vers van 1 Joh. 1 wordt uitgesproken: ἐὰν δὲ ἐν τῷ φωτὶ περιπατῶμεν ὡς αὐτός ἐστιν ἐν τῷ φωτί κ, τ. λ.

In Jac. 1 : 17 vinden wij het *causale* begrip: πᾶσα δόσις ἀγαθὴ καὶ πᾶν δώρημα τέλειον ἄνωθέν ἐστιν καταβαῖνον ἀπὸ τοῦ πατρὸς τῶν φώτων. Op deze uitdrukking moeten wij even letten, want exegetisch rijst hierbij de vraag, of πατὴρ τῶν φώτων is te verstaan van de starrenwereld, „de Creator van het firmament", of wel beduidt: de God en Vader, die generans, bron en oorsprong is van al die creaturen, waarin φῶς aanwezig is in geestelijken zin. In verband hiermee hebben wij te letten op het volgende: παραλλαγὴ ἢ τροπῆς ἀποσκίασμα. Dit toch wijst juist op de hemelbollen. De zon, de maan en de starren hebben wel παραλλαγή; die wisselen wel, zooals zij zich aan ons oog voordoen. De zon komt op en verdwijnt weer; daar is dus wel een τροπῆς ἀποσκίασμα. De maan heeft eerste kwartier, volle maan etc. Het aspect der hemelbollen is 's middags heel anders dan 's avonds, 's avonds heel anders dan 's morgens enz. Daar is dus altegader verandering. Maar God kent die verandering niet. Juist omdat Hij de πατήρ van al die φῶτα is, is Hij niet aan die παραλλαγή onderworpen, want Hijzelf

heeft ze gegeven aan zijn creatuur, cf. Gen. 1, ten teeken voor het menschelijke leven. Deze plaats doelt dus wel degelijk op God als bron en oorzaak van al de natuurlijke hemellichten. Daarom is hier nog niet van een „sterregod" sprake! Dat zullen wij wel zien bij de verdere bespreking, want er bestaat tusschen het uitwendige en het innerlijke licht niet alleen symbolische, maar ook reëele samenhang.

Wij hebben dus bereids drie dingen te constateeren: 1°. God is τὸ φῶς; 2. Hij is ook ἐν φωτί; en 3°. Hij is het lumen luminans, het lumen causans, de πατὴρ τῶν φώτων.

In verband hiermee moeten wij ook letten op Psalm 36 : 10: כִּי עִמְּךָ מְקוֹר חַיִּים בְּאוֹרְךָ נִרְאֶה־אוֹר, dat geheel herinnert aan 1 Joh, 1, want ook in dit Johannëïsche verband was in den aanvang gesproken van hetgeen men getast had van het woord τῆς ζωῆς. Zoo ook staan hier חַיִּים en אוֹר parallellistisch naast elkaar. God is de bron van het leven en de fontein van het licht. En gelijk wij nu alleen kunnen liefhebben, als de liefde Gods in ons wordt uitgestort, zoo kunnen wij ook het licht alleen in zijn licht aanschouwen; *wij kunnen alleen zien, omdat Hij de* πατὴρ τῶν φώτων *is.* Niet alleen dus objectief, maar ook wel terdege subiectief is God voor zijn creatuur de bron van het licht.

Psalm 43 : 3: שְׁלַח־אוֹרְךָ וַאֲמִתֶּךָ הֵמָּה יַנְחוּנִי is van gelijke strekking en, gelijk we later zien zullen, ook om eene andere reden hoogst belangrijk, vooral om het וַאֲמִתֶּךָ. Het is de bede van den psalmist: „God zende zijn licht", omdat eerst dan het licht voor zijne ziel wordt geboren.

Psalm 27 : 1: יְהוָה אוֹרִי וְיִשְׁעִי מִמִּי אִירָא.

Op gelijke wijze wordt die gedachte uitgesproken in Psalm 139: Als ik in de duisternis ben, dan is die duisternis nog een licht voor God, en voor Hem licht de nacht als de dag; cf. vs. 11 en 12. Voor een glimworm wordt het nooit nacht, want die is „φωςφόρος". Maar voor alles, wat zijn licht van een ander heeft, kan het nacht worden. Wordt het nu reeds voor de zon nooit nacht, veel minder voor God, die αὐτὸς φῶς ἐστίν, ὁ φωσφόρος bij uitnemendheid, het eenige absolute φῶς, die het licht in zichzelven draagt. Van deze waarheid geeft Psalm 139 in de genoemde machtige uitdrukkingen eene teekening.

Psalm 90 : 8: Gij stelt onze ongerechtigheden voor U, onze heimelijke zonden in het licht uws aanschijns. Een zondaar doet al wat hij kan, om zijne zonden in de σκοτία te zetten, zoodat geen mensch er iets van ziet en hijzelf ze vergeet en nu voorts maar begeert, dat God ze ook wil vergeten. Maar dat kan niet, want God is niet afhankelijk van eenig licht buiten Hem. Waar Hij ook komt, daar werpt Hij zijn eigen licht voor zich uit en doopt in den glans van dat licht alle ding, dat Hij komt bezien.

Micha 6 : 8: Wanneer ik in duisternis zal gezeten zijn, zal mij de Heere een licht zijn.

Zie voorts nog Psalm 97 : 11 en vele andere plaatsen in het Oude Testament, welke doelen op de gemeenschap met God. Als God op onzen weg verschijnt en zich aan ons openbaart, dan ontmoeten wij den glans van zijn licht: ziet-daar de gedachte.

Nu hebben wij, in verband met dit alles, bovendien nog te letten op die uitspraken der Heilige Schriftuur, waar van den Christus gezegd wordt, dat Hij is τὸ φῶς. Reeds in de profetie was dit geaccentueerd, waar gezegd was: „Het volk, dat in duisternis wandelt, zal een groot licht zien; degenen, die wonen in het land van de schaduwe des doods, over dezelven zal een licht schijnen." (Jes. 9 : 1.) Vooral in 2 Sam. 23 : 4 wordt hierop bijzondere nadruk gelegd, als de Messias wordt voorgesteld als het morgenlicht: „En Hij zal zijn gelijk het licht des morgens, wanneer de zon opgaat, des morgens zonder wolken, wanneer van den glans na den regen de grasscheutjes uit de aarde voortkomen."

Datzelfde vinden wij ook in het Nieuwe Testament. Terstond reeds bij Simeon, Luk. 2 : 32: „Een Licht tot verlichting der heidenen en tot heerlijkheid van uw volk Israel." Wat daar nog eenvoudig uit de profetie is overgenomen, verkrijgt in den proloog van het Evangelie van Johannes een sterk geaccentueerd karakter. In het 1ste hoofdstuk is ὁ λόγος eigenlijk identiek met τὸ φῶς. In vers 5 luidt het dan: καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν. In vers 6 en 7 wordt, in een tusschenzin, van Johannes den Dooper gezegd, dat hij gekomen was εἰς μαρτυρίαν, ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός. Waarbij dan in vers 8, ter voorkoming van verwarring, wordt gezegd, dat hij οὐκ ἦν τὸ φῶς, maar alleen had te μαρτυρεῖν περὶ τοῦ φωτός. In vers 9 wordt dan de oorspronkelijke zin weer opgevat en van den Christus gezegd: ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν. En dat laatste geldt niet alleen in, maar ook vóór zijne incarnatie; immers, de schrijver vangt eerst in het 14de vers met de incarnatie aan; wat daaraan voorafgaat, wordt beheerscht door het ἐν ἀρχῇ van vers 1. De Christus is τὸ φῶς van den kosmos, van de ἄνθρωποι. Alle licht dus, dat er in de wereld bestaat, is zijn licht, het licht van den Tweeden Persoon in de Drieëenheid. Wij hebben hier ten principale te doen met den λόγος, en van dien λόγος wordt identisch gezegd, dat Hij is τὸ φῶς, omdat Hij is ὁ θεός,

Waar de Christus in zijne incarnatie optreedt, vinden wij dezelfde gedachte door Hem uitgesproken. Joh. 3 : 19 zegt Hij : αὕτη δέ ἐστιν ἡ κρίσις, ὅτι τὸ φῶς ἐλήλυθεν εἰς τὸν κόσμον καὶ ἠγάπησαν οἱ ἄνθρωποι μᾶλλον τὸ σκότος ἢ τὸ φῶς· ἦν γὰρ αὐτῶν πονηρὰ τὰ ἔργα. In verband met wat wij in Joh. 1 lazen, moeten wij hierbij opmerken, dat dit φῶς niet doelt op de leer of prediking of op het

leven van Jezus, maar zeer bepaaldelijk den Christus zelven als den geïncarneerden λόγος aanduidt. Hetgeen bevestigd wordt in Cap. 8 : 12, waar Jezus zegt: ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου. Zoo ook in Cap. 9 : 5 : ὅταν ἐν τῷ κόσμῳ ὦ, φῶς εἰμὶ τοῦ κόσμου. Cap. 12 : 46: ἐγὼ φῶς εἰς τὸν κόσμον ἐλήλυθα, ἵνα κ.τ.λ., en in meer andere plaatsen.

En inzoover de Christus de κεφαλή τῆς ἐκκλησίας is, en de zijnen éene plante worden met Hem, inzooverre, maar inzoover ook alleen, wordt van de kinderen Gods gezegd, dat zij in de wereld als lichten staan. In Matth. 5 : 14 wordt van hen letterlijk dezelfde uitdrukking gebezigd, die eerst gebezigd was van den Christus (ὑμεῖς ἐστὲ τὸ φῶς τοῦ κόσμου), iets, wat natuurlijk alleen kan en mag verstaan worden uit kracht van het organisch verband, waarin de geloovigen met Christus als hun Hoofd vereenigd zijn als zijne μέλη. De geloovigen zijn als het ware de geleiders, waarlangs het licht van Christus uitstraalt in de wereld. Het is daarom, dat zij in Luk. 16 : 8 υἱοὶ τοῦ φωτός, kinderen des lichts, geheeten worden. In Christus alleen is het licht in essentieelen zin; in hen is het afgeleid. Niet, dat zij producten van het licht zijn; in dien zin mag de uitdrukking niet verstaan worden; maar zij zijn dragers van het licht, gelijk het kind het beeld van zijn vader draagt.

In Joh. 12 : 36 wordt dezelfde gedachte van den organischen samenhang van alle zijden toegelicht: ὡς τὸ φῶς ἔχετε, πιστεύετε εἰς τὸ φῶς, ἵνα υἱοὶ φωτὸς γένησθε. Er zijn dus twee dingen: 1°. φῶς ἔχουσιν; ze staan niet productief, maar receptief tegenover het licht; 2°. zij moeten ook εἰς τὸ φῶς πιστεύειν; zij moeten dus het geschonken licht ook metterdaad accepteeren. Waar die twee samen gevonden worden, daar zijn zij nu ook υἱοί, τέκνα, τοῦ φωτός.

In Efez. 5 : 8 wordt die samenhang van de geloovigen en Christus, in betrekking tot het licht, aldus uitgedrukt: Gij zijt licht, ja, maar alleen ἐν κυρίῳ. Hierbij zijn met 1 Thess. 5 : 5 (πάντες γὰρ ὑμεῖς υἱοὶ φωτός ἐστε) nog tal van andere plaatsen te vergelijken, maar nieuwe gedachten leveren die niet op. De genoemde mogen dus volstaan. Zij wijzen er alle op, dat in den Logos het licht essentieel en primordiaal is, in de geloovigen daarentegen afgeleid, in organisch verband met den κύριος.

Tot dusverre vonden wij derhalve deze drie gedachten:

1°. *God* is het Licht; in Hem is de bron van alle licht, zoodat uit Hem alle licht uitstraalt.

2°. In den *Messias*, die God is, woont het licht; Hij is het Licht der wereld en geeft het licht.

3°. De *geloovigen* nemen het gegeven licht in zich op, behouden het in organisch verband met den Christus, en zijn, inzooverre zij het behouden, op hunne beurt het licht der wereld.

b. Na deze gegevens rijst nu de vraag, *wat wij onder dat licht te verstaan hebben.*

α. Bij de beantwoording dezer vraag moeten wij uitgaan van het licht, gelijk wij dat kennen. Als men nu, geheel afgescheiden van ons tegenwoordig onderwerp, de vraag stelt: *Wat is licht?* dan is er geene andere definitie te geven dan deze: *Licht is datgene, waarvan actie uitgaat, door welke het bestaan der dingen aan ons ontdekt wordt.* Als ik in eene donkere kamer kom (bij ons is er geene absolute donkerheid, omdat er altijd eenig licht doorstraalt; maar laat ik dan zeggen: in de onderaardsche holen met hunne „Egyptische duisternis"), zoodat het werkelijk zwarte nacht is, waarin men niets ontwaart, wat is dan een lucifer? Niets dan eene actie, waardoor de dingen aan mij ontdekt kunnen worden. Buiten de theologie om zal men in handboeken voor natuurkunde altoos deze definitie van licht vinden. En dat is metterdaad het eenige, wat er van te zeggen is. Het wezen van het licht blijft natuurlijk een eeuwig mysterie, precies zooals het leven en de liefde enz. Al wat wij daarvan kunnen is de uitwerking beschrijven. En het effect van het licht is geen ander dan: het ontdekken der dingen. Stelt dus, voor een oogenblik, dat er in deze schepping geen licht gekomen was, maar absolute duisternis ware gebleven, dan zouden de menschen nooit iets gezien, hoogstens iets getast, geroken of geproefd hebben, en ware dus eene voorstelling van de dingen om ons heen in absoluten zin onmogelijk gebleven.

Nu heeft men op natuurkundig gebied die actie zoeken te verklaren. De theorie van Newton was die der vonkjes, welke met eene ontzaglijke snelheid van de zon in ons oog zouden indringen, 315.000 K.M., dat is de afstand van de maan naar de aarde, per seconde. Dat was wel wat kras. Die theorie is tegenwoordig bijkans door ieder verlaten en die van Huygens tamelijk algemeen aangenomen. Dat is de theorie der ethergolven, welker bestaan louter hypothetisch is, daar niemand ze ooit waarnam. In die ethergolven zou dan door de warmte eene trillende beweging worden veroorzaakt, die zich met onmetelijke snelheid aan ons oog mededeelt, waardoor het licht wordt teweeggebracht. Daar is dan weer eene heele hypothese op gebouwd ter verklaring van de kleuren. Daarmee is natuurlijk nog niets gezegd van het wezen van het licht, maar alleen, op wat wijze de actie van het licht zich aan ons mededeelt uit de bron des lichts, namelijk de zon enz.

Diezelfde gedachte wordt voorts *overgebracht van het stoffelijke op het geestelijke leven,* waarbij men dan tot deze conclusie komt: *Er is ook in den mensch een bronnetje van licht, dat zelfbewustzijn heet.* En dat dit ook den naam van licht kan dragen, is, omdat er eene actie van uitgaat, waardoor de dingen zich in 's menschen geest ontdekken. Mijn bewustzijn toch ontdekt mij de dingen, die

in de wereld van mijn binnenste zijn, in mijne overleggingen, in mijne gedachten, ja, verder nog, het ontdekt mij ook de dingen, die in andere menschen zijn, hunne gedachtenwereld, de zedelijke wereldorde enz. Is dat bewustzijn weg, dan is alles weg. Bijvoorbeeld in den nacht, als er een dompertje op zit; alleen glimt het dan nog wat in de droomen. Het bewustzijn vervult dus in de wereld der onzienlijke dingen dezelfde rol als de zon in de wereld der ὅρατα, het ontdekt, verheldert, verklaart ons de dingen, doordat het zijn licht over de dingen doet uitgaan.

Wel opmerkelijk is hierbij, wat de Heere Jezus zegt in Luk. 11 : 34: ὁ λύχνος τοῦ σώματός ἐστιν ὁ ὀφθαλμός σου κ.τ.λ. Eene kaars is hier hetzelfde wat zooeven de lucifer was, namelijk het middel, waardoor de dingen ontdekt worden. Alleen als mijn oog opengaat, zie ik mijn lichaam. En met dat oog mijns lichaams correspondeert van binnen mijne ziel. Als ik een paard zie, dan ziet mijn oog dat niet; in dat oog is maar een beeld; maar mijn bewustzijn ziet het. Wie „van zichzelven" is, wie zelfs maar staroogt, ziet niets. Het „opmerken" moet er dus bijkomen; dat is het eigenlijke waarnemen door het communicatiemiddel van mijn oog. Het oog is de verbinding tusschen het licht van buiten en het licht van ons bewustzijn. *Het uitwendige en het inwendige licht zijn dus eigenlijk niet meer te scheiden.* Dat is, wat ik zooeven meende, toen ik sprak van een niet maar symbolisch, doch reëel verband tusschen beide. 't Is niet alleen bij wijze van vergelijking, dat er samenhang is: gelijk eene kaars is in de uitwendige wereld, zoo is mijn bewustzijn in mij; neen, maar er is reëele samenhang, omdat het waarnemen van een object door het reëele licht onmogelijk is, tenzij zich daarbij voege het licht van mijn bewustzijn. Is het bewustzijn weg, dan is vanzelf ons heele wezen in en om ons in duisterheid. Maar ook als het oog διπλοῦς is, als er twee velletjes op zitten, als er katarakt op is (en daar past Jezus het hier speciaal op toe: een ἁπλοῦς oog, een oog met één velletje, is goed, maar anders is het πονηρός), dan is ook het gansche lichaam duister, dan merkt men van het heele lichaam niets op.

Het zeggen: ὁ θεὸς φῶς ἐστίν duidt er ten principale dus op, *dat God is een zelfbewust wezen.* Er is in Hem geene σκοτία, d. w. z. Hij is *absoluut zelfbewust,* want er is niets in Hem, dat niet door het licht van zijn oog ontdekt wordt.

Ganschelijk anders dus dan men gewoonlijk beweert, doelt het φῶς bij God ten principale niet op zijne heiligheid, maar op zijn zelfbewustzijn.

Diezelfde gedachte, dat het licht strekt om te ontdekken, vinden wij overvloedig in de Schrift uitgesproken. Reeds in Luk. 11 : 34, zooeven genoemd, maar meer nog in Efez. 5 : 13: τὰ δὲ πάντα ἐλεγχόμενα ὑπὸ τοῦ φωτὸς φανεροῦται· πᾶν γὰρ τὸ φανερούμενον φῶς ἐστίν. In vers 11 en 12 was gesproken van de

κρυφῇ en van de ἔργα τὰ ἄκαρπα τοῦ σκότους. En nu wordt in vers 13 als het ware letterlijk de definitie, die de natuurkundigen van het licht geven, overgenomen, natuurlijk in geestelijken zin.

> [Uit wat in vers 14 volgt, is duidelijk, dat men bij het prediken over dezen tekst niet heeft te handelen van de vreugde, die ons gewordt, als het licht van Christus (wat dan natuurlijk zou bedoelen de door Hem verworven zaligheid) over ons hart opgaat, maar dit aan de gemeente heeft te verkondigen: Als Christus zijn licht over ons doet opgaan, daar wij van onszelven duister zijn, dan wordt ons onze zonde ontdekt, en daarnaast ook wat God de Heere in zijn genadig bestel tot wegneming van die zonde heeft gewrocht.]

Deze zelfde gedachte wordt op andere wijze uitgedrukt in Luk. 2 : 32: φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν, namelijk om weg te nemen het κάλυμμα, dat op het oog der volken ligt. Waar een κάλυμμα over ligt, dat is bedekt en word dus niet gekend. Het φῶς neemt dat κάλυμμα weg, zoodat de zaak „ont-dekt" en daarmee kenbaar wordt.

In gelijken zin zegt Joh. 1 : 9 van het φῶς ἀληθινόν, dat het φωτίζει πάντα ἄνθρωπον, die anders natuurlijk ἐν τῇ σκοτίᾳ zou zijn, zoodat hij ontdekt én het leven in zichzelven èn het leven om hem heen.

De φανέρωσις en de ἀποκάλυψις, de twee hoofdvormen, waarin de openbaring in de Heilige Schrift voorkomt, worden dan ook altijd voorgesteld als het effect en de werking van het licht. Vandaar dan ook het begrip van het φωτίζειν en den φωτισμός als genadegave van den Heiligen Geest aan Gods kinderen. Toch wachte men zich hier voor misverstand! Dat wil toch niet zeggen, dat aan Gods kinderen zekere waarheden of kundigheden worden medegedeeld; neen, maar de φωτισμός is innerlijk wat de φανέρωσις uitwendig is. De φανέρωσις en ἀποκάλυψις stellen de dingen obiectief aan ons voor; de φωτισμός brengt het rechte φῶς in ons menschelijk bewustzijn aan, dus subiectief. Het drukt dus uit, dat er in den geloovige wel een „redelicht" was, gelijk men het wel heeft genoemd, maar dat alleen verlicht was voor de waarneming van allerlei natuurlijke dingen, doch gesloten voor den dieperen grond der geestelijke zaken; dat wordt nu van zijn κάλυμμα ontdaan, ontdekt.

β. Thans komen we toe aan de vraag, of, naardien het φῶς moet opgevat in den zin van zelfbewustzijn, hiermee dan de ethische beteekenenis is uitgesloten. Er is toch een algemeen besef, dat, als er gesproken wordt van God als een Licht, zulks ook doelt op de heiligheid Gods, dus in ethischen zin, gelijk bijvoorbeeld in het bekende Gezang 83, „Bede om geloof en heiligheid":

„God, enkel Licht,
Voor wiens gezicht
Niets zuiver wordt bevonden" enz.

Daar is niets op tegen. Men mag het zeer zeker *ook ethice* verstaan. Mits men daar maar niet mee beginne. Het mag geen uitgangspunt wezen; dat blijft „het ontdekken van het anders onbekende". Maar *is dat uitgangspunt zuiver genomen, dan is het zelfs noodzakelijk, τὸ φῶς ook in éthischen zin te verstaan.*

Dit wordt aanstonds duidelijk, indien wij eerst acht geven op τὸ φῶς in onszelven. Nemen wij dat nu eens niet als afgeleid, maar op zichzelf, als een eigen licht, en bovendien zonder uiterlijke stoornis, dus, zooals God den mensch schiep, dan immers was dat licht het gansche persoonlijk leven van den mensch doorglanzend en verlichtend. Zonder stoornis zou uit den aard der zaak dat licht zijne helderheid zijn blijven uitstralen. Maar door de zonde is er stoornis gekomen, het licht is verdonkerd, en heel het innerlijk bestaan van den mensch is mee verstoord. Zonder stoornis werkt ons oog, genomen als bron van licht, volkomen zuiver. Maar wordt het oog krank, dan wordt het onhelder. Niet als het duister, neen, maar eerst als het πονηρός wordt. Zoo nu ook is het met ons innerlijk licht. Aan dat licht kan nimmer de werking van het licht benomen worden. Maar wel kan men zulk eene stoornis aanbrengen, dat de doorwerking van het licht gestuit wordt. Alle verdonkering van ons innerlijk bestaan is altoos een gevolg daarvan dat ons innerlijk wezen gestoord wordt. Nu is alle stoornis van ons innerlijk wezen uitteraard zondig. Het is dus de zonde, die de volle werking van het φῶς binnen in ons verbreekt. En vandaar, dat φῶς ook eene ethische beteekenis kon erlangen.

> [Stel ik mij een kind van God voor in den staat der gelukzaligheid, dan zal in dat kind van God het φῶς altoos helder werken. Het bewustzijn blijft zeer zeker menschelijk, maar al wat aan de doorstraling van het licht bij den zondaar in den weg staat, is in den staat der gelukzaligheid bij Gods kinderen weggenomen, omdat er geene verstoring van hun innerlijk wezen meer kan plaatsgrijpen.]

Brengen we dit nu op den Heere onzen God over, dan ligt in de uitspraak, dat God τὸ φῶς ἐστίν, en dat er gansch geene σκοτία in Hem is, dit uitgesproken dat *in God nooit iets plaats had noch kan plaatshebben, dat zijn innerlijk wezen abnormaal maken en verstoren zou.* En wat is nu *heiligheid* anders dan het volkomen en constant aan zichzelf gelijk blijven, het afweren van alle vreemde invloeden, en het „zuiver" zijn? De begrippen „zuiver" en „heilig" zijn volkomen identisch; „zuiver" geeft het negatieve, „heilig" het positieve begrip weer. Maar gezamenlijk komt het dan toch hierop neer, dat noch uit God zelf noch van buiten iets kan voortkomen, of actie oefenen, waardoor God anders worden zou dan Hij is,

Trekken wij deze tegenstelling iets verder door, dan komt er nog een nieuw

moment bij. Waar namelijk het φῶς niet gewild wordt, daar zoekt men opzettelijk de σκοτία op. Het φῶς toch heeft de eigenschap, om altoos de volle veraciteit en realiteit te toonen. Daardoor wordt natuurlijk die mensch gehinderd, die bij den glans van dat licht ziet, hoe zijn innerlijk wezen eigenlijk zijn moet, en hoe het werkelijk is, omdat hij zondigt. Vandaar het eigenaardige verschijnsel, dat de mensch dat zondige liefst in het donker doet. Als een kind iets goeds doet, dan is het, zelfs te veel, geneigd zulks rond te bazuinen en „aan het licht te brengen". Maar zijne booze stukjes verbergt het liever. Zoo blijkt er connexiteit te bestaan tusschen het licht en onze heiligheid, zoowel als tusschen de σκοτία en onze zondige werken. Dit verklaart ook wat de Schrift zegt van de werken des nachts en des daags. Bij verkeerde handelingen ontstaat in ons de lust, om opzettelijk de σκοτία om ons heen te laten legeren. Des nachts komt de ure van den dronkaard, den dief, den moordenaar en den wellusteling. Ja, zelfs in de dierenwereld is eenzelfde onderscheid op te merken; denkt maar aan de symbolische schildering uit Ps. 104 : 20—23: „Gij beschikt de duistenis en het wordt nacht, in denwelken al het gedierte des wouds uittreedt; de jonge leeuwen, brieschende om een roof en om hunne spijs van God te zoeken; de zon opgaande, maken zij zich weg, en liggen neder in hunne holen. De mensch gaat dan uit tot zijn werk en naar zijn arbeid, tot den avond toe." Alleen de mensch en de aan den mensch geacclimatiseerde dieren zoeken het licht des daags; de nacht is voor het wilde roofdier. Zoo maakt de Heere Jezus het onderscheid tusschen de kinderen Gods, die „des daags" zijn, en de wellustelingen van den nacht.

Effective wordt deze beschouwing van het licht dus door den mensch in practijk gebracht. *Hier schuilt ook het verband tusschen φῶς en ἀλήθεια aan de eene en σκοτία en ψεῦδος aan de andere zijde.* De ψεῦδος is de σκοτία, die de mensch opzettelijk over zich en zijne daad tracht te werpen. Is die leugen er niet, dan is er natuurlijk φῶς.

Gaat men dus van het juiste grondbegrip uit, dan komen we bij het φῶς bij wijze van consequentie vanzelf tot zijne ethische beteekenis.

De Schrift geeft ze ons in de antithese van de σκοτία. In 1 Petr. 2 : 9 is de tegenstelling zoo absoluut mogelijk genomen: ὅπως τὰς ἀρετὰς ἐξαγγείλητε τοῦ ἐκ σκότους ὑμᾶς καλέσαντος εἰς τὸ θαυμαστὸν αὐτοῦ φῶς. Hier duidt de σκοτία den geheelen toestand van den in zonden verzonken mensch aan, en τὸ φῶς het bestaan der dingen daar, waar God heerscht.

Col. 1 : 13 doelt evenzeer op onzen ganschen toestand vóor en na onze toebrenging: ὃς ἐρύσατο ἡμᾶς ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκότους καὶ μετέστησεν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ.

Efez. 5 : 11 : καὶ μὴ συνκοινωνεῖτε τοῖς ἔργοις τοῖς ἀκάρποις τοῦ σκότους, μᾶλλον δὲ

καὶ ἐλέγχετε. Hier wordt het beeld genomen van de schimmelplant, die in kelders en andere donkere plaatsen groeit, maar zonder vruchten te dragen, ook al heeft zij een zeker bestaan. Zoo is het ook met de werken der duisternis.

Joh. 1 : 5, reeds genoemd, doelt met σκοτία op den toestand van den zondaar, en met φῶς op hetgeen in dien toestand indringt, om er den zondaar uit te redden.

Joh. 3 : 19 vv.: αὕτη δέ ἐστιν ἡ κρίσις, ὅτι τὸ φῶς ἐλήλυθεν εἰς τὸν κόσμον καὶ ἠγάπησαν οἱ ἄνθρωποι μᾶλλον τὸ σκότος ἢ τὸ φῶς· ἦν γὰρ αὐτῶν πονηρὰ τὰ ἔργα. πᾶς γὰρ ὁ φαῦλα πράσσων μισεῖ τὸ φῶς καὶ οὐκ ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς, ἵνα μὴ ἐλεγχθῇ τὰ ἔργα αὐτοῦ. Waar er stoornis in ons persoonlijk bestaan plaatsgrijpt, daar gaat het licht ons hinderen en wordt de σκοτία opzettelijk gezocht, ja, gelijk het hier zeer sterk wordt uitgedrukt, de zondaar μισεῖ het licht. Maar gelijk een kind zelfs gaarne laat weten wat het goeds gedaan heeft, ὁ ποιῶν τὴν ἀλήθειαν ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς, ἵνα φανερωθῇ αὐτοῦ τὰ ἔργα, ὅτι ἐν θεῷ ἐστὶν εἰργασμένα.

In gelijken zin wordt *de hel* ons geteekend als de antithese van τὸ φῶς, namelijk als „de buitenste duisternis". Als ik ergens een licht stel, dan is daaromheen zekere lichtkring. Maar neemt nu eene kaars, die het licht kan verspreiden, zeg $^1/_4$ K.M. ver, om het zoo sterk mogelijk te nemen, dan ontwaar ik $^1/_4$ K.M. verder van die kaars niets meer. En ga ik dan nog 12 K.M. verder weg, dan wordt het zoo volslagen donker als mogelijk is; alle denkbare invloed van het kaarslicht is opgehouden; ik ben dan niet maar in het duister, maar in de „buitenste" duisternis. Welnu, ook het licht van Gods heerlijkheid, zoowel physice als ethice, beschrijft een ontzettend grooten lichtstraal, maar er is toch ook een grens aan. Daar begint eene donkere sfeer met veel minder uitstraling, daarachter ligt eene sfeer, die nog weer donkerder is; en eindelijk komt men aan de uiterste of buitenste sfeer, waar niets meer van dien glans der heerlijkheid Gods wordt gezien. En dat is de verblijfplaats der duivelen. De daemonen worden daarom gezegd, met banden der duisternis gebonden te liggen.

In alle talen gebruikt men voorts in de sprake des gewonen levens het woord φῶς als symbool van vreugde en blijdschap. Als men treurig is, zegt men: „Het is zoo donker van binnen, zoo duister in mijn gemoed."

γ. Aan φῶς kleeft echter niet alleen eene intellectueele beteekenis, zelfbewustzijn, en eene ethische beteekenis, heiligheid, maar *ook nog eene reëele beteekenis*. Deze leert ook de Schrift. Tegenover de „buitenste duisternis" toch der daemonen, stelt God de Heere voor zichzelven zijn אוֹר; voorts lezen wij in Ps. 104 : 2, dat Hij zich met het licht bedekt als met een kleed; en zoo ook, gelijk wij zagen, in 1 Tim. 6 : 16, dat Hij een ontoegankelijk licht bewoont.

Dat φῶς heeft dus ook een reëel bestaan. Het is juist tegenover deze thetische realiteit, dat de zaak σκοτία haar negatieve realiteit vertoont in de plaats der buitenste duisternis.

c. O*verzien wij dus het geheel* en vragen wij, teruggekeerd tot ons uitgangspunt, ὅτι ὁ θεὸς φῶς ἐστίν, wat hierdoor nu wordt uitgedrukt, dan moet geantwoord:

1°. *God is voor zichzelven gansch doorzichtig*, niet potentieel, maar actu. Wij menschen, zijn onszelven slechts ten deele bewust. Dat is het best te merken aan ons geheugen, waarin ons verleden gephotographeerd wordt; dat verleden overziet men nooit geheel, wel eenige groote trekken of bij aangrijpende gebeurtenissen, als men innerlijk geroerd is en zoo voor den spiegel van zijn bewustzijn lang vergeten dingen trekt. Ons gansche verleden zal eerst in den dag van het laatste oordeel ten volle voor ons bewustzijn komen te staan. Bij ons is het φῶς dus slechts potentieel. Maar bij God is het actu. In God is die doorzichtigheid absoluut, het zelfbewustzijn is voor Hem algeheele doorzichtigheid van gansch zijn wezen en aanzijn. Die gedachte wordt in de Schrift aldus uitgedrukt, dat er voor Hem geen παραλλαγή is of τροπῆς ἀποσκίασμα.

2°. *In Gods wezen kan geene enkele stoornis plaats grijpen*, noch ook kunnen van buiten af invloeden op Hem inwerken, waardoor Hij aan zichzelven geheel of ten deele zou ontvallen: ὁ θεὸς οὐ δύναται ἑαυτὸν ἀρνήσασθαι, dat is, zichzelven ongelijk worden. En dat zichzelven eeuwig gelijk blijven is de absolute heiligheid des Heeren.

3°. *Het licht in God is eene realiteit*, zoodat Hij zijne sfeer waarin Hij leeft, zijn element waarin Hij zich beweegt, niet, gelijk wij, van elders op zich voelt aandringen, maar die uitstraalt uit zichzelven, wat dan zijne כָּבוֹד is, het licht, waarmee Hij zich bedekt.

Nu is Hij als zoodanig, maar ook omdat Hij zoodanig is, de *bron van het licht* voor alle creatuur. Dat gaat uitteraard weer drieledig door:

a. ons bewustzijn is Abbild van Gods bewustzijn;

b. het is God alleen, die het licht gaaf en zuiver kan onderhouden en de stoornis kan wegnemen; cf. wat de Schrift zegt: „die ons heeft overgezet uit de duisternis in zijn θαυμαστὸν φῶς;"

c. de realiteit van het licht is ons geheel en alleen uit God toekomend. Hij schept de כָּבוֹד voor het creatuur, opdat het daarin wandelen zou; Hij schept ook de hel, door er zijn licht aan te onthouden.

En eindelijk, de Christus als zelf God en zoo het licht in zich dragend, is τὸ φῶς τοῦ κόσμου, waardoor de σκοτία teruggedreven wordt. Hij straalt zijn

licht achteruit in de profeten en vooruit in de apostelen en de kerk des Nieuwen Testaments.

---

4. ζωή.

a. Het denkbeeld, waarmede wij thans te doen hebben, vinden wij uitgedrukt in het eerste artikel onzer belijdenis, in de woorden: *„Eene zeer overvloedige Fontein aller goeden."* In „fontein" schuilt de gedachte van het leven, reden waarom in het Oude Testament het fonteinwater „levend water" heet, מַיִם חַיִּים, ὕδωρ ζῶν. Gelijk Jezus in Joh. 4 : 10 tot de Samaritaansche vrouw ook zegt: „Indien gij de gave Gods kendet en wie Hij is, die tot u zegt: Geef Mij te drinken, zoo zoudt gij van Hem hebben begeerd en Hij zou u „levend water" gegeven hebben." Dat is dus: Hij zou u eene fontein, eene bron gegeven hebben; gij zoudt door zijne genade niet maar eene irradiatio, maar eene inhabitatio, eene ἐνοίκησις τοῦ Πνεύματος Ἁγίου ontvangen hebben, waardoor er binnen in u eene *fontein* zou zijn ontstaan; gelijk Jezus elders zegt: „Die in Mij gelooft, gelijkerwijs de Schrift zegt: stroomen des levenden waters zullen uit zijnen buik" (dat is natuurlijk: uit zijn persoon, plastisch gesproken) „vloeien." *Bij ζωή staat dus het denkbeeld van eene fontein op den voorgrond.* Dat komt, omdat uit eene fontein, in tegenstelling met een put, het water vanzelf opwelt door zijn eigen actie. Uit een put moet men het scheppen, putten; maar bij eene fontein schuilt de kracht om zich op te werken, in het water zelf. Vandaar de benaming *„levend water"*.

Dit denkbeeld van ζωή vinden wij *toegepast op den Heere onzen God* in 1 Joh. 5 : 20: οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς θεὸς καὶ ζωὴ αἰώνιος. Hierbij rijst de moeilijke exegetische kwestie, of dit slaat op den Christus of op God zelf. Er gaat natuurlijk vooraf: ἐσμὲν ἐν τῷ ἀληθινῷ, ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστῷ, en nu is het de vraag, of οὗτος terugslaat op ἀληθινῷ of op Χριστῷ. Hoe dit zij, zulks is voor ons tegenwoordig doel onverschillig, want als het op den Middelaar ziet, wordt Deze hier toch naar zijne Godheid genomen, en dus ligt in beide gevallen dit uitgesproken: „De waarachtige God is tevens het eeuwige leven." Om dit slot van Johannes' eersten zendbrief te verstaan, moeten wij terug tot op het begin van dezen brief, waar wij in cap. 1 : 1 en 2 aldus lezen: ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς, ὃ ἀκηκόαμεν, ὃ ἑωράκαμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν, ὃ ἐθεασάμεθα καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν, περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς· καὶ ἡ ζωὴ ἐφανερώθη, καὶ ἑωράκαμεν καὶ μαρτυροῦμεν καὶ ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον, ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα καὶ ἐφανερώθη ἡμῖν· na welken tusschenzin de apostel dan weer zijne rede vervolgt. Wij zien daaruit, dat het uitgangspunt van dezen Johanneïschen brief niet ligt in de ἀγάπη, maar

in de ζωή. De λόγος τῆς ζωῆς is in den Christus geïncarneerd; het eeuwige leven, dat in God is, is in den Christus geopenbaard, en het is dan ook metterdaad in Hem gezien, getast en aangebeden. Daarop slaat het slot van den brief terug.

In Joh. 1 : 4 lezen we: ἐν αὐτῷ ζωή ἐστιν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων. In deze uitspraak aangaande den Christus staat niet, dat ἡ ζωή in Hem was, maar dat in Hem was ζωή (zonder artikel), en ἡ ζωή, namelijk het leven dat in Hem was, was het licht der menschen. Hier duidt ζωή niet aan leven in algemeenen zin, maar alleen in de bepaalde toepassing op den Zoon; het leven in dien bepaalden vorm, waarin het in den Zoon was, namelijk als de volheid der gedachtenwereld (λόγος), en als zoodanig als het licht der menschen.

In Joh. 11 : 25 zegt de Heere Christus: ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή· ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ κἂν ἀποθάνῃ ζήσεται. In Cap. 14 : 6: ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή. En in 1 Joh. 5 : 11 en 12 lezen we: αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία, ὅτι ζωὴν αἰώνιον ἔδωκεν ἡμῖν ὁ θεός, καὶ αὕτη ἡ ζωὴ ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ ἐστίν. ὁ ἔχων τὸν υἱὸν ἔχει τὴν ζωήν. ὁ μὴ ἔχων τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὴν ζωὴν οὐκ ἔχει. Altegader uitspraken, die zeer zeker alle den Middelaar betreffen, en niet rechtstreeks het Goddelijke Wezen, maar die toch van dien Middelaar alleen gelden naar zijne Goddelijke natuur, ja, het wordt alleen gezegd, omdat er hypothetice bijkomt, dat het alzoo is in het Goddelijke Wezen zelf.

In Hand. 17 : 25 wordt God de Heere de grond van alle leven genoemd. Hij is het, die voor heel den kosmos de fontein van het leven is, „alzoo Hij allen het leven en den adem en alle dingen geeft." En wat de sfeer van het genadeleven betreft, lezen wij in 2 Tim. 1 : 10: „Die den dood heeft te niet gedaan en het leven en de onverderfelijkheid aan het licht gebracht;" eene uitspraak, die niet geldt van het kosmische leven, maar van het leven der genade.

Teruggaande op het Oude Testament, lezen we bijvoorbeeld in Deut. 32 : 40, dat de Heere zijne hand naar den hemel opheft en zegt: „Ik leef in eeuwigheid." En daar Hij dit leven niet van een ander kan ontvangen hebben, volgt hieruit eo ipso, dat Hij het leven in zichzelven draagt. Overigens treedt *in het Oude Testament die uitdrukking van het leven niet zoo op den voorgrond.* Het is *in de Grieksche atmosfeer,* dat *dit denkbeeld tot meerdere precisie* is gekomen. Immers in de heidenwereld werd gedurig geponeerd, dat er boven de godenwereld nog een mysterieus iets stond, een μοῖρα, een Gedankenbild dus, een x. Dat was de oorsprong van alle leven. De apostelen, in die wereld inkomende, stelden het leven in God zelf, dus plaatsten zich antithetisch tegenover de paganistische voorstelling, die scheiding maakte tusschen God en een zeker principium des levens buiten Hem.

b. Wat nu hebben wij onder „leven" te verstaan?

Het leven is: *het principium actionis.* (Niet de actie zelve, maar haar principium!)

Ζωή komt daardoor bijna op éene lijn te staan met φύσις, inzooverre namelijk de φύσις in God, in den mensch, of in welk organisch schepsel ook, is: de innerlijke drijfkracht. Toch is er onderscheid tusschen ζωή en φύσις, en het is ook zeer goed waar te nemen. Het verschil ligt hierin, dat ζωή alleen het principium zelf van de actie aanduidt, dus de actie, in haar centrum geconcenseerd, terwijl daarentegen φύσις is diezelfde kracht, maar van uit het centrum in de geheele peripherie werkende. De φύσις omvat dus niet het centrum, maar zij vindt haar oorsprong juist in de ζωή. De actie werkt in het geheele wezen, en natuurlijk voortbewegend van het centrum naar de peripherie. Nu is de geheele cirkel de φύσις, en de ζωή is het principium het centrum zonder cirkel, waar dus de φύσις wel inzit, maar alleen nog potentieel. Het is er mee als met het vuurwerk. Midden in de donkerheid komt er eerst een lichtende punt, en van daar uit, als het gaat werken, plotseling een zekere vuurgloed naar alle zijden heen, met een bepaalden straal een cirkel beschrijvende. De vuurpijl of het stuk vuurwerk nu met zijn lichtende punt is de ζωή; de φύσις is de geheele kleuren- en vormen-omtrek. Een ander voorbeeld. Een man en eene vrouw hebben éenzelfde ζωή, maar bij ontwikkeling gaan zij in tweeërlei φύσις uiteen. In de φύσις openbaren zich dus bij naar buiten treding der actie al de effecten, uitwerkingen, eigenaardigheden en kwaliteiten, die in potentie in de ζωή liggen opgesloten.

Toch zij men op zijne hoede, dat men „leven" niet opvatte, alsof het de uitdrukking was voor eene motie. Dat heeft men wel eens gezegd: Leven is niets dan beweging. En tot op zekere hoogte is het wel waar, dat ook de lucht, het water etc. leeft, omdat de wind er in giert enz., gelijk ook van allerlei andere onbewuste dingen gezegd wordt, dat zij leven, omdat zij bewegen. Maar dat is dan toch altoos maar een overdrachtelijk zeggen. De stroming, die het water „leven" doet, zit niet in het water zelf, maar in den wind of in het hellen van de bedding of iets dergelijks; immers, in een emmer is het water stil. *„Leven" in eigenlijken zin geldt alleen dan, wanneer de beweging uit de zaak zelve voortkomt.* Daarom bestaat het leven *eigenlijk ook alleen in de organische wezens,* in planten, dieren, engelen en menschen. Eene plant leeft dan niet, als zij door den wind heen en weder geworpen wordt, zoodat er allerlei beweging plaats grijpt; neen, juist als er te veel beweging komt, volgt de dood. Het leven is in eene plant ook aanwezig bij volkomen bewegingloosheid. Daar is het dus heel goed te zien, hoe onwaar de identificeering van leven en beweging is. Eene plant gaat dood, wanneer

de *kiem* van het organisme in den wortel vernietigd wordt. Het leven is openbaring van de actie, die in de plant zelve schuilt.

In dat leven zijn nu intusschen *gradatiën te onderscheiden.* Ons leven staat hooger dan dat van een hond; het leven van een dier staat weer hooger dan dat van eene plant. Het generieke begrip van „leven" is wel één, maar er zijn onderscheidene graden. De vraag is, hoe het bij die gradatiën toegaat; is er klimming of daling? Met andere woorden, verhoogt zich het leven van eene plant tot het leven van een dier en zoo verder? Of is er eerst een leven in zijne absoluutheid en volkomenheid, waaruit dan later het leven voortvloeit in altoos lagere gradatiën? De eerste stelling is de naturalistische; de tweede de theïstische. Als men zegt, dat God de overvloedige Fontein aller goeden is, dan is daarmee uitgesproken, dat *in God eerst is het absolute leven, hetwelk daarna in afnemende gradatiën het andere leven schept.*

Daarbij nu dient gerekend te worden met de *tegenstelling tusschen het pneumatische en het hylische* met de *tusschenschakel* van het *psychische* leven. Wij hebben daarbij niet met drie, maar met *twee dingen* te doen, met πνεῦμα en ὕλη, en daartusschen staat de ψυχή, dat is: het pneumatische in zoodanige gestalte, dat het past bij de σάρξ. Het πνεῦμα op zichzelf past niet bij de σάρξ. In God den Heere is het πνεῦμα niet aangelegd op een σῶμα. In een engel evenmin. Daarom wordt er in de Schrift niet in eigenlijken zin gesproken van de ψυχαὶ τῶν ἀγγέλων; wel wordt van de engelen gezegd, dat zij πνεύματα zijn. Daarentegen heeft de mensch wel eene ψυχή. Maar hoogst opmerkelijk is hierbij, dat er, als er gesproken wordt van de afgestorvenen, die, tijdelijk buiten het lichaam een zelfstandig bestaan hebben, niet van ψυχαί, maar van πνεύματα sprake is. (Cf. de brieven van Petrus.) Daarom gaat men het veiligst, door te zeggen, dat de ψυχή is een πνεῦμα, adaptatum ad corpus, aangelegd op het hebben van een σῶμα.

In het organische leven nu vinden wij de plant als absoluut hylisch.

> [Met opzet gebruikte ik hier telkens het woord „hylisch", als algemeene tegenstelling tegenover pneumatisch. Bij eene plant van σῶμα te spreken gaat niet.]

In de tweede plaats vinden wij het absoluut pneumatische leven in de engelen.

Voorts hebben wij wezens, die hylisch zijn, maar met eene psychische adaptatie van het σῶμα: in de dierenwereld.

En eindelijk vinden we nog ψυχαί met eene somatische adaptatie: de menschen.

Zietdaar de onderscheidene gradatiën, waarin het organische leven zich gescheiden heeft.

Nu staat in elke rij het laagst hetgeen elken samenhang met het andere mist. In de hylische lijn staat dus de plant, in de pneumatische lijn de engel het laagst. Vandaar, dat in de Schrift de engel beneden den mensch gesteld wordt. Verstaat men eenmaal, dat wat alleen zijn eigen karakter bezit, maar geene adaptatie aan het andere heeft, lager staat dan wat die adaptatie wel heeft, dan vat men ook, waarom de mensch in de orde van het leven hooger staat dan de engel.

En komen wij nu, na deze expositie van gedachten, ten slotte op den Heere onzen God, dan vinden wij *in Hem eenerzijds het absoluut pneumatische, en anderzijds de absolute adaptatie aan het hylische.* Bij Hem is de adaptatie aan het hylische niet relatief, gelijk bij den mensch, maar absoluut, omdat God de Heere uit zijn leven door zijne scheppende kracht heel de pneumatische en hylische wereld doet voortkomen, er het leven verder in draagt, en door zijne alomtegenwoordige kracht in het een zoowel als in het ander volkomenlijk indringt.

[Als men die gradatiën zóo neemt, ziet men, dat de ζωή in den mensch potentieel de hoogste gradatie, den hoogsten vorm bereikt heeft, nl. in de schepping.

Onder den mensch vinden wij eene bifurcatie. Eenerzijds een wezen, dat aan hem verwant is naar zijne pneumatische natuur, en anderzijds een wezen, dat hem verwant is naar zijne hylische natuur: engel en dier. En op den ondersten trap van de ladder de plant als het louter hylische.

De scala is derhalve deze:

In *God den Heere* is de ζωή absoluut pneumatisch, met de absolute macht om adaptatie te hebben zoowel met het pneumatische als met het hylische leven, dat Hij schept.

Onder God de *mensch,* die naar Gods beeld geschapen is. Dat beeld komt hierin uit: 1o. die mensch is pneumatisch en bezit dus zielsleven; 2o. die mensch bezit relatieve adaptatie voor het morphologische leven der ὕλη.

Onder den mensch twee creaturen, die elk naar éene zijde in verband met hem staan, namelijk:

de *engel,* met enkel pneumatisch, en

het *dier,* met enkel somatisch leven.

Het laagst van alle de *plant,* zonder pneumatisch of psychisch leven, en zonder adaptatie, louter hylisch.

De adaptatie van het dier voor het psychische leven bestaat niet hierin, dat er omgang met het dier mogelijk is van de zijde der menschen. Men kan wel veel van een beest houden, maar niet er mee omgaan. De dieren toch hebben geen eigen karakter, omdat zij geen eigen wortel hebben, maar alleen eene *adaptatie* voor het psychische leven in den mensch, hetgeen dan ook alleen uitkomt bij hoog ontwikkelde dieren.]

Bij dit alles moeten wij nu nog opmerken, dat het leven in God pneumatisch is en dus is: *het bewuste wilsleven.*

Men kent de theorie van Schelling, benevens die van de mystici en theosophen, die eigenlijk allen hieraan mank gaan, dat zij de ζωή beschouwen als iets op zichzelf, welk onbestemd iets bij allen het karakter draagt van het hylische, dat langzamerhand tot ontwikkeling komt. Dan worden dus de wilsuitingen in het bewuste ik iets, wat bij het leven bijkomt, eene hoogere kwaliteit van het leven, maar niet het leven zelf. Al die theosophische meeningen snijdt de Schrift beslist af, juist door het leven in God pneumatisch te stellen, dat is door het leven in God te stempelen als een leven van het bewustzijn, als een absoluut wilsleven. Wij zien, dat daar, waar de schepping intreedt, deze intreedt doordat *God sprak:* „Er zij licht!" En er was licht. *De wilsacte van het bewuste leven in God creëerde het hylische leven.* Er is niet eene basis van hylisch leven, met daaruit opkomend het bewuste wilsleven. Maar omgekeerd, het bewuste wilsleven is de basis, waarvan alle scheppende kracht uitgaat, en alle hylisch leven dankt aan dat absolute pneumatische leven in God zijn ontstaan.

In Rom. 8 : 2 spreekt ons de Schrift van den νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς, en dat is juist hét toekennen aan de ζωή van haar pneumatisch karakter. De ζωή als zoodanig heeft τὸ πνεῦμα, is pneumatisch gestempeld. En dat wij die twee niet te onderscheiden hebben, alsof het een bij het ander bijkwam, maar de ζωή zelf πνεῦμα is, blijkt wel uit het tiende vers: τὸ δὲ πνεῦμα ζωή κ. τ. λ. Daar staat niet, dat het πνεῦμα ζῶν wordt, maar ζωή is. In Joh. 6 : 63 vinden wij eene uitspraak, die voor ons huidig onderwerp wel de rijkste mag heeten, omdat wij hier juist de orde vinden aangegeven, die ons hier dienen moet. Wij lezen daar: τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ ζωοποιοῦν. De theosophen c. s. zoeken het ζωοποιοῦν in de ὕλη, in een verborgen Urgrund, welke stoffelijk wezen zou. Hier wordt juist andersom geleerd. Het Woord schept de ὕλη. Cf. de scheppingsgeschiedenis van Gen. 1. En daar nu het Woord het product is van het bewuste willen, is hier niet een werkwoord gebezigd als φέρει of zoo iets, maar staat er: ἐστὶν τὸ ζωοποιοῦν. Hiermee vergelijke men het 57ste vers, eveneens voor dit onderwerp van zooveel gewicht: καθὼς ἀπέστειλέν με ὁ ζῶν πατὴρ κἀγὼ ζῶ διὰ τὸν πατέρα, καὶ ὁ τρώγων με κἀκεῖνος ζήσει δι' ἐμέ. Hier hebben wij dus met drieërlei te doen: 1o. met het leven, zooals het in God is; 2o. met het leven van Christus, die ook zelf het leven is, door den Vader; 3o. met het leven van den geloovige, want wie door het geloof zich den Christus assimileert, die assimileert zich daarmee ook het leven van den Christus. Ook hier is dus ζωή niet zekere onbewuste levensbeweging, maar de ζωή is bewust en willend van aard en draagt als zoodanig een pneumatisch karakter.

In Joh. 7 : 38, waar ik zooeven reeds op wees, lezen wij: ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ, καθὼς εἶπεν ἡ γραφή, ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ῥεύσουσιν ὕδατος ζῶντος. En in het volgende vers wordt daar epexegetisch aan toegevoegd: τοῦτο δὲ εἶπεν περὶ τοῦ πνεύματος οὗ ἤμελλον λαμβάνειν οἱ πιστεύοντες εἰς αὐτόν. Hier wordt dus weer van het ὕδωρ ζῶν gezegd, dat het is τὸ πνεῦμα. De Heilige Geest bestond natuurlijk wel, maar overmits Jezus nog niet verheerlijkt was, „was Hij nog niet", dat wil zeggen: Hij was nog niet in de gemeente, de uitstorting op den Pinksterdag was nog niet geschied.

In Openb. 11 : 11 hebben wij dezelfde verbinding: καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας καὶ ἥμισυ πνεῦμα ζωῆς ἐκ τοῦ θεοῦ εἰσῆλθεν ἐν αὐτοῖς. De oorsprong van de ζωή ligt ook hier in τὸ πνεῦμα.

In Joh. 17 : 2 en 3 luidt het: ...ἵνα πᾶν ὃ δέδωκας αὐτῷ δώσῃ αὐτοῖς ζωὴν αἰώνιον. αὕτη δέ ἐστιν ἡ αἰώνιος ζωή, ἵνα γινώσκουσιν σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν. De αἰώνιος ζωή wordt geacht te bestaan in iets pneumatisch, in iets van geestelijken aard, namelijk in het kennen van den waarachtigen God, eene bewuste wilsacte dus. Ook hier dus is de ζωή pneumatisch van aard gestempeld, als tot stand komend door bewustzijn en wil.

Joh. 20 : 31: ... καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ. Het ὄνομα is natuurlijk pneumatisch van aard, want het is de zelfopenbaring Gods. En daarin ligt voor de geloovigen de ζωή. Ook hier dus is ζωή een pneumatiet.

Gal. 6 : 8: ὁ δὲ σπείρων εἰς τὸ πνεῦμα ἐκ τοῦ πνεύματος θερίσει ζωὴν αἰώνιον. Het uitgangspunt van de ζωή wordt gezocht in τὸ πνεῦμα. Niet eerst het leven, en daarbij komend de geest; maar altoos: in het πνεῦμα ligt het principium vitae.

1 Tim. 1 : 16: ... πρὸς ὑποτύπωσιν τῶν μελλόντων πιστεύειν ἐπ' αὐτῷ εἰς ζωὴν αἰώνιον. Het πιστεύειν is iets, dat bewustzijn en wil raakt; wederom is dus het pneumatisch karakter van ἡ ζωή uitgesproken. Het geldt hier hetzelfde uitgangspunt als bij de creatie: de ζωή ontstaat door het Woord. Als dan ook Petrus zegt (I, 1, 23), dat de geloovigen wedergeboren zijn door het *eeuwigblijvend Woord* van God, dan wil hij daarmee niet gedacht hebben aan den Bijbel, want wij kunnen alleen wedergeboren worden door de herscheppende kracht Gods, die het *leven* werkt; maar die herscheppende macht van het leven Gods draagt een *pneumatisch* karakter, zoodat in den Logos, het Woord, van dien levenden God het principium en uitgangsgunt ligt, waarop Petrus wil wijzen. En hierop hebben wij wel te letten, want velen beroepen zich op deze uitspraak tot staving van hunne bewering, dat de wedergeboorte tot stand komt door de prediking des Woords. Men leze wat er staat: οὐκ ἐκ σπορᾶς φθαρτῆς ἀλλὰ ἀφθάρτου. Wat is σπορά? Dat is σπέρμα, een kiem, waaruit het leven opkomt. De zaadkorrel wordt in de aarde gelegd, en daaruit

wast straks stengel en blad omhoog, ja, de geheele plant. Wij worden (dat is de overbrenging van het beeld) wederom geboren uit een kiem, die niet verdorven kan worden, maar onverderfelijk is. Want die wedergeboorte komt tot stand door het herscheppend woord en bevel, dat van Godswege tot onze ziel uitgaat, Dat dit de juiste opvatting is, blijkt wel uit het ζῶντος θεοῦ. Was de Bijbel bedoeld, dan zou er immers sprake moeten zijn van het *waarachtig* Woord Gods. Maar juist bij de scheppingswerken komt het er op aan, dat wij met een *levenden* God te doen hebben. Vandaar, dat vervolgens het middel wordt aangegeven, waardoor men dit weten kan. De apostel verwijst naar de uitspraak van het Oude Testament, dat het gras verdort en de bloem verwelkt, maar het woord (ῥῆμα), dat onder u aangaande het Woord (λόγος) verkondigd is, blijft tot in eeuwigheid. De prediking aangaande den Christus, die de kennis van den λόγος aanbrengt, dat is de prediking der Schriften, is de weg, waarlangs de geloovigen te weten komen en bevestigd vinden al datgene, wat de apostel hun vroeger aangaande het werk der wedergeboorte heeft gemeld.

Wij merken vervolgens, gelijk vroeger bij πνεῦμα, ἀγάπη en φῶς, zoo ook nu bij ζωή op, dat God de Heere *niet maar is* ζωή, *maar ook is de absolute* ζωή, daarin, dat Hij tevens is de *Bron en Oorzaak van alle leven buiten Hem.* Gelijk Hij is de πατὴρ τῶν πνευμάτων, de πατὴρ τῶν φώτων enz., zoo ook is Hij de πατὴρ τῆς ζωῆς, het Ur-leben, in dien zin, dat Hijzelf zijn leven aan niemand dankt, en alle anderen, die leven, hun leven danken aan Hem. Hij is absolutus **ab** omni determinatione et relatione. dependens a nemine; omnia determinans **a** nullo determinatur.

Ps. 36 : 10 עִמְּךָ מְקוֹר חַיִּים, bij U is de fons vitae, waar alle andere leven uit welt. Hetzelfde als in Hand. 17 : 25: δίδοὺς πᾶσιν ζωὴν καὶ πνοὴν καὶ τὰ πάντα, waar dus het beeld van een vader voor dezelfde gedachte wordt gebezigd. Wederom hetzelfde als in 2 Tim. 1 : 10, welke plaats wij vroeger reeds bespraken; het leven en de onverderfelijkheid is door Christus uit God voortgebracht aan het licht.

Soms gaat dit in de lyrische poëzie zóover, dat de gedachte in hare uitdrukking bijkans pantheïstisch wordt. Zoo in Ps. 27 : 1: God is אוֹרִי. Volgens de pantheïsten hebben wij geen eigen substantie, maar is God in ons de substantie (Spinoza: de eigenlijke wezenheid in mij is God). Hier is 't natuurlijk niet in dien pantheïstischen zin bedoeld. De dichter wil zeggen: de kracht mijns levens ligt in God. Wel heb ik leven, maar het is de Heere, uit wien dat leven mij toevloeit. Hij is de *bron* van mijn leven.

Spr. 8 : 35 zegt de gepersonificeerde Chokma, dat is het Goddelijke Wezen

zelf: „Wie Mij vindt, vindt het leven." In de Kethib staat iets anders. Daar staat כִּי מֹצְאִי מָצְאוּ חַיִּים. Die tweede ו moet er wel degelijk bij. De Kerk heeft dat niet begrepen. Maar er staat eigenlijk: „Wie Mij vindt, die vindt Mij, namelijk: het leven." Daar is de identificeering dus nog veel sterker en veel dieper.

Dat juist in dat *hebben van het leven* het eigenlijke *Goddelijke karakter* ligt, wordt uitgedrukt in Joh. 5 : 26, waar de Christus omtrent zichzelven zegt: ὥσπερ γὰρ ὁ πατὴρ ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ, οὕτως καὶ τῷ υἱῷ ἔδωκεν ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ. Het eigenaardig Goddelijke is dus juist: niet het leven van een ander te ontvangen, maar in zichzelven te hebben. Dit wordt aan geen schepsel gegeven. Een kind van God heeft niet ontvangen te ἔχειν τὴν ζωὴν ἐν ἑαυτῷ, want het bezit het leven nooit anders dan in den Christus; uit Hem vloeit het den geloovigen toe. Waarom er dan ook in vers 28 van het 10de hoofdstuk staat: Ik geef hun het eeuwige leven. God *heeft* het leven in zich en *geeft* het aan wien Hij wil.

In Col. 3 : 3 en 4 wordt dezelfde gedachte uitgedrukt in anderen vorm: ἀπεθάνετε γάρ, καὶ ἡ ζωὴ ὑμῶν κέκρυπται σὺν τῷ Χριστῷ ἐν τῷ Θεῷ· ὅταν ὁ Χριστὸς φανερωθῇ, ἡ ζωὴ ὑμῶν, τότε καὶ ὑμεῖς σὺν αὐτῷ φανερωθήσεσθε ἐν δόξῃ. Wij moeten deze plaats wèl verstaan. Het leven, dat wij leven, is geen apart leven, dat wij zelfstandig in onszelf zouden bezitten, maar het is het leven van Christus. Gelijk ook Paulus zegt in Gal. 2 : 20: ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός. Ons leven is dus Christus' leven, evenals bijvoorbeeld het leven van mijn duim niet een eigen leven is, maar het leven van mijn leven, dat in dien duim werkt; zoo ook werkt Christus' leven door in al zijne leden; en dat leven is met Hem verborgen in God.

c. Wij moeten ook bij ζωή *nog letten op de antithese* van het begrip. Dat is hier de θάνατος. Eerst zoo kunnen wij verstaan het begrip van de αἰώνιος ζωή.

Wat nu is de dood?

De dood is daar aanwezig, *waar afscheiding plaatsgrijpt van de bron des levens.* De dood is daarom *alleen mogelijk bij een afhankelijk, niet bij een zelfstandig leven.* Als een wezen geheel uit zichzelf leeft en al zijn leven aan zichzelf dankt, dan is er voor dat wezen geen dood mogelijk. Daarom kan, om zoo te zeggen, God niet sterven, iets wat de Schrift uitdrukt in 1 Tim. 6 : 16, door van God te zeggen dat Hij is ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν. Dat wil niet zeggen, dat dus bijvoorbeeld de ziel van een mensch wel sterfelijk is, maar dit: *Deus solus morti subici nequit.* Hem kan de toevoer van leven niet afgesneden worden; daarom kan Hij ook den dood niet onder-

worpen zijn, en zulks niet toevallig, maar essentieel, wijl Hij is de Bron des levens en het behoort tot het wezen Gods als ἡ ζωή, Daarentegen is *alle creatuur wel aan den dood onderworpen,* omdat het het leven niet in zichzelf heeft, maar van God moet ontvangen. Zoodra er stoornis ontstaat tusschen het schepsel en God, de Bron des levens, komt de dood. Gelijk het in een huis donker wordt, wanneer er stoornis ontstaat in de buizen, die het gas toevoeren, zoodat het licht uitgaat. Waren er dus in het leven geene gradatiën, dan zou de mensch natuurlijk bij zijn dood absoluut vernietigd worden. Kon eenig creatuur zijne exsistentie van God losmaken, dan volgde onmiddellijk daarop zijn algeheele vernietiging. Maar de band der exsistentie, waarmee wij aan God vastliggen, kan nooit doorgesneden worden. Wel kan doorgesneden worden die verbinding met God, waardoor de mensch tegelijk het pneumatisch en het somatisch leven van God ontvangt. Zoo kan een mensch sterven, namelijk dan, als de band verbroken wordt tusschen zijn somatisch en zijn psychisch leven. Dat de band der exsistentie evenwel bestaan blijft, heeft tengevolge, dat lagere machten, zich dan van het lichaam meester maken. Die chemische machten, die anders door onze ψυχή worden beheerscht, doen dan het lichaam in de ontbinding verrotten. Die dood is dus de afgescheidenheid van het leven. En dan eerst is er ζωὴ αἰώνιος, als de mogelijkheid van die afgescheidenheid niet meer bestaat. In het paradijs bij Adam bestond dus die ζωὴ αἰώνιος niet; zijn leven kon van God worden afgesneden. Wel daarentegen bestaat het eeuwig leven bij den Christus en bij God zelven. Want diens leven kan niet worden afgesneden. En zoo ook bezit Gods kind die ζωὴ αἰώνιος, omdat Gods leven in Gods kind eenmaal verwekt zijnde niet kan afgesneden worden. Alleen maar, dit karakter dankt het niet aan zichzelf, maar aan den wille Gods, die het tegen afsnijding beveiligt.

Nog één belangrijk punt moeten wij hier aan toevoegen.

In de Schrift lezen wij namelijk herhaaldelijk, *dat er een overgang is uit den dood tot het leven.* Zoo bijvoorbeeld in Joh, 5 : 24 : ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι ὁ τὸν λόγον μου ἀκούων καὶ πιστεύων τῷ πέμψαντί με ἔχει ζωὴν αἰώνιον, καὶ εἰς κρίσιν οὐκ ἔρχεται, ἀλλὰ μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν. In 1 Joh. 3 : 14: ἡμεῖς οἴδαμεν ὅτι μεταβεβήκαμεν ἐκ τοῦ θανάτον εἰς τὴν ζωήν. In gelijken zin lezen wij in Efez. 4 : 18, dat wie nog in zijne zonde staat, ἀπηλλοτριωμένος is τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ. Uit deze plaatsen, zien wij, dat er niet alleen eene tegenstelling is tusschen θάνατος en ζωή, maar dat ook het bezit van de ζωὴ αἰώνιος beschreven wordt als een uitgegaan zijn uit den θάνατος. Dit wekt vaak de voorstelling, alsof er twee sferen zijn, namelijk eene, waarin alleen θάνατος is en geen ζωή, en eene, waarin alleen ζωή is en geene θάνατος. Daarbij worden dus ζωή

en θάνατος elkaar uitsluitende en tegenover elkander staande elementen. Dit is intusschen ongeoorloofd. Nemen wij het zoo, dan wordt de θάνατος een op zichzelf bestaand iets. Dan wordt dus ook de ἁμαρτία een op zichzelf bestaand iets. Dat is het Manicheïsme. Neen, de zonde is de negatio et privatio actuosa boni. En zoo ook is *de dood de privatio actuosa vilae.* De zonde is de in haar tegendeel omgekeerde kracht van het bonum. Zoo ook is de dood *de eigen kracht van het leven, maar van plus in minus verkeerd.* Wij mogen geen oogenblik de voorstelling voeden, alsof de dood een zelfstandig bestaan had. *De θάνατος heeft geen eigen sfeer.* Daarom moeten wij, als theologen deze dingen beziende, terugkomen op de gradatiën, die wij in het ectypische leven hebben aangetroffen. De exsistentie wordt door de zonde toch nooit van God losgemaakt. Leest maar in Ps. 104 : 29 en 30 die bekende woorden: „Neemt Gij hunnen adem weg, zij sterven, en zij keeren weder tot hun stof. Zendt Gij uwen רוּחַ uit, zoo worden zij geschapen, en Gij vernieuwt het gelaat des aardrijks." De רוּחַ, waarvan hier sprake is, is niet de Heilige Geest, maar de geest des levens. Hier is sprake van dieren. De Schrift leert ons dus, dat de levensexsistentie geheel is afgescheiden van het ethische, aesthetische en religieuse leven, en is: een gedragen worden door den adem Gods, die penetreert door heel ons wezen. Een zondaar is dus nooit zóo van God afgesneden, dat zijne levensexsistentie afgesneden is. Neen, ook in dien zondaar is de levensexsistentie er alleen, doordat de רוּחַ יְהוָה hem draagt en in stand houdt. Ook als iemand dood is, wordt zoowel zijne ziel als zijn afgescheiden lichaam gedragen door dien רוּחַ יְהוָה, anders wierden ze vernietigd.

> [Men drage bij zijne predikatiën dus wèl zorg, dat men die teksten, welke zien op den geest der exsistentie, maar waarbij van religie geen sprake is, niet behandele, als ware er sprake van den Heiligen Geest; anders gaat men vlak tegen het Woord Gods in.]

Ook in den toestand van den geestelijken dood wordt altijd de levensexsistentie gedragen door God. En in de tweede plaats: die dood is niet eene bloote negatie, maar eene *actuosa* negatio van het leven, waarbij de levenskrachten in de minus-richting werken. Er zijn niet twee exsistentiesferen, zocdat men door de eene poort uit de sfeer van den dood uitging, om door eene andere poort te komen binnen de sfeer van het leven. Die voorstelling is geheel onhoudbaar. Daarom moet men er wel de aandacht op vestigen, dat er *tusschen θάνατος en ζωή eene worsteling* bestaat. In den θάνατος toch zijn wel levenskrachten, maar gebonden. In den zondaar zitten nog al de krachten en vermogens van de schepping in, maar vastgehouden door de lagere elementen der menschelijke natuur, die de μέλη brengt tot de dienst-

baarheid der ἀδικία. In de wedergeboorte worden die gevangen μέλη uitgevoerd in vrijheid en gesteld in den dienst der δικαιοσύνη. Er komen dus geen nieuwe μέλη, neen, maar de oude worden ontbonden. De μετάβασις van den θάνατος tot de ζωή draagt dus het karakter van eene worsteling. En dat nu de mensch bij en in die wedergeboorte volkomen lijdelijk is, ligt daarin, dat hij gebonden is en zich dus niet kan verroeren. God de Heere moet eerst komen en losmaken die banden des doods. Dan raken de krachten weer vrij en de Heilige Geest stelt ze den Heere, en daarmee het leven ten dienste.

Daarom wordt er in het Oude Testament altoos gesproken van de חֶבְלֵי־מָוֶת, van de מְצָרֵי שְׁאוֹל. Vandaar, dat als eindelijk de ζωή hare krachten weer vrijmaakt uit die slavernij der zonde en hare positie herneemt, dit in de Schrift een triumfzang doet geboren worden, 1 Cor. 15 : 53—58, met Anklang aan de openbaring van het Oude Testament. Vroeger waren de nu ἀμετακίνητοι genoemden wel degelijk μετακίνητοι, gelijk Ps. 116 toont; trouwens, de zonde is eene μετακίνησις, zij buigt alles in zijn tegendeel om. Maar nu, zegt de apostel, is zulk eene ombuiging onmogelijk geworden. „Onbeweeglijk" ziet niet op het karakter enz., maar het ziet op de overwinning, die behaald is over de macht, welke eertijds het leven bond. Die macht is derwijs vernietigd, dat zij niet meer zal kunnen opstaan, om nogmaals alles in zijn tegendeel om te zetten.

De bekende uitspraak van Matth. 16 : 25 bevestigt het gezegde volkomen: ὃ δ' ἂν ἀπολέσῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ, εὑρήσει αὐτήν, die kan nog wel zijn lichaam verliezen, maar zijne ziel niet meer. Natuurlijk kan dit niet in eigenlijken zin bedoeld zijn; iedereen houdt zijne ziel; wij moeten het dus overdrachtelijk opvatten. Zijne ziel dat is men zelf. Het Grieksche woord ψυχή vertaalt hier het Hebreeuwsche woord נֶפֶשׁ. En van de tien keer, dat נֶפֶשׁ in het Oude Testament voorkomt, beteekent het zelfs geen vijf maal wat wij „ziel" noemen.

> [Ongelukkigerwijs is daar in de Statenvertaling geen onderscheid tusschen gemaakt. In de nieuwe Bijbeluitgave (Kuyer-Bavinck-Rutgers) is daartoe onderscheiden tusschen *ziel* en *ziele*. Dit is wel gebrekkig, maar het kon niet anders. Men voorkome toch de verwarring bij deze predikatiën, dat men niet over de ziel ga spreken, wanneer er over het leven gehandeld moet worden.]

Het woord ψυχή is hier alleen gebezigd in Anklang aan het Hebreeuwsche נֶפֶשׁ, dus het beteekent: wie zijn *leven* verliest enz. Het leven is dus ook hier: losmaking van de banden des doods.

In Rom. 2 : 7—10 vinden wij de tegenstelling tusschen wie God zoeken en Hem verlaten, met aanwijzing, waarop beider weg uitloopt. Zij, die goed doen,

zijn bezig om de ἀφθαρσία te zoeken. In den staat der rechtheid, in het paradijs, ontbrak die; zij behoort niet tot de iustitia originalis. Had Adam haar bezeten, dan had de bedreiging geen zin gehad: מוֹת תָּמוּת. En nu is den mensch in zijne ellende de dorst naar die ἀφθαρσία bijgebleven. Het besef is bij hem levendig, dat het stempel van de αἰών op zijn leven staat uitgedrukt. Daarmee parallel loopen δόξα, τιμή en εἰρήνη; dat zijn immers dingen, die een overwinnaar toekomen. De mensch heeft te worstelen, om den overwinningspalm des levens weg te dragen. Maar dat is geen overwinnen, als ik slechts uit de eene sfeer in de andere overga. Als ik daarentegen los raak uit de banden van den dood en nu de van God ontvangen μέλη weer vrij mag worstelen, dat is eene overwinning!

Ik voeg aan het gesprokene nog deze opmerking toe. Indien ik al die verschillende plaatsen vergelijk, waarin van ἡ ζωή gehandeld wordt, dan wordt daarvan niet altoos in denzelfden zin gesproken. De eene maal hebben wij te doen met het leven in de archetypische ζωή; de andere maal met het leven in de ectypische ζωή, gelijk die ageert in het schepsel. Maar ik bedoelde ook niet, al die plaatsen te doen voorkomen, alsof daar de ζωή eene wezenseigenschap Gods zou zijn. Van die laatste soort ben ik uitgegaan, om daarna uit de andere plaatsen af te leiden wat het begrip ζωή is, dat ons weer kan opleiden tot het leven in God. Terwijl wij daar tusschenin den Middelaar hebben, die eenerzijds het leven bezit als God en anderzijds het leven aan de zijnen geeft; cf. Joh. 10 : 28.

B. De benoemingsnamen.

Wij gaan nu over tot een ander soort namen, welke niet strekken, om in een enkel woord het wezen Gods tot uitdrukking te brengen, maar *om den Heere onzen God te benoemen.*

a. Vooraf ga eene korte opmerking over de namen, waarbij men bij de onderscheidene volken het Hoogste Wezen pleegt te noemen.

De *Germaansche* stam gebruikt over haar geheele linie het woord *God.* (Nederlandsch, Duitsch, Engelsch en Scandinavische talen.)

Bij de *Romaansche* volken vinden wij alle woorden hierbij ontleend aan den vorm *Deus, Dieu, Dio.* (Fransch, Italiaansch, Spaansch en Portugeesch.)

De *Slavische* stam heeft een geheel andersoortig woord: *Bog.*

En het Magyaarsch, in Hongarije door de daar ingekeerde Mongoolsche stammen gesproken, heeft: *Isten.*

Bij die twee laatste kunnen wij ons niet ophouden. Maar wel is het van

belang, die woorden even ter sprake te brengen, die men bij ons en in onze naaste omgeving gebruikt. Daarbij hoort dan vanzelf het Grieksche θεός, ook gebruikt in het Nieuwe Testament.

α. De afleiding van het bij ons gebezigde woord na te gaan is niet gemakkelijk. Het is nog niet gelukt, eene eenigszins vaststaande etymologie op het spoor te komen. Volgens de taalregels moet de wisseling van de consonanten deze zijn, dat als wij hebben G en D, het Hoogduitsch heeft C en T, en dientengevolge in de Pelasgische talen CH en TH wordt gevonden. De klinkers laten wij voor het oogenblik rusten. Nu heeft het Hoogduitsch wel G, maar de uitspraak dier G is als K. En de uitgang is T of TT. Dat is de Bühnensprache. Maar in de Oud-Hoogduitsche handschriften werd het woord altijd gespeld Cot of Kot. Formeel moesten wij dus in de Pelasgische talen vinden χοθ. Maar het is niet mogelijk, in het Latijn of Grieksch, waarmee onze talen de meeste overeenkomst hebben, zulk een woord te vinden; het bestaat niet. Van dien kant kan dus de vraag naar de beteekenis niet beantwoord worden. Maar wel heeft men in het Zend een woord Chutha, dat werkelijk met ch en th gespeld wordt. Het beantwoordt, wat de radicalen betreft, geheel aan den eisch; ook de klinker is goed, want de o is nergens origineel, en daarom in eene oudere taal altijd a, i, of zooals hier u. Dat woord moeten wij dus hebben. De stam nu van dit woord Chutha in het Zend was de naam van een *Sterregod*. En voorzoover men 't heeft kunnen opmaken, beteekent hij: *per se ipsum exsistens*, wat van zichzelf bestaat. Met deze gedachte hebben wij ons in te laten; zij is dezelfde als in Jehova: אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה.

Vroeger is herhaaldelijk gepoogd, dien naam „God" in verband te brengen met ons „goed": — „het inbegrip van alle goedheid." Maar naar de wet der etymologische ontwikkeling heeft men die verklaring moeten opgeven.

De afleiding van het Zendsche woord Chutha wordt niet algemeen geaccepteerd. De bekende linguist *Pott* wil het woord „God" afleiden van het *Sanskritsche* „Gutha", hetwelk beteekent abscondere, dus: *absconditum, mysterium,* het eeuwige mysterie. De moeilijkheid hierbij is deze, dat men in het Arabisch en in het Sanskrit eene dubbele aspiratie heeft, namelijk th en dh. Hier weet men niet, of men etymologisch moet hebben „gutha" of „gudha". Deze kwestie is dus niet wel op te lossen, vóor er een historische overgang gevonden zij. Metterdaad zou dit woord anders veel vóor hebben.

Meer licht is er tot nog toe niet over opgegaan. Ik deelde een en ander mee, opdat dit woord niet geheel en al een gesloten klank zou wezen.

β. De *Romaansche* stam heeft Deus en θεός. In alle oudere onderzoekingen meende men, dat die beide hetzelfde waren. Nu, ze lijken ook enorm veel op elkander, met name door de verwantschap van de θ en de d. (Ook in onze

aal moesten veel woorden met d de th hebben.) En toch zijn ze niet hetzelfde. Dat blijkt uit de etymologie op tweeërlei wijze. Ten eerste kan de θ in het Grieksch nooit correspondeeren met de Latijnsche d. Alleen in de Germaansche talen heeft men klankverschuiving in twee trappen: Hoogduitsch en Nederduitsch, maar in het Latijn en Grieksch onderling kan dat niet, de mutae moeten in het Latijn dezelfde zijn als in het Grieksch. En ten tweede kennen wij vele Grieksche afleidingen, die niet den vorm θε, maar den vorm θες vertoonen, bijvoorbeeld θέσφατος enz. Nu is de σ nooit bindingsletter in het Grieksch; de oorspronkelijke stam is dus niet θε, maar θες. Men wachte zich bij zulke etymologische kwesties altoos voor den schijn! *Het Grieksche* θεός *heeft met het Latijnsche Deus niets te maken.*

De afleiding van „Deus" is niet moeilijk. Men is daar tamelijk wel mee klaar. In het Sanskrit heeft men een stam Dēvás, van δαιFας, die beteekent: schitteren, glinsteren. Daaruit laat zich „Deus" volkomen juist verklaren. *Schittering* is hier hetzelfde als *maiestas*. Maar maiestas was geen geschikte naam tot uitdrukking van het Hoogste Wezen.

Erger staat het met de afleiding van θεός. Want zoovele linguisten als er hunne krachten aan beproefd hebben, om den stam van dat woord te vinden, zooveel meeningen. Hier geldt: *quot capita, tot sensus!*

Schleicher: θεός komt af van θεσ, samenhangende met den Sanskr. wortel dhû, met eene eigenaardige aspiratie, die beteekent: loopen, Grieksch θεῖν. „Looper" is de naam, waaronder de planeten vereerd en verheerlijkt werden, omdat zij zoo snel liepen. Uit den planetendienst is die naam van „Snelloper" overgebracht op het Hoogste Wezen.

Hoffmann: In θεός hebben wij te doen met een wortel dh; het is hetzelfde woord als het Sanskr. dhawas = mensch. Deze naam is van den mensch, als hoogste wezen op aarde, overgebracht op God.

Müller: θεός is van den Sanskr. stam dhiar = denker, van dhi = de gedachte. In de Indische wereld gaat alles op in peinzen en mijmeren; „de groote peinzer", „de mijmeraar", is bij hen de naam geweest, dien zij gaven aan het Hoogste Wezen.

Ascoli: θεός komt van het Sanskr. divja, dat „hemelsch" beteekent. Daar is in het Grieksch van gekomen διFεος; de ι is uitgevallen, dus kreeg men δFεος; en dit is, door verandering van δF in θ, geworden θεός.

Eindelijk *Curtius* verwerpt, op onderscheidene gronden, alle deze etymologieën, en spreekt als zijne meening uit, dat θεός afkomstig is van den stam thec, die smeeken beteekent, bidden. Uit die c is dan de σ in θέσπρεπος en de verdere composita met θες te verklaren. θεός wil dan zeggen: de aangeroepene, het voorwerp van aanbidding.

Waar zooveel kundige mannen zoo hemelsbreed verschillen, blijft het resultaat dus louter negatief. Wij weten vooralsnog niets van de afleiding en beteekenis van θεός af.

b. Ik ga nu over tot de *Hebreeuwsche* namen.

Volgens de Rabbijnen wordt de Heere in het Oude Testament met tien namen genoemd. Hieronymus (in het derde deel zijner opera, pag. 94) somde ze op in deze volgorde: אֵל; אֱלֹהִים; אֱלוֹהַ; צְבָאוֹת; עֶלְיוֹן; אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה; יְהוָה: יָהּ; אֲדֹנָי en שַׁדַּי.

Deze classificatie is niet gelukkig, maar juist heel ongelukkig gekozen. Maar ik wees er op om te doen zien, hoe reeds de ouden gevoeld hebben, dat er in het Oude Testament een gansche reeks van namen voorkomt, waarop wij prijs hebben te stellen.

1°. De naam אֵל levert, wat de etymologie betreft, geen moeilijkheden op. De stam אול of אָל is in de Semitische talen algemeen bekend en beteekent; fortem esse, machtig zijn. En men vindt van dit woord gelijksoortige vormen afgeleid bij alle rondom Palestina wonende volken. Bijvoorbeeld is eveneens אֵל bij de Samaritanen als Godsnaam bekend; de Moabieten hadden een אֵיל-dienst; de Phoeniciërs aanbaden een אֵל, vertaald door Ilos, dus Il met den uitgang os, in de Grieksche mythologie gelijkgesteld met Kronos; bij de Sabiërs heette de zon אֵל; en in de Syrische overzetting van het Nieuwe Testament, de Peschittho, wordt diezelfde naam אֵל ook in het Syrisch gebezigd. Wij hebben dus in dat אֵל te doen met een tamelijk uitgebreide en veel gebruikte benaming van het Hoogste Wezen. Toch moeten wij daar altoos inzooverre voorzichtig mee zijn, dat wij er niet toe komen om dien naam te verstaan in den zin van ons woord „God" of „goden". אֵל is nomen proprium en staat dus op éene lijn met יְהוָה. Dat is voor ons wel vreemd, omdat wij maar één God kennen, en dus bij ons de naam en eigennaam gelijk zijn. Toch gevoelen wij ook wel eenig verschil bijvoorbeeld tusschen God en Jehova. „Jehova" is dan beslist nomen proprium, en „God" meer nomen commune. Dat is wel verkeerd, maar het komt, doordat het religieus gevoel nog niet genoeg in onze taal is doorgedrongen, om dit verschil te doen verdwijnen. Ik wijs er hier op, opdat אֵל niet worde opgevat als nomen commune, maar als *de* naam, waarmee God genoemd wordt. En

vanzelf is „de Sterke", „de Machtige", de applicatie van het begrip sterk, machtig, op een bepaald wezen.

אֵל wordt in het Oude Testament zoowel toegepast op den eenigen, waarachtigen God als op de goden der volken. Num. 12 : 13 bijvoorbeeld wordt אֵי gebruikt als de naam, waarmee het Eeuwige Wezen wordt aangeroepen; daar wordt niet over, maar tot God gesproken. In Num. 23 : 22 is sprake van de uitredding uit Egypte, en wordt mitsdien gesproken van den Verbondsgod. Toch staat hier אֵל en wordt van Hem gezegd, dat zijne krachten zijn als van een eenhoorn. Er wordt dus gedoeld op een *sterken* God, gelijk ook in Jesaja 9 : 5 : אֵל גִּבּוֹר. Juist dus om uit te drukken, dat het Eeuwige Wezen het volk door zijne *sterkte* uit Egypteland heeft gevoerd, is die naam er explicatief bijgevoegd.

In deze twee plaatsen wordt אֵל blijkbaar *van den eenigen waarachtigen God* gebezigd. Maar elders *ook van de goden der volken.* Bijv. Jes. 44 : 10 : „Wie formeert een אֵל, en giet een beeld, dat geen nut doet?" Zoo ook cap. 45 : 20 : „Zij weten niets, die hunne houten gesneden beelden dragen en een God aanbidden, die niet verlossen kan. Hier is dus אֵל wel nomen commune.

Tot onderscheiding van den wezenlijken אֵל en de schijn-eel's worden in de Schrift verschillende middelen gebezigd. Zoo bijv. in Gen. 33 : 20 door de bijvoeging van אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל. In Gen. 31 : 13 wordt hetzelfde effect bereikt door voorvoeging van het artikel : אָנֹכִי הָאֵל בֵּית־אֵל. In Joz. 22 : 22 volgt eene zeer sterke uitdrukking om dat begrip van אֵל te expliceeren. Daar vindt men bij elkander אֵל, אֱלֹהִים en יְהוָה, en dan nog wel gedupliceerd, terwijl ze onderling telkens door een ' gescheiden zijn. Voorts wordt de ware אֵל nog onderscheiden door allerlei attributieve bijvoeging, bijvoorbeeld doordat Hij genoemd wordt אֵל, אֵל רַחוּם, אֵל קַנָּא, אֵל אֱמוּנָה, אֵל בָּטוּחַ, אֵל עוֹלָם, אֵל רֳאִי, אֵל שַׁדַּי, אֵל עֶלְיוֹן, אֵל יְשׁוּרוּן, אֵל יִשְׂרָאֵל, enz. Terwijl daartegenover de afgoden werden genoemd אֵל זָר, אֵל נֵכָר, אֵל אַחֵר, of ook wel met den naam van לֹא־אֵל, bijv. Deut. 32 : 21 : „Zij hebben Mij tot ijver verwekt בְּלֹא־אֵל, . . . Ik zal hen tot ijver verwekken door diegenen, die geen volk zijn."

Dat die naam אֵל reeds *zeer vroeg onder Israel in gebruik* is geweest, blijkt

wel uit de eigennamen. Het is voor een niet gering gedeelte juist uit die eigennamen, dat men het gebruik van de namen voor het Eeuwige Wezen moet leeren kennen, De meeste Israelieten toch ontleenen hunne namen gedeeltelijk aan de benaming van het Hoogste Wezen. Welnu, in die vele namen die beginnen met אֵל of met אֵל eindigen, is juist die oudste benoemingsnaam voor God overgebleven: Eljada, Eli, Eljakim, Israel, Bezaleël, enz.

2º. De naam אֱלוֹהַ komt, althans in dat gedeelte historische lectuur, wat ons bekend is, meest in plurali voor als אֱלֹהִים.

Hoe hebben wij over dat meervoud te denken?

Daarover bestaan *twee theorieën.*

1º. Ook het volk Israel, is, als alle andere volken, *oorspronkelijk polytheïstisch* geweest en had dus „goden", אֱלֹהִים. Toen het naderhand monotheïstisch geworden is, ging dat meervoud over op den eenigen en waarachtigen God.

2º, Wij hebben hier te doen met een *pluralis maiestatis in nomine.* Dit laatste moet er bij, omdat wat wij pluralis maiestatis noemen niet in nomine is, maar in pronomine et in verbo. Niet: „Wij Willems, koningen etc.," maar „Wij, Willem, koning, bevelen etc." Dien tweeden pluralis kent het Hebreeuwsch niet; hij is ons toegekomen uit de Romeinsche formule, die waarschijnlijk haar oorsprong vindt in de tweeheid van het consulaat of anders uit: „Wij, scil. senatus et populus." Hier is de pluralis uitgedrukt in nomine. Het meervoud wordt gebezigd, *om het begrip der zaak te verhoogen,* gelijk men bijvoorbeeld daartoe ook tweemaal achter elkander hetzelfde zegt, b. v. „Heere, Heere!" Datzelfde vindt men ook in andere talen, bijv. op Java, waar de mindere tegenover den meerdere gedurig het meervoud bezigt. Vooral is dit sterk bij het gebruik der pronomina. In Duitschland gebruikt men alleen familiaar „du", maar ieder, voor wien men maar een weinig achting koestert, wordt met „Sie" aangesproken. Zoo het Engelsche „you", het Fransche „vous", en eigenlijk ook ons „gij" en „u". Het meervoud geeft dus eene zekere reverentie te kennen. Hetzelfde zien wij ook bij den naam אֲדֹנָי. Zoo ook bij קְדוֹשִׁים, gebruikt voor God den Heere, bijv. Hos. 12 : 1, al komt het in de vertaling ook niet uit. Vergelijkt hierbij Jes. 6 : 3, waar de Serafs zingen: קָדוֹשׁ קָדוֹשׁ קָדוֹשׁ יְהוָה צְבָאוֹת. Die repetitie is een absoluut meervoud. Gelijk ook Openb. 4 : 8 in het trishagion deze plaats heeft overgenomen. Het parallelisme wijst in Hos. 12 : 1 duidelijk uit, dat קְדוֹשִׁים hier op God den Heere *moet* zien. In het eerste lid is parallel כַּחַשׁ met מִרְמָה, en zoo ook in

het tweede lid אֵל met קְדוֹשִׁים. Juda is nog machtig met God en getrouw met den Heilige. Stond er „de heiligen", dan zou Juda met zich zelf getrouw moeten wezen, hetgeen onzin ware. En nu kan men „de heiligen" wel heel stichtelijk gaan uitleggen, maar wie zijn dat dan? Het parallelisme eischt een andere vertaling dan de onze. Op dezelfde wijze Psalm 22 : 4 e. a. pl.

Door sommigen is de vraag geopperd, of uit dat אֱלֹהִים eene aanwijzing s af te leiden voor het trinitarisch bestaan Gods. Die vraag bespreken we ater, als wij D. V. aan de Triniteit zelve toe zijn.

Op vele plaatsen is het collectieve begrip bij den Naam Gods uitgesloten en toch het meervoud gebezigd; daarin staat אֱלֹהִים niet alleen. Zoo lezen wij in Pred. 12 : 1 : וּזְכֹר אֶת־בּוֹרְאֶיךָ, meervoud dus. Dit kan eenvoudig geen collectief begrip zijn. Nooit kan men tot één mensch zeggen: „Gedenk aan uwe Scheppers." En toch staat dit er letterlijk. In Jes. 54 : 5 staat er letterlijk: כִּי בֹעֲלַיִךְ עֹשָׂיִךְ, uwe Makers, uwe Beheerschers, die u tot knecht gemaakt heb*ben*; en toch volgt er het enkelvoud aanstonds op: uw Verlosser, גֹּאֲלֵךְ. Men ziet uit dergelijke uitdrukkingen, dat men met een pluralis kan te doen hebben, waar toch geen oogenblik sprake is of zijn kan van een collectief begrip, en dus een *intensief begrip* gevonden wordt.

Het woord אֱלוֹהַּ zelf is afkomstig van אֵל en sluit dus datzelfde begrip van *sterkte, kracht* in zich. Want wel heeft men gepoogd, om het af te leiden van het Arabische allaha, dat „vereeren" beteekent, maar dat komt weer van allah, hetzelfde woord als אֵל. Wat zijn vorm betreft, beteekent אֱלוֹהַּ hetzelfde als het Grieksche *σέβασμα*, dat ook van de goden zelf wordt gebruikt, oschoon het letterlijk aanduidt de plaats, waar de goden worden aangebeden. Maar de grondbeteekenis is altijd: *de Almachtige*.

Evenals אֵל wordt ook אֱלוֹהַּ gebezigd *zoowel van den waren God als van de afgoden*. Van de vreemde goden wordt het bijvoorbeeld gebruikt in Dan. 11 : 38 en 39, van den God מָעוֹזִים; in Hab. 1 : 11: houdende deze zijne kracht voor zijn God".

Dit woord אֱלוֹהַּ met zijn meervoud is in de Schrift nog veel meer dan אֵל de naam voor het hoogste Wezen. De namen יְהוָה en אֱלֹהִים wisselen elkander in het Oude Testament zóo af, dat men er een duidelijk aangewezen onderscheid bij vindt. In de oudere boeken vindt men meer יְהוָה, in de nieuwere minder. Daaruit is nog volstrekt niet af te leiden, dat יְהוָה een

oudere naam is dan אֱלֹהִים. Neen, maar uit schuchterheid heeft men den naam יְהוָה, ook in geschrifte, minder gebezigd, omdat in later dagen het denkbeeld had postgevat, dat die naam niet mocht uitgesproken worden, waarom men ook schuchter was om hem op schrift te brengen.

De naam אֱלוֹהַ heeft een meer poëtisch gebruik. Vooral is dit merkbaar in het boek Job. Daar vindt men in de prozaïsche stukken יְהוָה en in de poëtische אֱלוֹהַ, hetgeen wel toe te schrijven is aan gebruik en rythmus beide. In de Spreuken vindt men doorgaans יְהוָה; in Koheleth en Daniël meer אֱלוֹהַ. Terwijl men in Genesis יְהוָה en אֱלֹהִים door elkander vindt gebruikt, maar met onderscheidene beteekenis, אֱלֹהִים meer als den בּוֹרֵא in het natuurlijke leven, en יְהוָה meer als den Verbondsgod, den God van zijn volk, die dat volk redt en behoudt.

Wat nu de *constructie* betreft, zoo mag het woord אֱלֹהִים zoowel in het enkelvoud als in het meervoud geconstrueerd worden. Maar voor het gehoor van den Jood verloor het later meer en meer zijn meervoudig idee, werd het veelal een klank, en ging het dus in latere boeken dikwijls met eene singularisconstructie gepaard. Duidelijk kan men dit bijvoorbeeld merken uit vergelijking van 2 Sam. 7 : 23 en 1 Kron. 17 : 21. Bij Samuel wordt אֱלֹהִים geconstrueerd met הָלְכוּ, meervoud dus; in de Kronieken leest men op dezelfde plaats het enkelvoud הָלַךְ. In Genesis wordt zoowel de singularis- als de pluralisconstructie gevonden; in Gen. 1 : 1, 3 bijv. enkelvoud, in Gen. 20 : 13, 31 : 53 e. a. pl. meervoud. Eerst voelde men dus, dat het een pluralis was, maar langzamerhand is door het veelvuldig gebruik dat besef verdwenen en kwam dies de *enkelvoudige constructie* voor de meervoudige in de plaats.

De naam אֱלֹהִים, in het meervoud, wordt *niet alleen van God* den Heere gebezigd, maar *ook van de andere goden*. Baäl bijv. wordt met den naam van Elohim genoemd in 1 Kon. 18 : 24: וּקְרָאתֶם בְּשֵׁם אֱלֹהֵיכֶם וַאֲנִי אֶקְרָא בְּשֵׁם־יְהוָה. Evenzoo is er in Gen. 35 : 2 sprake van vreemde אֱלֹהִים; in 2 Kon. 19 : 18 enz. In Exod. 12 : 12 wijst het כֹּל vanzelf uit, dat er geen sprake kan zijn van den God van Israel, maar van de goden der Egyptenaren.

Ja, het begrip van Elohim wordt niet alleen gebezigd van de goden, maar

evenals אֵל *ook van andere redelijke wezens, op wie iets van de Goddelijke Majesteit rust.* Zoo bijvoorbeeld in Exod. 21 : 6: „Zoo zal hem zijn heer brengen tot de אֱלֹהִים", iets wat niet doelt op God, laat staan op de afgoden, maar op iets, dat zich op aarde openbaart. Men moest dus liever vertaald hebben: „majesteit". Men spreekt een koning aan met „Majesteit", maar dat moest men een rechter, die in zijn naam rechtspreekt, ook doen, want ook die is tijdens zijn rechtspreken met majesteit bekleed. Die gedachte hebben wij hier.

Psalm 97 : 7: הִשְׁתַּחֲווּ־לוֹ כָּל־אֱלֹהִים. Dit ziet op de engelen, met majesteit bekleede hoogere wezens. Zoo ook Psalm 138 : 1: In de tegenwoordigheid der אֱלֹהִים, tegenover de Majesteit, waarmee zij bekleed zijn, zal ik mijn loflied aanheffen. Hier is sprake van koningen of rechters. Het moest als het kon vertaald zijn door „Majesteit", gelijk de Duitschers dat woord kennen, niet „Eure Majestät", maar „Majestät".

Hiermee hangt saam wat in 1 Sam. 28 : 13 geschreven staat van die schimmen, welke de toovenares uit Endor zag opkomen. Zij zeide, dat zij eene bovennatuurlijke verschijning zag opkomen: „Ik zie אֱלֹהִים uit de aarde opkomende." Majestät heeft het karakter van het bovennatuurlijke.

[In dat karakter schuilt ook de oorsprong van het souverein gezag. Anders hadden wij ons te buigen voor de volkssouvereiniteit!]

In dien zin hebben wij ook te verstaan de uitdrukking van בְּנֵי הָאֱלֹהִים, blijv. Job 1 : 6, 2 : 1 enz. Dat wil niet zeggen „kinderen Gods". Men heeft in onze overzetting in het algemeen die orientalische uitdrukkingen laten staan. De בְּנֵי יִשְׂרָאֵל zijn niet de kinderen van Israel, maar een genealogisch samenhangend geheel, het volk van Israel. Zoo ook zijn de בְּנֵי הָאֱלֹהִים al diegenen, die te zamen de אֱלֹהִים uitmaken; al datgene, waar de Heere majesteit op gelegd heeft. Zoo ook Psalm 29 : 1 is te verstaan van de engelen of ook van wat op aarde Gods majesteit draagt.

De naam אֱלוֹהַ en אֱלֹהִים staat dus met den naam אֵל op éene lijn, maar is er eenvoudig eene nadere ontwikkeling van. De naam אֵל is, gelijk overal blijkt, ongetwijfeld de oudste. En vandaar ook is die naam het verst verspreid. En dit blijkt er duidelijk uit, dat אֱלֹהִים *geen polytheïstisch begrip* is. Immers, is אֵל de oudere naam, dan volgt reeds daaruit, dat de naam אֱלֹהִים niet kan zijn de saamvatting van het polytheïstisch begrip, maar moet zijn de uitdruk-

king voor de maiestas. Gelijk er ook sprake is van מִשְׁכָּנִים, niet om uit te drukken dat er meerdere tempels waren, maar om te kennen te geven het absolute begrip van eene woning, met alles in zich dragende, wat het denkbeeld van eene woning maar kan uitputten.

3o. Naast dien naam אֱלֹהִים vinden wij den naam אֲדֹנָי, een naam die bijna, kan men zeggen, het lot heeft gedeeld van de gelijksoortige en parallelle namen in alle talen, bij ons *Heer,* in het Engelsch *Lord,* in het Fransch *Sieur* enz., waar de aanspraak gebruikt *Mijnheer, Monsieur, Mylord.* Dat pronomen is hierbij zóo nietszeggend, dat men zelfs hoort zeggen: Je suis Monsieur tel et tel; ik ben Mijnheer die en die", wat natuurlijk op zichzelf onzin ware. Zoo ook heeft het bezittelijk voornaamwoord in אֲדֹנָי geen de minste kracht. Het is hetzelfde als אָדוֹן.

אָדוֹן komt van den stam אדן = door sterkte, door kracht iets beheerschen; niet enkel: sterk zijn, maar *iets vermogen.* Het is bijna identisch met בעל = sterk zijn, onder zich brengen, en ook: huwen, omdat men door te huwen eene vrouw brengt onder de macht des mans.

Bij עֲדֹנָי vinden wij hetzelfde als bij אֱלֹהִים, namelijk een *pluralis maiestatis.* Men sluite alle misverstand bij zulk een pluralis toch uit! Een zeer duidelijk voorbeeld ter illustratie biedt ons hier de naam van het nijlpaard, בְּהֵמוֹת. Dat is geen pluralis, omdat men een nijlpaard aanzag voor een compositum van twee of drie beesten, maar om uit te drukken, dat het begrip „beest" hier intensief is: „een god onder de beesten", als ik mij zoo mag uitdrukken, zooals wij wel zeggen: „dat is een heer van een beest", d. i. vooroptredend onder zijns gelijken. Hetzelfde hebben we bij שָׁמַיִם, daargelaten nu de moeilijk uit te maken kwestie, of dit een pluralis is of een dualis. „God schiep (niet de hemelen, maar) den Hemel." שָׁמַי is oorspronkelijk = eene overdekking, evenals bij ons de hemel (hamo = bedekken) van een ledekant. Maar onder alle overdekking is wat God hier schiep *de* overdekking, de intensieve, absolute overdekking, de overdekking κατ' ἐξοχήν; vandaar de pluralis. Zoo is het ook met מַיִם, in statu constructo מֵי. Het enkelvoud bestond ook wel. Maar „groote wateren" werd door den pluralis uitgedrukt. Het is hier niet een collectivum, maar weer het intensieve, absolute begrip.

Datzelfde nu geldt ook van אֲדֹנָי. Slechts een heel enkele maal komt het enkelvoud voor. Opmerkelijk is het dat, de meervoudsvorm ook daar gebezigd wordt, waar hij toch wel wat vreemd klinkt. Bijvoorbeeld Deut. 10 : 17:

כִּי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם הוּא אֱלֹהֵי הָאֱלֹהִים וַאֲדֹנֵי הָאֲדֹנִים הָאֵל הַגָּדֹל הַגִּבֹּר וְהַנּוֹרָא אֲשֶׁר לֹא־יִשָּׂא פָנִים וְלֹא יִקַּח שֹׁחַד: Om de opeenhooping van al die Godsnamen is dit vers zeer interessant. Maar ik wijs er in dit verband op, om het vreemde, dat zelfs hier nog wordt gebezigd אֲדֹנֵי, waar men toch om de tegenstelling met den volgenden pluralis een enkelvoud zou verwacht hebben: „Heer der heeren". Dat het zelfs hier forma plurali wordt gebezigd, is wel een sterk bewijs, dat alle besef was te loor gegaan, dat men met een pluralis te doen had. Zoo ergens, dan moet hier een singularis staan. Temeer klemt dit nog, daar er een singularis op volgt: הָאֵל. Men zag het dus werkelijk ook voor een singularis aan evenzeer als אֱלֹהִים.

Evenals אֱלֹהִים wordt dan ook אֲדֹנִי *in het enkelvoud geconstrueerd.* Een geheel neutraal voorbeeld wordt daarvan gevonden in Gen. 42 : 30. De teruggekeerde zonen Jakobs identificeeren den grootvizier met Farao zelf en spreken dus zeer eerbiedig van hem als אֲדֹנֵי הָאָרֶץ; en toch is het דִּבֶּר en wederom דָּאִישׁ, singularis.

Vervolgens hebben wij er op te wijzen, dat men bij dat אָדוֹן al spoedig een suffix is gaan gebruiken, dus in het enkelvoud אֲדֹנִי en in het meervoud אֲדֹנַי. Nu is Adoni de gewone wijze van toespreken; als men met elkander sprak, bezigde men Adoni; en daarbij staat dan de אָדוֹן tegenover zijn עֶבֶד of tegenover de אָמָה, de dominus tegenover den servus of de serva. Vandaar dat dit woord gebezigd werd door een knecht tegen zijn heer, een kind tegen zijn vader, een vrouw tegen den man, in cuius erat potestate. Het is dus feitelijk gelijk aan ons Mijnheer, Monsieur. Eene enkele maal is het in onze overzetting dan ook zoo vertaald, maar ook veelal „Heere". Oorspronkelijk bleef het besef in het Hebreeuwsch nog levendig, dat men hier met een pronomen te doen had. Cf. 1 Sam. 16 : 16, waar men zegt: אֲדֹנֵנוּ; het blijkt, dat men toen volkomen den vorm begreep. Maar dat is een rara avis. Overigens komt voortdurend het enkelvoud voor, ook waar meerdere personen saam zijn. Cf. Gen. 47 : 18. Dat is evenwel, gelijk wij zagen, niet iets specifiek eigenaardigs in het Hebreeuwsch, maar komt in alle talen zoo voor.

Bij den Heere onzen God hebben wij hetzelfde. Nooit wordt van Hem אָדוֹן gezegd, dus ook niet אֲדֹנִי, maar altoos אֲדֹנִים, st. cstr. אַדֹנֵי, en dan met suffix אֲדֹנָי. Feitelijk moet er nu een patach staan onder de jod. Dat geschiedt dan ook, als er sprake is van een heer onder de menschen. Maar wordt de Heere God bedoeld, dan bezigt men, ter onderscheiding, eene kamez.

Dat אֲדֹנָי is nu zulk een vaste term geworden, dat de Heere het ook van Zichzelven bezigt, waarbij men toch anders אֲדֹנִים verwachten zou. Bijvoorbeeld Jes. 8 : 7.

Hiermee is het gebruik van dit woord genoegzaam toegelicht. Alleen wijs ik er ten slotte nog op, dat, toen later de naam יְהוָה meer en meer in onbruik raakte, אֲדֹנָי de naam is geworden, waarmee Israel zijn God toesprak; dat was dan de meer intieme naam, terwijl אֱלֹהִים de naam werd, waarmee het, meer verwijderd, over zijn God sprak. Vandaar, dat in de Septuagint de naam Κύριος *de* naam geworden is voor den Heere. Vandaar diezelfde naam zoo veelvuldig in het Nieuwe Testament. En vandaar eindelijk het overvloedig gebruik van den naam HEERE in de Christenheid, en bepaaldelijk onder de Gereformeerde Christenen.

4°. Een volgende naam is יהוה.

Wat de *etymologie* betreft, zoo hebben de Joden staande gehouden, dat in den naam Jehova drie tijden inzaten, namelijk het praeteritum, praesens en futurum. Eene materieel juiste gedachte, die alleen formeel onjuist is uitgewerkt.

Dat deze opvatting materieel juist is, toont ons de Apocalyps van Johannes. Daar toch lezen wij in cap. 1 : 4 en in cap. 4 : 8 van Iemand, die zegt, dat Hij is ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος, waar dus juist de toespeling op praesens, praeteritum en futurum in uitkomt. Want wel is het volkomen waar, dat hier niet staat ὁ ἐσόμενος, maar dat behoeft ons niet te bevreemden, omdat de uitdrukking hier gebezigd wordt van den Messias, niet van het Eeuwige Wezen zelf, waarbij dan die Messias in zijn Goddelijk karakter wordt gevindiceerd, terwijl het ἐρχόμενος wijst op den dag zijner toekomst, iets wat juist samenhangt met het apocalyptisch karakter van dit boek. Neem ik daarentegen cap. 11 : 17 *), en evenzoo cap. 16 : 5, dan lezen we nog wel van ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν, maar ὁ ἐρχόμενος is weggevallen. Het verschil ligt hierin, dat in die beide laatste hoofdstukken het drama speelt, nadat Hij gekomen is, na de parousie; dus kon het ἐρχόμενος er niet meer bij staan. De grondgedachte ligt derhalve in het ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν. Zelfs rijst hierbij de vraag, of het spreken van τὸ A καὶ τὸ Ω niet insgelijks eene zekere verwijzing inhoudt naar den naam Jaho. In de Apocalyps toch vinden wij gedurig een diepzinnig spel met letters, die dan weer in hare numerieke beteekenis worden verklaard. Zoo zijn hier de A en de Ω zeer zeker genomen als het begin en het slot van het Grieksche alpha-

*) Zie de Editie van Tischendorf.

beth. Daar is geen kwestie van. Maar ligt er niet ook eene toespeling in? Het is namelijk de vraag, of de Apocalyps aan Johannes gegeven is in het Grieksch dan wel in het Hebreeuwsch of Arameesch. In elk geval blijft dit vaststaan, dat in de Openbaring ὁ κύριος is יְהוָה, met het praeteritum, praesens en ten deele futurum in zich besloten.

Onder de kundige orientalisten in ons land meenden velen יהוה, naar Openb. 1 : 4 te moeten verklaren als een compositum van יְ, zijnde eene apocopatie van יִהְיֶה; הוֹ, zijnde een apocopatie van הֹוֶה, participium praesens van הוה = zijn; en וָה, zijnde eene apocopatie van הָוֹה. Zoo zou dus יְהוָה eene opzettelijk gecomponeerde naam wezen. O. a. Prof. Leusden heeft zich voor deze verklaring veel moeite gegeven, om ze ingang te doen vinden en te mainteneeren.

Van die explicatie is men teruggekomen tot eene veel eenvoudiger verklaring. Men heeft hier te doen met een stam הוֹה, zoo zegt men, die hetzelfde is als הִיה = zijn. De oorspronkelijke imperfectum-vorm is יַהֲוֶה, want oorspronkelijk had men altijd patach. Naar de wetten der Hebreeuwsche vocalisatie kan dat יַהֲוֶה nu verzacht worden in יַהֲוֶה of verbreed in יַהֲוָה. Dat hangt eigenlijk alleen af van de periode, waarin de vorm ontstaan is. Is 't een oudere vorm, dan luidt hij יַהֲוֶה; is hij van jongeren datum, dan is het יַהֲוָה. Deze kwestie is overigens van geen belang. Bij beide blijft het *de derde persoon singularis imperfectum kal vau* היה.

In onze ooren klinkt het wel vreemd, dat iemand heet „Hij was" of „Hij zal zijn". Maar als wij letten op de eigenaardigheid van het Semitische taalleven, dan zien wij, dat die derde persoon sing. imperf. kal van eenig verbum voor een naam lang niet ongewoon is. Bijvoorbeeld: יַעֲקֹב, יִשְׂרָאֵל, יִצְחָק enz. Men kwam tot zoo'n naam, doordat men eerst over dien man sprak, bijv. zijn karakter uitdrukte, en dan natuurlijk den derden persoon singularis gebruikte; later werd dit dan door de aanspraak een nomen proprium.

Van den naam יהוה zijn *vier apocopaties* in zwang gekomen. Wanneer men namelijk de laatste ה met de ־ (ֶ) afwerpt, gelijk veel geschiedt, dan blijft יַהֲו dat naar de wetten der Hebreeuwsche vocalisatie kan overgaan in יְהוֹ of יַהוֹ. Ten tweede kan de vocaal van onder de י worden weggeworpen, met een sjwa daarvoor in de plaats, dus יְהוָה, waaruit יְהו ontstaat. Ten derde kan nog de ו aan het slot bovendien worden weggeworpen; blijft יַהֲ of יְהָ. En eindelijk, ook de ה zelf kan nog verdwijnen, want die bezit als radicaal maar weinig kracht, waardoor men alleen overhoudt יו of י.

Dat deze vorm zooveel apocopaties toelaat komt, omdat hij uit zooveel oneigenlijke medeklinkers is saamgesteld, die feitelijk vocalen zijn. Diodorus

Siculus geeft den naam dan ook op als *ἰάω*, *ἄω*. En men vindt in het Grieksch ook de vormen *ἰαβέ*, *ἰαευ*, *ἰαευε*. Dit alles hangt af van de plaats waar men is, of daar de ו scherp geaccentueerd wordt of niet. Cf. bij ons het weglaten van *n* en *en* aan het slot van woorden of syllaben: geve, gev'n, ik heb geten, enz. Het woord יהוה mist de mutae en de aspiratae zijn zoo onvast. Vandaar al die vormen.

Wij gaan nu in de tweede plaats het *gebruik* van dezen naam na.

In Exodus vinden wij van het derde hoofdstuk af de rechtstreeksche openbaring van dezen naam. Wij lezen in *Exod. 6 : 3* (Hebr. tekst, Holl. vers 2): וָאֵרָא אֶל־אַבְרָהָם אֶל־יִצְחָק וְאֶל־יַעֲקֹב בְּאֵל שַׁדָּי וּשְׁמִי יְהוָה לֹא נוֹדַעְתִּי לָהֶם׃ Als wij deze uitspraak letterlijk opvatten, dan moeten wij er de conclusie uit afleiden, dat vóor deze openbaring in den brandenden braambosch de naam יהוה ganschelijk niet genoemd was en tot op dien tijd God de Heere alleen als אֵל־שַׁדַּי was aangeroepen. Vergelijken wij intusschen daarmee cap. 3, waar de naamgeving voorkomt, dan zien wij, dat er eenig verschil bestaat. Daar toch lezen wij (cf. de geschiedenis vers 5—15), dat Mozes vraagt: Als de Israelieten tot mij zeggen: Hoe is zijn naam? wat zal ik dan tot hen zeggen? Waarop de Heere antwoordt: אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה; en Hij zeide: Alzoo zult gij tot de Israelieten zeggen: אֶהְיֶה heeft mij tot u gezonden! (Dat moest feitelijk ook zóo in de Hollandsche vertaling staan). De naam is dus niet geopendbaard als יהוה, maar als אֶהְיֶה. Eerst in plenissima forma: אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה. En in het tweede gedeelte van het veertiende vers is de naam verkort tot אֶהְיֶה. Nu zegt cap. 6 : 3: „Met mijn naam יהוה ben Ik hun niet bekend geweest." Dat moet een dieperen zin hebben dan den zooeven genoemden. Israel heeft dien naam wel gekend als benoemingsnaam, maar de verklaring, de inhoud, de beteekenis was voor Abraham, Izaak en Jacob omhuld gebleven. Wel was van אֵל שַׁדַּי de beteekenis gemanifesteerd, doch niet alzoo van יהוה. Inhoeverre die van אֵל שַׁדַּי dan wel bekend was, hopen wij straks bij de behandeling van dien naam zelf na te gaan.

De openbaringsmanifestatie van den naam יהוה was tot op dien tijd aan Israel dus nog niet meegedeeld. Doch in den braambosch werd hij geëxpliceerd. De Heere zelf legde hem aan Mozes uit. Het ging er mee als met den naam Jezus of Christus, dien onze kinderen op de lippen nemen. Die lieve kleinen verstaan de volheid niet, die in dien naam besloten ligt. Toch wennen wij ze vast aan het gebruik. Zoo heeft God ook vanouds reeds den naam יהוה op de lippen zijner kinderen gelegd. Maar eerst later volgde de verklaring.

Dat de naam reeds vroeger bekend geweest is, blijkt ook wel uit den naam van Mozes' moeder יוֹכֶבֶד, waarin wij den apocopaatvorm יו vinden, hetgeen natuurlijk onmogelijk zou kunnen, als de *naam,* het *woord* יהוה eerst in den braambosch was geopenbaard. Die naam is natuurlijk gegeven door Mozes' grootvader.

> [Wellhausen vond dit later wel in strijd met zijne beweringen omtrent het ontstaan van den naam יהוה. Maar toen maakte hij er van, dat die naam eerst geweest is Ikabod, en dat hij pas later veranderd is in Jochebed. Daar kunnen wij ons natuurlijk niet mee inlaten; dat is een al te vreemd omspringen met de eigennamen.]

Als wij opslaan 1 Kron. 2 : 25, 7 : 8 en 4 : 18, dan vinden wij daar drie eigennamen, nl. אֲחִיָּה, אֲבִיָּה en בְּתְיָה, namen, die reeds van lang vóor Mozes dagteekenen in de oudste stukken van de genealogie en niettemin alle drie terugwijzen op יהוה. (בְּתְיָה = בֵּית־אֵל.) Eigennamen kan men niet naderhand proleptisch inbrengen; die zijn vast; daar kan men niets aan veranderen; vandaar ook hun groot belang. In een verhaal kan altijd nog eens wat ingelascht worden, maar in eigennamen niet. Er is geen enkele reden denkbaar, waarom Mozes zou gezegd hebben: 't Is toch jammer dat die menschen Achiel enz. geheeten hebben; ik zal dat veranderen in Achi-ja enz.

Met deze feiten voor oogen kunnen wij het לֹא נוֹדַעְתִּי *van Exod. 6 : 3 wel niet anders verstaan dan hierboven is aangegeven.*

Er zijn nog wel andere pogingen in het werk gesteld om dien naam Jochebed uit de wereld te helpen. Voltaire bijv. beweerde, dat er in Egypte een afgod Jao werd aangebeden, en dat de naam Jochebed daar wel van overgenomen zou wezen. Schiller heeft dat praatje zelfs oververteld. Maar Tholuck ontdekte, dat Voltaire er falsificatie bij heeft gepleegd. In den laatsten tijd heeft Röth, hoewel dit erkennende, toch hetzelfde idee weer opgewarmd, en wel, omdat Necho den naam Eljakim veranderd heeft in Jojakim. Dus — zoo concludeerde hij — moet er in Egypte ook een God Jo zijn aangebeden, anders was er voor die verandering geen reden geweest. Intusschen, als we hierbij opslaan 2 Kon. 24 : 17, dan zien wij, dat de koning van Babel den naam Mattanja veranderde in Zedekia, een naam, die ongetwijfeld is saamgesteld uit צֶדֶק en יהוה, want wij moesten eigenlijk lezen Zidkijahu. Daar verandert dus een heidensche koning van Ja in Jahu, d. i. in Jehova. De verklaring van dit verschijnsel vinden wij in hoofdstuk 18 : 25 van 2 Kon. waar de heidensche legervorst vraagt: „Is het buiten Jehova, dat ik tegen deze plaats ben opgetogen?" Wij zien hier dus, dat Sanherib er zich juist op toelegde, om het te doen voorkomen, als had Israels God hem ge-

zonden. Dit hing saam met het polytheïstisch idee, dat elke plaats in het bezit was van een eigen god. Wie zijn Latijn nog niet vergeten is, weet dat de Romeinen bij de belegering van eene of andere stad de priesters voorop lieten trekken, — „qui evocabant deos"; — d. w. z. men begreep, dat men niets zou vermogen, als de beschermgod de stad wilde behouden; die moest dus gunstig gestemd worden. Vandaar de naamsverandering. Nebukadnezar verstond het niet, dat in Mattanja de godsnaam al inzat; daarom noemde hij hem Zidkijahu, d. w. z. Jehova is rechtvaardig, Hij heeft zijn recht voltrokken. Want altoos werd de overwinning eener plaats of van een land aan den god dier stad of van dat land toegeschreven. Welnu, er is geen enkele reden, om niet te onderstellen, dat Necho precies zoo gedaan heeft bij de verandering van Eljakim in Jojakim.

Dit in het algemeen, om aan te toonen, dat de naam יהוה ook vroeger bekend geweest is. Ik wijs nu voor het לֹא נוֹדַעְתִּי לָהֶם op een parallelle plaats, nl. Exod. 33 : 19 coll. 34 : 6. De Heere zegt, dat Hij al zijne goedigheid voorbij Mozes' aangezicht zal laten gaan en dan den naam יהוה zal uitroepen. En als dat geschiedt, klinkt het: יְהוָה יְהוָה אֵל רַחוּם וְחַנּוּן אֶרֶךְ אַפַּיִם וְרַב־חֶסֶד וֶאֱמֶת: Daar wordt dus niet een naam uitgeroepen, maar de *inhoud* van den vroeger (Exod. 3 enz.) genoemden naam geopenbaard, eene *verklaring* gegeven. En dat is het ook, waarvan Exod. 6 : 3 ons spreekt.

Eerst als wij dit weten, kunnen wij nu verder het *gebruik* van dezen naam in de Heilige Schrift nagaan.

Reeds in de eerste hoofdstukken des Bijbels vinden wij dezen naam gebezigd. Het eerst in Gen. 2 : 4. In cap. 1 vinden wij doorloopend אֱלֹהִים, tot in cap. 2 : 3. Daaruit blijkt wel de vergissing der indeelers; de eerste פ van cap. 2 hoort nog bij cap. 1.

In dit 4de vers van Gen. 2 wordt יהוה niet op zichzelf gebezigd; maar verbonden met אֱלֹהִים. Zoo ook in vers 7 en 8 en zoowat in heel cap. 2 en 3. Van cap. 4 af wordt יהוה op zichzelf gebruikt. De combinatie van יהוה met אֱלֹהִים komt dan verder hoogst zelden voor, ter oorzake van den rythmus; een enkel maal in Exodus en verder nu en dan in de Psalmen.

De uitdrukking in Gen. 4 : 26: „Toen begon men den naam יהוה aan te roepen" wettigt het vermoeden, dat die naam toen reeds in gebruik werd gesteld. Dat volgt niet uit cap. 2 of 3, want natuurlijk, het boek Genesis is veel later geschreven. Maar hier staat bepaald, dat men אָז, toen, הוּחַל לִקְרֹא, begonnen is aan te roepen, met den naam יהוה.

Eene tweede uitspraak omtrent het gebruik van den naam Jehova in vroeger tijd biedt de geschiedenis van Abraham. Ook aan Abraham toch heeft de Heere zich geopenbaard. En dan luidt Gen. 15 : 17: En Hij zeide tot hem: אֲנִי יהוה, die u heb uitgevoerd enz. Blijkbaar werd God de Heere dus toen reeds als יהוה aangeroepen en was die naam als noemensnaam bekend, ook al bleef hij naar zijn inhoud vooralsnog een besloten mysterie, gelijk bij ons „God", waarvan de inhoud en strekking geheel onbekend bleven.

Of nu de openbaring van dien naam יהוה opzettelijk heeft plaats gehad, zoodat bijvoorbeeld Adam in het paradijs zou gehoord hebben: „Zoo moet gij Mij noemen", kan men niet zeggen. Toch pleit er op zichzelf veel voor, om aan te nemen, dat God dien naam opzettelijk heeft geopenbaard. In de eerste plaats toch treedt in de Heilige Schrift dit zeer sterk op den voorgrond, dat God allen eigenwilligen godsdienst verwerpt en alleen wil gediend worden, zooals Hijzelf dat voorschrijft. En daar de naam zooveel afdoet aan de zaak, ligt het vermoeden voor de hand, dat de Heere ook dien naam wel opzettelijk zal bepaald hebben. Reeds aan het hof mag men maar niet doen wat men wil. Onze koningin, al is ze nog zoo jong, *moet* „Mevrouw" genoemd worden: dat is een opgelegde naam. De Heere zal de bepaling van zijn naam wel niet aan 's menschen eigendunk hebben overgelaten, a fortiori gesproken. Terwijl het in de tweede plaats niet waarschijnlijk is, dat deze naam יהוה door iemand is uitgedacht, juist om zijne exceptioneele diepte van beteekenis en om zijn uitwendigen vorm.

Trouwens, ook op zichzelf is het ondenkbaar, dat Mozes tot de Israelieten in Egypte zou gekomen zijn met een naam, die tot nu toe geheel onbekend was. De Heere zegt zelf, dat Hij zal komen als de God van Abraham, Izaak en Jakob. Dat kan alleen zin hebben, als Israel wist, wie dat was. Dan alleen zou Mozes crediet hebben bij zijne stamgenooten, als hij kon vindiceeren, dat die bekende God zich aan hem geopenbaard had. Reeds in vroeger tijd, zoo leert de waarschijnlijkheid, was dus יהוה bekend, maar als nomen mysticum, dat niet aan een iegelijk meegedeeld werd, maar dien de geestelijke leidslieden van het volk in Egypte wel kenden. Mozes, als vreemdeling uit Midian komende, zal door dat parool zichzelf legitimeeren als den waarlijk van יהוה gezondene. Daarin school het verrassende, en in dat verrassende de accrediteering voor de priesters.

Psalm 76 : 2 bezigt hetzelfde woord ידע als in Exod. 6 : 3 voorkomt: נוֹדָע בִּיהוּדָה אֱלֹהִים. Dat wil natuurlijk niet zeggen, dat de andere volken niet wisten, hoe de God van Israel heette. Allen kenden wel dien naam, maar alleen Juda verstond hem en alleen in Israel was hij groot.

Nu is, en dat breng ik in verband met wat ik omtrent het nomen mysticum gezegd heb, de naam יהוה altoos tot op zekere hoogte een *nomen mysticum gebleven.* Door heel de geschiedenis van Israel loopt een trek, die aanduidt, dat יהוה niet de gemeenzame naam is, om den Heere te noemen. Altoos is er een mystiek bijmengsel aan gegeven, vooral in latere tijden. De Rabbijnen noemen dezen naam dan ook de שֵׁם הַמְּיֻחָד, den wezensnaam. Reeds zeer vroeg achtte men dezen naam ἄρρητον. Men beriep zich daartoe op Exod. 3 : 15, waar gelezen wordt: זֶה־שְׁמִי לְעֹלָם, hetgeen men echter las: זֶה שְׁמִי לַעֲלֹם, „om te verbergen". Daarbij heeft men dan bij het schrijven dezen regel gevolgd, dat men onder de radicalen de vocalisatie van אֲדֹנָי bezigde, alleen met dit verschil, dat de sjwa compositum een sjwa simplex werd, wat natuurlijk niets uitmaakt, wijl een sjwa compositum niets is dan een sjwa simplex, maar versterkt om den wille van den gutteraal. Waren יהוה en אֲדֹנָי bijeen gevoegd, dan gebruikte men de punctuatie van אֱלֹהִים. Dit laatste geschiedt evenwel weer niet, als ze niet bij elkander hooren; dan behoudt יהוה de punctuatie van אֲדֹנָי; cf. bijv. Ps. 16 : 2.

Het verbod om dien naam des Heeren uit te spreken, werd later gegrond op Lev. 24 : 16. Wij vinden daar het bekende verhaal van den zoon eener Israelitische vrouw en van een Egyptischen man, die den NAAM lasterde. (In de Statenoverzetting worden daarbij kapitale letters gebruikt.) Daaruit heeft men, ofschoon geheel ten onrechte, afgeleid, dat hij den naam יהוה had uitgesproken. Dientengevolge is het uitspreken van dien naam in Israel verdwenen. En men las er voor in de plaats אֲדֹנָי en אֱלֹהִים.

Dat reeds kort na de ballingschap het gebruik van den naam יהוה feitelijk had opgehouden, kan ons blijken uit de Septuagint. Die heeft hem overal vervangen door ὁ κύριος.

En nu is er onder ons, Protestanten, wel strijd over gevoerd, of wij in de Bijbelvertaling moeten zetten „Jehova" of „Heere". Onder de goede gereformeerden geldt te dien aanzien de opinie, dat wij „Heere" moeten behouden. Als de Heere Jezus en zijne apostelen uit het Oude Testament citeeren, en de naam יהוה komt in hun citaat voor, dan lezen wij altoos ὁ κύριος. De vertaling van de Septuagint, ofschoon op zichzelve geen autoriteit, is toch door den Heere en zijne apostelen gesanctioneerd.

Metterdaad ligt er in den naam יהוה ook zulk eene onuitputtelijke diepte, dat wij bij het bezigen van dien naam wel hoogst ernstig en eerbiedig mogen zijn. Bovendien, ons volk verstaat het woord „Heere", maar „Jehova" is voor

hen een klank. Daarom is het niet raadzaam, bij nieuwe Bijbeluitgaven voor Heere יהוה of Jehova in de plaats te stellen.

Zijn de berichten, die de Rabbijnen ons brengen, juist, dan schijnt het, dat de naam יהוה wel in den beginne nog werd uitgesproken in den tempel, maar niet daarbuiten; dat daarna alleen de hoogepriester er toe gerechtigd was; en dat ten slotte ook de hoogepriesters zelf hem in zijne zegenspreuk vervangen heeft door אֲדֹנָי. Dat geldt natuurlijk alleen na de ballingschap; daarvóor werd hij geregeld gebezigd. Zelfs in de boeken, die van na de ballingschap dateeren, wordt het gebruik hoe langer hoe zeldzamer, tot het ten leste geheel verdwijnt.

Ten slotte wijs ik op de *beteekenis* van dezen naam.

אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה is metterdaad een naam, die boven allen naam is, uitblinkende in heerlijkheid, uitnemend boven alle andere namen. Want het is een *persoonsnaam.* Het is een Ik, die hier spreekt. Geen mensch noemt hier God. Hij noemt Zichzelven. De overige godennamen spreken van hoogheid, almacht enz., bijv. Baäl; de persoonlijkheid treedt op den achtergrond, alleen eene kwaliteit wordt genoemd. Hier is uitsluitend een uitspreken van het Ik. Ziedaar, wat aan dezen naam zijne geheel eenige beteekenis leent.

Maar er is meer. Het absolute Ik, dat hier spreekt, gaat, met voorbijgang van alle kwaliteit en werking, *onmiddellijk terug op het wezen, het zijn, zelf.* Alle andere Godsnamen drukken speciale attributen van het Eeuwige Wezen uit. Hooger dan die alle staat de naam, die het Eeuwige Wezen zelf uitdrukt, die teruggaat op het zijn.

Juist in verband met die gansch eenige beteekenis van dezen naam moet nog opgemerkt worden, dat hij niet luidt יהיה, maar bepaaldelijk יהוה. Juist het behoud van die ו toont het merk der oudheid. Reeds in Mozes' dagen was היה ongebruikelijk en verloopen in הוה.

Die uitdrukking nu אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה beteekent: „Ik ben, die Ik ben," namelijk wat het zijn betreft; en wel in dier voege, dat wie aldus van zichzelven spreekt, zich noemt als den door niets dan door zichzelf bepaalde: *a nemine determinatur* et non nisi se ipsum determinans. Dit wordt dus door den naam יהוה uitgedrukt: het Eeuwige Wezen rust in Zichzelf en wordt *door niets buiten Zich geïnfluenceerd.* Toch drage men zorg, zulks niet te verstaan in den zin van „het absolute zijn" der philosophen. Immers, in het begrip van הוה ligt niet in het doode zijn, het abstracte zijn, het nudum esse, maar juist de levensuitgang. 't Is niet een zijn, dat als in een graf besloten is, maar juist *een zijn, dat zichzelf waarborgt in eeuwige actuositeit.* Met eerbied gesproken, zonder die twee ook maar van verre te vereenzelvigen, mag men toch hier het devies van Oranje bijbrengen: „Je maintiendrai." Toegepast op God zelf: „Je me

maintiendrai," is dit metterdaad de volheid van beteekenis, die er in dezen naam ligt. De eeuwigheid, de zelfgenoegzaamheid, de onafhankelijkheid, in één woord *de volheid van het Goddelijke Wezen ligt in dezen naam uitgedrukt.*

De schrijvers van het Oude Testament hebben dat dan ook zeer wel gevoeld en zeer duidelijk onderscheid gemaakt tusschen het gebruik van יהוה en אֱלֹהִים. De naam אֱלֹהִים wordt bestendig gebezigd, waar er sprake is van God in de schepping en het rijk der natuur, waar Hij optreedt als de Schepper van hemel en aarde. Maar als Hij voorkomt als de God des verbonds, in het rijk der genade, in die bijzondere betrekking, die er tusschen Hem en den naar zijn evenbeeld geschapen mensch bestaat, dan treedt de naam יהוה op den voorgrond. Niet, dat zulks overal en altoos zoo zou onderscheiden worden, maar het is toch de generale regel. Natuurlijk, juist omdat de herschepping rust in de schepping, het rijk der genade opkomt uit het rijk der natuur, wisselt het wel eens af. Maar *regel is, dat* יהוה *wordt gebezigd, als er sprake is van Gods verbond en de machtige werken der genade.* Het duidelijkst blijkt dit wel uit eene vergelijking van Num. 16 : 22 met Num. 27 : 16. Bij het oordeel, dat God voltrekt over de ongeloovigen, leest gij den naam אֱלֹהִים. Waar er echter sprake is van hulpbetoon aan zijn volk, staat יהוה. Zoo ook vindt gij in Psalm 19 waar gesproken wordt van de daden Gods in de natuur אֱלֹהִים, maar in het tweede gedeelte, waar gehandeld wordt van Gods Woord en wet, יהוה. En dat tot zevenmaal toe volgehouden. En zoo zijn er meer voorbeelden. Trouwens, deze regel wordt door niemand betwist.

Dientengevolge staat er ook niet: כֹּה אָמַר אֱלֹהִים, maar כֹּה אָמַר יהוה, en is er sprake van de מִשְׁפָּט, דָּבָר, בְּרִית enz. van יהוה, niet van אֱלֹהִים.

Dat komt zelfs in ons eigen spraakgebruik ook uit. Menschen, die buiten de genade leven, spreken altoos van het „Opperwezen", de „Voorzienigheid", desnoods nog van „God", maar de naam Heere" leeft alleen in de kringen, waar men niet alleen aan God gelooft, maar ook zijne genade kent.

Vandaar, dat op staatsrechtelijk terrein, bijv. bij het toebidden van den zegen in eene troonrede, niet de naam „Heere", maar de naam „God" moet gebezigd worden. Vandaar ook, dat men bij eene eedsaflegging te doen heeft met „God Almachtig", niet met יהוה, maar met אֱלֹהִים. Vandaar bijvoorbeeld ook, dat in de theophanieën de engelen altoos de מַלְאֲכֵי יהוה zijn, ook al zijn ze op zichzelf engelen van אֱלֹהִים. Vandaar eindelijk, dat voor de anthropomorphismen nooit gebezigd wordt bijvoorbeeld de יַד הָאֱלֹהִים, maar altoos de

יְ, de פִּי enz. van יהוה. De Elohim is altoos meer de transcendente God, die als het Eeuwige Wezen tegen ons over staat. Maar als Hij den stroom zijner genade laat uitvloeien, dan is יהוה zijn naam.

5°. We zijn nu toegekomen aan den naam שַׁדַּי. Al aanstonds wil ik er nadruk op leggen, dat we hier handelen van een *naam* Gods, niet van eene zijner eigenschappen. Over de almacht als eigenschap Gods handelen we later bij de virtutes Dei. Hier echter spreken we niet over eene attributieve kwaliteit, die aan God wordt toegekend, maar we spreken over שַׁדַּי als een *nomen proprium*, tot benoeming van den Heere gebezigd.

Dat die naam zoo voorkomt, is het best te zien in het boek Job, waar hij veel wordt gebezigd. Hij komt in de Schrift voor in twee vormen, namelijk als שַׁדַּי en als אֵל שַׁדַּי, vertaald als „de Almachtige" en als „God de Almachtige".

Voor wat de beteekenis aangaat, moeten wij er op letten, dat שַׁדַּי is eene forma piëlica adiectiva, op gelijke wijze als bijv. חַגַּי, feestelijk, enz., waardoor de hoedanigheid als zoodanig wordt uitgedrukt. De stam is שַׁד, in het later Hebreeuwsch alleen in שָׁדַד voorkomend, dat in beteekenis overeenkomt met אר־. Dat we hier inderdaad met deze etymologie te doen hebben en de Israelieten zich deze afleiding ook bewust waren, blijkt uit Jes. 13 : 6: הֵילִילוּ כִּי קָרוֹב יוֹם יְהוָה כְּשֹׁד מִשַּׁדַּי יָבוֹא: We hebben hier te doen met een poëtische allitteratie: „Als eene verwoesting (שֹׁד) van den Almachtige (שַׁדַּי) zal hij komen, nl. die dag, waarover gij huilen moet." In Joël 1 : 15 vinden wij dezelfde woorden. We zien dus, dat beide Jesaja en Joël den samenhang gevoeld hebben tusschen שׁוֹד, verwoesting, en שַׁדַּי. Toch zou men verkeerd doen, indien men שַׁדַּי door „Verwoester" ging vertalen. Hoe toch is men aan die beteekenis van „verwoesten" gekomen? Hierdoor, dat שׁד eigenlijk uitdrukt: zulk eene overmacht bezitten, dat geen enkele tegenstand kan blijven bestaan; het denkbeeld dus van *de grootste denkbare macht*, die zóo sterk is, dat zij, al maken ook alle andere machten zich tegen haar op, toch overwint en triumfeert. Eerst zoo krijgen we het echte, reëele, Bijbelsche begrip van de „Almacht Gods", dat veel sterker is dan ons Hollandsch „almachtig", want dat woord leeft niet. Bij het oorspronkelijk begrip ontstaat direct het denkbeeld van eene worsteling en eene overwinning, bij het Hollandsche woord denkt men meer aan de schepping.

שַׁדַּי is dus de Almachtige, die in den strijd, welken de zonde en ongerechtigheid tegen de heiligheid des Heeren hebben aangebonden, zekerlijk trium-

feert. Als zoodanig nu vinden wij, dat de Heere Zichzelven aanduidt In Gen. 17 : 1, waar Hij tot Abraham zegt: אֲנִי־אֵל שַׁדַּי; evenzoo in Gen. 35 : 11, Exod. 6 : 3, over welke laatste plaats — „Ik ben hun verschenen onder den naam van אֵל שַׁדַּי, maar den naam יהוה kenden zij niet" — wij vroeger reeds spraken.

Dat deze naam ook reeds *zeer vroeg is gebezigd* door de menschen ten opzichte van den Heere, blijkt ons uit Gen. 28 : 3, waar Izaak tot Jakob zegt: וְאֵל שַׁדַּי יְבָרֵךְ אֹתְךָ, en uit Gen. 48 : 3, waar Jakob spreekt tot Jozef: אֵל שַׁדַּי נִרְאָה־אֵלַי בְּלוּז בְּאֶרֶץ כְּנָעַן:

Die naam אֵל שַׁדַּי staat rechtstreeks met het geloof in verband. Heeft men toch met zulk een God te doen, staat men met אֵל שַׁדַּי in verbondsgenade, dan weet het geloof, dat de zaak, waarvoor men strijdt, het doel, dat men najaagt, al schijnt het ook tijdelijk onder te liggen, ten slotte toch de zegepraal wegdraagt, omdat het de zaak is niet maar van אֱלֹהִים, maar van אֵל שַׁדַּי, die ten slotte al zijn raad volvoert. Immers, hierin juist bestaat het geloof, dat het juist op zulk een oogenblik, als de zaak des Heeren schijnt onder te liggen, den triumf grijpt, niet maar met hope, maar met zekerheid, dat de triumf niet *kan* uitblijven, eenig en alleen, omdat God is אֵל שַׁדַּי. Het is dan ook opmerkelijk, dat de apostelen juist daar, waar zij den grooten triumf van het Godsrijk hebben willen teekenen, op Gen. 17 : 1 zijn teruggegaan, waar de geboorte van Izaak wordt beloofd, niettegenstaande Abraham oud was geworden en de moeder in Sara sinds lang verstierf, want God is אֵל שַׁדַּי. Ziet het bijv. in Rom. 4 : 17—21, waar Paulus op dat alles wijst en zegt, dat dit geschied is, opdat God zou openbaar worden als die God, die de dingen, welke niet zijn, roept alsof zij waren. In het *δυνατός ἐστιν καὶ ποιῆσαι* ligt daarbij als het ware de vertaling van אֵל שַׁדַּי. En dat geldt, zoo gaat de apostel in vers 23 en 24 voort, niet alleen Abraham, maar ook ons. Want deze openbaring slaat rechtstreeks op de opstanding van Christus, waarbij God zich immers ten volle als de אֵל שַׁדַּי betoond heeft door Christus tot de overwinning te leiden, waar Hij in den eeuwigen dood verzonken lag. Nog sterker wordt dit uitgedrukt in Efez. 1, waar de apostel zegt, dat het volle, het absolute שַׁדַּי aan het licht getreden is in de opstanding van Christus, toen God *τὸ ὑπερβάλλον μέγεθος τῆς δυνάμεως αὐτοῦ* gebezigd heeft, *κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος αὐτοῦ, ἣν ἐνήργηκεν ἐν τῷ Χριστῷ ἐγείρας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν*. שַׁדַּי is dus dat alles teboven gaande begrip van macht, dat zelfs den eeuwigen dood overwint.

In het Nieuwe Testament wordt die naam Gods *vertaald door* παντοκράτωρ, gelijk wij bijvoorbeeld kunnen zien in 2 Cor. 6 : 18, waar een citaat uit het Oude Testament voorkomt. Verder komt deze naam weinig in het Nieuwe Testament voor, omdat in de verschijning van den Christus zelf de אֵל שַׁדַּי gemanifesteerd was. Wel daarentegen ontmoeten wij hem weer in de Apocalypse, gelijk naar de innerlijke oeconomie der dingen ook moet, omdat daar gewezen wordt op den laatsten tegenstand, dien God zal te overwinnen hebben, in den strijd met het beest. Opmerkelijk is, dat in de vertaling eene samenstelling met κράτος gebezigd wordt. De macht Gods, waarvan bij dezen naam sprake is, ziet niet op de regeering; dat is ἀρχή. Men spreekt wel van monarchie, regeering door een persoon. Maar monocratie zou heel wat anders wezen. Dat ware, dat één feitelijk al de macht had. Deze naam Gods doelt dus op het bezit van zeer wezenlijke macht. Hij is in zichzelf de Almachtige!

6°. Een volgende naam uit het Oude Testament is פַּחַד. Als naam des Heeren gebezigd in Gen. 31 : 42 en 53: „Ten ware de God van mijnen vader, de God van Abraham וּפַחַד יִצְחָק, bij mij geweest was, gij zoudt mij nu ledig weggezonden hebben .... En Jakob zwoer בְּפַחַד אָבִיו יִצְחָק. Vooral uit die laatste uitdrukking zien wij, dat wij hier metterdaad met een benoemingsnaam, met een nomen proprium te doen hebben, want bij dien bepaalden naam wordt er gezworen. Er gaat eerst in het algemeen vooraf: „De Elohim van Abraham en de Elohim van Nahor en de Elohim van hunne vaderen richte ons;" en daarna zweert Jakob bij de Vreeze van zijn vader Izaak. De meesten verstaan dit door „de godsdienstigheid, de godsvrucht van Izaak", iets, wat de subiectieve theologie zeer in 't gevlei komt. Maar die opvatting is verkeerd; dat is allerminst de bedoeling; wij moeten de uitdrukking obiectief verstaan. In Jes. 8 : 13 wordt hetzelfde begrip uitgedrukt in deze woorden אֶת־יְהוָה צְבָאוֹת אֹתוֹ תַקְדִּישׁוּ וְהוּא מוֹרַאֲכֶם וְהוּא מַעֲרִיצְכֶם Daar is niet bedoeld de vreeze, die ik moet hebben voor God, maar, obiectief: „God zij het, die de vreeze in u werpt, de causa metus, de auctor timoris." Het doelt dus op den *auctor van den sensus divinitatis* in ons, welke sensus ons innerlijk met eene heilige huivering vervult en doordringt.

7°. Bespreken wij thans met een enkel woord den naam עֶלְיוֹן.

Naar sommige exegeten beweren, komt deze naam in tweeërlei vorm voor, namelijk als עֶלְיוֹן en als עָל. In Hosea 7 : 16 lezen wij: יָשׁוּבוּ לֹא עָל, wat vroeger tamelijk algemeen vertaald werd: „Zij keeren terug, maar niet tot den

Allerhoogste". Dat woord עַל geeft eene lastige kwestie. Anderen vertalen het door „nuttigheid"; weer anderen door „boven", waarbij men dan aan justitia civilis dacht: „Zij keeren terug, maar niet naar boven." Deze kwestie geheel na te gaan zou ons te ver afleiden; ik laat ze daarom hier verder rusten. Alleen wijs ik ter verduidelijking nog op Hosea 11 : 7, waar gelezen wordt: וְעַמִּי תְלוּאִים לִמְשׁוּבָתִי וְאֶל־עַל יִקְרָאֻהוּ יַחַד לֹא יְרוֹמֵם: De praepositie toont hier duidelijk aan, dat עַל geene praepositie kan, maar substantief moet zijn.

De naam עֶלְיוֹן op zichzelf biedt geenerlei moeilijkheid aan. Door den uitgang וֹן is het woord afgeleid van עָלַי, עָלָה, en beteekent dus: *Ascendens*, de *Altissimus*, de *Summus*.

Intusschen is het opmerkelijk, dat deze naam in de Heilige Schrift zulk een *eigenaardig gebruik* heeft. Dat gebruik is verre van constant.

> [Trouwens, er bestaat geen vaste terminologie in de Schrift. De Schrift is niet technisch in elkander gezet. Omdat de grenzen van het gebruik ombuigen, kan men alleen de centrale hoofdbeteekenis vaststellen. Men kan namelijk eene zaak centraal en peripherisch bepalen. Bijvoorbeeld het verschil tusschen dag en nacht is peripherisch niet aan te wijzen; maar wel kan men het centrale middelpunt van het licht en van de duisternis bepalen. Zoo ook hier.]

De naam עֶלְיוֹן komt vooral voor, waar men *buiten het verbond der genade* staat en er meer sprake is van God den Heere in zijne oorspronkelijke schepping. En in de tweede plaats, wat daarmee samenhangt, wordt hij veel gevonden *in de poëtische geschriften*

Het eerst komt hij voor in Gen. 14 : 18, waar sprake is van Melchizedek, die buiten het verbond van Israel staat. Hij is een priester des Allerhoogsten Gods, כֹּהֵן לְאֵל עֶלְיוֹן. Dan in Num. 24 : 16, waar Bileam zijne spreuk opheft: „De hoorder der redenen Gods spreekt en die de דַּעַת עֶלְיוֹן weet." Ook Bileam is eene extrafoederale verschijning. De derde maal lezen wij het in Deut. 32 : 8: „Toen עֶלְיוֹן aan de gojim het lot toebedeelde, in zijne splitsing van de kinderen des menschen, toen stelde Hij de grenzen der volken naar het getal der kinderen Israels." Hier hebben wij te doen met een poëtisch stuk, een psalm, en ten tweede bevinden wij ons ook hier extra foedus, want de splitsing der natiën heeft met het verbond der genade niet van doen.

In het Nieuwe Testament zien wij deze gedachte bevestigd. Hand. 16 : 17 roept eene bezetene uit: οὗτοι οἱ ἄνθρωποι δοῦλοι τοῦ θεοῦ ὑψίστου εἰσίν. Eene

daemonische uitspraak, geheel dus buiten het foedus, op het terrein van het natuurlijke leven. In Markus 5 : 7 vinden wij dezen naam wederom op de lippen van een bezetene: τί ἐμοὶ καὶ σοί, Ἰησοῦ υἱὲ τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου; In Lukas 1 : 32 en 35 wordt hij gebezigd door goede engelen. Het is waar, dat vers 76 den gegeven regel omverwerpt, want daar bezigt Zacharias hem, en een profeet staat zeer zeker in het verbond, maar — dat is weer een poëtisch stuk. Overigens vinden wij hem in het Nieuwe Testament gebezigd buiten het gewone commercium religiosum van Israel.

De regel, dat deze naam òf buiten het verbond òf in poëzie wordt gebezigd, moet ook op het Oude Testament toegepast worden. In de psalmen wordt hij veel gebezigd, ook in foederalen zin. Zoo ook in Jes. 14 : 14 en Klaagl. 3 : 35. Maar in geen boek komt hij meer voor dan in Daniël; daar alleen niet minder dan negen maal. Dit bevestigt den regel voor het gebruik van dezen naam, hierboven aangegeven. Het boek Daniël toch speelt in de heidenwereld, dus weer extra foedus.

In עֶלְיוֹן hebben wij dus te doen met een naam, die aan het foedus voorafgaat en *de* naam is, dien in het meest algemeene begrip Israel en de volken gemeen hebben.

De zin en *beteekenis* van dezen naam klinkt na in de bijvoeging des Nieuwen Testaments bij den Vadernaam: ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. Het hoog, het *verheven zijn van onzen God* wordt er door uitgedrukt. En dat niet in den zin van den primus inter pares; neen, maar Hij is *de verhevene boven alles.* De sterkste uitdrukking derhalve voor *de transcendentie Gods.*

In de eerste plaats moet die uitdrukking dan ook *plaatselijk* verstaan worden. Dat dit metterdaad de praedomineerende beteekenis is, zien wij bij vergelijking van Lukas 6 : 35 en Matth. 5 : 45. In de laatste plaats lezen wij ὁ πατὴρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, terwijl wij in de parallelle plaats bij Lukas vinden: καὶ ἔσεσθε υἱοὶ ὑψίστου. Uit den aard der zaak kan alleen πατήρ gecombineerd worden met υἱοί, en niet ὕψιστος; dit laatste is dus de karakteriseering van de uitdrukking ὁ ἐν νοῖς οὐρανοῖς.

Slaan we Acta 7 : 48 en 49 op, dan lezen we: ἀλλ' οὐχ ὁ ὕψιστος ἐν χειροποιήτοις κατοικεῖ, καθὼς ὁ προφήτης λέγει κ. τ. λ. Ook hier is de naam gebezigd om de transcendente des Heeren aan te wijzen; in gelijken zin dus als het transcendente ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς bij het immanente ὁ πατήρ.

In 2 Sam. 22 : 14 wordt de naam עֶלְיוֹן met den donder in verband gebracht. Ook hier dus blijkt God te wonen ἐν τοῖς οὐρανοῖς. Evenzoo in de gelijkluidende plaats Psalm 18 : 14.

Jes. 14 : 14 wordt Nebukadnezar bespot door zijne medevorsten, die in de

Scheol zijn, en men legt hem deze taal op de lippen: „Ik zal boven de hoogten der wolken klimmen, Ik zal den Allerhoogste gelijk worden." Wederom is daarin het plaatselijk karakter der uitdrukking blijkbaar.

Uit het aangevoerde heb ik recht te besluiten, dat de naam עֶלְיוֹן niet in de eerste plaats in verband moet gebracht worden met Gods maiestas, den hoogsten graad der eere, maar met *de transcendentie Gods boven het aardsche.* Gelijk ook onze Heidelberger in antwoord 121 zegt: „Opdat wij van de hemelsche majesteit Gods niet aardschelijk gedenken." Daaruit vloeit dan in de tweede plaats, *als afgeleid begrip*, vanzelf voort, dat Hem, die super omnia excellit, ook toekomt *de hoogste majesteit en eere.*

Eindelijk moeten wij nog opmerken, dat er nevens עַל nog een tweede synoniem van עֶלְיוֹן voorkomt, namelijk מָרוֹם. Het wordt tweemaal gevonden, in Psalm 56 : 3 en in Psalm 92 : 9. Evenals עֶלְיוֹן wordt het vertaald door „Allerhoogste".

8°. Ten slotte bespreken wij van de Oud-Testamentische Godsnamen nog den naam יְהוָה צְבָאוֹת. Immers, door de Rabijnen wordt beweerd en door sommige theologen toegestemd, dat die naam als zoodanig een eigennaam Gods is; dat het dus niet goed is, om te lezen: „de Heere der heirscharen", maar dat dient gelezen te worden: „o Heere, die den naam draagt van Sebaoth." Die naam zou dan, gelijk zich zeer goed hooren laat, in gelijken zin aan God toegekend zijn, als „Mijn Schild, Rondas, Burcht, Rotssteen, Hoog Vertrek" enz. Op zichzelf kan daar dan ook niets onnatuurlijks in gevonden worden. In een gedachtenwereld, waarbij God mijn Schild etc. kan zijn, kan Hij ook zeer wel mijn Leger, mijne Heirschaar wezen. Alleen maar, daaruit volgt nog niet, dat het zoo is. De Rabbijnen en theologen laten het daar dan ook niet bij, maar wijzen er op, hoe *in het Nieuwe Testament die naam* יְהוָה צְבָאוֹת *onvertaald is gelaten.* Cf. bijv. Rom. 9 : 29 en Jac. 5 : 4. Daar staat niet κύριος στρατευμάτων of iets dergelijks, maar eenvoudig σαβαώθ. Naar analogie daarvan moest dus ook in onze Statenvertaling overal waar nu staat „Heere der heirscharen" gestaan hebben „Heere Sebaoth", gelijk ook Paulus en Jacobus den naam onvertaald gelaten hebben. Dat is metterdaad een vrij ernstig argument. Daar komt nog bij, dat de naam *ook in de Septuagint* in den regel niet is vertaald, en anders veelal door ὁ παντοκράτωρ. Blijkbaar hebben de Alexandrijnsche Joden er dus mee gezeten. En zelfs Paulus houdt den naam nog onveranderd bij. Daaruit wordt ons althans zooveel duidelijk, dat men in de dagen van Jezus, toen men weinig Hebreeuwsch meer kende, bij dezen naam niet

gedacht heeft aan „heirscharen", maar aan een eigennaam, die als een doode klank nog in zwang was, gelijk ook onder ons dikwijls dergelijke namen worden gebezigd. Maar vooral hebben de theologen en Orientalisten, die zich bij dit gevoelen aansluiten, zich beroepen op *Psalm 80 : 5* en *84 : 9* en andere plaatsen, waar het woord אֱלֹהִים vóor Sebaoth staat, niet in statu constructo, maar *in statu absoluto*. Natuurlijk zou er anders moeten staan אֱלֹהֵי צְבָאוֹת; maar er staat אֱלֹהִים צְבָאוֹת En eindelijk wijzen de voorstanders dezer meening, waaronder zeer geleerde mannen, er op, dat ook יהוה, indien geplaatst vóor צְבָאוֹת, onveranderd blijft.

[Men lette er in de Statenvertaling vooral op: „Heere der heirscharen" is de vertaling van אֱלֹהִים צְבָאוֹת; staat er יְהוָה צְבָאוֹת, dan heeft de overzetting „HEERE der heirscharen".]

Dit gevoelen is dus werkelijk zeer aannemelijk. Er is maar *één argument tegen,* maar dat alles afdoet. De naam wordt *als zoodanig nergens gevonden,* en *nimmer wordt er een suffix aan gehecht.* Al die andere namen zooals „Mijn Burcht" enz. komen werkelijk voor, maar deze niet. Welk recht heeft men dus, om hem tot een nomen proprium te stempelen? Te meer, omdat het syntactische argument niet zoo sterk is als het schijnt. Per enallagen komt die verwisseling van status constructus en status absolutus wel meer voor. Cf Hos. 14 : 3 in verband met Hebr. 13 : 15, om een enkel voorbeeld te noemen. De Hebreërbrief heeft: τοῦτ' ἔστιν καρπὸν χειλέων ὁμολογούντων τῷ ὀνόματι αὐτοῦ. Terwijl Hosea had: וְנְשַׁלְּמָה פָרִים שְׂפָתֵינוּ. Daar stond dus geen פְּרִי, dat ware καρπός geweest. Toch vatte de schrijver van den brief aan de Hebreën het op, alsof die twee laatste woorden syntactisch bij elkander hoorden per enallagen, ook al was het status absolutus. Dergelijke verbinding komt in de poëzie wel voor, al is het niet veel. Daarom is Psalm 80 : 5 niet voldoende tot de voorgestelde conclusie. En wat den naam יהוה betreft, die was den Joden veel te heilig, dan dat hij verbuiging zou toelaten. Dat woord staat nooit in statu constructo. Het eenige wat dus overblijft is Rom. 9 : 29 en Jac. 5 : 4. Maar reeds bleek ons, dat zoodanig gebruik ons niet behoeft te verwonderen, omdat zulke woorden in dien tijd meer technische termen dan verstaan bare begrippen waren geworden, en vooral, omdat er in het Grieksch geen woord was te vinden, dat de volle en rijke beteekenis van צְבָאוֹת kon uitdrukken. Noch στρατία of στράτευμα noch een ander woord van dien aard kon er toe dienen. Vandaar het onvertaald laten. Het Hollandsch is hier zoo gelukkig geweest, dat het in „heirscharen" een woord vond, dat aan het dagelijksch

gebruik in den mond van het volk was onttrokken en daarom verheven van karakter is geworden. „Leger" zou dat nooit hebben weergegeven. Terecht heeft onze Statenvertaling het woord overgezet, en het woord „heirscharen", dat zij er voor bezigde, is een van die gelukkige vondsten, die in onze schoone overzetting meer voorkomen.

Deze conclusie wordt te meer gerechtvaardigd, als wij letten op Amos 3 : 13, waar staat: נְאֻם־אֲדֹנָי יְהוִה אֱלֹהֵי הַצְּבָאוֹת. Het artikel, bij Sebaoth gebezigd, leert ons, dat althans hier zeer stellig te lezen is: „De Heere *der* heirscharen." Ook de Septuagint heeft blijkens hare vertaling in παντοκράτωρ in צְבָאוֹת een *explicativum* gezien. Een enkel maal is het ook vertaald door κύριος τῶν δυνάμεων, als de nadruk meer viel op des Heeren macht. De term στρατία enz. is vermeden, om het hooge en heilige van den naam uit te drukken.

Wat de *beteekenis* betreft, zoo moet toegegeven worden, dat men het woord kan verstaan van den *eigenlijken Aanvoerder en Veldheer in Israel.* In Engeland wordt dan ook nog in den kerkelijken strijd van de United Presbyterian en de Free Churches tegen de National Church altoos als staande formule gebezigd: The Lord is our Captain! Dit is eene Schriftuurlijke uitdrukking, uit het Oude Testament overgenomen. Ziet het maar in *Psalm 44 : 10,* waar geklaagd wordt, dat God niet mee uittrekt met het leger. Dit denkbeeld had bij het volk postgevat, sinds Israel in de woestijn was geweest en God het verzelde met zijne wolk- en vuurkolom. Het was eene *foederale modificatie bij Israel van eene kosmische uitdrukking.*

Hoe hebben wij die kosmische uitdrukking, die de meer algemeene is, in de Schrift, te verstaan?

Daarop moet geantwoord worden: *Van de starren en van de engelen.*

Van de starren, bijv. Jes. 40 : 26. God brengt ze uit met getal, zijne heirscharen. Hij roept ze alle met name, vanwege de veelheid van zijn vermogen; er is niet één, die ontbreekt. Het is geheel de voorstelling van een veldheer, die een groot leger commandeert, en uitvoert tegen den vijand, in vollen getale, die ze allen bij hun eigen naam oproept, om een iegelijk zijn eigen dienst te vervullen, enz.

Van de engelen, bijv. Psalm 103 : 21, waarbij de appositie in het parallelisme de צְבָאוֹת verklaart. Zoo ook 1 Kon. 22 : 19.

Evenwel, daar mag men niet bij blijven hangen, want dan mist men *de eenheid tusschen dat tweeërlei begrip,* dan ziet men niet *de diepere gedachte die er in schuilt.* Wij gaan daarom eene poging wagen, om die gedachte te grijpen.

Het woord צְבָאוֹת is pluralis van צְבָאָה, niet van צָבָא, met zijn weinig gebruikelijken pluralis צְבָאִים. Dat צְבָאָה nu is een woord, waarvan de etymolo-

gie vrij wel doorzien is. Het schijnt een vorm te wezen, die correspondeert met saf in Asaf. Dat saf en sab is zoowat hetzelfde; alleen is de sibilans van later dagteekening. Parallel met saba loopt 'aba, iets wat herhaaldelijk voorkomt. Op zichzelf is de grondgedachte dezer woorden slechts deze: „zich tot iets keeren, zich tot iets neigen", en vandaar „zich aan iets toewijden" en omgekeerd „iets tot zijne beschikking stellen". Neemt men nu gelijktijdig onderscheidene dingen tot zijne beschikking, dan is het „verzamelen", namelijk op zoodanige wijze, dat het mij werkelijk dient, dus in bepaalde orde en regelmaat. In צבא zitten dus deze twee gedachten: een *hoop*, en een *geordende* hoop. De orde rust daarbij niet in de zaak zelve, maar hangt af van het doel, waartoe die zaak gebezigd wordt. צבא is dus in het algemeen: iets, dat in orde gedisponeerd is. Daarin schuilt het begrip van het kosmische tegenover het chaotische. Κόσμος is in het Grieksch ook niet alleen sieraad, pronk, ornament, maar *het in orde disponeeren* is er de grondgedachte van. Vandaar, dat het heelal als geordend samenstel der dingen ook κόσμος heet, tegenover chaos. Vandaar dan ook, dat het begrip צבא op een leger wordt overgebracht, want dat is juist het eigen karakter van een leger, dat het niet is een wilde hoop, maar een geordende schare. Ook צבא wordt wel voor „sieraad" gebruikt, evenals κόσμος, maar als afgeleide beteekenis. Het grondbegrip is: voor zich verzamelen; het nevenbegrip is: het zoo verzamelen, dat het iets voor mij beteekent. Er juist daarom wordt in Jes. 40 : 26 gevraagd, wie dat alles kan בָּרָא? Hij is het, zoo wordt geantwoord, die bij het creare ook voegt het ordine disponere van het gecreëerde, „die in getal hun heir voortbrengt" enz. Dat is dus het brengen van den kosmos in den chaos, het uitspreken van de ordinantiën, van de organische en kosmische idee, die over den chaos zal triumfeeren. Al wat uit zonde komt nu zuigt naar den dood, draagt den dood in zich, dat is wil terugkeeren naar het chaotische. Immers, in den dood is het kosmische en organische weg: een lijk wordt eene chaotische massa.

צְבָאוֹת is dus de algemeene uitdrukking voor hetgeen geordend en kosmisch gedisponeerd wordt, en daardoor tot zijne hoogste kracht komt. Er schuilt dus in deze benaming *het begrip van wereldorde, zoowel natuurlijk als zedelijk.* De natuurlijke wereldorde wordt door de starren voorgesteld, want op aarde is alles verbroken, terwijl in het firmament de vloek niet is doorgedrongen, zoodat de starrenhemel ongebroken bleef. De zedelijke wereldorde wederom wordt door de engelen voorgesteld, wijl in de engelenwereld die zedelijke wereldorde onderbroken ligt geïncarneerd. Het is dus in die gedachte van de wereldorde, dat de eenheid ligt, waarnaar wij zochten. En voor ieder is nu duidelijk, hoe het juist in צְבָאוֹת is, dat de Schrift aan deze gedachte uitdrukking verleent.

Nu weet men, hoe men met honderd man, maar die een geordend legertje vormen, met het grootste gemak tweeduizend man kan verslaan, indien die laatsten maar een wilde hoop zijn. Het kosmische bezit eene groote overmacht over het chaotische. Welnu, het is in dien zin, dat de Heere onze God de Heere der צְבָאוֹת genoemd wordt, als die zelf alle ordeningen, beide in het natuurlijke en in het zedelijke leven, geschapen heeft, en dus ook over die geordende machten beschikt. Tegenover de chaotische machten der wereld staat Hij als *de Onoverwinnelijke*, als de *absoluut Sterke*. Dat is de diepe gedachte, die in het יְהוָה of אֱלֹהִים צְבָאוֹת schuilt. Als de Schepper en Wetgever, die voor het geschapene zijne ordinantiën stelt, is God ook *de absolute Heerscher*, want Hij doet zijne ordeningen gelden en triumfeert daardoor op physisch en ethisch gebied over allen mogelijken tegenstand. In Psalm 119 zijn het dan ook de תּוֹרָה en de חֻקּוֹת van Jehova, die triumfeeren over het chaotische leven. Die heele psalm is niets dan een lofzang, niet op den Pentateuch of zoo iets, maar op de geordende macht en machtsuiting des Heeren, waarin juist de God van orde zijn stempel, het stempel van zijne wet en inzetting, afdrukt op het natuurlijke en zedelijke leven.

c. Wij hebben hiermee afgehandeld wat van het Oude Testament diende besproken te worden. Laat ons nu het *Nieuwe Testament* bezien.

1. Den naam παντοκράτωρ zal ik niet meer behandelen, al is hij zeer zeker een bepaalde eigennaam, omdat ik daarvan het noodige gezegd heb bij שַׁדַּי. En θεός is reeds behandeld als nomen appellativum.

2. Een andere naam is δεσπότης. Dat is eene vertaling van אֲדֹנָי; vandaar dat de vertaling het woord *Heere* hier met kleine letter bezigt. Als het met groote letters gedrukt staat, is κύριος gebezigd, ter vertaling van יְהוָה.

Men drage voor alle dingen zorg, bij dezen naam niet te denken aan ons „despotisch", in den zin van tyranniek. Het eerst komt hij voor in Luk. 2 : 29: νῦν ἀπολύεις τὸν δοῦλόν σου, δέσποτα, κατὰ τὸ ῥῆμά σου ἐν εἰρήνῃ. Verder in Hand. 4 : 24: δέσποτα, σὺ ὁ ποιήσας κ.τ.λ. De woorden zelf wijzen hier uit, dat gedoeld wordt niet op den Christus, maar op God.

> [Er is bijkans geen grooter moeilijkheid voor den exegeet, dan om bij dezen naam, en vooral bij κύριος, uit te maken, of ze slaan op Christus dan wel op God.]

In 2 Petr. 2 : 1 slaat δεσπότης zeer bepaaldelijk op den Christus: καὶ τὸν ἀγοράσαντα αὐτοὺς δεσπότην ἀρνούμενοι. Daarentegen is het twijfelachtig in 2 Tim. 2 : 21: ἐὰν οὖν τις ἐκκαθάρῃ ἑαυτὸν ἀπὸ τούτων, ἔσται σκεῦος εἰς τιμήν, ἡγιασμένον,

εὔχρηστον τῷ δεσπότῃ, εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἡτοιμασμένον. Hier is het moeilijk te beslissen, of God of Christus bedoeld is. Het waarschijnlijkst is het laatste.

De naam komt het eerst voor op Simeons lippen, dus bij een Israeliet. Daaruit is af te leiden, dat de naam behoorde tot het Hebreeuwsche spraakgebruik. Vandaar, dat de gemeente te Jeruzalem, die nog maar pas van het Jodendom tot de Christelijke religie was overgegaan, dezen naam pas gebezigd heeft, bijv. toen Petrus gevangen zat en zij voor hem bad. Later, toen men meer en meer in de Christelijke denkwereld inkwam, is de naam geheel in vergetelheid geraakt.

3. De naam κύριος wordt, gelijk ik zeide, zoowel van God als van Christus gebruikt. De overzetters hebben daarbij gedurig eene keuze moeten doen. Maar dikwijls is het niet uit te maken, gelijk elk exegeet bemerken zal. Die moeilijkheid bestaat niet bij citaten uit het Oude Testament. Bijv. Matth. 22 : 44 slaat het eerste κύριος op God, het tweede op den Messias. Zoo ook is er geen moeilijkheid, als er sprake is van de engelen τοῦ κυρίου; ook dan natuurlijk is het Hoogste Wezen bedoeld. Almee vervalt alle bezwaar overal, waar de naam in rapport wordt gebracht met de schepping of de providentieele leiding, bijv. Mark 13 : 20; ook daar slaat het op God. De dagen en tijdsordeningen vast te stellen, behoort tot de almacht van het Eeuwige Wezen; iets, wat te duidelijker is, naardien de Christus zelf gezegd heeft: Van dien dag en die ure weet niemand iets af dan mijn Vader die in de hemelen is. In Jac. 4 : 15 is sprake van de providentieele leiding Gods. In 1 Cor. 10 : 26 en 28 doelt de apostel op de schepping, en die schepping is Gods. In de vierde plaats valt alle moeilijkheid weg, waar het geldt het geven van vaste ordinantiën. Cf. Luk. 1 : 6. Hij die de wet geeft en de ordinantiën des levens vaststelt, is God, de Schepper.

Bij al die plaatsen heeft men dus zekerheid. Zoo ook bij bepaalde gebeden en aanroepingen, bijv. Matth. 11 : 25, waar de Christus zelf bidt: „Ik dank U, Heere des hemels en der aarde". Zoo ook Joh. 12 : 38, Hand. 1 : 24, 4 : 29, Rom. 11 : 3, waar evenzoo uit de aanroeping blijkt, dat niet de Christus bedoeld is.

Maar voor het overige kan ik niet genoeg waarschuwen, dat men toch altoos goed het verband nazie, om dan daaruit, als het kan, te beslissen. Zelfs dan lukt het nog niet eens in al de gevallen. Maar het is nog nooit aan eenig exegeet gelukt, bij alle plaatsen allen twijfel weg te nemen. En ook hier zijn vele cruces interpretum!

Datzelfde woord κύριος wordt éens gebezigd van den Heiligen Geest, namelijk in 2 Cor. 3 : 17.

In verband hiermee wil ik nog wijzen op een gevaar voor misleiding.

Namelijk, als de Christus in Matth. 7 : 21 en 22 spreekt van het roepen „Heere, Heere!" dan is dat wel opgevat in dezen zin van het Oud-Testamentische „Heere HEERE". Maar dat is niet goed. Er moet hier eene komma tusschen staan; het is hier eene repetitie en heeft met אֲדֹנָי יהוה niets te maken. De Christus zegt integendeel, dat die woorden tot *Hem* zullen gesproken worden.

[Men misbruikt dit woord zoo vaak in moderne kringen, om het uit te spelen tegen „die fijne" orthodoxen, wijl daar de naam „Heere" gebezigd wordt. Men ziet, hoezeer ten onrechte men daar Matth. 7 : 21 en 22 bij aanhaalt.]

4. De laatste Godsnaam, dien wij bespreken, is ὁ πατήρ.

De voorstelling, alsof die naam uitsluitend aan het Nieuwe Testament eigen wezen zou, is ten eenenmale onjuist. *Ook in het Oude Testament* wordt God benoemd en noemt Hij zichzelf met den naam van אָב. Ja, zelfs komt die naam tamelijk veelvuldig voor. Slaan wij op Deut. 32 : 6, waar aan Israel gevraagd wordt: Is God niet אָבִיךָ קָנֶךָ הוּא עָשָׂךְ וַיְכֹנְנֶךָ. Daar is dus אָב nog wel niet een noemensnaam, maar er wordt toch de relatie door aangeduid, waarin God tot Israel staat. In intiemer zin komt dit gebruik voor bij de profetie, die de Heere aan David gegeven heeft over het geslacht, dat uit hem voortkomen zou. Cf. 2 Sam. 7 : 14: „Ik zal hem tot een Vader zijn en hij zal Mij zijn tot een zoon." Evenzoo 1 Kron. 17 : 13; 22 : 10; 28 : 6; Psalm 89 : 27; Job 34 : 36. In deze laatste plaats vinden wij voor het eerst het woord gebezigd ter aanroeping van het Eeuwige Wezen. In Jes. 63 : 16 is de gedachte breeder uitgewerkt. Hier heeft de benoeming meer beteekenis, omdat zij ons hier veel dieper in de gedachte van den naam inleidt. Abraham, zoo zegt de profeet, kent ons niet, Jakob bespiedt ons niet innerlijk (נכר), maar Gij wel, Gij zijt onze Vader. Daar wordt de Vadernaam verbonden met het begrip van macht en liefde. Immers, er staat: „*Want* Gij zijt onze Vader"; die liefde en macht zijn dus bij deductie uit אָבִינוּ genomen. Jes. 64 : 7 (Holl. vs. 8) gaat nog dieper. Hier is niet alleen sprake van de kennis, die een vader aangaande zijn kind heeft, en de liefde, die hij er voor koestert, maar de Vader is het ook, die zijn kinderen *formeert:* וְעַתָּה יְהוָה אָבִינוּ אָתָּה אֲנַחְנוּ הַחֹמֶר וְאַתָּה יֹצְרֵנוּ וּמַעֲשֵׂה יָדְךָ כֻּלָּנוּ: Dezelfde gedachte als van Psalm 100 : 3: „Hij heeft ons gemaakt, en niet wij, zijn volk en de schapen zijner weide." Dat is niet bedoeld in paganistischen zin, niet vleeschelijk, maar het geldt zeer bepaaldelijk van de geestelijke geboorte. Er staat niet כָּל־אִישׁ, alle menschen, maar er staat כֻּלָּנוּ, d. w. z. de geloovigen in Israel, het Sion Gods.

In Jeremia 3 : 4 lezen wij הֲלוֹא מֵעַתָּה קָרָאתִי לִי אָבִי אַלּוּף נְעֻרַי אָתָּה: Hier hebben wij weer een ander begrip: De Vader is het, de die leiding geeft aan zijn kind. In Jeremia 31 : 9 komt de Vader weer in eene andere betrekking voor, namelijk als degene, tot wien het afgedoolde, maar door ellende geleerde en met geween teruggekeerde kind zijne toevlucht neemt, zeker zijnde, dat het afdoenden raad en algeheele hulp zal vinden, omdat die Vader alleen verlossen kan: „Zij zullen komen met geween en met smeekingen zal Ik hen voeren; Ik zal hen leiden aan de waterbeken, in een rechten weg, waarin zij zich niet zullen stooten; want Ik ben Israel tot een Vader." Mal. 1 : 6 duidt niet de betrekking aan van God tot ons, maar omgekeerd den plicht van het kind jegens zijn vader: „Ben Ik dan een Vader, waar is mijne eer?" Immers, „een zoon zal den vader eeren"; eene gedachte, die gecoördineerd wordt met die andere: „En een knecht zijn heer." „Ben Ik dan een Vader, waar is mijne eer; en ben Ik een Heer, waar is mijne vreeze?" Deze plaats is van veel aanbelang. De coördinatie leert, dat wij hier twee Godsnamen hebben, met welke Hij genoemd werd. Alleen moet hierbij opgemerkt worden, dat hier sprake is van de priesterlijke kringen. Maar in die priesterlijke kringen was dan toch de naam *Vader* voor God reeds algemeen.

Natuurlijk komt hier niet niet in aanmerking Jes. 9 : 5 : „Vader der eeuwigheid", want dat heeft met ons huidig onderwerp niets te doen. De beteekenis van die uitdrukking is: het Eeuwige Wezen, uit wien de tijd zijn oorsprong vindt.

Wel daarentegen komt in aanmerking Joh. 8 : 41 : εἶπαν αὐτῷ· ἡμεῖς ἐκ πορνείας οὐ γεγεννήμεθα, ἕνα πατέρα ἔχομεν τὸν Θεόν. He Heiland is hier in een heftig twistgesprek met de Joden, en dit is het, wat zij Hem antwoorden, nadat er eerst over Abraham als hun vader gesproken was, cf. vers 39. Nu gaat het toch niet aan om te zeggen, dat eerst door Jezus het gebruik van den Vadernaam is ingevoerd, als wij hier zien, dat de Joden in een twistgesprek dien naam bezigen. Integendeel blijkt hieruit, dat destijds die Vadernaam zeer algemeen was. Daarom moesten we deze plaats, hoewel voorkomende in het Nieuwe Testament, gebruiken bij ons betoog aangaande het gebruik van den Vadernaam in de dagen des Ouden Verbonds.

Ten slotte wijs ik nog op Ps. 103 : 13. 't Is waar, dat אָב daar niet rechtstreeks van God gebezigd wordt, maar toch in eene vergelijking. Overtuigend blijft ook hier, dat de idee van de ἔλεος τοῦ Θεοῦ, die in het Nieuwe Testament bij den Vadernaam zoozeer op den voorgrond treedt, ook in het Oude Testament bekend was.

Onze *conclusie* is derhalve, dat *de Vadernaam in het Oude Testament nog wel niet algemeen werd gebruikt, maar toch volstrekt niet onbekend was.* Hij

komt daar voor in eene vrij breede reeks van plaatsen, waarin bijna alle elementen uit het Nieuwe Testament reeds in kiem en wortel te vinden zijn.

Van het *Nieuwe Testament* zelf gaan wij natuurlijk niet al de plaatsen na, waar God de Heere πατήρ wordt genoemd, maar alleen de karakteristieke.

Het eerst wordt de naam gebezigd in Matth. 5 : 16: οὕτως λαμψάτω τὸ φῶς ὑμῶν ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, ὅπως ἴδωσιν ὑμῶν τὰ καλὰ ἔργα καὶ δοξάσωσιν τὸν πατέρα ὑμῶν τὸν ἐν τοῖς οὐρανοῖς. De bergrede wordt ingeleid met menigerlei μακάριοι, vs. 3—11. In vs. 12 wordt gewezen op den μισθός, in de οὐρανοί. Van vers 13 af volgt dan de beschrijving van de beteekenis, die de discipelen en belijders van den Christus in het midden van den kosmos hebben. Zij zijn het zout, het licht der aarde. Waarna in vers 16 hunne roeping wordt geschetst. Tot welke beteekenis voor den Vadernaam leidt ons nu dit verband? In den samenhang komen de discipelen voor als in deze wereld niet thuishoorende. Zij zijn in de wereld de armen, de treurenden enz.; zij zijn dus niet van deze wereld. Maar dan komt er in vers 12 sprake van een ander, van een ethisch verband, namelijk in de hemelen. Weshalve zij in deze wereld een niet-kosmisch element te representeeren hebben. Hun wordt de verplichting opgelegd, om hun licht te laten schijnen, opdat de kosmos, dat licht ziende, hun Vader verheerlijke. Dat is dus niet zooveel als: God is uw Beschermer, die voor u zorgt; niet het Oud-Testamentische: Hij is uw Vader als Redder en Verlosser; maar wij hebben hier te doen met het *genetische* element: Als gij in de wereld optreedt en uw licht laat schijnen, dan is dat *zijn* licht, en gij zijt dus aan Hem verplicht, uw licht te laten schitteren, naardien Hij uw Vader is. Gij hebt uw licht genetisch uit Hem ontvangen, niet om dat voor uzelf te gebruiken, maar om er Hem mee te eeren en groot te maken. Als wij maar indringen in deze plaats, dan zien wij, dat dit „Vader in de hemelen" hier niet maar een gewone klank is, maar — en dit kome vooral ook in de prediking uit! — metterdaad eene concrete, zeer praegnante beteekenis heeft. Zij hebben hun licht genetisch uit Hem als hun Vader, en dies moeten zij het tot zijne eer laten schijnen, waarbij Hij dan wederkeerig (cf. vs. 12) hun voor dien arbeid het loon der genade zal toeschikken,

In de tweede plaats wijs ik in ditzelfde caput op vers 48: ἔσεσθε οὖν ὑμεῖς τέλειοι ὡς ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος τέλειός ἐστιν Hier gevoelen wij dadelijk, dat er een gansch ander element in het spel komt, vooral in verband met vers 45: ὅπως γένησθε υἱοὶ τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς, ὅτι τὸν ἥλιον αὐτοῦ ἀνατέλλει ἐπὶ πονηροὺς καὶ ἀγαθοὺς καὶ βρέχει ἐπὶ δικαίους καὶ ἀδίκους. In het 16de vers was nog maar uitgesproken, dat zij φωσφόροι waren, die hun φῶς genetisch aan hun Vader te danken hadden. Dat kon nog buiten hun persoonlijk leven omgaan. Het liet zich nog denken, dat het met het volbrengen van de daar opgelegde

taak dan ook uit zou wezen. Maar nu worden hier de discipelen zelven υἱοί genoemd. En natuurlijk, daarmee is het niet langer genetisch alleen, maar het eigen persoonlijk leven wordt mee gesubsumeerd. En dat wordt nu zoo uitgesproken, dat zij geen υἱοί zijn, maar worden: γένησθε. Dit wijst er op, dat er eene ontwikkeling moest plaatsgrijpen, waardoor zij het in hen gelegde zout en licht meer en meer assimileerden en zoo ook hoe langer hoe meer van onbewuste de bewuste dragers daarvan werden. Als ik het mag overbrengen op soteriologisch terrein, dan wordt hier niet gedoeld op de wedergeboorte, maar op de bekeering, maar zóo, dat de bekeering principieel uit de wedergeboorte wordt opgehaald, want altoos is er eerst een ἅλη en een φῶς, en gelijk wij straks zullen zien een σπέρμα τοῦ θεοῦ. Hoe dat nu verder mystice en metaphysice toegaat, wordt terzijde gelaten; hier wordt gedoeld op de *bewuste* actie. Zij moeten tot Hem in kindsbetrekking naderen, zullen zij Hem als Vader leeren genieten. Datzelfde nu wordt in vers 48 herhaald. Het „volmaakt" moet hier natuurlijk niet in gradueelen zin verstaan worden, al komt het ook in dien zin vaak voor in de Schrift. Neen, hier beteekent τέλειοι *„sine defectu"*, gelijk het dit ook vaak beteekent in de brieven. Principieel en potentieel zijn de Christenen volkomen gaaf: dat is de beteekenis, en niet, dat zij tot den hoogsten trap van volmaaktheid opklimmen. Nu is God τέλειος, d. w. z. Hij is door den defectus, die in zijne schepping heeft plaatsgegrepen, niet beroerd. Welnu, zegt Christus, gelijk God zijn τέλος volkomen bereikt, en niet wordt aangetast door den defectus, zoo ook moet gij, geloovigen, uwe kindsbetrekking tot den Vader in de hemelen gevoelen, zoodat gij weet, dat ook gij principieel en potentieel allen defectus van zonde en onheiligheid hebt verloren, en ook bij u alle krachten in heur ontwikkeling weer rechtstreeks op het τέλος van uw aanzijn gericht zijn.

[Het zou zeer zeker de moeite loonen, de gansche ontwikkeling van den Vadernaam in de Schrift na te gaan. Maar dit ware speciaalstudie en zou ons te ver afleiden. Het is een alleszins geschikt onderwerp voor eene dissertatie.]

Een nieuw element brengt weer Matth. 10 : 20: οὐ γὰρ ὑμεῖς ἐστὲ οἱ λαλοῦντες. ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τοῦ πατρὸς ὑμῶν τὸ λαλοῦν ἐν ὑμῖν. Wij hebben hier namelijk eene perpetueele actie, die van den πατήρ in de geloovigen uitgaat. Wij betreden hier het pneumatisch terrein, waarop die saambinding van den πατήρ met de υἱοί plaatsgrijpt. Bij die saambinding wordt het πνεῦμα van den πατήρ ook het actieve πνεῦμα in de geloovigen. Dit element komt later in de gansche leer van den Heiligen Geest tot uitwerking; hier wordt het afgeleid uit het Vader zijn van God.

In Matth. 13 : 43 vinden wij opnieuw een ander element: τότε οἱ δίκαιοι ἐκλάμψουσιν ὡς ὁ ἥλιος ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρὸς αὐτῶν. Hier is geen sprake van

eene actie, die van den πατήρ naar zijne kinderen uitgaat, maar van een βασιλεία, dat die πατήρ heeft. En zijne kinderen, hier οἱ δίκαιοι genoemd, wat hetzelfde is als οἱ τέλειοι uit Matth. 5 : 48, worden nu niet geroepen, om hun φῶς te laten schitteren tot bekeering van de wereld, maar dat φῶς zal, tot nog veel hooger heerlijkheid opgevoerd, in hen uitschitteren als hun normale staat en stand. Nu is deze plaats daarom te meer merkwaardig, omdat in het Oude Testament de koningsidee veel meer op den voorgrond treedt dan de Vaderidee. De Vadernaam blijft in het Oude Testament toch altoos secundair; de hoofdgedachte is: God is mijn Koning. In deze uitspraak van onzen Heiland worden beide gedachten gecombineerd. Het wordt nu „een koninkrijk van den Vader, die in de hemelen is." De grootsche gedachte wordt hiermee geboren van een koninkrijk, welks koning zijne onderdanen niet aan zich onderworpen heeft, noch ook door zijne onderdanen tot koning verkoren is, maar waarbij al de onderdanen uit den koning geboren zijn. Dezelfde gedachte lag in de patriarchale idee: de souvereiniteit spruit uit de genesis. Die patriarchale idee ging onder in de koningsidee. Maar hier keert zij in haar hoogste volkomenheid terug.

Matth. 23 : 9: καὶ πατέρα μὴ καλέσητε ὑμῶν ἐπὶ τῆς γῆς. εἷς γάρ ἐστιν ὑμῶν ὁ πατὴρ ὁ οὐράνιος. Wanneer men bij de heidenen het gebruik van „pater deorum et dearum" en in Israel dat van אָב nagaat, dan is dat alles vergelijkenderwijs genomen uit het menschenleven. Bijv. „Gelijk een vader zich ontfermt" enz. Daar is het vaderschap onder de menschen genomen als het eigenlijke. En het wordt dan bij wijze van vergelijking, via eminentiae, overgebracht op God. In het Oude Testament nu kwam men dit reeds in zooverre te boven, dat men אָב in verband bracht met den בּוֹרֵא. Maar hier wordt nu de gansche zaak principieel omgezet. Uw eigenlijke Vader, zoo luidt het hier, de archetypische, is de Vader in de hemelen. Type en antitype worden hier op de rechte plaats gesteld. Wat op aarde vader is, kan dien naam nooit dan ectypisch dragen. εἷς staat hier met nadruk op den voorgrond, als archetypisch van God. Het „gij zult niet" enz. kan uit den aard der zaak hier niet letterlijk verstaan worden, alsof wij onzen vader of leermeester geen „vader" mochten noemen; integendeel, het Oude en het Nieuwe Testament leeren ons, dat zulks wel mag, en zelfs moet. Alleen maar, het oorspronkelijke, het archetypische Vaderschap rust niet in hen, maar in God, die niet slechts den *naam* van Vader draagt, maar wiens *wezen* het is ὁ πατὴρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς te zijn.

Luk. 6 : 36: γίνεσθε οὖν οἰκτίρμονες, καθὼς ὁ πατὴρ ὑμῶν οἰκτίρμων ἐστίν. Wat hier de aandacht trekt, is het opleggen aan de kinderen Gods van de verplichting, om eene ethische kwaliteit, als ik het zoo mag uitdrukken, die in God is, ook in zichzelven te ontwikkelen. Tusschen den vader en zijn kind bestaan er trek-

ken van gelijkheid, en juist daarin moet het kindschap uitkomen en zich waar maken. En nu wordt die gemeenschap van trekken niet gesteld in zekere onbekende metaphysische kwaliteit, maar in eene zedelijke, die de verplichting oplegt om zichzelf aan te grijpen tot bestrijding van de zonde, en te jagen naar een hooger ideaal, dat in God is. God, de Vader, stelt Zichzelven tot ideaal voor zijn kind.

2 Cor. 1 ; 3: vv.: εὐλογητὸς ὁ θεὸς καί πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ πατὴρ τῶν οἰκτιρμῶν καὶ θεὸς πάσης παρακλήσεως κ. τ. λ. Hier wordt dezelfde gedachte op diepzinnige wijze uitgesproken en dat gelijkmaken van de trekken in nog concreter en praegnanter zin genomen. En wel in dezen zin, dat het de ervaring is van dien trek in God, die den trek in ons teweegbrengt. Het is de van God ervaren παράκλησις, die ons in staat stelt, om zelfs te midden van de θλῖψις toch nog οἰκτίρμονες te wezen, cf. vs. 4, tegenover onze broederen. Die trek der gelijkheid wordt niet buiten God om ontwikkeld, maar juist door de ervaring van hetgeen God wil schenken van zijne trekken.

Rom. 8 : 15 vv.: οὐ γὰρ ἐλάβετε πνεῦμα δουλίας πάλιν εἰς φόβον, ἀλλὰ ἐλάβετε πνεῦμα υἱοθεσίας, ἐν ᾧ κράζομεν· Ἀββᾶ ὁ πατήρ, κ. τ. λ. Hier doen wij weer een aanmerkelijken stap vooruit. De vraag immers is ontstaan: Indien ik er nu naar streef om een υἱὸς τοῦ θεοῦ te γίνεσθαι, en mij wordt gezegd, dat ik Gods trekken moet navolgen en in mijzelf ontwikkelen, hoe ontvang ik dan de zekerheid, dat de trekken in mij en in God gelijk zijn? Moet ik dat opmaken uit de uitkomst? Moet ik gevoelen, dat de trek, dien ik nastreefde, in mij is, om dan daaruit te concludeeren, dat ik Gods kind ben? Neen, antwoordt de apostel. Het besef van het kindschap Gods wordt niet geboren uit een logische conclusie, maar rechtstreeks door God gegeven. De πνεῦμα, die de trekken Gods in ons werkt, is de Geest der υἱοθεσία, d. w. z. Hij komt declareeren, in ons hart de verzekering en bezegeling schenken, dat wij kinderen Gods zijn: „Wij het ben ontvangen den Geest, die ons declareert, dat wij kinderen Gods zijn." Daaraan beantwoordt, dat wij de vrijmoedigheid niet zouden hebben om God tot onzen Vader te declareeren en onszelven kinderen Gods te noemen, indien de grond moest liggen in eene logische conclusie onzerzijds of in eene ervaring in onszelven. Neen, de zalige bewustheid, dat wij Gods kinderen zijn en Hem dus onzen Vader mogen noemen, is alleen vrucht van de werking van τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ in ons. Die Geest moet er ons toe vervrijmoedigen en bekwamen.

Gelijke verklaring geldt voor Gal. 4 : 6.

Nu hebben wij het geheele beloop van de ontwikkeling van dezen naam gezien. Want wel zijn er nog andere momenten. Maar ik vestigde op deze voornaamste de aandacht, om te doen zien, hoe de beteekenis van dezen naam

in al klaarder en voller zin is ontwikkeld, van uit het point de départ in de Bergrede tot het point d'arrivée in Rom. 8 : 15.

Ten opzichte van dezen naam komt er echter nog eene geheel exceptioneele uitdrukking voor in Joh. 5 : 18, waarbij wij even hebben stil te staan: διὰ τοῦτο μᾶλλον ἐζήτουν αὐτὸν οἱ Ἰουδαῖοι ἀποκτεῖναι, ὅτι οὐ μόνον ἔλυεν τὸ σάββατον, ἀλλὰ καὶ πατέρα ἴδιον ἔλεγεν τὸν θεόν, ἴσον ἑαυτὸν ποιῶν τῷ θεῷ. De nadruk valt daarbij op het ἴδιον. De πατήρ, die door τὸ πνεῦμα τῆς υἱοθεσίας in de zijnen indaalt en zich daardoor van hen als πατήρ laat aanroepen, staat ten opzichte van den Christus in eene exceptioneele verhouding, want van Hem is Hij de ἴδιος πατήρ. *Hierin ligt het principieele onderscheid tusschen het gebruik van πατήρ in het Oude en in het Nieuwe Testament.* Wat de verhouding zelve betreft, is er geen verschil tusschen Oud en Nieuw Testament. Maar *in het Nieuwe Testament is ze veel intensiever*, gaat ze veel dieper. Hier is het nieuwe element, waardoor de solutie gegeven wordt op de vraag, hoe het mogelijk is, dat ὁ πατήρ zich tot de wedergeborenen in paterneele relatie plaatsen kan. Het Nieuwe Testament laat nergens het kindschap Gods toe buiten verband met den Christus. *Alleen in rapport met het Zoonschap van den Christus* wordt het Vader-zijn van God mogelijk tegenover de geloovigen. Daarin liggen dan weer twee elementen. Ten eerste dit, dat er nergens eene geïsoleerde rechtstreeksche betrekking tusschen God en de enkele geloovigen geboren wordt, maar elke paterneele verhouding tusschen God en de zijnen draagt altoos het karakter van het organische; iets, wat in de Schrift aldus wordt uitgedrukt, dat men geen kind van God kan zijn, of men wordt tevens een ἀδελφός, en wederom dat men geen kind van God kan zijn, of men wordt tevens een κληρονόμος, welke beide, gecombineerd, culmineeren in het συνκληρονόμοι zijn van de kinderen Gods. En in de tweede plaats dit, dat degene, door wien dat verband mogelijk is, de ἴδιος υἱός is.

Nu komt de verhouding van den Christus tot zijn Vader in het Nieuwe Testament in tweeërlei zin voor, namelijk 1°. waar Hij is de ἴδιος υἱός en God is de ἴδιος πατήρ, zooals Hij dat voor geen ander is; en 2°. waar Hij optreedt als de Geïncarneerde, als onzer een, en als zoodanig met de anderen God aanroept afs ὁ πατήρ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. In zijn persoon, in zijn optreden als Messias, ligt dus de verbinding van die twee, van het ἴδιος υἱός zijn en van het ἀδελφός, κληρονόμος zijn. En nu wordt in de incarnatie van den Christus door de verbinding dier beide relatiën de nexus gelegd, de band gevlochten, waardoor voor zondaren het γίνεσθαι van kinderen Gods mogelijk is geworden. *Dit nu was in het Oude Testament uit den aard der zaak onmogelijk.* Niet in reeëlen zin, want in dien zin zijn de geloovigen onder het Oude Verbond even goed kinderen Gods geworden als in het Nieuwe Testament. Toen lag de

nexus in den Messias constitutus. Maar wat in het Oude Testament ontbrak was, dat *toen het bewustzijn er niet in leven kon.* Het verschil tusschen het Oude en het Nieuwe Testament ligt niet in de realiteit, maar in de *openbaring* der waarheid; die schrijdt slechts langzaam voort, en elk geloovige kan alleen zooveel in zijn zelfbewustzijn doorleven als er in zijne dagen van geopenbaard is. Alleen de ἐνσάρκωσις van den ἴδιος υἱός kon de mogelijkheid voor ons creëeren, gelijk vanzelf spreekt, om deze openbaring te ontvangen en het inzicht er in mogelijk te maken. En dat is juist het eigenaardige van de υἱοθεσία, die ons leert zeggen Ἀββᾶ, ὁ πατήρ. Bij een kind in de wieg, al is het realiter kind, kan er geen υἱοθεσία zijn, het kan niet zeggen; „Abba, Vader;" het moet eerst tot bewustzijn zijn geraakt. En zoo zijn er ook nu nog wedergeborenen, die wel den wortel des levens deelachtig zijn, maar nog niet genoeg verlicht wierden, om de υἱοθεσία te genieten. Al bidden die ook honderdmaal het „Onze Vader", dan dringen zij toch niet in het πατήρ-zijn van God in.

Dezen overgang van het Oude tot het Nieuwe testament hebben wij gereformeerd en niet Coccejaansch te verstaan. Coccejus leerde, dat er een historisch proces heeft plaatsgegrepen met toeneming in de *realiteit*, zoodat er later meer zaligheid was dan vroeger, wijl men in het Oude Testament buiten den Christus stond. Daartegenover hebben Voetius en op zijn voetspoor de gereformeerden, volgehouden, dat Christus van den aanbeginne in de wereld zijne kerk verzameld heeft en de realiteit daarbij immer dezelfde bleef. Maar het verschil school volgens hen alleen in een *voortgang in het bewustzijnsleven* En de tegenstelling is hierin gelegen, dat het Nieuwe Testament ons nieuw komt brengen τὸ πνεῦμα τῆς υἱοθεσίας, hetgeen eerst mogelijk geworden was door het optreden van den υἱός als onzer een.

Daarmede hangt saam wat Christus zegt in Matth, 11 : 27: πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός μου, καὶ οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ, οὐδὲ τὸν πατέρα τις ἐπιγινώσκει εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ ᾧ ἐάν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι. Wat het is, dat God de Vader is, zijn waarachtig, eeuwig, volle Vader-zijn, dat kent alleen de Christus. Dies kan de ἀποκάλυψις daarvan voor ons bewustzijn ons alleen door den Christus worden gegeven, En dat wel in tweërlei relatie: 1°. sensu generali, omdat het alleen door Christus openbaar is geworden; 2°. persoonlijk, omdat alleen door de unio mystica met Hem de geschiktheid ontstaat, om den Geest der υἱοθεσία in zijn bewustzijn op te nemen.

Evenzoo Joh. 5 : 37 vv.: καὶ ὁ πέμψας με πατήρ, ἐκεῖνος μεμαρτύρηκεν περὶ ἐμοῦ· οὔτε φωνὴν αὐτοῦ πώποτε ἀκηκόατε, οὔτε εἶδος αὐτοῦ ἑωράκατε, κ.τ.λ. De Christus alleen bezit die kennisse, en niemand verwerft ze dan door Hem.

Eerst in dit verband kan de tegenstelling verstaan worden tusschen Joh. 1 : 12—14 en de pericoop van 1 Joh. 5 : 1—5. In Joh. 1 : 12 vv. is sprake van

de realiteit van hetgeen in Israel onder het Oude Testament geschied was, De realiteit van het kindschap bestond wel degelijk ook onder het Oude Testament, gelijk daar blijkt, maar eerst door het optreden van den Christus is het al van onder zijn κάλυμμα gekomen en is het inzicht er in gegund. In 1 Joh. 5 : 1—5 wordt het Vaderschap Gods in betrekking tot de zijnen aangeduid met eene absoluutheid, zooals zij in realistischen vorm bijkans niet sterker kan uitgedrukt worden. Dat realistische ligt in de uitdrukkingen γεγέννηται, γεννησαντα, γεγεννημένον enz. Dat beteekent *telen, uit zichzelven voortbrengen, genereeren.* Daarmee wordt aan den naam van πατήρ *alle kwalitatieve en relatieve beteekenis ontnomen en eene essentieele beteekenis toegekend.* „Pleegvader" heeft alleen relatieve, „weesvader" alleen kwalitatieve beteekenis. De naam πατήρ wordt eerst essentieel, als het kind realiter et essentialiter uit den vader geboren is. Dit γεννᾶν wordt in den meest reëelen zin aan God toegekend, τὸν γεννήσαντα. Daarom staat het γεγεννημένον dan ook in perfecto. De aoristus zou zien op het zich bewust worden van het kindschap. Maar het perfectum is de afgeloopen daad, de voltooide actie. Het γεγεννημένον ziet dus niet op de bekeering, maar op de wedergeboorte, het potentialiter inbrengen in ons van het kindschap Gods. Datzelfde wordt nog meer realistisch uitgedrukt in 1 Joh. 3 : 9, waar wij lezen : πᾶς γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ κ.τ.λ., eene uitdrukking, die zoo realistisch is, dat wij ze niet zouden durven bezigen, als ze niet in Gods woord stond, want hier is zelfs sprake van een σπέρμα τοῦ θεοῦ, dat Hij in onze ziel uitstort en waardoor die γέννησις in ons plaatsgrijpt. Ook hier is volstrekt niet bedoeld het langzamerhand zich bewust worden, in den weg der heiligmaking, van zijn kindschap : daar is geen sprake van. Maar ook hier wordt uitsluitend gedoeld op het inbrengen der potentie van de wedergeboorte in onze ziel ; reden, waarom ook hier een perfectum gebezigd wordt. Beide malen wordt er dus gedoeld op de essentia, niet op den graad van ontwikkeling van hetgeen er in de potentie schuilt. Het perfectum stelt de zaak absoluut. En absolute is er geen gemeenschap tusschen het σπέρμα τοῦ θεοῦ en de zonde: ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ, ὅτι σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει· καὶ οὐ δύναται ἁμαρτάνειν, ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται.

Met eenige wijziging geldt hetzelfde van Petrus' slotwoord in het eerste hoofdstuk van zijn eersten brief, waarover zoovelen struikelen en dat zoo vaak misbruikt wordt, alsof men door de predikatie van het Woord van lieverlee zou wederomgeboren worden. 1 Petr. 1 : 23—25 luidt : ἀναγεγεννημένοι οὐκ ἐκ σπορᾶς φθαρτῆς ἀλλὰ ἀφθάρτου, διὰ λόγου ζῶντος θεοῦ καὶ μένοντος κ.τ.λ., eene plaats, die wij vroeger reeds met een enkel woord bespraken. Het perfectum, dat hier gebezigd wordt, maakt de door mij gewraakte exegese onhoudbaar. Het perfectum toch duidt op een afgeloopen moment, niet op eene wordende daad.

Ten tweede zien wij uit σπορά, dat hier hetzelfde beeld wordt gebezigd als in 1 Joh. 3 : 9. Hier wordt het vergeleken bij het zaad van eene plant, niet van mensch of dier. En nu wordt er gezegd, dat het σπορά van eene plant vergankelijk is, maar dat het σπέρμα τοῦ Θεοῦ het karakter draagt van ἀφθαρσία. De wedergeboorte nu komt tot stand ἐκ σποράς, d. w. z. in het zaad ligt de kiem, waaruit het organisme voortkomt. De plant komt immers ook werkelijk *uit* den zaadkorrel voort! En die geboorte is niet ἐκ, maar διὰ λόγου. De λόγος van den levenden God is dus het middel geweest, waardoor de potentie, die in dat σπέρμα lag, is gaan werken. De plant spruit op διὰ ἡλίου. De λόγος ζῶντος Θεοῦ is hier het bevel Gods, de ordinantie Gods over zijn uitverkoren kind, waardoor Hij gelast, dat het zaad zal gaan werken en opschieten. Hier heerscht hetzelfde misverstand als bij het zeggen van Jezus tot den Satan: „De mensch zal bij brood alleen niet leven, maar bij alle woord, dat uit den mond Gods uitgaat." Ook daar is „woord" de ordinantie Gods, dat die mensch gevoed zal worden, dat hij kracht zal hebben om mogendheid te erlangen. Cf. Deut 8 : 3 en 18. Dat heeft met „den Bijbel" niets te maken. Zoo ook hier. Het „woord" is hier de ordinantie Gods, die van uit den hemel is uitgegaan, dat de σπορά, die het Hem behaagde in den persoon te brengen, in actuositeit moet uitgaan. Wat hier vooral in de war gebracht heeft, is vers 24: πᾶσα σάρξ κ.τ.λ. Had men daarbij maar in het oog gehouden de tegenstelling tusschen σπορά φθαρτή en ἄφθαρτος, dan was men niet in de war geraakt. „Gras" en „bloem" is wat uit de σπορὰ φθαρτή voortgekomen is. Dat gaat weg. Maar wat uit het Goddelijk bevel is voortgekomen, zal, naar luid van Jes. 55 : 11, doen hetgeen God behaagt en voorspoedig zijn in hetgeen waartoe Hij het zendt; zijn woord zal dus den wille Gods over het zaad volbrengen. Nu staat er ῥῆμα en λόγος; die beide vormen eene tegenstelling. Niet alsof ῥῆμα de Bijbel wezen zou. Want in de geciteerde plaats des Ouden Testaments is de Bijbel niet bedoeld. Neen, maar dit is de tegenstelling, dat ῥῆμα is eene enkele uitspraak Gods, dat iets geschieden zal, λόγος daarentegen het gezamenlijk begrip uitdrukt. Het Evangelie, de ἀποκάλυψις van τὸ πνεῦμα τῆς υἱοθεσίας, die door den Christus mogelijk werd, is in de prediking uitgegaan in de wereld.

Dat Vader-zijn van God hangt voorts ook saam met wat het Nieuwe Testament ons zegt van het vervormd worden naar het beeld des Zoons; cf. Rom. 8 : 29; 1 Cor. 15 : 49; 2 Cor. 3 : 18; gelijk ook Christus zelf de εἰκὼν τοῦ Θεοῦ geheeten wordt, Col. 1 : 15; Hebr. 1 : 3 en elders. Wij moeten σύμμορφοι worden, zegt de Schrift; en daarin ligt niets anders uitgedrukt dan ons kindschap. De herschepping grijpt door deze metamorphose in de schepping terug. De mensch, oorspronkelijk geschapen naar den beelde Gods, bezat daarin het kindschap. Vandaar, dat wij in Gen. 5 : 3 lezen, dat Adam een zoon gewint

naar zijn beeld en naar zijne gelijkenis, dezelfde uitdrukking als gebezigd werd in Gen. 1 : 26. Daarin hebben wij dus reeds eene uitspraak en erkentenis in de Schrift, dat de schepping naar Gods beeld het Vaderschap en het zoodanig geschapen worden het kindschap uitdrukt. Waar het bewustzijn daarvan zoek raakt door de ontreddering, welke de zonde teweegbrengt, daar moet het in het Nieuwe Testament weer tot ruste komen in dat beeld van God. In de trekken van dat beeld alleen kan het zegel gezien worden van het kindschap, dat waarachtig is.

Adam, als geschapen naar het beeld van God, wordt dan in de Schrift ook Gods zoon geheeten, cf. Luk. 3 : 38, waar de genealogie afloopt met Adam, den zoon van God. Ook hieruit blijkt, dat het kindschap Gods in de Heilige Schrift niet, in anabaptistischen zin, iets nieuws is, dat in de schepping nieuw intreedt. Dat gebeurt nimmer. Neen, de herschepping brengt terug wat in de schepping verscholen lag, maar zij brengt het terug in intensiever zin.

Ten slotte moet ik aan deze bespreking van het Vaderschap Gods nog iets toevoegen, dat, welbezien, thuishoort bij de paragraaf „de Trinitate", maar dat ik hier toch vermeld, om het gansche begrip in al zijne strekking te doorzien. De gedachte daarvoor ligt in Efez. 3 : 14 en 15: *τούτου χάριν κάμπτω τὰ γόνατά μου πρὸς τὸν πατέρα, ἐξ οὗ πᾶσα πατριὰ ἐν οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ γῆς ὀνομάζεται.* Hier hebben wij eene uitspraak, die voor het Vaderschap Gods van groot belang is. Wat in Matth. 23 : 9 geïndiceerd werd, dat det Vaderschap archetypisch in God en ectypisch in den mensch was, wordt hier op het duidelijkst gedefinieerd. In de vertaling moest eigenlijk niet staan „geslacht", maar: „Uit wien alle vaderschap is". Dat „geslacht" is wel goed bedoeld, maar toch zeer ongelukkig gekozen, want nu gaat de concrete en praegnante beteekenis van *πατριά* in terugslag op *πατήρ* ten eenenmale verloren. Men heeft „geslacht" vertaald ter wille van het *ἐν οὐρανοῖς* dat volgt, om de voorstelling af te snijden, alsof de engelen de een uit den ander geboren waren, als waren er onder de engelen ook sexen, Maar *ἐν οὐρανοῖς* kan evengoed slaan op de reeds ontslapen uitverkorenen, die nu als gezaligden in den hemel leven. De hoofdzaak evenwel is deze: alle vaderschap is rechtstreeks afgeleid uit het *πατήρ*-zijn van God.

Wanneer wij daarin nu verder doordringen, dan moeten wij het Vaderschap in de paragraaf van de Triniteit terugtrekken op den Eersten Persoon in het Goddelijke Wezen, iets, waarop wij vanzelf terugkomen. *πατριά* is in zijn diepsten zin *het zichzelf kunnen objectiveeren*, de *Selbstobiectivirung*. Wanneer *ὁ πατήρ* een *υἱὸς ὁμοούσιος* tegenover Zich krijgt, heeft er plaats eene overstorting, eene objectiveering van Zichzelf voor Zichzelf. Want de Zoon is gelijk aan den Vader. Eerst als dit laatste kan gezegd worden, is de Selbstobiectivirung absoluut. Zoolang er iets is in den Vader, dat niet is in den Zoon, is de Selbst-

objectivirung onvolkomen. De Selbstobiectivirung eischt volkomen gelijkheid. Zij duldt dan ook niet, dat zij plaats gehad zou hebben en nu zou afgeloopen zijn, want dan is het geen Selbstobiectivirung, maar productie van eene Selbstobiectivirung. Dan is er wel het resultaat van het Vaderschap Gods, maar het Vaderschap zelf, de generatie houdt dan op. Hier schuilt de leer van de *eeuwige* generatie des Zoons. Het Vaderschap is alleen actief op het moment, dat die Selbstobiectivirung plaatsgrijpt. Daarom leert de Christelijke kerk, dat die Selbstobiectivirung van het Eeuwige Wezen in den Zoon altoos voortgaande is, zoodat men geen enkel oogenblik zeggen kan: Die Selbstobiectivirung is nu afgeloopen. Altoos door is de Vader den Zoon genereerende. En zal die Selbstobiectivirung absoluut wezen, dan staan er geen twee wezens gelijk naast elkander, independent, want dan is er geen Selbstobiectivirung meer. Neen, maar altoos moet de Vader den Zoon bezitten, altoos moeten de Vader en de Zoon één Wezen blijven, dat wil zeggen niet maar door liefde verbonden, doch essentieel één, nooit uit elkander gaande. Anders verliest, met eerbied gesproken, de Vader den Zoon. Alleen wanneer de Vader den Zoon eeuwiglijk bezit, gaat het Vader-zijn van God absoluut door.

Om dit te beter te verstaan, moeten wij ook letten op de antithese van de πατριὰ ἐπὶ γῆς en hoe gebrekkig die uitkomt tegenover die bij God.

1°. Een vader op aarde kan niet zelf een kind telen. Daartoe is noodig de hulp eener moeder. In dat noodig hebben van eene hulpe tegenover zich ligt iets defectiefs. Dat gevoelt men zelfs onder de menschen. In Amerika ziet men dat sterk bij de aanhangers van een zekeren heer Thee in New-York, een pseudo-Christus, die het sexueele in man en vrouw wil wegnemen, om beiden in éene soort te vereenigen. Als de menschen dat naar zijne theorie doen, zoo beweert hij, dan zal straks de geboorte op geheimzinnige wijze vanzelf plaatsgrijpen. Natuurlijk is dat eene phantasmagorie, maar toch zien wij er uit, hoe levendig zelfs hier het besef kan zijn, dat de aardsche πατριά defect is.

2o. Het vaderschap op aarde komt eerst van lieverlee tot stand in eene reeks van kinderen. In het eene kind komt die, in het andere gene trek van den vader uit, en zoo vindt men eerst in een veeltal van kinderen het beeld van den vader ongeveer terug. Maar de Selbstobiectivirung is niet gelukt in één kind. Anders kon elk man er maar een krijgen.

3°. De aardsche πατριά loopt af. Actief is de πατριά alleen in het moment van de ontvangenis. Is dat afgeloopen, dan doet de vader niets meer, het dragen van het embryo is aan de moeder overgelaten. En later gaat het kind zijn eigen weg. Er is eenvoudig voor den vader een tweede exemplaar van zijn species bijgekomen, maar dat komt tot eigen zelfstandigheid. Dat is dus al eene hoogst gebrekkige Selbstobiectivirung.

En dat blijft ze, van welke zijde men ze ook beziet. Het sterkst komt dit hierin uit, dat de ὁμοουσία ontbreekt. Het is een *ander* wezen, dat er geboren wordt, dat staat buiten den persoon, die het voortgebracht heeft. Er zijn geen twee menschen gelijk, zoomin als twee bladeren van een boom. Die ἀκμή kan de aardsche πατριά dus nimmer bereiken. Maar de hemelsche πατριά, de πατριά in God, is daartoe gekomen.

Alle deze defectus, die wij bij de menschelijke πατριά gevonden hebben, vallen weg bij de patrietas divina. In de Goddelijke πατριά is niet eene generatie van meerdere kinderen, maar van één ἴδιος υἱός. In de Goddelijke πατριά is niet eene generatie met behulp van een ander wezen, maar God de Heere genereert geheel alleen uit Zichzelven. In de Goddelijke πατριά grijpt niet plaats de generatie van een ander wezen, dat nu voorts een geïsoleerd bestaan krijgt, maar er wordt een Wezen gegenereerd, dat met den πατήρ zelf ὁμοούσιος blijft. En eindelijk, in de Goddelijke πατριά wordt niet een wezen gegenereerd, dat zoowat op den πατήρ gelijkt, maar er wordt een Wezen gegenereerd, waarin het volle πλήρωμα van den Vader volkomen teruggevonden wordt, zonder eenig gebrek,

Metterdaad dus is de Vadernaam bij den Heere onzen God niet maar alleen de aanduiding, dat uit Hem alle dingen zijn voortgekomen; dat Hij eeuwige liefde en ontferming koestert over zijn kind; dat door de geestelijke generatie zijne kinderen van Hem hun geestelijk leven ontvangen; — maar in de ἴδια πατριά in God hebben wij ook *de hoogste absolute Zelfopenbaring* van het Goddelijke Wezen en Bewustzijn. Want de hoogste zelfopenbaring ligt reeds in de *Selbstobiectivirung*. En waar wij nu die Selbstobiectivirung in de realiteit zien uittreden, gelijk het, bij den Zoon, niet maar bij gedachte en voorstelling blijft, maar ook in de werkelijkheid tot openharing komt, daar is metterdaad de hoogste openbaring van het Goddelijke Wezen en Bewustzijn gegeven in dien Zoon.

§ 7. De virtutibus Dei.

De dusgenaamde „eigenschappen" Gods mogen niet worden voorgesteld als attributa divina, overmits ze dan voorkomen als van het wezen Gods onderscheiden en alzoo God tot eene compositie zouden maken en de simplicitas Dei te niete doen. De uitdrukking „eigenschappen" is op zichzelf niet onjuist, overmits ze doelt en heenwijst op hetgeen aan het Goddelijke Wezen eigen is en waarzonder het alzoo niet kan gedacht worden. Maar voorkeur verdient het toch, op het voetspoor der Schrift, te spreken van de *deugden* Gods, mits men deze, evenals ἀρετή en virtus, niet versta in uitsluitend ethischen zin. „Virtutes" duidt aan, dat men het oog heeft op hoedanigheden, die niet door iets anders werken, maar door inwonende krachten, die het wezen zelf zijn. Noch de realistische noch de nominalistische verklaring van deze virtutes Dei is uit de Schrift genomen. De realistische opvatting stelt elke virtus als reëel op zichzelf bestaande en verlaagt alzoo het Goddelijke Wezen tot eene samenstelling van deze realiteiten. Het nominalisme daarentegen leent aan de virtutes Dei slechts een schijnbestaan in onze voorstelling; ze bestaan dan niet werkelijk alzoo in God, maar worden slechts zoo verstaan door onze ratio. Tegenover deze averechtsche voorstellingen moet de leer der openbaring gehandhaafd dat onze ratio niet ratiocinans, maar ratiocinata is, d. w. z. dat zeer zeker de onderscheidingen en benamingen voor deze virtutes onleend zijn aan ons menschelijk besef, edoch dat ze in dit besef niet suapte bestaan, maar er door God alzoo in gezet zijn, en wel als ectypen van wat archetypisch is in zijn wezen.

Heel de schepping heeft geen ander doel dan om het wezen Gods in zijne deugden te openbaren. Alleen hierin vindt de schepping haar noodzakelijk doeleinde. En alle bewuste schepsel in die schepping is er opzettelijk voor geschapen en op aangelegd, om deze virtutes divinae door eigen besef te vatten en uit zich in dank, in lofzegging en aanbidding en evenzoo persoonlijk en feitelijk in de energie van zijn zedelijk bestaan af te spiegelen. Het is dus niet zóo, dat God indifferent zou zijn en dat eerst ons bewustzijn in deze indifferentie de veelheid en volheid der onderscheidingen zou aanbrengen. Maar ons besef van deze veelheid en volheid in God is door God zelven, en wel niet pro libitu, maar ectypice, d. i.

naar het beeld van zijn eigen wezen, ons ingeschapen. Dat nu wij deze virtutes slechts in hare onderscheidingen, respective in hare tegenstellingen, en niet in hare eenheid kunnen vatten, is te verklaren uit onzen creatuurlijken aanleg, die van de opeenvolging en iuxtapositie der oogenblikken en momenten niet is los te maken. Terwijl juist omgekeerd het wezen Gods, dat boven deze successie en iuxtapositie verheven is, ze niet anders dan als eenheid in zich dragen kan. De heiligheid is daarom de heilige God zelf: de rechtvaardigheid is de rechtvaardige God in zijn eigen wezen. Niet een deel van, maar geheel het wezen Gods is tegelijk èn heilig èn rechtvaardig èn genadig enz. En hieruit volgt tevens de identiteit van heiligheid, wijsheid, rechtvaardigheid enz. De heilige God is de genadige God, en daarom is heiligheid gelijk aan genade en genade geliik aan heiligheid. Het is het éene Goddelijke Wezen, dat als het πλήρωμα van alle virtutes, die niets dan de onderscheidene effecten zijn van de éene grondkracht van zijn wezen, de éene lichtstraal in zoovele kleuren breken doet. Onder dit voorbehoud nu kan men spreken van eene triplex via cognitionis ten opzichte van deze virtutes, te weten de via causalitatis, eminentiae en negationis, mits maar steeds in het oog worden gehouden, dat niet wij de maatstaf zijn, waarnaar God is te meten, maar dat Hij de canon is en blijft voor al zijn schepsel.

De indeeling van deze eigenschappen of deugden in mededeelbare en onmededeelbare drukt dit archetypische van het Goddelijke wezen ten deele zeker uit, maar gaat toch inzooverre mank, dat in den naar Gods beeld geschapen mensch een ἔκτυπον ook van de niet-ethische en niet-dianoëtische virtutes aanwezig is, terwijl omgekeerd toch ook de ethische en dianoëtische virtutes in den mensch een pro mensura humana beperkt karakter dragen. Veiliger gaat men daarom, zoo men indeelt in die virtutes, die de antithese tusschen den Schepper en het schepsel doen uitkomen, en die andere virtutes, waarin juist de synthese tusschen den Schepper en zijn menschelijk creatuur ligt.

Toelichting.

I. De eerste observatie raakt den naam, dien wij aan het hier ter sprake komend onderwerp te geven hebben. Een drietal biedt zich aan: *eigenschappen, attributen* en *deugden.* Dat daarbij het woord „eigenschappen" te vertalen is beide door „proprietates" en „qualitates" behoeft ons niet op te houden, want dit maakt ten principale geen verschil. Maar wel is er ten principale verschil tusschen de drie gegeven namen. In de paragraaf is de naam „attributa"

bestreden, werd het denkbeeld van „proprietates" toegelaten, doch verwierf ten slotte tóch de uitdrukking „deugden" de voorkeur.

We gaan zien waarom.

A. „Attributa."

1°. „Attributa" is een denkbeeld, dat in zich sluit hetzij het toebrengen hetzij het toekennen of toewijzen van het een aan het ander. Wanneer men spreekt van de koninklijke attributen, dan bedoelt men dat zelfs wel eens in geheel uitwendigen zin, gelijk men ook in de kunst spreekt van attributen, bijv. de helm en uil van Minerva, de slang van Aesculaap, de vederen aan de achterzolen van den voet bij Mercurius, en zoo de geheele mythologie door, een vast soort van attributen, die ook in de kunst tot eene vaste uitdrukking zijn gekomen, zoozeer zelfs, dat men tegenwoordig vaak de zaak zelve niet meer verstaat, indien de attributen worden weggelaten. Zoo spreekt men van de koninklijke attributen in tweeërlei zin, in kunst- of in iuridischen zin. Aesthetice verstaan, zijn het dan de bal, globe of appel, de kroon en de scepter, op een rood kussen gelegd, als voorstellende de koninklijke macht; iuridice is het de macht, die hem toekomt, hetzij die inhaerent ligt in het koningschap, hetzij ze hem is verleend bij verdrag of constitutie. Hoe dit zij, altoos ligt in attributen het gronddenkbeeld van eene *onderscheiding tusschen het wezen zelf en datgene, wat aan dat wezen wordt opgehangen, aangehecht of toegewezen.*

Nu spreekt het vanzelf, dat men op zedelijk gebied tot op zekere hoogte wel spreken kan van de attributa hominis, om de eenvoudige reden, dat de mensch zijn oorsprong en bestaan aan een ander dankt en niet aan zichzelven, en dus als zoodanig al zijne gaven en talenten van zijnen Schepper heeft ontvangen, inzooverre dus als Deus homini attribuit haecce dona. Toch is zelfs bij den mensch „attributa" niet het gewone woord. In de schepping is Adam namelijk geschapen met de inhaerente gaven van iustitia originalis, sapientia originalis etc., en ieder voelt, dat dit heel iets anders is dan dat God daarna bijv. tot den mensch zegt: „Hebt heerschappij over de visschen der zee en over het gevogelte des hemels en over al het gedierte, dat op de aarde kruipt." Deze laatste gave toch is veel meer uitwendig. En juist daarom is op haar veel beter dan op de eerste de naam van „attribuut" toe te passen.

2°. *a.* Maar nu op *den Schepper zelven* overgaande, dan valt bij Hem, het Eeuwige Wezen, reeds daarom alle denkbeeld van „attributa" weg, omdat er *geen attribuut denkbaar is zonder een subiect, quod attribuit.* Wie toch zou aan God den Heere iets geattribueerd hebben? De idee van het Goddelijke Wezen sluit de mogelijkheid der exsistentie van zulk een wezen volkomen uit. En dus is er in gezonden zin bij Hem van „attributa" geen sprake.

b. Attributen zijn altoos van dien aard, dat *het wezen ook zonder die attri-*

buten bestaanbaar is. Als een koning zijne attributen kwijt is, dan is het wel treurig met hem gesteld, maar dan bestaat hij toch voort: denk maar aan Napoleon. Aan den mensch is het attribuut der heerschappij gegeven, maar ook zonder die heerschappij blijft hij mensch. Ja, zelfs kan het innerlijk attribuut van de iustitia originalis bijkans geheel te loor gaan, zonder dat het menschelijk wezen als zoodanig wordt aangetast. Is er dus bij het Goddelijke Wezen sprake van attributen, dan moeten wij ons ten eerste denken, dat het Goddelijke Wezen ook zonder die attributen kan bestaan, en ten tweede, dat die attributen nu bij dat Wezen bijgekomen zijn. Beide ongerijmde gedachten, die het wezen Gods tot een niets herleiden, namelijk tot een indifferent substraat, waaraan geene enkele kracht eigen was. Dit is de dwaalleer der gnostici en der oostersche pseudo-religiën, die zich God dachten als een abyssus.

c. Neemt men bij God „attributa" aan, dan wordt er *eene compositie* in Hem ingedragen, nl. *van het Wezen met zijne attributen.* En elke compositie is door de simplicitas Dei, waarover wij vroeger handelden, ten eenenmale uitgesloten.

d. De onderscheidingen in ons menschelijk leven en het leven buiten ons worden alle zóo gevormd, dat wij van vele exemplaren het gemeenschappelijke opzoeken en daarvan een genus vormen, om daarna onder dat genus te specialiseeren naar gelang van de eigenschappen, die aan de species-eenheden alleen eigen zijn. Zoo hebben bijvoorbeeld alle dieren het wezen „dier" gemeen; de zoogdieren vormen eene species, want het zoogen is niet aan alle dieren gemeen; vervolgens vormen de gehoornde zoogdieren weer eene onderspecies; waarbij de Fransche, Engelsche etc. rassen worden onderscheiden; met ten slotte de individueele runderen, die alle weer door iets bijzonders kenbaar zijn. Zulke onderscheidingen zijn dus alleen daar mogelijk, *waar meerdere exemplaren zijn van dezelfde soort.* En aangezien wij nu, naar onze monotheïstische belijdenis, *maar met één God te doen hebben*, zoo is ook in dezen zin alle denkbeeld van attributen uitgesloten. Naar de historie leert, *hoort dan ook in de heidenwereld thuis* het denkbeeld van goden met attributen. In de heidenwereld toch had een god niet alleen enkele symbolische kenteekenen, maar ook zijn eigen dominium, bijvoorbeeld het beheer over het denkende leven, over den koophandel, over de jacht etc.; ieder had eene eigene provincie; en inzooverre als ze elk een eigen terrein hadden, kon er ook sprake zijn van een dominium attributum, hun door den oppergod toegewezen. Bij het denkend heidendom kon de subsumptie van alle goden onder één god niet uitblijven. Maar bij het monotheïsme is al zulk denkbeeld van attributa ten eenenmale onhoudbaar.

B. Maar kan dan de naam van proprietates of qualitates geen dienst doen?

Er is in dezen naam iets, dat aantrekt, namelijk inzooverre er door wordt uitgedrukt, dat Deo aliquid proprium est. Dit *kan* niet alleen van God gezegd worden, maar kan zelfs van Hem gezegd worden in den hoogsten zin. Want juist zijn God-zijn onderscheidt Hem van al het geschapene en maakt, dat *het proprium in Hem een absoluut karakter draagt.* Wij als menschen hebben allerlei dingen met andere menschen gemeen, met onze landgenooten, met hen die éens geestes met ons zijn, in familie en huisgezin etc.; en eerst na aftrek van alles, wat ons met anderen gemeen is, komt onze individueele positie uit. Bij ons is dus veel cum aliis commune en slechts een klein gedeelte nobis proprium. *Bij God den Heere* daarentegen is *alles ei proprium*, en dat wel *in absoluten zin. Inzooverre* zou dus het denkbeeld van proprietates bij God zeer wel *te verdedigen* zijn.

Maar als diezelfde theologen, die dezen naam mainteneeren, daarna die proprietates weer gaan indeelen in communicabiles en incommunicabiles, dan voelt men, dat het intensieve begrip van proprietates teloorging en *wierd verflauwd tot qualitas;* dan toch wordt het weer beschouwd, als ware aan God met anderen iets gemeen. En in de tweede plaats rijst de bedenking, dat men *ook zóo blijft onderscheiden tusschen het wezen en wat aan het wezen eigen is,* zoodat men toch weer tot het begrip van een indifferent substraat wordt geleid, dat eerst door de proprietates Differenzirung zou erlangen. Eerst een neutraal en kleurloos wezen en daarna de qualitates daaraan toegevoegd. Hier geldt, wat tegen de attributen is opgemerkt. Bij de menschen zijn aliqua nobis propria, omdat er een God is, qui nos determinavit en ons die proprietates toekende, die m. a. w. het hoe van ons wezen heeft voorgeschreven. Eerst waar men zulk een bepaler heeft, kan men onderscheiden tusschen het wezen en de qualitates. Maar dit vervalt bij God, wijl er niemand is, die Hem gedetermineerd heeft, want wat Hij is, dat is Hij uit zichzelf en aan zijn substraat is niets toegekend.

Al is dus het denkbeeld *op zichzelf niet ongerijmd, toch is er bezwaar tegen, omdat men het van het creatuurlijk gebruik op God heeft overgebracht.* Dit leidt tot vervalsching van het Godsbegrip. Wij zullen wel doen, indien wij hierop toepassen Jes. 40 : 18 (en 25) וְאֶל־מִי תְדַמְּיוּן אֵל וּמַה־דְּמוּת תַּעַרְכוּ־לוֹ: dat is: Bij wien zult gij God vergelijken en wat gelijkenis zult gij van Hem in schets brengen? Dit doelt hierop, dat onze kennis van hoedanigheden verkregen wordt door vergelijking van het eene obiect met het andere. Die *via comparativa cognitionis is bij God uitgesloten.*

C. Daarom geven wij er de voorkeur aan, om die theologen te volgen, die spraken van de virtutes Dei.

Dit heeft reeds dadelijk dit vóor, dat wij blijven op de Schriftuurlijke lijn. Het woord wordt ten opzichte van onzen God gebezigd in 1 Petr. 2:9: ὅπως τὰς ἀρετὰς ἐξαγγείλητε τοῦ ἐκ σκότους ὑμᾶς καλέσαντος εἰς τὸ θαυμαστὸν αὐτοῦ φῶς. Nu heeft ἀρετή in het Grieksch niet de beteekenis van zedelijke deugd als zoodanig, van „deugd" in ethischen zin, maar het is het Latijnsche „ars". De stam „art" drukt daarbij uit, het vermogen om iets te kunnen doen. In het Latijnsche „ars" vindt men die grondbeteekenis zuiverder terug dan in ἀρετή, omdat bij dit laatste woord de ethische beteekenis meer op den voorgrond is gedrongen. Toch werd het ook in physieken zin gebruikt, van elke energie, van elke kracht, van allerlei uitstekendheid. Vooral is het gebezigd in physico ethischen zin, derhalve meest van dapperheid in den oorlog, want in vroeger dagen moest een krijger beide de zware lans weten te hanteeren en over zedelijke moed beschikken. De diepste zin van het woord is die van: *kunst, het vermogen om te kunnen.*

Het Latijnsche *virtus* heeft diezelfde veelzijdigheid van beteekenis. Ook hier is langzamerhand de ethische beteekenis wel de overwegende geworden, maar oorspronkelijk duidt ook dit woordt aan: *elke kracht, die juist werkt.*

In onze taal hebben wij bij het woord *„deugen"* eenzelfde gemengde beteekenis. Als ik zeg: „Dat mes, dat hout deugt niet", dan is er natuurlijk van ethische werkzaamheid geen sprake. Deugen is: *aan zijn doel beantwoorden.* Het wordt ook wel in ethische beteekenis gebruikt; bij „deugd" en „ondeugend" is deze zelfs de eenige. Maar men lette er wèl op, dat het woord „deugd" in onze Statenvertaling hier niet uitsluitend dien ethischen zin heeft, niet alleen geldt van de ethische deugden Gods, maar moet weergeven het Grieksche ἀρετή, dus verstaan moet van alle krachten en energieën, die in God zijn.

Zoo lezen wij in 2 Petr. 1:5: ἐπιχορηγήσατε ἐν τῇ πίστει ὑμῶν τὴν ἀρετήν κ.τ.λ. Dat wil niet zeggen: gij moet eerst gelooven, dan een deugdzaam mensch worden enz., naar rationalistische opvatting een „geestelijk recept". Neen, maar uit het geloof moet energie geboren worden, het geloof mag niet energieloos wezen; „deugd" is hier: *de met juisten tact op het juiste doel gerichte energie.* Gelijk in een zaadkorrel op zichzelf geen energie zit, maar de energie door zonneschijn en regen enz. wordt opgewekt, zoo ook is het met het geloof. Gaat de energie in het geloof werken, dan komt de deugd.

Leerrijk is het verband van den vorigen tekst voor het antwoord op de vraag, *welke* deugden Gods de geloovigen moeten verkondigen. Daar wordt niet gesproken van eene zedelijke proprietas bij God, maar er is sprake van zijne krachtsenergie, waarmee Hij uit den dood in het leven, uit de duisternis in het licht roept.

Hierbij hebben wij ook te vergelijken de bekende plaats uit Efez. 1 het slot.

Met hetzelfde krachtsbetoon (niet eene zedelijke kwaliteit), met dezelfde alles te boven gaande grootheid zijner kracht, waarmee God zijn Christus uit de dooden opgewekt heeft, bracht Hij ook de geloovigen ten leven. Dat krachtsbetoon is niet iets anders dan Gods ἔλεος, maar het is met zijn ἔλεος één en hetzelfde.

Welnu, het woord ἀρετή leent zich zoo uitnemend tot hetgeen wij hier noodig hebben. *De virtutes komen niet bij Gods leven bij,* maar zijn leven is het pleroma van zijne ἀρεταί, virtutes, energieën. Daarmee is dus vanzelf ook het *denkbeeld van compositie vermeden.* De onderscheidene ἀρεταί Gods zijn niets dan bifurcaties van de grond-ἀρετή, gelijk het éene licht zich in velerlei stralen breekt, en volstrekt niet de onderscheidene stralen tot het éene licht worden gecomponeerd. De onderscheidene virtutes Dei vinden altegader *haar wortel en centrum in die éene energie, die het eigenlijke wezen Gods uitmaakt,* het ὄντως ὄν, het θεῖον in God. Uit dezen wortel vertoonen alle energieën zich naar buiten.

Met menschelijke woorden kunnen wij Gods wezen nooit naar waarde uitdrukken. Maar in dit woord, hoezeer ook gebrekkig, is ons een begrip aangegeven, waarbij wij het minst schade toebrengen aan het Godsbegrip, terwijl het geheel eigenaardige van Gods wezen er nog het meest door tot zijn recht komt. Daarom geven wij aan dit woord de voorkeur.

En steeds zij men dan op zijne hoede, dat men niet alleen Gods heiligheid waarheid enz. tot de virtutes Dei rekene, maar evenzeer zijne eeuwigheid, alomtegenwoordigheid, simplicitas etc.

II. Wij komen thans toe aan de tegenstelling tusschen het nominalisme en het realisme.

Door uwe philosophische studiën zijt gij ongetwijfeld genoegzaam op de hoogte, om het karakter beide van nominalisme en realisme te vatten en te onderscheiden. Gij weet, dat, al dateeren deze namen ook pas uit de middeleeuwen, de zaak zelve toch reeds zoo oud is als het denken. Aristoteles tegenover Plato, en Herbart tegenover Fichte, Schelling en Hegel, — het is dezelfde tegenstelling. Herbart is de man, die alles uiteen laat vallen in aparte atomen; en uit de compositie van die atomen komen dan, volgens hem, de phaenomena tot stand. Zelfs onze sympathie en antipathie, al onze affecten zijn niets dan composities van zulke aparte atoompjes; altegader dus aparte exsistenties. Op de lijn van Kant en Fichte treft men juist het tegenovergestelde aan. Daar zijn de atomen geheel verworpen en wordt alles uit een idee afgeleid.

Gaan wij hierbij terug tot op Plato en Aristoteles, dan vinden wij dit prin-

cipieele verschil, dat volgens Plato *de ideeën eene afzonderlijke exsistentie* hebben. Van alles wat er bestaat, zien wij op aarde niets dan de afdruksels, en daarin dus maar een flauw beeld. De idea vormt het eigenlijke wezen. De idea ligt achter en buiten het phaenomenon. De idee heeft in dit stelsel dus een eigen essentie, zij alleen; de phaenomenale exsistentie is gebrekkig en schaduwachtig. Aristoteles ging van die lijn af. Volgens hem *leeren wij de dingen alleen kennen, waar zij met ons in contact komen.* Wij mogen derhalve alleen van hetgeen phaenomenaal bestaat het bestaan aannemen. Het phaenomenale zit niet in de dingen zelf, maar schuilt alleen in het verband met ons waarnemingsvermogen. Het is *de empirische school tegenover de idealistische* van zooeven.

Diezelfde tegenstelling vinden wij nu *theologice op het wezen Gods toegepast in het nominalisme en het realisme.*

Het *realisme* leert, dat de res bestaat vóor de verschijning. De wezenlijkheid der dingen ligt buiten deze wereld in God. Dit nu toegepast op het wezen Gods zelf leidde er toe, om *aan de onderscheidene proprietates Dei een eigen bestaan toe te kennen, zoodat wijsheid etc. iets op zichzelf werd, waardoor men de realiteit van al de virtutes in God zelf verdedigde.* In dit laatste opzicht had de realistische school groote verdienste. Zij wilde de wezenlijkheid van de deugden Gods niet vernietigd, maar gehandhaafd hebben.

Het *nominalisme* maakte er een *schijnbestaan* van. Wij kunnen dit nominalisme het best verstaan door de theorie van *Kant* na te gaan. Kant ontkende niet, dat er noumena waren. Alleen maar, zeide hij, wij weten er niets van. Wij nemen het phaenomenon alleen waar, gelijk wij het waarnemen, niet omdat het zoo *is,* maar *omdat de categorieën van ons denken ons niet veroorloven het anders waar te nemen.* Het is *op zichzelf een kleurloos ding,* maar wij zien het door een rood, blauw etc. glas als rood, blauw etc. Volgens deze theorie ontstaat de Differenzirung der dingen niet door iets reëels in de dingen zelf, maar door het instrument onzer waarneming, dat niet neutraal is. Op God toegepast, geeft dit het volgende. *Er is in God geen liefde, geen wijsheid enz., maar als wij God waarnemen, dan kunnen wij Hem niet anders waarnemen, dan door het prisma van ons denken, en dit is gebonden aan onze ethische, dianoëtische en physische eigenschappen, welke wij daarom overbrengen op God den Heere.* De eigenaardige categorieën van ons denken worden op God overgebracht!

Dit nominalisme leidde er toe, bij wijze van *consequentie,* om *het Goddelijke wezen te reduceeren tot een nul,* tot τὸ μὴ ὄν. Want zelfs het zijn moest er van geabstraheerd worden. Immers, eerst ons denken had alles in dat Wezen ingetooverd. Zoodoende werd het Godsbestaan opgelost in een *Gottesbewusstsein.* Het nominalisme wordt voorlooper van Schleiermachers Subiectivirung van

God! En deze subiectieve school wederom is geëindigd met alle geloof aan God te vernietigen en alleen het „zedelijk ideaal" over te houden.

Thomas van Aquino en anderen hebben hiertegen verweer geboden en met veerkracht volgehouden, van uit hun realistisch standpunt, dat de deugden Gods niet slechts *nomine*, maar *re* bestonden; dat de heiligheid etc. wezenlijk was. Alleen ging men daarbij, gelijk wij zagen, hoezeer het realisme goeddeed met tegenover het nominalisme aan de realiteit vast te houden, een weg op, die blootstelde aan het gevaar, om in God tot eene *compositie* te komen. Gelijk bij Herbart alles uitloopt op eene compositie van atomen, zoo dreigde ook de realistische school de onderscheidene virtutes zóozeer als op zichzelf bestaande wezenlijkheden aan te nemen, dat *God een πλήρωμα* werd *saamgesteld uit wijsheid, heiligheid enz.* Thomas van Aquino is daar zelf niet toe gekomen. Hij ging terug tot op Augustinus en hield dus vast aan de identiteit van de onderscheidene ἀρεταί. Maar dit is op zichzelf in onverzoenlijken strijd met het op zichzelf bestaan van de ἀρεταί, gelijk het realisme leerde. *De identiteit is niet te handhaven, indien elke ἀρετή eene aparte res is.* Er mag maar éene ἀρετή wezen, waarin de rust voor ons denken wordt gevonden. Anders wordt het wezenlijke θεῖον in God vernietigd.

De *oplossing van de schijnbare tegenstrijdigheid* tusschen hetgeen van nominalistische en wat van realistische zijde in het midden is gebracht, ligt in wat men noemt de *ratio non ratiocinans, sed ratiocinata.*

Deze schoolsche uitdrukking heeft toelichting noodig. Met ratio wordt hier niet bedoeld de ratio in het afgetrokkene, maar de ratio humana, onze menschelijke rede. Is deze ratio *ratiocinans,* dan is *zij* actief, *zij* produceerend, *zij* scheppend. En dat wil hier zeggen, in toepassing op het wezen en de deugden Gods, dat *onze ratio de Differenzirung van Gods ἀρεταί doet geboren worden uit zichzelve.* Die Differenzirung rust in dat geval niet op zichzelve, maar is product van de werking onzer rede. De bron, de bewegende oorzaak voor die Differenzirung ligt dan niet in eenige realiteit in God, maar zij *komt aan God toe uit de bron van ons menschelijk denken.* De mensch heeft eene ratio en laat het reflex van die eigen ratio als een spiegelbeeld vallen op God.

Stellen wij daartegenover nu de ratio *ratiocinata*, dan krijgen wij vlak het tegenovergestelde. Dan toch is de menschelijke ratio niet eene actieve, maar eene *passieve* macht. Dan gaat er geen werking van haar naar God uit, maar wordt omgekeerd *onze ratio in ons door God bewerkt.* Dan heeft zij in ons geen zelfstandig bestaan, maar dan bestaat zij in ons alleen als afspiegeling van hetgeen in God is. Dan is er, in het kort, in God eene ratio, en *brengt de projectie van die „ratio in God" in ons de ratio teweeg.*

Het staat dus vlak tegenover elkaar. Is de ratio ratiocinans, dan is

in mij de oorspronkelijke ratio, die haar proiectie op God werpt. Is de ratio ratiocinata, dan is er in God alleen ratio, en in mij slechts de proiectie van die Goddelijke ratio op mijn eigen wezen.

En wanneer we daarbij nu de Heilige Schrift raadplegen, dan rijst er geen oogenblik twijfel, of *alleen het stelsel van de ratio ratiocinata mag door ons aanvaard.* Dat andere stelsel is Pelagiaansch, nominalistisch, subiectivistisch, Kantiaansch. Bij deze principieele tegenstelling divergeeren de lijnen geheel. *Met de ratio ratiocinans raken wij uit de theologische wateren in die der pseudophilosophie verzeild,* en gaat alle kennisse Gods teloor!

Om nu in de waarheid, die in dit denkbeeld van de ratio ratiocinata ligt opgesloten, dieper in te dringen, moeten wij terug naar de schepping van den mensch naar Gods beeld. *In God is van den mensch het origineel.* Als er dus in ons onderscheidene ἀρεταί openbaar worden, hetzij van ethischen, hetzij van dianoëtischen of van welken anderen aard ook, dan bestaan die zoo in ons, enkel en alleen omdat zij op eene daarmee overeenkomende wijze in God bestaan. Ze zouden in ons niet wezen, indien ze niet in God waren. In ons toch is slechts een Abbild van het Urbild in het Eeuwige Wezen. Het is dan ook volkomen waar, wat Kant en de nominalisten zeggen, dat wij het wezen Gods en alle dingen zoo *moeten* waarnemen als wij ze waarnemen, omdat wij nu eenmaal zoo geïnstrumenteerd zijn. Alleen maar, *het is niet accidenteel, dat wij zóo en niet anders geïnstrumenteerd zijn;* maar wij zijn Abbilder, dat wil zeggen, onze instrumentatie is naar het wezen der dingen ingericht, opdat wij ze juist zouden kunnen waarnemen.

Nog dieper moeten wij in deze dingen indringen, door terug te gaan op Spr. 16 : 4: „De Heere heeft alles gewrocht om zijns zelfs wil." Hier ligt de diepste zin, waaruit ook het thans vóor ons liggend probleem zijne verklaring kan vinden. Neen, het is niet zóo, dat er een God is, en dat er een wereld is, en dat ook wij er zijn, èn dat wij nu alleen maar overeenkomstig de ons ter beschikking staande middelen God kunnen kennen en die wereld kunnen waarnemen. Maar zóo, dat èn die wereld én wij uitsluitend bestaan om Gods wil. Dat dus God de Heere dezen κόσμος geschapen heeft, opzettelijk met het doel, dat zijne ἀρεταί daarin zouden schitteren, en die ἀρεταί, door ons gekend, weer aan Hem teruggegeven zouden worden.

Alle verschil komt dus neer op deze éene vraag: Moeten wij van onszelven en de wereld uitgaan en daaruit tot God concludeeren, of wel moeten wij uitgaan van God en concludeeren op de wereld en ons? Nu hebben wij en heeft ook die wereld het bestaan aan God te danken. En dus mag noch kan er anders gerekend worden dan theologice, dat wil zeggen: van God uit. En

rekenen wij nu van God uit, van Hem, die er van alle eeuwigheid geweest is zonder de wereld en zonder den mensch, dan moet immers het doel van al het geschapene alleen in God gelegen zijn. Hij schept, eeniglijk, uitsluitend, om zijns zelfs wil. Niet, alsof die wereld Hem rijker of gelukkiger maken zou, want Hij is met zijn „inblijvende" precies zoo rijk en gelukkig als met zijne „uitgaande" daden. De schepping grijpt alleen plaats, opdat het πλήρωμα van Gods energiën, dat verborgen was, naar buiten zou schitteren en in zijne ἀρεταί in alle differentiën zou gezien worden. Het is er mee als met den lichtstraal, die naar buiten schittert in de veelheid zijner kleuren. En gelijk er nu een oog moet wezen, dat er op is ingericht om al die kleuren waar te nemen, en aldus het licht te kunnen vatten, zoo ook staat in het midden der schepping de mensch, om door de aanschouwing van de rijke Differenzirung der onderscheidene ἀρεταί, die naar buiten treden, door te dringen tot den luister der éene grond-ἀρετή, dat is God. En gelijk nu dat oog niet toevallig is geschapen, maar is geïnstrumenteerd en gedisponeerd op de waarneming en waardeering der kleurenwereld, zoo ook is de mensch geïnstrumenteerd en gedisponeerd op zulk eene wijze, dat hij juist in staat was om de spreiding Gods in zijne ἀρεταί te kunnen waarnemen en ze in aanbidding te kunnen reflecteeren in lof en dankzegging aan God. En dàt is de zin van wat Petrus zegt: „opdat gij moogt verkondigen de ἀρεταί van Hem, die u riep."

De lens van ons oog is gedisponeerd op den inhoud der lichtstralen. Zoo is ook *de lens van ons menschelijk bewustzijn gedisponeerd, om de ἀρεταί, die in den kosmos uitstralen, in zich op te nemen.* Noemen wij nu dit bewustzijn *ratio*, wat toch eigenlijk de diepste zin is van het woord, dan geeft dus de bijvoeging *ratiocinata* te kennen, dat het menschelijk bewustzijn er op ingericht is, *om de ratio Gods, die in den κόσμος uitstraalt, te kunnen waarnemen en verstaan.* Zoo hebben wij dus ook *rapport*, zelfs veel beter rapport dan in het realisme. Maar tevens is er bij verklaard, waarom onze ratio *zóo en niet anders* ingericht is, namelijk omdat wij *Abbild* zijn; hetgeen in ons is, is Abbild van de realiteit, die er bestaat in God den Heere.

Nu is ons in de wereld eene dubbele specificatie getoond: 1°. eene specificatie van de onderscheidene ἀρεταί in het geschapene in allerlei phaenomena; de eene maal nemen wij de openbaring van deze ἀρετή, de andere maal van gene waar in den κόσμος; dat is dus de specificatie van de éene grond-ἀρετή in God, τὸ θεῖον, in haar verschillende tinten; 2°. eene specificatie in het waarnemend subiect. De mensch bestaat ethisch, dianoëtisch en aesthetisch. En eerst in de volheid van die drie bestaat het volle vermogen van den mensch om den κόσμος waar te nemen en daarin de ἀρεταὶ τοῦ θεοῦ te begrijpen.

[De κόσμος is hier niet uitsluitend = stof, metalen, mineralen, planten, dieren, maar ook het menschelijk leven en alles wat tot het menschelijke leven behoort, dus ook de wereld van het dianoëtische, ethische en aesthetische, ja, ook de openbaring in het rijk der genade. *Heel* de κόσμος dus.]

Alles in dien κόσμος treedt objectief voor ons. Op dat geheel is de lens van ons bewustzijn ingericht. En omdat er in het Goddelijke wezen verstand is en wil en het τέλειον van het schoone, daarom gaf Hij ook aan zijn Abbild een dianoëtisch, een ethisch en een aesthetisch kenvermogen.

Uit den aard der zaak is de waarneming van den mensch eene gedifferentieerde. Waaruit tevens volgt, dat zij als zoodanig altoos eene onjuiste is. De lichtstraal zelf bestaat niet uit de kleuren, maar is eene eenheid. *Zoo ook bestaat God niet uit de differente* ἀρεταί, *maar Hij bestaat in simplicitas en volmaaktheid.* In God zelf zijn al zijne ἀρεταί één. En dan eerst zou God in volkomenheid waargenomen zijn, wanneer zijn schepsel al die ἀρεταί in hare eenheid grijpen kon. Maar dat kunnen wij niet. En daarom is er aan den mensch nog een ander vermogen gegeven, waarin al de stralen weer convergeeren en in hunne eenheid gevat worden. Dat is *de mystiek der aanbidding!* Het moment der aanbidding, dat alleen de wedergeborene kent, en dan nog maar zoo nu en dan, is een moment, waarbij alle Differenzirung verdwijnt en de volheid van de heerlijkheid Gods in haar eenheid door de ziel wordt gegrepen. Dat is een zalig moment, maar gevaarlijk, omdat de mensch er zoo licht toe neigt, om die eenheid vast te willen houden en de Differenzirung te verwaarloozen. Maar daarmee ziet hij het doel der schepping voorbij, hetgeen juist is, niet om de ἀρετή, maar om de ἀρεταὶ τοῦ Θεοῦ te doen schitteren. Neen, het zalige der aanbidding mag niet geprolongeerd als levensregel, want dan vernietigt de mensch zichzelf als mensch, door rechtstreeks tegen het doel van zijn bestaan als mensch in te gaan, wijl dat juist is de deugden Gods *in hare spreiding* te verheerlijken. Maar wel moet de aanbidding het altoos terugkeerend resultaat en einde wezen van het wandelen in de volheid des levens, waarin de mensch gedurig de rijkste stof tot die aanbidding verzamelen mag.

III. De volgende observatie raakt de identitas virtutum.
Deze identitas wordt zóo uitgedrukt, dat er is:
a. identitas inter sese;
b. identitas inter essentiam et sese.
Van beide een voorbeeld:
a. heiligheid Gods = almacht Gods;

b. heiligheid Gods = de heilige God.

Op dit laatste behoeven wij niet terug te komen, daar dit reeds bij de vorige observatie ter sprake kwam. Gods deugden zijn zijn wezen, Gods wezen is zijne deugden.

Wel echter een enkel woord over het eerste.

In onze voorstelling toch staan die deugden Gods *niet alleen gedifferentieerd, maar dikwijls ook contrair* tegenover elkander. Ik behoef alleen maar op de *genade* en de *gerechtigheid* Gods te wijzen, om aan te toonen, hoe die twee voor ons besef niet alleen niet identiek, maar contrair zijn. Dat contraire moeten wij intusschen hier aanstonds uitlichten, want dat is *alleen een gevolg van de zonde.* Buiten de zonde valt dat alles weg. Dan is er geen cataract op ons geestelijk oog, waardoor wij nu niet meer zuiver kunnen zien. Voor Christus is er nooit eenige contrarietas tusschen de virtutes Dei geweest. Evenmin bestaat die voor de gezaligden in den hemel. Zelfs wordt ze voor een kind van God reeds hier op aarde in zijn besef opgeheven, als het voor een oogenblik op de hoogte van Gods bergen mag verkeeren. In de oogenblikken van zalige aanbidding verdwijnt ze.

Maar iets anders is het, dat er voor ons besef altoos bestaat en moet bestaan *differentia. Die is in ons reëel,* dus *kan niet opgeheven worden.* In ons persoonlijk leven is wijsheid, wetenschap, beleid, doorzicht, voorzichtigheid, eene heel andere categorie dan moed, kracht, macht, doortastendheid, standvastigheid, en die weer eene heel andere dan zachtmoedigheid, vriendelijkheid, liefde, welwillendheid enzoovoorts. Wij *kunnen* die alle niet saambrengen, omdat ze voor ons naar de Differenzirung van *dianoëtische, ethische en aesthetische* deugden reëel uit elkander liggen. Wij zijn naar den beelde Gods geschapen, niet naar de eenheid, maar naar de differentiën. Wij dragen het blanke licht niet in ons, maar de kleuren. Maar juist daaruit volgt, dat wij dan ook zeer op onze hoede hebben te zijn, dat wij die differentiën niet overbrengen op het wezen Gods. Daartegen waarschuwt de belijdenis van de identitas virtutum inter sese: De heiligheid Gods = de almacht Gods enz.

In God is tusschen zijne onderscheidene ἀρεταί *geene iuxtapositie of coördinatie.* Is er dan in God niets dan eene indifferentie? Neen, evenmin als er in het wit indifferentie van licht is. Het wit is juist het pleroom van al de kleuren. Zoo ook is in God alle heiligheid wijs, alle wijsheid heilig; alle almacht liefderijk, alle liefde almachtig, enzoovoorts. De eene deugd doordringt alle andere volkomen. En daarin ligt juist τὸ θεῖον. Terwijl in de spreiding de inhoud daarvan wordt getoond.

Bovendien hebben wij er nog op te letten, dat deze identitas daarom alleen in God mogelijk is, omdat er in Hem *geen onderscheid is van actus en potentia.*

In Hem is alles *actus purissimus*. De mystieken, theosophen, pantheïsten spreken altijd van verborgen Potenzen in God. Maar daarmee is op God een pantheïstisch proces overgebracht a potentia ad actum. God de Heere *wordt* nimmer; Hij is het eeuwig *Zijn*! Die onderscheiding van potentia en actus moeten wij bij het Eeuwige Wezen altoos zoo beslist mogelijk verwerpen, en alle proces moeten wij uitsluiten; anders verzinken wij dadelijk weer in de diepte van het pantheïsme.

Slaan wij op Coloss. 2 : 9, Coloss. 1 : 19 en Efez. 4 : 13, om die plaatsen onderling te vergelijken.

Colloss. 2 : 9: ὅτι ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς.

Colloss. 1 : 19: ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι.

Efez. 4 : 13: .... εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ.

Het pleroom τῆς θεότητος, waar wij op dit oogenblik immers van handelen, woont, zoo wordt hier geleerd, σωματικῶς in Christus, d. w. z. niet in den vorm van Christus' bewustzijn, maar essentieel, krachtens de unio personarum; Christus bezit het in Zich als God en openbaart het krachtens de incarnatie in de menschelijke natuur als zoodanig. Er is hier *geen sprake van het menschelijk bewustzijn van den Christus,* alsof Hij daarin volkomen de ἀρεται τοῦ θεοῦ zou opgenomen hebben, *maar van zijn persoon.* In den tweeden tekst wordt niet gesproken van τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος, maar van het πλήρωμα van Gods Abbild in den κόσμος. Christus is ook het πλήρωμα van den κόσμος, waarom er volgt, dat in Hem τὰ πάντα dat is de κόσμος, weer verzoend en één zouden worden. In Col. 1 : 19 is dus sprake van Christus als van den λόγος, door wien alle dingen gemaakt zijn en zonder wien niets gemaakt is dat gemaakt is. In Efez. 4 : 13 eindelijk is er sprake, niet van wat de λόγος als θεός is, en ook niet van wat Hij in Zich draagt als aller dingen Schepper, maar van wat de Christus als Middelaar bezit. Hier is dus sprake van het menschelijk bewustzijn, van het πλήρωμα pro mensura humana.

Over deze drie plaatsen is er gedurig veel geharrewar geweest; daarom heb ik ze hier even besproken.

De grondgedachte, waar wij thans aan toe zijn, is die van *Psalm 36 : 10 : „Bij U is de fontein des levens; in uw licht zien wij het licht"* Deze uitspraken zijn geen philosophische, scholastieke of theologische onderscheidingen, maar twee rijke, heerlijke beelden, waarin, zoowel in obiectieven als in subiectieven zin, de geheele waarheid van de virtutes divinae vervat is.

IV. Wij gaan handelen over de via cognitionis.

Men is gewoon, te spreken van een triplex via cognitionis Dei, te weten: via *causalitatis,* via *negationis,* en via *eminentiae.* Men bedoelt daarmee dit. De mensch vraagt altoos in de eerste plaats naar de *oorzaak* van zichzelf en van alle dingen. Welnu, in de eerste rubriek der virtutes Dei neme men al die eigenschappen Gods op, die daarmee saamhangen, dat Hij onze oorzaak en aller dingen oorzaak is, om daarna te komen tot eene definitie van al die virtutes. In de tweede plaats observeert men in den mensch zekere eigenschappen, waarvan men *ontkent* dat ze in God gevonden worden. Zoodoende krijgt men de reeks virtutes, die met *on* beginnen: oneindig, onmetelijk, onveranderlijk enzoovoorts. En ten derde observeert men in zichzelf eenige intellectueele en ethische eigenschappen in een beperkte mate, en op die eigenschappen plaatst men een *exponent* van de n^de^ macht, om daarna te komen tot de definitie: in ons is eene zekere wijsheid, maar in God is alwijsheid enzoovoorts.

Zeer zeker is er wel iets te zeggen vóor deze wijze van spreken. Maar toch bestaan er overwegende bezwaren tegen. Er is in deze wijze van de zaak voor te stellen iets aannemelijks, inzooverre namelijk ons menschelijk denken er altoos op uit is, om *uit te gaan van het bekende en van daar uit tot het onbekende te concludeeren.* Nu is bijvoorbeeld de oorzaak het onbekende, het gevolg het bekende, en de via causalitatis geeft dan de opklimming. Zoo ook bijvoorbeeld is het bekende: de mensch is gebonden aan een bepaalde plaats; viâ negationis kom ik tot het onbekende, dat het bij God niet zoo is, dat Hij is onbeperkt. Zoo kunnen wij uitgaan van onze liefde, als iets bekends, en van daar uit tot het onbekende, de liefde Gods, opklimmen door diezelfde eigenschap aan God toe te schrijven met een exponent van de n^de^ macht. Inzooverre is deze methode dus aanbevelenswaardig, en is er alleen dit tegen, dat men bij de via negationis eigenlijk niet tot het onbekende komt, maar dat schuil laat blijven; men bereikt daarbij niet de kennis van het onbekende, maar men ontkent er alleen iets bekends van. Heel accuraat is dat zeker niet. Maar dat daargelaten, is en blijft het *hoofdbezwaar* dit: *wanneer wij deze viae cognitionis volgen, dan gaan wij uit van den mensch* en hetgeen in den mensch aanwezig is, *en daar meten wij God naar af.* De mensch wordt dan de mensura, waarmee het Eeuwige Wezen gemeten wordt. Maar daarmee is uit den aard der zaak *de theologische weg verlaten.* Op den theologischen weg is *God de canon* en het metrum voor al zijn schepsel, ook voor ons. *De hier bedoelde wijze van voorstelling is anti-theologisch en had dus nooit in de theologie moeten opgenomen worden.*

Dit hangt weer samen met een andere fout. *Wij moeten de kennisse Gods*

niet door conclusies trachten te verkrijgen. Want de kennisse Gods is geopenbaard! De geheele voorstelling van die viae cognitionis *hoort niet thuis in de theologia revelata, maar in de „theologia naturalis", namelijk als men daar,* gelijk doorgaans gansch verkeerdelijk geschiedt, *eene aparte „theologie" van een pagina of wat van maakt,* een klein dogmatiekje vóor de groote dogmatiek der theologia revelata. Onze vaderen hebben nooit aan die dwaasheid gedaan; dat is eene vrucht uit de vorige eeuw. Vroeger is dit alles reeds in den breede uiteengezet, ik kom daar thans niet op terug. Maar in die zoogenaamde „theologia naturalis", daar hoort deze via triplex cognitionis thuis.

Op het standpunt van de theologia revelata daarentegen slaan wij Gods woord op, en *daaruit* vernemen wij, welke Gods deugden zijn. En staan die deugden dan niet in verband met onzen eigen persoon? Zeer zeker. Wij zouden zelfs de intellectueele, ethische en aesthetische begrippen van de Schrift niet kunnen verstaan, als wij zelf niet intellectueel, ethisch en aesthetisch bestonden. Wij zouden er niets bij kunnen denken, als wij niet zelf de beseffen van heiligheid enz. in ons omdroegen.

En zeker, als wij dat in het oog houden, dat wij ook moeten *verstaan* wat de Schrift ons *openbaart,* dan mogen wij ook wel van eene via cognitionis spreken. Maar dan andersom. Dan niet van een via eminentiae, maar van een *via inferioritatis;* dan niet zeggen: in ons is het zóo en in God eminent, maar: in God is het zóo en in ons inferieur. Daarin schuilt juist het theologisch beginsel. Zoo ook houden wij dan wel een via negationis, maar wij negeeren niet wat in ons is bij God, integendeel, wij *negeeren bij ons wat in God is,* bijv.: God is eeuwig, maar ik ben niet eeuwig. En zoo ook spreken wij wel van oorzaak en gevolg, maar wij gaan van God als oorzaak uit, om niet van het effect tot de causa, maar *via effectus* van uit God te komen tot ons.

V. Het laatste punt, dat wij vóor de behandeling der afzonderlijke deugden nog bespreken is de indeeling der virtutes Dei.

De meest gebruikelijke is wel deze, dat men spreekt van *mededeelbare en onmededeelbare* eigenschappen Gods, virtutes communicabiles et incommunicabiles.

Formeel is daar geen bedenking tegen. Immers, hier wordt theologice te werk gegaan. God is het, die mededeelt, of niet mededeelt. Men gaat dus van God uit.

Maar wel rijst er bezwaar van eene andere zijde. Immers, gewoonlijk wordt de zaak dan zóo voorgesteld, alsof bijv. Gods heiligheid, liefde, rechtvaardigheid, barmhartigheid enz. mededeelbaar, daarentegen zijne alwetendheid,

almacht, alomtegenwoordigheid enz. onmededeelbaar waren. En tegen deze voorstelling moet wel degelijk bedenking geopperd. Wat toch is almacht? De absolute macht, niet waar? Absoluut bezit geen schepsel macht. Het schepsel bezit wel macht, maar God alleen de absolute macht. Maar met de heiligheid staat het precies eender. Een mensch bezit niet de heiligheid van God. Neen, de mensch is heilig, maar God bezit de absolute heiligheid. *Sensu absoluto zijn* dus *beide macht en heiligheid alleen in God, sensu relativo in den mensch.* Nu kunnen we toch niet zeggen, dat de absolute heiligheid wel en de absolute macht niet mededeelbaar is. Want *beide zijn onmededeelbaar in absoluten en mededeelbaar in relatieven zin.* De mensch is geschapen in sanctitate originali, maar ook in potestate originali. Precies zoo is het met de alomtegenwoordigheid Gods. Absoluut tegenwoordig is God alleen. Maar een mensch heeft wel veeltegenwoordigheid. Op dit oogenblik strekt onze tegenwoordigheid zich veel verder uit dan tot de praesentie van deze plaats. Reeds bij onze zoo kleine ontwikkeling kan een mensch op onderscheidene plaatsen tegelijk ageeren. *Wat in God absoluut is, dat is in den mensch relatief.* Zoo is het ook met de souvereiniteit. Heerschappij in absoluten zin bezit alleen God. Maar toch is ook tot den mensch gezegd, dat hij „heerschen" zou over de dieren. Daar ligt wel terdege maiestas ook op den mensch.

Hoe aardig die indeeling dus ook klinke en hoe gemakkelijk ze ook zij, ze is toch eigenlijk onjuist. *Geen enkele virtus* wordt *in absoluten zin medegedeeld,* maar *alle* virtutes *worden meegedeeld pro mensura humana.* Het is niet zoo, dat de ethische virtutes mededeelbaar zouden zijn, en de andere niet. Dat misverstand is alleen hierdoor ontstaan, dat men bij de ethische virtutes het absolute niet in het woord zelf heeft uitgedrukt. Had men maar gesproken, gelijk van almacht, zoo ook van alliefde, albarmhartigheid enz., dan was die verkeerde voorstelling nooit ontstaan.

In de Heilige Schrift vindt deze voorstelling en indeeling dan ook *geen den minsten steun.* Neemt bijvoorbeeld één begrip, dat hier voor de hand ligt: eeuwigheid, die toch zeer zeker eene absolute Goddelijke eigenschap is. Wordt daarom die eeuwigheid tot God beperkt? Neen, ook aan den mensch geeft God een eeuwig leven. En verder onderzoek leert, dat de Heilige Schrift met heel die onderscheiding van mededeelbare en onmededeelbare eigenschappen in flagranten strijd is.

Welke indeeling komt dan meer met de Heilige Schrift overeen?

De eenige weg, om tot zulk eene indeeling te geraken, is, dat wij *aansluiten aan het grondbegrip van den* צֶלֶם יְהוָה. Dat is een Schriftuurlijke gedachte, waarin de relatie tusschen God en mensch ligt afgeteekend. Daarin ligt dit

dubbele denkbeeld, dat Hij het origineel is en wij zijn צֶלֶם dragen, en dat wel zóo, dat niet één enkel mensch, maar het gansche menschelijk geslacht dien צֶלֶם draagt. Immers, eerst in heel het menschelijk geslacht van alle eeuwen komt de צֶלֶם Gods tot zijne ware afspiegeling. En in de tweede plaats volgt uit de tegenstelling tusschen origineel en beeld, dat wij hier met eene synthese en eene antithese te doen hebben. Synthese: want het is het beeld *van* het origineel; antithese: want het is beeld *en* origineel.

Zoodoende komt men er toe, om *eenerzijds* die eigenschappen te nemen, *die het origineele, het absolute uitdrukken, dus per antithesin*, die eigenschappen, *die het origineel leeren kennen in tegenstelling met het beeld.* Dit wordt in de Schrift drieledig genomen:

1°. hebben wij te doen met de *categorie van tijd en plaats.* Met betrekking hierop zegt de Schrift ons, dat God is *eeuwig* en *alomtegenwoordig.*

2°. hebben wij eene groep, *die het wezen Gods bepalen:* zijne *eenvoudigheid, eenheid, oneindigheid, onveranderlijkheid* en *onmetelijkheid.*

3°. hebben wij te doen met de *relatie, waarin het origineel staat tot het geschapene.* Hier komt de *souvereiniteit* ter sprake, die God over al het geschapene heeft.

Dit zijn de drie groepen van virtutes, die *per antithesin* komen te staan. Daar komt de originaliteit in uit.

Wat nu in de tweede plaats de *synthesis* betreft, zoo vinden wij reeds bij onze oude theologen, zelfs bij Brakel in zijn „Redelijke godsdienst" de juiste indeeling, al is ze niet precies uitgewerkt. Brakel deelt de mededeelbare eigenschappen in, al naar gelang ze betrekking hebben op het *verstand,* den *wil* of de *macht.* (Die indeeling had Brakel niet van zichzelf.) Hierin spreekt zich uit het *profetisch* (hoofd, verstand), het *priesterlijk* (hart, wil) en het *koninklijk* (hand, macht) ambt des menschen, En naardien nu deze drie ambten in den צֶלֶם aangetroffen worden, zoo moeten ze natuurlijk ook in het origineel gevonden worden. Want alleen omdat zij zoo in het origineel gevonden worden, zijn ze zoo in den mensch als Abbild. Zoo komen wij tot de splitsing in *dianoëtische, ethische* en *dynamische* virtutes, eene indeeling, die niet ontleend is aan de philosophie, maar rechtstreeks aan wat de Schrift ons leert omtrent de verhoudingen in den mensch, gelijk zij deze trilogie aanwijst met name bij den Christus en het priesterschap van Melchizedek. (Cf. locus de Christo.)

We krijgen dan:

a. de *dianoëtische groep* (profeet, hoofd, verstand): *wijsheid* en *alwetendheid.*

b. de *ethische groep* (priester, hart, wil): *heiligheid, rechtvaardigheid, liefde* en *waarachtigheid.*

c. de *dynamische groep* (koning, hand, macht): *almacht.*

Nu klopt deze indeeling wel niet op die in mededeelbare en onmededeelbare eigenschappen, en ook niet op die in triplex via cognitionis. Maar dat kan ook niet, want deze indeeling is aan de Schrift ontleend, en dan is het resultaat altoos anders dan wanneer men aan de philosophie ontleent.

[Als wij de virtutes Dei aldus opzetten, krijgen we bovendien dit niet geringe voordeel, dat wij met deze indeeling aansluiten aan den locus de homine, en dat wij den locus de Christo in verband brengen beide met den locus de Deo en den locus de homine. De Christus toch staat als Middelaar tusschen God en den mensch in. Hij heeft als God de virtutes per synthesin en per antithesin, maar wat de laatste betreft staat Hij tegenover ons. Van die antithetische virtutes heeft Hij Zich in zijne menschelijke natuur ontledigd (κένωσις); de ταπείνωσις kwam alleen over de synthetische virtutes bij den Christus. Zoo wordt de Christologie voor ons veel verhelderd.En men heeft bij het spreken van den Christus en zijne daden altoos een maatstaf in handen, om te beoordeelen, of Hij iets als Middelaar deed of niet.]

Hiermede is de algemeene inleiding ten einde gebracht. Wij gaan nu de virtutes singulae bespreken.

Volge hier eerst nog het schema voor de

Indeeling der virtutes Dei.

Principium divisionis: צֶלֶם יְהוָה.

I$_e$ Hoofddeel.

Virtutes per antithesin.

[die het origineel in tegenstelling met het beeld leeren kennen.]

A. Eerste groep:

die betrekking hebben op de categorie van

a. tijd: *eeuwigheid,*

b. plaats: *alomtegenwoordigheid.*

B. Tweede groep:

die het wezen Gods bepalen:

eenvoudigheid,
eenheid,
oneindigheid,
onveranderlijkheid,
onmetelijkheid.

C. Derde groep:

die betrekking hebben op de relatie, waarin het origineel staat tot het geschapene:

de absolute souveiniteit.

IIe. Hoofddeel.

Virtutes per synthesin.

[Brakel: verstand, wil en macht.]

A. Eerste groep:
de dianoëtische (profetisch ambt):
wijsheid,
alwetendheid.

B. Tweede groep:
de ethische (priesterlijk ambt):
heiligheid,
rechtvaardigheid,
liefde,
waarachtigheid.

C. Derde groep:
de dynamische (koninklijk ambt):
almacht.

VI. Virtutes singulae.

De eeuwigheid Gods.

a. Zij wordt in het Hebreeuwsch uitgedrukt door עוֹלָם, נֶצַח, עַד en ook een enkel maal door חֶלֶד.

עוֹלָם is niets anders dan: het bedekte, het omsluierde, hetgeen verholen en verborgen is, zich in een mysterie voor ons terugtrekt

נֶצַח is een heel ander begrip, namelijk dat van binden, ligare; op zedelijk gebied overgebracht het begrip van het constante; niet los en zonder band, maar iemand met karakter, die niet gedurig wisselt, maar zichzelf gelijk blijft. Als dit begrip wordt uitgebreid, dan komt men tot het eeuwige, want het karakter van het eeuwige is juist dit, dat het geen enkel oogenblik uit elkander valt, maar altoos constant, gebonden is.

עַד, van den stam עדה, is datgene, wat zich uitstrekt, zich uitbreidt, in de verte reikt. Inzooverre staat het juist tegenover עוֹלָם, want dit ziet op hetgeen van de lijn bedekt is.

חֶלֶד komt weer meer met עוֹלָם overeen; het beteekent: celare.

De Grieksche naam voor eeuwig is ἀΐδιος. Het woord is herkomstig van denzelfden stam, die ook bekend is uit ἀεί, steeds, gedurig. Die stam had oorspronkelijk eene *F*, dus αἰϝεί, αἰϝώνιος. Het begrip αἰών ziet dus op het duurzame, aanhoudende bestendige. De vraag, hoe ons woord „eeuwig" is afgeleid is nog niet opgelost. De gangbare meening is deze, dat het samenhangt met „echt" = huwelijk, Duitsch Ehe, grondstam *ek*, welke stam ook beteekent duurzaam, maar in den zin van het gebondene; wat soliede is, is blijvend. Aurum solidum is gesloten goud. Zoo ook staat de echt tegenover een lossen omgang; het huwelijk met zijn onoplosbaar karakter tegenover de vrije liefde.

Αἰών wordt in de Graeciteit der klassieken het eerst gebezigd voor een menschenleven. Cf. Homerus: τὸν λίπε ψυχή τε καὶ αἰών; dezen begaf de adem en het leven. Het menschenleven, hier αἰών genoemd, is voor ons een onbekende en onberekenbare duur van tijd. Van daar is αἰών in de Graeciteit overgegaan op het meer algemeene begrip van eene ver zich uitstrekkende periode, en van daar weer op een tijdsduur van honderd jaar, saeculum, eeuw. Het Nieuw-Testamentisch begrip van αἰών in den zin van κόσμος (Hebr. 1 : 2: ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας, Hij heeft de werelden geschapen) is in de klassieke Graeciteit onbekend en laten wij voorloopig rusten, wijl het ons hier alleen om den zin en de beteekenis van het woord als zoodanig te doen is.

b. Komen wij nu tot de eeuwigheid van het Goddelijk wezen, tot de virtus Dei, die wij aeternitas noemen, dan moeten wij eerst de plaatsen in de Schrift opslaan, waar die aeternitas Dei gevindiceerd wordt. Niet alle plaatsen zijn noodig. Voor het Oude Testament moge een viertal volstaan.

Gen. 21 : 33: Hij plantte een tamariskenboom (אֵשֶׁל, in de Statenvertaling niet al te juist door „bosch" weergegeven,) bij Berseba, en hij riep aldaar aan (קָרָא בְּ) den Naam des Heeren, en dat deed hij door יְהוָה te noemen אֵל עוֹלָם. Dit is de eerste maal in de Schrift, dat Jehova onder dien naam wordt aangeroepen. Wij moeten de eigenaardige beduidenis hiervan wèl verstaan. אֵל עוֹלָם is epexegese bij יְהוָה. Hierbij hebben wij dus een bewijs, dat men den naam „Ik zal zijn die Ik zijn zal" reeds begon te vatten, al was hij nog niet essentieel geopenbaard.

Deut. 32 : 40 spreekt de Heere: אֶשָּׂא אֶל־שָׁמַיִם יָדִי (dat is het teeken van de eedzwering; slechts éene hand wordt opgeheven); en Ik zal zeggen: חַי אָנֹכִי לְעוֹלָם, Ik leef in eeuwigheid. Dat חַי is hier niet het verbum חיה, maar een

adiectief, dus gelijk men een koning toeroept: o koning, leef in eeuwigheid. Zoo roept God hier Zichzelven toe: Vivat! vive! God spreekt dus het eeuwige van Zichzelven uit.

Jes. 40 : 28: Weet gij het niet? Hebt gij het niet gehoord, dat אֱלֹהֵי עוֹלָם יְהוָה בּוֹרֵא קְצוֹת הָאָרֶץ לֹא יִיעַף וְלֹא יִיגָע Hier wordt van God niet gezegd, dat Hij de eeuwige God is, maar Hij heet de God der eeuwigheid. Men kan het wel vertalen door „de eeuwige God", maar de beteekenis is toch anders. Later zal ons blijken, dat deze constructie van gewicht is, omdat zij wil te kennen geven, dat God de eeuwigheid in Zichzelf bezit. Bij ons wordt de eeuwigheid van buiten af toegebracht, en dus zou אַנְשֵׁי עוֹלָם onzin wezen, maar de eeuwigheid is de exsistentiewijze van God.

Jes. 57 : 15: כִּי כֹה אָמַר רָם וְנִשָּׂא שֹׁכֵן עַד וְקָדוֹשׁ שְׁמוֹ enz. God woont in het eeuwige. Eene tegenover gestelde gedachte dus als in אֱלֹהֵי עוֹלָם ligt opgesloten. Hier is de eeuwigheid eene tent rondom God, waarin Hij woont. Daarom staat hier ook עַד, met de gedachte van het zich ver uitstrekken. Aan Gods aanzijn is geen perk gesteld. Hier vloeien tijd en plaats, eeuwigheid en alomtegenwoordigheid ineen. Zelfs is bij het שׁכן allereerst aan plaats te denken. Maar alle oude vertalingen hebben toch „eeuwig". De traditie heeft het dus constant temporeel opgevat.

Wij gaan nu in de tweede plaats het gebruik van *αἰών* in de Schrift na.

In Rom. 16 : 26 lezen wij: . . . . *κατ' ἐπιταγὴν τοῦ αἰωνίου θεοῦ κ.τ.λ.* Deze uitdrukking komt overigens slechts zelden voor in het Nieuwe Testament. Dat komt, omdat dit een der virtutes is, die op Gods wezen zien, maar ons niet met God in rapport stellen, iets waar het in het Nieuwe Testament doorgaans op aankomt, naar het karakter der nieuwe bedeeling, gelijk dan ook namen als *πατήρ* enz. veel veelvuldiger voorkomen. De „virtutes naturales in Deo", als ik ze zoo mag noemen, worden in het Nieuwe Testament niet zooveel genoemd, Hier is dan trouwens ook geen sprake van een rapport van God met zijn volk in engeren zin, maar van zijn beschikking tegenover het gansche menschelijk geslacht, cf. het *πάντα τὰ ἔθνη* van ditzelfde vers.

1 Tim. 1 : 17 biedt dezelfde gedachte: *τῷ δὲ βασιλεῖ τῶν αἰώνων, ἀφθάρτῳ ἀοράτῳ μόνῳ θεῷ, τιμή κ.τ.λ.* Deze omschrijving geeft ook de virtus aeternitatis Dei te kennen, maar meer in den zin van Jes. 40, dat de eeuwen de zijne zijn, dat Hij ze beheerscht, dat ze van Hem uitgaan. Daarom staat *αἰῶνες* ook in het meervoud.

In 1 Tim. 6 : 16 wordt het weer anders omschreven: *ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν κ.τ.λ.* Vooral in dergelijke plechtige doxologieën is het eene vaste gewoonte,

deze virtus aeternitatis te doen uitkomen, evenals nu nog bijv. in the Episcopal Church: „Glory be to the Father and the Son and the Holy Ghost, world without end, Amen". Hier is de vermelding van Gods eeuwigheid dan ook geheel op hare plaats. De doxologie klimt altoos van het beperkt menschelijke op tot het eeuwige. Hier wordt God de μόνος ἔχων ἀθανασίαν genoemd, niet alsof wij, menschen, ook niet een duurzaam bestaan zouden hebben, maar om aan te toonen, dat de dood op God „geen vat" heeft, dat de dood het „zijn" van God verstoren noch verbreken kan. Voor het rechte inzicht in het begrip van het eeuwige levert deze plaats eene hoogst aanmerkelijke bijdrage.

Vragen wij nu, hoe het gebruik van αἰών in het Nieuwe Testament gekomen is in den zin van „wereld", dan moeten wij rekening houden met de periode tusschen het Oude en Nieuwe Testament. In het Oude Testament namelijk vinden wij niet de periode van wat wij noemen eene eeuw. De Israelieten spraken altoos van eene periode van duizend jaren, waar wij geen afzonderlijk woord voor hebben. Cf. Ps. 90 : 4. „Duizend jaren" doelt dus op een grooten tijd; het was de grootste periode, waar de Joden mee rekenden. In het Rabbinisme wordt deze tekst vastgehouden voor de bewering, dat de zeven scheppingsdagen zevenduizend jaren zouden geduurd hebben. De Goddelijke periode van één dag zou dan gelijk staan met de menschelijke periode van duizend jaren. Daar school dus de diepe zin in van de Goddelijke en menschelijke methode om te rekenen. Nu is עוֹלָם van lieverlee in het Oude Testament gaan beteekenen eene periode, die men niet wel berekenen kon, meer niet, elke tijdsperiode indefinita, onverschillig of die kort was of lang. Men gebruikte het dus niet voor een menschenleeftijd, want die werd destijds gerekend op zeventig à tachtig jaar. Maar wel gebruikte men het voor den leeftijd van een bepaald mensch, omdat die niet te berekenen was, want zij moesten bidden: „Maak mij bekend, welke de mate mijner dagen zij". עוֹלָם werd, juist door die algemeene beteekenis, het woord om eene onafzienbare periode uit te drukken, beide vooruit en terug, in de toekomst en in het verleden. Dit heeft er in den tijd tusschen de ballingschap en het optreden van Johannes den Dooper toe geleid, om aan dit woord eene specifieke beteekenis te verleenen en het gansche zijn in twee groote perioden te gaan splitsen.

Toen namelijk de verwachting van den Messias heel het nationale leven van Israel begon te doordringen, stelde men tegenover elkander het leven van deze tegenwoordige bedeeling en het leven zooals het wezen zou wanneer de Messias zou gekomen zijn. Aan die dubbele periode gaf men nu in zijne scholen den vasten naam van הָעוֹלָם הַזֶּה en הָעוֹלָם הַבָּא, welke laatste natuurlijk in zou gaan, wanneer de Messias zijn rijk kwam stichten.

Het is dit gebruik, dat er toe geleid heeft, om aan αἰών de beteekenis van „wereld" te leenen. Immers, deze tegenstelling van de periode vóor en na de komst van den Messias viel nagenoeg saam met de tegenstelling tusschen het koninkrijk der wereld en het koninkrijk des hemels. Wat nu was, was het rijk der wereld, de עוֹלָם הַבָּא was het koninkrijk der hemelen. Zoo werd οὗτος ὁ αἰών de uitdrukking voor het tegenwoordige bestand der dingen, en kreeg, tengevolge van die door elkander warring der begrippen van plaats en tijd (cf. bij ons „de geest dezer wereld" en „de geest dezer eeuw"), αἰών de beteekenis van „wereld", die het klassieke Grieksch niet kent.

In dezen zin wordt het woord bijvoorbeeld gebezigd in Hebr. 11 : 3 : πίστει νοοῦμεν κατηρτίσθαι τοὺς αἰῶνας ῥήματι Θεοῦ. Dat hier geen sprake van tijd, maar van plaats is, toont de bijvoeging: εἰς τὸ μὴ ἐκ φαινομένων τὸ βλεπόμενον γεγονέναι Het βλεπόμενον wijst op iets, dat met ons oog waarneembaar is.

Hebr. 1 : 2: δι' οὗ (scil. den υἱός) καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας, kan ook niet op den tijd zien, want van den tijd kan men geen κληρονόμος zijn, gelijk de Christus, hier genoemd wordt. Hij is erfgenaam van τὰ πάντα, hetgeen blijkbaar doelt op de stoffelijke dingen, die grijpbaar zijn. Het meervoud αἰῶνες wordt hier gemeenlijk in het enkelvoud vertaald. Waarom, zullen wij later zien.

Gal. 1 : 4 staat de zaak eenigszins kwestieus : ὅπως ἐξέληται ἡμᾶς ἐκ τοῦ αἰῶνος τοῦ ἐνεστῶτος πονηροῦ κατὰ τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ. Men zou ook kunnen vertalen: „uit de tegenwoordige booze eeuw". Ofschoon, „wereld" is toch waarschijnlijker. Het karakter van πονηρός kan maar moeilijk aan den tijd als zoodanig kleven, wel aan de geschapen dingen. Toch is hier de beteekenis van „wereld" voor αἰών niet, gelijk bij de beide vorige plaatsen, uit den zin af te leiden.

In denzelfden zin vinden wij de uitdrukking συντέλεια τοῦ αἰῶνος steeds vertaald door: „het einde der *wereld*". Bijv. Matth. 13 : 39 en 40, welke plaats niet doelt op de komst van den Christus in Bethlehems kribbe, maar op de parousie. In Matth. 28 : 20 wordt dezelfde uitdrukking gebezigd.

Hiermee is de overgang van het woord αἰών van het begrip „periode" tot het begrip „wereld" genoegzaam toegelicht.

Het woord „eeuwig" wordt in de Schrift ook gebezigd voor het menschelijke leven. Als er dan ook in Ps. 45 : 7 staat: „Uw troon, o God! is eeuwiglijk en altoos", dan mag men uit dat „eeuwig en altoos" geen bewijs voor Christus' Godheid halen. Diezelfde uitdrukking toch wordt ook wel van een mensch gebezigd.

[Men zij toch voorzichtig met zijne citaten uit het Oude Testament! Hier mag men natuurlijk wel uit de bijvoeging „o God!" eene conclusie trekken voor de Godheid van Christus. Maar niet uit het „eeuwig en altoos". Toch is dit veelszins als argument gebezigd, vooral in catechismus-predikatiën. Daarom moest ik er hier op wijzen.]

In 1 Kon. 1 : 31 bijv. komt Bathseba van David eene vorstelijke gunst verzoeken, en roept hem toe: „De koning David leve in eeuwigheid." Hier is geen sprake van den Messias. Bovendien, לְעוֹלָם heeft niet de kracht van ons „eeuwig", want David lag op zijn sterfbed en Bathseba kwam juist vragen, of Salomo zijn opvolger mocht wezen. Dit is, vooral voor kinderen op de catechisatie, al een heel duidelijk voorbeeld, dat „eeuwig" in de Schrift volstrekt niet iets uitsluitend Goddelijks is.

In Deut. 15 : 17 is sprake van een slaaf, die in het jubeljaar zijn dienst niet wilde verlaten. „Zoo zult gij", zegt het gebod, „een priem nemen en steken in zijn oor en in de deur, en hij zal *eeuwiglijk* uw dienstknecht zijn." Wederom niets Messiaansch. „Eeuwiglijk" is alleen: zonder eenige bepaling van tijd, voor een onbepaalden termijn.

In 1 Sam. 27 : 15 wordt het woord eveneens gebruikt voor een bepaalden diensttijd. Dat was juist het verschil tusschen een daglooner en een slaaf. Een daglooner diende een bepaalden tijd; bij den slaaf werd geen termijn gesteld.

Psalm 21 : 5 slaat zeer zeker op den Messias, maar toch in de eerste plaats op David zelf. Altoos ga de historische uitlegging bij dergelijke psalmen aan de typische vooraf. „Eeuwiglijk en altoos" wordt hier dus gebezigd van Davids aardsche koningschap.

Gen. 3 : 32 behoort tot de meest raadselachtige uitspraken der Heilige Schriftuur. Wat er mee bedoeld is, en of er een physieke kracht in dien boom school dan wel of er een mystieke werking van zou uitgaan, is niet duidelijk en zal ook wel duister blijven. Maar in elk geval is ook hier עוֹלָם gebezigd van den mensch. Hij mocht niet het tijdperk overschrijden, dat nu gesteld was voor zijn aardsche aanzijn.

In dien zin wordt het woord ook gebezigd van het verbond, in Gen. 9 : 16. Ook daar is blijkbaar dit de meening: zoolang de aarde bestaat, zal ook dat verbond stand houden.

Op God den Heere toegepast, wordt dat begrip van „eeuwig" nader aangeduid in *Psalm 90 : 2* en *Psalm 102 : 26—28*, de loci classici, waar het begrip bij God geëxpliceerd wordt.

In Psalm 90 : 2 vinden wij eene machtige poging om tot explicatie te komen: בְּטֶרֶם הָרִים יֻלָּדוּ וַתְּחוֹלֵל אֶרֶץ וְתֵבֵל וּמֵעוֹלָם עַד־עוֹלָם אַתָּה אֵל Dat is eene rijke uitdrukking: iets wat zonder begin is, wat aan de ἀρχή aller dingen voorafgaat. Het is hetzelfde begrip als in Joh. 1 : 1 vv.: In den beginne *was* het Woord enz.

Spr. 8 : 22 vv. is eveneens explicatief: „De Heere bezat Mij in het beginsel zijns wegs, vóor zijne werken, van toen aan. Ik ben van eeuwigheid af gezalfd

geweest, van den aanvang, van de oudheden der aarde aan. Ik was geboren, als de afgronden nog niet waren", enz. Ook hier moet de zeer vage uitdrukding מֵאָז dienen om aan te toonen dat alle begin ontbreekt.

Jesaja 41 : 4: „Wie heeft dit gewrocht en gedaan, roepende de geslachten van den beginne? Ik, de Heere, die de eerste ben, en met de laatste ben Ik dezelfde." Hier is tevens het begrip van het einde bijgevoegd. 't Zijn altegader vage uitdrukkingen, prachtig schilderend, gelijk de Schrift altoos poëtisch teekent, zoodat wij wel niet met ons begrip vatten, maar toch met ons besef gevoelen kunnen, wat dat „eeuwig" zijn van God beteekent.

Job. 36 : 26: „God is groot, en wij begrijpen het niet" (niet: wij weten het niet); „er is ook geene onderzoeking van het getal zijner jaren." Wij kunnen dat niet doorboren (לֹא־חֵקֶר). Het is, alsof wij in den grond gaan boren; er komt geen einde aan.

Daniel 6 : 9: „... en de Oude van dagen zich zette, wiens kleed" enz. עַתִּיק יוֹמִין, dat is de gevorderde in dagen, die in zijne dagen al dóor gaat, een wiens alle dagen zijn, die er ooit zijn geweest.

Jesaja 44 : 6: „Ik ben de eerste en Ik ben de laatste en behalve Mij is er geen God." Dat is: Ik sta aan het begin, en laat den tijd uit Mij uitstroomen, en Ik sta aan het eind, en ben de oceaan waarin al de tijd weer terugvloeit.

Maar de rijkste explicatieve descriptie vinden wij toch in *Psalm 102 : 26—28.* Het begrip „eeuwig' wordt hier gesymboliseerd. Hier wordt niet alleen gedoeld op het begin en het einde, maar ook op het daar tusschen liggend slijtingsproces der dingen. Alle dingen zullen verouderd worden en vergaan, maar God zal staande blijven. Uwe jaren, o God, zullen nooit een einde, nooit volkomenheid krijgen. De בֶּגֶד en de לְבוּשׁ doorloopen een proces, waardoor ze vergaan, maar bij den Heere is geen verandering. Hij blijft הוּא, dat is hetzelfde begrip als van יהוה, Hij blijft die Hij is, dezelfde.

Apocal. 1 : 4 en 8 wordt het begrip van het eeuwige beide temporeel en naar de letter (daargelaten, of er zinspeling is in de α en de ω op Ἰάω) uit elkander gelegd. God is, en achter Zich heeft Hij een eeuwig verleden, en vóor Zich heeft Hij eene eeuwige toekomst.

Psalm 90 : 4, coll. 2 Petr. 3 : 8 stelt duizend jaren, waarmee wij tellen, gelijk met één dag van de heilige week, die bij God geldt.

Zietdaar, wat de Heilige Schrift ons explicatief voor het begrip van het eeuwige geeft. Nog één ding moet hieraan toegevoegd, Het begrip wordt namelijk ook als adiectief gebezigd, niet van God of den mensch, maar van zaken. Er is in de Heilige Schrift ook sprake van eeuwig leven, eeuwig water, een eeuwige kroon etc. Hoe hebben wij ons daarbij het begrip voor te stellen?

[Vooral bij predikaties drage men zorg, dat men zelf eene heldere voorstelling heeft, anders verloopt men in nietszeggende algemeenheden.]

Het eeuwige leven is volstrekt niet een leven van eeuwige duurzaamheid; daar heeft het op zichzelf, niets mee te maken. Neen, maar dat is zulk een leven, dat betrekking heeft op den עוֹלָם הַבָּא; niet het leven in deze bedeeling, maar het leven zooals het dàn zijn zal, als de Christus komt. Zoo ook de eeuwige erve, de eeuwige kroon enz.; altoos datgene, wat thuishoort in de periode van het koninkrijk Gods. Nu heeft dat koninkrijk evenwel in geestelijken zin een voorsprong gedaan bij de komst van den Christus in Bethlehem. Ten deele begint die עוֹלָם הַבָּא, reeds met het optreden van Christus, en niet pas met de parousie. En vandaar, nu de schijnbare verwarring in het Nieuwe Testament bij de benoeming van dien עוֹלָם הַבָּא, als ἐσχάτη ἡμέρα of in het meervoud. In Hebr. 1 : 1 bijv. wordt het voorgesteld, alsof die עוֹלָם הַבָּא reed is ingegaan met de komst van den Zoon. Zoo wordt ook gezegd, dat het koninkrijk Gods reeds nabij, reeds in de geloovigen is, namelijk geestelijk, terwijl het eerst later uitwendig waarneembaar wezen zal in zijne δόξα. We hebben dus eene dubbele reeks; de eene doelt rechtstreeks op de parousie, de andere rekt die toekomst ten deele reeds in deze bedeeling in. Maar altoos is het begrip van „eeuwig" dit: het hoort thuis in den עוֹלָם הַבָּא.

En natuurlijk, nu komt daar het constante en duurzame wel bij. Want in den עוֹלָם הַזֶּה is alles vergankelijk; dáar is van toepassing: „Als een kleed zal 't al verouden." Terwijl in den עוֹלָם הַבָּא alles bestendig is. Maar dat is niet de primitieve, doch eene afgeleide beteekenis, aan het karakter van den עוֹלָם הַבָּא ontleend.

c. Thans komen we tot *de dogmatologische zijde* van deze virtus aeternitatis. Wij moeten ons nu namelijk de vraag stellen, inhoeverre wij met ons menschelijk bewustzijn in de gedachte van het eeuwige kunnen ingaan. Niet natuurlijk, om er eene definitie van te geven. Dat kunnen wij bij de mysteriën nooit. Maar wel, om de idee van het eeuwige niet als eene x voor ons te hebben.

En dan wil ik er allereerst op wijzen, dat de voorstelling, van ethische zijde wel gegeven, als zou men niet mogen zeggen, dat het eeuwige iets is zonder begin en einde, moet tegengestaan worden. En wel hierom, omdat ze tegen de schrift ingaat. Uit de onderscheidene uitspraken der Heilige Schrift is ons duidelijk gebleken, dat door beelden het begrip van het eeuwige op poëtische wijze omschreven wordt, maar altoos op zulk eene wijze, dat er telkens

rekening te houden is met een רֵאשִׁית en met een קָצֶה. Om het denkbeeld in zijn vollen rijkdom voor te stellen, wijst de Schrift op het „Eer nog de aanvangen er waren", ἐν ἀρχῇ, בְּרֵאשִׁית, zoodat het eeuwige met een initium en met een finis niet afgedaan is. Wij moeten ons door de Vermittlungstheologie niet laten verleiden, om hetgeen vóor dat initium en achter het finis ligt te laten glippen.

In de tweede plaats moet het begrip van het eeuwige ons daardoor naderkomen, dat wij God den Heere uit de Schrift leeren kennen als niet in den loop der dingen bevangen. Hij poneert der dingen principium en finis. Hierin hebben de ethischen gelijk, dat het begrip van het eeuwige niet is uitgeput in het begin- en eindelooze. Het perk, aan ons, menschen, gesteld in begin en einde, kan noch mag echter voor God worden toegelaten, omdat Hij zelf het is, die רֵאשִׁית en קָצֶה, ἀρχή en τέλος, initium en finis stelt. Het zijn geen machten, die Hem insluiten, maar juist omgekeerd instrumenten, die Hij in het leven roept, en die dus staan onder zijne majesteit en macht.

En in de derde plaats hebben wij er mee te rekenen, dat het begrip van χρόνος voor ons niet alleen het begin en het einde omvat, maar ook de successie van momenten, die deze twee verbindt. Het begin en het einde zijn niets dan twee incisies, le point de départ en le point d'arrivée. Maar het wezen van den tijd ligt in hetgeen die twee verbindt, in die opeenvolging van tijden en oogenblikken' die één machtigen stroom, den stroom des tijds, vormen. Een ראשׁ van eene rivier is in het Hebreeuwsch niet het punt, waar een stroom aanvangt, maar het is de bron, die in dat punt van aanvang ligt en waaruit heel die machtige stroom voortvloeit. Dat „begin" vangt de wateren op, die van den berg afstroomen, en tenzij er een bijstroom bijkomt, vloeit aan den stroom geen ander water meer toe, tot aan zijne uitmonding in den oceaan toe. Datzelfde ראשׁ nu wordt hier ook gebezigd. Daarom ligt er in רֵאשִׁית oneindig veel meer dan in ons „begin" en „aanvang". Ziet het maar aan ראשׁ bij den mensch. Dat is niet maar *een* stuk van zijn lichaam, maar *het* stuk, het stuk dat alle andere μέλη moeten dienen. Zoo is ook Christus bij zijne kerk het Hoofd, waaruit alle leven uitstroomt. Diezelfde gedachte houde men in het oog, om de volle, rijke beteekenis van רֵאשִׁית te vatten.

Er is nog een tweede woord voor „begin" in het Hebreeuwsch, תְּחִלָּה, afgeleid van חלל in den zin van doorboren. Maar dat wordt alleen gebezigd van het optrekken tot den strijd, nooit als er sprake is van het begin der schepping. Nooit hebben wij daarbij te doen met een nudum initium, maar altoos met een ראשׁ, רֵאשִׁית, een hoofd, eene bron, eene fontein, waar alles uit voortvloeit. Gelijk in de aesthetiek de rechte lijn symbolisch voorstelt de uit één

punt uitstroomende en naar een bepaald doel toestroomende kracht, zoo ook is de Schriftuurlijke gedachte deze, dat er in den beginne, בְּרֵאשִׁית, een punt is, bezwangerd met al de volheid des tijds. Als er dus gezegd wordt, dat God is de רִישׁוֹן, dan is hiermee uitgedrukt, dat God de Heere in het begin, in de ἀρχή, die bezwangerde punt van zijn Goddelijken raad en aanbiddelijk welbehagen liet inschuiven, met achter die punt de volheid, die zich in den tijd zou uitpersen. En die volheid wordt niet aan zichzelf overgelaten, maar beheerscht door de souvereine oppermacht en wijsheid van Hem, die haar last gaf om naar zijn wil zich voort te bewegen, volgens een door Hem bepaalden loop, naar een door Hem gesteld τέλος.

Die stroom nu, die zich van de רֵאשִׁית naar de קֵצָה voortbeweegt, is niet gelijk aan een stroom van water met eene aaneengeschakelde, eindeloos voortvloeiende massa. In den stroom der momenten is rythmus, is muziek. Het is geen Einerlei, maar er grijpt incisie plaats, zoodat de tijdstroom op ons den indruk maakt van uit op elkander volgende, saamgestelde deelen te bestaan. Die rythmische successie nu heeft God de Heere voor ons menschelijk bewustzijn en in de realiteit van ons leven ingezet door het begrip van de mutatie. Waar geen mutatie is, ontvangen wij ook geen indruk van een voortgaanden tijd. Denken wij ons iemand in de Sahara, geheel geïsoleerd, — voor zulk een mensch gaat van lieverlei schier alle begrip van tijd weg. Hoe rijker ons leven is aan mutatie, des te sterker en machtiger werkt het begrip van tijd binnen in ons. Daarom heeft God in den beginne door de schepping van licht en duisternis in ons leven de hoofdmutatie geworpen, die heel ons leven beheerscht. Juist in de afwisseling dier beide ligt de grootste waardij. Juist daarom heeft men nu ook op onze kusten geen constant licht meer, want de ervaring heeft geleerd, dat zulks den schepeling weinig helpt, wijl de regens en de opstuivende golven verhinderen het waar te nemen. Maar men maakt het licht draaiend, en wel met eene gedeeltelijk donkere, gedeeltelijk lichte schijf; dan is de mogelijkheid om het waar te nemen oneindig veel grooter geworden. Welnu, zoo ook heeft God de Heere in het begin zijner schepping, nog eer de verhoudingen van zon, maan en starren gezien werden, de mutatie van licht in duisternis geschapen. Vandaar, dat wij reeds vóor den vierden dag van „avond" en „morgen" lezen. Op dien dag is de mutatie nog veel voelbaarder, veel meer sprekend, wijl meer geïnciseerd gemaakt, doordat God toen in zon, maan en starren de middelen gaf, om de wisseling tusschen licht en duisternis rijk en overvloedig te maken. In Gen. 1 : 14 en 15 wordt dan ook het doel van die constellatie aangegeven, nl. om de mutatie der dingen voor het leven der wereld voelbaar te maken. Zelfs komt dat in Jerem 33 : 20

en 21*a* zóo sterk uit, dat de beteekenis er van voor deze wereld niet hierin ligt, dat het natuurwetten, maar hierin, dat het ordinantiën zijn, die God er voor gesteld, en wel zóo, dat Hij in die dispositie een verbond met deze aarde heeft aangegaan. Evenzoo in vers 25 en 26*a*. Er is niet alleen dus een verbond tusschen God en de zon etc., maar ook een verbond van God met de aarde ten opzichte van de zon etc. Alles is dus anthropocentrisch. Het ziet al op den mensch, om op hem de rythmische werking te brengen als afspiegeling van het rythmische leven, dat in God zelf is. Ook dit laatste. Immers, in Gen. 2 : 2 wordt de Sabbath niet voorgesteld als ontleend aan het leven der aarde en nu bij wijze van vergelijking op God overgebracht, maar omgekeerd, de Sabbath, die de zevende dag der ruste is na de zes dagen van actie, komt uit God, en omdat alles zoo in God is, wordt het aldus ingeprent in het leven dezer aarde. De tijden, die in Jerem. 33 genoemd worden, zijn niet van den mensch, want die was er op den vierden dag nog niet eens, maar uit God, die een בְּרִית maakte met het geschapene voor die bepaalde tijden. Allerwege is dus dit de voorstelling van de Heilige Schrift, dat die rythmus in het Goddelijke wezen en leven als zoodanig is, en van daar uit in ons leven wordt afgestempeld.

[In Gen. 1 is er sprake van tweeërlei dagen: 1°. van de dagen die wij kennen: יוֹם en לַיְלָה; 2°. van de daaraan voorafgaande dagen, die door עֶרֶב en בֹּקֶר worden aangegeven.]

Het eeuwige in God is dus niet te verstaan als eenvoudig eene negatie van tijd, het is niet een tijdloos bestaan, maar integendeel is het hoofdkenmerk van den tijd, de rythmus, niet buiten, maar juist in God gelegen. De successie der momenten, het tikken van de klok, dat het wezen van den tijd uitmaakt, is, naar zijn inhoud genomen, door God geponeerd. Hij, de Schepper, beeldt dien rythmus af in zijn creatuur, culmineerend in den mensch. Anders zou er immers voor dien mensch als Abbild geene aansluiting wezen aan het Urbild.

Van niet minder gewicht is hetgeen we thans nog opmerken moeten. Men stelt het soms zoo voor, alsof de tijd ware de optelsom van oogenblik bij oogenblik. Maar in den tijd ligt veel meer, namelijk ook het begrip van coïncidentie. Juist daardoor is die tijd als zoodanig een eigen bestel in zich dragend en oefent hij eene overwegende macht in het leven uit. De stroom van den tijd gaat schijnbaar buiten ons door in de klok. Maar feitelijk gaat hij niet door in de klok, maar in ons eigen hart, persoon en leven. Die successie der oogenblikken grijpt zeer zeker ook plaats in het rijk van planten en dieren, maar tot machtsontwikkeling komt zij toch eerst in den mensch. En diezelfde tijd laat den stroom gaan door het leven en het hart van allen, van de volken

en de natiën. Uit die doorstrooming ontstaat de zoogenaamde coïncidentie. Als twee tijdstroomen, van onderscheiden kant komend, zich op een bepaald punt in elkander storten, dan wordt de macht geboren, waardoor de tijd zulk een invloed op het leven uitoefent. Wie nu maar de zeggenschap heeft over het ontmoeten van die verschillende momenten, en dus over de daaruit volgende coïncidenties, die beheerscht heel het leven. En dat is God. Zoo is het dus God, die dien tijd van oogenblik tot oogenblik, met al zijne momenten, in zijne macht houdt en van meet af zóo leidt, dat hij niets is dan eene evolutie van den raad en wil van God, niet maar een werk door God gecorrigeerd, neen, maar een diagrammatische afteekening van Gods wil in de momenten. Want juist daarin ligt de heerschappij van Gods voorzienigheid.

Hebben wij, menschen, nu niets hoogers, waardoor wij het begrip van het eeuwige eenigermate vatten kunnen? Ja, er is nog meer, waardoor het begrip van tijd met het begrip van het eeuwige in verband treedt. God gaf namelijk aan ons, menschen eene συντήρησις, nu in algemeenen zin genomen, de gave van in depôt te kunnen opleggen in ons hoofd beelden uit het verleden en tevens het vermogen om de primitieve beseffen, waarmee wij geboren zijn, vast te houden. En ten tweede heeft God gemaakt, dat wij van die memorie niet te veel last hebben, want kwam alles tegelijk op ons aan, dan was er geen menschelijk leven mogelijk. Onze συντήρησις is nu geene speeldoos, die altijd speelt, maar wij hebben om zoo te zeggen een sleutel op de kast. Maar toch is het tegelijk of God de Heere in dat geheugen zelf ook eene hand gehouden heeft, zoodat Hij plotseling een beeld voor ons geheugen vermag terug te brengen, hetzij direct, hetzij ook indirect bij machtige evenementen in ons leven. Bovendien is er in die συντήρησις nog eene tweede macht gegeven, namelijk het spreken of opmerken van de conscientie. Deze actus conscientiae werkt ook uit de herinnering aan onze daden, maar gaat veel verder dan de bloote memorie. Wat via memoriae tot ons komt, ligt voor ons bewustzijn als zoodanig in het verleden; dat komt altoos uit de verte; daar voelen wij den afstand van den tijd. Hier ligt dus iets van het eeuwige in ons, dat wij den stroom achter ons vast kunnen houden, dat wij niet in den tijd van het oogenblik opgaan, maar het verleden weer in het leven kunnen roepen. In den actus conscientiae grijpt hetzelfde op andere wijze plaats. De aanklacht onzer conscientie, ook al geldt ze zonden en misdaden, die vóor jaren en nogmaals jaren bedreven werden, stelt ze altoos onmiddelijk bij ons, voor ons bewustzijn, in eeuwige praesentie. Eer zij aan ons bewustzijn toekomen, is het tijdelijke er af gehaald. Ook in dien actus conscientiae ervaart dus de mensch in zijn eigen wezen eene werking als buiten den tijd, eene werking van het eeuwige, door God den Heere in hem gewrocht.

Nog meerdere ervaringen in ons menschelijk leven kunnen ons in dit opzicht den weg wijzen. Zoo het begrip van „vervelend", en omgekeerd die oogenblikken van hooge spanning, dat men zegt: „De tijd is omgevlogen." De tijd blijkt ons niet altijd op gelijke wijze aan te doen. In onze jonge jaren zijn wij doorgaans gespeend aan slapelooze nachten. Maar wie dat lijden kent, die weet wat tijd is en hoe lang hij duurt. Een boerenknecht of een kind daarentegen, die dienzelfden avond zich neerleggen, weten den volgenden morgen van geen tijd, die voorbijging. Als zij niet droomden, weten zij niets van den nacht; voor hen is het, alsof de tijd gedurende hun slaap heeft stilgestaan. Zoo zijn er weer omgekeerd oogenblikken, dat de minuten eeuwen leken, bij hoogernstige voorvallen in het leven, als schipbreuk, brand enz. Een gevangene in zijn cel verliest van den tijd ten leste alle notie En bij dit alles rijst de vraag, of het ons niet op den weg helpt, om het begin van het eeuwige in te denken.

Letten wij bij de beantwoording dezer vraag vooral hierop, dat het karakter van het tijdlooze tweeërlei is: bij verveling en bij hooge spanning, bij gemis aan affecten dus en door te te snelle opeenvolging van te vele en te diepe affecten. Wat ligt nu nader aan het begrip van het eeuwige, de tijdloosheid uit de veelheid of die uit het gemis aan affecten? En aanstonds gevoelen we dat geantwoord moet: het eerste. Wij moeten niet hebben de stemming van den man in zijne cel, maar die van den feestvierenden of studeerenden, d. i. van den in hooge spanning verkeerenden man.

Tijd en eeuwigheid vormen dus met elkander geene absolute tegenstelling, maar met eene zekere tegenstelling bestaat er ook een zeker rapport tusschen beide. De psychologische verklaring nu dier verschijnselen gaat terug tot het rythmische. Tusschen het begin en het einde van den tijdstroom heeft men de afwisselende momenten, die den duur van den tijd in ons bewustzijn inbrengen. Is er geen afwisseling, dan gaat het besef van den tijd in het bewustzijn teloor; is er te veel en te snelle afwisseling, dan worden de momenten niet waargenomen. Het is er mee als met ons gezicht. Als wij voor het raam zitten en er gaat eens om het uur een mensch voorbij, dat leidt niet af. Maar ook leidt het niet af, als er dag in dag uit altoos een regiment soldaten voorbij marcheert. Wat noopt tot uitkijken en de eentonigheid breekt, is het gemiddelde, waarop onze waarneming zich richten kan.

Daar komt nog iets bij. Wij kunnen op tweeërlei wijze momenten doorleven, namelijk actief en passief. Alles wat we passief doorleven, duurt lang, het actief doorleefde is in een ommezientje voorbij. Op een feest heerscht als het ware de rythmus van het eigen gemoed, omdat men snel allerlei momenten doorleeft, die door de gewaarwordingen van binnen opkomen en beheerscht

worden. Verveling is, dat het eigen bewustzijn in rust verkeert, passief is, en als het ware wacht op momenten, die de eentonigheid breken. Iemand, die ijverig studeert, vindt het akelig, dat er op de deur geklopt wordt, maar een eenzaam juffertje op de Keizersgracht, die niets uitvoert, vindt het heel plezierig.

Ook in den tijd is er zonde. En juist door de zonde is de tijd voor ons eene alles beheerschende macht, eene plaag, een tyran geworden. Op zichzelf is er in het rythmisch achter elkander doorleven van gewaarwordingen niets dat drukt, niets dwingends, mits — en hier komt het op aan — die rythmus niet van buiten af, met zekeren dwang ons aandoet en geweld op ons uitoefent, maar van binnen uit opkomt, en de momenten van buiten af met dien rythmus van binnen overeenkomen. Ten opzichte van den tijd is een dag, dat de innerlijke rytmus van binnen en de uiterlijke momenten van buiten met elkander overeenkomen, aesthetisch schoon. Komen er, als men in rouwe neergezeten is, bijvoorbeeld schatters, met wie dus het hart niet correspondeert, dan is er disharmonie. Een Sabbath uiterlijk te vieren zonder den innerlijken rythmus van den Sabbath in het hart, is een kruis. Het hangt al aan de vraag, of de rythmus van binnen met dien van buiten in harmonie is.

In het paradijs nu was er bij het ongestoorde zieleleven en het ongestoorde paradijsleven innerlijk en uiterlijk een rythmus, die in volkomen harmonie met elkander overeenstemden. Dies was er geen drukking van den tijd. Niet, dat de tijd in het paradijs weggeschrapt werd, maar hij werd op harmonische wijze ingevoegd in het kader van 's menschen innerlijk en uiterlijk leven. Die toestand komt het naast aan het eeuwige.

Met de zonde is echter dat innerlijke leven verstoord en kwam er een vloek over het aardrijk. Daardoor is de correspondentie niet zuiver meer en wordt er eene worsteling geboren. In dien strijd krijgt de tijd ons te pakken en wordt hij een tyran in het leven. Ook ten opzichte van den tijd moet het daarom het streven van Gods kind zijn, om den innerlijken rythmus van zijn leven weer te laten bepalen door de ordinantiën Gods en het uiterlijke leven zooveel mogelijk vrij te houden van de stoornis. Dit zijn dan ook de rijkste en gelukkigste menschen, die hun innerlijk leven onder Gods ordinantiën zetten en bij passief verkeer onder de momenten door de innerlijke activiteit van hun geest zich daarboven weten te verheffen. Dat is de harmonie ten opzichte van de categorie van den tijd!

Besluiten wij nu van dit alles op het eeuwige, dan kunnen wij ons ons eeuwig aanzijn op de nieuwe aarde en in den nieuwen hemel het best zóo voorstellen, dat er ook dan wel opeenvolging is van momenten, anders zijn wij geen creatuurlijke wezens, maar de rythmus van ons innerlijk en van ons uiterlijk leven zullen dan volkomen aan de wet van God beantwoorden en

dus op elkander passen. Zoo eerst ontstaat het gevoel van volkomen gelukzaligheid en vrede, en is de macht van den χρόνος weg. In den hemel is, om het zoo uit te drukken, eene klok ondenkbaar, want die is alleen daar noodig, waar de innerlijke harmonie verbroken is.

In dien zin is Openb. 10 : 6 te verstaan: ὅτι χρόνος οὐκέτι ἔσται. Die plaats is veel misbruikt, alsof tijd en eeuwigheid twee absolute begrippen waren, die hier tegenover elkander stonden, en de eeuwigheid daarbij een negatief en privatief begrip ware. Cap. 11 : 11 etc. leert ons anders. Ook nadat de χρόνος er niet meer is, gebeuren er toch nog allerlei dingen, die successu temporis op elkander volgen. De woorden χρόνος οὐκέτι ἔσται zijn daarom te verstaan van dat tijdsverloop, dat moest afloopen om den raad Gods van zijn begin tot zijn einde te brengen in de realiteit. Gods raad begon bij de schepping volvoerd te worden; hier is hij voltooid. Dat het „alles geschied is", beduidt dan ook niet, dat er nu niets meer is of komt, maar dat Gods raad voor dit verloop der dingen is uitgeput, en dat de verhouding van het creatuurlijke leven, die onder de macht van den tijd gedrukt was, een einde heeft genomen. Voortaan volgt er niet meer eene rekening bij minuten en jaren, maar leeft men van αἰῶνες tot αἰῶνες. Cf. cap. 11 : 15.

In verband hiermede zegt ons 2 Cor. 4 : 18: τὰ γὰρ βλεπόμενα πρόσκαιρα, τὰ δὲ μὴ βλεπόμενα αἰώνια. De zichtbare dingen dragen het karakter van πρόσκαιρα, de onzichtbare zijn eeuwig. In de eerste zit de uitwendige, in de laatste de innerlijke rythmus. Werkt de innerlijke rythmus zuiver, dan gaan wij reeds op aarde de ζωὴ αἰώνιος in ons voelen. Πρόσκαιρα duidt aan, dat ze voor een bepaalden tijd zijn en dan afloopen. In het rijk der heerlijkheid zijn ook de uiterlijke dingen αἰώνια, in harmonie met den rythmus van het innerlijk leven.

d. Ten slotte letten wij nog op *enkele uitdrukkingen der Heilige Schrift*, waarin „eeuwig" gebezigd wordt, omdat het daarbij volstrekt niet altoos hetzelfde uitdrukt.

Psalm 24 : 7 en 9 is er sprake van „eeuwige deuren". Dat zijn deuren, die altoos dicht blijven, die altoos deuren, dat is eene afsluiting, zijn. Een gevangene zit achter eeuwige deuren. Een brandkast heeft eene eeuwige deur. „Eeuwig" duidt hier niet aan: altoos, want er wordt juist gezegd, dat ze „omhoog rijzen" moeten. Maar het is de tegenstelling met eene deur, die *telkens* opengaat. De uitdrukking geeft een meer klemmend karakter aan van den dienst eener deur.

Psalm 81 : 16: „Hunlieder tijd zou eeuwig geweest zijn", is eene zeer saillante uitspraak, omdat „eeuwig" hier van den tijd zelf gebezigd wordt.

Matth. 25 : 46 is sprake van „eeuwige pijn". Dat geeft niet te kennen: altoosdurend. Maar het is dezelfde beteekenis als in Jes. 33 : 14; 60 : 19 en 20,

waar God een eeuwige gloed, een eeuwig licht, genoemd wordt. Met dien eeuwigen gloed wordt niet de hel aangeduid, maar de majesteit des Heeren. „Altoosdurend" is wel gevolg, maar dan ook slechts gevolg hiervan, dat die gloed en dat licht zulk eene energie in zich hebben, dat zij aanblijven. In „eeuwig" zit hier het intensiteitsbegrip, het begrip van innerlijke kracht. Het eeuwige kan niet verstoord worden door invloeden van buiten af. Een eeuwig vuur is van zulk eene intensieve kracht, dat niets in staat is om het ooit te blusschen. Daardoor wordt dus de beteekenis veel rijker.

Hetzelfde is de beteekenis in Rom. 1 : 20: „ . . . beide zijne eeuwige kracht en Goddelijkheid". In die δύναμις en in die θειότης zit zulk eene innerlijke energie en intensiteit, dat zij de bron zijn van haar eigen bestaan en gelijk een fontein altijd uit zichzelf weer opborrelen.

Openb. 14 : 6 heeft de engel „het eeuwig Evangelie". Dat wil niet zeggen, gelijk men zoo veeltijds schettert, dat het Evangelie altoos duurt. Neen, het Evangelie duurt niet altoos; als de laatste der uitverkoren is toegebracht, dan gaat de blijde boodschap Gods tot zaliging van zondaren niet meer uit, Maar dit is de zin: het Evangelie bezit zulk eene innerlijke kracht in zichzelf, dat het allen tegenstand overwint en door niets kan gestuit worden in zijn loop.

Hebr. 5 : 6, coll. 7 : 24: „Christus is Priester in der eeuwigheid. Dat wil niet zeggen „altoosdurend", want Christus' Priesterschap neemt een einde, als Hij het koninkrijk aan God geeft. Maar het vormt eene tegenstelling met het priesterschap vam Aäron. Daarom staat er ook niet αἰώνιος, maar εἰς τὸν αἰῶνα. Christus' Priesterschap is absoluut.

Mark. 3 : 29, Hebr. 6 : 2 en elders is sprake van een „eeuwig oordeel". Dat is niet een oordeel, dat altoos blijft, maar het brengt het absolute oordeel, omdat het het volkomen juiste κρῖμα en dus niet voor casseering vatbaar is.

Deut. 33 : 27 is sprake van „eeuwige armen". Dat zijn wederom niet armen, die in eeuwigheid blijven zullen, maar het zijn die זְרֹעֹת, die ons dragen en de intensieve kracht Gods vertegenwoordigen, die door geen אוֹיֵב kan verbroken worden: Gods overwinnelijkheid dus.

Psalm 139 : 24: „Leid mij op den eeuwigen weg". Dat bedoelt niet een weg, waar geen einde aan komt, want dat zou het beeld van den wandelenden God geven, een vreeselijk denkbeeld. Neen, maar het wil zeggen: Geef, dat ik overal, waar ik gaan moet, een weg vind, overal mijn weg effen, mijn pad gebaand zie.

Deze uitdrukkingen zijn voldoende. Zij behooren zeer zeker niet alle bij de bespreking van de virtus aeternitatis thuis, maar toch vonden ze hier eene

plaats, omdat ze anders nooit ter sprake komen, en nu allicht een enkel misverstand voorkomen.

De alomtegenwoordigheid Gods.

a. Tijd en plaats zijn de twee categorieën, waar ons menschelijk bestaan en denken zich door heen beweegt. Wij hebben thans dus te vragen, in welke verhouding het Eeuwige Wezen staat tot de plaats. En daarop antwoordt de belijdenis van de *omnipraesentia Dei.*

De *aeternitas en omnipraesentia* maken dan *tezamen* uit de *immensitas* of *infinitas* Dei, waarom wij over dit generale begrip hier verder niet handelen.

1. Bij de omnipraesentia Dei nu hebben wij ons vóor alles los te maken van de gangbare, maar onjuiste voorstelling, die niet theologisch is, gelijk ze bijv. wordt uitgedrukt in het zevende Gezang: „Op bergen en in dalen, ja, overal is God!" Deze voorstelling mist elk theologisch karakter en is *naturalistisch.* Daarbij wordt God *zeker fluidum*, zekere geest, qui omnia permeat. Op gelijke wijze als de electriciteit door niets verhinderd wordt om door te dringen, zoo zou ook *God geen klep of weerstand hebben, maar alles penetreeren.* Maar daaruit volgt, dat, als ik het heelal in twee helften doorsnijd, elk van die twee helften een halven God in zich besluit. De theologische voorstelling heeft met deze naturalistische niets gemeen, maar zij gaat hiervan uit, dat wij ook bij deze virtus God als God moeten begrijpen. De eenvoudige logische deductie is deze: God is het, qui omnia definit et definitur nulla re. Kon er nu eene plek op aarde of in den hemel gedacht worden, waarvan men zeggen kon: „Daar is God niet", *dan zou God door die plek begrensd, bepaald worden* in zijn wezen. Die bepaling is ondenkbaar zonder een *bepaler van die grens.* En wie aan het wezen Gods eene grens vermocht te stellen, zou boven God, dus *zelf God zijn.* Het God zijn van God eischt dus, theologice, dat er geene grens is voor zijn wezen. Het begrip van het wezen Gods valt voor ons weg, zoodra wij eenige bepaling of begrenzing aannemen, waarachter God niet komen kan. En daaruit volgt onmiddellijk, dat er in het gansche heelal geen plek zijn *kan,* waarvan men zeggen mag: „Daar is God niet."

2. In de tweede plaats, als er in den hemel, op de aarde of in den abyssus zulk een plek was, waar God niet tegenwoordig was, dan zou die plek *toch een oorsprong moeten hebben.* Ook eene plaats toch moet geschapen wezen, al is het moeilijk voor ons om dat in te denken. Is er nu eenige plaats onafhankelijk van God, dan moet zij met wat er op is eene andere oorzaak, een

anderen schepper hebben, dat is: *een anderen God.* Waarmee wij dus opnieuw in het twee-, in het veelgodendom vervallen. Ook van deze zijde wordt het wezen Gods vernietigd.

3. In de derde plaats, δός μοι ποῦ στῶ is de kreet van alle schepsel, maar van God den Heere niet. Hoe komt het schepsel aan het ποῦ, het ubi, waar het staan zal? God heeft het met de schepping van zijn creatuur aan dat creatuur tegelijk gegeven. *Het creatuur kan niet geschapen zijn, zonder een plaats, waar het staan kan.* Maar is nu dat ποῦ, dat ubi, iets dat op zichzelf bestaat? Rust het in zichzelf? Neen, natuurlijk niet. Het *bestaat alleen* van oogenblik tot oogenblik, *doordat God het realiseert en doet zijn.* Overal, waar het creatuur is, is de hand van den levenden, ordenenden God zelf, die het draagt, die zijne hand onder het ποῦ van zijn schepsel schuift. De totaliteit van al die ubi's, die het heelal uitmaakt, is dus feitelijk niets dan de יַד יְהוָה, die alle dingen draagt. Er is dus geen plaats in hemel, aarde of hel denkbaar, los van God, want dan is er die plaats niet. Als God zijne kracht inhoudt, dan houdt die plaats op. Op elk gegeven oogenblik maakt God eene plaats tot plaats en houdt Hij ze als plaats in stand. En juist daarom is *de omnipraesentia Dei niet alleen onmisbaar voor het wezen Gods, maar even onmisbaar voor het schepsel,* voor ons eigen bestaan.

Daarom placht men oudtijds de omnipraesentia Dei *niet te verklaren als een Deum in omnibus esse,* maar zóo: *omnia sunt in Deo.* Cf. Rom. 11 : 36, Hand. 17 : 28 e. a. p.

De dieper denkende theologen, Augustinus voorop, hebben de omnipraesentia Dei altoos zóo verstaan, dat God de Heere *totus in singulis et in totalitate* is. „Totus in singulis" wil, met eerbied gesproken, zeggen, dat er niet in Amsterdam een stuk van God is, en in Rotterdam weer een ander stuk, maar dat Hij in Amsterdam geheel en in Rotterdam geheel en overal geheel is. Wij hebben niet een gedeelden God, die zich al naar gelang van de uitbreiding eener plaats ook zelf uitrekt en uitbreidt, maar die altoos en onmiddellijk op alle plek als aller dingen Drager en Instandhouder aanwezig is in zijne volle kracht. God troont niet ergens hoog in de hemelen, zoodat Hij van daar nederziet op de aarde en die nu draagt door zijne kracht. Dat is geen omnipraesentia. Wij mogen God niet abstraheeren van zijne kracht. De simplicitas Dei eischt, dat Gods zijn en Gods kracht hetzelfde is. *De kracht Gods is God zelf!* Hij regeert niet als een aardsche koning, die uit de verte zijne bevelen geeft, maar Hij is overal zelf tegenwoordig om te bevelen en te regeeren.

En nu heeft men wel gezegd: Maar er is toch een zekere grens, want *eerst was er de mensch niet, en is die mensch er, dan komt God in dien mensch* en

breidt zich dus de plaats uit, waar God is. Doch die voorstelling is *theologisch weer onhoudbaar.* Want God de Heere schept den mensch niet, in dien zin, dat er weer eens willekeurig hier en daar een nieuwe mensch bijkomt. Het πλήρωμα van heel de menschenwereld, gelijk het πλήρωμα van gansch het universum, is een bepaald ding, dat vastligt *in Gods voorverordineering.* Nooit komt bij Gods raad iets bij, maar alles treedt eenvoudig *uit dien raad naar buiten.* Wat dus in deze wereld nieuw schijnt, is *wel nieuw voor ons, maar is niet nieuw voor God.* Alle dingen waren tevoren in Gods boek geschreven, de dagen als ze geformeerd zouden worden, toen nog geen van die was. Gode zijn al zijne werken van eeuwigheid bekend. Voor God bestaat ook de laatste mensch, die geboren zal worden, eeuwig. Men mag dan ook niet zeggen: God heeft eerst zonder de wereld bestaan, en daarna kwam er die wereld, en nu breidt die wereld de plaats voor God uit. Want *God is nooit zonder de wereld geweest.* Van alle eeuwigheid is de wereld voor Hem geweest, met al hare details zelfs, tot de kleinste haartjes en vezeltjes toe, en dat in zijn Goddelijk raadsbesluit, waarin van eeuwigheid, daar het bij Hem was, zijne vermakingen waren.

b. Intusschen is die omnipraesentia Dei, al is zij ook overal, *niet overal gelijkelijk intensief.* Immers, er is eene omnipraesentia Dei

1°. quod ad esse;
2°. quod ad inhabitationem;
3°. quod ad revelationem;
4°. quod ad unionem.

De laatste is de hoogste graad van intensiteit, de absolute, in Christus en in Hem alleen. Cf. Coloss. 2 : 9: „In Hem woont al de volheid der Godheid lichamelijk." Oppervlakkig lezend, verstaat men dit niet. Immers, als God *omnipraesent* is, hoe kan dan in Christus zijne *volheid* wonen? Dit wordt echter heel anders, als wij op die vier graden van intensiteit letten. Die graden worden beheerscht door twee dingen, door *iets in het obiect* en door *iets in het subiect.* De praesentia Dei moet minder zijn in een keisteen dan in een engel. In een keisteen toch kan God niets anders realiseeren dan brute kracht. Maar in een engel veel meer, want daar is affiniteit met zijn wezen. Daarom kan in den Christus de praesentia Dei het rijkst en volkomenst wezen, omdat daar absolute affiniteit is. In de tweede plaats geldt hier een subiectieve factor. Een nachtegaal heeft wel meer praesentia Dei dan een rots, maar hij kan het niet beseffen. Nu is de omnipraesentia veel rijker, als er niet maar bloot praesentia is, maar ook bewustheid van die praesentia. Van die subiectieve medewerking in het besef is alleen sprake bij mensch en engel. Bij alle andere creaturen is de omnipraesentia Dei louter obiectief. Bij de redelijke

wezens komt de wetenschap en genieting ze verrijken. En omdat de zielsspiegel van den Christus het helderst was en Hij, er geheel op aangelegd, de absolute vatbaarheid voor deze virtus Dei bezat, daarom is ze bij Hem ook absoluut en woont in Hem de *volheid* Gods.

Hoe moeten wij nu de vier graden van intensiteit onderscheiden?

1. De *adessentia.*

Adessentia is een scholastiek woord, dat men gevormd heeft, wijl het klassieke Latijn geene uitdrukking kent voor wat in het esse ligt; het bestaan als zoodanig, niet het hoe van het bestaan, komt hier in aanmerking.

Nu is dat esse aan alle creaturen gemeen. Alle schepsel is, bestaat, heeft aanzijn. De adessentia is *die omnipraesentia Dei, die bij alle creaturen aanwezig* en aan alle creaturen gemeen is, aan het bewuste zoowel als aan het onbewuste, zoowel aan hetgeen in potentia als aan hetgeen in actu is, aan het organische evenzeer als aan het niet-organische, zoowel aan het enkele lid van een organisme als aan dat organisme in zijn geheel. Het menschelijk geslacht heeft essentia, en de enkele mensch heeft essentia; bij beiden is er adessentia Dei. Er is adessentia Dei in het tellurische leven, en er is adessentia in het hypertellurische leven, In de mineralia zoowel als in de plantenwereld, in het dieren- en menschenrijk, maar ook in het meteorologisch deel der schepping is adessentia Dei. En daarmee wordt dit uitgedrukt, dat het esse van niet éen eenig creatuur in zichzelf kan rusten. Alleen ubi adest Deus, kan er esse van het schepsel zijn, waarbij het adesse Dei alzóo te verstaan is, dat het esse creaturae quiescit in esse Dei. Daarom heet de tegenwoordigheid Gods in dien gansch algemeenen zin de adessentia Dei. En is het esse van het schepsel ondenkbaar en onbestaanbaar dan ibi ubi Deus adest, dan kan ook geen schepsel bestaan, eo ipso, waar Deus non adest. Want natuurlijk, zoomin als in zichzelf kan het schepsel in een ander schepsel rusten, want ook dat bestaat niet sine adessentia Dei. En waar dit nu doorgaat voor alle schepselen, daar spreekt het vanzelf, dat die adessentia is eene omniadessentia. En vandaar is deze adessentia in singulis et in omnibus creaturis simul omnipraesentia.

De adessentia Dei, die aan alle creaturen gemeen is, blijft daarom niet bij alle creaturen bij de eenvoudige adessentie staan, maar wordt *bij de hoogere creaturen intensiever,* inniger en rijker. Dit meer intensieve karakter, dat de alomtegenwoordigheid Gods hij hoogere creaturen kan aannemen, heeft een *dubbelen vorm.* Die tweeledige vorm ontstaat *door de distinctie tusschen het leven en het bewustzijn* van zulk een creatuur. Het is het bewustzijn, waardoor de hoogere orde onder de creaturen ontstaat. Wil dat nu zeggen, dat daarom de adessentia Dei in een modderpoel of moeras of ook in stercore, voor wat

het zijn betreft, dezelfde is als in stellis, in floribus of in de hoogere dieren, hetzij gevleugeld, hetzij ongevleugeld? Zegt de majesteit van een leeuwenkop ons niet meer van de tegenwoordigheid Gods dan een stuk graniet, de zang van een vogel niet meer dan het kletteren van het water? Natuurlijk wel. Maar de detailleering dezer dingen is taak, niet van de dogmatiek, maar van de prediking. De dogmatiek bepaalt zich tot de aanwijzing van de ligging der beenderen in het skelet. Al is zeer zeker de adessentia Dei in een leeuw of adelaar hooger en rijker dan in een worm, daarom blijft het toch adessentia van dezelfde soort. Het is geen ander genus adessentiae, dat optreedt. Die hoogere soort komt eerst bij de orde der bewuste schepselen. Alleen aan de bewuste creaturen komt de inhabitatio en de revelatio toe, welke saam gecoördineerd staan tegenover de adessentia.

De hoogere adessentia kan in het bewuste schepsel aanwezig zijn in het leven en niet in het bewustzijn (inhabitatio) en omgekeerd (revelatio). Bijvoorbeeld *Johannes de Dooper* heeft als embryo in moeders buik, wat het leven aangaat, *wel inhabitatio* door de adessentie des Heiligen Geestes, maar toch nog geen bewustzijn en dus *geen revelatio*. En omgekeerd kende *Saul* de openbaring des Heeren heel goed; er was in zijn bewustzijn *wel revelatio* Dei; maar daarachter school *geen inhabitatio*, geen gemeenschap van zijn leven met het leven Gods.

2. De *inhabitatio*.

De ouden drukten ze uit, door te zeggen: *Caecus in luce ambulat, non cum luce*; caecus perfusus luce est, het licht is vlak bij, maar er is tusschen hem en het licht geen affiniteit, geen gemeenschap. Welnu, zoo kan men ook zeggen: canis in Deo est, non cum Deo; God almachtig, Hijzelf, is wel met zijne kracht in een hond, een steen etc., maar die redelooze wezens missen de mogelijkheid, om met het hoogere leven Gods gemeenschap te hebben. Communicatio cum Deo quod ad vitam is alleen mogelijk *bij mensch en engel.* Omdat die op de inhabitatio Dei aangelegd zijn.

Nu is er bij den mensch, niet bij den engel, verschil tusschen id, quod *potentia*, en id, quod *actu* est. In een nog niet geboren kindeke potentia inest om te spreken etc., attamen nonnisi potentia; eerst als het kind geboren wordt, komt de mogelijkheid van actus, in een kreet, in het zien van het licht, in het opvangen van geluiden enz. Zoo ook is er in een embryo wel het vermogen om met het Eeuwige Wezen gemeenschap te hebben, doch alleen potentia, niet actu.

Beide bij mensch en bij engel bestaat de inhabitatio Dei hierin, dat *God de Heere zijne omnipraesentia niet alleen openbaart wat het zijn betreft, maar ook quod ad vitam.*

3. De *revelatio.*

De omnipraesentia Dei openbaart zich *voor het bewustzijn* van mensch en engel door de revelatio. Wat de inhabitatio betreft, wordt die omnipraesentia Dei voleind in het kindschap Gods, „Ik en de Vader zullen komen en wij zullen woning bij hem maken." Een kind van God draagt elk oogenblik, of het eenzaam in zijn vertrek zit of wel over straat loopt, niet een stukje van God, maar den ganschen God in zijn hart. God is niet in al zijne kinderen saam, maar totus est in singulis en totus in omnibus; Hij is ondeelbaar. Daarom is de belijdenis van de inwoning des Heiligen Geestes in het hart van Gods kind als in een tempel tevens de belijdenis van het persoonlijk bestaan des Heiligen Geestes, niet als eene kracht, maar als God zelf in hem.

Maar, gelijk we zagen bij Johannes den Dooper, deze inhabitatio heeft nog niet altijd revelatio tengevolge. Die twee kunnen van elkander gescheiden zijn. Dan is er een disharmonische toestand. Het hoogste is, dat beide elkander volkomen dekken. De omnipraesentia Dei is het meest volkomen, wanneer in de inhabitatio niets meer overblijft wat potentia is, maar alles in actu is geworden, en de revelatio daaraan volkomen beantwoordt.

De revelatio draagt in de Heilige Schrift een onderscheiden karakter, al naar mate de obiectieve waarheid bedoeld wordt of de persoonlijke openbaring van Gods omnipraesentia zelve. De apostel Paulus spreekt in 2 Cor. 3 : 18 van een spiegel. Een spiegel beeldt alles af; dat is obiectieve openbaring. Maar er moet ook iemand wezen, die in dien spiegel ziet en die openbaring opvangt; dan eerst is er eigenlijk revelatio. God de Heere heeft obiectief zijn beeld gegeven in zijn Woord. Maar iets heel anders is de vraag, hoe de revelatie plaats heeft, als Hij zijne omnipraesentie aan ons bewustzijn ontdekt.

Dat heet in het Oude Testament de פְּנֵי יְהוָה. Cf. uitdrukkingen als „de Heere verheffe zijn aangezicht over u." Al zulke uitdrukkingen doelen op de omnipraesentia Dei in de revelatio. Als ik in een spiegel het beeld van iemand zie, dan zie ik nog niet zijn aangezicht. Zoo ook is er in de Heilige Schrift wel eene *obiectieve revelatie.* Maar er is buitendien nog eene *rechtstreeksche openbaring van God in ons bewustzijn.* Die obiectieve en subiectieve revelatie moet men wel onderscheiden. De laatste heet in de Schrift „het aangezicht des Heeren ontdekken"; zij is de zich aan ons bewustzijn ontdekkende omnipraesentia Dei. Wij hebben hier dus geen pleonastische uitdrukking, maar het moet bepaald in dezen zin verstaan: zich ontdekken voor ons bewustzijn.

Nu heeft de omnipraesentia Dei ook in de inhabitatio en in de revelatio weer verschillende gradatiën, maar ook deze bespreken wij niet, zoomin als die der adessentia. Slechts wijs ik er even op, hoe op deze lijn de heele *kwestie van de conscientie* ligt. Immers, de conscientie is juist de werking van

de omnipraesentia Dei in ons bewustzijn. De eigen vorm dier conscientie in de onderscheidene menschen ligt niet aan eene onderscheidene omnipraesentia, maar de werking van de éene omnipraesentia wordt gewijzigd naar gelang van de onderscheidene conditiën, waarin de subiecten, de zondaars, verkeeren. Cf. Job 42 : 5: „Met het gehoor des oors heb ik U gehoord, maar nu ziet U mijn oog". Nu eerst kwam de omnipraesentia Dei voor Jobs bewustzijn tot klaarder openbaring, zoodat hij de פְּנֵי יְהוָה aanschouwde.

4. De *unio*.

Afgescheiden van de voorgaande graden van intensiteit is er nu nog eene laatste categorie, de unio, die *alleen in Christus* is gevonden. Wie de omnipraesentia Dei goed gevat heeft, ziet van daar uit een hooger licht vallen op de Christologie. Want die inhabitatio en revelatio, die bij mensch en engel altoos een partieel karakter dragen, van minder tot meer voortschrijden en in evenredigheid verschillen kunnen, zijn nu *in Christus absoluut*. Coloss. 2:9 zegt, dat de inhabitatio in Hem absoluut is, want ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς. Daar is dus bij Christus *geen voortschrijden van potentia* tot actus. Daar is bij Hem *geen tweeheid*, met eenerzijds het creatuur en anderzijds den Creator, met alleen een zeker rapport, neen, hier is *unio*. Zeer zeker is de mensch Jezus een creatuur, maar niet een creatuur, waar God zich met zijn omnipraesentia heen heeft bewogen, maar juist opzettelijk geschapen, opdat daarin de volheid Gods, de hoogste openbaring van Gods omnipraesentia, blijken zou. Hier is dus een univocum, een op zichzelf staand iets; wijl bij het creatuur alles relatief is, maar deze Christus in alles het karakter van het absolute vertoont.

c. Deze omnipraesentia Dei, die alzoo niet dit is, dat God als een dunne wasem het bestaande in den geheelen κόσμος permeëert en penetreert, maar dit, dat God overal geheel en in alles tegenwoordig is als de éene en waarachtige God, wordt *in de Heilige Schrift* niet philosophisch, maar practisch uitgedrukt.

Loci classici: 1 Kon. 8 : 27; Jerem. 23 : 23 en 24; Psalm 139 : 1—13 en Acta 17 : 27. Het zijn genoegzaam bekende plaatsen, die wij slechts even in herinnering hebben te brengen.

1 Kon. 8 : 27: „Maar waarlijk, zou God op de aarde wonen? Zie, de hemelen, ja, de hemel der hemelen zouden U niet begrijpen, hoeveel te min dit huis, dat ik gebouwd heb". Letten wij wel op, wat hier gezegd wordt. Er wordt niet gezegd: Dit huis kan God niet bevatten; ook niet: de aarde kan God niet bevatten; maar: nòch dit huis, nòch de aarde, nòch de hemel der hemelen kan Hem bevatten. God gaat in majesteit heel het universum te boven; niets kan aan zijne praesentia eene grens stellen. Hier wordt dus de omnipraesentia

Dei *alleen van de negatieve zijde geleerd.* Maar tevens, en daar moeten wij wel op letten, wordt hier terzijde geworpen de voorstelling, alsof God niet op aarde, maar wel in den hemel zou zijn. Immers, die voorstelling heerscht nog vrij algemeen: wij zijn op aarde, maar God is in den hemel. Zooals men bij de verdeeling van Polen uitriep: „La France est si loin et Dieu est trop haut". De gereformeerden hebben geleerd in hun Heidelbergschen Catechismus, dat „in de hemelen" aan Gods Vadernaam wordt toegevoegd, niet om dat plaatselijk te verstaan, maar opdat wij niet aardschelijk van zijne majesteit zouden gedenken.

Jerem. 23 : 23 en 24 is, vooral om het laatste gezegde, eene merkwaardige plaats: „Ben Ik een God van nabij, spreekt de Heere, en niet een God van verre? Zou zich iemand in verborgene plaatsen kunnen verbergen, dat Ik hem niet zou zien? spreekt de Heere. *Vervul Ik niet den hemel en de aarde?* spreekt de Heere". Na wat wij over de adessentia Dei gezegd hebben, is deze plaats te verstaan. De voorstelling moet prijsgegeven, alsof God in den hemel wezen zou en de aarde buiten Hem zou liggen; vooral het *Vervul Ik niet?* spreekt hier sterk. Het 23ste vers zouden wij omgekeerd verwacht hebben, namelijk: Ben Ik een God van verre en niet van nabij? De omnipraesentia Dei wordt echter vervalscht, indien men niet verstaat, dat God ook een God van verre is, het verre namelijk van Hem af gerekend. God is bij een kind van God in zijne eenzaamheid geheel, et simul est in omnibus. Eerst in het nabij en verre saam komt de volheid uit. Bij ons komt zoo licht de voorstelling op, alsof God de Heere gelijk zou zijn aan de zon, die wel ver af is, maar haar licht in alle hoeken doet stralen. Zoo is het niet. Hij *vervult* het heelal; ook deze voorstelling wordt dus afgesneden. God ziet nooit iets uit de verte; Hij ziet alles, omdat Hij nabij alles, in het wezen van alle ding is. Alle dingen zien, dat is de God van verre; alle dingen vervullen, dat is de God van nabij; daarom worden die twee begrippen hier saamgenomen.

In Psalm 139 : 1—13 hebben wij eene rijke openbaring beide van de omnipraesentia en van de omniscientia Dei. Die twee vloeien in de Heilige Schrift voortdurend in elkander. Zoo bijv. in de pas gelezen plaats Jerem. 23 : 24, waar parallel met het „Vervul Ik niet enz.?" gevraagd wordt: „Zou zich iemand in verborgene plaatsen kunnen verbergen enz.?" Diezelfde gedachte der omniscientia komt voor in het 7de vers van dezen psalm: „Waar zou ik heengaan voor uwen Geest enz.?" Tot op zekere hoogte valt zelfs bij ons, menschen, ons leven en ons levensbewustzijn reeds saam. Want waar geen bewustzijn is, daar leeft men voor zichzelf ook niet mee. Bij God den Heere zijn echter het leven en het bewustzijn identisch. En omdat die beide nooit gescheiden zijn, maar altoos samenvallen, daarom worden ook in dergelijke

uitspraken der Schrift als we hier vinden de omnipraesentia en de omniscientia door elkander gebruikt ter uitdrukking van éene zelfde gedachte, voor éenzelfden grondtrek in het wezen Gods.

„Gij doorgrondt en kent mij"; kennen is de omniscientia, maar doorgronden ziet op de omnipraesentia. Dit zou ik niet zoo zeker mogen zeggen, indien niet uit vers 13 duidelijk deze beteekenis bleek. Daar staat niet: „Gij ziet"; niet „Gij proeft, doorzoekt"; maar: „Gij bezit, Gij occupeert mijne nieren." Bezitten, evenals een demon een bezetene bezit, met zijne praesentia. Zoo doelt de uitdrukking ook hier op de praesentie Gods in het binnenste van ons wezen. Waar dit in vers 13 alzoo staat, daar spreekt het vanzelf, dat ook in vers 2 de beteekenis van „doorgronden" niet is, dat het met het oog geschiedt, maar met het reëele wezen.

In vers 2 hebben we weer de omniscientia. In vers 3 de omnipraesentia. „Gij zijt al mijne wegen gewend" beteekent: op elken weg, waar ik op ga, gaat Gij met mij; „gewend" is men aan een weg, als men er zelf op wandelt; welnu, God de Heere wandelt altoos mee op den weg. „Gij omringt mijn gaan en mijn liggen"; geheel de exsistentie is dus in de praesentia Dei als opgenomen; zoowel bij dag (mijn gaan) als bij nacht (mijn liggen). Bij dagen en bij nachten weet David zich dus omsloten door de omnipraesentia Dei, gelijk een visch door het water. Hij gevoelt de nabijheid van zijn God als eene voortdurende, en dat wel zóo onmiddelijk, dat hij God alom rondom zich ontdekt. In vers 4 omniscientia; vers 5 weer omnipraesentia. „Gij bezet mij van achteren en van voren", is identiek met vers 3. Vers 5*b* geeft een nieuw element: „Gij zet uwe hand op mij.". Immers, al het voorgaande kon nog den indruk maken van een element, eene Goddelijk stof of kracht, die David omgaf. Maar hier wordt duidelijk aangegeven, dat God zelf, God persoonlijk, zijne hand uitstrekt en op hem legt, om zijne tegenwoordigheid te laten uitkomen.

Vers 6: „De kennis is mij te wonderbaar, zij is hoog; ik kan er niet bij." De psalmist spreekt hier uit, dat de omnipraesentia Dei wel door het godsdienstig bewustzijn kan gevoeld en ervaren worden, maar nooit in een begrip is te ontleden.

Tot dusver had de psalmist God in zijn wezen gevoeld en waargenomen. Maar nu rijst de vraag: Ligt dat soms daaraan, dat ik in het heilige land woon, of is dat eene algemeen geldende zaak? En om nu te doen gevoelen, dat die omnipraesentia niet aan Davids of Israels bijzondere omstandigheden ligt, volgt er: „Waar zou ik heengaan?" enz. tot vers 12. Totdat hij in vers 13 van het universeele en extensieve terugkeert tot vers 1, tot het intensieve van zijn eigen leven en den oorsprong van dat leven: Gij bezit mijne nieren; Gij hebt mij in mijner moeders buik bedekt" enz.

In Hand. 17 : 27 hebben wij de bekende rede, door Paulus op den Areopagus gesproken. Deze woorden zijn niet gericht tot de ἅγιοι, tot de kerk, maar tot heidensche wijsgeeren. Tot hen luidt het: „Gij zijt van Gods geslacht." Bovendien brengt de apostel deze uitspraak niet als eene openbaring van hemzelf voort, maar hij ontleent ze aan den heidenschen dichter Aratus, met Anklang aan diens woorden. Hier wordt dus niet gedoeld op de inwoning des Heiligen Geestes, maar op de adessentia Dei. Nu wordt gezegd, dat de mensch als zoodanig zoekt naar God, of hij Hem ook mocht vinden en *tasten* (ψηλαφήσειαν), d. i. iets dat vlak bij ons is, met de handen voelen. Zonder dat woord ψηλαφήσειαν zou men allicht geneigd zijn „om „zoeken" en „vinden" in geestelijken zin te verstaan van: Gods Woord, Gods dienst enz. vinden. Dat zou met de omnipraesentia Dei niets te maken hebben. Maar met „tasten" wordt de zaak heel anders. Gods nabijheid is zoodanig, dat als men zichzelf betast, men God betast; dat als wij om ons heen tasten, wij op God de hand leggen. Paulus zoekt God niet in de verte, maar ervaart zijne onmiddelijke tegenwoordigheid. Dat dit de eenige goede uitlegging is, blijkt uit het volgende: „Hoewel Hij niet verre is van een iegelijk van ons" Natuurlijk, wie ver af is, kan men niet betasten. Om iemand te kunnen betasten, is het noodig, dat hij vlak, onmiddellijk nabij ons is. Tasten wij nu God niet, daar Hij toch niet ver is van een iegelijk van ons, dan is het onze schuld, gelijk het de schuld is van een kind, dat het valt, wanneer zijne moeder vlak bij hem staat. „Want in Hem leven wij enz." uit vers 28 spreekt nog duidelijker. Gelijk een visch in het water leeft, en zich beweegt en is, en daardoor door dat water omringd wordt en waar hij zich ook heenwendt altijd water vindt, zoo ook vinden wij overal en altoos, waar wij ook heengaan, God. Hierin ligt de omnipraesentia Dei krachtig uitgedrukt.

d. Van Sociniaansche en Remonstrantsche zijde, in één woord *van alle ondiepe ketterijen, wordt hiertegen nu opgeworpen, dat toch de Schrift het tegendeel leert.* Cf. bijv. *Psalm 115 ; 3 :* „Onze God is toch in den hemel"; en het *allervolmaakste gebed* in de aanspraak; waar duidelijk staat, dat God niet omnipraesent is, maar hierboven woont.

Die tegenwerping moeten wij helder onder de oogen zien, opdat het ons duidelijk worde, hoe beide waar is. (Cf. ook Catech., vr. 121.)

Ik begin met er op te wijzen, dat, *evengoed als er plaatsen in de Schrift zijn die zeggen dat God in den hemel woont, er andere plaatsen zijn, die zeggen dat God niet in den hemel woont,* 1 Kon. 8 ; 27. Zoo ook Jes. 66 : 1. Is een koning alleen op zijn troon of ook daar, waar zijn voetbank is? In die laatste plaats ligt tegelijkertijd de omnipraesentia; God is tegelijk én in den hemel en op de aarde. Zijne voeten rusten niet op een *stuk* van de aarde, maar *heel*

de aarde is de voetbank zijner voeten. In Jozua 2 : 11 blijkt bij de vreemde volken de overtuiging doorgedrongen, dat de God van Israel als zoodanig bestond. Daar was dus reeds destijds eene overtuiging, dat de God des hemels tegelijk op de aarde was. Nu waren bij de heidensche volken alle goden alleen op aarde. Geen wonder dus, dat in den 115den psalm, waar de tegenstelling juist gemaakt wordt met de afgoden der heidenen, gezegd wordt: „Onze God is toch in den hemel." Dat is *allerminst eene exclusieve uitdrukking*, maar het is dit: met de afgoden heeft „onze God" dit gemeen, dat zij beiden op aarde zijn, maar dit is de tegenstelling, dat *„onze God" niet beperkt is*, want Hij is toch in den hemel en doet juist al wat Hem behaagt.

Wat men bij de omnipraesentia Dei altoos verzuimd heeft, is in te dringen in de Schriftuurlijke voorstelling. Men bleef in algemeene termen hangen. Maar wij kunnen met de aanhaling der loci classici hier niet volstaan. De vraag is: *Hoe openbaart de Heilige Schrift ons de omnipraesentia Dei?*

Bij de beantwoording dezer vraag moet op twee gewichtige dingen worden gewezen. In de eerste plaats openbaart de Schrift ons den Heere als *wonende op de cherubs*, יֹשֵׁב הַכְּרוּבִים, niet met בְּ, maar transitief met het artikel geconstrueerd. En in de tweede plaats stelt ons de Schrift den Heere als *in Sion wonende* voor. De berg Sion is verkoren tot מוֹשַׁב מְנוּחָתוֹ, tot de woonplaats zijner ruste, alwaar Hij zetelt in het heilige der heiligen. Eene voorstelling, waarmee samenhangt, niet als nieuwe, maar als daaruit afgeleide voorstelling, het wonen van God in Christus en in het hart der geloovigen en ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ. Cf. Psalm 50 : 2 en 3; Jes. 37 : 16; 1 Sam. 4 : 4. Met de eerste voorstelling hangt deze andere weer saam, dat God op de wolken vaart, cf. Ps. 18 : 11 verbonden met de cherubs, en zonder de cherubs Psalm 50 : 3, Nah. 1 : 3 e. a. pll.

In Psalm 18 hebben wij eene breede teekening van de diepe verslagenheid, waarin David gevallen was. Totdat plotseling God opkomt met een onweder, waardoor de vijand verschrikt op de vlucht wordt gejaagd. In vs. 8—16 wordt het nederkomen van Jehova beschreven. En daarin zegt dan vs. 11, dat God neder voer op een cherub.

In Psalm 50 : 3 vv. hebben wij dezelfde voorstelling van een storm en onweder, als den wagen Gods, waarin Hij gedacht wordt neder te dalen uit zijne woning, om op aarde zijne oordeelen uit te oefenen. Zoo ook in Nah. 1 : 3, waar des Heeren weg in wervelwind wordt voorgesteld. Deze plaatsen doelen op zoodanig een storm, dat heel de natuur verschrikt, wijl God zijne praesentie gevoelen doet in zijn afdalen tot deze aarde, niet op een gewoon onweder.

De voorstelling nu van den cherub en die van het wonen in Sion waren

twee voorstellingen, die voor het Israelietisch besef niet tegenover elkander stonden, maar veeleer in elkaar geschakeld lagen. Ziet het maar in Psalm 50, waar van God gezegd wordt, dat Hij in storm en onweder verschijnt uit Sion, de volkomenheid der schoonheid, met een stralenbundel van bliksemen.

Nu schijnt de *cherub eene plaats* aan te duiden, waar God praesens is; *wordt er dan toch localiter van God gesproken?* Dat zou met de omnipraesentia in strijd wezen. Laat ons zien.

De voorstelling der cherubs is in de Heilige Schrift niet constant. Gewoonlijk zijn het menschelijke gestalten, heel hoog, namelijk tien ellen, en met een breeden vleugelslag van vijf ellen. Wij vinden ze bij de oprichting van den tabernakel en van Salomo's tempel. Voorts in de profetieën van Ezechiël, en in de Apocalypse. Bij Ezechiël hebben ze een viervoudigen vorm van hoofd: stier, leeuw, arend en mensch. Voorts verschijnen ze daar met raderen. Dat wil niet zeggen, dat Ezechiël ons de cherubs als raderen afteekent, maar ze hadden raderen bij zich. Een soort hemelsche wielrijders dus; niet, dat zij op die wielen reden, maar het stond toch met hunne beweging in verband. Ook in de Openbaring worden zij „dieren" genoemd. De vier en twintig ouderlingen zijn de representanten van de uitverkorenen in den hemel, de vier dieren vertegenwoordigen de engelenwereld. Dat niet constante van het beeld, waaronder de cherubs ons geteekend worden, *is oorzaak, dat de meeste menschen, die niet nadenken, in de war raken.* Maar die moeilijkheid valt weg, zoodra men maar helder inziet, dat al deze voorstellingen, zoowel bij den tabernakel als in den tempel, zoowel bij Ezechiël als in de Openbaring, geen photografieën zijn, alsof nu de cherubs er werkelijk zoo uitzagen, maar moeten aangemerkt als symbolische figuren, *eene zinnebeeldige voorstelling.* Een cherub heeft geen lichaam, laat staan een menschelijk of viervoudig lichaam. Van vleugelen of raderen in eigenlijken zin is er geen sprake. Het is al zinnebeeldige voorstelling, die alleen dient om het wezen van den cherub uit te drukken. Nu hebben wij onszelf af te vragen, wat die figuren ons omtrent het wezen van den cherub zeggen. Maar altoos moeten wij daarbij bedenken, dat de cherub geen somatisch bestaan heeft, maar een geest is. *Het inwendig geestelijke moet uitwendig waarneembaar voor ons worden afgebeeld.* Als wij dit maar in het oog houden, dan is het niet alleen verklaarbaar, maar dan wordt het zelfs *heel natuurlijk, dat dezelfde cherub nu eens zoo, dan weer anders wordt geteekend.* Dat hangt er van af, of de Heere ons dit of dat van zulk een geestelijk wezen wil openbaren. Zoo bijvoorbeeld in den tabernakel is de hoofdzaak, dat de cherub de heiligheid Gods beschermt. Daar spreiden de immense vleugelen der cherubs als het ware een vorstelijk tapijt, dat er scheiding zij tusschen het zondige stof dezer aarde en de heiligheid van 's Heeren voetdruk. Moet

daarentegen, gelijk bij Ezechiël, gewezen op de snelheid, waarmee zij het omnipraesente leven des Heeren op aarde indragen, dan komt de teekening der raderen. De vier koppen wijzen weer op de vier hoeken der aarde, ten teeken der omnipraesentia. Leeuw en stier teekenen ons de majesteit en kracht des Heeren. Telkens is er afwisseling, met de strekking om ons telkens ook iets anders te openbaren.

Wanneer zou nu het zeggen, dat God op de cherubs woont of vaart, bezwaar kunnen opleveren tegen omnipraesentia Dei? Dàn alleen, als ik mij zoo'n cherub denk als een werkelijk menschelijk of dierlijk wezen, want dan natuurlijk ware God aan eenige plaats gebonden. Maar *nu de cherubs enkel een pneumatisch bestaan hebben, vervalt alle bezwaar.*

In de Heilige Schrift wordt dat wonen van God op zijne cherubs met tweeërlei in verband gebracht, nl, met de openbaring van *Gods heiligheid in de natuur* en met de openbaring van *Gods heiligheid in de genade.*

Waarin in de natuur? Door *Gods onweder* openbaart zich zijn toorn, in de verheven majesteit van den donder, dat reusachtig opzwellen van de dichte wolken met het plotseling uitschieten van het bliksemend licht. Daarom lezen wij in Psalm 18 : 11 : „En Hij voer op een cherub en vloog enz.", omdat op die wijze in de natuur de toorn Gods en daardoor de heiligheid Gods openbaar wordt. Waarom komt hier nu die cherub bij? Ziet, als ik iemand, die in het slijk gevallen is, om zijne ondeugendheid een pak slaag wil toedienen, dan loop ik gevaar, mijn eigen hand vuil te maken. Dit is grof genomen hetzelfde als Gods aangrijpen van deze door de zonde bezoedelde aarde. Daarbij ontstaat de antinomie, dat Gods heilige hand door die bezoedeling bevlekt, besmet zou worden. En daarom treedt nu tusschen deze onreine aarde en den Heere, die in zijne majesteit verschijnt, de cherub op met zijne uitgespreide vleugelen, *om Gods heiligheid tegen elke besmettende aanraking te vrijwaren.*

Datzelfde vinden we nu in het rijk der genade. In het paradijs is de heiligheid Gods niet in tegenspraak met het leven van den mensch, en daarom rust zij zonder cherub in de woonstede des menschen. Maar zóo is de zonde niet gekomen, of de cherub treedt aanstonds tusschenbeiden om de heiligheid Gods te verweren tegen de zonde. Nu wordt in den tabernakel die zondige mensch weer met de heiligheid Gods in aanraking gebracht. Dat geschiedt door de verzoening, verzinnebeeld in de ark des verbonds met het verzoendeksel. Maar al is het, dat God nu naderen kan tot zijn volk, zoo kleeft er toch aan het verzoendeksel nog zonde. Zoo ontstaat ook hier weer antinomie. En daarom komt ook hier, gelijk bij het onweder, de cherub tusschenbeiden, om die antinomie op te heffen en voor het besef van het volk Gods *de heiligheid Gods onbevlekt te houden.* Vandaar de scheiding tusschen God en den hoogepriester.

In de visioenen van Ezechiël vinden wij den tempel der toekomst, van het koninkrijk Gods, niet voor Israel alleen, maar voor heel het menschelijk geslacht. Ook daar zijn wel cherubs, maar met een geheel ander karakter. God zal nu zijne heiligheid met de snelheid der raderen naar alle hoeken der aarde heen bewegen en ze niet meer in zijn tempel alleen opsluiten.

Nu heeft God de Heere voorts nog gezegd, in Psalm 68 : 17; 132 : 13 en 14 e. a. pll., dat Hij in dat Sion, waar de cherubsvleugelen over het verzoendeksel waren uitgespreid, zijne מְנוּחָה had en dat Hij daar *onder zijn volk zou wonen*. Hoe hebben wij dit op te vatten? Wat wil dat zeggen: „Dezen berg heeft God begeerd tot zijne woning"?

Wij hebben hier te rekenen met den *intensiever graad van. omnipraesentia.* God de Heere is onder alle volk en in alle natie met zijne adessentia. Maar die omnipraesentia, waardoor zijn פָּנִים, ontdekt wordt en waardoor Hij een *creatuur* vóor zich krijgt, *waaraan Hij zijn leven kan meedeelen,* die spreidt Hij *eerst in Israel* ten toon. Dat volk vindt zijne *concentratie in den offerdienst op Sion.* Alleen in Sion, waaruit het Woord, de פָּנִים, des Heeren uitgaat, en waar het volk komt met zijn offer en *dus de verzoening plaatsgrijpt,* alleen daar kan de omnipraesentia Dei *eene gevoelde, gekende, bewuste en genoten omnipraesentia* worden. En hoe zegt nu de Heere zoo beslist: „Hier zal Ik wonen *in eeuwigheid*"? Wel, die gansche dienst op Sion is maar *type en symbool* van wat de *realiteit* zou wezen *in Christus,* die als de Middelaar door de unio aan de omnipraesentie haar absoluut intensief karakter verleenen zou. Vandaar, dat deze straks zeggen zal: „Breekt dezen tempel af" en dat niet in overdrachtelijken zin, want wel waarlijk was *Christus de tempel Gods,* waarin al de volheid Gods σωματικῶς woonde. En *nu Hij opgevaren is,* en zijne kerk op aarde heeft achtergelaten, nu *is die gemeente Sion, Salem geworden.* Want Christus woont in haar, en daardoor woont God zelf in haar midden: „Zoo anders de Geest Gods in ulieden woont"; en: „Gij wordt ook zelven gebouwd tot eene woonstede Gods in den Geest."

Van God wordt ook gezegd, dat Hij *in den hemel woont.* Hoe moet dat verstaan?

In den hemel zijn de niet gevallen engelen, en de volmaakt rechtvaardigen, en is na zijne hemelvaart de Christus. Als ik nu vraag, in welke subiecten de praesentia Dei zich het meest intensief kan openbaren, dan is het antwoord: in den Christus absoluut. Daarna in de gezaligde uitverkorenen, meer dan in de uitverkorenen hier op aarde, ook na hunne bekeering, omdat het wezen Gods zien eerst na den dood zonder eenige belemmering penetreert. En in de derde plaats in de engelen, die door genade zijn staande gebleven. Welnu, *omdat alzoo niet op aarde, maar in den hemel die subiecten zijn in wie de omniprae-*

sentia zich intensief op het machtigst openbaart, daarom kan men ook zeggen, dat God nergens zoozeer intensief is als in den hemel. Denken we ons, bij wijze van beeld, een hutje met een man en vrouw, en daarnaast een zwijnenstal. De man ligt op de knieën voor zijn God in aanbidding neder; het zwijn wentelt zich om in het slijk. Dan is immers de adessentia Dei veel meer intensief in dien bidder dan in het zwijn, De vorm en gestalte is er gansch anders. Welnu, zoo ook is de tegenstelling tusschen de aarde en den hemel. Ja, veel meer nog dan wij ons ergeren aan den stank in den zwijnenstal, ergert God zich aan de uitgieting van den stroom der ongerechtigheden hier op aarde. Maar daarboven is het zoo niet; integendeel, Gods praesentie komt daar heerlijk uit. En vandaar het volle recht, dat wij hebben om te zeggen, dat God in den hemel woont.

Ten slotte moeten wij nog een punt bespreken, dat niet rechtstreeks ons huidig onderwerp raakt, maar dat er toch mee saamhangt. *De omnipraesentia Dei is namelijk ook gemengd in de kwestie van de transsubstantiatie en consubstantiatie.* Feiteijk is in den ganschen strijd der Christelijke Kerk over het heilig avondmaal de belijdenis der omnipraesentia de *cardo quaestionis.*

Vraagt men, of God in de hostie aanwezig is, dan moet geantwoord: Natuurlijk; zeker is God in de hostie. Maar als ik thuis een stuk brood eet, dan mag ik niet zeggen: Daar is God nu niet in. Want God is in alle brooden, niet maar met zijne kracht, maar met zijn wezen, omnipraesens totus in singulis. Maar dit beteekent natuurlijk niets voor de hostie, en dat bedoelen de Roomschen dan ook niet. Neen, maar volgens hen houdt de hostie op brood te wezen, en, heel exceptioneel, wordt ze feitelijk en werkelijk veranderd in het lichaam en bloed des Heeren. En omdat dit de drager is van de Godheid van Christus, daarom is God in dat brood. Hier schuilt de fout: *zeer zeker is er in de hostie praesentia Dei, maar alleen per adessentiam.* Doet men het nu voorkomen, alsof er in die hostie praesentia Dei zou zijn als in het *lichaam en bloed van Christus,* dan is er praesentia per unionem, per inhabitationem en per revelationem. Dan blijft het niet langer de algemeene omnipraesentia, die met het esse zelf gegeven is, maar *dan wordt het de meest intensieve praesentie.* En *waar kan die meest intensieve praesentie zich alleen openbaren?* Denken wij aan den regel, hierboven gegeven; Caecus in lucee ambulat, sed non cum luce! De intensiever omnipraesentia Dei is *alleen mogelijk in het bewuste subiect,* dat van Gods natuur is en met God dies gemeenschap kan hebben, dat is in den Christus, in de engelen en in de menschen! Maar *in een stuk brood kan ze nooit wezen,* omdat dat geen bewust creatuur is en dus alle gemeenschap des levens met God mist, een obiect zonder subiect!

De Lutheranen hebben dat zoeken te redden door de leer van de consub-

stantiatie. Maar daardoor zeggen zij te veel en dientengevolge niets. Bedoelt men de gewone adessentia, die is ook in het brood en den wijn op mijne kamer. Bedoelt men den intensiever vorm, dan vermag ook de consubstantiatie ons niet uit te leggen, hoe die mogelijk is bij ander dan gelijksoortig en verwant leven. De *consubstantiatie is minder consequent dan de transsubstantiatie, maar beide zijn foutief.* Daarom hebben onze vaderen beide deze *afgodische voorstellingen* met kracht verworpen.

Dit is bij de omnipraesentia Dei de hoofdzaak. Met het licht, zoodra het zich terugtrekt, verdwijnen ook alle kleuren. Zoo is het ook met de omnipraesentia. Het is niet zoo, dat de dingen op zichzelf bestaan en eene eigen plaats hebben, en God zich nu naar die dingen toe beweegt. Neen, maar *door zijne omnipraesentia schenkt Hij praesentia en locaal bestaan aan alle dingen.* En trok God zijne hand van zijn schepsel af, dan zou alles uit wezen en ook alle locaal bestaan ware weg.

Wij gaan nu tot eene *geheel andere categorie* van virtutes Dei over, namelijk tot die, welke het *persoonlijk bestaan van God* raken, en wel datgene in God, wat *in ons ectypisch* bestaat als het *redelijke* en *zedelijke van ons wezen.*

Nu is zeker de uitdrukking, dat God een zedelijk wezen is, onjuist. Maar zoo bedoelen wij het ook niet. De zaak is deze, dat wij hier hebben *na te speuren, wat er in God archetypisch correspondeert met hetgeen in ons het intellectueel en ethisch leven uitmaakt,* het verstands- en wilsleven dus. Daarna komt dan nog eene derde categorie, die de relatiën raakt. Wij kennen niet alleen menschen, maar bijvoorbeeld vaders, broeders, onderdanen enz., waar eene relatie in uitgedrukt ligt. Zoo hebben wij bij God de souvereiniteit en de omnipotentia. Waarnaast dan nog aan de orde komt de afwering van God den Heere van de valsche denkvoorstellingen, in zijne veritas, immutabilitas, veracitas, bonitas etc.

We gaan dus nu eerst de persoonlijke categorie behandelen.

De intellectueele categorie.

Deze omvat wat men gemeenlijk noemt de sapientia en de omniscientia Dei. Hoewel deze virtus Dei in die twee onderscheidene vormen wordt vertolkt, zoo moeten wij niet vergeten, dat daarachter ligt het intellectueele bestaan van God, dit, dat Hij verstand heeft, en, om dat te kunnen hebben, zelfbewustzijn. Daarom vatte ik ze hier saam als virtutes intellectuales.

Wij gaan eerst handelen van het intellectueele bestaan zelf, het formeele als

zoodanig dus; om daarna te spreken over de sapientia; en eindelijk over de omniscientia.

Eerst dus de formeele kwestie.

De formeele vraag, of het bestaan van God al dan niet intellectueel is, staat zóo. Wij, menschen, hebben een verstandsleven. Is nu dat *verstandsleven alleen aan ons, menschen, eigen,* misschien ook aan de engelen, maar toch op zichzelf *slechts creatuurlijk bestaande,* en dus aan Gods eigen wezen vreemd? *Of wel, is het ectypisch, met zijn archetype in God?*

Onze Heidelbergsche Catechismus spreekt uit, dat het *verstandsleven ook behoort tot het geschapen zijn naar Gods beeld.* Tot dat beeld behoort niet alleen de iustitia originalis, maar *ook de sapientia originalis.* En ook *heel de Schrift stelt ons allerwege God den Heere voor als een denkend wezen.* Zij benoemt dat denken in God met geheel dezelfde woorden, waarmee het intellectueele leven in den mensch wordt aangeduid, nl. kennis, verstand, wetenschap, wijsheid. Evenzoo worden de woorden denken, gedachte, begrip, oordeel, onderzoek, in één woord die gansche reeks van woorden, die het intellectueele leven en zijne werking moeten aanduiden, uitgesproken van God. En God de Heere spreekt ze ook van Zichzelven uit.

Wat nu is dat intellectueele leven?

Uit de philosophie is bekend, dat het gansche probleem zich resumeert in de *antithese tusschen zijn en denken,* esse en cogitare. Zoolang nu iets enkel in het esse bestaat, blijft het ons vreemd. Eerst dan kunnen wij ons eene zaak assimileeren, wanneer wij ze in een denkvorm of voorstelling hebben omgezet. Wij hebben Japan noch China ooit gezien. Nochtans weten wij er veel van af. Want wij zijn in deze dagen van oorlog tusschen beide rijken, ook al drong geen kogel in ons in, ook al gaven wij geen enkelen Japannees de hand, ook al was er dus geene aanraking, veelvuldig bezig geweest om met ons verstandsleven gedachtebeeld en voorstelling van hen te vormen en aldus in hun leven in te leven. *Eerst door dat omzetten van het esse in een gedachtebeeld is er gemeenschap mogelijk.* Welnu, *het intellectueele bestaan,* het denkvermogen, is niets anders dan *het vermogen om het bestaande om te kunnen zetten in eene denkwereld. En dan eerst is ons denken zuiver, als die wereld in onze gedachten zuiver beantwoordt aan de wereld van het bestaande.* Brengen wij dit nu op God over, dan bestaat *voor God den Heere niet het bezwaar,* dat men bij ons vindt, dat wij het esse *niet zelf in zijn esse kunnen aanraken.* Want *Hij heeft adessentia in alle creatuur* en raakt dus alle creatuur in zijn esse aan. Gelijk Job het uitdrukt, dat in zijne hand de ziel is van al wat leeft en de geest van alle vleesch des menschen. Maar nu leert de Schrift er

bij, dat *in God ook is het cogitare.* Dat wil dan zeggen, dat *de dingen voor God* niet alleen *bestaan* in het esse, maar *ook in eene denkwereld.* Het esse is voor Hem aanwezig in zijne omnipraesentia, maar *ook is voor Hem praesent, in zijne cogitatio, de logische formule voor, de klare afbeelding van alle ding.*

Het ware *verkeerd, te spreken van een verstandsvermogen in God.* Dat is *eene kapitale fout.* Wat toch is een vermogen? Het is het bezitten van de mogelijkheid om iets te doen, maar zonder dat het daarom nog geschiedt. Ik heb het vermogen om Latijn te spreken, maar daarom gebruik ik het nog niet. Daar komt dus de *onderscheiding op tusschen potentia en actus.* Bij een mensch scheelt de denkwereld op zijn derde en op zijn vijftigste jaar hemelsbreed, niet omdat hij op zijn vijftigste jaar pas het denkvermogen zou gekregen hebben, maar omdat het toen ontwikkeld was. Daar is dus *progres en proces,* En dat juist is *bij God uitgesloten.* Er is niets in God potentia, wat niet tevens actu is. Elke voorstelling, die een proces of progres a potentia ad actum in God inbrengt, is *pantheïstisch.* Want dat is juist het kenmerk van het pantheïsme, dat het het proces van de menschelijke acties op God overbrengt. Neen, in het Absolute Wezen is het verschil tusschen potentia en actus weg. Als wij dus van het *intellectueel bestaan van God* den Heere spreken, dan is daar *niet mee bedoeld het vermogen om te kunnen denken, maar een eeuwig, absoluut in- en doordenken van alles.*

Nu staan voor ons het esse en het cogitare in antithese. Het esse is voor ons van het cogitare onderscheiden. En met uitzondering van een zeer enkel gebied, is het ons niet gegeven, de eenheid van die beide te vinden. Alleen op het gebied van de taal zijn wij er zeer na aan toe, de eenheid tusschen ψυχή en σῶμα te vinden; maar overigens zijn die beide voor ons gescheiden. *In God den Heere daarentegen is de simplicitas, niet het compositum.* Hij bestaat niet uit esse èn cogitare, maar *het esse in Hem is cogitare en het cogitare in Hem is esse.* Ook in de cogitatio is Hij de actus purissimus.

Waarop, zoo vragen we nu in de tweede plaats, *appliceeren wij ons intellectueel bestaan?* Antwoord: op twee obiecten, nl. *op het ik* en *op het niet-ik.*

Passen wij onze cogitatio toe *op onszelf,* dan krijgt ons intellectueel bestaan den vorm van het *bewustzijn.* Dat is eene rijke, schoone gave, aan ons, menschen, gegeven: het intellectueel voor onszelf bestaan, dat is: *weten, dat wij weten.* Dit bewustzijn wordt wel door zelfkennis en door zelfonderzoek uitgebreid, opgeklaard en verhelderd, zoowel wat de ziel en haar werkingen als wat het lichaam en zijn werkingen betreft, maar alles wortelt toch in de conscientia nostri ipsorum, in ons zelf bewustzijn.

Ook bij God den Heere hebben wij alzoo in de eerste plaats te onderscheiden eene conscientia suimet ipsius, het *zelfbewustzijn Gods.* Maar ook hierbij

hebben wij op te merken, dat er een *actus purissimus* voor ons optreedt. Ook hier geen proces! Neen God *ontwaakt niet tot dat zelfbewustzijn*, Hij *vermeerdert zijne zelfkennis niet allengskens,* zoodat Hij ten slotte tot de volkomen kennisse geraakt. Dat alles is pantheïsme. Het *zelfbewustzijn Gods is zonder toeneming of zonder wording, eeuwiglijk in zichzelf volkomen.* Er is niets in Gods wezen, dat God zelf niet altoos met alle klaarheid doorschouwt. God de Heere kan niet één enkel oogenblik iets van zijn eigen wezen voor Zichzelf verduisteren. Dat kunnen wij wel. Wij kunnen slaapmiddelen nemen, onszelf verstrooien, kortom ontkomen aan de bewustheid van onszelf. Maar dat is bij God uitgesloten. *God is om zoo te zeggen voor Zichzelf van glas,* en als ik het zoo mag uitdrukken, dan bestaat er voor Hem geen mogelijkheid om de volkomen transparantie van dat glas te verduisteren. *Zijne zelfkennis en zijn zelfbewustzijn zijn absoluut.*

En wat nu het tweede object aangaat, van het zelfbewustzijn afgescheiden is de *applicatie van het intellectueel bestaan op het niet-ik,* op den κόσμος. Die κόσμος heeft een esse, en God denkt aan dien κόσμος. Voor ons geldt daarbij, dat *wij eerst het bestaan van een zaak waarnemen en ze ons daarna pogen in te denken,* dat wij *eerst het esse vinden en daarna de denkformule voor dat* esse. Maar *zoo* staat het *voor God den Heere niet.* In Psalm 139 : 16 lezen wij : „Al deze dingen waren in uw boek geschreven, de dagen als zij geformeerd zouden worden, toen nog geen van die was." Dat is natuurlijk eene figuurlijke spreekwijze, maar waarin toch dit ligt opgesloten, dat *de cognitio der dingen, die worden zouden, bij God was, eer zij werden of waren.* Wij moeten ons alzoo *het bewustzijn van God tegenover den* κόσμος altoos denken als *aan dien* κόσμος *praealabel.* De κόσμος is niet als een vreemd object van buiten af aan God voorgelegd, maar Hij heeft hem zelf in het leven geroepen. En dat de κόσμος er is zooals hij is en logisch bestaat zooals hij bestaat, dat is alleen, omdat God hem eerst logisch alzoo gedacht heeft,

Wat nu, in de derde plaats, *de forma van het intellectueele leven betreft,* zoo is *bij ons* die forma van het denken *gebonden aan vaste wetten,* denkwetten genaamd. En in onderworpenheid aan die denkwetten vormen wij voorstellingen, begrippen, besluiten, oordeelen. Om tot kennis te geraken, moeten wij analytisch of inductief te werk gaan, daarna synthetisch of deductief. In één woord, de kennis is *bij ons niet het onmiddelijke, maar het product van eene denkactie,* welke verschillende stadiën doorloopt en onderworpen is aan vaste wetten. Dit alles intusschen moet van God afgeweerd blijven. *Overbrenging daarvan op God zou in Hem weer een processus cogitationis indragen,* en daarmee schuiven wij weer af op de lijn van het *panthëisme.*

Wij weten ook wel, wat onmiddelijk denken is. Bijvoorbeeld, de actie van

onze *conscientie* plaatst naar aanleiding van eene of andere nieuwe zonde opeens, zonder eenig proces der gedachte, klaar en onafwijsbaar de herinnering van eene vorige zonde voor ons op den voorgrond. Van syllogisme is daarbij geen sprake. En toch hebben we aanstonds bij de herinnering van wat geschied is, in ons besef ook een oordeel daarover. *Dat besef van het onmiddelijke denken is ons dus niet geheel vreemd.* Ook het *genie* kent het uitnemend wel. Het geniale toch is juist dat onmiddelijk opspringen der beseffen zonder denkproces, zonder dat moeitevolle denken, dat niet ongelijk is aan het puren der bij in de bloemen, eer zij haar honig in de raat kan deponeeren. *Alle denken in God* nu is zulk een *onmiddellijk denken.* En bovendien *niet* een onmiddelijk denken *in successie, maar in totaliteit: s e m p e r o m n i a.* Wij, menschen kunnen geen twee dingen tegelijk denken; op het oogenblik, dat wij eene som uitrekenen kunnen wij geen philosophisch probleem uitwerken. Bij ons komt het eene na het andere; het eene verdringt het andere; er is een successus, eene reeks van a + b + c etc. Bij God is die successus niet, *daar is de kennis van alle ding eeuwiglijk en altoos tezamen in volkomenheid.* Bij alle deze dingen moeten wij het proces in het menschelijke van de majesteit Gods afweren, anders is het theïsme verbroken en het pantheïsme aanvaard. Daar is in God nooit een plekje duisternis, maar Hij is altoos in Zichzelf en over alle dingen het eeuwige, het absolute Licht!

Met opzet heb ik er telkens op gewezen, hoe er ook *in ons menschelijk bestaan Anklänge zijn van dat absolute bestaan van het intellect in God.* Hiermee in verband wijs ik nog op een aanknoopingspunt in het menschelijk wezen voor het praealabele van het denken aan het zijn, gelijk wij dat bij God vonden in Psalm 139 : 16. Het analogon daarvoor ligt op menschelijk terrein op *het gebied van de kunst.* Dat is juist het eigenaardige van den kunstenaar, dat hij eerst in zijn intellect (verbeeldingsleven) het ding gezien, gevoeld, gehad heeft, en pas daarna is het naar buiten gekomen. Dat heet dan ook het „scheppen" van de kunst: ποιεῖν, ποιητής. Is hier alzoo een *analogon tusschen het intellectueel bestaan van God en het onze,* dan is *dit laatste het ectype van het archetype in God en ligt in het analogon juist de band tusschen beide.* En daaruit nu volgt weer, dat al *die wetten in ons denken niets anders* zijn *dan het beheerscht worden van ons intellectueel bestaan door het intellectueel bestaan van God.* Wij moeten denken, niet vrij zooals wij willen, maar gebonden aan de logica, omdat God heerschappij over ons denken oefent, als het archetype over het ectypische in ons.

De wijsheid Gods.

Voorop ga een *exegetisch* stuk, waarin wij vragen, welke de *beteekenis* zij van „wijsheid" en de onderscheidene synoniemen *in de Heilige Schrift.*

Onze *Statenoverzetters* zijn bij het overbrengen van de Hebreeuwsche en Grieksche woorden, die hier in aanmerking komen, *zeer onregelmatig te werk gegaan.* Dezelfde woorden in het oorspronkelijk worden op onderscheidene wijze vertaald; om slechts één voorbeeld te noemen: דַּעַת (van יָדַע) en de daarmee in den wortel samenhangende woorden worden nu eens door *„kennis"* en dan weer door *„wetenschap"* weergegeven. De Statenvertaling levert tot beoordeeling van deze materie dus geen voldoenden waarborg.

De woorden, die hier in aanmerking komen, zijn: *wetenschap, kennis, verstand, wijsheid* en *philosophie.* Eerst moeten wij de door de Heilige Schrift aan deze woorden gehechte beteekenis nagaan.

Vooral het woord *„wetenschap"* verdient onze aandacht. In den zin, waarin wij dat woord kennen, was het aan de toenmalige wereld ten eenenmale vreemd. Het doet soms ook uiterst wonderlijk aan, wanneer men in geschriften of op den kansel gezegden uit den Bijbel, die van „wetenschap" spreken, ziet of hoort toepassen op wat wij onder wetenschap verstaan. Vooral *door de mystieke richting* wordt van zulke uitspraken *gedurig gebruik gemaakt, om de wetenschap op de kaak te stellen.* Laat ons het onszelf diep inprenten, dat *zoo dikwijls wij in de Heilige Schrift van „wetenschap" lezen, wij niet te denken hebben aan wat wij wetenschap noemen, want daar heeft het niets mee uit te staan.*

„Wetenschap" is een woord, dat in de Heilige Schrift in hoofdzaak beteekent: *er weet van hebben, van iets afweten,* dat wil zeggen, als er een feit heeft plaatsgegrepen, *weten wat er geschied of gesproken is.* Iets, wat dus met onderzoekingen op wetenschappelijk terrein niets gemeen heeft. Dit zien wij bijvoorbeeld duidelijk uit Job 10 : 7 : „Het is uwe wetenschap, dat ik niet goddeloos ben." D. w. z. God weet er van af. Wij zouden eenvoudig zeggen: „Gij weet het." In Psalm 73: 11: „Zou er wetenschap zijn bij den Allerhoogste?" bewijst het parallellisme, dat wij hier dezelfde beteekenis hebben. 1 Sam. 2 : 3 : „De Heere is een God der wetenschappen." Hanna bedoelt in haar gebed niet over philologische, juridische etc. wetenschappen te handelen. Maar dit is het: Als gij u hoog verheft en daden of woorden van hoovaardij pleegt en spreekt, dan blijft dat voor God niet verborgen, maar dan weet Hij het. Job 34 : 35 lezen wij, dat Job niet met wetenschap gesproken heeft. Dat wil niet zeggen, dat Job op een wetenschappelijk examen gedropen was, of dat hij niet genoeg gestudeerd had, maar dit: Job had over de dingen Gods gesproken, zonder van die dingen af te weten. Job 37 : 14—16 biedt een uitspraak, die

schijnbaar iets nader komt aan de bij ons gangbare beteekenis. In vers 16 komt het woord „wetenschap" zelfs tweemaal voor. Maar als er staat, dat God volmaakt is in wetenschappen, dan kan dat natuurlijk niet beteekenen een resultaat van wetenschappelijke studie, maar het doelt op de wijsheid, waarmee God op alle dingen orde stelt, en op de kennis, die Hij van alle dingen heeft, om die orde te kunnen stellen. En het „Hebt gij wetenschap?" van vers 16 is parallel met het „Weet gij?" van vers 15. Psalm 94 : 10 is eene door de mystieken vaak misbruikte plaats: „Zou Hij, die de heidenen tuchtigt, niet straffen, Hij, die den mensch wetenschap leert?" Ziet, zoo zegt men, hier staat het nu zelf: allemaal gekheid, die boeken; colleges zijn niet noodig; God leert den mensch wetenschap, en dan pas wordt hij knap. Afgaande op de Hollandsche vertaling heeft men ook hier „wetenschap" gelijkgesteld met vrucht van studie. Maar het verband leert ons gansch wat anders. Door ons te straffen, door teleurstelling, verdriet, tegenspoed en moeite in het leven voedt God ons op, helpt Hij ons af van onze dwalingen, en leert Hij ons het rechte inzicht in de dingen. Het slaat dus op de opvoedende kracht van Gods voorzienig bestel in ons leven. Maleachi 2 : 7: „De lippen des priesters zullen de wetenschap bewaren." Hier hebben we een overgang tot ons begrip, een doctrinair element. De priester heet „een engel", omdat hij van God den Heere gezonden is. Hij is besteld om de wet te onderwijzen, om de kennis der wet bij het volk te bewaren. „Wetenschap" komt dus hier de huidige beteekenis naderbij, maar toch altoos slechts in zeer beperkten zin.

In het Nieuwe Testament is γνῶσις evenals het Hebreeuwsche דַּעַת nu eens door „kennis", dan weer door „wetenschap" vertaald. Cf. bijv. Rom. 11 : 33 coll. 1 Cor. 13 : 2. Eénmaal komt voor „wetenschap" in het oorspronkelijk een ander woord voor, nl. σύνεσις, welk woord eene gansch andere beteekenis heeft dan γνῶσις.

In 1 Cor. 13 : 2 blijkt uit de saamvoeging met de „gave der profetie", dat ook met betrekking tot de „wetenschap" hier gehandeld wordt van die extraordinaire gaven, die God tot verrijking van de kennis der waarheid gegeven had. Wij hebben hier een ἔν διὰ δυοῖν: „de wetenschap *van* al de verborgenheden", die nu met de „profetie" gecoördineerd wordt. Dit doelt op de γνῶσις, die in de heidenwereld deels bestond, deels voorgewend werd. In de mysteria der heidenwereld werden allerlei stellingen voortgeplant, die men in het publiek niet dorst uitspreken. Zoo spreekt nu ook Paulus van verborgenheden, in vroeger eeuwen door God verborgen gehouden. Het is de tegenstelling tusschen de profetie, die in nevelen gehuld is, en de klare, rijke openbaring van Gods genade in Christus. Een van die mysteriën bijvoorbeeld, waar hij telkens op terugkomt, is, dat niet alleen Israel, maar ook de volken genoodigd worden

tot de bruiloft des Lams. Zoo dan wil Paulus hier niet zeggen: „Al had ik ook alle boeken gelezen en alle mysteriën onderzocht," want dat heeft met het geestelijk leven der liefde niets te maken. Maar dit is het: Alle geestelijke gaven, ook de gave om de verborgenheden te weten, baten niets, tenzij de liefde ze krone; alles moet een geestelijk karakter dragen.

2 Cor. 11 : 6: „En indien ik ook slecht ben in woorden, nochtans ben ik het niet in wetenschap." Reeds de tegenstelling toont, dat hier geen sprake is van door studie verkregen wetenschap, want die stelt juist in staat om de woorden goed te formuleeren. De zin is deze: Al is het, dat ik mij soms moeilijk in woorden uit kan drukken, aan de kennis van den weg der zaligheid hapert het mij niet.

1 Tim. 6 : 20: „... een af keer hebbende van de tegenstellingen der valschelijk genaamde wetenschap." Onder deze γνῶσις, zoo leert ons de kerkgeschiedenis, hebben wij het drijven dêr gnostieken te verstaan. En die zeiden niet, dat zij hunne stellingen hadden verworven in den weg van studie, maar volgens hen waren ze vrucht van openbaring. Deze valsche γνῶσις bestrijdende, stelt Paulus niet wetenschap tegenover geloof, maar de ware mystiek tegenover de valsche mystiek.

In Efez. 3 : 4 vinden wij het woord σύνεσις gebezigd en in de vertaling „wetenschap". Hier hebben wij, evenals zoo straks in Mal. 2 : 7, een overgang tot ons huidig begrip; συνιέναι is: een gegeven openbaring in mij opnemen en uit mijzelf reflecteeren; zóo in mij opnemen, dat ik ze versta en begrijp, opdat ik ze in dialectischen vorm aan anderen zou kunnen mededeelen.

Spr. 30 : 3: „Ik heb geen wijsheid geleerd noch de wetenschap der heiligen gekend." Ook deze plaats vereischt toelichting. Hier is sprake van de in de scholen der „wijzen" overgeleverde leerstof. De parallelle uitdrukking „wetenschap der heiligen" beteekent dus: de kennis, die door de geloovigen in de scholen der חֲכָמִים is opgedaan. Deze plaats kan er zoo licht toe verleiden om te denken aan de geestelijke kennis der genade, die in den kring der vromen alleen wordt gevonden. Maar die hier spreekt, acht zich minder dan de geleerde menschen. Hij zegt eerst in vers 2: „Ik heb geen menschenverstand". En dan met een climax: Ik ben ook vreemd gebleven aan de scholen der חָכְמָה; de kennis, die zij den mensch aanbrengt, is de mijne niet. Er is dus wel sprake van overgeleverde leerstof, maar 't heeft niets te maken met ons begrip van wetenschap.

„Verstand" wordt in de Heilige Schrift in het Hebreeuwsch uitgedrukt door בִּינָה en door תְּבוּנָה, in het Grieksch door νοῦς, σύνεσις en διανοία. Waar σύνεσις staat, daar hebben wij dezelfde beteekenis als in Efez. 3 : 4. Bij eene nieuwe vertaling moet eenzelfde woord gebezigd worden.

De Hebreeuwsche woorden hebben in de Heilige Schrift feitelijk dezelfde beteekenis als „wijsheid". Alleen met dit onderscheid, dat „wijsheid" is het inzicht in het ware bestel der dingen, בִּינָה en תְּבוּנָה daarentegen de actieve applicatie van dat inzicht.

Psalm 136 : 5 coll. Psalm 104 : 24. Op de eene plaats heeft God zijn creatuur gemaakt met „verstand", op de andere met „wijsheid".

Jer. 10 : 12 worden beide termen in een parallellisme voor eenzelfde zaak gebezigd. Evenzoo Jer. 51 : 15. Wel blijken dus in de Heilige Schrift deze beide begrippen, niet uiteenloopend, maar bijna identisch te zijn. Wij zien dan ook, dat in 1 Kon. 3 : 11 vv. de woorden door elkander gebezigd worden. Terwijl in Exod. 31 : 3 en Deut. 4 : 6 wijsheid en verstand saamgevoegd zijn ten opzichte van hetzelfde obiect.

Intusschen dienen wij er op te letten, dat ons spraakgebruik „verstand" in tweeërlei zin bezigt, òf als *het vermogen* in den mensch: „Hij heeft een helder verstand"; òf als het *effect van dat vermogen:* „God heeft de wereld met verstand gemaakt"; „er spreekt uit dit of dat veel verstand"; „veel verstand van iets hebben". In de Heilige Schrift *nu bedoelen* בִּינָה en תְּבוּנָה *nooit het vermogen zelf, maar altoos de uitwerking van dat vermogen.* Evenzoo in het Nieuwe Testament. W ij s h e i d i s h e t p l a n e n b e s t e l i n o b i e c t e v e n z i n; v e r s t a n d h e t m e t j u i s t h e i d n a a r d a t b e s t e l w a n d e l e n. Gelijk het de wijsheid van den architect is, dat hij een goed bouwplan proiecteert, maar zijn בִּינָה en תְּבוּנָה, dat hij naar dat plan in juiste lijnen en evenredigheden zijn bouw weet op te trekken.

Eer wij er nu toe overgaan, om de Heilige Schrift te ondervragen aangaande de „wijsheid" zelve, moeten wij in het algemeen indringen in de tegenstelling tusschen „wijsheid" en „kennis, die door studie verworven wordt". Wij kunnen die tegenstelling niet korter formuleeren dan aldus: w ij s h e i d i s t e r f o r m a t i e, e n k e n n i s i s t e r i n f o r m a t i e. Thans kunnen we deze tegenstelling pas behandelen; tevoren niet, want de Schrift kent, gelijk wij zagen, ons „wetenschap" niet. In onze taal daarentegen staan tegenover elkander „weten", „wetenschap", en „wijs zijn", „wijsheid". „Weten" geldt altoos een bestaand obiect. Spreken wij van „wetenschap", dan doelen wij op kennis van het bestaande. Er doet zich iets aan ons voor, een berg, een mensch, een gebeurtenis, een boek, wat niet al, in 't kort, een bestaand obiect. Daar staan wij eerst vreemd tegenover. Wij zoeken het echter te begrijpen. Wij willen er alles van weten. Daartoe gaan wij het onderzoeken. Wat is onderzoeken? Onderzoeken is: iets, dat wij weten, dat bestaat, maar niet kennen, trachten tot ons eigendom te maken. In „onderzoeken", „ondervragen" heeft „onder"

de beteekenis, dat wij te doen hebben met een bepaald obiect, dat wij aan ons „ik" willen onderwerpen. „Weten" is dus: *de schuilende waarheid vinden, en om die te vinden, zoeken.* Wij gaan dus *uit op informaties.* Wij gaan informeeren. Informeeren is niet maar bloot een puren, maar een puren, *met het bepaalde doel om tot eene actie te komen.* Naar onderscheidene jongens informeer ik met het bepaalde doel om een goeden klerk op mijn kantoor te krijgen. Welnu, in dit begrip van weten ligt de weg aangewezen tot de tegenstelling, die wij noodig hebben om te komen tot het rechte verstand van het begrip wijsheid. „*Weten*" is dan: het *informeeren naar eene zaak*, naar haar doel, bestaan, wezen, kwaliteiten enz. enz. En „*wijsheid*" is daartegenover dan: de kennis, die ik noodig heb *om een nog niet bestaand obiect te formeeren.* Het „weten" en het „wijs zijn" staan dus daarin tegenover elkander, dat *het weten zoekt, de wijsheid schept.* De wetenschap vindt het geschapene, maar zoekt er achter te komen, informeert: de wijsheid zoekt niet, maar schept, formeert. Om ze gemakkelijk te kunnen onthouden, formuleeren wij dus de tegenstelling aldus: wetenschap is ter informatie, wijsheid ter formatie.

Ook hier hebben wij te vragen naar de verhouding van *archetype* en *ectype.* Het *weten ter informatie bestaat niet archetypisch;* in God is dat niet; en waar de Heilige Schrift aan God daden ter informatie toeschrijft, daar hebben wij met een *anthropomorphisme* te doen. Zoo bijv. Job. 13:9: „Zal het goed zijn, als Hij u zal onderzoeken?" Dan schijnt het, alsof God de Heere een onderzoek moet komen instellen. Maar dat kan uit den aard der zaak niet anders dan eene anthropomorphistische voorstelling zijn. Want God weet wel, wat wij heimelijk uitvoeren; dat leeren ons wel beide Schrift en conscientie. Zulke uitdrukkingen mogen wij niet letterlijk opvatten; 't zijn zegswijzen, aan ons menschelijk leven ontleend. „*Weten ter informatie,* is dus *vrucht van menschelijke beperktheid,* aan het menschelijk wezen eigen en er onafscheidelijk mee verbonden. En er is *geen archetype voor in God.*

Maar *heel anders* staat het met het begrip van „*wijsheid*", *ter formatie.* Daar hebben wij wel met een archetypisch en ectypisch begrip te doen. Dat liet zich reeds vermoeden uit de tegenstelling tusschen informeeren en formeeren. Wij voelen hier aanstonds, dat *in God,* als den Schepper van het heelal, *de wijsheid oorspronkelijk* en in haar volle, klare beteekenis wordt gevonden, in den mensch daarentegen slechts in afgeleiden vorm en in beperkte mate.

Zoo dan verstaan wij ook wat de wijsheid in God is. Dat is *die kennisse Gods, die Hem bekwaamt om het heelal zoo te scheppen, te ordenen, in stand te houden en te besturen, dat het aan zijn doel beantwoordt en alle schikkingen daarin met volkomen juistheid getroffen zijn.* De wijsheid gaat dus aan

de schepping vooraf. Zij is er eerst. Eerst is er het bestel en inzicht. Eerst worden de wetten vastgesteld, waaraan alles zal gehoorzamen, de ordinantiën, die voor alle ding gelden zullen. En eerst daarna, overeenkomstig dat in Gods wijsheid bestaande bestek des Eeuwigen, wordt alle ding in het leven geroepen in de schepping. Zoodat blijkt: *de wijsheid is kennisse ter formatie*

Welk doel die wijsheid zich voorts kiezen zal, wordt bepaald door Hem, wiens de wijsheid is. God heeft de wereld niet in het leven geroepen om die wereld gelukkig te maken, want velerlei schepsel is ongelukkig, en dus zou God zijn doel gemist hebben. Neen, het doel kon alleen liggen in hetgeen bestond, eer de κόσμος bestond, namelijk in God zelven. *De wijsheid kon zich niet richten op hetgeen nog niet bestond.* Het geluk van Gods uitverkorenen is altoos slechts afgeleid. Maar het doel, waarop de wijsheid Gods zich richtte, was niet dat geluk, maar was: *de in God inwonende macht in eene wereld buiten Hem, als spiegelbeeld van Hemzelven, tot Hem verheerlijkende δόξα uit te werpen.*

Wanneer wij nu, op dat standpunt ons plaatsend, door wetenschap, ter informatie, indringen in die aldus geschapen en door God in het leven geroepen wereld, en wij dringen er in, met een microscoop en allerlei andere hulpmiddelen gewapend, zoo ver en zoo diep als wij maar kunnen, dan zal zich telkens en telkens weer een nieuwe schat van wijsheid voor ons ontsluiten. En dan staat Gods schepsel verbaasd. Men is veeltijds gewoon, daartoe te wijzen op het menschelijk oog; en metterdaad is het oog een onovertroffen samenstel van wijsheid. Maar hetzelfde geldt van onze tanden. Ook een tand ontsluit, hoe schijnbaar nietig en onbeduidend ook, voor onze verbaasde beschouwing eene wereld van wonderen met tal van processen en acties. Als ons oog daar maar voor opengaat, dan is hier reeds stof tot eeuwige aanbidding te over! Hoe fijn, zoo'n tand niet te snijden, maar uit het vleesch te laten opkomen. En dan die hardheid, waar een onnoemelijk aantal processen toe noodig geweest zijn! *In al deze détails nu dringen wij per viam informationis in. En daarom is het voor ons wetenschap. Maar bij God den Heere was van dat alles het plan aanwezig vóór de realiseering;* daar was dus *kennis ter formatie;* en dat niet stuksgewijze, maar het plan bestond in God in al zijne grootheid en schittering tot in zijne infinitesimale kleinheden, als met één tooverslag besteld, als aus einem Guss gegoten. In het paradijs werd het dat lichaam van Adam niet toebereid, eerst de voeten, dan de armen enz., om later alles in elkander te passen, neen, maar door één machtwoord was heel dat lichaam gereed, en niet alleen het lichaam van Adam, maar alle lichamen van alle millioenen maal millioenen menschen waren meegegeven in dat éene lichaam, en dat niet als model, maar als uitgangspunt, dat strekt tot in onze

haren toe. Dat hing natuurlijk weer saam met voeding, lucht, licht enz. enz. zoodat deze aarde, schoon niet meteorologisch, toch geestelijk, middelpunt moest wezen van het heelal. Kortom, gansch de schepping lag, tegelijk met het plan voor den mensch, in dat éene bestek en bestel mee opgesloten.

Nu is dat bestel en die wijsheid Gods *(die geen vrucht is van peinzen of nadenken, want dat is in God niet),* met éene wilsdaad Gods gerealiseerd in het heelal, in alle kwaliteiten en kwantiteiten, volkomen en geheel. Die wijsheid Gods is dus *adaequaat dan den geheelen logischen inhoud van het heelal.* Wijl nu die wijsheid Gods gericht was op het doel om Zichzelven in die schepping te verheerlijken, zoo gevoelt men, dat zij niet in God eene willekeurige wijsheid was, maar eene *uit zijn wezen opkomende wijsheid.* Bij ons is de kennis altijd tot op zekere hoogte willekeurig. De een doet aan botanie, de ander aan zoölogie, maar betrekkelijk had het ook andersom kunnen wezen. Maar zoo is het bij God niet. Hij had niet ook wel eens niet die wijsheid kunnen hebben, noch ook ze in tegenovergestelde richting kunnen laten werken. Zijn eigen Goddelijk wezen is het, dat in die wijsheid inwerkt. Vandaar, dat de Heilige Schrift ons leert, dat *God zelf de Wijsheid is, dat die Wijsheid als het eeuwige Woord bij God en zelf God is.* En heet dat eeuwige Woord bij Johannes juist daarom de Logos, omdat het datgene is, wat tot formatie geleid heeft, dan kan ik ook den achtergrond van dat Woord nemen, en dat is de Wijsheid, Vandaar, dat *in Job 28 en in Spreuken 8 die Wijsheid als persoon optreedt, evenals het Woord in Johannes 1,* waarvan zij de achtergrond is. Spreuken 8 : 12 lezen wij: „Ik, Wijsheid, woon bij de kloekzinnigheid," enz. De rijke beteekenis van deze uitspraken kunnen wij thans verstaan. Het „Ik" in dit 12de vers is de nota stringens et necessaria personalitatis. Waar geen persoon is, daar is geen ik. Vers 14: „Raad en het wezen zijn mijne; Ik ben het verstand; mijne is de sterkte." D. w. z. het bestek (raad) en de realiseering van het bestek (wezen) zijn van Mij. Opmerkelijke uitspraak: Ik ben — niet: Ik heb — het verstand. Vers 22: „De Heere bezat Mij in het beginsel zijns wegs", d. i. waar God zijn weg begon te nemen. Die weg ontstaat, waar de inblijvende werken Gods overgaan in de opera exeuntia. De „weg" Gods is dan de lijn, waarlangs de opera exeuntia zich hebben voort te bewegen. „De Heere bezat Mij vóor zijne werken"; hierin ligt het „ter formatie"! „Ik ben van eeuwigheid af gezalfd geweest", enz. Niet, dat er eerst eene stof is geschapen en daarna de wijsheid in die stof kwam, om ze te ordenen. Neen, niet in den tijd, niet van de schepping af, maar „als de afgronden nog niet waren, aleer de bergen ingevest waren, was Ik geboren. God had den aanvang van de stofjes der wereld nog niet gemaakt." Vers 30 vv. „Toen enz." De wereld van Gods aardrijk bestond, als ik mij zoo mag uitdrukken, alleen in

Gods verbeelding. Toen reeds, in die wereld, die van eeuwigheid bij God was, was het menschenkind het centrum, waaromheen die verbeelding zich bewoog. En in die wereld, die alzoo eeuwiglijk bij God was, speelde de persoonlijke Wijsheid, de Tweede Persoon, die het Woord werd, toen de scheppingsure kwam, want toen werd de Wijsheid uitgesproken en daardoor ontstond het heelal.

Datzelfde vinden wij in Job 28 : 20—27, ofschoon niet zoo duidelijk en in korter vorm. Vers 27: „Toen zag Hij Haar," namelijk de Wijsheid, het bestek waar Hij naar werkte, en Hij realiseerde die Wijsheid nu. Hij ordende en schikte ze. En na dat alles geschapen te hebben, liet Hij nu die schepping niet aan zichzelve over, maar „ook doorzocht Hij ze", om te zien of alles aan zijn plan beantwoordde, In vers 28 lezen wij van den mensch, als causa secunda op aarde, dat tot Hem gezegd is: „De vreeze des Heeren is de wijsheid."

Die Wijsheid nu, van Spr. 8 en Job 28, is de archetypische wijsheid, de alwijsheid, de absolute sapientia. Dienovereenkomstig luidt het in Psalm 104 : 24, Jerem. 10 : 12 en 51 : 15, dat God door wijsheid de wereld geschapen heeft.

Ik kom nu tot *de ectypische wijsheid bij den mensch.* Belangrijke plaatsen zijn *Spr. 1 : 7, 9 : 10 en Psalm 111 ; 10 :* „De vreeze des Heeren is het beginsel der wijsheid (wetenschap)." Geen Schriftwoord is bijkans zoo weinig helder doorzien als deze uitspraak. Vooral in de laatste twintig of dertig jaren, na de actie der Christelijke scholen, heeft men ze zóo verstaan: de studie moet geheiligd worden door een vroom leven en gebed, en dan zal men in zijne studiën vorderen. Maar zóo opgevat, is niet in te zien, welk verband er tusschen die beide bestaat. Het is daarom van aanbelang, de beteekenis dezer veelzeggende uitspraken eenigszins dieper op te vatten.

Daartoe moeten wij de ectypische tegenover de archetypische wijsheid stellen. In de archetypische wijsheid, zoo zagen wij, hebben we het tot formeering capabele denken. Niet, dat alle plan wijs zou wezen, waarnaar iets geformeerd wordt. Natuurlijk niet. Ziet het maar aan onze vele mislukte bouwwerken, bijvoorbeeld de inzakkingen bij viaducten! Maar wel moet al wat wijs is een doel hebben en dat doel ook uitwerken. De wijsheid Gods werkt straks zijne daden, waardoor Hij de voortreffelijkheid van zijn eigen wezen voor Zich objectiveert in eene uiterlijke wereld. Overal, zoowel horizontaal in den stand als verticaal in het historisch verloop, vinden wij een volkomen juist passen van de middelen bij het doel. Juist in het in elkander passen van het eene deel van het organisch geheel en het andere; in het overeenkomen van de wetten, die dat geheel beheerschen, met de objecten, die er door beheerscht worden; en ook in het elkander passen van de momenten van het historisch verloop; in dit alles realiseert zich de wijsheid Gods.

Wat is nu de ectypische wijsheid? De ectypische wijsheid is in het creatuurlijk wezen, en wel in het bewuste creatuur, hetzij engel, hetzij mensch. Voor de wijsheid van een engel, cf. 2 Sam. 14 : 20: „Doch mijn heer is wijs, naar de wijsheid van een engel Gods"; voor die van een mensch vindt men de voorbeelden passim. *Is die ectypische wijsheid nu ook om te formeeren? Ja en neen. Ja bijvoorbeeld in het verbeeldingsleven in de kunst.* Dat is juist het onderscheidend karakter van het aesthetische leven. In den kunstenaar rijzen ongemerkt en vanzelf de beelden op, en dat opkomende wordt geobiectiveerd. Onderzoekt men het daarna, dan vindt men allerlei relatiën, die de kunstenaar zelf zich tevoren niet bewust was. Op dit terrein geldt dus van de aesthetische wijsheid bepaald, dat zij is wijsheid ter formeering. Intusschen, dit „wijze" in den mensch wordt zelden „wijsheid" genoemd. Wel wordt daarentegen „wijs" gebezigd van de *levenskunst.* Er zijn menschen, die de kunst om te leven niet verstaan. Ze zijn altoos in de war, komen niet vooruit, struikelen gedurig. Anderen daarentegen doen alles handig en practisch, komen met weinig moeite verder en ontgaan een zee van verdrietelijkheden. Dit nu, op een eenigszins hooger terrein toegepast, noemen wij wel „wijsheid',. We noemen iemand van de laatste soort „een wijs mensch" (niet „een wijs man"), en toch kan het zeer wel wezen, dat zulk een „wijs" mensch niet eens kan lezen. Vooral bij schippers merkt men dat op (zeemanskunst); zoo bij anderen, die goed met de beesten of ook met werkvolk om kunnen gaan. Dat heeft *met geleerdheid niets te maken. Salomo* ontvangt van God wijsheid, dat wil niet zeggen allerlei boekengeleerdheid, maar de *regeerkunst*, de *rechterskunst*; zonder berekening, zonder overleg vat en doorziet hij de dingen. Natuurlijk is hierbij niet uitgesloten, dat die wijsheid bij de uitvoering of uitspreking ook gepaard kan gaan met de studie. Alleen maar, *door studie is die wijsheid niet te verkrijgen.* Zonder die wijsheid blijft men bij alle studie toch een onhandige sukkel.

De mensch is een mikrokosmos. Staande in het middelpunt van het leven, als orgaan van dat leven, is hij *aan al wat hem omringt verwant.* Nu behoeven wij toch als Nederlanders de Nederlandsche karaktertrekken niet te gaan bestudeeren, om dan te weten, hoe wij wezen moeten. Dat weten wij vanzelf en dat zijn wij vanzelf, omdat wij in organisch verband met dat Nederlandsche leven staan. Datzelfde geldt ten opzichte van de wereld, die ons omringt. *Stond het goed met ons, dan behoefden wij nooit onszelf de moeite te geven om te studeeren.* In den hemel, in het leven der heerlijkheid, zal de kennis van den mensch, niet alleen van God en van zichzelven, maar ook van de wereld volkomen wezen, niet gelijk thans slechts ἐκ μέρους. Dan is de kennis met het leven zelf gegeven. Als iemand sterft, neemt hij geen boeken mede. Bij de wederkomst des Heeren gaan zelfs alle boeken weg. Er is in den hemel geen

bibliotheek denkbaar. In het paradijs werd aan Adam geen studie opgelegd, Hij kende met zijn levensbesef de wereld om zich heen vanzelf. Denkt maar aan het noemen der dieren. Maar door de zonde wordt het verstand verduisterd. Wil dat zeggen, dat wij niet meer leeren kunnen? Welneen; er zijn goddelooze menschen, die toch „vreeselijk knap" zijn, en vele vromen zijn „uiterst dom", Wel is waar is tot op zekere hoogte ook het vermogen om discursief te denken verzwakt. Maar dat is het toch niet. *De eigenlijke verduistering ligt in de „wijsheid", niet zoozeer in de studie.* De mensch, die wijs was, is nu dwaas geworden. De spreuken en alle chokmatische geschriften stellen dat „dwaas en „wijs" gedurig tegenover elkander. Cf. ook de gelijkenis van den Heere Jezus omtrent de wijze en dwaze maagden. Dat waren geen intelligente meisjes en meisjes zonder studie. Neen maar bij de wijze maagden wel en bij de dwaze niet was het κάλυμμα van het levensbesef opgeheven.

Had de zonde doorgewerkt, zonder de stuiting der gratia communis, dan zou die ectypische wijsheid geheel weg zijn. Maar juist die gemeene gratie maakte, dat de mensch geen duivel, dat de verduistering niet absoluut werd. Daarom is de ectypische wijsheid *nu nog bij den mensch aanwezig, maar in zeer gebrekkigen vorm.* En het is dit gebrek, als *straf voor de zonde ons opgelegd, dat ons noopt om wat wij aan inzicht te kort komen, in te halen door studie.* Vandaar, dat de studie altoos het drukkende van eene straf op de zonde met zich brengt. Een schoolkind op de banken voelt het zelfs, dat het wel prettig is om vooruit te komen, maar dat het leeren toch een moeten is: vandaar het lokken der vacanties. Dwaas is het, tot zoo'n kind te zeggen: „Je moest eigenlijk graag willen leeren."

Daar nu die wijsheid eene genadegave Gods is, is zij zeer ongelijk verdeeld, naar het bestel namelijk van die, immers vrijmachtige, genade. Vandaar, dat de Japanneezen meer wijsheid hebben dan de Chineezen. Het is er mee als met het oog; dat van den een is sterk, dat van den ander zwak. De een heeft zich op niets te verheffen, de ander heeft over niets te klagen. Maar vanzelf maakt het grootelijks onderscheid in het leven.

Die *wijsheid nu doet het levensbesef werken in verband met de wereld om ons heen,* en waar die organische verwantschap trekt, daar werkt alles veel gemakkelijker. De wijsheid is geen soort tinctuur, die ons ingedruppeld wordt, maar een doen voelen van het leven, door die organische verwantschap. Daardoor kunnen wij indringen in de realiteit van het leven. Doordat wij weer aangespannen staan aan 's levens wagen, kunnen wij makkelijker trekken. De chokma sluit altoos aan de natuur aan. De chokma is in het minst niet een soort van mysterie, maar een indringen in het natuurlijke leven, waarvoor de

gave aanwezig is. Nu is van heel dat natuurlijke leven om ons heen, altegader takken van één stam, God de Heere de wortel. Hij heeft in zijn bestel dat leven alzoo geordineerd. Dientengevolge moest de zonde wel, door eene breuk tusschen God en den mensch te slaan, den zondaar van het leven om hem heen vervreemden. Maar ook omgekeerd, nu de genade die werking stuit, nu *is het* uit den aard der zaak *het weer aansluiten aan God, waardoor het levensbesef der verwantschap met dat leven weer opleeft.* En daarom ligt nu *in de vreeze des Heeren het beginsel van het herstellen van dat verbond, dat is het beginsel van de wijsheid.*

Beter dan bij een enkel persoon komt dit uit bij de onderscheidene volken en ook bij een enkel volk In zijne verschillende perioden. *Vooral* zien wij het in het leven der *menschheid na Christus.* Dat staat in sociale, politieke en nationale wijsheid bergenhoog boven het leven der oudheid. Met de komst van den Christus werd een geheel nieuw element in den schoot der menschheid ingedragen; vandaar, dat in Europa een handjevol menschen heel de wereld wist te beheerschen. Als wij hierop letten, zullen wij de zaak goed verstaan. *Door de Christelijke belijdenis kwam er weer aansluiting aan God.* De werking der zonde wierd dermate door de genade gestuit, dat er werkelijk *wijsheid kwam voor dwaasheid.* En ook omgekeerd, wordt de vreeze des Heeren verlaten, dan komt er in plaats van menschelijke wijsheid niets dan menschelijke dwaasheid; cf. de exploiten van de tweede helft onzer eeuw. Juist daarentegen in die beide landen, die nu nog het machtigst zijn, brak de reformatie het zuiverst door. In Engeland is Gladstone, het hoofd der liberale partij, een oprecht Christusbelijder; in Duitschland, daargelaten de vraag, of nu al zijne daden goed waren, wil de keizer de vreeze des Heeren handhaven.

In de Heilige Schrift wordt over die ectypische wijsheid het eerst gesproken *bij het bouwen van den tabernakel,* in Exod. 28 : 3; 31 : 3 en 6; 35 : 26, 31 en 35; 36 : 1 en 2. God gaf aan Bezaleël en Aholiab en aan alle mannen en vrouwen, die met hen meewerkten, „wijsheid". Dat was geen studiezaak, geen geleerdheid, maar *eene zaak van kunst, vindingrijkheid.* Zeer zeker kleeft er aan bedrijf en ambacht ook wel studie; een fabrikaat steunt ook wel op kennis van chemie enz.; maar de rijkdom der productie hangt toch af van de door God verleende wijsheid. Lag niet Europa's zwaartepunt in ons volk tijdens het weer opbloeien van het Calvinisme? Brengen niet de hedendaagsche schrijvers den bloei der Amerikaansche industrie terug tot eene Hollandsche origine? En hangt dat alles weer niet saam met de strenge vreeze des Heeren, die destijds op onze erve het leven beheerschte?

In Deut. 34 : 9 wordt van *Jozua* getuigd, dat hij „vol was van den Geest der wijsheid". Dat zeggen doelt niet op talenkennis of zoo iets, maar *op de*

regeer- en speciaal op de rechtkunst, metterdaad de kunst, die de „generaal" Jozua noodig had. Zeker, de militaire kunst wordt wel geholpen door studie. Maar toch, Napoleon kreeg voor die kunst geen academische opleiding. De lieden van den vrijheidsoorlog in Amerika hebben daar niet expres voor op studie gelegen. Dat alles is ook „wijsheid".

Zoo ook, als er in de Schrift sprake is van de *„wijsheid der Egyptenaren",* dan moeten wij *niet denken aan de philosophische scholen.* Die zijn van veel later dagteekening. Denkt aan de mysteriën, het orakel van Delphi etc. in Griekenland. Wat hebben wij hier onder „wijsheid" te verstaan? Reeds gaf ik hierboven het antwoord. Ziet, oorspronkelijk, in het paradijs, was het leven van den mensch geheel sympathetisch met den hem omringenden κόσμος. Er bestond tusschen beide levensaffiniteit. Door de zonde is deze sympathie verbroken. Maar niet zóo, dat ze geheel en op eenmaal ophield. Integendeel, eerst langzaam verminderde zij. *De algemeene genade stuitte dezen afnemenden gang der levenssympathie. Voorzoover nu de volken, die zonder het licht der bijzondere genade te ontvangen, toch bleven drijven op die algemeene genade, en door haar uit de levenssympathie met den hen omringenden κόσμος de natuur,* de starren, de dieren, de planten, het licht, den regen, den donder enz., *verstonden, voorzoover hadden ze ook zonder studie toch nog veeltijds eene groote mate van „wijsheid".*

Gij kent de opmerkelijke uitspraak van *Spr. 12 : 10 :* „De rechtvaardige kent het leven van zijn beest". Deze tekst is meer dan eenige andere geschikt om ons de levenssympathie, waarvan zooeven sprake was, te doen verstaan. De rechtvaardige is hij, die de vreeze Gods heeft. Haalde die de kennis van het leven zijner dieren uit de Schrift? Heeft hij de zoölogie bestudeerd? Neen. Maar hij kent zijn beest *uit kracht van die levenssympathie.* Datzelfde geldt natuurlijk van de plantenwereld. Vandaar de groote beteekenis van het botanische leven voor de oude volken en de rijke kennis van der planten genezende kracht, die geen vrucht is van studie, maar van omgang met de natuur. Vandaar ook het sterke leven dier volken met de starrenwereld. „Heft uwe oogen op omhoog, en ziet, wie deze dingen geschapen heeft," zegt de Schrift; en och, van de honderd Amsterdammers zijn er geen twee, die het ooit doen. Welk een wondere weerkennis treft ge bij die oorspronkelijke volken aan, waar de „voorspellingen" onzer dagen niets mee te maken hebben. Wat bij ons vrucht is van studie, was bij hen gevolg van levenssympathie. Nu, dat alles is „wijsheid".

Deze levenssympathie en wijsheid nu was het sterkst bij de oudste volken en nam successievelijk af, hetgeen gepaard ging met een losser worden van den band met de natuur. *Later* nu had men *alles maar van hooren zeggen;* de

„wijsheid" ging *van de vaders op de kinderen* over. De „wijsheid" werd straks in kleiner kring onderwezen. *Totdat eindelijk de priesters al die traditioneele „wijsheid" bijeenzamelden* en in hunne *chokmatische scholen* van geslacht aan geslacht overleverden. *Van zoodanigen aard* was ook de *„wijsheid der Egyptenaren"*.

Van Bezaleël en Aholiab spraken we reeds. Ook hier is geen sprake van discursief denken of van den weg der analyse, maar van den kunstzin, die op het veld onzer verbeelding van binnen uit ons opwerkt. Zoo ook bij Jozua.

In 2 Sam. 14 : 20 lezen wij van de vrouw van Thekoa; die tot den koning zeide: „Mijn heer is wijs, naar de wijsheid van een engel Gods, om te merken alles wat op de aarde is." Nu, de engelen verkrijgen hunne wijsheid niet door studie; kennis en wetenschap is bij hen vrucht van de hun ingeschapen wijsheid en de levensverwantschap, waarin zij met het gekende staan.

In 1 Kon. 3 : 12; 4 : 29 en 30; 5 : 12 is sprake van Salomo's wijsheid, al evenmin resultaat van studie, maar afgesmeekt van God. Dat bidden hield natuurlijk niet de vraag in, of God aan Salomo de moeite wilde besparen om te studeeren, maar was de bede om regeerkunst, de kunst om recht en onrecht te ontkennen, practische levenswijsheid dus. Het is dus ook niet, wat een valsch spiritualisme er van maakt, dat de godvreezende geen studie behoeft, want de wijsheid, die hier van God komt, treedt niet in de plaats van de studie, heeft veeleer met studie niets gemeen en is er ook niet door te verkrijgen.

In Job 33 : 33 ontmoeten wij eene tweede opvatting van de chokma. Met het boek Job komen wij namelijk op speciaal *chokmatisch gebied,* en daaronder verstaat men *in Israel iets geheel afzonderlijks.* In Israel was de chokma *eene soort instelling,* een bepaald *soort van scholen,* een soort *verbond, vereeniging, samenleving,* een *aparte kring,* overeenkomende met de „wijsheid der Egyptenaren". *In den kring der chokma werd de overgeleverde wijsheid der voorgeslachten bewaard.* De levensproblemen werden er in behandeld, gelijk ook in de Eleusinische mysteriën, gelijk ook in het doodenboek der Egyptenaren. Dat is de *tweede periode;* tevoren borrelde de chokma uit het leven zelf op; nu is zij *alleen overlevering.* Vandaar het zeggen: „Ik zal u wijsheid *leeren*".

In Psalm 37 : 30 en 31 wordt het rechte begrip van de chokma ons op Oostersche wijze meegedeeld: „De mond des rechtvaardigen vermeldt wijsheid,... de wet zijns Gods is in zijn hart." De wijsheid is bij hem geen vrucht van geheugenwerk, maar, gelijk Paulus van de heidenen schreef met betrekking tot de wet, ze is in zijn hart geschreven. Daarom „spreekt zijne tong het recht... en zullen zijne gangen niet slibberen". Dat is het practische resultaat der wijsheid; een wijs man vindt zijn weg door het leven en bewandelt dien weg met een vasten tred.

In Psalm 51 : 8 is wederom sprake van de mystieke beteekenis dier wijsheid. Niet door het geheugen, maar „in het verborgene" wordt zij bekend gemaakt. (Hier, in de psalmen, hebben wij een heel ander terrein dan in Job en de Spreuken. De psalmen zijn lyrisch, Job en de Spreuken chokmatisch.)

In heel het boek der Spreuken treft men de opvatting aan, dat de *wijsheid moet overgenomen worden.* Het denkbeeld van *overgeleverde wijsheid,* de *tweede periode dus* waarvan wij hierboven spraken, is daar *vaste regel geworden.* Gedurig is er sprake van een אָב, die zijn בֵּן onderwijst. Ziet bijv. alleen maar Spr. 4 : 10 en 11. Zoo is er eveneens in den Prediker telkens sprake van aangeleerde wijsheid, cf. bijv. Pred. 1 : 13.

Eene *derde periode* gaat nog verder. Deze vinden wij eigenlijk alleen *bij Daniël* vermeld, en wel in cap. 1 : 4 en 17. Hier vinden wij de *wijsheid in boeken gedeponeerd.* Van die boeken was ook in het laatste hoofdstuk van den Prediker reeds gesproken, maar daar waren ze nog geen bron van wijsheid. Van lieverlee is er tweeërlei ontstaan, namelijk de wijsheid in den vorm der overgeleverde chokma èn de wijsheid als voorwerp van philosophische studie. Die twee zijn ten laatste in elkander geloopen en vormden samen de σοφία τοῦ κόσμου, waartegenover kwam te staan de σοφία τοῦ Θεοῦ.

In Luk. 2 : 52 wordt van Jezus getuigd, dat Hij „toenam in wijsheid" enz. Wil dat zeggen, dat onze Heiland bij een leermeester op school was en daar goede vorderingen maakte? Neen. De σοφία, hier genoemd, neemt toe met de ἡλικία, omdat de affiniteit met den κόσμος bij den Christus door geen zonde gestoord wordt en dus de kennis der dingen vanzelf toeneemt met het rijker worden van zijn bewustzijn.

Matth. 13 : 54 vraagt men: „Vanwaar komt dezen die wijsheid en die krachtten?" Maar de indruk op Jezus' tijdgenooten was niet deze, dat Jezus een philosoof was, maar dat de levenswijsheid in buitengewone mate bij Hem uitblonk. Die „wijsheid" staat op éene lijn met zijne „krachten", die ook niet van buiten af aan Hem zijn bijgebracht, maar uit Hemzelf zijn opgekomen.

Luk. 7 : 35: „De wijsheid is gerechtvaardigd geworden van al hare kinderen." Wederom is de wijsheid niet geleerdheid of studie, maar practische levenswijsheid, welke zoodanig is, dat die ze volgen met vasten gang treden en hun gang niet laten slibberen, tengevolge waarvan die σοφία gerechtvaardigd wordt.

Luk. 21 : 15: „Ik zal u mond en wijsheid geven," dat is hetgeen door den Heiligen Geest, niet van buiten af in hun hoofd, maar van binnen in hun hart wordt gebracht; het ziet op de macht en den tact en het talent van spreken, niet op geleerdheid. Zij zouden niet alles weten, maar — dit is de zin — zij zouden zóo en met zulk eene kracht spreken, dat anderen het niet

konden tegenspreken. Let maar op de vervulling dezer belofte, bij Petrus op den Pinksterdag, en ook bij Stefanus, Acta 6 : 10.

Efez. 1 : 17: „Opdat de Vader der heerlijkheid u geve den Geest der wijsheid en der openbaring, in zijne kennis," Jac. 1 : 5: „Indien iemand van u wijsheid ontbreekt, dat hij ze van God begeere, die een iegelijk mildelijk geeft en niet verwijt, en zij zal hem gegeven worden." Wijsheid is ook hier geen object van studie, kàn zelfs geen vrucht van studie zijn, en staat even daarom ook niet antithetisch tegenover de studie. De wijsheid, waarvan hier sprake is, wordt van den Heere geschonken op het ootmoedig, afhankelijk gebed, doordat Hij eigenaardigheden van karakter met de zekerheid van het levensbesef verleent, die onmiddellijk voortvloeit uit de door God herstelde levenssympathie met de dingen om ons heen.

Jac. 3 : 15 vv.: „Deze is de wijsheid niet, die van boven afkomt, maar is aardsch, natuurlijk, duivelsch, . . . maar de wijsheid, die van boven is, die is ten eerste zuiver, daarna vreedzaam bescheiden, gezeggelijk, vol van barmhartigheid en van goede vruchten, niet partijdig oordeelende, en ongeveinsd." Is daar nu mee bedoeld de weg der studie? Neen, maar de vaste methode van leven, die een zondaar met zijne gebrekkige gegevens zich verwerft, zonder God, eenerzijds, waartegenover het leven staat, dat bestuurd wordt door de ἄνωθεν σοφία, van het kind van God, anderzijds. Juist daarom worden hier, bij de „wijsheid", karaktertrekken opgenoemd. Een kind van God, wiens conscientie niet opzij is gezet, gelijk bij den wereldling, kan o, zoo moeilijk op de Beurs zich thuis voelen; voor een kind van God is het bitter zwaar, in zijn koophandel Christen te blijven. De wortel daarvan ligt in de hier genoemde tegenstelling.

In Rom, 11 : 33 en Efez. 3 : 10 is sprake van de archetypische wijsheid in God. Die wijsheid Gods is onnaspeurlijk, beide in het werk der schepping (Rom. 11 : 33) en in het werk der verlossing (Efez. 3 : 10).

De thans besproken plaatsen werden vroeger, gemakshalve, als *loci classici bij de virtus sapientiae* opgegeven als *Spr. 8, Job 28, Rom. 11 : 32 en 33, Ps. 104 : 24, Efez. 3 : 10 enz.*

Ons rest nu nog een drietal plaatsen, tot behandeling van *de tegenstelling tusschen de* σοφία τοῦ θεοῦ *en de* σοφία τοῦ κόσμου. Dat zijn *1 Cor. 1 : 17—30; 3 : 19 en 12 : 8.*

Wat hebben wij hier onder de σοφία τοῦ θεοῦ te verstaan? Ze wordt antithetisch gesteld tegenover de σοφία τοῦ κόσμου, zóo, dat beide in elkanders oogen μωρία zijn; cf. vooral 1 Cor. 1 : 18—21 en vs. 27—30. Is hier die σοφία τοῦ θεοῦ de archetypische of de ectypische? De ectypische, want het is niet de in Gods wezen inzijnde en beslotene wijsheid, maar *de wijsheid, die in*

Christus als het vleesch geworden Woord naar buiten getreden en ons geopenbaard is. Er staat niet, dat die wijsheid in Christus was of door Hem wierd gepredikt, maar *Hij zelf is de* σοφία (vs. 30). En die σοφία is nu uitgegaan in den λόγος τοῦ σταυροῦ (vs. 10). Daarbij wijst λόγος op het bewuste, dus is hier de σοφία *het beginsel zelf van het bewuste leven, niet de daaruit voortgekomen wereld- en levensbeschouwing, noch ook het daaruit opgekomen denken, maar het beginsel zelf van het bewuste leven,* en wel zooals het in het bewuste *menschelijke* leven optreedt. Het Woord is immers *vleesch* geworden. Niet als de Zone Gods is Hij hier de σοφία, maar zeer bepaaldelijk als de σάρξ geworden λόγος, *als Christus*, dewelke is Jezus. Nu bleek ons, dat de chokma, genomen als kracht en beginsel, is het in den mensch ingeprente bestek en bestel van de ordinantiën Gods over zijn bestaan en de schepping rondom hem. En God heeft hem niet alleen zoodanig bestel gegeven, niet alleen een bepaald menschelijk leven, maar ook *een bewust leven.* De mensch bestaat niet slechts naar een bepaald bestek, maar hij heeft ook het vermogen om daar bewustheid van te hebben. De mensch is niet geschapen als een oliedrup op de wateren, maar in organisch verband met het geheel, en daarom liggen alle draden en lijnen van dien ganschen κόσμος geconcentreerd in den mensch als den mikrokosmos. Nu is *dat bewustzijn, die wijsheid scheef getrokken door de zonde. In dubbelen zin.* Wat vooreerst kwam er *wijziging in de exsistentie zelve,* en ten tweede *ziet de mensch nu valsch* tengevolge van zijn *verduisterd bewustzijn.* Niettemin *gaat de mensch voort zijn bewustzijn te laten werken,* edoch op grond van die *scheeve gegevens* en met dat *scheefziende oog.* Wat is daar 't gevolg van? Dat hij *in strijd komt met de realiteit,* natuurlijk. Onze cogen passen niet meer op de realiteit, noch van God; noch van den κόσμος, noch ook van onszelven. *Dies moet de mensch nu van tweeën* één: *òf erkennen dat hij* μωρία *is en dan zichzelf veranderen naar God; òf beweren, dat hij zelf goed is, maar dan ook alles* μεταμορφοῦν *naar zichzelf.* Het is er mee als met de moderne Schriftcritici tegenover de Heilige Schrift; zij moeten hunne scheeve overtuigingen laten rechtzetten door de Schrift; of wel, zij moeten, zooals zij feitelijk doen, de Schrift naar beneden trekken, tot ze quadreert met hunne natuurlijke gegevens. d. w z. ontdaan is van haar bovennatuurlijk karakter. Precies zoo deed ook de heidensche philosophie. Het denken buiten en zonder God heeft altoos dit éene streven gehad, om den mensch goed en recht te achten, en nu God, den κόσμος etc. zóo te gaan veranderen, tot alles klopte met 's menschen scheeve voorstellingen. Dat nu was feitelijk de μωρία van een μωρός, maar die in Egypte, en Babylon, en de scholen van Griekenland, en alom, werd uitgekraamd voor de σοφία τοῦ κόσμου. Nu komt *de Christus* in het vleesch. *In Hem is het bestek van het menschelijk leven niet scheef getrokken.*

Hij is daarin afgescheiden van de zondaren. Hij is immers zijnen broederen in alles gelijk geworden χωρὶς ἁμαρτίας. Is het bewustzijn in Christus verduisterd? Neen, Hij heeft *een juisten blik*. Hij alleen „weet wat in den mensch is". In Christus is dus *de rechte blik gericht op het rechte bestek* van 's menschen wezen en exsistentie. Hoe alleen kon dus de Christus tegenover de wereld staan? Natuurlijk alleen als μωρία. De σοφοί dezer wereld *konden* niet anders zeggen, dan dat Christus „dwaasheid" was, want God was door hen veranderd in een afgod, de κόσμος door theogonie gepantheïseerd, en het scheeve bestek van den mensch gesystematiseerd. *De antithetisch tegen hen over staande Christus moest dus voor hen wel scheef staan.* Gelijk in Gellerts fabel van den gezonden man, die alleen onder alle kreupelen rechtop liep, die gezonde voor abnormaal wierd aangezien. Maar ook *omgekeerd kon die wereld met haar* σοφία *voor den Christus niet anders wezen dan* μωρία. Alle menschen om Christus heen waren voor Hem dwazen, en Hij alleen de σοφός. Bleef de Christus nu alleen of zouden ook andere menschen gemeenschap erlangen aan zijn leven en daardoor ook aan zijn bewustzijn? Ja, er zou gemeenschap zijn. Waardoor? Door de πίστις. Daarom concentreert de apostel daarin zijn redebeleid in vers 21: εὐδόκησεν ὁ Θεὸς διὰ τῆς μωρίας τοῦ κηρύγματος σῶσαι τοὺς πιστεύοντας. *Wie door het geloof in gemeenschap staat met het leven van den Christus, heeft ook deel aan zijn juiste bewustzijn.* Christus' leven is voor zulk een het normale en normeerende. *Voor hem is de Christus* ἡ σοφία *en dies de wereld buiten den Christus* ἡ μωρία. Deze Christus nu — dit is het eerste deel van Paulus' betoog — gaat aan het kruis. De eenige, ware σοφία gaat naar den σταυρός. Nu, dat was in *die* wereld natuurlijk. Want als er één geweest is, die de bestaande zienswijze, de geldende orde van zaken, heel het menschelijk leven en bewustzijn veroordeeld heeft, dan is het Jezus geweest. Niemand was ooit zóo radicaal als de Christus. Hij heeft tot in de diepste diepte zijn zwaard gestoken in het ingewand der menschelijke wijsheid. Hij brak over het leven der wereld in absoluten zin den staf. Heel de menschelijke wijsheid heeft Hij vernietigd, zonder er zelfs ook maar eene betrekkelijke waardij aan toe te kennen. Daarom kon de toenmalige wereld vanzelf niet anders, of zij moest zulk een uitbannen, onschadelijk maken, door den dood. Is het waar, dat de gemeenschap recht heeft om uit te snijden wat haar beleedigt, dan was het recht, dat Christus werd gekruisigd. *Aan het kruis moest nu blijken, of de* σοφία τοῦ Θεοῦ *dan wel of de* σοφία τοῦ κόσμου *reëel was.* Was de σοφία bij Christus niet reëel, dan zou zij hier eene zeepbel blijken, eene kristallen vaas, die stuk brak op de rots der realiteit. Maar zoo is het niet geweest. En daarom kan nu, uit het oogpunt van de logiciteit van het kruis bezien, de logische noodzakelijkheid en inhoud van het kruis geen andere dan

deze zijn, dat *heel de menschelijke wereld,* zooals zij daar tegenover Jezus stond, *met al haar wijsheid, aan dat kruis gebroken* is. Jezus is niet aan het kruis gebroken, maar die wereld brak zichzelve aan Hem. Metterdaad is Hij gebleken de Rots der ergernis, waarop de wereld, die Hem te pletter stooten wilde, zichzelve te pletter stiet. Zoo eerst is de σοφία τοῦ θεοῦ in den Christus feitelijk in de vuurproef geproefd en de waarachtige gebleken, omdat Hij uit den dood is opgestaan. Die *opstanding was de proef op de som,* dat Hij, die het menschelijk leven en bewustzijn representeerde, aan de eeuwige realiteit van Gods bestel beantwoordde. In de opstanding van Christus ligt het uitgangspunt van eene gansch nieuwe levensbeschouwing, die door de prediking des Evangelies is en wordt uitgedragen in de wereld.

Wij zien dus wel, hoe hier bij σοφία *geen sprake is van geleerdheid,* en ook niet van de gezamenlijke oorspronkelijke indrukken en beseffen van een mensch, maar hoe hier gedoeld wordt op al wat den wortel, de methode en de vruchten der *levensbeschouwing* raakt, *zoo van de zijde der wereld als van den kant Gods.*

[Natuurlijk moet men zorg dragen, deze dingen nooit zóo te behandelen voor eene plattelandsgemeente bij de bediening des Woords. Er is verschil tusschen prediking en wetenschappelijke onderzoeking!]

De alwetendheid Gods.

Bij de *omniscientia* Dei hebben wij niet te doen met het motief en beginsel, waaruit Gods plan en bestek voor het heelal is opgekomen; dat is de *chokma;* maar met de kennis van de bestaande, gebeurde en zullende gebeuren dingen. Die beide hebben wij wèl *te onderscheiden.*

a. Vóor alle dingen is hierbij het inzicht noodzakelijk, dat er *in God den Heere geen organen* aanwezig zijn. Bij ons, menschen, is er voor elke werking een orgaan noodig. Wij kunnen niet zien, spreken, hooren, of wij moeten er een orgaan voor hebben. Wordt dat orgaan weggenomen, dan houdt de actie op. Toch zit de actie niet in die organen zelf. Ze zijn slechts geleiddraden, waarcoor of waarlangs de actie plaats grijpt. Wat agit, is onze ziel. Gelijk bij een telegraaflijn tusschen twee kantoren de telegraaf geleidt, maar de actie in het kantoor schuilt. De tijd komt straks misschien wel, dat men geen draden meer noodig heeft. Nu kan men er al één van de twee missen, die onder een grond. Maar boven den grond is er voorloopig nog eene verbinding noodig. Een Engelschman onzer dagen opperde het denkbeeld van de zoogenaamde

throughth; wellicht krijgt dat later realiteit, zoodat alle verbinding door middel van organen overbodig wordt. En is er niet reeds de realiteit van die throughth, zoo spoedig wij ons in de geestenwereld verplaatsen? In het rijk der heerlijkheid, onder den nieuwen hemel en op de nieuwe aarde, kan men zich geen brieven of telegrammen denken. Maar evenmin beperking tot de naaste omgeving. In die wereld der gelukzaligen zal er dus eene rechtstreeksche gemeenschap wezen zonder organen, gelijk bij de engelen. Maar dit slechts exempli gratia.

Nu leg ik hierop nadruk, dat *in onze organen geen reuk etc.* is, gelijk reeds ons spraakgebruik aanwijst; niet mijn neus ruikt, maar ik ruik, *mijne ziel ruikt.* Dit neemt niet weg, dat er *zonder die organen voor mijne ziel geen contact is met de dingen.* Maar bij pas gestorvenen is alles in oor en oog nog volkomen zuiver, en toch wordt er geen geluid meer opgevangen; er is geen rapport meer tusschen het orgaan en het ik. Zoo is het ook met de muziek; die zit niet in mijn oor, maar in mijn ziel. Daarom is het voor engelenmuziek en engelenzang volstrekt niet noodig, dat zij lichamen hebben. De muziek zit noch in keel, noch in oor, nog in iets lichamelijks, maar in de ziel. De mensch is een bipartitisch wezen, daarom kan hier zijne ziel alleen in dit leven haar God lofzingen en zingt na den dood als mensch niemand des Heeren lof. Daarom klagen de geloovigen onder het Oude Testament ook telkens zoo over den dood, omdat zij dan God niet kunnen loven naar hun lichaam. Bij de engelen als pneumatische wezens is dat evenwel niet zoo. Dit op te merken, vergemakkelijkt het recht verstand van vele Schriftuurplaatsen. Tevens zien wij zóo, dat de noodzakelijkheid van het bezit onzer organen alleen voortkomt uit ons tweeledig bestaan, omdat wij tot twee werelden behooren, de zichtbare en de onzichtbare.

Nu wordt *in de Heilige Schrift bij God den Heere ook van organen gesproken.* Ja, bij voorkeur noemt zij, over God den Heere en zijne uitingen en werkingen sprekende, daar de organen bij, en wel die organen, die voor ons noodig zijn om met de wereld gemeenschap te hebben. Zoo maakt zij bij eene uiting van kracht gewag van de יַד יְהוָה, de χεὶρ τοῦ Θεοῦ. Evenzoo spreekt zij van de עֵינַיִם des Heeren en van de אֹזֶן יְהוָה enz. *Dit doet de Schrift evenwel nergens, waar de zaak op pneumatisch terrein blijft.* Nergens bijv. staat er, dat God de Heere tegenover de afgestorven zielen eene hand gebruikt. *Maar die uitdrukkingen vindt men wel, wanneer er sprake is van eene actie Gods in deze zichtbare wereld.* Het kenmerkende schuilt hierin, dat God, schoon niet tot deze wereld behoorende, er toch op inwerkt. Wij, menschen, behooren zelf tot die stoffelijke wereld, maar God niet. Hij is τὸ πνεῦμα. En om nu duidelijk uit te spreken, dat *God hoewel τὸ πνεῦμα, toch optreedt in en inwerkt op den zicht-*

baren, stoffelijken κόσμος daarom appliceert de Schrift, bij wijze van overdracht, op Hem onze menschelijke organen.

Dit geschiedt nu *met name ten opzichte van de omniscientia.* Deze wordt bijna nergens in de Schrift in formule gebracht. Zoo goed als de staande uitdrukking er voor is, dat *de oogen des Heeren over alles gaan.* Beide het oog en oor worden genoemd, echter met dit onderscheid, dat bij het *oog* meer op eene *actieve,* bij het *oor* meer op eene *passieve* wetenschap wordt gedoeld. Het oog neemt waar, het oor vangt op.

In Zach. 9 : 1 lezen wij: „De Heere heeft een oog over den mensch, gelijk over al de stammen Israels." Deze uitdrukking is al heel sterk. In Zach. 5 : 6 wordt dat oog verzinnebeeld door eene efa, een rond ding, dat het oog des Heeren voorstelde, uitgaande over de gansche aarde. Zach. 4 : 10 spreekt van „de oogen des Heeren, die het gansche land doortrekken"; hier worden ze zelfs geabstraheerd van het wezen Gods, niet meer organisch genomen, maar als het ware een zekere symbolische zelfstandigheid. Vandaar later in de Christelijke kunst het „alziend oog", een driehoek met een oog er in, om den Heere voor te stellen.

Eene merkwaardige plaats is *Deut. 11 : 12*: „De oogen des Heeren uws Gods zijn gedurig daarop, van het begin des jaars tot het einde des jaars." Hier komt het actieve element der alwetendheid vooral uit. Cf. ons spreekwoord, dat „het oog van den boer de koe vet maakt". In het oog is *de actie van het zorgen,* van het vruchtbaar maken besloten.

Job 34 : 21: „Want zijne oogen zijn op ieders wegen en Hij ziet al zijne treden." Hier geldt het meer de rechtstreeksche beteekenis van kennis van eene zaak dragen.

Psalm 139 : 16: „Uwe oogen hebben mijn ongevormden klomp gezien." Dat wil niet maar zeggen: Gij wist van mij af, eer ik er was; neen, maar het slaat ook hier weer op het omnipraesente van de rechtstreeksche kennisneming.

Spr. 5 : 21: „Een iegelijks wegen zijn voor de oogen des Heeren, en Hij weegt al zijne gangen." Dat het actieve element bedoeld is, blijkt uit de parallelle uitspraak. De Heere houdt alles bij en oordeelt er over.

Spr. 15 : 3: „De oogen des Heeren zijn in alle plaatsen, beschouwende de kwaden en de goeden." Hier is sprake van het ethische weten in de onderscheiding van goed en kwaad.

Jerem. 16 : 17: „Mijne oogen zijn op al hunne wegen; zij zijn voor mijn aangezicht niet verborgen noch hunne ongerechtigheid verholen van voor mijne oogen." Ook hier wordt een en ander gebezigd in de beteekenis van het ethische, oordeelende zien.

Amos 9 : 3 geeft een zeer schilderachtige uitspraak: „Al verstaken zij zich

op de hoogte van Karmel, zoo zal Ik ze naspeuren en van daar halen; en al verborgen zij zich van voor mijne oogen in den grond van de zee, zoo zal ik van daar eene slang gebieden, die zal ze bijten."

De meest krasse uitspraak uit het Nieuwe Testament geeft *Hebr. 4 : 13 :* „Er is geen schepsel onzichtbaar voor Hem, maar alle dingen zijn naakt en geopend voor de oogen desgenen, met welken wij te doen hebben."

Deze organen worden aan God wel overdrachtelijk toegeschreven, maar Hij heeft ze niet, Hij is een geestelijk wezen. Wij zijn geen pneumatische wezens en mitsdien hebben wij wèl organen. Dat wij organen hebben, is echter als zoodanig niets gebrekkigs, maar wel, dat wij ze als geleiddraden noodig hebben. Immers, ook onze Heere Jezus Christus heeft, nu in den hemel, organen. En wij zullen ze *altoos* hebben. Maar in God den Heere is geen onderscheid tusschen zijne hoorende, ziende, doende etc. actie. *Alleen te onzen behoeve is die onderscheiding aan Hem toegeschreven.*

Wat nu van het oog actief geldt, dat geldt van het oor passief. Intusschen treedt Gods oog in de Schrift veel sterker op den voorgrond dan Gods oor. Eigenlijk wordt van dit laatste alleen gesproken, wanneer Gods kind zijn gebed opzendt. Overigens komt het nog wel voor, maar hoogst zelden. Dat komt juist, doordat het „oor" het passieve waarnemen aanduidt. En Gods waarnemen is natuurlijk altoos actief. Hij is actus purissimus. En waarom het „oor" dan juist wel bij het gebed ter sprake komt, zal straks blijken, als wij onderscheiden hebben tusschen Gods scientia necessaria en scientia libera.

De Schrift geeft ons nog meer. Niet alleen toch wordt de alwetendheid Gods aangeduid door vergelijking met ons oog en oor, maar *tevens laat de Schrift ons gevoelen, dat deze kennisse van Gods zijde veel intensiever is, dan de wetenschap, die wij met onze organen verkrijgen.* Die doordringende kennisse Gods drukt de Schrift uit door het werkwoord בחן (ook wel door חקר), d. i. het innerlijk doorzoeken van het verborgene. Cf. Ps. 11 : 4; Jer. 17 : 10. In Ps. 11 : 4 lezen wij : עֵינָיו יֶחֱזוּ עַפְעַפָּיו יִבְחֲנוּ בְּנֵי אָדָם, Gods oogleden proeven de menschenkinderen. Ons oog kan niet proeven, door enkel te zien; wij moeten nog eens *na*zien; eene enkele maal alleen dringt een aesthetisch geoefend oog in de dingen in en smaakt ze aanstonds. Maar bij God den Heere is het enkele kennisnemen van de dingen voldoende om ze te proeven. Jer. 17 : 10 : אֲנִי יְהוָה חֹקֵר לֵב בֹּחֵן כְּלָיוֹת. Deze plaats wordt door de voorgaande verklaard. Hier is geen sprake van nieren eten; er wordt niet gedoeld op het smaakorgaan; „proeven" is ook hier indringen met het oog tot het binnenste. De Bijbelsche somatologie verdeelt *'s menschen lichaam* in een *voorkamer*, het *hoofd*, daar is de deur in, dat is het buitenste; dan een *woonkamer*, het *hart;*

en daarachter een *geheime werk- of schatkamer,* waar de verborgen dingen geschieden, de *nieren.* En nu wordt hier gezegd, dat God niet alleen tot die twee eerste afdeelingen toegang heeft, maar dat Hij *ook de verborgen verschijnselen van die achterkamer der nieren waarneemt.*

Men drage bij dit alles zorg, alle distantie van het Goddelijk wezen af te weren. De omniscientia moet *rechtstreeks met de omnipraesentia in verband* gezet worden. Als iemand in zijne nierenkamer wegsluipt, dan volgt God dien man niet, maar dan *is* God er als die man binnenkomt, en dan is God er nog als die man weer is weggegaan. Daarom vallen voor God ook alle geleiddraden weg. Wij hebben de geleiddraden noodig voor verren afstand, tenzij bij sterke sympathische gemeenschap, bijv. bij schokkende gebeurtenissen, waarbij wij ook zonder geleiddraden eene actie in het leven zien geroepen. Maar *voor God als den Omnipraesente valt alle afstand, en dus alle orgaan, weg.* Dit is het *nauw verband in den 139sten psalm tusschen omnipraesentia en omniscientia,* waarop wij vroeger wezen. De omniscientia rust op de omnipraesentia.

b. Ik kom nu tot de onderscheiding, hierboven reeds genoemd. Er is in God, zoo werd van oudsher terecht geleeraard, te *onderscheiden tusschen tweeërlei scientia, nl. de necessaria, en de libera of de scientia visionis.* Bij deze laatste benaming denke men niet aan „visioen", maar aan hetgeen hierboven gezegd is omtrent het gebruik van „oog" en „zien" voor het weten Gods.

De *scientia necessaria* is die wetenschap, die voor God *rust in zijn eeuwig besluit,* in zijn verborgen raad, in het *decreet van zijn welbehagen,* waarvan de aanvangen en beginselen uitgedragen zijn in de schepping. Dit besluit is onveranderlijk, niet voor wijziging vatbaar. Het wierd niet van buiten af aan God opgelegd, maar is uit Hemzelf voortgekomen. En het is *eeuwig praesent voor zijn heilig oog.* Dat besluit bindt Hem niet zoo, dat Hij er van af zou willen want juist in dat besluit heeft Hij zijn eeuwig welbehagen. Daarom wijkt Hij niet één oogenblik buiten dat besluit. Het besluit is ook niet buiten God te denken. Het besluit is de besluitende God. Elke voorstelling, die het besluit van God afzondert, is anthropomorphistisch. Hier is, en vandaar de naam dezer scientia, *stringente noodzakelijkheid.* Stel, dat wij de wereld eens een oogenblik buiten God konden denken, dan zou God als God toch alles van die wereld afweten. Daarom is die scientia plenissima en necessaria.

Daartegenover staat de *scientia visionis* of de scientia libera. Deze komt niet op uit Gods decreet, maar *uit zijn inleven in den tijd* en in de *realiteit der historie.* Als een architect op zijne kamer den geteekenden gevel van een in aanbouw zijnd huis bekijkt, weet hij, hoe die gevel er uitziet. Maar hij kan ook naar buiten gaan zien, dat en hoe hij metterdaad gebouwd wordt. Zoo ook gaat God de Heere in zijne schepping uit, Hij, die met zijne scientia

necessaria van alle eeuwigheid weet, hoe de dingen loopen, *om nu te zien, dat zij alzoo loopen, als Hij ordineerde,* en Zich daarin te verlustigen. Dat is de scientia libera. Dat is wat Gen. 1 ons verhaalt, dat God zag hetgeen Hij gemaakt had, en ziet, het was zeer goed, het was gelijk zijne Wijsheid, voor zijn aangezicht spelende, het had gezien (Spr. 8), eer de aanvangen van de stofjes der wereld er waren.

Het verschil tusschen deze beide moge duidelijk worden uit eene analogie uit het menschelijke leven.

Immers, ook voor de cognitio Dei necessaria hebben wij wel analogieën in ons eigen leven. In een huis ontwikkelen zich verkeerde, vergiftige dampen en gassen. Dus is het riool niet in orde. Maar waar ligt dat? Allerlei menschen hebben al in dat huis gewoond; de huidige bewoners weten niet, waar het te vinden zij. Gaat men dat huis afbreken? Gaat men op goed geluk af maar ergens zoeken? Neen, dat ware onzinnig. Maar men gaat eenvoudig in de oude koopbrieven van dat huis het bestek na, en dat wijst de zaak aanstonds uit. *Het bestek van dat huis is dan als het ware het decreet, waaruit de kennis geput is.* Men heeft de lijnen in dat bestek slechts te volgen.

Een ander voorbeeld. Eene vesting zal belegerd worden. Wat wenscht de generaal slechts te weten? Hoe de vesting gebouwd is. Want weet hij maar, waar het kruithuis staat, dan is een enkele granaat voldoende om de vesting te overwinnen. Hoe komt hij nu te weten, waar het kruithuis staat? Door op goed geluk af maar eens hier en daar te gaan schieten? Neen, maar hij poogt door spionnen en omkooperij de plannen van zoo'n vesting te bemachtigen. In een gewonen oorlog is dat niet zoo gemakkelijk, dank zij de vaderlandsliefde. Maar zelfs in Frankrijk is zulk een verraad voorgekomen bij een hoofdofficier van den staf. Zoo ook hadden in den laatsten oorlog tusschen China en Japan de Japanneezen de plannen weten te bemachtigen, want de Chineezen hebben voor geld alles over en waren dus een licht omkoopbare prooi. Welnu, hier hebben wij hetzelfde. *Zoo'n plan is als het ware het decreet van de vesting.* Ook hier is dus *kennis e decreto.*

Als een minister van oorlog een dislocatieplan maakt, dan reist hij niet eerst alle garnizoensplaatsen af om te zien, hoeveel plaatsen er in elke kazerne zijn, maar hij neemt eenvoudig de plannen waar al die kazernes naar gebouwd zijn. Hij vraagt niet naar de realiteit, maar naar het decreet. En hetzelfde geschiedt overal in het dagelijksche leven. Een vader bijvoorbeeld, die het karakter van zijn kind goed kent, weet vantevoren, wat zijn kind in bepaalde gevallen doen en laten zal. En zoo kan men de voorbeelden vermenigvuldigen. Dat is altegader cognitio e decreto.

Zoo nu is er ook bij God den Heere cognitio e decreto, wijl Hij is de

Bouwmeester van het heelal, die voor alle ding in zijn decreet het plan en bestek heeft ontworpen, en dat met de zekerheid, dat alles aan zijn decreet beantwoordt. Het spreekt vanzelt, dat Hij dus nooit uit behoeft te gaan in de wereld, om te zien, wat er voortvalt en hoe de dingen zijn, maar Hij *heeft in zijn, decreet de volkomen kennisse van wat er op elk oogenblik en in elke situatie in heel zijn schepping voorvalt.*

Deze kennisse Gods uit zijn decreet *is volledig* en *behoeft geene suppleering* door kennis uit de *waarneming*. Zij omvat en doordringt alle ding. De Japanneesche generaal heeft bij de kennis van het plan toch nog veel andere dingen noodig te weten, bijv. of de bevelhebber een knappe man is of een stumpert, of men zwaar of licht geschut heeft, hoeveel bezetting er in de vesting ligt, enz., hetgeen hij door spionnen in de realiteit laat onderzoeken. Zoo is het echter bij God niet. Bij God den Heere is de kennis e decreto eene volledige kennis van het verleden, het heden en de toekomst. Als God de Heere het verleden wil indenken, dan slaat Hij niet een historieblad op, maar het verleden, gelijk het heden, gelijk ook de toekomst, kent Hij uit zijn decreet.

Dat is dus de eerste kennis, de scientia necessaria die daarom necessaria wordt genoemd, omdat zij *met noodzakelijkheid uit zijn decreet voortvloeit.* Zelfs mogen wij niet eens zeggen, dat God zijne kennis uit zijn decreet heeft, want dat decreet is niet iets wat obiectief buiten Hem bestaat, neen, maar decretum Dei est Deus decernens. Zoo valt te allen tijde zijne absolute kennis van alle ding met zijn eigen Goddelijk wezen saam.

De andere kennis, de *scientia libera*, is de voor ons meer gewone, die *uit het zien van de dingen* ontstaat en ontleend wordt aan de realiteit. Letten wij bijvoorbeeld, gelijk we reeds hierboven aangaven, op het scheppingsverhaal. Er gaat een woord Gods uit: „Er zij licht" enz. Uit dat decreet Gods treden de dingen in het leven, Daarna lezen wij evenwel, als een tweede daad Gods, dat Hij zag, hoe de geschapen dingen zeer goed waren. En juist *in het volkomen op elkander kloppen van die beide ligt de genieting van het Goddelijk welbehagen in zijn eigen werk.* Het is te vergelijken met een schilder, die een beeld in zijn geest heeft voelen opkomen, dat hij nu wil obiectiveeren op het doek. Hij raakt daar aan doende, en als het nog niet goed is, en nog beter moet, dan retoucheert hij totdat hij eindelijk zeggen kan: Nu zie ik *vóór* mij, wat er *in* mij was. Dan is het וַיַּרְא כִּי־טוֹב. Bij een schilder is dit alles een probeeren, een gebrekkig tot stand komen van eene slechts betrekkelijke volkomenheid. Bij God daarentegen wordt natuurlijk uit het decreet onmiddelijk de volstrekt volkomen schepping geboren. Alles is opeens „zeer goed" uit kracht van scheppingswoord.

Intusschen zij men op zijn hoede, deze tweede cognitio *niet verkeerd te verstaan. Bij ons* toch hebben wij eene experimenteele *kennis, die wij vantevoren niet hadden* en nu verkregen. Maar zoo is het bij God den Heere niet. Hij zoekt en verkrijgt eene *kennis van dingen, die Hij reeds wist.* Indien hier een zondig beeld geoorloofd is, denkt u dan een vrek, die in zijne kast drieduizend gulden heeft. Hij telt dat geld eens na. Den volgenden dag weer. Dan nog eens. Eenvoudig om er in te genieten, dat er werkelijk drieduizend gulden zijn. Dat is hier zondig, maar anders een zuiver beeld van wat God doet. God de Heere komt telkens zijne schepping nazien, niet om te weten of er iets gestolen is — want wie zou dat kunnen? — neen, maar wetende dat alles er is en hoe het er is, eenvoudig om het voor Zich te zetten en er aldus in te genieten.

[Zulke zondige beelden zijn niet verboden. Onze Heere Jezus Christus zelf gebruikte ze. Cf. de gelijkenis van den onrechtvaardigen rechter.]

c. Wij komen thans toe aan eene *veel dieper onderscheiding*, die oudtijds gedeeltelijk met dezelfde namen werd genoemd als de vorige, nl. die van de *cognitio naturalis* en de *cognitio libera.* De eerste onderscheiding tusschen cognitio e decreto of necesaria en cognitio visionis of libera vindt men in de oude dogmatieken niet. Daar heeft men vroeger zoo niet op gelet. Maar deze onderscheiding treft men er wel in aan. Zij is van veel meer gewicht. Trouwens, heel de leer van de omniscientia Dei is voor het gereformeerde stelsel van het uiterste belang. De vrijheid van den wil hangt met dit stuk op het nauwste samen.

Wanneer men denkt aan God den Heere voor zijn decreet (hetgeen onzin is, want bij een eeuwig wezen aan voor en na te denken is ongerijmd; maar het is hier dan ook niet reëel bedoeld, doch logice), dan rijst de vraag, *waaruit God zijne kennis geput heeft.* Er is dan nog geen wereld, en er is nog geen decreet, er bestaat nog niets dan God. Waaruit komt nu Gode de kennis van zijn decreet toe? De vraag stellen is haar beantwoorden. God *heeft die kennis uit Zichzelven.* Die kennis *ligt in Gods natuur.* En *daarom* heet zij *cognitio naturalis.*

Is nu die kennisse Gods, die Hij louter uit Zichzelven put, eer er nog een decreet en dus ook eer er nog een heelal bestaat, *gelijk of ongelijk aan de kennis, welke God nu uit zijn decreet of uit zijne wereld verkrijgt?*

Stel, dat beide *gelijk* zijn, wat volgt dan? Dat er *in God geene vrijheid* was. Want dan zou zijn decreet niet bepaald zijn door zijn welbehagen of wilskeuze, maar met noodzakelijkheid uit zijne natuur zijn voortgevloeid. Als ik in eene stad ben, en ik weet maar van éene gelegenheid om naar de naastbij gelegen stad te komen, dan is er geen wilskeuze, van vrijheid kan er dan geen sprake

wezen. Maar wel als er meer dan éene gelegenheid is. Dan neem ik wat mij bevalt. *Stellen wij dus in God vóor zijn decreet geene andere kennis dan die in zijn decreet vastligt, dan is er geen keuze bij God geweest en werd alleen zijne cognitio naturalis in zijn decreet overgeschreven.* Maar een God zonder vrijheid van wil druischt lijnrecht in tegen de openbaring der Schrift. Deze voorstelling is dus uitgesloten. Derhalve moeten de cognitio naturalis en de cognitio e decreto ongelijk wezen. En dat wel met dien verstande, dat *de eerste niet kleiner, maar grooter is* dan de tweede. Vóor zijn decreet moet dus God de Heere uit Zichzelven geput hebben, en nu nog putten, eene kennisse van dingen, veel grooter dan die bepaalde kennisse, welke in het decreet is vastgelegd. Met andere woorden, *het decreet had ook anders kunnen zijn.* God heeft nu dit heelal geschapen met al zijne wereldbollen, dieren, planten enz. Maar ook een ander heelal ware mogelijk geweest. *Er waren velerlei mogelijkheden.* En toen heeft God *uit al die denkbaarheden gekozen* wat Hij koos. En *dat kiezen* is geweest zijn *decreet.* Daarin heeft Hij zijne wijsheid betoond, dat Hij uit zijne cognitio naturalis met den wil van zijn welbehagen eene bepaalde mogelijkheid gekozen heeft. De almacht Gods wordt niet uitgeput door wat die almacht gewrocht heeft, maar ze gaat dit perk zeer verre teboven. Die *almacht wordt wel uitgeput door zijne cognitio naturalis,* want deze omvat alle mogelijkheden. Doch de *cognitio e decreto* is, wel verre van adaequaat aan, *veel kleiner dan Gods almacht.* En deze cognitio is in deze tweede distinctie de cognitio libera. Ter vermijding van verwarring tusschen deze en de eerst behandelde onderscheiding bezige men deze terminologie: voor de eerste distinctie die van cognitio e decreto of necessaria en experimentalis, en voor de tweede die van cognitio naturalis en libera. Ofschoon, men mag ook dezelfde termen gebruiken, mits men de zaken maar goed onderscheide.

Wat nu bij deze tweede distinctie zooveel *moeilijkheid* brengt, is de schuld van de *Jezuieten.* Met hun gewone schranderheid hebben die namelijk ontdekt, dat hier nog iets achter zat, en dat hebben ze misbruikt tot verdediging van hun stelsel. Daartoe schoven zij er de *cognitio media* tusschen, als zoowat het midden houdende tusschen de cognitio naturalis en de cognitio libera. Men formuleerde ze als cognitio *media inter possibilem et actualem. „Possibilis"* is dan de cognitio Dei *naturalis, „actualis"* is de cognitio *e decreto.*

Wat de zaak zelve betreft, moeten wij teruggaan op de *Pelagianen* van vroeger en later tijd, op de *Arminianen* ten onzent. Die leerden, gelijk bekend is, wel eene *uitverkiezing,* maar *ex praevisa fide,* uit kracht van een vooruitgezien geloof. De voorstelling was deze, dat God de Heere het in de wilskeuze van den mensch gelaten had, of hij den Christus en in Hem de verlossing

aannemen of verwerpen zou. Maar terwijl wij dat nu eerst ex eventu kunnen zien, ziet God de Heere als de Alwetende het vooruit. Vandaar de uitdrukking „e praevisa fide".

Dit gansche denkbeeld is in den grond der zaak niet anders dan het *overbrengen op God den Heere van wat in onze menschelijke huishouding thuishoort.* Voor ons, menschen, gaat het weten in de orde van den tijd in. Er is voor ons scientia, praescientia en scientia praeteriti. Maar al die begrippen vallen bij God weg. *Bij het Eeuwige Wezen is er van praescientia natuurlijk geen sprake.* Want bij Hem bestaat het verschil van tijd niet, Hij bestaat buiten den tijd. Vraagt men, of er dan geen praescientia in God is, dan moet geantwoord worden: Ja, in dien zin wel, dat alles tevoren voor Hem geopend ligt. Maar die praescientia Gods, die het boek der toekomst voor Hem geopend doet liggen, is genomen uit zijn decreet, omdat Hij *alles tevoren in zijn decreet bepaald heeft.* En in de tweede plaats weet God alles wat er gebeuren zal, omdat Hij *zelf ook in den mensch ingeschapen heeft al's menschen vermogens,* neigingen, verhoudingen, en zelf bepaalt in welke omstandigheden, en dus ook in welke verleidingen en verzoekingen, die mensch komen zal. Dit is een geestelijke algebra, als ik zoo zeggen mag, waarin al de combinatiën en permutatiën van de verschillende factoren van den mensch niet alleen aan God bekend zijn, maar ook het resultaat, op elk gegeven oogenblik. Ja, inzooverre is er praescientia. Maar dat is gansch wat anders dan de praevisa fides der Remonstranten. Daar vloeit het juist niet met noodzakelijkheid uit Gods decreet voort, maar verblijft de beslissing aan 's menschen keus. Eerst nadat de mensch gekozen heeft, kan God de Heere daar eigenlijk wetenschap van hebben, niet uit zijn decreet en scheppingsordinantie. Maar nu, zoo leeraart men, is er in God eene *magische wetenschap,* waardoor Hij wat bij ons in 1895 voorvalt vooruit kan zien, niet omdat het gegrond is in den wortel der dingen, maar eenvoudig omdat Hij het op magische, onbegrijpelijke wijze vooruit ontwaart. En dat in dien zin, dat, als de mensch nog niet ontvangen is, ja, het heele volk, in welks midden hij leven zal, nog niet bestaat, toch niettemin God alles gezien heeft eer het was. Eene voorstelling, die de *ongerijmdheid zelve* is. *Dat is magie, geen Goddelijke alwetendheid!*

Dit ter inleiding op de „scientia media" der Jezuieten. *Die Jezuieten toch wilden ook zoo mogelijk voor den mensch reserveeren eene zekere vrijheid van keuze.* Niet geheel op Pelagiaansche manier. Daar waren zij veel te goede denkers voor. En ook waren ze veel te knap, om in te gaan op de dwaasheid der Remonstranten. Zij begonnen met eene onmiskenbare waarheid op den voorgrond te stellen. Het Evangelie wordt altoos aangeboden onder *eene soort conditie.* Dat is de zenuw van het *genadeverbond.* En immers was ook in het

werkverbond het eeuwig leven aangeboden op de conditie van het „Doe dat". Hierop, als op een onmiskenbaar feit, bouwden zij het stelsel, dat *God de Heere dus in elk gegeven geval op twee mogelijkheden moest gerekend hebben,* namelijk dat de mensch die conditie vervulde en dat hij ze niet vervulde. En dat er alzoo in elk gegeven geval tweeërlei kennis in God was, ten eerste hoe het werkelijk gebeuren zou, maar ook ten tweede, wat er gebeurd zou zijn, als het anders ware geloopen. Bij het menschelijk geslacht dus: niet alleen de kennis van wat er feitelijk gebeurt, de historie der zondaren, maar ook de kennis van wat er gebeurd zou zijn, als Adam ware staande gebleven, de historie van heiligen. Want natuurlijk, als Adam anders gekozen had, dan ware het verloop der wereld gansch anders geweest. Die kennis nu heeft God de Heere *niet uit zijn eigen natuur;* zij is dus geen cognitio naturalis; maar ook heeft Hij ze *niet uit de feiten;* dus is zij ook geen cognitio actualis; maar zij staat *tusschen die beide* in; vandaar de naam *scientia media.*

Bleef het nu hierbij, dan kon deze voorstelling wel toegegeven worden en zou er tegen het erkennen van deze cognitio media *geen bezwaar rijzen.*

Maar *daarbij bleven* de theologen uit de orde van Jezus *niet.* Feitelijk kwamen zij hierop neer, dat God de Heere *eigenlijk twee plannen beraamd had, twee wereldplannen,* het eene, zooals het loopen zou als Adam staande bleef, het andere, zooals het loopen zou als hij viel. En dat het nu *tot op Adams val onzeker* was, welke van die twee tot realiseering zou komen. En dat eerst toen *het eene gekozen* werd en *het andere als onbruikbaar wegviel.*

Daarmee nu wordt het decreet metterdaad losgerukt. *Dan is er geen eeuwig decreet.* Of wel, dan was er van eeuwigheid *een dubbel decreet,* maar *welk van die beide zou worden uitgevaardigd was onzeker. Maar dan is het ook geen decreet.* Een decreet is uit den aard der zaak *geen decreet, zoolang het niet uitgevaardigd is.* Al ligt er bijvoorbeeld een Koninklijk Besluit geteekend op 's konings tafel, daar is het nog geen Besluit mee, dat wordt het eerst door de uitvaardiging. Zoo ook bij God. De uitvaardiging wachtte op Adams keuze. Maar dan werd het decreet Gods eerst nadat Adam gekozen had een decreet. *En tot op Adams val is er dan geen decreet geweest.* Tenzij men ook hier weer de uitvlucht van de Remonstranten met hunne praescientia wil te baat nemen. Toch blijft ook dan nog de beslissing niet aan God, maar aan Adam.

Maar daarmee is men er nog niet van af. De strijd loopt niet daarover, dat er eene zekere wilsvrijheid gereserveerd moet blijven voor Adam als hoofd der menschheid. Neen, maar men vraagt die vrijheid voor een iegelijk mensch. Zoo genomen, springt de ongerijmdheid van het geheele stelsel klaarlijk in het oog. Immers, bij Adam alleen ware die eisch van wilsvrijheid nog wat te verstaan geweest, maar gaat men dit repeteeren bij elk individu, dan is

bij elk mensch opnieuw het geheele decreet onzeker. Dan is er in eigenlijken zin van geen decreet sprake meer. Niet de mensch moet zich dan naar God schikken, maar God moet zich dan elk oogenblik schikken en telkens zijn heele plan verzetten naar de wilskeuze van een iegelijk mensch. De macht, die den loop der dingen regelt, schuilt dan niet bij God, maar bij den mensch. Niet God, maar de mensch maakt de historie. Het zwaartepunt van elke beslissing der dingen is niet in den hemel, maar op aarde. En niet alleen, dat elk mensch zulk eene keuze moet doen, maar eenzelfde mensch kiest wel dertig, veertig keer in zijn leven. Is hij nu altoos vrij, natuurlijk, dan moet het plan Gods zich richten naar elke incidenteele keuze van alle individu. En waar nu, ten laatste, de onderscheidene keuzen van de menschen vaak contradictoir tegenover elkander staan, zoo vereischt de eene keuze eene wijziging in Gods plan, die de andere keuze juist weer onmogelijk maakt. En zoo wordt *God verlaagd tot iemand, die eene afwachtende houding moet aannemen* om te zien, welke keus er overheerschen zal, om dan daarnaar telkens heel zijn plan weer te verschikken.

Om een enkel voorbeeld te noemen. Voor de verzoening der zonden was noodig het sterven van Christus op Golgotha. Judas, Kajaphas, Pilatus, de overpriesters enz. hadden dus telkens de keuze om Jezus al of niet ter dood te veroordeelen. Stond dat in hunne keus, dan hadden zij ook anders kunnen kiezen dan zij deden. Dan was de Christus dus niet door hen gekruisigd en het bloed der verzoening niet vergoten. En God had, met eerbied gesproken, net zoolang moeten wachten en met zijn Christus rondloopen, tot er eindelijk eens een kwam, die den Christus overhoop stak. Zoo ziet men, hoe op die wijs zelfs het centrale middelpunt der wereldhistorie in algeheele onzekerheid geraakt.

Maar, zoo kan men vragen, de Heilige Schrift spreekt toch altoos van eene conditie, door God gesteld; dat is een onmiskenbaar feit, gelijk zoo straks werd toegestemd; *hoe staat het dan nu met die conditie bij de belijdenis der omniscientia Dei?*

Daarop antwoord ik dit. Voor ons, menschen, is er geen zedelijk leven mogelijk, is er geen verantwoordelijkheid of schuld, tenzij de dingen ons conditioneel worden voorgesteld. Neemt dat conditioneele weg, dan heeft er geen zedelijke actie in den mensch plaats, maar dan is die mensch eenvoudig een instrument, een rad dat gedraaid wordt zooals het draait. Zal daarentegen de mensch eene causa secunda zijn met in zich een eigen initiatief, dan ligt dat eigen initiatief niet hierin, dat hij den loop der dingen beheerscht, maar hierin, dat hij in zichzelf eene zedelijke actie tot stand brengt, die ten kwade of ten goede kiest. Dat wij alleen op die wijze het zedelijk leven verstaan kunnen,

is een gevolg van ons leven in den tijd. In den hemel der gelukzaligheid is zulk een conditioneel leven ondenkbaar. Daar kan geen bedreiging wezen: „Indien gij zulks niet doet, zoo zult gij sterven", want de dood is er buitengesloten. En even ondenkbaar is de toezegging van loon: „Doet dat, en gij zult leven", want de zaligen hebben het eeuwige leven. Zulk *eene conditie is dus niet per se noodig voor den mensch, maar alleen zoolang hij in den tijd is.* Zoo komt er tweeërlei wetenschap van het zedelijke leven tegenover elkander te staan: 1°. die in God en in de gezaligden is; die is onveranderlijk, eeuwig, vast; 2°. die in den mensch is tijdens zijn leven op aarde; die is conditioneel. Hoe kunnen die beide nu met elkander in rapport gebracht? De mensch op aarde kan niet ingaan in den vorm van kennis des zedelijken levens, die bij God en de gezaligden is. Maar *God kan wel indringen in de wetenschap, die de mensch op aarde van dat zedelijke leven heeft.* Want dat leven is door den mensch niet verzonnen, maar door God hem ingeschapen bij de schepping naar zijn beeld. En als nu twee lieden elkaar ontmoeten, zeg een Engelschman en een Rus, en de Engelschman kent geen Russisch, maar de Rus kent wel Engelsch, niet waar, dan is er maar éene mogelijkheid, dat die beide gemeenschap oefenen met elkander, nl. dat de Rus Engelsch gaat spreken. Welnu, zoo ook is het, wanneer God en mensch tegenover elkander komen te staan, *God spreekt beide de taal van het zedelijk leven, dat bij Hem is, en die van het conditioneele zedelijk leven, dat bij den mensch is.* Daarom vertolkt Hij nu zijn eeuwigen wil in die taal van het zedelijke leven, die alleen voor den mensch verstaanbaar is. Vandaar in de Schrift deze beide, nl. dat bij God het zedelijke leven zonder conditie geteekend wordt, en dat toch *de conditioneele taal wordt gebezigd, waar God met zijn verbond tot den mensch nadert.* Vragen wij daarbij, of de tegenovergestelde uitslag van die conditie ook aan God bekend is, dan moet naar uitwijzen der Heilige Schriftuur op die vraag bevestigend geantwoord worden. Tot Adam is gezegd: „Doet dat en gij zult leven." In dat zeggen toont God te weten, wat er gebeurd zou zijn, als Adam de conditie in positieven zin had beantwoord. In dien zin en in die beteekenis, maar in die ook alleen, mogen wij eene cognitio media erkennen.

d. Omdat wij ten huidigen dage daarmee te worstelen hebben, wijs ik er ook nog op, hoe *alle pantheïstische richtingen op dit stuk der omniscientia Dei afwijken.* Zij staan ook vlak tegen ons over, maar op een heel andere manier dan de Jezuieten en Arminianen. Het pantheïsme namelijk *kent geen decreet* en kent evenmin eene onderscheiding tusschen de kennisse, die God uit Zichzelven, uit zijn decreet heeft, en de cognitio experimentalis. Al die onderscheidingen vallen bij het pantheïsme weg. Voor een pantheïst gaat het bewustzijn, en dus ook de kennisse, Gods nooit verder dan het bestaande. Alleen uit het

bestaande is het, dat het bewustzijn in God opkomt. *De kennisse Gods wordt dus geheel aan de bestaande realiteit gebonden.* Daar nu die realiteit niet dezelfde blijft, maar zich onophoudelijk wijzigt en verder komt, zoo volgt daaruit, dat ook het bewustzijn en de kennisse Gods toeneemt, klimt en wint in klaarheid en helderheid. God begint met niets te weten, met geheel onbewust te leven; ontwaakt van lieverlee tot eenige bewustheid; en klimt straks tot al klaarder kennisse op. Maar bij die klimming kan God nooit de ontwikkeling van het bestaande vooruitloopen, maar Hij moet die volgen, *voorzoover de wereld zich ontwikkelt, voorzoover ontwikkelt zich ook het bewustzijn Gods.* Dat is de hoofdgedachte, waaruit zich dan verschillende stroomingen wegsplitsen, zoo, dat ten slotte het denkbeeld rijpt, dat het bewustzijn van het schepsel eigenlijk het bewustzijn Gods is, gelijk Hegel achtte, dat eerst in hem „God" zichzelf bewust geworden was. Maar dit is slechts eene variatie op dit blijvende thema, dat aan alle pantheïstische stelsels gemeen is: God is onvrij, doordat zijne kennis altoos beperkt blijft tot het bestaande en niet *is*, maar *wordt* van minder tot meer.

e. Wij zullen niet lang stilstaan bij de onderscheidene terreinen, *waarover de omniscientia gaat.* Dat hoort in prediking en op catechisatie thuis, niet in de dogmatiek. Onze vaderen waren gewoon op te geven, dat de omniscientia Dei ging over Hemzelven, de groote dingen, de minima, de actiones bonae et malae, de occulta, de futura etc. Dat was om aan te toonen, dat de mensch er zich nooit en nergens aan ontrekken kan. Natuurlijk, dat spreekt vanzelf; Dei omniscientia omvat alles wat het decreet omvat. En in het decreet is zelfs het vallen van een haar opgesloten. *De omniscientia omvat dus alles*, alle deelen van het geheel en alle deelen van de deelen. Niets is er van uitgesloten. Dat kan men met eene gansche reeks teksten aantoonen. Maar dat heeft meer eene paraenetische strekking, om op de conscientie in te werken, tot de omniscientia eene kracht zij in 's menschen leven. Maar de dogmatiek is niet ter paraenese.

Na alzoo de virtutes intellectuales te hebben afgehandeld, komen wij thans tot de virtutes ethicae. Daaronder valt de bonitas Dei, en daaruit voortvloeiende en er mee saamhangende de gratia, de sanctitas en de iustitia Dei.

In de eerste plaats hebben wij hierbij wel in het oog te houden, dat deze

virtutes ethicae, hoezeer van de virtutes intellectuales onderscheiden, er nochtans niet van zijn gescheiden. Dit vloeit reeds op zichzelf voort uit de simplicitas Dei. God is niet samengesteld; in Hem zijn geene deelen. Maar gelijk de éene lichtstraal breekt in de zeven kleuren van den regenboog, voor ons oog, zoo ook breekt de éene virtus Dei zich voor ons bewustzijn in deze onderscheidene virtutes.

In de tweede plaats hebben wij wel zorg te dragen, dat wij deze virtutes *archetypisch en niet ectypisch verstaan.* Wat wil dat zeggen, dat wij ook hier met een archetype te doen hebben? Alle zedelijk leven is bij ons daardoor gekenmerkt, dat het een verantwoordelijk leven is, gebonden aan van elders gestelde ordinantiën, zoo, dat wij in onze conscientie den drang en den dwang gevoelen om die verantwoordelijkheid jegens Hem, die ons die ordinantiën gaf, te erkennen en er naar te handelen. God daarentegen is ἀνυπεύθυνος. Anders zou er boven Hem een nog hooger wezen moeten staan, dat Hem ter verantwoording kon roepen.

Dit nu is negatief. Maar het geldt ook positief, dat wij hier met een archetype te doen hebben. Ook in God toch is wel verantwoording, zeer zeker. Maar terwijl het het bewuste creatuur is, dat tot verantwoording *geroepen wordt*, daar is het God, die tot verantwoording *roept.* Dat is vlak het tegenovergestelde. Maar dit is niet zoo te verstaan, alsof God de Heere er vrij in wezen zou, om den mensch of den engel al dan niet ter verantwoording te roepen Neen, evengoed als het voor ons noodzakelijk en obligatoir is, verantwoordelijk te zijn, evengoed is het obligatoir voor God om ter verantwoording te roepen. Dit raakt de zenuw van het Recht Gods. De vraag wordt veeltijds opgeworpen, of God ook niet bijv. de vergiffenis van zonden kon schenken zonder de verzoening van Christus. Dat kan niet; *het tot verantwoording roepen is voor God obligatoir. Daarin bestaat voor God het ethisch karakter dezer deugden.*

In de derde plaats dienen wij er op te letten, dat hier de dusgenaamde „*lex aeterna*" aangeraakt wordt. Langs alle wegen poogt de mensch gedurig buiten God om een zekere macht te stellen, waaraan ook God zou onderworpen wezen. Cf. de Ahriman der Perzen. Om aan de ontzaglijke problemen van het Godsbestuur te ontkomen, stelt men een zeker toeval, een geluk, een fortuin. Het lijden der rechtvaardigen is dan een gril van het fatum, waar God niets aan doen kan. Om nu voor het zedelijk leven eene vastigheid te hebben, stellen ernstige menschen eene lex aeterna, regelende de beoordeeling van goed en kwaad. *In goeden zin gebezigd, is de lex aeterna de uitdrukking van het zelfbewustzijn Gods. Maar zoo bedoelde men het niet.* Neen, die lex aeterna stelde men *buiten God*, een in de lucht zwevende *idee, waar God volkomen aan beantwoorden zou.* Dat denkbeeld moet natuurlijk met alle kracht weer-

staan. In 2 Tim. 2 : 13 lezen wij: εἰ ἀπιστοῦμεν, ἐκεῖνος πιστὸς μένει, ἀρνήσασθαι γὰρ ἑαυτὸν οὐ δύναται. Nu is πιστός zijn: trouw zijn aan een gegeven belofte. Al worden wij ontrouw aan ons woord, zoo zegt de apostel, God blijft nochtans zijn Woord gestand doen. En dan staat er niet: Hij kan τὰς ἐπαγγελίας niet verloochenen, maar: Hij kan ἑαυτόν niet verloochenen. Dat is de gewichtige uitspraak van de Heilige Schrift voor de lex aeterna: Als wij eene belofte doen, moeten wij ze gestand blijven, omdat wij daartoe door Gods wet verplicht worden; een van buiten af ons opgelegde eisch dus; maar op Gods trouw kunnen wij altoos aan, niet omdat God eerlijk is, want er is geen macht, die Hem kan dwingen om eerlijk te blijven, maar omdat *Hij Zichzelven tot eene wet is* en Hij zijn eigen wezen niet kan verloochenen. De vastheid en de gebondenheid van de ethische ἀρετή mag uitsluitend gezocht worden in Hemzelf. Hier geldt hetzelfde als bij de verantwoordelijkheid. Het archetype staat niet alleen negatief tegenover het ectype, door te verwerpen hetgeen waaraan het ectype is gebonden; maar het is ook positief archetype, door de wet, waaraan het ectypische zedelijk leven onderworpen is, te stellen, door de lex aeterna uit Zichzelf te geven en te *moeten* geven aan alle creatuur.

De bonitas Dei.

Zij wordt in de Heilige Schrift genoemd טוּבָה en ἀγαθωσύνη. Al aanstonds zij men op zijne hoede, dat men deze „goedheid Gods" *niet verwarre met zijne „goedigheid"*, „goedertierenheid", „goedgunstigheid" enz. Dat zijn twee geheel uiteenloopende begrippen. Vooral verwart men gemakkelijk „goedheid" en „goedigheid", omdat die in het Nederlandsch der oude schrijvers veel door elkander gebruikt worden. Maar „goed" en „goedig" zijn twee. 't Is heel iets anders, of ik spreek van een goed of van een goedig professor, van een goed of van een goedig student. Hier handelen wij van Gods goedheid. Wij belijden: God is goed.

[In het oorspronkelijke is verwarring onmogelijk. Daar wordt voor „goedigheid" een heel ander woord gebruikt, nl. niet ἀγαθωσύνη, maar χρηστότης, d. w. z. nuttigheid, bruikbaarheid, en ook wel ἐπιείκεια, d. i. de passendheid. Dus de qualitas eius qui utilis est. Wie, bij een ellendige gekomen, zich naar dien ellendige voegt, die is hem nuttig. Daarom passen wij dikwijls zoo weinig bij iemand, die in smart is, omdat er geen liefde en dus geen sympathie genoeg bij ons is. Nu, dit is de goedertierenheid Gods, dat Hij bij ons past in onzen ellendigen toestand, dat Hij Zich tot ons neerbuigt om ons daarna op te heffen.]

Wat is dat te zeggen, dat God goed is?

Vragen wij eerst, wat het in het gewone leven beteekent, dat iets goed is. Wat is een goed paard, geweer, huis enz.? Het eenvoudigste en beste antwoord op deze vraag is: Een paard, geweer, huis enz., dat deugt.

[Metterdaad hangt ons „deugen" in den wortel met het begrip van de טוֹבָה onmiddellijk samen. Het woord „ondeugend" is in onze dagen in beteekenis verschoven. Een deugend kind kennen wij niet meer. Maar vroeger wel. En dan was een ondeugend paard of een ondeugend huis: een paard, dat niet meer werken kon, een huis, dat was uitgewoond. Tegenwoordig hebben wij alleen het werkwoord „deugen" nog over, in den zin van: beantwoorden aan de eischen, die men stellen kan en mag; zijn zooals het wezen moet. Een huis behoeft bijv. geen balkon te hebben, maar wel moet het sterk zijn, niet lekken enz. Evenzoo een paard, een geweer enz. moet, om een goed paard, geweer enz. te zijn, deugen, dat is, het mag geen gebreken hebben, waardoor het als paard, geweer etc. min bruikbaar wordt. Goed is ons iets, dat *beantwoordt aan de eischen, die men stellen mag,* en dientengevolge eene normale werking heeft].

Zoo nu drukt de goedheid Gods dit uit, *dat Hij een goed God is,* niet een gebrekkig God, maar een God, waar niets aan ontbreekt, die in elk opzicht beantwoordt aan de eischen, welke uit de idee Gods voortvloeien.

Hier nu rijst deze moeilijkheid. Wij zoeken de eischen voor een goed paard in de schepping op en passen dan de idee van een „goed paard" op het bestaande paard toe. Maar zouden wij aldus een „idee van God" stellen, dan kregen we eenzelfde iets als bij de lex aeterna, iets boven God, waarnaar God dan ware af te meten en goed te keuren. Daarom moeten wij dit zeggen: *God zelf geeft de idee van God van Zichzelven uit.* Is dat dan geen tautologie? Volstrekt niet. Wij zagen in het begin van dezen locus, dat er een *sensus divinitatis in onze eigen ziel* leeft, dat eene Godsidee ons is ingeprent, aangeboren. En nu is het uitspreken van het טוֹב bij God, het roemen in de ἀγαθωσύνη τοῦ θεοῦ, *die verklaring, dat de God, die ons in de Schrift Zichzelven openbaart, volkomen dezelfde is als de God, die zijn Abbild in onze ziel heeft afgedrukt.*

In deze belijdenis van de bonitas Dei nu schuilt drieërlei. Wij spreken er mee uit:

1°. dat God is het Summum Bonum;
2°. dat God is de Fons omnium bonorum; en
3°. dat God is de Vindex boni.
1°. God is het Summum Bonum.

Wij lezen in Psalm 119:68: טוֹב־אַתָּה וּמֵטִיב, dat is: Gij zijt goed en het goed veroorzakende (want dat is de kracht van de hiphil: God werkt ook het goede; Hij is de Fons omnium bonorum). En daaruit wordt afgeleid de bede: „Leer mij uwe inzettingen." Ook de kennis van het goede komt van God. De

חקוֹת zijn het institutum, waardoor het goede beheerscht wordt en waaruit het voortkomt.

Psalm 73 : 25 : מִי־לִי בַשָּׁמָיִם וְעִמְּךָ לֹא־חָפַצְתִּי בָאָרֶץ: Wie is er voor mij in den hemel, en nevens U is er niets, waaraan ik een welbehagen zou hebben, op aarde. Hier komt het woord „goed" wel niet voor, maar toch is hier uitgesproken, dat God het Summum Bonum is, in dit en het volgende vers.

Matth. 19 : 17 wordt verschillend gelezen. De lezing van Tischendorf is deze, dat Jezus op de vraag naar het goede antwoordt: „Wat vraagt gij naar het goede? Dat ligt in God zelf." De oude lezing heeft veel vóor zich. Men lette op de tegenstelling: εἷς ἀγαθός. Jezus wijst niet op de wet, maar op God. Neemt men de lezing van den textus receptus voor de goede aan, dan is het licht verklaarbaar, hoe de tekst vervalscht is, nl. in den Ariaanschen strijd ter wille van de onderschikking van den Zoon aan den Vader. Dat de tekst zoo makkelijk anders gelezen kon worden, lag juist hieraan, dat zoo menig afschrijver de bonitas Dei niet verstond. Immers, verstaat men er de *goedigheid* Gods onder, dan is er geen enkele reden, waarom Christus er bezwaar tegen kon hebben, dat Hij „goede meester" genoemd werd. Want goedertieren is ook Hij. Maar verstaat men het van de bonitas Dei, dan verklaart zich de plaats vanzelf. Niet Christus, alleen God is het Summum Bonum. Het Summum Bonum mocht niet in den mensch gelegd. Daarom wijst de Zoon op den Vader, op Hem alleen.

Wij komen thans voor deze moeilijke vraag te staan, of in de Schrift met die bonitas Dei *het bonum ethicum bedoeld is of niet.*

Immers, de Schrift gebruikt „goed" ook in den zin van het *bonum essentiale* of *bonum eudaemonicum.* Bijv. in Rom. 8 : 28 is geen zedelijk goed bedoeld, maar het bonum eudaemonicum in den toestand van het leven. Zoo ook, als in Psalm 4 : 7 wordt gevraagd: „Wie zal ons het goede doen zien?" dan wordt er niet op het zedelijk goede gedoeld, maar op uitredding uit den nood, overwinning op de vijanden, een gelukkig leven van voorspoed en welvaart enz. In Psalm 122 : 9 wil het „Ik zal het goede voor u zoeken" zeggen, dat wie dus spreekt veiligheid, welvaart en voorspoed begeert voor de stad Gods. Diezelfde beteekenis kan men vele malen in de Schrift aantreffen. Gelijk ze ook in het dagelijksche leven veelvuldig wordt gebezigd in de uitdrukking: „Hij is er goed aan toe", hetgeen volstrekt niet te kennen geeft, dat zoo iemand een braaf mensch is, maar dat hij gelukkig is.

Het *zedelijk goed,* gesublimeerd, kunnen wij noemen *heiligheid;* het *bonum essentiale,* gesublimeerd, is de *zaligheid.* En nu is dit de vraag bij de bonitas Dei, *of God de Heilige of de Volzalige is in Zichzelven.* Wat bedoelt men?

Het antwoord luidt, dat *hier dit bedoeld wordt: God is de Volzalige in Zich-*

zelven. De belijdenis der bonitas Dei doelt op het bonum essentiale. Maar vlak daarnaast staat, dat *alle zaligheid, die geen ethische keur draagt, even daardoor het gewettigde karakter verliest.* Het bonum ethicum zit dus wel in de bonitas Dei in, maar pas als de keur, die er bij komt.

Het is hetzelfde als in den locus de homine bij de kwestie van het verband tusschen intellect en voluntas. Voluntas sequitur intellectum. Men kan met zijn intellect maken een iudicium morale en een iudicium practicum. Bij elke wilsacte wordt er een iudicium practicum geformeerd, en beoordeel ik, welke daad voor mij het beste is. Ook al is er dan inzicht in de wet Gods, dan kan ik toch nog booze stukken uitvoeren, oordeelende, dat het voor mij op dit pas beter is Gods wet niet te volgen. De diepste ondergrond, die achter de kiesvrijheid teruggaat, schuilt daarbij in het bonum essentiale. Als het werkverbond den eisch stelt om de wet van God te volbrengen, dan is er de belofte van zaligheid bijgevoegd. Het ethische leven is dus geen doel, maar middel om te leiden tot het doel, namelijk de zaligheid. Iets wat omgekeerd evenzoo geldt voor de rampzaligheid. „Wat is het beste voor mij?" dat is de vraag, waar het ethische leven aan hangt. Achter de kiesvrijheid tusschen goed en kwaad ligt altoos de vraag naar lust en onlust, zooals de philosophen het noemen. Het is maar de vraag, wat de mensch voor zijn bonum eudaemonicum houdt, een eeuwig wel of wee, of een oogenblikkelijk wel of wee. Het goede om zichzelf te zoeken is eene philosophische vondst. Neen, wij bedoelen een zoeken van het goede in ons eigen belang. Dat is ook het doel van de verzoeking, namelijk, dat men, Gods wil volbrengende, de zaligheid verdienen zal. Cf. ook Joh. 3 : 16, het doel van Christus' overgave : opdat een iegelijk, die in Hem gelooft, niet verderve, maar het eeuwige leven hebbe.

Welnu, zoo ook is de ἀγαθωσύνη van God zijne Volzaligheid. En de ethische keur der heiligheid is het, waardoor dit bonum essentiale gewettigd wordt.

2°. God is de Fons omnium bonorum.

Art. 1 onzer Confessie spreekt van God als van „eene zeer overvloedige Fontein aller goeden".

Dezelfde gedachte geeft Psalm 27 : 1: „De Heere is mijn Licht en mijn Heil." Dat is het inbegrip en kort summier van alle bonum, waarvan de psalmist zegt, dat de Heere het is; ja, uit God moet hem zelfs toevloeien zijns „levens kracht".

Psalm 36 : 10: „Bij U is de fontein des levens: in uw licht zien wij het licht." Hier wordt eene dubbele reeks van bona aangeduid, obiectieve en subiectieve. Immers, wij ontvangen niet alleen de goede gaven, welke de Heere ons toebeschikt, maar ook den smaak voor, de kennisse van, den zin in het

goede dier gaven, de subiectieve keur, waardoor wij het goede ook metterdaad als goed keuren kunnen. Eene plant weet niets van de weldaden, die zij ontvangt. Een dier staat wel iets hooger, het heeft wel eenig betoon van dankbaarheid. Maar tot de idee van het summum bonum komt het eerst bij ons, menschen. Dat gevoel en besef moet, zoo zegt hier de psalmist, nog afzonderlijk gegeven worden, zal er bij ons van genieten en erkennen sprake zijn.

Jac. 1 : 17 geeft bijna dezelfde woorden: „Alle goede gave en alle volmaakte gift is van boven, van den Vader der lichten, afkomende."

God de Heere is *een Fontein* van alle goeden. *Niet een put of pomp.* Daar zit het water ook wel in, maar men moet het er uit halen. *Eene fontein geeft het water van zichzelve.* Deze gedachte wordt in de Schrift beide negatief en positief uitgedrukt. Cf. Rom. 11 : 35 en 36: „Wie heeft Hem eerst gegeven en het zal hem wedervergolden worden? Want uit Hem en door Hem en tot Hem zijn alle dingen." Wie is begonnen met van zijn kant iets aan God te geven? Als de mensch het goede uit God moest putten, dan moest *hij* met de actie beginnen. Bij een put is het wel ἐξ αὐτοῦ, maar δι' ἀνθρώπου. Maar zoo is het hier niet. Niet slechts uit Hem, maar ook δι' αὐτοῦ zijn alle dingen. Dat is de gedachte van eene Fontein.

Job. 41 : 2 is de plaats, in Rom. 11 : 35 geciteerd. God vraagt aan Job: „Wie heeft Mij voorgekomen, dat Ik hem zou vergelden?" Wie is er begonnen met jegens Mij eenige actie te verrichten? Alle roem is uitgesloten; alle goede gave komt ons toe door eene actie, die uit God zelven uittreedt.

In de tweede plaats dient er nadruk op gelegd, dat God een Fontein is van *alle* goeden.

Ook van het creatuur komt ons allerlei goed toe in betoon van zorge, liefde, sympathie etc. En zeer zeker behooren wij daar erkentelijk voor te wezen. Maar toch roept de bonitas Dei ons op, om steeds *God te erkennen als de eerste oorzaak van al dat goed.* De mensch is slechts instrument in zijne hand. Dat wij nimmer buiten God, bijv. in een kunstproduct, in de wereld der tonen of kleuren, of waar dan ook, eenig *zelfstandig* goed zoeken! Dat is in den diepsten grond *afgoderij.* Dan stelt men zijn betrouwen op een creatuur in plaats van op God.

Voorts ligt in dit stuk ook uitgesproken, dat God eene Fontein is, *waaruit nooit anders dan goed welt.* Uit Hem komt nooit iets kwaads. En dat moet hier niet verstaan in dezen zin, dat God niet de auctor peccati is. Neen, maar dit is de bedoeling, dat *alle beschikking Gods over ons levenslot nooit kwaad, maar altoos en alleenlijk goed is,* omdat zij ons uit God toekomt. Als smart, ellende of wat anders ook ons van God toebedeeld wordt, onze afkeuring opwekt, dan is dat een bewijs van onze verdorvenheid. Wij smaken dan het

goede uit deze Fontein aller goeden niet als goed, omdat onze smaak bedorven is door de zonde.

Is God nu de Fons bonorum ook voor een viooltje bijv.? Zeer zeker. Al wat daar goeds in is, de kleuren, lijnen, vormen, dat is ook uit God aan dat bloempje toegekomen en wordt er door Hem in onderhouden van oogenblik tot oogenblik. Als in de lente alles opnieuw zich tooit met kleur en glans en de frissche geur van 't jonge leven ons tegenademt, dan is dat altegader een bonum, uit God aan die natuur toegevloeid. En dat niet alleen als het ons weldadig, maar ook als het ons onweldadig aandoet. Leest maar Psalm 147 en 148, hoe ook de rijm, de sneeuw, de stormwind enz. verheerlijkt worden als gaven Gods. Al is het ook, dat die snerpende koude onweldadig aandoet, daarom is toch in die sneeuw etc. een bonum quid, een bonum inhaerens, dat is uitgevloeid uit God, de Fons omnium bonorum. Wel schuilt er ook goed voor den mensch in die koude, om zijn kracht te versterken, en in zedelijken zin, om hem in huis te trekken; maar dat is toch wat anders; hier doel ik op het goed in zichzelf. Zoo is het ook met Gods starren; die zijn niet maar eene illuminatie aan het firmament, maar ze hebben in zich een bonum, dat uit God is. En dat geldt voor *alle* creaturen, zelfs ook voor de mineralia, die dan ook in de Heilige Schrift gedurig worden beschreven en verheerlijkt, van de dagen van het paradijs af. In goud en zilver en edelgesteente ligt wel degelijk een bonum, niet alleen voor ons, maar in de zaak zelve. Zoo in ijzer en lood weer op andere wijs; wederom anders in velerlei mineralen met genezende kracht. Dit voor wat den *omvang* van die Fons omnium bonorum betreft.

Bij den mensch is er gevoel van lust of onlust. In dien zin noemen wij alleen „goed", wat ons aangenaam aandoet. En niets doet ons aldus aangenaam aan, of het komt ons toe uit God, de Fontein van alle goeden. Maar er zijn ook velerlei dingen, die ons onaangenaam aandoen en die toch goed voor ons zijn: een pak slaag voor een kind, eene koorts voor ons lichaam enz. Ook die vloeien ons toe uit denzelfden Fons.

Er is voor ons drieërlei terrein. Dat van ons eigen lichaam, onze constitutie, met alle zintuigen en de kracht van dat wondere samenstel. Dan om ons heen eene aan ons verbonden menschenwereld met bijzondere banden van bloed en liefde, ons levensgeluk. En eindelijk een geestelijk goed, wat wij in ons denkend leven en in ons wilsleven en in ons schoonheidsleven en in ons religieus leven genieten, met alles wat dat geestelijk leven bevochtigt en doet toenemen. Dat alles nu, wat ons leven in zijn wijdsten omvang onderhoudt en versiert, is ons toekomende uit den Fons omnium bonorum.

Ja waarlijk, God is een zeer overvloedige Fontein van alle goeden!

3º. God is ook de Vindex boni.

Dat is op zichzelf niet een nieuw element, maar behoort nog tot de bonitas Dei. *Een bonum, dat niet in zich bezit de kwaliteit om zich te mainteneeren, heeft een gebrek en is dus geen absoluut bonum,* Is God dus het absolute Goed, dan volgt daaruit vanzelf, dat *dit Goed zich als goed zal handhaven* en niet kan gekrenkt worden, dat het m. a. w., goed zijnde, goed blijft en niet in slechter conditie kan gebracht worden. Dit raakt uit den aard der zaak niet God zelf als het Summum Bonum, want in Hem is geen verandering of schaduw van ommekeer, en dus blijft in Hem het bonum ongewijzigd en dies ongedeerd. Ik spreek van Vindex boni alleen daar, waar het bonum in God *uit God uitgaat*, waar het, als ik zoo mag zeggen, *gedeponeerd wordt in een creatuur.* Dan toch komt het in de creatuurlijke verhoudingen en toestanden in. Dat creatuur heeft in zichzelf geen waarborg van onveranderlijkheid. En dus ontstaat hier de mogelijkheid, ja, de zekerheid, dat er gevaar dreigt voor het uit God overgevloeide bonum, dat het gekrenkt wordt en daarmee ophoudt bonum te zijn.

Nu is God de Heere als ὁ ἀγαθός ook in dit opzicht goed, dat Hij het van Hem uitgevloeide goed niet prijsgeeft, maar de macht bezit, om dit goed *tegen bederf te vrijwaren,* of, wierd het bedorven, weer *tot zijn oorspronkelijken toestand terug te brengen.*

Eene koorts is een van die algemeene verschijnselen in ons menschelijk lichaam, waarbij de natuur van den mensch reageert tegen allerlei schadelijke invloeden van buiten. Een kerngezond lichaam reageert bijna altoos. En is de reactie van het lichaam te zwak, dan laat de medicus toch altoos zooveel hij maar kan het lichaam, de natuur, meewerken. Als de natuur niet meer meewerkt, is er levensgevaar. Een gezond lichaam is dus om zoo te zeggen zelf vindex sanitatis. *Uit de sanitas corporis volgt, dat het corpus vindex sanitatis is.* Welnu, zoo ook *behoort het Vindex boni zijn tot de teekenen, die aanwijzen, dat God bonus is.*

Om dit nu theologisch goed te verstaan, moeten wij er wel op letten, dat wij in onze gewone voorstelling allen deïsten zijn. Als wij zoo over God als den Fons omnium bonorum spreken, dan gebruiken wij altijd beelden en termen, die min of meer de voorstelling voeden, als was *God ergens in den hemel* en als *vloeide van daar uit het goede van Hem voort,* maar om nu voorts *afgescheiden van Hem ergens in zijn creatuur* te wezen. Maar natuurlijk, *dat is eene deïstische, niet eene theïstische voorstelling.* Om de zaak dus theologisch wel in te zien, moeten wij hier onmiddellijk *de alomtegenwoordige kracht Gods bijbrengen.* Dan wordt dus de voorstelling deze, dat *God zelf van oogenblik tot oogenblik dat goede dragen blijft met eigen hand.* Het bonum raakt niet los

van God in zijn creatuur, maar God gaat met zijne gaven mee en blijft in zijne gaven. *Hijzelf is zijn bonum.* En dat bonum is *actuosum.* En natuurlijk, God, die zelf in het goede is, en die zelf als het bonum actuosum het goede in stand houdt, *laat dat goede ook nooit los.* Wij gebruiken nog al eens veel de uit het wapenschild van Oranje overgenomen uitdrukking „Je maintiendrai". Wat is dat? Manu tenere. Met de eigen hand dragen. En dat doet God. Hij „mainteneert" het goede. Cf. de 10de Zondagsafd. van den Heid. Catech. *De belijdenis van de voorzienigheid Gods geeft ons volledig de illustratie van wat wij theologisch te verstaan hebben onder Vindex boni.*

Wij hebben hierbij nog te letten op het *verband met de liefde.*

Wij voor ons zijn *geneigd,* de goedheid Gods en de liefde Gods te *identifieeren.* Vandaar, dat in meer dan éene dogmatiek de ἀγαθωσύνη behandeld wordt in één verband met de ἀγάπη. Ik heb dit niet gedaan. De Heilige Schrift zegt ons: ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν. De ἀγάπη is dus eene virtus substantialis. Wat is het verschil tusschen de ἀγάπη en de ἀγαθωσύνη? Dat God de ἀγάπη is, drukt uit, dat God Zichzelven mint. De nadruk valt niet op „Zichzelven", maar op „mint". 't Wil niet zeggen, dat God zichzelven mint en een ander niet, maar Hij *mint* Zichzelf, Hij heeft aan Zichzelf een welbehagen. Daarom is zijne liefde eeuwig. Men kan zich eene exsistentie denken, waarbij men wel zichzelf kent, maar niet zichzelf mint, waarbij men in zichzelf en uit zichzelf niet gelukkig is, waarbij men in zichzelf niet vindt de bevrediging zijner begeerte. Maar bij God is dat welbehagen in Zichzelf aanwezig, ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν. Het zelfgevoel van God is voor Hem de hoogste zaligheid. En omdat nu God Zichzelven alzoo mint, mint Hij ook wat er van Hem in zijn creatuur is. En omdat de mensch het meest van Hem vertoont, is God met name φιλάνθρωπος (natuur niet in den hedendaagschen tegenschriftuurlijken zin).

Staat dit helder voor ons besef, dan zullen wij Gods goedheid en liefde niet licht verwarren. *Dei bonitas* is dan, *dat God iets van het zijne in zijn creatuur inbrengt en vasthoudt. Terwijl zijne ἀγάπη dit is, dat Hij dit ingebrachte bonum mint* en er een welbehagen in heeft, dat Hij aan het krachtens zijne bonitas in zijn creatuur ingedragene „kleven" blijft, zooals de Schrift het noemt (דבק, חפץ).

Thans rijst de vraag, *hoe uit het Vindex boni zijn van God de drie afgeleide virtuies voortvloeien van gratia, sanctitas en iustitia.*

Nemen wij ze eerst in haar onderling verband.

Het sterkst wordt bij Gods iustitia gevoeld, dat Hij is de Vindex boni.

In God als bonum bestaat een verband tusschen het bonum essentiale en het bonum morale, en dat verband is ook bonum. Nu brengt God in zijn creatuur (engelen en menschen) die beide uit, in wat wij noemen ons „welzijn"

en ons „geestelijk leven". Wat is nu de gerechtigheid? Dat het *bonum essentiale hoort bij het bonum morale,* en het *malum essentiale bij het malum morale,* dat die beide door den evenaar der weegschaal aan elkander verbonden zijn. *God vindiceert als de Goede in zijne iustitia, dat die evenaar blijft waar hij hoort.*

Over de *sanctitas* Dei heeft men allerlei vage en zwevende begrippen gekregen, omdat men er ins Blaue hinein over is gaan spreken. Zij is niets anders dan dat *God Zichzelf als bonum van het malum afgescheiden houdt,* alle malum van Zich afweert, en zoo ook in zijn creatuur van het door Hem er in gelegde bonum alle malum afscheidt. Juist daarom werd in Israel ook de uitwendige bezoedeling van melaatschheid of het aanraken van een lijk als in strijd met de sanctitas Dei beschouwd. Voor ons besef klinkt dat vreemd, omdat wij doorgaans alleen op het bonum morale letten. Maar vatten wij de heiligheid Gods op als Vindex ook voor het bonum essentiale, dat blijkt, hoe het gebruik in de Schrift beantwoordt aan de hier gegeven qualificatie. De proef op de som.

En eindelijk bij de *gratia* ontvangen wij zoo aanstonds den indruk, dat die niet hoort bij God als Vindex boni, maar als Fons omnium bonorum. Ten deele is dat waar. Maar toch zit het Vindex boni er ook terdege in. Wanneer toch in een creatuur het bonum malum is geworden, dan is het *de gratia, die het malum uitdrijft en het creatuur weer bonum maakt.* De gratia maintineert dus ook reëel het bonum in het creatuur. Dus is de gratia als zoodanig rechtstreeks een uitvloeisel hiervan, dat God Vindex boni is.

Wij gaan deze drie laatste virtutes thans afzonderlijk bespreken.

De gratia Dei.

Zij wordt in het Oude Testament uitgedrukt door חֵן, in het Nieuwe door χάρις. De beteekenis dezer woorden moeten wij van naderbij bezien, omdat de openbaring ze niet eenvoudig in hun ongewijzigden zin heeft overgenomen, maar er een eigen stempel op afdrukte.

Men lette er op, dat wij hier niet te doen hebben met חֶסֶד, dat is goedgunstigheid. Het echte woord voor „genade" is חֵן. Maar, eigenaardig verschijnsel in de Septuagint is χάρις niet voor חֵן, maar juist voor חֶסֶד gebezigd, terwijl חֵן meest wierd weergegeven door ἔλεος. Dit is juist zoo opmerkelijk, omdat blijkt, hoe tijdens de vertaling der LXX het woord χάρις nog niet het stempel der openbaring had ontvangen en in het klassieke Grieksch niet de beteekenis

had van gratia. Daarom gebruikte men ἔλεος, ofschoon ook dit niet klopte op het revelatiebegrip van חֵן. Vandaar de verwarring, die bijv. in Psalm 45 lezen doet: ἐξεχύθη χάρις, omdat daar bedoeld wordt niet op de barmhartigheid, maar op de bekoorlijkheid.

De stam van חֵן is חַן in חנן en חנה, dezelfde stam als in ענה. Hij beteekent: buigen, zich neigen. Van dien stam is aan den eenen kant afgeleid het begrip van *tyrannie*, als ik een ander naar beneden druk, en aan de andere zijde het begrip van *weldadigheid*, als ik mij tot een ander neerbuig. In den stam ligt dus physisch: neerbuigen, en overdrachtelijk: sympathiseeren.

De stam van χάρις is χαρ (ook in χαίρειν, verblijden), d. i. *aangenaam, sympathetisch aangedaan worden*. Daar ligt dus dezelfde beteekenis in als in חֵן, ook al hebben de stammen niets met elkander te maken.

In die geheel algemeene beteekenis komt χάρις voor in Coloss. 3 : 16, waar het dan ook goed vertaald is: „zingende den Heere met aangenaamheid in uw hart," d. w. z. zóo, dat het de ziel sympathetisch aandoet. In gelijken zin in Coloss. 4 : 6 : „Uw woordt zij te allen tijde in aangenaamheid, met zout besprengd." Dat wil niet zeggen: gij moet altijd over de genade spreken; maar: gij moet altijd aangenaam, sympathetisch spreken, gij moet in uwe woorden eene aantrekkingskracht leggen. Gelijk in 't Hebreeuwsch in Psalm 45 חֵן te kennen geeft de aangenaamheid, de lieflijke innemendheid, die uitgespreid ligt op de lippen van Vorst Messias.

Zoo ingenomen, ligt *de lieflijkheid in het obiect.* Maar men kan hetzelfde begrip *ook subiectief* nemen. Dan is het de uitgaande aangenaamheid. Dat is het gewone begrip van de gratia.

Daarmee staat ook in verband het gebruik van χάριν in den zin van „wegens", bijv. Efez. 3 : 1 : τούτου χάριν ἐγώ κ.τ.λ. d. w. z. deswegens, uit dien hoofde. Dat is dus: het zich naar die zaak toeneigen.

In dien algemeenen zin van „toeneiging" vindt men het woord χάρις gebezigd in Act. 2 : 47; 4 : 33; Luk. 1 : 30. De beteekenis van dat „genade vinden" is, dat men het aardige, prettige menschen vond, dat men er gaarne mee te doen had, dat ze sympathetisch aandeden.

Heel anders is het gebruik van χάρις bij God. Dan wordt gedoeld op de *toeneiging van God naar zijn creatuur.* En richt die toeneiging Gods zich bepaaldelijk *op den zondaar,* dan krijgen wij *het volle, rijke begrip* van χάρις in het Nieuwe Testament, de volheid van Gods ontferming en barmhartigheid.

Omgekeerd kan *een mensch aangenaam voor God* zijn. Dan krijgt χάρις de beteekenis van *dank,* omdat de dankende mensch God aangenaam aandoet. Cf. Rom. 6 : 17.

In het Oude Testament vertoont חֵן bijna dezelfde wisselingen. Zelfs zijn de

onderscheidene beteekenissen van χάρις aen die van חֵן ontleend. Maar bij חֵן kunnen wij niet constateeren, inhoeverre al die afwijkende beteekenissen vrucht zijn van het stempel der revelatie. Immers, bij het Oude Testament missen wij, wat we bij het Nieuwe wel hebben, namelijk eene reeks van klassieke schrijvers, die aan de Bijbelsche litteratuur voorafgaan.

Ten slotte zij te dezen nog opgemerkt, dat de revelatie niet alleen χάρις in die afwijkende beteekenissen gebruikt, maar dat zij ook veel afleidingen in haar usus opnam, welke het klassieke Grieksch niet kent, bijvoorbeeld χάρισμα, χαριτοῦν.

Wij hebben *de gratia dus op te vatten als bonitas exeuns*, eene uit den Fons omnium bonorum voortkomende uiting van goedheid. In dien zin omvat het begrip van „genade" alle gaven, die van God aan zijn creatuur toekomen. Vandaar, dat wij in 1 Petr. 5 : 10 lezen: „De God nu *aller genade*" . . ., wat geen klank mag wezen, maar dat te kennen geeft: *allerlei goed, dat uit den Fons omnium bonorum ons toevloeit.* Vandaar ook, dat wij χάρις niet alleen gebezigd vinden voor de genade, aan den zondaar bewezen, maar ook *aan het schepsel buiten aanmerking van de zonde.* Cf. Luk. 2 : 52, Daar is natuurlijk geen sprake van genade, aan den zondaar bewezen, want het geldt Gods Heilig Kind Jezus, en θεός wordt er gecombineerd met ἄνθρωπος. Het beteekent hier dus, dat Jezus zich mocht verheugen in de gunst, het welbehagen, beide van God en van menschen. Evenzoo in Luk. 2 : 40, waar wij het reflexieve begrip vinden van wat wij in vers 52 lazen. Hier wordt gedoeld op het welgevallen, dat Jezus van God trekt. In Luk. 1 : 30 is evenmin sprake van vergevende genade, want wel is Maria zondig en is zij alleen door genade zalig geworden, maar dat staat hier niet. Hier is het, dat zij uitverkoren werd om de moeder van den Messias te worden. Eene hooge gunst dus. In Joh, 1 : 14 is sprake van eene δόξα, die uitstraalde in χάρις en ἀλήθεια. Wederom dus geen vergevende genade. In Acta 7 : 10 lezen wij ten opzichte van Jozef, dat God hem genade en wijsheid gaf voor Farao, hetgeen niet doelt op vergevende genade, maar op eene aangenaamheid in het oog van Egyptes koning. Hier hebben wij dus steeds te doen met een bonum exeuns ad creaturam, zonder dat het creatuur nog voorkomt als zondaar.

Vandaar, dat χάρις in het Nieuwe Testament ook wel verwisseld wordt met εὐποιία, waarin het begrip van een bonum ligt, en met χρηστότης, dat ook op een bonum, een utile wijst.

In het Oude Testament vinden wij datzelfde „neutrale" begrip, als ik het zoo noemen mag. Cf. Ps. 27 : 1. Daar is nog geen sprake van vergeving der zonden. Daarom komt het ook voor onder het beeld van een herder; dat duidt geen vergeving aan, maar sympathie en een uitgang der liefde. Hetzelfde

hebben wij, wanneer de liefde Gods vergeleken wordt met de vader- of moederliefde, Cf. Psalm 23 : 1 *(herder)*; Jes. 49 : 15 *(moeder)*; Ps. 103 : 13 *(vader)*; Dat alles is een bonum exeuns ad creaturam, zoowel wat de gezindheid als de feitelijke uiting betreft.

Maar *wijziging erlangt het begrip, als de genade uitgaat naar den zondaar.*

Eerst als zoodanig wordt zij *vergevende genade;* zij is dan *ontferming, lankmoedigheid* en *barmhartigheid.*

De lankmoedigheid gaat niet uit naar het creatuur als zoodanig, maar naar het zondig creatuur. Zij is duldende, verdragende genade. Het אֶרֶךְ אַפַּיִם komt daar, waar God getart en getergd wordt. Hoe ook zijne gratia gespannen wordt, zij houdt het langer uit dan de tarting der genade door den zondaar. Dit wordt zóo uitgedrukt, dat *de zetel van die vergevende genade veel dieper gesteld wordt dan die van de uitgaande genade.* De gewone genade, om ze zoo te noemen, heeft haar oorsprong in Gods hart. Cf. Klaagl. 3 : 33. Maar *bij de vergevende genade is het Gods ingewand, dat rommelt.* Zij heeft haar zetel in de מְעִים, de σπλάγχνα. Cf. Jes. 63 : 15. Dan wordt er dus een dieper iets in het wezen Gods opgezocht. En gelijk nu dat diepere bij den mensch wordt aangeduid door de „nieren", zoo bij God door het „ingewand". Dat is niet hetzelfde als ons ingewand met milt en lever enz., maar het dient om aan te duiden, dat de zetel van de vergevende genade dieper wordt gesteld dan die van de gewone gratia.

In dezen laatsten zin nu zijn χάρις en χάρισμα zóo onderscheiden, dat χάρις *is de daad Gods, waardoor Hij ons genadig is,* en χάρισμα *het resultaat,* dat tengevolge van die daad in den zondaar geboren wordt. Zoo wordt in Rom. 5 : 15 χάρισμα geëxpliceerd als ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι, terwijl in vers 16 het woord χάρισμα zelf gebruikt wordt. Wat is dat χάρισμα? Dat zegt Rom. 6 : 23. Het zijn de ὀψώνια, die God uit vrije gunste geeft, hier namelijk het eeuwige leven.

Die χάρις heeft uit den aard der zaak altoos haar *motief en bewegende oorzaak alleen in God.* En het heele Arminianisme en Remonstrantisme met zijn denkbeeld, alsof de genade aan God ontlokt zou worden door eenige daad van den zondaar, wordt hier weersproken. Want is de χάρις een bonum exeuns e Deo, dan is het, naar vanzelf spreekt, ook een *ongehouden gunste,* die uit God uitvloeit. Cf. Rom. 11 : 6. Ook in Colloss. 1 : 19 ligt in het εὐδόκησεν wel de ongehoudenheid Gods aangegeven. Maar toch niet op zichzelf, want de εὐδοκία τοῦ θεοῦ zou ook uitgelokt kunnen worden door den mensch. Eerst juist in χάρις ligt dit groote beginsel van de Christelijke religie, het Nieuw-Testamentisch begrip van de ongehoudene genade Gods, volkomen uitgedrukt. Waarbij dan wel niemand zoozeer als Paulus het juiste woord op zijn diepst ontleed en in al zijne gangen nagespeurd heeft,

De Schrift leert ons deze vergevende genade metterdaad kennen als eene meerdere dan de gewone gratia. Zij omschrijft ons die genade als een zichzelf overtreffen, als eene buitengewone krachtsontwikkeling van de genade, indien ik het zoo noemen mag als eene meer dan gewone genade.

De grondleggende gedachte daarvoor vinden wij in Job 36 : 5: „Zie, God is geweldig, nochtans versmaadt Hij niet; geweldig is Hij in kracht des harten." De kracht van Gods hart is geweldig, en daaruit erlangt zijne genade de mogendheid om ook over den zondaar te triumfeeren en hem tot een heilige te maken.

Dezelfde gedachte vinden wij in Efez. 1 : 19: *καὶ τί τὸ ὑπερβάλλον μέγεθος τῆς δυνάμεως αὐτοῦ εἰς ἡμᾶς τοὺς πιστεύοντας κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος αὐτοῦ.*

In Rom. 5 : 17 wordt dezelfde gedachte in een ander beeld uitgedrukt: *. . . πολλῷ μᾶλλον οἱ τὴν περισσείαν τῆς χάριτος κ.τ.λ.* Er is niet alleen *χάρις*, maar er is *περισσεία τῆς χάριτος*.

Zoo ook Rom. 5 : 20: *οὗ δὲ ἐπλεόνασεν ἡ ἁμαρτία, ὑπερεπερίσσευσεν ἡ χάρις.* Het *ἐπερίσσευσεν* zou aanduiden, dat het er al overheen liep: maar nu staat er nog *ὑπερ* bij.

Aan dien overvloed klemt zich, ten onrechte, het Antinomianisme vast. Vandaar de vraag uit Rom. 6:1: *τί οὖν ἐροῦμεν; ἐπιμένωμεν τῇ ἁμαρτίᾳ, ἵνα ἡ χάρις πλεονάσῃ*; zullen wij de genade wat helpen, dat zij nog heerlijker uitkome, door in meerdere mate te gaan zondigen? Met het antwoord: *μὴ γένοιτο.*

Insgelijks 2 Cor. 12:9: *ἡ γὰρ δύναμις ἐν ἀσθενείᾳ τελεῖται. ἥδιστα οὖν μᾶλλον καυχήσομαι ἐν ταῖς ἀσθενείαις μου, ἵνα ἐπισκηνώσῃ ἐπ' ἐμὲ ἡ δύναμις τοῦ Χριστοῦ.* Woorden, die gewoonlijk veel te oppervlakkig verstaan worden. De zin is deze: In mijne genade is voor u ook in zulk eene omstandigheid kracht aanwezig, want eerst dan, als de *ἀσθενεία* bij u tot het laagste punt gezonken is, bereikt de kracht van mijne *χάρις* haar *τέλος*. Hoe meer een kind van God in de *ἀσθενεία* verzinkt, hoe meer de genade geprikkeld wordt tot haar hoogste krachtsopenbaring. Deze beteekenis wordt door het Hollandsche „volbracht" niet weergegeven; *τελεῖται* wil zeggen: bereikt haar *τέλος*.

Wanneer wij het nu goed nemen, dan is deze virtus in het אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה besloten. Ego, qui sum Deus gratiosus, quantumvis contra me peccati peccetis, nihilominus tamen gratiosus ero. Deze gratie, die *ὑπερπερισσεύει* en in den zondaar een *ὑπερβάλλον μέγεθος τῆς δυνάμεως* ontwikkelt, is niets anders dan ***het Zichzelf mainteneeren van God***, en dat zonder de minste conniventie tegenover de zonde. Juist naarmate de zonde zich krachtiger openbaart, naar die mate is de ontwikkeling van Gods genade tegenover den zondaar rijker en heerlijker.

Uit dat oogpunt vinden wij eene gratia generalis erga creaturas, eene gratia

specialis erga peccatores electos, en eene gratia communis erga humanum genus. Ook die gemeene gratie is, zoo bezien, eene genade, die de δύναμις τοῦ Θεοῦ toont, om tegen de zonde in te gaan. En de gratia condonans brengt ook geen verandering in het Goddelijke Wezen, maar is rechtstreeks hiervan een gevolg, dat Hij God blijft.

[Een tweetal opmerkingen, bij wijze van corollaria.

1°. Over de uitdrukking חֵן מָצָא, eene uitdrukking, die veelvuldig voorkomt in de Schrift, reeds bij Abraham, Jozef enz. Zij beduidt: de uitdrukking van iemands oog gunstig vinden. Uit een oog toch kan toorn spreken en gratia. „Vinden" doelt op het zoeken van wie begenadigd moet worden. Eerst is het oog vreesachtig naar beneden geslagen, en als het dan eindelijk naar het oog van zijn meerdere, hetzij dit een tyran zij of zijn God, opziet, dan zoekt het, wat er uit dat oog spreekt. „Laat mij genade vinden in uwe oogen" wil dus zeggen: Laat mij, als mijn oog naar u opziet, in dat oog geen toorn, maar genade vinden.

2°. Over de beteekenis van χάρις in de zegenspreuk, bij groetenissen enz. Cf. 2 Tim. 1 : 2: χάρις, ἔλεος, εἰρήνη ἀπὸ Θεοῦ πατρὸς καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν. Elk dier drie heeft in die spreuk eene eigen beteekenis: χάρις is de algemeene dispositie, waardoor God goedgunstig is; ἔλεος de vergevende genade Gods tegenover den zondaar; en εἰρήνη de verhouding, die daaruit tusschen God en de ἅγιοι onstaan is.]

De sanctitas Dei.

Beginnen wij met de lezing van Ps. 2 : 12: נַשְּׁקוּ־בַר פֶּן־יֶאֱנַף וְתֹאבְדוּ דֶרֶךְ כִּי־יִבְעַר כִּמְעַט אַפּוֹ Dit is juist noodig voor het recht verstand van het begrip *heiligheid* Hier is iets aanwezig, dat eene vernielende werking van zich kan doen uitgaan; wien het treft, die vergaat er door, ook als het maar een weinig ontbrandt. Dat denkbeeld nu, dat er *in God iets is, dat ontbranden kan,* en dan vuurt, verteert, vernielt, terwijl tegelijk diezelfde gloed, die van dien God uitgaat, mits goed aangewend, eene warmte is, die koestert en verkwikt, opheft en kracht verleent, — dat is de gedachte, die in het begrip van heiligheid ligt opgesloten.

God de Heere wordt zelf een אֵשׁ genoemd, cf. Deut. 4 : 24: כִּי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֵשׁ אֹכְלָה הוּא אֵל קַנָּא Dat אָכַל is een uitnemend woord, maar waar meer in zit dan „verteren". Dat is eigenlijk geen goede vertaling. Een vuur eet, dat is assimileert, neemt in zich op, na aan zich geconformeerd te hebben. Een

vuur maakt iets anders tot vuur, en wat het niet gebruiken kan, blaast het in walm van zich. Zoo is Gods heiligheid. Die conformeert aan zich wat voor conformeeren vatbaar is, en de rest walmt zij uit.

Nemen wij hiernaast de gedachte van heiligheid uit Hebr. 7 : 26, dan voelen wij het verschil. Daar wordt ὅσιος gecombineerd met ἄκακος, ἀμίαντος, κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν, altegader negatieve begrippen dus, tot aanduiding van het gesepareerd zijn van de zonde. Dat negatieve begrip heeft „heilig" in Deut. 4 : 24 niet. „Heiligheid" is een actief begrip. Daarom wordt het uitgedrukt door „vuur". „Vuur" toch is een actief begrip. Het wil niet zeggen: iets, dat niet koud is. Maar het is iets, waar gloed en glans en warmte van uitgaat.

Dat beeld van het vuur keert in de Schrift telkens terug. Johannes de Dooper zeide van den Christus, dat Hij doopen zou met den Heiligen Geest en met *vuur*, d. w. z. met het vuur van den Heiligen Geest. Een ἓν διὰ δυοῖν. Evenzoo komt op den Pinksterdag God de Heilige Geest met het zichtbare teeken en symbool van *tongen vuurs*. De verschijning van den Heere onzen God is dan ook in vuur, in de *vuurkolom* bij Israel, die alleen des daags in eene wolkkolom opging, om valsche effecten met het licht der zon te vermijden, wijl gloed bij gloed niet bestaan kan. Die vuurkolom was niet alleen een zichtbaar teeken, maar ook eene uitdrukking van de verschijning Gods zelve. Op Horeb sprak de Heere *uit het midden des vuurs*, Deut. 4 : 12. In Psalm 50 : 3 luidt het: „Een vuur zal voor zijn aangezicht verteren." In Jerem. 23 : 29: „Is mijn woord niet alzoo *als een vuur?* spreekt de Heere." Dezelfde profeet getuigt, dat des Heeren woord in zijn binnenste werd *als een vuur*, zoodat hij het niet kon verdragen.

Wat is nu de diepere gedachte van dit „vuur"? Wij moeten het met de bonitas Dei in rapport zetten. Dit is de gedachte: *God de Heere, als Vindex boni, is gaaf en verweert zijne eigen gaafheid.* „Gaaf" is een woord, dat ik hier bezig, omdat het zoo juist uitdrukt, wat wij hier hebben moeten, namelijk dat er niets aan mankeert. Men kan het ook zoo zeggen: God de Heere bezit in volkomenheid zijn eigen karakter, en is daarin volstandig en standvastig. En dat *in Zichzelf volkomen zijn van den Heere is zijne interne heiligheid.* Het is dus feitelijk zijne bonitas zelf, die zijne heiligheid uitmaakt, maar die pas het karakter van heiligheid aanneemt, doordat elk laesio van die bonitas absoluut is uitgesloten. Alweer dus: „Ik zal zijn die Ik zijn zal." Het is de zelfgenoegzaamheid, waardoor Hij in Zichzelf heilig is en Zich als zoodanig naar buiten handhaaft. Denkt u een zwaargeladen electrische batterij, die immers eerst geladen zijnde, beteekenis heeft. Raak ik ze echter op onvoorzichtige wijze aan, dan schiet de vonk mij dwars door het lijf. Zoo ook bij God. Hij is, als ik zoo zeggen mag, geladen met de kracht zijner heiligheid.

Raak ik nu God aan als creatuur, zooals het moet naar zijne ordinantie, dan is die heiligheid mij ten goede. Maar kom ik Hem op ongeoorloofde wijze tegen, dan is Hij mij een verterend vuur.

Het tweede beeld, dat de Heilige Schrift voor Gods heiligheid bezigt, is wat bij ons onmiddellijk met het vuur samenhangt, namelijk *het licht.* Het vuur drukt de reactie uit tegen de onheilige aanraking. *Het licht doelt op de zegenende, rustige werking van Gods heiligheid.*

Tegenover elkander staan de duisternis en het licht. De duisternis is passief, het licht actief. Daarin zijn vuur en licht met elkander identisch; beide zijn actief. De duisternis dringt het licht niet terug; zij is op zichzelve niets; zij kan niet worden of groeien; zij is eene schaduw, die overgaat in de schaduw van den dood, waarin geen wezen is. Maar *als het licht opgaat, dan komt het leven.* Het licht verdrijft de duisternis, en met de duisternis den dood. Als de zon in de lente haar licht doet stralen, dan loopt de natuur uit.

Als nu de heiligheid Gods in het beeld van het licht geteekend wordt, dan doelt zulks niet alleen op het openbaar maken, maar veel meer is het licht dan datgene, waarbij het leven uitkomt. Daarom zegt Joh. 1 : 4: „In hetzelve was het leven, en het leven was het licht der menschen"; het werken van den Logos in de gratia communis wordt in het eigen beeld van het licht geteekend. Cf. voorts 1 Joh. 1 : 5; 1 Tim. 6 : 16; Jac. 1 : 17; Joh. 8 : 12; Jes. 60 : 19; Hs. 36 : 10; Ps. 4 : 7; Ps. 89 : 16. Heel de Schrift door is het het licht des Heeren, waarbij het leven des menschen opkomt, waarop het teren kan, en waaraan de groei en bloei met de genieting en innerlijke zaligheid hangt. Het tegenovergestelde dus van zoo straks bij het vuur. Bij het vuur keerde de heilige God Zich in toorn tegen den mensch; bij het licht breidt Hij Zich zegenend uit en conformeert aan Zichzelf, zoodat het creatuur met licht vervuld en op zijne beurt weer een licht voor anderen wordt: het Summum Bonum en een Fons omnium bonorum.

Wij mogen die heiligheid Gods niet opvatten als slechts ἄκακος. Dan stel ik eerst een κακόν, en daarna pas de heiligheid Gods. Alsof God eerst na de komst der zonde heilig geworden was! Neen, *God is van eeuwigheid heilig,* gelijk Hij het eeuwiglijk blijven zal. Wij hebben een positief begrip van noode, niet een negatief. God is heilig, en daarom keert Hij Zich tegen alles wat zijne majesteit en zijn wezen aanrandt.

God zelf, zoo zeiden we zooeven, is *persoonlijk als het Summum Bonum de Heilige.* Cf. Jes. 6 : 3; Ps. 99 : 9; 1 Sam. 2 : 2; Openb. 15 : 4. Dit zijn enkele van die plaatsen, waar het heilige met kracht als eene inhaerente kwaliteit Gods wordt genoemd.

Hij is de קָדוֹשׁ. Velen meenden, dat het grondbegrip voor den stam van dit

woord was: afzonderen, scheiding maken. Maar een nader onderzoek heeft geleid tot eene nog oorspronkelijker beteekenis, nl. krachtig, scheutig, jong, frisch, gaaf zijn. Het woord duidt aan *datgene, wat zich in zijne kracht openbaart,* gelijk bijvoorbeeld eene jeugdige plant alles wat haar groei belet opzij zet en daardoor aan andere planten het verderf brengt. Op God toegepast, niet antithetisch, maar thetisch, drukt dus het begrip van קָדוֹשׁ uit, dat Hij frisch, groen en gaaf is. Hij bezit, als in Zichzelf het Summum Bonum zijnde, die door niets te verbreken, alles weerstaande en vernietigende kracht, waardoor *Hij weet Zichzelf altijd gelijk te blijven.*

Dat Hij, ook te dezen, de *Fons omnium bonorum* is, brengt ons tot de *relatie tusschen Hem en zijn creatuur.* Daar hebben we dus weer te onderscheiden tusschen den *archetypischen* en den *ectypischen* zin van het woord. Er zijn engelen en menschen geschapen, beiden om de analoge kwaliteiten Gods ectypisch te vertoonen. In dien zin worden de engelen קְדֹשִׁים genoemd, cf. Job 15 : 15, waarmee in tegenstelling te vergelijken is Ps. 16 : 3.

Nu is *Adam* op de wereld geschapen naar den beelde Gods. Dus was hij *heilig.* Voor iemand, die dat voor het eerst hoort, klinkt het wel vreemd. Adam heilig, iemand, die dadelijk valt? Maar wij moeten het heilige hier ectypisch nemen, creatuurlijk. De vraag is: Was Adam gaaf of niet gaaf? En het antwoord luidt: Gaaf; er mankeerde niets aan hem. En had hij ook de kracht in zich, om af te weren alle kwaad, dat tot hem kwam? Ja, anders zou hij geen zedelijke kiesvrijheid gehad hebben en ware er geen zedelijke val geweest. Archetypisch, in God, was קָדוֹשׁ het in zichzelf gaaf zijn en afweren wat daartegen inging. Ectypisch was dit in Adam evenzoo. Zoo waren de engelen ook geschapen. Wel kon de ectypische heiligheid nog in een hooger stadium geraken. Ze kon namelijk nog illabiel worden insteê van labilis. Het inbrengen van die hoogere macht, waardoor het ectype volkomen aan zijn archetype beantwoordt, de volharding der heiligen, is eene tweede daad van genade, die niet vóor, maar eerst na den val kon intreden.

Dat de mensch ook in zich had de kracht tot weerstand, blijkt uit *Gen. 2 : 15.* Hij moest den hof niet bewaren tegen leeuwen en tijgers, want die waren goed; ook niet tegen vijandige volken, want die waren er niet; maar tegen de daemonische invallen der gevallen engelen. *In het ambt van Adam lag de kracht van het ambt tevens in.*

Maar de mensch reageerde niet tegen den boozen invloed. En daarom *wordt hij onheilig.* Na den val geldt 1 Joh. 5 : 19, „dat de geheele wereld ligt in het booze". En tegenover *die* wereld en *dien* mensch komt de sanctitas Dei, en zij uit zich als een vuur, wat niet anders kan, wijl zij komt in toorn, in קִנְאָה, in

zie:denden ijver. Had nu de sanctitas Dei geen ander doel dan om af te weren, dan ware alles teloor gegaan wat uit den Fons bonorum was uitgevloeid. Maar dan was Gods doel niet bereikt, dat in zijn creatuur allerlei bona zouden schitteren. Dan zou God zijne eigen schepping niet weten te mainteneeren. En daarom is er wel *aan de eene zijde de ira Dei, die ontbrandt, maar gaat aan de andere zijde de eigen heiligheid Gods uit, om in het substraat van dat creatuur het onverdelgbare en onwederstandelijke heilige van het nieuwe leven in te brengen.* Hier is dus de belijdenis van Gods heiligheid, die de Luthersche, noch de Grieksche, nog de Roomsche kerk heeft ingezien, maar die door de gereformeerden is gegrepen. Het is de eigen heiligheid Gods, maar nu geaccentueerd, met een exponent, in hooger Potenz, die redt, die in het schepsel indraagt een onwederstandelijk en onverdelgbaar leven. *Het is dus niet eerst de heiligheid, die brandt, en daarna de liefde, die redt; maar de éene heiligheid Gods, die beide volbrengt.*

En dat ligt nu *principieel en centraal in den Christus.* In Hem is het, dat de heiligheid des Heeren zich openbaart. Daarom heet het in Ps. 16 : 10: „Gij zult niet toelaten, dat uw *Heilige* de verderving zie." Daar treedt de Christus juist op met dat onverdelgbare, dat niet aanrandbaar is door het verderf, dat zóó heilig is, dat het, zelfs tot in de sjeool geworpen, onwederstandelijk tegen het verderf blijft overstaan. Vandaar ook, dat, als de Christus zal geboren worden, blijkens Luk. 1 : 35, de eerste aankondiging niet inhoudt, dat de barmhartigheid of de liefde Gods zal geopenbaard worden, maar het *heilige* op den voorgrond treedt.

Dat heilige heeft dus niet eene uitsluitend toornende beteekenis, maar het is juist *eene genadegave.* Want dat heilig zijn gaat *van Christus over op degenen, die in gemeenschap met Hem zijn,* die Hem zijn ingeplant. En zoo ontstaat de *volharding der heiligen.* Cf. Joh. 10 : 28 en 29: „Niemand zal dezelve uit mijne hand rukken; niemand kan ze rukken uit de hand mijns Vaders." Dat is de hoogste openbaring van Gods heiligheid in het schepsel, die alle bederf van zijne uitverkorenen afweert. Want Gods heiligheid wordt hun zóó diep ingeplant, dat zelfs de duivel hen niet kan wegrukken.

Vandaar, dat de natuurlijke naam voor wie Christus ingelijfd zijn, is: οἱ ἅγιοι, cf. Efez. 1 : 1 en vele andere plaatsen. En eindelijk worden dan die ἅγιοι niet alleen tegenover den κόσμος, die ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται, als onverdelgbaar en niet te overweldigen gesteld, maar worden zij ook hierin ectype, dat *de hun ingeplante heiligheid ook veroordeelend over die wereld uitgaat.* Daarom zegt de Schrift in 1 Cor. 6 : 2 „Weet gij niet, dat de heiligen de wereld oordeelen zullen?" Tegen die wereld gaat de toorn ook van Gods heiligen uit. De heiligheid wordt ook in hen een vuur, een ijver, om defensief en offensief tegen die wereld in

te gaan en een κρῖμα in die wereld te brengen door hun praesentie. Nu intusschen is dit nog zoo niet. Daarom moet er iets beginnen om die hoogere openbaring van Gods heiligheid in de wereld te brengen. Daardoor ontstaat er in de woestijn der wereld eene oase, waar de macht van het daemonische wordt teruggedrongen en de macht van Gods genade heerscht. Die oase ontstaat door de daad der herschepping. Deze *herschepping draagt het karakter van scheiding*, Het gaat in de herschepping, gelijk het ging in de schepping. Cf. Gen. 1 : 4 e. e.: „En God maakte scheiding." Datzelfde וַיַּבְדֵּל geldt, waar die oase komt. Er is dan tweeërlei terrein: het onreine, טָמֵא, חֹל, נִדָּה, en daartegenover het heilige, טָהוֹר, בֹּר נָקִי. En tusschen die beide maakt de Heere dan scheiding. Zoo in Lev. 11 : 47: „om te *onderscheiden* tusschen het onreine en tusschen het reine, en tusschen het gedierte, dat men eten, en tusschen het gedierte, dat men niet eten zal." Ezech. 42 : 20: „Het had een muur rondom henen, . . . om *onderscheid* te maken tusschen het heilige en onheilige."

Dat maken van scheiding, opdat de sanctitas Dei in de wereld indringe, *strekt zich* krachtens den aard der bonitas, *zoowel uit naar het bonum essentiale als naar het bonum morale.* Niet naar het bonum morale alleen; dan toch was het denkbeeld alleen toepasselijk op den mensch, of in het algemeen op zedelijke wezens. Maar de Schrift noemt ook קָדוֹשׁ een berg, een tempel, priesters, zalfolie, den tabernakel, de tienden, den Sabbath, de linnen kleederen der Levieten, kortom alles wat maar in het leven optreedt als vehikel en instrument van Gods heiligheid. Zelfs waar God maar verschijnt, gelijk in den braambosch, wordt de plek heilig, omdat God er verschijnt. Even dientengevolge is de gansche קָהָל van Israel heilig, afgezien van de vraag, of al de Israelieten wedergeboren waren en persoonlijk als heiligen werden aangemerkt, Nu heeft de onheiligheid zich niet alleen meegedeeld aan de ziel van een mensch, maar, omdat ziel en lichaam één zijn, ook aan zijn lichaam. De ziekte is de lichamelijke zonde; de dood is de triumf dier lichamelijke zonde. Het aardrijk, vervloekt, keert gedeeltelijk tot het תֹּהוּ וָבֹהוּ terug. En daartegenover komt nu de heiligheid den mensch zóo potenziren, dat hij tegenover de zonde onverdelgbaar overstaat, maar zij waarborgt hem ook tegelijkertijd den triumf van het verheerlijkte lichaam en van de oorspronkelijke, heilige natuur over de nu verdorven schepping. Beide dus het bonum morale en het bonum essentiale.

Vooral in het *geslachtsleven* openbaart zich die sanctitas, omdat in de liefde van man en vrouw het bonum essentiale en het bonum morale op het nauwst dooreengestrengeld liggen. Maar daarom komt ook in niets zoozeer de onheiligheid der zonde uit als juist daarin. Cf. de Levietische onreinheid etc. in de wetten.

Daarmee hangt saam, dat die sanctitas Dei zich zoozeer verzet *tegen alle valsche vermenging.* Gods scheppingsordinantie wordt door die zonde op het verschrikkelijkst aangerand. Dat culmineert in den monstrueusen incestus, waarbij de mensch zich met het dier afgeeft. Maar overigens gaat het ook in alles door. Men mag op éenzelfden akker *geen tweeërlei zaad* vermengen; *geen wol en linnen saam* gebruiken voor éen kleed enz. Want alle onheiligheid en zonde is eene ἀνομία, eene verdraaiing en omwenteling van de ordinantiën Gods. Daarom is alle valsche vermenging van God gevloekt. Niet alsof op zichzelf het dragen van wol en linnen aan éenzelfde kleed zondig wezen zou. Maar omdat in Israel de hoogste weeroprichting der dingen werd getoond, moest alles daar ook tot in de kleinste kleinigheden afdalen.

Uit al het gesprokene vloeit tevens voort, dat *niets onheiliger is dan het pantheïsme.* Dat is de ἀνομία par excellence. Jezus en Nero, Judas en Johannes zijn beiden even goed, want al wat is, is goed. Alle grens valt hier weg: de grootste onzedelijkheid wordt de reinste heiligheid. Daarom is het pantheïsme de diepste principieele zonde tegen de heiligheid Gods.

En vraagt men ten slotte nog, hoe wij de *heiligheid Gods in verband met het ontstaan der zonde* hebben op te vatten en te rijmen, dan zij geantwoord, dat wij ons vast te houden hebben aan *Rom. 9 : 22 en 23,* vooral ook *vs. 17.* Dit hebben wij vastelijk te gelooven, wijl het er letterlijk zóo staat: *de antithese tegen Gods heiligheid moest opkomen, om de veerkracht uit te brengen die in de sanctitas Dei verscholen lag.*

De iustitia Dei.

1. Dat God de Heere de Rechtvaardige is — de derde virtus, die voortvloeit uit het *Vindex boni* zijn van God — wordt in de Heilige Schrift met klem en kracht op den voorgrond gesteld. Bijv. *Deut. 32 : 4,* eene plaats, waarop wij straks nog terugkomen, wijl ze voor de juiste kennis van het begrip rechtvaardigheid van zoo groote beteekenis is: „Hij is de Rotssteen, wiens werk volkomen is, want al zijne wegen zijn *gerichte.* God is waarheid en is *geen onrecht, rechtvaardig* en *recht* is Hij." Zoo ook Ps. 7 : 10 en 12: „Gij, die harten en nieren beproeft, o *rechtvaardige* God. God is een *rechtvaardig* Rechter."

Ps. 116 : 5: „De Heere is genadig en *rechtvaardig.*" Jes. 45 : 21 : „Er is geen God meer behalve Mij, een *rechtvaardig* God, en een Heiland."

Reeds bij de oppervlakkige lezing dezer plaatsen en vergelijking van de parallelle uitdrukkingen, die het begrip van צַדִּיק verklaren, blijkt, dat wij hier een

heel ander iets hebben dan wat wij gemeenlijk onder rechtvaardigheid verstaan. Bij ons beteekent rechtvaardig zijn: ieder geven wat hem toekomt; bij zijn oordeel niet draaien, maar te werk gaan naar recht; niet zus en zoo doen, maar altoos stipt en strikt handelen. *Dit begrip van de gemeene sprake hebben wij vóor alle dingen opzij te zetten,* om daarna zelfstandig te onderzoeken, wat de *Schrift* onder צַדִּיק en δίκαιος verstaat.

De grondbeteekenis van צדק heeft niets hoegenaamd met ons „rechtvaardig" te maken; zij is: vast, sterk zijn, firmum, robustum esse. En de stam van δίκαιος en δίκη is δικ (δείκνυμι), aanwijzen, bepalen. Bij de geringe etymologische kennis van het Hebreeuwsch is het niet te beslissen, of de צ in צדק een voorgevoegde letter is en de stam דַק met den Griekschen stam δικ uit eenzelfden wortel opkwam. Hoe dit zij, beide grondbegrippen sluiten ons gebruik van „rechtvaardigheid" eer uit dan in. Nu heeft de stam van צדק, gelijk zoovele andere stammen, de beteekenis van sterk, krachtig zijn op psychisch gebied. Niet, dat iemand sterk is van de hand of krachtig van spieren, wordt er door aangeduid, maar de *vastheid van karakter.* Daardoor heeft צְדָקָה den zin en de beteekenis gekregen van *voluntas firmiter constituta.* En omdat de *wille Gods vast* is, duidde het woord oorspronkelijk niets anders aan dan het *complex der ordinantiën,* die God had vastgesteld. In de klassieke Graeciteit had δίκη ongeveer gelijke beteekenis. Ook dit woord heeft oorspronkelijk niets te maken met het ius constitutum, dat in de lex op schrift werd gebracht, maar veel meer met het tacito consensu geldende recht van usantiën, zeden en gewoonten. Cf. Odyss. XXIV, 255: ἡ γὰρ δίκη ἐστὶ γερόντων. Dat wil niet zeggen: de rechtspraak der ouden; maar: de onder hen bestaande *levensusantie.* Zoo was in de Grieksche wereld δίκη die organisch samenhangende ordinantiën, die onder de edele en fatsoenlijke lieden golden als den mensch eer aandoende. Er was zekere publieke opinie, hoe iemand zich moest gedragen, om aan het model van een goed Griek te beantwoorden. Dat was de δίκη τῶν Ἑλλήνων. Niet met dien verstande, alsof die alleen dreef op de publieke opinie en usantie. Men erkende, dat er eene zedelijke wereldorde aan ten grondslag lag, die door de goden aan de vaderen was verleend. Die δίκη was dus tegelijk heilig. Socrates, die er tegen inging, gold voor ἄδικος. Wie er zich naar schikte, was δίκαιος. Hetzelfde gold in Israel met de צְדָקָה. Dat was ook niet een in alle opzichten rechtvaardig oordeelen, maar een beantwoorden aan de *zedelijke wereldorde,* die in Israel gold. Alleen maar, die was in Israel eene andere dan bij de heidenen. Alle raison d'être van Israels optreden lag hierin, dat er in Israel eene andere persoonlijke, huiselijke en sociale gedraging als ideaal werd gesteld dan bij de heidenen. Welnu, wie zich naar die zedelijke wereld-

orde voegde en in tegenstelling met de heidenwereld het religieus en maatschappelijk ideaal nabijkwam, voorzooveel dat onder menschen bereikbaar was, die was in Israel צַדִּיק.

Wij gaan nu terug naar Deut. 32 : 4: הַצּוּר תָּמִים פָּעֳלוֹ כִּי כָל־דְּרָכָיו מִשְׁפָּט אֵל אֱמוּנָה וְאֵין עָוֶל צַדִּיק וְיָשָׁר הוּא: Op den voorgrond staat, dat God de צוּר is, de onverwrikbare, vaste, onverzettelijke. Onder de menschen schuift en wisselt alles, maar *God de Heere staat vast.* Daarom zijn zijne werken תָּמִים, gaaf, afgewerkt; er ontbreekt niets aan. En in Hem is geen kwaad, geen zonde, want al zijne wegen zijn recht. Hij is צַדִּיק en יָשָׁר. Hier is geen sprake van retributieve gerechtigheid, alsof God de Heere aan ieder het zijne geven zou. Neen, het rechte wordt hierin gezocht, dat wat in God is, vast staat, volkomen blijkt en doorzichtig is als glas. Al zijne wegen zijn juist, zuiver, in elk opzicht de rechte verschijning en gestalte vertoonend. God zelf, dit is de gedachte, is vast in Zichzelf, en in de dingen, die Hij doet, vertoont Hij een vast karakter.

Als zoodanig krijgen wij dus als het eerste begrip van צַדִּיק dit, *dat God de Heere lijnen trekt, ze recht trekt, en ze in Zichzelf gaaf en volkomen bezit.*

Daarmee staat in verband, dat het woord צַדִּיק ook van *weegsteenen* (in de weegschaal) gebruikt wordt. Natuurlijk dragen zulke steenen geen retributief karakter. Maar ze beantwoorden volkomen aan het model en hebben het juiste gewicht.

Ik sprak zooeven van lijnen, die de Heere trok. Ik ga dat woord vervangen door *relatiën.* God de Heere heeft zijne creaturen geschapen en ze gesteld in allerlei relatiën tot Hem en tot elkander. Die relatiën zijn eigenlijk de lijnen, waarvan ik zooeven sprak. En daar slaat nu de צְדָקָה op. Dat wil zeggen, die relatiën kunnen maar niet zus en zoo zijn, maar *dragen een bepaald karakter;* ze zijn תָּמִים. De relatie bijv. tusschen moeder en kind, tusschen gezicht en gehoor enz., is nu eenmaal zooals God ze ingesteld heeft, afgedacht van de vraag naar de empirie. Want wel is het mogelijk, dat moeder en kind bijv. niet aan de door God gestelde relatie beantwoorden, maar wij kunnen ons de relatie zelve niet in haar tegendeel denken, bijv. dat moeder en kind in normalen staat elkander haten. Datzelfde nu geldt voor en tusschen en van alle creaturen. Waarmee een ongelooflijk groot complex van relatiën geboren wordt, die tezamen de *levensordinantiën* vormen. En *dat complex van door God ingestelde levensordinantiën,* dat is de צְדָקָה, *dat is het recht.* Niet de beschrijving van die relatiën. Die is er wel een uitvloeisel van, maar komt pas later.

Alle „recht" op aarde is niets anders dan eene poging van den mensch, om dat recht Gods als norma voor de menschelijke samenleving op te stellen,

hetgeen dan door de overheid wordt bezegeld en door haar dwang wordt gehandhaafd. Immers, de overheid is dienaresse Gods en daarom verplicht, de relatiën onder de creaturen te laten loopen naar het יָשָׁר van Gods gerechtigheid of, wierden ze losgerukt, ze weer in het rechte spoor te dringen.

Hier ligt de taak der iuridische faculteit voor ons open. Niet dat zij alle ralatiën heeft te onderzoeken. Gods recht toch omvat veel meer dan zooeven werd genoemd. Er is ook een recht van God, dat slaat op de wijze van studeeren, op het oprichten eener fabriek, op mijn oor en oog en spieren en wat niet al. De overheid heeft alleen de relatiën tusschen menschen en menschen te deponeeren in haar wetboek. En de iuridische faculteit erkent hierin haar heilige roeping, dat zij indringe in de ligging van deze relatiën en het doel dezer relatiën. Dan kan zij het besef, ook der overheid, verhelderen; aanwijzen wat er in de bestaande rechtsorde in strijd is met het recht Gods; en hetgeen bestaat op hare aanwijzing in overeenstemming doen brengen met des Heeren ordinantiën.

Er is nog eene exceptioneele relatie, die hier in aanmerking komt. In God is er, niet wezenlijk — want Hij is ens simplex — maar naar onze onderscheiding, eene relatie tusschen het bonum essentiale en het bonum morale, namelijk deze relatie, dat die twee altoos in evenwicht zijn. Dat is de volzaligheid van het Eeuwige Wezen. Maar waar nu God de Heere over de dingen beschikt, daar geeft Hij aan zijn creatuur ook een bonum essentiale en een bonum morale. En nu bestaat heel het wezen der zonde in de uiteenrukking van de harmonie tusschen die beide, zoodat ze elkander niet meer dekken, maar het bonum morale blijft liggen, terwijl alleen het bonum essentiale gezocht wordt. Dit evenwicht moet hersteld worden, waaruit voortvloeit, dat er straf rust op alle zonde, gelijk loon op alle leven naar Gods ordinantiën. Dat *„vergelden van een iegelijk naar zijne werken"* beantwoordt aan ons begrip van *iustitia retributiva*. Doch wij zien, hoe dit ons gemeene begrip van rechtvaardigheid niet aan het begip, maar *aan het einde* van de Schriftuurlijke ontwikkeling der gedachte komt te staan.

b. Tot recht verstand van deze virtus hebben wij de *vergelijking te bezigen met het rechter-zijn der overheid.* Wanneer de overheid geroepen wordt om het recht te bedeelen, dan is zij er niet mee af, dat zij eene rechtbank instelt, om den schuldige te vonnissen, of ook tusschen twee partijen recht te spreken. Dat zou niets meer geven dan eene justitia retributiva. O*m het recht te kunnen bedeelen, moet de overheid eerst het recht instellen.* De justitia is ondenkbaar, tenzij eerst ius dicatur. Daarom moet de overheid in elk land voor de geheele sfeer der menschelijke relatiën de rechtsregelen vaststellen. Die gezamenlijke rechtsregelen vormen dan *het recht,* dat door de overheid wordt gesanctioneerd.

En het rechtspreken grijpt dan ingevolge die gestelde rechtsbedeeling plaats. Zoodoende hebben wij reeds twee dingen: het uitoefenen en het stellen van het recht. Maar daarmee is die overheid er nog niet. Want die gestelde rechtsregelen worden niet daardoor recht, dat de overheid ze stelt, maar ze moeten zelf recht zijn. Zoodoende moet de overheid *eene bron hebben, waaruit ze dat recht haalt,* eene *norma,* om tusschen recht en onrecht te kunnen onderscheiden. Dan pas is zij, waar zij wezen moet en komt haar de eere toe, dat zij de iustitia handhaaft.

Dat zijn de drie punten, die ter karakteriseering van de iustitia bij de overheid aanstonds begrijpelijk zijn. *Diezelfde drie punten hebben wij nu ter sprake te brengen bij de iustitia in den Heere onzen God.* Maar dan beginnen we bij het laatste.

1°. Er moet eene *bron* zijn, eene *norma,* waardoor het recht beslist wordt. Dat is *God de Heere zelf* als het *Summum Bonum.*

2°. God moet *rechtsregelen instellen.* Dat zijn zijne *ordinantiën voor al de relatiën* tusschen alle creaturen onderling en tusschen het creatuur en Hemzelven, welke uit Hem als uit den *Fons omnium bonorum* aan het schepsel toevloeien.

En 3°. God moet ook die rechtsregelen *handhaven* in zijne *rechtsbedeeling.* Dat doet hij als *Vindex boni.*

Wij hebben dus bij God precies hetzelfde als bij de overheid. Maar het is niet zoo in God, omdat het zoo in de overheid is. Juist omgekeerd, *het is zoo bij de overheid, omdat het zoo bij God is.* Want de overheid is eene dienaresse Gods, bekleed met de majesteit Gods en oordeelende in den naam des Heeren. Als de rechter gezeten is op zijn stoel, dan zit God daar (of liever: de goden; cf. „Indien de Schrift die goden noemt . . ."). In God is het archetype, het ectype bij de overheid.

De rechtsbedeeling van de overheid raakt dan ook niet alle relatiën. Ze gaat maar over een beperkt terrein. Er zijn tal van relatiën in het huiselijk leven, in het persoonlijk verkeer van vrienden, op sociaal en commercieel, financieel en industrieel gebied, op aesthetisch en wetenschappelijk terrein, waarmee de overheid zich niet inlaat. Haar terrein is uiterst klein. *Maar het terrein, waarover de rechtsbedeeling van God Almachtig gaat, omvat het gansche leven van al het creatuur in al zijne relatiën op alle terrein.* Ja zij gaat niet alleen over wat men in engeren zin zou kunnen noemen de relatiën van den denkenden en willenden mensch, maar omvat ook het somatische terrein, de verhoudingen bijv. van de onderscheidene deelen van ons lichaam tot elkander, van ons lichaam tot de natuur om ons heen enz., in één woord, het gansche leven.

Hiermee hangt saam het *onderscheid in straf* bij de overheid en bij God.

De *overheid* kan alleen een pak slaag, foltering, opsluiting, betaling van boete opleggen, altoos *is haar straf mechanisch.* Ze zou wel veel liever organisch straffen, maar dat kan zij niet, want hare straf raakt de essentie niet. *God daarentegen straft: organisch.* God doet door congesties in het hoofd iemands gestel in de war raken, als deze zijn hoofd te veel gebruikt en zijn voeten niet. Wie in wellustigheden wandelt, kan zijne straf in zijn lichaam thuis krijgen. God kan iemand *in zijne essentie raken* en alzoo het evenwicht tusschen het bonum essentiale en het bonum morale langs organischen weg herstellen.

De *overheid op aarde* — ziethier eene derde, niet de minst gewichtige, opmerking — *kan wel de relatiën van menschen onder menschen, maar niet de relatie van den mensch tot God handhaven. Maar God de Heere mainteneert in de allereerste plaats de relatie, waarin zijn creatuur tot Hemzelf staat.* De πίστις of de ἀπιστία is het eerste, wat in de rechtsbedeeling Gods in aanmerking komt. Vandaar dan ook, dat God niets zoo bitter straft als juist de Godverzaking, niet alleen in enkele personen, maar in gansche volken en natiën, Wij behoeven niet ver terug te gaan in de historie, om in te zien, hoe bijv. Roomsche landen, die vroeger de volkeren van het Noorden van Europa verre overtroffen, sedert zij in de zestiende eeuw zoo baldadig opgetreden zijn tegen de belijders van Jezus Christus, langzamerhand zijn verzonken en hun nationaal crediet, den thermometer van de nationale veerkracht, hebben verloren. Terwijl omgekeerd juist die landen, waar de belijdenis van het Evangelie gehandhaafd werd, niet maar gebleven zijn wat ze waren, maar aldoor in beteekenis voor de wereldhistorie zijn geklommen. Tot op zekere hoogte vindt men ditzelfde verschijnsel bij vergelijking van de lotgevallen van landen als China, Japan, Indië enz. eenerzijds met Assyrië, Babylon, Egypte, Griekenland en Rome anderzijds. Beide groepen hebben den waren God verlaten en zich afgoden gemaakt. Maar met een machtig verschil. In de oostersche groep zijn althans de grondordinantiën nog in eere gebleven. Maar in de westersche groep werden ze in haar tegendeel omgekeerd, en leefde men onder den naam van godsdienst in schandelijke zonden. Welnu, die laatste volken zijn ten onder gegaan of wandelden in vreemde tyrannie; daarentegen zetten de volken van Oos-Azië hun eeuwenlang bestaan tot dusverre geregeld voort.

In Jes 28 : 17 wordt de toepassing en bedeeling van het recht Gods uitgesproken en afgebeeld als eene weegschaal: „Ik zal het recht stellen naar het meetsnoer (קָו, alles wat gebruikt wordt om af te passen, paslood, meetsnoer), en de gerechtigheid לְמִשְׁקֶלֶת, naar de weegschaal." מִשְׁפָּט en צְדָקָה worden eensluidend genomen; toch heeft het laatste meer den zin van rechtsbedeeling, het eerste van rechtsregel.

Dat het recht in de Schrift oorspronkelijk niet zoozeer als iustitia retributiva bedoeld is, maar als vaste rechtsregel, in den zin van יָשָׁר, blijkt ook uit Deut. 27 : 19, waar sprake is van het recht te *buigen*, eene uitdrukking, die ook in ons taalgebruik is overgenomen: „Vervloekt zij, die het recht van den vreemdeling, van den wees en van de weduwe buigt." Dat is het denkbeeld van eene rechte lijn, die men krom buigt."

In gelijken zin zegt Job 8 : 3: „Zou dan God het recht *verkeeren* en zou de Almachtige de gerechtigheid *verkeeren?*" Dat doelt evenmin op het evenwicht, maar op eene rechte lijn.

Er zijn dus twee soorten van uitdrukkingen in de Schrift: 1°. die van *weegschaal*, paslood etc. spreken; deze zien op de *iustitia retributiva;* 2°. die van *buigen* en *verkeeren* spreken; deze zien op den *rechtsregel*, op het *statueeren van het recht.* Men moet deze beide wel onderscheiden.

Doch keeren we terug tot de drieërlei onderscheiding, die wij ook hier weer vonden; God is het Summum Bonum; de Fons omnium bonorum; en de Vindex boni.

1°. God *vindt in Zichzelf het recht.* In dien zin gezegd, is het recht in God de אֱמֶת, cf. Ps. 19 : 10: מִשְׁפְּטֵי־יְהוָה אֱמֶת. Voorts lezen wij in Spr. 29 : 26 מֵיְהוָה מִשְׁפַּט־אִישׁ. Daarbij komt deze vraag aan de orde, *of het recht uit het Wezen Gods is uitvloeiende* of wel *uit de vrije wilsbeschikking* van den Heere. Het is de kwestie, die telkens terugkeert bij de virtutus Dei. God de Heere heeft in zijn decretum de relatiën van alle creatuur bepaald. Heeft Hij die nu zoo gesteld, omdat ze zoo moeten zijn, of omdat Hij wilde, dat ze zoo zijn zouden? Was Hij vrij, om ze ook anders te bepalen, of moest Hij ze zóo bepalen krachtens zijn wezen? Hierop moet geantwoord worden, dat God alles zoo gesteld heeft *krachtens zijn vrijen wil.* Beantwoorden wij de vraag anders, dan staat aanstonds de lex aeterna weer boven God, is Hij daaraan gebonden, en wordt dus het Godsbegrip vernietigd. Maar toch dient er ook *gewaarschuwd tegen de voorstelling van die vrije wilsbeschikking als willekeur.* God bestond niet eerst in zijn wezen zonder te denken, zóo, dat Hij, na eenigen tijd van sluimer ontwaakt, beschikkingen ging nemen. Daarmee toch wordt het Godsbegrip van den eeuwig levenden God evenzeer vernietigd. Neen, het *decretum Dei* is de *Deus decernens* zelf, zooals onze vaderen beleden. Zijn decreet, zijn denken, zijn willen, zijn slechts verschillende namen voor eenzelfde zaak, alleen naar de behoefte van ons menschelijk denken te onderscheiden. Zoodat dus de ordinantiën, die God gesteld heeft, wel in de schepping tot hare splitsing en specificeering zijn gekomen, maar in God zelven haar oorsprong en wortel vinden. En inzooverre is het God als het Summum Bonum, die tevens het Summum Ius is.

2°. Uit diens Fons iuris, die in God is, zijn alle rechtsregelen en rechtsbepalingen als even zoovele Goddelijke ordinantiën voor alle relatiën tusschen de creaturen onderling en tusschen het creatuur en God vastgesteld. Dat zijn de *uitvloeiselen van het Summum Ius*, dat in God is, als de Fons omnis iuris voor zijn creatuur.

Dat complex nu van iura, van מִשְׁפָּטִים en חֻקּוֹת, dat als zoodanig uit God uitgevloeid is voor zijn creatuur, is niet in een wetboek met artikelen geschreven, maar *in de schepping* zelve in het creatuur geordend; geordend zonder dat het creatuur het merkt voor alle onbewuste relatie, zooals de werking van de wet der zwaartekracht of middelpuntvliedende kracht, of als allerlei werkingen in ons lichaam, eerst bij latere natuurkundige of medische studiën te ontdekken; of wel, voorzoover de mensch zelf tot actie geroepen was, heeft God hem die ordinantiën in het hart geschreven. Adam in het paradijs droeg die wet Gods in zijn hart. En wij hebben in ons inwendig leven nog een indruk van die heilige wet Gods, die in onze harten geschreven was. Door de zonde is die indruk verstoord. De genade Gods hing dientengevolge, na de zonde, uitwendig de wet der tien geboden van Israel op, als een hulpmiddel voor het oog der volken. Maar dat hulpmiddel gaat weg. De tijd komt, dat God zijne wet weer in 's menschen binnenste zal geven en ze in zijn hart zal schrijven (Jer. 31 : 33). In het rijk der heerlijkheid zijn geen reglementen aan de boomen en pilaren opgehangen, maar het gansche program des levens zal dan in ieders hart staan afgedrukt.

Dat nu deze iura ook metterdaad bona zijn, vindt hierin zijn grond, dat de Goddelijke wijsheid voor elk creatuur *die* relatiën geschapen heeft, die zijn wezen het zuiverst doen uitkomen. Als bijv. een boom maar volgens de ordinantiën Gods geplant wordt, dan bloeit hij en draagt de schoonste vrucht. En alle afwijking van die in de schepping gegeven ordeningen maakt, dat hij minder welig tiert. Zoo ook bij den mensch. Hij, die volkomen volgens de ordinantiën Gods leefde, zou ook volkomen gelukkig zijn. En dat wij dit niet meer kunnen, dat wij met ons lichaam, in onze sociale verhoudingen, bij ons moreel bestaan enz. zoo veelszins van die ordinantiën Gods afwijken, dat is de bron van onze alzijdige ellende en van het ongeluk, waaraan wij ten prooi zijn. *In de iura*, nog eens, *schuilen de bona voor het creatuur.* En als eens in den staat der heerlijkheid beide eene uitwendige en eene inwendige zaligheid ons deel zal zijn, dan zal dat hierin bestaan, dat wij van God den Heere in staat gesteld worden, om de מִשְׁפָּטִים van Jehova volkomen te kennen en overeenkomstig zijne חֻקּוֹת te leven, zonder afwijking, stipt en streng, en daarin het volkomen geluk, het summum bonum voor ons menschelijk leven te smaken.

3°. Daaruit, dat God de Heere ὁ δίκαιος is, vloeit nu tevens voort, dat Hij ook moet zijn de *Iudex*. Dat zou er onder menschen niet uit volgen. Wij menschen kunnen naar een ander gaan om er recht te zoeken. Maar het ligt in den aard der zaak, dat God dat niet kan. Hij moet dus van tweeën één: òf Hij moet de schending van zijn recht gedoogen, òf wel Hij moet zijn recht zelf handhaven. Hij is dus zelf Iudex. Daarin komt Hij eerst als Vindex boni tot zijn recht. Beide is in den grond der zaak hetzelfde.

In de Schrift vinden wij, dat in de heiligen het besef leeft, dat God tevens zelf de Rechter is. Klaarlijk wordt het uitgesproken reeds in Gen. 18 : 25: „Het zij verre van U, zulk een ding te doen, te dooden den rechtvaardige met den goddelooze, dat de rechtvaardige zij gelijk de goddelooze, verre zij het van U. Zou de Rechter der gansche aarde geen recht doen?" Cf. voorts Ps. 9 : 9; Ps. 11 : 7; 2 Tim. 4 : 8; Hebr. 12 : 23; Jac. 5 : 9; welke voorbeelden met vele te vermeerderen zijn.

c. Hierbij rijst de vraag: Indien God dan Rechter is, *op wat wijs oefent Hij dat rechtersambt uit?*

De beantwoording dezer vraag hoort in haar vollen omvang tehuis bij het regiment Gods, niet hier. Toch willen wij, bij wijze van egressie, hier de idee ervan aangeven.

Er is te onderscheiden tusschen *vierderlei rechtspraak Gods:*

1°. de meest absolute in het *iudicium supremum.* In het laatste oordeel wordt de rechtspraak van God volkomen.

2°. het voorafgaande oordeel in de vergelding van goed en kwaad, die onder *Gods voorziening bestel* reeds in dit leven plaatsgrijpt; en dat zoowel inwendig in de conscientie en de geheele ontwikkeling van onze persoon en ons karakter, als uitwendig in de oordeelen of de zegeningen over volken, familiën, huizen, personen.

3°. het oordeel Gods *onmiddellijk na den dood,* inzooverre er reeds eene voorloopige zaligheid is voor wie in Christus ontslapen zijn en rampzaligheid voor wie buiten Hem stierven.

4°. de rechtspraak Gods *door de rechtspraak der menschen,* en dat zoowel *organisch,* door het vaderlijk gezag en door het oordeel der publieke opinie in elken levenskring, als ook *mechanisch,* door aangestelde overheden. Op deze laatste rechtspraak Gods hebben wij vooral te letten.

x. Indertijd hebben wij bij den locus de Christo gezien, dat de Christus niet eerst na zijn optreden in Israel profeet, priester en koning geworden is, en ook na zijne hemelvaart niet ophield dat te zijn; maar dat Hij ook in de dagen des Ouden Verbonds zijn profetisch ambt bediend heeft door de profeten, zijn priesterlijk ambt door het huis van Aäron, en zijn koninklijk ambt door dat

van David; en evenzoo na zijne hemelvaart door zijne gezalfden, dat is de geloovigen. Welnu, zoo is het nu ook met Gods rechtspraak. *God spreekt recht in en door den aardschen rechter.* En om dit diep in ons bewustzijn in te prenten, noemt de Schrift die rechters in Israel אֱלֹהִים.

Het is van aanbelang, dat optreden van den mensch als God, in de Schrift nader na te gaan.

Het eerst lezen wij er van in *Exod. 4 : 16:* וְהָיָה הוּא יִהְיֶה־לְךָ לְפֶה וְאַתָּה תִּהְיֶה־לּוֹ לֵאלֹהִים Hier kan van geen aanmatiging sprake wezen, dewijl het God zelf is, die spreekt. Nu beteekent, gelijk bekend is, אֱלֹהַּ op zichzelf niets dan verheven, hoog, aanzienlijk. En daaruit heeft men afgeleid, dat de rechter niet God genoemd wordt, maar een verheven, hooggeplaatst persoon. Maar hier zien wij het tegendeel. Er is hier *maar van één persoon* sprake. Was de zin dus „een verheven persoon", dan moest er staan לֵאלֹהַּ en niet het meervoud. Men mag dus niet anders vertalen dan: „Gij zult hem tot God zijn." Niet: „Gij zult hem tot een God zijn", gelijk de Statenvertaling doet. De zin is: Gelijk Ik, God, u inspireer, zoo zult gij in mijn naam hem Goddelijke gedachten inspireeren en alzoo tot God zijn.

Exod. 7 : 1: „Zie, Ik heb u tot (een) God gezet over Farao." Weer niet te vertalen als „verhevene", „machtige". Mozes was hier „God", want hij was bekleed met de macht om Farao aan lijf en goed te slaan, ja, zelfs in zijn land en volk aan te tasten, ten einde hem alzoo te dwingen, of ook hem te sparen. Hier is de strekking dus veel verder dan in cap. 4 : 16; daar bleef alles beperkt tot de inspiratie; maar hier wordt tot Mozes gezegd: Ik heb u *met Goddelijke macht* over Farao bekleed.

Exod. 21 : 6: וְהִגִּישׁוֹ אֲדֹנָיו אֶל־הָאֱלֹהִים Hier is sprake van een slaaf, die, na zijn tijd uitgediend te hebben, vrij moet gelaten worden. Maar als die slaaf wil blijven, dan, zoo zegt vers 6, zal zijn heer hem brengen naar de אֱלֹהִים, d. i. niet zoozeer naar de rechters, als wel naar de overheden der stad. Het is wel eenigszins jammer, dat onze Statenvertaling in zulke gevallen om de pluraliteit der personen „goden', vertaald heeft. Dat vervalscht het begrip. Er staat hetzelfde woord als in de beide vorige plaatsen. Veel krachtiger is: „Dan zal zijn heer hem *tot God* brengen." *En om dien te vinden, moet hij naar de overheid* als Gods dienaresse. Als iemand een adres aan den koning wil aanbieden, dan geeft hij het in handen van 's konings adjudant.

Exod. 22 : 28 (Hebr. v. 27): אֱלֹהִים לֹא תְקַלֵּל וְנָשִׂיא בְּעַמְּךָ לֹא תָאֹר Gij zult tegen uwe overheden geen vloek uitspreken, omdat zij bij de gratie Gods regeeren. Weer dezelfde benaming.

In Joh. 10 : 34 vv. heeft de Christus zelf de vertaling van θεοί aanvaard. Zelfs bouwde Hij daarop de conclusie, dat Hij Gods Zoon mocht heeten.

In Psalm 50 : 1, gelijk ook in Joz. 22 : 22 e. a. pll. wordt de Heere genoemd *de God der goden.* Die bijvoeging *kan niet slaan op de afgoden,* want de afgoden zijn maar schijn, niet dan verzinsels van den mensch. Het moet dus doelen *op de goden, die onder de menschen zijn.* Hij is de wezenlijke en waarachtige God, die God is ook over hen, die op aarde als goden mogen en kunnen optreden in zijn naam.

1 Sam. 2 : 25: „Wanneer een mensch tegen een mensch zondigt, zoo zullen de goden hem oordeelen." De naam voor de rechters, de overheden op aarde.

Psalm 82 : 1: אֱלֹהִים נִצָּב בַּעֲדַת־אֵל בְּקֶרֶב אֱלֹהִים יִשְׁפֹּט. Blijkens het verbum in singulari slaat het eerste אֱלֹהִים op God zelven. De zin is: Als de rechters in de rechtbank gezeten zijn, is God in hun midden en Hij gebruikt hen als zijne organen. Evenzoo in vers 6.

Psalm 138 : 1: „Ik zal U loven met mijn geheele hart; in de tegenwoordigheid der goden zal ik U psalmzingen." Ook hier wordt gedoeld op de overheden.

Niet maar een enkele maal dus, maar als de doorgaande opvatting van het Oude Testament, gelden de overheden en rechters als instrumenten en organen, waarachter God de Heere zit om door hen recht te spreken. Eigenlijk is het nooit een mensch, die recht spreekt, maar doet God het door den mensch. Ook in dien zin is God de Iudex.

Hieruit volgt nu tevens de regel, dat *weerstand tegen de overheid* of de rechterlijke uitspraak *geboden is* aan een iegelijk mensch, zoo dikwijls die overheid in haar uitspraak niet langer een gebrekkig en niet adaequaat orgaan voor de Goddelijke rechtspraak is, maar *tegen het recht Gods ingaat.* Hier is de volkomen belijdenis van het Calvinisme op dit punt. De rechtspraak Gods heeft haar orgaan en instrument op aarde in de rechterlijke macht. Daaruit vloeit vanzelf voort, dat in de meeste gevallen die rechtspraak op aarde niet geheel zuiver kan zijn, want dan ware er een instrumentum perfectum noodig. Daar is dan ook niets aan te doen, maar dit hindert verder ook niet. Maar heel anders komt de zaak te staan, als de rechter op aarde, inplaats van instrument en vehikel voor de rechtspraak Gods te zijn, zich tegen het recht des Heeren inzet. Dan is het ons verboden, aan zulk eene rechtspraak gezag toe te kennen of ze uit te voeren. Door dit toch te doen, *zou men God als Rechter opzij schuiven.* Wanneer in de dagen der vervolging om de zake des geloofs een belijder van het Evangelie ter dood werd veroordeeld, dan behoorde hij zich wel aan die doodstraf te onderwerpen. Maar er moest geen enkel mensch

te vinden geweest zijn, om dat vonnis aan hem ten uitvoer te leggen. Geen scherprechter moest voor hem de moordenaar willen zijn, geen gevangenbewaarder hem gevangen willen zetten of houden. En de mannen, die zulks toch gedaan hebben, zijn er niet mee af, als zij zeggen, dat zij zulks deden op last van anderen, maar zij zullen hun oordeel dragen.

β. Wij mogen ons hier niet verliezen in de bespreking van Gods *rechtspraak in zijn voorzienig bestuur.* Deze is het moeilijkst in te zien. Zij gaf aanleiding tot al de worstelingen van ziel en zinnen der geloovigen in het Oude Testament, vanwege het lijden der rechtvaardigen en den voorspoed der goddeloozen. Later zal zulks in den locus de providentia wel blijken. Die rechtspraak Gods in zijn voorzienig bestuur is *niet individueel* en geldt *niet voor alle casus,* maar wel *generaal.* En tevens is zij gebonden aan en gaat ze gepaard met *de kastijding van de rechtvaardigen,* om zedelijk op hen in te werken; vandaar de schijn der onrechtvaardigheid.

γ. Wel moeten wij er echter den nadruk nog op leggen, dat wij *de rechtvaardigheid Gods niet tot schijn mogen maken.* Van gereformeerde zijde is men daar wel eenigszins toe geneigd. Bij de actie *tegen Rome's werkheiligheid* heeft men met zachte hand die bladzijden der Schrift omgeslagen, waar over *loon* gesproken werd. Er wordt in de gereformeerde kerken bijna nooit eens gepreekt over de vergelding van het goede. Wel wil men aan de prediking van de straf als vergelding van het kwaad. Maar het gaat toch tegen alle recht in, om wel het kwaad te straffen, maar niet het goed te loonen. Men liet zich evenwel leiden door de vrees voor werkheiligheid. En ten tweeden werd men afgetrokken door wat ik zooeven zei over de rechtspraak Gods in zijn voorzienig bestuur. Daar toch is de belooning uiterst schaarsch. Wel liet men op geestelijk terrein eene belooning toe, maar dan in den vorm van „*zegen*". Dien naam draagt de belooning in Gods rechtspraak in zijn voorzienig bestuur. Zoo in de bekende woorden: „De Heere zegene u" enz., d. w. z. vergelde u uwe godsvrucht in uw persoonlijk huiselijk en maatschappelijk leven. Nu, op geestelijk terrein mocht dat. Een predikant mocht van zegen op zijn werk spreken. Het bestuur eener Christelijke school mocht van een gezegenden arbeid gewagen. Bij de actie van 1834 en 1886 spraken de voorstanders van zegen en wezen de tegenstanders juist op ontstentenis van zegen. Maar zoodra gaat nu niet iemand van dienzelfden zegen als een deel van zijne eeuwige heerlijkheid spreken, dat hem als loon zal geschonken worden, of aanstonds komt men daar in alle gereformeerde kerken tegen op. De predikanten, die de zaak nog voorstelden, hebben daar zoo weinig succes mee gehad, dat zij er ten leste maar van gezwegen hebben. En zoo is de geheele leer van de belooning der goede werken in de gereformeerde kerken

zoo goed als weg. In den Catechismus is ze nog present. Daar had men nog het besef en den moed, om de belooning der goede werken vast te houden, cf. vraag en antwoord 63.

Dat men nu dit stuk heeft laten glippen, komt daarvandaan, dat men het heeft *losgemaakt van de iustitia Dei.* Eerst langs dezen weg kan het weer tot het gereformeerde besef doordringen, De gereformeerde belijdenis der genade komt niet in conflict met die van Gods gerechtigheid. Het is de roeping der dogmatiek, om aan te toonen, hoe de *gereformeerde practijk, waarvan wij hier spraken, door vreeze en beduchtheid is ingegeven en dus alle veerkracht mist.* De gerechtigheid Gods weer alzijdig te doen uitkomen, zietdaar het bolwerk der dogmatiek, tegen de verzwakking van de leer der goede werken opgeworpen. Daarom schakelde ik dit stuk hier in. Als dat denkbeeld er maar weer in komt, dat *God de Rechter* is, dus naar zijn aard altoos *met de weegschaal* omgaat en werkt, en die *in evenwicht* moet houden, en dat God *niet een strafrechter,* maar een *absoluut Rechter* is, die dus *zoowel moet straffen als beloonen, zoowel moet beloonen als ook straffen,* dan is de weg gevonden, waarlangs deze gewichtige zaak weer in het besef der gemeente kan ingaan, zonder op het bijpad der werkheiligheid af te dolen.

Want het is duidelijk, dat de evenaar van Gods weegschaal niet duldt, dat er uit de gerechtigheid Gods enkel *straf* en niet evenzoo en om diezelfde reden *loon* zou volgen. In de eene schaal wordt geworpen de zedelijke daad, het bonum morale of het malum morale; in de andere schaal het bonum essentiale (loon) of het malum essentiale (straf). Nu gaat het toch niet aan, wel bij het malum morale een malum essentiale te leggen, en niet evenzeer bij het bonum morale een bonum essentiale. Daarom leert de Schrift ons duidelijk er heeft de Heere Jezus het ook zelf uitgesproken, dat er zulk een loon is. Sprak Hij niet in Matth. 6 : 4 de bekende woorden: „Opdat uw aalmoes in het verborgen zij, en uw Vader, die in het verborgen ziet, die zal het u in het openbaar vergelden" —? Dit nu vloeit voort uit één vasten regel, dien heel de Schrift aangeeft, namelijk, dat *God een iegelijk vergelden zal naar zijne* werken. Bijv. Ps. 62 : 13: „Want Gij zult een iegelijk vergelden naar zijn werk." Dat is de reflex van de iustitia Dei, gelijk die constanti usu in de Heilige Schrift voorkomt. Dezelfde gedachte geeft Jer. 17 : 10: „Ik de Heere, doorgrond het hart en proef de nieren, en dat om een iegelijk te geven naar zijne wegen, naar de vrucht zijner handelingen." Evenzoo Jer. 32 : 19: „Want uwe oogen zijn open over alle wegen der menschenkinderen, om een iegelijk te geven naar zijne wegen en naar de vrucht zijner handelingen." En om de uitvlucht af te snijden, dat we hier met iets Oud-Testamentisch te doen zouden hebben, wijs ik er op, hoe dit stuk in het Nieuwe Testament, wel

verre van op den achtergrond te staan, veeleer nog krachtiger op den voorgrond wordt gedrongen.

In Matth. 16 : 27 lezen wij: „Want de Zoon des menschen zal komen in de heerlijkheid des Vaders, met zijne engelen, en alsdan zal Hij een iegelijk vergelden naar zijn doen."

Rom. 2 : 6 biedt een citaat uit Ps. 62 : 13, wel een bewijs, dat in het Nieuwe Testament de iustitia Dei niet verzwakt is.

Rom. 14 : 12: „Zoo dan een iegelijk van ons zal voor zichzelven Gode rekenschap geven."

1 Cor. 3 : 8: „En die plant en die nat maakt zijn één; maar een iegelijk zal zijn loon ontvangen naar zijn arbeid."

2 Cor. 5 : 10: „Want wij allen moeten geopenbaard worden voor den rechterstoel van Christus, opdat een iegelijk wegdrage hetgeen door het lichaam geschiedt, naardat hij gedaan heeft, hetzij goed, hetzij kwaad."

Gal. 6 : 5: „Want een iegenlijk zal zijn eigen pak dragen."

Openb. 2 : 23: „En ik zal ulieden geven een iegelijk naar uwe werken."

Openb. 22 : 12: „En zie, Ik kom haastiglijk, en mijn loon is met Mij, om een iegelijk te vergelden, gelijk zijn werk zal zijn."

Deze verwijzing moge volstaan, om te doen zien, hoe het geheel in strijd is met de Heilige Schrift, en met name met het Nieuwe Testament, als in de gereformeerde prediking dit element wordt verzwakt. Hier rijst tegen die prediking de aanklacht, dat zij den moed heeft gemist, om al zulke teksten met kracht op de harten te binden, waardoor de belijdenis van Gods rechtvaardigheid verzwakt werd en aan het geloof afbreuk is gedaan.

Vraagt men, hoe dan de gereformeerde leer in haar zuiveren stijl de antinomie, die hier in het spel komt, oplost, dan zij geantwoord:

1°. dat de *norma van het werkverbond* bij de intreding van het genadeverbond *niet is afgeschaft* en niet kon afgeschaft worden, maar er in voortduurt en er de zenuw van blijft uitmaken, die er kracht aan verleent;

2°. dat het *onzuiver is, om wel te roemen in de verzoening van Christus, maar te zwijgen van zijne voldoening.* Het kruis van Golgotha toch eischte van Hem de absolute volbrenging van de wet Gods in leven en sterven, naar de norma van het werkverbond, die Hij ook gebracht heeft. En op grond daarvan belijdt de gereformeerde kerk, dat *al de goede werken, die Christus volbracht heeft, ons geschonken en toegerekend worden,* „evenals had . . . ." enz., vr. en antw. 60 van den Catechismus. Alzoo, de in Christus verloste wordt in den dag des oordeels gerekend al de goede werken, die Christus volbracht heeft, zelf volbracht te hebben en diensvolgens *aan de norma van de wet te hebben voldaan;*

3°. dat, waar, op grond van het volbrachte werk van Christus, de geloovige

vrij uit zal gaan in het oordeel als iustus, *het loon,* hem daarvoor toekomende, *is eene eeuwige zaligheid.* Elk geloovige krijgt de eeuwige zaligheid d.s krachtens de iustitia Dei; hij ontvangt ze, *naar recht,* als loon. En waar het kind van God, in zijn verlosten staat, door genade *godzalige werken* heeft volbracht, daar wordt hem *ook daarvoor uit genade een loon toegekend,* dat nu niet in de eeuwige zaligheid bestaat, maar in een *hoogeren trap van heerlijkheid,* die hem in die éene volkomene zaligheid wordt toegekend. Daarin bestaat wat Jezus zeide: „En mijn Vader, die in het verborgen ziet, zal het u in het openbaar vergelden."

1. Wij komen thans toe aan de vraag, van ongeloovige zijde het eerst opgeworpen, maar daarna almeer van dusgenaamd orthodoxe zijde op den voorgrond geschoven: *Waarom moest God straffen? Kon Hij de straf niet kwijtschelden?*

Bij den aardschen rechter, zoo oordeelde men, bestaat *het instituut van gratie.* De overheid heeft nu nog in alle landen het recht, om de bij het vonnis opgelegde straf kwijt te schelden, *zonder dat er een tegenwicht gegeven wordt.* Men verwarre de gratie niet met de andere vormen van vernietiging van het vonnis; bij gratie is er van eenige vergoeding geen sprake.

Nu is het zeer begrijpelijk, dat, vooral in iuridische kringen, het instituut van gratie geïnfluenceerd heeft op de voorstelling, die wij ons vormen van de handhaving van het recht bij God, en dientengevolge de vraag oprees: Waarom heeft God niet, na recht gesproken en straf opgelegd te hebben, eer voudig kwijtgescholden?

Eene tweede overweging steunt die vraag. Als *in het gemeene leven* de een tegen den ander overtreden heeft, en er komen gedachten van wraak en bitterheid in zijne ziel op, dan moet dit te keer gegaan en er wordt gezegd: *Gij moet vergeven.* Dat is ook dus: *inplaats van te vergelden, het te vergelden kwaad laten glippen* en doen, alsof er niets geschied ware.

Die twee denkbeelden hebben saam geïnfluenceerd en geleid tot de vraag: Als dat nu reeds bij koningen en gewone menschen zoo is, hoeveel te meer dan bij God, die de Liefde is; waarom vergeeft en vergeet Hij niet?

Men heeft in de ethische kringen, onder den invloed van de pantheïstische philosophie dezer eeuw, aan die gedachte nog meer voedsel gegeven, door *het recht een lageren verschijningsvorm van de Liefde en heiligheid* te noemen. Alleen gemeenheid en ruwheid, zoo leerde men, moest door het recht in toom gehouden worden, maar waar eene hoogere ontwikkeling van het leven kwam, daar gold alleen de wet der heiligheid en der liefde. En nadat de *Vermittlungstheologie,* hierdoor geïnfluenceerd, een nieuwen knak aan het rechtsbesef had toegebracht, is ten slotte *Ritschl* gekomen, die consequent, de leer heeft opgesteld, dat God niet alleen vergeeft, maar dat *God er nooit aan gedacht heeft*

om te straffen. Integendeel, heel dat denkbeeld van straf bij God is maar een zondig verzinsel van den mensch. Het ware geloof legt dat verzinsel af en neemt als waarheid aan, dat God niet vergeldt en niet straft, maar kwijtscheidt, maar vergeeft.

Daarmede is uit den aard der zaak *heel het begrip van iustitia Dei vernietigd.* Onze Catechismus gaat er zoo beslist mogelijk tegen in. Cf. ook het Avondmaalsformulier: „aangezien de toorn van God tegen de zonde zoo groot is, dat Hij die (eer Hij dezelve ongestraft liet blijven) aan zijnen lieven Zoon Jezus Christus met den bitteren en smadelijken dood des kruises gestraft heeft."

Hoe spreekt de Schrift er zich over uit?

Exod. 34 : 7: „... die den schuldige *geenszins onschuldig houdt,* bezoekende de ongerechtigheid der vaderen aan de kinderen en aan de kindskinderen, in het derde en in het vierde lid." Vooraf gaat de vergeving. Maar die vergeving berust niet op vernietiging van het recht, integendeel, op hetzelfde moment handhaaft God de gerechtigheid in schuld en straf.

Cf. voorts Psalm 5 : 5—7; Psalm 9 : 5; Psalm 11 : 6 en 7; Nah. 1 : 2 en 3.

Diezelfde onverbreekbare band van Gods gerechtigheid wordt ook in het Nieuwe Testament uitgesproken. Rom. 1 : 32; Rom. 2 : 15 en 16; Luk. 24 : 26 (Jezus' lijden is niet geweest een noodlottig gevolg van de zonde der Joden, maar een noodzakelijk gevolg van de gerechtigheid Gods; dat ligt in het ἔδει: er is niets aan te doen); Rom. 3 : 25 en 26. *Heel die voorstelling, dat God met zekere toegeeflijkheid en uit een zekeren drang der liefde de zonde over het hoofd zien zou, is dus in strijd met hetgeen God zelf omtrent zijn eigen wezen heeft geopenbaard.* Men doet aan de Schrift afbreuk en zondigt tegen de heiligheid Gods, als men aan zulke in ons booze hart opkomende gedachten ook maar eenigszins voet geeft. Wij hebben onze conscientie gevangen te geven onder het Woord des Heeren.

Van elk der genoemde punten merken wij intusschen nog een en ander op.

1°. Dat eene overheid op aarde *gratie* kan schenken, heeft juist hierin *zijn grond, dat er altoos nog een andere Rechter overblijft.* De overheid kan niet alle overtredingen onderzoeken, maar alleen die, welke de publieke orde verstoren. Daarom kan zij ook niet pretendeeren, het recht Gods tot in de kleinste kleinigheden uit te kunnen voeren. Waarom zij ook somtijds, in haar gratie, het oordeel overlaat aan Hem, die eens de laatste en volkomene rechtspraak voltrekt. De overheid draagt een gebrekkig en beperkt, wijl instrumenteel, karakter. Zij kan niet altoos alle feiten juist constateeren; tal van consideratiën beslissen voor meerdere of mindere schuld. En waar nu de overheid, omdat zij niet God is, het alziend oog mist, om met alles te kunnen rekenen, daar strekt het recht van gratie, om daar waar min of meer ondersteld mag wor-

den, dat wel te rade is gegaan met de strenge letter van de wet, maar niet met allerlei consideratiën, mindering van straf te bewerken. Maar ook dat vloeit weer voort uit de onderstelling van Gods rechtspraak. Men gevoelt, hoe zulke, uit het gebrekkig karakter van aardsche verhoudingen voortvloeiende, begrippen *niet op God kunnen overgebracht worden.*

2°. Dat wij elkanders ongerechtigheid niet mogen toerekenen, maar *zelfs onze vijanden moeten liefhebben,* gaat hier *als argument gebezigd* uit van de *valsche onderstelling, dat de overtreding van een mensch tegenover een mensch en de overtreding van een mensch tegenover God gelijksoortige grootheden zouden zijn.* Dit nu is volstrekt niet het geval. Alle overtreding jegens den mensch is niet schending van eene wet, die door *ons* is gegeven, maar is schending van eene wet, die *God* gaf. *Principieel gaat de overtreding dus altoos tegen God.* Het is niet zoo, dat God een Wetgever is en wij ook wetgevers zijn. Neen, altoos wordt *Gods* wet geschonden, zoowel bij zonde rechtstreeks tegen Hem als bij overtreding tegen zijn creatuur. En omdat niet *ons* recht, maar het recht van *God* geschonden werd, daarom hebben wij geen recht om zelf te straffen en wraak te oefenen. Dat is een gaan staan in de plaats van God, en dies ongeoorloofd. *„Niet vergeven" is zonde.* Vergeven, zelfs van de bangste beleediging, is niet eene braafheid, maar een voldoen aan de ordinantiën Gods. Den naaste de zonde te houden is zelf zondigen. En daarom kunnen de liefde van God tot zijn creatuur bij het vergeven der misdaden en deze liefde, waartoe zijn creatuur van zijnentwege gehouden is, *geenszins met elkander vergeleken worden* en gaat elke conclusie, uit die vergelijking getrokken, mank.

3°. *Ritschl* acht, dat God, die de Liefde is, natuurlijk de ongerechtigheid niet houdt. Dat is, zegt hij, de inbeelding van onze ontruste conscientie. Maar de rust komt, als dat beeld van dien toornenden God opzij wordt geschoven, om plaats te maken voor het beeld van den Vader in de hemelen, die enkel Liefde is. *Reeds de menschen moeten elkander liefhebben; hoeveel te meer Hij, die de Liefde is!*

Ook hier geldt, dat *twee ongelijksoortige grootheden vergeleken worden.* Als wij, menschen, elkander helpen en redden, dan gaan wij zoo met elkander om in de onderstelling, dat God er achter zit en dat Hij zorgen zal voor ons waarachtig geluk. Maar achter God is geen ander wezen als een fundament voor Gods geluk; *God is zelf het fundament voor zijn geluk.* En dat fundament zou God loslaten, en daarmee ook de basis van ons levensgeluk wegschuiven, als Hij het recht omboog in zekere toegeeflijkheid aan ons.

Ten onrechte is dit de voorstelling in de jongere ethische school, onder invloed van Hegel, dat er in God eigenlijk geen recht is, maar dat het *recht behoort tot de lagere sferen des levens. Daar gaat de Heilige Schrift vlak tegen in.*

Die leert ons, dat de *primordiale rechtsverhouding is die tusschen God en zijn creatuur*, en dat onze rechtsverhoudingen daarvan slechts een uitvloeisel zijn.

[Dientengevolge heeft de Christelijke belijdenis door het mainteneeren van de rechtvaardigmaking, d. i. van de gelukzaligheid van den mensch door de plaatsing in de rechte rechtsverhouding tot God, aan het rechtsbesef, het rechtswezen en de rechtsbedeeling van de Christelijke natiën een steun geboden, dien de niet-Christelijke natiën ten eenenmale missen. Met name is dit sterk uitgekomen in protestantsche landen, waar de reformatie tegenover Rome de leer der rechtvaardigmaking weer in het rechte licht stelde. In protestantsche landen toch vindt men een rechtsbesef, dat men in Roomsche derft.]

Als wij Ps. 51 : 6 lezen — „Tegen U, U alleen, heb ik gezondigd, en gedaan wat kwaad is in uwe oogen, opdat Gij rechtvaardig zijt in uw spreken en rein zijt in uw richten" —, dan zien wij, hoe hier sprake is van David, die, gelijk bekend is, zich aan twee menschen schandelijk en gruwelijk bezondigd had. Toch zegt hij niet: „Ik heb *ook* tegen U gezondigd"; maar: „Ik heb tegen U *alleen*, niet dus tegen Bathseba, niet tegen Uria, gezondigd; en gedaan, wat kwaad is in *uw* oogen." Dat beken ik, zegt David; zoo staat de zaak; opdat Gij in uw (vonnis-)spreken de צַדִּיק moogt blijken. Sterker uitspraak is wel niet denkbaar, om dit Schriftuurlijk beginsel aan te geven, dat *aan alle andere rechtsverhouding die tusschen God en zijn creatuur ten grondslag* ligt, en wel zóo, dat *daardoor uitsluitend de rechtsbedeeling wordt beheerscht.*

Hetzelfde wordt anders uitgedrukt in Ps. 119 : 7: „Ik zal U loven in oprechtheid des harten, als ik de rechten uwer gerechtigheid geleerd zal hebben." De מִשְׁפְּטִים worden geconstrueerd door de gerechtigheid Gods, waaraan zij als het ware worden opgehangen, om te zijn Gods ordinantiën op aarde voor der creaturen rechtsbedeeling.

Dit denkbeeld, dat elke rechtsrelatie op aarde beheerscht wordt door de rechtsrelatie tusschen God en zijn creatuur, is de diep Christelijke, en met name de diep protestantsche, gereformeerde gedachte. En waar deze, dank zij de openbaring van Gods Woord, de verlichting van den Heiligen Geest, en de gemeenschap der heiligen, in de ziel leeft, eerst daar is het waarachtig rechtsbesef geboren. Dat vernietigen kan niemand meer.

De belijdenis van het stuk der rechtvaardigmaking biedt hier de nadere uitwerking. Toen het aan de kerk gelukt was, dat rechtsbesef in de ziel te doen zetelen, toen eerst is het kruis van Golgotha verstaan. Maar ook, toen dat rechtsbesef weer begon te verzwakken, toen heeft men zich van dat kruis naar de kribbe gewend en den Messias, die het offer bracht om aan den toorn Gods te voldoen, uitgeruild voor het Kindeke van Bethlehem en den Rabbi van Nazareth. Dan raakte de gedachte van het voldoen aan Gods recht weer

uitgesleten. Bij tyrannie in het uitwendige maatschappelijke leven, met dwang voor handhaving van het recht, ging altijd gepaard, dat in de Christelijke kerk de belijdenis der rechtvaardigmaking verzwakte en in de zielen het geloof aan Gods recht afnam. Die beide gaan altoos saam. En de gereformeerde actie onzer dagen heeft door haar verzet tegen de ethische school reeds daardoor aan land en volk een ongemeenen dienst bewezen, dat zij de rechtvaardigmaking vóór de heiligmaking weer op den voorgrond schoof en daardoor in den boezem der natie het gevoel van en de eerbied voor het recht weer dieper in de ziel werd geprent.

De iustificatie kan hier slechts worden ingeschakeld in de iustitia Dei; elders behandelt de dogmatiek dit alles veel uitvoeriger.

2. Ik ga thans wijzen op *de beteekenis van het recht als fundament en basis van het menschelijk geluk* voor nu en eeuwig.

In Jes. 1 : 27 zegt de Heere: „Sion zal door *recht* verlost worden." Sion was ongelukkig, omdat het daarmee gestraft was, dat het recht zijne kracht en beteekenis verloren had. Israel wordt nu niet buiten het recht om verlost. Maar hierdoor zal het gelukkig gemaakt worden, dat het recht weer het fundament van het nationale leven zal zijn.

Spr. 29 : 4: „Een koning houdt het land staande door het recht." Het land zal behouden worden en bloeien en in zijn innerlijk verband krachtiger worden, als het rechtsbesef meer en vaster wortel schiet en de rechtsinstellingen gehandhaafd blijven. Daardoor zal het ook sterker staan tegenover het buitenland door zijne nationale veerkracht, en het zal zedelijk sterk zijn, omdat dan het onrecht weer sterker tot de conscientie spreekt.

Daarmee hangt saam, dat in de profetieën bijna zonder uitzondering, maar vooral in de groote en meer uitgewerkte profetieën, altoos dit het „Carthago delenda" is en *daartegen altoos de aanklacht* van Godswege rijst, dat de rechters *om geschenk recht spreken* en de personen aanzien. De Heere wil, dat wij het toch weten en gelooven zullen, hoe *daarin, dat Hij ons recht handhaaft, metterdaad het fudament van al ons persoonlijk, huiselijk en nationaal geluk ligt*. Cf. bijv. Jes. 5 : 22 en 23, en voorts Trommius in voce. Dit wordt nog verscherpt, doordat God overal door zijne profeten laat wraken het onrecht, gepleegd aan weduwen en weezen, aan armen en ellendigen. Het recht heeft ook eene behoudende kracht en werking voor datgene wat ellendig is. Dies is het de gruwelijkste schending van Gods recht, als men dat ellendige met onrecht bejegent.

Is dat nu wèl verstaan, dan begrijpen wij ook, hoe al de ordinantiën van Gods wet niet zijn een middel om zeker ontzag te oefenen en straf uit te spreken, maar eene *genadegave, om in het menschelijke leven geluk mogelijk te*

maken. Vergelijk, het leven der menschheid maar eens met ons menschelijk lichaam. Ook dat lichaam moet aan allerlei wetten gehoorzamen. Stelt nu, dat wij iets doen of hebben, wat voor ons lichamelijk welzijn verkeerd is. Komt dan de Christelijke arts bij ons, zeggende: „Mijne liefde voor u gedoogt niet, dat ik de hand aan u sla in eene operatie"? Of laat hij ons maar doen wat wij willen? Neen zulk een arts ware waanzinnig. Het recht van het lichaam eischt wel wat anders. Welnu, zulk een waanzinnigen god schuift men voor onzen alleen wijzen God in de plaats, als men Hem tegenover ons menschelijk geslacht eene gelijke positie laat innemen, waarbij alle recht ontbreekt, maar even daardoor ook alle geluk vernietigd wordt.

f, Ik kom tot de *Theodicee.*

De iustitia Dei duldt niet, dat er ook maar een schijn besta, als ware Gods. recht onrecht. Gelijk wij gezien hebben, is de iustitia Dei dit, dat in den evenaaar het *juiste evenwicht* is gevonden, als in de eene schaal het bonum of malum morale en in de andere het bonum of malum essentiale geworpen wordt. Nu *beantwoordt onze tegenwoordige toestand daaraan niet.* Het duidelijkst leert ons dat het *kruis van Golgotha.* Bij den Christus ligt in de schaal van het morale het meest denkbare bonum en in de schaal van het essentiale het meest denkbare malum. Juist het tegenovergestelde dus van iustitia. En dat is nu niet alleen zoo bij Jezus, maar ook onder de menschen, *Die wanverhouding,* die alzoo bestaat, *moet alzoo bestaan en mag niet weggenomen worden*; ten eerste, omdat de *mensch* door God geschapen is als een *zedelijk wezen,* dat niet physisch wordt bewerkt, maar door zedelijke motieven wordt geleid; en ten tweede, omdat het *menschelijk geslacht* niet bestaat uit individuen, maar als *één organisch geheel,* solidair is in het bonum en malum morale en essentiale. Als in een gasthuis, waar enkel pestkranken neerliggen, een geneesheer is, dan geniet hij, ook al is hij gezond, in die omgeving de gezondheid niet. Zoo ook, wie door Gods genade zich aan 's Heeren wet onderwerpt, wordt toch in zijn zedelijk leven gekrenkt, als hij leeft in eene omgeving, die tegen die wet ingaat. Eene ongeloovige omgeving doet aan het geloof afbreuk, gelijk het omgekeerd in een geloovigen kring versterkt en levendig gehouden wordt. Die twee oorzaken saam, het *ethisch karakter* en de *solidariteit,* maken, dat er *tijdelijk eene verschuiving* van den evenaar *moet* intreden.

Sinds den val beantwoorden dus het morale en essentiale niet meer aan elkander. Maar juist omdat dat nu niet anders kan, kan het er ook *niet bij blijven.* Daarom *leidt heel de ontwikkeling van ons menschelijk geslacht tot eene Theodicee.* De δικαιοσύνη van onzen God moet eindelijk toonen, dat die noodzakelijke toestand niet blijvend was, maar uitloopen moest op een toestand, waarin het zuiver evenwicht *weer is hersteld.*

Die Theodicee wordt ons geleerd in Rom. 3 : 21—26, eene plaats, welker zenuw en kracht ligt in de uitdrukking: εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ. Voorts in Hand. 3 : 19—21; Matth, 19 : 28, waar de eindelijke palingenesie van den κόσμος in uitzicht wordt gesteld; 2 Thess. 2 : 5—12, waar de geheele ontwikkeling van het kwaad geschilderd wordt, maar ook die van de gerechtigheid Gods, die straks den ongerechtige verdoen zal door den Geest zijns monds; en eindelijk in 1 Cor, 15 : 28.

In verband hiermee een enkel woord over de *beteekenis van den hemelvaart.* Die hangt met de iustitia Dei onmiddellijk saam. Omdat Hij is niet een individu, maar de υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, de κεφαλὴ τοῦ σώματος, daarom *moet* bij Hem *de ongelijkheid van den evenaar onmiddellijk ophouden, als het absolute malum aan Hem voltrokken is.* Daarom kan de verhooging van den Christus niet wachten op de ἀποκάλυψις en de palingenesie der wereld, maar ze moet onmiddelijk optreden. Zoo is de *hemelvaart* ons eene *openbaring van de iustitia Dei,* die straks bij het oordeel over heel het menschelijk geslacht zal komen. In het „*daarom*" van Fil. 2 : 9 ligt hier de uitspraak: krachtens de iustitia De kwam de mate der verhooging naar de mate der zelfverloochening, beide waren „uitermate".

g. Eene laatste opmerking aangaande de iustitia Dei biedt ons den *overgang tot de veritas et veracitas Dei.*

Uit de iustitia Dei vloeit namelijk ook voort een *recht van den mensch tegenover God.* Niet natuurlijk in dien zin, alsof de mensch in zichzelf iets van God te eischen had. De mensch blijft creatuur tegenover den absoluten Souverein. Maar wel heeft die Souverein *aan zijn creatuur een recht toegekend.* En dat eenmaal geschied zijnde, is het eisch van de iustitia Dei, dat de Heere overeenkomstig dat recht handelt. Ontstaat daarbij de schijn, dat God hem dat recht niet schonk, dan mag het creatuur dat hem van Godswege toegekende recht van God komen vragen. Geen primordiaal recht dus; dat is alleen in God zelf.

Dat recht nu, door God aan den mensch toegekend, zijn *de gezamenlijke ordinantiën die God voor 's menschen leven heeft besteld,* de wettten voor zijn creatuurlijk bestaan. En nu is God als God verplicht en gehouden, om den mensch naar die ordinantiën te laten *leven.* En ook, als God naar zijne vrijmachtige beschikking loon gesteld heeft op eenige daad des menschen, dan is het 's menschen recht, na volbrachte daad, om dat loon te vragen.

Om dit in den wortel te grijpen, lette men op het woord van God: „Doe dat, en gij zult leven" Christus heeft „dat" gedaan; Hij heeft het gedaan voor ons; bijgevolg hebben wij *recht* op het eeuwige leven, op grond van de voldoening van Christus.

Dit denkbeeld wordt in de Heilige Schrift het duidelijkst uitgedrukt door

het woord *„erfgenaam"*. Een erfgenaam is niet iemand, die uit gunst een legaat krijgt, maar een, die *recht* heeft op de erfenis. En in dien zin zegt de Schrift herhaaldelijk, dat wij erfgenamen Gods zijn, medeërfgenamen van Christus, en erfgenamen des koninkrijks; met opzicht tot het eeuwige leven is dit de vaste titel der kinderen Gods.

De gedachte van het recht des menschen bij God vinden wij als zoodanig uitgesproken, bijv. in Deut 32 : 36: „Want de Heere zal *aan zijn volk recht doen*" enz. דִּין is zeer terecht door de Statenvertaling overgezet, niet als „vonnissen", maar als „recht doen"; cf. het volgende: „En het zal Hem over zijne knechten *berouwen*." Beteekende דִּין vonnissen, dan moest hier volgen, dat Hij ze verdelgen zou.

In Ps. 54 : 3 hebben wij dezelfde gedachte: „o God! verlos mij door uwen naam en *doe mij recht* door uwe macht." Hetzelfde woord דִּין.

In Gen. 18 : 25 wordt deze gedachte zelfs geheel in het algemeen uitgesproken. God *kan* niet alleen recht doen, maar Hij is er toe gehouden krachtens zijne iustitia.

Voegen wij hier als locus classicus nog bij Lukas 18:7: „Zal God dan geen *recht doen* zijnen uitverkorenen, die dag en nacht tot Hem roepen, hoewel Hij lankmoedig is over hen?"

Die gedachte nu, dat de mensch van God ook een recht tegenover Hem ontvangen heeft, ligt ook nog in twee andere stukken, die eene breede plaats in de heilsopenbaring bekleeden en ons overleiden van de iustitia naar de veritas Dei. Ik bedoel de *belofte* en *en het verbond.*

Ons gemeene spreekwoord zegt reeds: „Belofte maakt schuld." Nu, als God iets beloofd heeft, dan is er geen sprake van, dat Hij die belofte niet zou houden. Hij kan zijne beloften nimmermeer te niet doen. Een mensch kan soms nog verplicht worden, zijn eed en belofte te breken, als namelijk van achteren blijkt, dat hij zoo iets niet had mogen beloven, omdat hij er mee tegen Gods gebod inging. Maar bij God is er geen sprake van feilbaarheid of vergissing. *Bij God maakt dus alle belofte schuld.* En daarom heeft *de mensch recht,* om op die beloften Gods *te pleiten.* Dat pleiten moeten wij dan ook in zeer eigenlijken zin verstaan. *Pleiten is geen bidden,* maar, met alle eerbiedenisse, God den Heere zijne *belofte voorhouden* en Hem wijzen op de daaruit voortvloeiende schuld, omdat Hij gehouden is, die belofte te vervullen. En dan strekt de diepe eerbied, die bij ons plichtmatig is, niet om toch weer aan het recht te kort te doen, maar onze eerbiedenisse is een gevolg van onze belijdenis, dat de voorstelling, als zou God zijne belofte niet vervullen en er door ons aan herinnerd moeten worden, vrucht is van ons gebrekkig

inzicht en onze bekrompenheid, wijl immers uiteraard God zijne beloftenissen niet breken zal.

Rom. 4 : 16: „Daarom is zij uit het geloof, opdat zij naar genade zij, teneinde de belofte vast zij al den zade." De ἐπαγγελία moet βεβαία wezen, en opdat ze dat zij, is de vervulling der belofte in Christus gekomen. Cf. voorts Rom. 15 : 8; 2 Cor. 1 : 20. De beloften zijn niet voor intrekking of voor wijziging vatbaar. Ze zijn ναί en ἀμήν.

Datzelfde nu, wat van de belofte geldt, wordt in de Schrift ook uitgesproken van de בְּרִית. Het verbond houdt wel beloften in, doch is zelf geen belofte, maar eene verhouding tusschen God en mensch met wederzijdsche rechten en verplichtingen. Ik wijs hierbij alleen maar op Jer. 33 : 20 en 21 en wederom vers 25 en 26. Daar wordt de gehoudenheid Gods zoo sterk mogelijk uitgesproken. Gods בְּרִית met zijn volk, en speciaal met David, heeft dezelfde onverbrekelijkheid en onlosmakelijkheid als de vaste en onomstootelijke ordinantiën Gods in de natuur.

Deze denkbeelden nu van vastheid en onvernietigbaarheid gaan vanzelf in Gods אֱמוּנָה over. Dat zal uit de volgende observatie nader blijken.

Ik wijs nu nog op deze éene uitspraak der Schrift, dat Hij *niet is een aannemer des persoons*, dat Hij zijn aangezicht niet opheft (προσωπολημψία, נָשָׂא פָּנִים). Dit drukt uit, dat de mindere of meerdere aantrekkelijkheid, die iemand voor God heeft, si licet ita dicere, geen invloed heeft op zijne rechtspraak, maar dat Hij oordeelt naar zijn vast statuut. Dit leert ons het Nieuwe Testament nog meer dan het Oude; cf. Act. 10 : 34; Rom. 2 : 11; Gal. 2 : 6 (meer de echt Hebreeuwsche uitdrukking); Efez. 6 : 9; 1 Petr. 1 : 17.

De veritas et veracitas Dei.

Deze virtus Dei hangt met zijne iustitia en sanctitas op het nauwst samen. Naar wat bij de bespreking van deze virtus moeilijkheid oplevert, is eenerzijds, dat de beteekenis van אֱמֶת en אֱמוּנָה in het *Oude Testament* en van ἀλήθεια in het *Nieuwe Testament niet geheel op elkander passen;* daar is een merkbaar verschil tusschen; en anderzijds, dat in onze *Statenoverzetting* de keuze tusschen „waar" en „waarachtig" niet altoos onberispelijk is; er is geen standvastig onderscheid tusschen beide. Waarbij dan nog als derde moeilijkheid komt, dat in onze taal, naar gelang van het accent, waar*achtig* en *waar*achtig geheel verschillend zijn in beteekenis.

Slaan wij die uitspraken der Heilige Schrift op, waar deze virtus aan God wordt toegekend.

Deut. 32 : 4: אֵל אֱמוּנָה וְאֵין עָוֶל צַדִּיק וְיָשָׁר הוּא Hier blijkt tegelijk het nauwe verband van de veritas en de iustitia, uit het parallellisme. Hier hebben wij een geheel ander begrip dan ons „waar" en „waarheid". (Men lette daar toch op, inzonderheid bij zijne prediking. Nimmer ga men af op den klank der Hollandsche woorden; altoos eerst het Hebreeuwsch lezen!) „Al zijne wegen zijn gericht; God is waarheid en is geen onrecht, rechtvaardig en recht is Hij."

Ps. 19 : 10: יִרְאַת יְהוָה טְהוֹרָה עוֹמֶדֶת לָעַד מִשְׁפְּטֵי־יְהוָה אֱמֶת צָדְקוּ יַחְדָּו: Ook hier hebben wij een even sterk verband tusschen Gods waarheid en zijne gerechtigheid.

Ps. 31 : 6 : בְּיָדְךָ אַפְקִיד רוּחִי פָּדִיתָה אוֹתִי יְהוָה אֵל אֱמֶת: Bij ons bestaat er tusschen uithelpen en waarheid geen verband. En nu kan men de plaats wel gemoedelijk verklaren, door te zeggen, dat God den zondaar redt door de openbaring zijner waarheid. Maar dat staat er toch niet. Neen, ook hier moet het verband gezocht met de iustitia. 't Is eene gewijzigde beteekenis van „door uw recht".

Ps. 86 : 15: וְאַתָּה אֲדֹנָי אֵל־רַחוּם וְחַנּוּן אֶרֶךְ אַפַּיִם וְרַב־חֶסֶד וֶאֱמֶת: Hier is de zin eenigszins meer algemeen; אֱמֶת wordt gecoördineerd met die krachten, waardoor God den zondaar redt.

Jes. 65 : 16 : . . . . הַמִּתְבָּרֵךְ בָּאָרֶץ יִתְבָּרֵךְ בֵּאלֹהֵי אָמֵן וְהַנִּשְׁבָּע בָּאָרֶץ יִשָּׁבַע בֵּאלֹהֵי אָמֵן . . . . : כִּי „De God van amen" komt ook niet overeen met ons begrip van „waarheid". Wij zweren altoos bij Gods macht en recht, omdat men zijn oordeel inroept bij eedbreuk.

Jer. 10 : 10: וַיהוָה אֱלֹהִים אֱמֶת הוּא־אֱלֹהִים חַיִּים וּמֶלֶךְ עוֹלָם In de parallel wordt אֱמֶת gecombineerd met „leven" en „heerschen". Iets heel anders dus dan bij ons.

En zoo kunnen wij voortgaan, met al de plaatsen op te zoeken, die Trommius geeft onder „waar" en „waarachtig" en ook onder „getrouw". Immers, in het Hebreeuwsch hebben bijna alle teksten voor die drie hetzelfde woord. Is dat dan wispelturigheid geweest van onze overzetters? Neen, het moet verklaard uit de Septuagint. Die is voorgegaan om ἀληθής met zijne afleidingen en πιστός met zijne afleidingen te gebruiken. Hetzelfde vinden wij in de Vulgata en in alle oude vertalingen, en zoo is het in onze vertaling gekomen. Voor wie de Schrift moet onderzoeken en verkondigen, is het van veel aanbelang, dit te weten.

Gaat men nu den zin dier woorden na, dan verstaat men, dat ze niet op wat wij „waarheid" noemen zien, maar op *het in zichzelf vastelijk rustende*, op hetgeen *staat zonder te kunnen vallen*. Die grondgedachte nu laat zich gemak-

kelijk overleiden in hetgeen wij „trouw" noemen. Want „trouw", „getrouwheid", is niets dan de applicatie van die eigenschap op de relatie met een ander. Wie tegenover anderen staat en niet draait, dus zijn woord gestand doet, die is trouw. Nu heeft men in de Septuagint diezelfde gedachte ook uitgedrukt door „waarheid". En alleen zoo is „waarheid": een getuigenis, waar men op aan kan; een woord, dat niet omver te halen is. En overgebracht op den persoon — wat vooral bij het Joodsche inzicht in de openbaring kon, krachtens samenhang en verschil tusschen den Persoon en het Wezen Gods er zijn שֵׁם — duidde ὁ ἀληθής dan aan: *Hij, die stand houdt.*

Deut. 7 : 9: „Gij zult dan weten, dat de Heere uw God die God is, die getrouwe God, welke het verbond en de weldadigheid houdt" enz. Daar wordt gebezigd de uitdrukking הָאֵל הַנֶּאֱמָן, die verklaard wordt door het volgende שֹׁמֵר הַבְּרִית. Wij hebben hier dus hetzelfde woord, dat elders vertaald wordt door „waarachtig", en hier heeft de Septuagint toch θεὸς πιστός en onze vertaling „die getrouwe God".

Ps. 33 : 4: כִּי־יָשָׁר דְּבַר־יְהוָה וְכָל־מַעֲשֵׂהוּ בֶּאֱמוּנָה: Men kan vertalen „in waarheid" of „in getrouwheid"; geen van beide drukt toch uit, wat het eigenlijk zeggen moet. Dit is de zin: Al zijn werk staat in die onwrikbaarheid en standvastigheid, dat men er op aan kan.

Ps. 89 : 6: Dies loven de hemelen uwe wonderen, o Heere! אַף־אֱמוּנָתְךָ בִּקְהַל קְדֹשִׁים Ook hier is het niet „getrouwheid", zooals onze vertaling heeft, of „waarheid", maar dit is de zin: uwe heiligen hebben de ervaring, dat God degene is, die stand houdt in Zichzelf en niet verandert. Niets anders dus dan de gedachte van יהוה: Ik sta, zooals Ik sta en zooals Ik zal staan. Zoo ook in vers 9, niet: „Uwe getrouwheid is rondom U", maar het drukt, met eerbied gesproken, dit uit, dat God gepantserd is, zoodat niets Hem uit zijn stand en wezen kan uitrukken.

Ps. 111 : 7: מַעֲשֵׂי יָדָיו אֱמֶת וּמִשְׁפָּט נֶאֱמָנִים כָּל־פִּקּוּדָיו Hier hebben wij weer de parallel met מִשְׁפָּט; uw werk is in zichzelf vaststaande en werkende naar vaste regelen, en die ordinantiën zijn (niet „getrouw", dat is geen denkbeeld) een wet van Meden en Perzen, onverwrikbaar.

Deze gedachtengang geeft dus voor het Oude Testament dit begrip van אֱמֶת, onverschillig hoe het vertaald wordt: Het is God *die den wil en de macht in Zich heeft om Zichzelf gelijk te blijven*, bij Wien geen verandering is of schaduw van omkeering, Wien geen Titanengeweld uit zijne positie kan rukken, die Zichzelven steeds mainteneert en daardoor altoos Dezelfde is.

In het Nieuwe Testament is hetzelfde denkbeeld te vinden, maar nooit door

ἀληθής uitgedrukt, altoos door πιστός. Zoo bijv. 1 Cor. 1 : 9; 2 Cor. 1 : 18; 1 Thess. 5 : 24; 2 Tim. 2 : 13. Hetzelfde begrip dus als אֱמֶת. Hij kan Zichzelven niet ongelijk worden. Tegenover dat πιστός zijn van God staat ons ἀπιστεῖν, d. i. onze verandering, Hebr. בָּגַד afvallen, trouweloos handelen, cf. bijv. Jes. 24 : 16. בָּגַד beteekent eigenlijk „omhuld zijn" (cf. בֶּגֶד). Een mensch is in een kleed gehuld; dien zien wij niet, gelijk hij wezenlijk is. Maar bij God is geen foppage mogelijk; die is, zooals men Hem ziet.

Hebr. 2 : 17: . . . ἵνα ἐλεήμων γένηται καὶ πιστὸς ἀρχιερεὺς κ.τ.λ. Was Aäron dat dan ook niet? Neen, want die was juist een priester zonder het eigenlijke bestand, de wezenlijkheid en werkelijkheid van het priesterschap. Hij was maar de symbolische hoogepriester, men kon op hem niet aan.

Hebr. 10 : 23: κατέχωμεν τὴν ὁμολογίαν τῆς ἐλπίδος ἀκλινῆ, πιστὸς γὰρ ὁ ἐπαγγειλάμενος. In ἀκλινῆ ligt de grondbeteekenis van אֱמֶת in.

1 Petr. 4 : 19: ὥστε καὶ οἱ πάσχοντες κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ πιστῷ κτίστῃ παρατιθέσθωσαν τὰς ψυχὰς αὐτῶν ἐν ἀγαθοποιΐᾳ. De Beschikker en Besteller van hun leven toch is πιστός; het creatuur, dat Hij geschapen en bereid heeft, leidt Hij naar het bestemde doel heen, niet maar op goed geluk af, maar met vaste hand.

Apoc. 19 : 11: καὶ εἶδον τὸν οὐρανὸν ἠνεῳγμένον, καὶ ἰδοὺ ἵππος λευκός, καὶ ὁ καθήμενος ἐπ' αὐτὸν καλούμενος πιστὸς καὶ ἀληθινός, καὶ ἐν δικαιοσύνῃ κρίνει καὶ πολεμεῖ. Eene opmerkelijke plaats, omdat er het Oud-Testamentische πιστός naast het Nieuw-Testamentische ἀληθινός staat, welke beide begrippen in het Oude Testament gelijkluidend zijn.

In het Nieuwe Testament hebben we te doen met ἀληθής en met ἀληθινός, met ongeveer hetzelfde verschil als bij ons bestaat tusschen waar en waarachtig. Als onze overzetters dit getrouw in acht hadden genomen, dan zou het ook bij het lezen van de Hollandsche vertaling gevoeld zijn. Maar gelijk het meer met de schakeeringen van dergelijke beteekenissen gaat, ze zijn in beide talen niet precies dezelfde, waarom men bij de overzetting in de war raakte. En ook, er zijn verschillende overzetters geweest.

In goed Hollandsch wordt *„waar"* altoos gebezigd bij iets, dat *in den vorm der gedachte* is uitgesproken. „Waar" is een getuigenis, eene verklaring, een woord. Want wel zegt men ook van feiten: „Is het heusch waar?" maar dan bedoelt men toch: „Is uwe verklaring, uw verhaal van dat feit waar?" Daartegenover wordt *„waarachtig"* gebruikt om uit te drukken, dat het *tot de natuur van iemand behoort*, dat hij niet liegt, maar altoos waarheid spreekt. God is waarachtig, d. is. het behoort tot de natuur en het wezen Gods, dat alles wat Hij zegt is gelijk Hij het zegt. Maar juist uit deze beteekenis vloeit een tweede gebruik voort, namelijk tot versterking van de waarheid; cf. ons „Het is

waarachtigjes waar." In het kort dus: *„waar" ziet op de mededeeling op zichzelf, maar laat in het midden, of de persoon anders waarheid spreekt.* Maar *bij „waarachtig" is iets waar, omdat het van den waarachtige komt,* omdat men op hem aan kan. Dat spreekt dus veel sterker. Van een groot leugenaar kan iets nooit waarachtig zijn. De duivel zegt wel eens iets waars, maar nooit iets waarachtigs.

Nog dient hierbij eindelijk opgemerkt, dat *waar*achtig juist omgekeerd de beteekenis verzwakt. Gelijk „groenachtig" bijvoorbeeld niet het echte groen is. „*Waar*achtig" is minder dan waar; „waar" is eenvoudig waar; en „waar*achtig*" is sterker dan waar.

Ongeveer dezelfde onderscheiding geldt tusschen ἀληθής en ἀληθινός.

Het woord ἀληθινὸς wordt *van Christus gebezigd* als deu tweeden Persoon in de Drieëenheid, waar Hij als τὸ φῶς wordt gekarakteriseerd, Joh. 1 : 9: ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον, ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον. Dat wil niet zeggen, dat het licht een iegelijk mensch verlicht, zoodra die in de wereld komt, maar dit: het licht, in de wereld inkomende, verlicht een iegelijk mensch. De Hollandsche rangschikking doet dit niet goed uitkomen. Toch laat de samenhang geen andere verklaring toe. Dit φῶς is ἀληθινόν, in tegenstelling met een valsch φῶς, een pseudo-licht, dat vroeger geschenen had.

In *Joh. 2 : 8* is vooral daarom zulk eene opmerkelijke uitspraak, wijl hier beide ἀληθής en ἀληθινός voorkomen: πάλιν ἐντολὴν καινὴν γράφω ὑμῖν, ὅ ἐστιν ἀληθὲς ἐν αὐτῷ καὶ ἐν ὑμῖν, ὅτι ἡ σκοτία παράγεται καὶ τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν ἤδη φαίνει. Dit verschil is aldus te definieeren: ἀληθής *spreekt alleen het resultaat van bevinding uit,* terwijl ἀληθινός *een oordeel uitspreekt over den aard en het wezen.* Als ik zeg, dat de Schrift is ἀληθής, dan spreek ik uit, dat hetgeen in die Schrift staat waar is. Maar noem ik ze ἀληθινός, dan zeg ik, dat het tot den aard en het wezen van de Schrift behoort, om niet anders dan waarheid te openbaren. Nu kan ik bij φῶς beide gebruiken. Ik kan eene helder brandende lamp hebben; haar licht is ἀληθές. Maar bedoel ik te zeggen, dat electrisch licht of gloeilicht altoos helder is, wijl dit de aard van dat licht is, dan is het ἀληθινόν. Zoo heeft er in de philosophie wel een lichtstraal van waarheid geglinsterd in wat Socrates en Plato leerden, maar daarmee geeft de philosophie nog niet per se een helder licht, integendeel, haar licht is in den regel troebel en onzuiver. Maar in het getuigenis van den Christus ligt per se de waarheid besloten. Daarom is Hij τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν. En nu zegt de tekst: Wat in Hem waarheid is gebleken, dat zal het ook blijken te zijn in u, want de σκοτία van der menschen wijsheid is voorbijgegaan, en nu schijnt er een licht, tot welks wezen en natuur het behoort, om klaar en helder te schijnen. Dat licht is ἀληθές, ὅτι ἀληθινόν ἐστιν.

1 Joh. 5 : 20: οἴδαμεν δὲ ὅτι ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἥκει, καὶ δέδωκεν ἡμῖν διάνοιαν ἵνα γινώσκομεν τὸν ἀληθινόν καὶ ἐσμὲν ἐν τῷ ἀληθινῷ, ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστῷ. οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς θεὸς καὶ ζωὴ αἰώνιος. Eene scherpe uitspraak met karakteristieke beteekenis. De eenige θεός staat hier tegenover de afgoden. Dat zijn pseudo-θεοί. Maar Hij is de ἀληθινὸς θεός. Dat dit nu van den Christus gezegd wordt, ligt juist in die afgoden. Alle afgoderij gaf een beeld voor god uit. Nu zendt Godt zijnerzijds ook een beeld in de wereld; dat is het wezenlijke, het echte, het ἀληθινόν.

Joh. 5 : 32 en 19 : 35, vinden wij Holl. beide malen sprake van een getuigenis, dat „waarachtig" is, Grieksch de eene maal ἀληθής, de andere maal ἀληθινὴ μαρτυρία. In de laatste plaats volgt nog de verklaring: κἀκεῖνος οἶδεν ὅτι ἀληθῆ λέγει. Cf. voorts Joh. 4 : 37; Apoc. 3 : 14.

Joh. 15 : 1 is „ἐγώ εἰμι ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή" niet vertaald door „Ik ben de waarachtige Wijnstok", maar door „Ik ben de ware Wijnstok." Dat staat tegenover den symbolischen wijnstok. Hier is het *wezen* van den wijnstok aanwezig.

In Joh. 7: 28 wordt het woord gebezigd van Godzelf. Hier staat het niet tegenover een valschen god, maar Hij is zoodanig, dat het tot zijne natuur behoort, dat er niets dan waarheid in Hem is. Uit die waarachtigheid Gods wordt dan voorts de waarheid bewezen van Christus' getuigenis, omdat Christus van God gezonden is. Cf. voorts, beide voor God en zijn Christus, Apoc. 3 : 7; 6 : 10; 19 : 11.

Evenzoo wordt het gebruikt van de *wegen* Gods, cf. Openb. 15 : 3. Daar wordt het gecombineerd met δίκαιος. en heeft het dus geheel en al de Oud-Testamentische beteekenis.

Van de *oordeelen* Gods vindt men het uitgesproken Openb. 16 : 7. En van zijne *woorden* Openb. 19 : 9; 21 : 5 en 22 : 6. Dat duidt niet aan, dat ze waar zijn, maar dat ze niet anders kunnen dan waar zijn, wijl eer hemel en aarde voorbij gaan zullen, dan dat er een tittel of iota van het door God gesprokene onvervuld blijft.

In verband hiermede dient er nog op gewezen, hoe dit woord „waar" onder ethischen invloed ook is gebezigd van personen. Men spreekt van „een waar mensch". Men moet „waar zijn". Dit gebruik nu van het woord is te wraken, want het misduidt het taalgebruik, door „waar" te onderschuiven voor „waarachtig". En dat beteekent: iemand, die waarlijk mensch is. Maar om de tegenstelling uit te drukken van „iemand, die met slinksche streken omgaat," moet men spreken van een „rechtschapen" mensch, een „waarheidlievend" mensch enz.

Rom. 3 : 4: γινέσθω δὲ ὁ θεὸς ἀληθής, πᾶς δὲ ἄνθρωπος ψεύστης κ.τ.λ. Wil dat zeggen, dat alle menschen leugen spreken? Dat kan de beteekenis niet wezen.

Cf Ps. 116 : 11. Zeker is er niemand, die niet *wel eens* onwaarheid gesproken heeft; maar men moet toch zeer laag afdalen, om een kring te vinden, waar de leugen *regel* is. De beteekenis zal duidelijk worden, als wij opslaan Hab. 3 17. Dat wil natuurlijk niet zeggen, dat een olijfboom onwaarheid spreekt, maar dit, dat er niet uitkomt, wat er naar zijn aard, naar de scheppingsordinantie, uit komen moest. Zoo ook Jes. 63 : 8. Zullen Gods kinderen nimmermeer onwaarheid spreken? Ja, helaas wel. Maar het zaad van het kindschap Gods, dat in hen gelegd is, kan nooit met zich zien gebeuren, wat er met dien olijfboom gebeurt; er moet altijd uitkomen, wat er naar zijn aard, naar de ordinantie der herschepping, in ligt. Zoo ook in Rom. 3 : 4. Hier hebben wij de beteekenis van het Oud-Testamentische אֱמֶת. Tegenover datgene wat blijft staan, waar men op aan kan, staat het losse. Eene wankelende zuil is eene liegende zuil; een steenen bank, die onwrikbaar staat, is אֱמֶת. Zoo nu is God אֱמֶת, zijn werk en zijn zaad אֱמֶת, omdat er niets aan te verwrikken valt. En daarentegen is wat de mensch doet leugenachtig, d. w. z. het beantwoordt niet aan de verwachting, welke men er van koesteren zou.

Gemeenlijk echter is de opvatting in het Nieuwe Testament niet overeenkomstig het gebruik van אֱמֶת in het Hebreeuwsch, maar meer overeenkomende met het klassieke Grieksch. Vandaar, dat wij met de Nieuw-Testamentische teksten op dit pas meer weg weten. Ze beantwoorden meer aan ons eigen spraakgebruik.

Vooreerst komt het woord voor in de gansch algemeenen zin van „dat het blijkbaar en metterdaad zoo is". Zoo bijv. Luk. 22 : 59 : „In der waarheid, ook deze was met Hem, want hij is ook een Galileër." Hand. 4 : 27 : „Want in der waarheid zijn vergaderd tegen uw heilig Kind Jezus" enz., gelijk wij zouden zeggen : metterdaad, heusch, wezenlijk. In het Oude Testament is deze beteekenis nergens te vinden.

Hand. 10 : 34 geeft iets dieper zin en komt iets nader aan het Oud-Testamentisch gebruik, maar komt toch ook nog geheel met ons spraakgebruik overeen : „Ik verneem in der waarheid, dat God geen aannemer des persoons is." De zin is : Het is mij gezegd, en ik heb het zoo bevonden. De eigen ervaring komt er dus bij.

In de derde plaats wordt „waarheid" ook gebezigd, gelijk wij bijv. zeggen „voor de waarheid strijden", als de inhoud van de ons geopenbaarde waarheid, sensu eminenti genoemd *de* waarheid. Dat is altoos eene elliptische spreekwijze, want er wordt maar een deel van de waarheid mee bedoeld, namelijk dat deel, dat ons geopenbaard is. Zoo bijv. Jac. 1 : 18 : „Naar zijnen wil heeft Hij ons gebaard door het woord der waarheid", dat is niet een waar woord,

maar sensu praegnante. Zoo ook Jac. 5 : 19; 1 Petr. 1 : 22 en voorts talloos veel andere plaatsen. Altoos doelt daar de uitdrukking op een bepaalden kring van mededeelingen, namelijk der Goddelijke openbaring.

Die kring vindt zijn nog diepere concentratie in den persoon van den Christus. Vandaar, dat ἡ ἀλήθεια identiek is met τὸ εὐαγγέλιον. Bijv. Joh. 1 : 14, 17; 1 Joh. 3 : 19; Joh. 18 : 37 enz.

Daarmee hangt saam, dat wij in het Nieuwe Testament, en met name in het Evangelie van Johannes, eene afwijking van ons taalgebruik aantreffen, die vooral sterk uitkomt in de uitdrukking ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν. Van ethische zijde heeft men hierin kracht gezocht, om ons aan het verstand te brengen, dat alleen datgene waar is, wat een zedelijk fundament heeft en eene zedelijke vrucht draagt. Maar dat is eene pantheïstische vermenging van noëtica en ethica. Wij mogen de uitdrukking nooit anders verstaan dan van de waarheid, zooals God ze geopenbaard heeft, en wel bepaaldelijk, zooals ze ligt geconcentreerd en gerealiseerd in den persoon van Christus. De uitdrukking beduidt dus: het levensbeginsel van Christus in zich opnemen (door de prediking, Jac. 1 : 18) en uit dat levensbeginsel handelen; niet liegen, gelijk de olijfboom in Hab. 3 : 17, maar de vrucht uit den olijfboom laten voortkomen. Niet dus: de geboden des Heeren nagaan en ze dan doen. Maar: éene plante met Christus worden, en nu die vruchten uitbrengen, die de in Christus ingeplante dragen moet, om niet te liegen. Dezelfde zin dus als Jes. 63 : 8.

Resumeerende, vinden wij dus dit als de beteekenis van de virtus veritatis et veracitatis Dei: *dat de Heere onze God datgene, waarvoor Hij Zich aan onze ziele aandient, krachtens zijn wezen ook is en eeuwig zijn zal.*

Dit heb ik zóo uitgedrukt, omdat men niet mag zeggen: God heet waarachtig, omdat Hij aan de idee van God beantwoordt. Dan komt die idee weer boven God te staan. Er is geen idee van God boven Hem. Eerst is er God, en die werkt de idee binnen in ons. Niet voor ons verstand, maar in het leven van onze ziel dient God Zich aan als een God, die is en zijn zal, zooals Hij Zich in zijn Woord openbaart, en die nu ook bevonden wordt alzoo te zijn.

De waarheid Gods volgt uit zijne waarachtigheid. Uit die waarachtigheid vloeit de waarheid van zijn woord, zijne beloften, zijne wegen, zijne oordeelen. In God zelf is de Fons veritatis. En voor alle ding, waarvan wij willen weten, of het waar is, is teruggang op Hem geboden, opdat Hij ons onderrichte.

[Nog eene opmerking vinde hier eene plaats. In mijne „Encyclopaedie" (II, 1, cap. 2, § 9) heb ik gezegd, dat „waarheid" een antithetisch begrip is, dat alleen tegenover den leugen bij ons opkomt. Het is niet overbodig, hierbij tegen misvatting te waarschuwen. Er is toch niet mee bedoeld, wat men er onder verstaan heeft, dat de waarheid eerst na de leugen gekomen is. Na-

tuurlijk niet. Maar *bij ons, menschen,* kan de waarheid eerst opkomen als waarheid na den leugen. Het is er mee als met het goed en het kwaad. Adam kende geen goed, voordat hij viel. En Satan had daarin groot gelijk, dat Adam eerst door te eten van de verboden vrucht, tot kennis van het kwaad en daarmee van het goed zou komen. Wij, menschen, kunnen zulke begrippen alleen door tegenstelling in ons tot helderheid doen komen. Cf. licht en duisternis; warmte en koude, enz.]

De omnipotentia Dei.

Als wij bij deze virtus de Schrift gaan onderzoeken, dan sta de waarschuwing voorop, dat wij daarbij *niet in de eerste plaats moeten letten op al die uitspraken, waar God genoemd wordt de Almachtige.* Slaan wij er enkele op, dan zal aanstonds duidelijk worden waarom. Gen. 17 : 1; Gen. 28 : 3; Exod. 6 : 2; Num. 24 : 4; Ruth 1 : 20; Jes. 13 : 6; Ps. 68 : 15; Joël 1 : 15 Maar vooral komt de naam veel voor in het boek Job, zelfs 31 maal. Voornamelijk uit Jes. 13 : 6 kunnen we zien, wat er in den naam inzat. We lezen daar: כְּשֹׁד מִשַּׁדַּי יָבֹא, eene woordspeling, die letterlijk vertaald dit geeft: „Als eene verwoesting zal hij (nl. die dag, waarvan sprake is) komen van den verwoester." Nu heeft שָׁדַד oorspronkelijk wel de beteekenis van onwederstandelijk krachtig zijn, maar die kracht laat zich pas beproeven, als er verzet komt. Vandaar, dat het *altoos voorkomt in een vernielenden zin.* Eerst als er verzet komt tegen Gods almacht, openbaart er zich eene worsteling; en gelukt het nu, als ik het zoo mag zeggen, aan God, dien tegenstand te vernietigen, dan eerst is zijne macht onwederstandelijk gebleken. In שַׁדַּי zit dus deze gedachte in, dat niemand tegen God op kan, dat elk die het tegen Hem opneemt het ook tegen Hem moet afleggen. De naam אֵל שַׁדַּי is dus blijkbaar opgekomen in een levenskring, waar die God niet begon met de alleenheerschappij te hebben, maar andere goden zich naast en tegenover Hem gevestigd hebben, die aan Hem de heerschappij betwistten. En nu is אֵל שַׁדַּי de naam geworden van den God, wiens belijders de innige overtuiging hadden, dat Hij eens over allen tegenstand van afgodische zijde triumfeeren en al die andere goden verdringen zou. Daarom had die naam ook niet vertaald moeten worden als „de Almachtige", maar hij kon als eigennaam zijn bijgehouden. Want wel ligt er een reminiscens in aan de almacht Gods, maar slechts in dien éénen bepaalden zin, dat *Hij al zijne wederpartijders nederwerpt.* Daarom moet deze

Naam aangeroepen worden, als men door de vijanden Gods aangevallen wordt, want dan is het des Heeren zaak, waarvoor men strijdt. *)

Wij zien dus nu wel in, dat wij deze plaatsen niet het eerst moeten hebben. *Hoe wordt de almacht Gods dan in de Schrift aangewezen?* Op eene heel andere wijs. De Schrift *geeft geene theologie, veel min definities*, maar zij *teekent* ons de almacht Gods in Zijne daden. Zij laat ons die sterke macht *zien*. Dat is het verschil tusschen eene dorre leerstellige definitie, en de openbaring der Schrift.

Bij de laatste wordt de mensch overmeesterd en neergedrukt, zoodat hij zichzelf klein en ootmoedig gaat gevoelen tegenover den almachtigen God.

De Schrift toont ons Gods almacht door te wijzen op de *schepping*, dat Hij is de Formeerder van hemel en aarde; door Hem te teekenen in zijne *gestadige overwinning* op zijne vijanden; door te verhalen van zijne *zekere en reddende macht*, die van Hem over zijn volk uitgaat; en door te spreken van *het werk der herschepping*, principieel gewrocht in de *opstanding van den Christus*, en daaruit voortvloeiende in het *werk der palingenesie*, en wederom die palingenesie voorbeeldende in de נִפְלָאוֹת.

In het Nieuwe Testament komt de uitdrukking „de Almachtige", weergegeven in den term van παντοκράτωρ, wel voor, maar meest als vertaling van שַׁדַּי bij citaten uit het Oude Testament. Cf. 2 Cor. 6 : 18; Openb. 1:8; 4:8; 11 : 17.

Voorts vinden wij wel uitspraken over de almacht Gods in algemeenen zin, maar geen van alle drukt toch het volle begrip uit. *Hand. 17 : 25* geeft een van de meest volledige beschrijvingen van de almacht, maar gansch geen logische definitie: οὐδὲ ὑπὸ χειρῶν ἀνθρωπίνων θεραπεύεται προσδεόμενός τινος, αὐτὸς διδοὺς πᾶσιν ζωὴν καὶ πνοὴν καὶ τὰ πάντα.

1 Tim 6 : 15: . . . ἣν καιροῖς ἰδίοις δείξει ὁ μακάριος καὶ μόνος δυνάστης, ὁ βασιλεὺς τῶν βασιλευόντων καὶ κύριος τῶν κυριευόντων. Wel velerlei uitdrukking van de omnipotentia, maar van het begrip als zoodanig geen omschrijving.

Jes. 41 : 4: מִי־פָעַל וְעָשָׂה קֹרֵא הַדֹּרוֹת מֵרֹאשׁ אֲנִי יְהוָה רִאשׁוֹן וְאֶת־אַחֲרֹנִים אֲנִי־הוּא

Dit noemden onze vaderen de primitas Dei. Ze wordt hier wel geteekend, Gods almacht, maar niet gedefinieerd.

Hetzelfde geldt van Rom. 11 : 36: ὅτι ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα.

Hebr. 1 : 3: φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ. Eene schilderachtige teekening van den Atlas, die alles op zijne schouders draagt, en dat alleen door een woord, dat van zijne lippen uitgaat!

---

*) Vergelijk voorts het gezegde op pag. 245 van dezen locus.

Neh. 9 : 6: „Gij zijt die Heere alleen; Gij hebt gemaakt den hemel, den hemel der hemelen, en al hun heir, de aarde en al wat daarop is, de zeeën en al wat daarin is; en Gij maakt die alle levend; en het heir der hemelen aanbidt U." Zietdaar eene graphische beschrijving van den ganschen kosmos als product van de almacht Gods, door die almacht ontstaan en alleen aan die almacht hangende.

Wij moeten, dit blijkt ons, in de Heilige Schrift niet zoeken naar eene dogmatische definitie, maar ons wordt geboden eene gansche reeks van uitspraken, die ons de vruchten, de werkingen, den duur van de feiten van de almacht Gods teekenen.

Intusschen zijn er ook *wel enkele uitspraken, waarin die almacht toch meer in logischen vorm wordt uitgedrukt,* wel niet als eene definitie, maar toch in eer vorm, die vrucht is van nadenken.

Zoo bijv. *Matth. 19 : 26 :* παρὰ ἀνθρώποις τοῦτο ἀδύνατόν ἐστιν, παρὰ δὲ θεῷ δυνατὰ πάντα Dat is geen beschrijving of teekening, maar logische ontwikkeling van gedachten. Logische termen zijn πάντα en δυνατά, en de macht, die zich over alles uitstrekt, wordt aan God toegekend.

Mark. 10 : 27 evenzoo: παρὰ ἀνθρώποις ἀδύνατον, ἀλλ' οὐ παρὰ θεῷ· πάντα γὰρ δυνατὰ παρὰ τῷ θεῷ. Cf. voorts Luk. 1 : 37; en nog intensiever in Luk. 18 : 27.

Deze gedachte is niet pas in het Nieuwe Testament opgekomen, maar ontleend aan het Oude Testament. Cf. Jerem. 32 : 17: „Ach, Heere Heere! Zie Gij hebt de hemelen en aarde gemaakt, door uwe groote kracht en door uwen uitgestrekten arm; geen ding is U te wonderlijk." Dat is de origine van die logische gedachte. Eerst wordt er geschilderd; daarna volgt de logische deductie. In vers 27 volgt het Amen Gods: „Zie, Ik ben de Heere, de God van alle vleesch; zou Mij eenig ding te wonderlijk zijn?"

Dezelfde gedachte, maar breeder, losgemaakt van de creatie, eene logische deductie, geen definitie, geeft Zach. 8 : 6: „Alzoo zegt de Heere der heirscharen: Omdat het wonderlijk is in de oogen van het overblijfsel dezes volks in deze dagen, zou het daarom ook in mijne oogen wonderlijk zijn?"

Nog verder gaat *Matth. 3 : 9 :* „En meent niet bij uzelven te zeggen: Wij hebben Abraham tot eenen vader. Want Ik zeg u, dat God zelfs uit deze stenen Abraham kinderen kan verwekken." Deus facere potest plus quam fecit et plus quam faciet; dat is de logische gedachte. Op het terrein der herschepping, gelijk we bijv. in Matth. 19 : 26 zagen, wordt nooit geargumenteerd uit dingen, die niet geschied zijn of zullen geschieden; daar gaat de beschrijving dus nooit boven de realiteit uit. Maar hier, in Matth. 3 : 9, is alleen van iets denkbaars sprake, niet van iets dat werkelijk gebeuren zal. Hier wordt een abstract iets van de almacht Gods afgetrokken en op zichzelf genomen.

Efez. 3 : 20 en 21 : τῷ δὲ δυναμένῳ ὑπὲρ πάντα ποιῆσαι ὑπερεκπερισσοῦ ὧν αἰτούμεθα ἢ νοοῦμεν κατὰ τὴν δύναμιν τὴν ἐνεργουμένην ἐν ἡμῖν, αὐτῷ ἡ δόξα ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ εἰς πάσας τὰς γενεὰς τοῦ αἰῶνος τῶν αἰώνων· ἀμήν. De apostel waagt eene poging om weer het superabundante van die almacht Gods uit te drukken. Zij is niet af te meten naar 'tgeen ze gedaan heeft, maar zij is als een eeuwige bron van kracht in zichzelf. Zij is machtig om „meer dan overvloedig" te doen. Dit gaat dus nog uit boven wat wij zooeven van Johannes den Dooper lazen. Die sprak van dingen, die wel niet waren geschied, maar die men zich nochtans kon denken. Maar hier spreekt de apostel het uit, dat zelfs onze wildste fantasie aan die almacht geene grens kan denken.

In de kokende woorden uit *Efez. 1 : 19* wordt die kracht ons dan ook voorgesteld als eene altoos uit zichzelf uitzwellende en zich vermeerderende kracht; niet dus met het karakter van het mechanische, als een zware ketting, die niet los te rukken is, maar als een krachtsvermogen, dat altoos bezig is als het ware zichzelf te overtreffen, een ὑπερβάλλον μέγεθος van δύναμις, werkende door eene innerlijke ἐνέργεια, een organisme, van binnen uit opkomende.

Deut. 10 : 17: „Want de Heere uw God is een God der goden en een Heer der heeren, die groote, die machtige en die vreeselijke God, die geen aangezicht aanneemt noch geschenk ontvangt," enz. Ook hier is getracht het begrip te laten uitkomen, maar, naar den aard der Oostersche wereld, in tegenstelling met de Grieksche, door er kleur aan te geven, die op het besef werkt, door opeenstapeling van woorden, die niet strekt om voldoening te geven aan ons denken, maar om een indruk teweeg te brengen. Gelijk dan ook de prediking van Gods almacht in het midden der gemeente niet te werk moet gaan met allerlei logische definities, maar op Schriftuurlijke wijs een diepen indruk van die almacht in de zielen heeft te werpen, niet met bombastiek, maar met woorden aan de Schrift ontleend. Daarom volgt hier ook op elkaar „groot", „machtig", „vreeselijk": in het laatste klinkt שַׁדַּי nog na.

Eene soortgelijke poging biedt Ps. 24 : 8: „Wie is de Koning der eere? De Heere, sterk en geweldig; de Heere; geweldig in den strijd." God is een strijdbaar held, een overweldigende, groote, sterke reus, die aan ieder den indruk geeft van onweerstaanbare macht, van alles vernietigende almacht.

Ps. 89:8: „God is grootelijks geducht in den raad der heiligen, en vreeselijk boven allen, die rondom Hem zijn." Welk een indruk van Gods almacht! Eén engel verslaat immers in Sanheribs leger honderd vijf en tachtig duizend man. En in den raad dezer engelen is God nog grootelijks geducht en vreeselijk boven allen!

Jes. 9 : 5: „En men noemt zijn naam... Sterke God" enz. God openbaart zich in Christus als de God Held, de God Heros, de Reusgod.

In diezelfde gedachtenlijn ligt ook de openbaring der Schrift, die ons de almacht Gods symboliseert in de *hand*, de *rechterhand*, den *arm* van God. Dat alles wijst op een reusachtigen Persoon, die met zijne macht mij aangrijpt, mij draagt, mij redt.

Hetzelfde doet de Schrift, als zij God een *Rotssteen* noemt. De rotssteen heeft bij Israel, en bij elk bergvolk, niet de beteekenis, welke wij er aan hechten. Wij denken altoos aan eene opgaande rots (bijv. eene kerk, op eene rots gebouwd). Maar dat kent de Schrift niet alleen; dat kent zij zelfs niet in de eerste plaats. „Een huis, op eene steenrots gebouwd", moeten wij ons niet heel in de hoogte denken. Zoo bouwt men niet. Hier in Amsterdam moet men bij den bouw van een huis eerst palen heien, omdat de grond zoo week is. Maar wie op een rotsgrond bouwt, die heeft een vast fundament. Hetzelfde treffen wij aan in de gelijkenis van den zaaier. De zaaier ging niet boven op de rots wat zaad strooien. Maar de akkers in het oosten hebben soms maar een klein laagje aarde op den rotsachtigen bodem. Is dat nu te dun, dan neemt de rotsgrond al de warmte in zich op; daardoor is de grond gloeiend heet en volgt wel spoedig opschieten van het graan, maar ook ras verdorren. Men denke dus niet maar dadelijk, als de Schrift van een rotssteen spreekt, aan eene rots met klipgeiten, maar ook aan een vasten rotsgrond onder zijne voeten. En die is noodzakelijk bij *bouwen* en *wandelen*. Daar nu een mensch altoos woont (binnenshuis is) of wandelt (buitenshuis is), zoo heeft hij voor heel zijne exsistentie een rotsgrond noodig. Dat is de beteekenis van het zeggen, dat God een Rotssteen is. Wie in God gelooft, die heeft een vast fundament onder zich. Want wel komt daar nu nog bij, dat een rotssteen schaduw geeft, dat er koele bronnen uit ontspringen, dat hij eene geschikte schuilplaats aanbiedt enz., en ook dat alles wordt wel op God overgebracht, maar dat is toch accessoir. De grondgedachte is: een vasten grond onder zich hebben.

Eene andere uitdrukking voor Gods almacht is, dat Hij genoemd wordt een *Vaste Burcht*. Daar ligt de gedachte van het ongenaakbare in, het inexpugnabile esse. Men wacht den vijand zonder beven af. Een *Hoog Vertrek*, dat zóo hoog ligt, dat er niemand bij kan, geeft dezelfde gedachte van veiligheid. En zoo zijn er nog tal van andere uitdrukkingen als *Schild*, *Rondas*, enz., die altegader hetzelfde denkbeeld geven van eene onneembare sterkte, een sterken krijgsheld enz., als beelden voor de almacht Gods.

In verband daarmede hebben wij subiectief in onszelf daarmee correspondeerend *het onbepaalde vertrouwen, dat wij op God stellen,* zonder op iemand of iets anders ons te verlaten. In de geloofsartikelen wordt dan ook deze éene virtus Dei slechts geproclameerd: „Ik geloof in God, den Vader, *den Almach-*

tige, Schepper des hemels en der aarde." Dat deze virtus alleen genoemd wordt, geschiedt, omdat God juist in die almacht zijne Goddelijke realiteit bezit. De virtutes Dei, dit moeten wij ons hier herinneren, zijn geen aangehangen kwaliteiten, maar inhaerente werkingen van het wezen Gods. Doch die zouden alle saam voor ons niets beduiden, als er niet de almacht achter zat. Al is een beeld nog zoo schoon en ook nog zoo forsch omkleed met pantser, toch sta ik er gerust bij, want er zit geene macht achter. Al bevat een boek ook nog zooveel wijsheid, 't zal mij geen letsel toebrengen, want er zit geene macht achter. Wat werking en realiteit aan iets geeft, is de δύναμις, de ἐνέργεια. Juist dus doordat God almachtig is, is Hij God; juist dit doet Hem den levenden God zijn. En daarom spreekt de Christelijke kerk dat ook onmiddellijk uit: „Ik geloof in God, den Vader, den Almachtige." En dan gaat zij die almacht niet definieeren, maar teekenen: „Schepper des hemels en der aarde." Vandaar dan ook, dat onze gereformeerde kerk, handelende van dat gebod, waarin God Zich als God mainteneert, juist bij dat gebod doet uitkomen, dat wij „van Hem alleen alles goeds verwachten", en, zoo voegt de belijder er aan toe, dat wel „alzoo, dat ik eer van alle creaturen afga en die varen late, dan dat ik in het allerminste tegen zijnen wil doe." (Antw. 94 van den Heid. Catech.) En wat is eigenlijk afgoderij? „Afgoderij is in de plaats des eenigen waren Gods, die Zich in Zijn woord geopenbaard heeft, of benevens Hem, iets anders versieren of hebben, waarop de mensch zijn vertrouwen zet." Er is geen mensch denkbaar zonder dat hij zijn grond in God heeft, zoomin als een huis zonder grond en een wandelaar zonder weg; dat is het, wat wij belijden in de almacht Gods.

Resumeerende en schikkende, wat wij vonden, blijkt, dat *de almacht Gods zich openbaart:*

1°. *in de schepping van hemel en aarde,* Ps. 134:3; Openb. 14:7; Hand. 4 : 24; Jes. 37 : 16; 42 : 5; 45 : 12 enz. Dat is altoos de spil, waaromheen alles zich beweegt, het uitgangspunt van alles.

2°. *in de overwinning, die Hij op zijne vijanden behaalt* Ps. 68 : 22; Ps. 92 : 10; Ps. 21 : 9; plaatsen, die schier eindeloos te vermenigvuldigen zijn. *Zulke* teksten moet kiezen, wie tot vermaning en vertroosting van Gods volk over de almacht Gods wil prediken.

3°. *in de redding van zijn volk.* Ps. 69 : 36; en voorts bij menigte.

4°. *in de opstanding van Christus.* Efez. 1 : 19.

5°. *in de* נִפְלָאוֹת, want juist de wonderen zijn in de Schrift als het eigen kenmerk van Gods almacht. Zoo men wil, is Ps. 72 : 18 hier locus probans.

Wij hebben alzoo in de Schrift nagegaan, hoe daar Gods almacht voorkomt. Thans hebben wij de logische ontleding daarvan te zoeken voor de dogmatiek.

Natuurlijk kunnen wij den inhoud van Gods almacht niet weergeven; dat is onmogelijk: maar wij moeten de tegenstelling en werkingen logisch vaststellen.

0. De omnipotentia quod ad Deum ipsum.

α. Van oudsher is men gewoon geweest ze te omschrijven als *aseitas* (van Gr σείω, schudden), „waar geen schudden aan is". Denkt u een klein kind van drie jaar tegenover een reus, die zoo sterk gespierd is, dat wie hem ook aanvalt of neerwerpen wil, hij zich zelfs niet verroert of zijn gelaat ook maar vertrekt, maar als een marmeren figuur onbeweeglijk staan blijft. Dat is de onbeweegbaarheid. En die is nu absoluut in God.

β. Voorts werd ze gedefinieerd als *primitas*. Daardoor wordt uitgedrukt, wat Jesaja 44 : 6 zegt: „Ik ben de eerste en Ik ben de laatste." Wie er het eerst geweest is, representeert de macht. Men kent het ius primi occupantis ten opzichte van het zwarte werelddeel. De primus occupans vestigt daar zijne heerschappij. Zoo ging het oudtijds altoos bij de koloniën; zoo ook bij de volksverhuizingen; en zoo gaat het ook nu nog wel in Amerika. Die primitas nu van het recht van bezit is in absoluten zin in God. Hij is de eerste vóór alle dingen. Daar was bij Hem dus van geen verdeelen sprake. Hij heeft dus de absolute almacht in Zichzelven.

γ In de derde plaats sprak men van God uit, dat Hij is ἀνυπεύθυνος. Dat is zijne *independentia*. Alle schepsel is dependens, rekenschap schuldig aan God. Hij is absoluut independens, zoodat er geene macht naast of boven of onder Hem is, die zijne macht kan beperken.

δ. Dan is er in God den Heere eene almachtigheid, welke is *eene levende almachtigheid,* eene levende *fontein van almacht.* Zijne almacht is geen doode almacht, maar zij zwelt voortdurend in *superabundantia* op. Tengevolge daarvan is nu in God zelf de verhouding deze: Deus omnia potest quae vult. Niet: Hij wil, wat Hij kan. Ook bij den mensch zegt men wel eens, dat hij alles kan wat hij wil, maar dat is natuurlijk onzin. Wel moet een mensch, die gezond van zinnen is, willen wat hij kan. Een mensch, die eens zou willen vliegen of een jaar lang niet eten, handelt onzinnig. Evenzoo omgekeerd, een mensch, die zijn tijd en gaven niet gebruikt, handelt onzinnig. Alleen als hij wil hetgeen hij kan, is hij redelijk en beantwoordt aan zijn bestaan, maar anders verloopt hij in wilde fantasie of hij verspilt zijne kracht. Maar God de Heere kan wat Hij wil. Dat is het kenmerk van zijne Goddelijke almachtigheid. Cf. Ps. 115 : 3; Jes. 14 : 27; Ps. 33 : 9. Altoos ligt het uitgangspunt in den wil Gods, en de almacht staat gereed om dat welbehagen ten uitvoer te brengen.

ε. Eindelijk moet bij deze almacht nog opgemerkt, dat God de Heere bij al

zijn werk nooit ofte nimmer aan eenig instrument of aan eenige tusschenschakel gebonden is. Het eigenlijk begrip van בָּרָא is niet producere e nihilo, maar producere nullis mediis interpositis, *immediate operans,*

Deze almacht hebben wij intusschen te onderscheiden, eenerzijds in eene *omnipotentia actualis* et *potentialis,* anderzijds in eene *omnipotentia absoluta* et *ordinata.*

De omnipotentia *actualis* is al die almachtigheid, *die er gebruikt* is. De omnipotentia *potentialis* is die, *welke gebruikt zou kunnen worden.* Bijvoorbeeld, in de opstanding van Christus heeft God τὸ ὑπερβάλλον μέγεθος τῆς δυνάμεως αὐτοῦ betoond. Had God die almacht dan vroeger niet? Natuurlijk wel. Maar toen nog niet actualiter. God kon zelfs uit steenen Abraham kinderen verwekken; met de actueele omnipotentie is de omnipotentia Dei dus gansch niet uitgeput; en zelfs in het laatste oordeel, als alles in actualiteit uitblinkt, zal deze fons omnipotentiae infinitus blijken. Intusschen leide men hieruit geene verkeerde gevolgtrekking af. De gewone tegenstelling toch tusschen actueel en potentieel doelt op een proces, op de ontwikkeling van een organisme. In den zaadkorrel zitten potentieel, in kiem, de bladeren, bloesems en vruchten, maar actueel komen zij er pas later uit. Nu zou men licht deze onderscheiding op soortgelijke wijze op God gaan toepassen, in pantheïstischen zin, alsof er een zeker proces in God was. Dat mag niet, en daarom hebben wij wel op den afwijkenden zin dezer termen te letten. Is er dan toch niet een zekere processus in God? Eerst was Hij zonder de wereld; later heeft Hij pas zijnen Christus gezonden, nog weer later wekte Hij dezen uit de dooden op, enz.

Om deze vraag met betrekking tot Gods almacht op te lossen, gebruikten de scholastieken een beeld. *De zon schijnt in de woestijn* en kan dan wel honderd duizend menschen beschijnen, alleen maar, die zijn er niet. *Een vuur verteert wel alle mogelijke hout,* als 't er maar in geworpen wordt. *Het oog kan wel alles zien,* maar als er zich niets aan het oog vertoont, ziet het niets. Dat zijn dus altegader wel algemeene krachten, maar de werking gaat er pas van uit, indien en voorzooveel eenig object zich aan haar onderwerpt. *Zoo ook is God de Fontein van alle macht, maar die macht vloeit eerst dan uit Hem uit, als er een object is, waarnaar ze zal uitgaan, als de wil van God zijne almacht oproept om zich te openbaren.*

Wij moeten het dus goed verstaan. Het verschil hangt niet af van de macht die in God is, want die is altoos evengelijk, maar van de objecten, die aan de werking zijner macht onderworpen worden. De zon schijnt altoos gelijk, maar *het effect van de zon, dat verandert.* Het is dezelfde zon, die aan de pool en in de keerkringen het aardrijk bestraalt, maar wat maakt de atmosferische relatie haar uitwerking anders! Het vuur is van eenerlei kracht,

of gij er een stuk papier of een stuk ijzer in werpt, maar *welk een verschil in de uitwerking!* Er is daarom in die zon of in dat vuur *geen proces. En zoo ook is er geen proces in de almacht des Heeren, die eeuwig onveranderlijk is en zonder schaduw van omkeering, al worden er onderscheidene objecten in onderscheidene relatiën onderworpen aan hare werking.*

De tweede onderscheiding is die tusschen de omnipotentia Dei absoluta et ordinata.

Onder de omnipotentia Dei *ordinata* verstaat men de *door Gods raadsbesluit gebondene* macht Gods. De omnipotentia is geene macht, die maar in het wilde weg werkt met brute kracht, maar zij komt niet tot uiting dan door Gods wil, welke wederom gebonden is aan zijne wijsheid en met die wijsheid saamgebonden wordt tot Gods Raad. Die Raad is het, die Gods potentia opwekt tot actie, maar zóo, dat de potentia altijd *aan dat raadsbesluit ondergeschikt* is. Als er dus eenmaal ordinantiën Gods gegeven zijn, dan is Gods potentia aan die ordinantiën gebonden. Niet, alsof God op zichzelf straks niet weer anders kon ordenen. Maar zóo, dat *het welbehagen van Gods raadsbesluit volmaakt* is en Gods almacht niets anders dan de volmaaktheid zoekt. Daarom moeten wij niet zoozeer zeggen, dat Gods potentia aan zijn raadsbesluit gebonden is, maar dat zij is gebonden aan den Deus ordinans. Niet natuurlijk wederom, alsof God een beeld ware, of met zekeren tegenzin gebonden aan zijne ordinantiën als iemand met een blok aan zijn been. Want altoos is *de Deus ordinans tevens de Deus potens,* en omgekeerd. Daarop rust dan ook heel de profetie. In dien zin is te verstaan, wat Jes. 46:9*b* en 10 zegt: „Er is geen God meer en er is niet gelijk Ik, die van den beginne aan verkondig het einde, en van ouds af de dingen die nog niet geschied zijn; die zegt: Mijn raad zal bestaan en Ik zal al mijn welbehagen doen." Natuurlijk, had men met eene wilde kracht te doen, men zou niet weten, waar die kracht op uitliep. Als er geene bedding is voor den wilden stroom, die van de bergen komt, dan kan niemand zeggen, waar hij heen gaat. Maar is er eene bedding, en sta ik dan rustig bij de bronnen van den Rijn, dan kan ik zeggen: „Dat water gaat naar Leiden en Katwijk." Zoo ook hier. De kracht Gods vloeit maar niet in het wilde weg, doch is ordinata, d. w. z. zij vloeit in de bedding van Gods raadsbesluit, door Hemzelven voor den stroom dier omnipotentia gemaakt.

De potentia *absoluta* daarentegen is de *omnipotentia, die op zichzelve gedacht en geabstraheerd wordt, om daardoor uit te drukken, dat God in zijn wil en raadsbesluit niet bepaald, maar vrijmachtig is.* Hij wist, dat wat Hij ook in zijn welbehagen besloot, Hij nooit in zijn macht te kort zou schieten om het ook te doen. Inzooverre is zij gelijk aan de omnipotentia potentialis. God kan

uit de steenen aan Abraham kinderen verwekken; Jezus kan zijn Vader bidden, en Hij zal Hem twaalf legioenen engelen bijzetten; dat alles is niet geschied, het stond niet in het raadsbesluit, maar toch is in de omnipotentia Dei het vermogen aanwezig om dat te kunnen doen.

De omnipotentia ordinata heeft zekere grenzen, want alle ordinatio stelt grenzen. De almacht op zichzelf is oneindig. Maar de potentia ordinata finita est, in Gods raadsbesluit; niet abstracto dus, maar in Gods eigen virtutes. Ze wordt daardoor niet begrensd tegen haar wil, want de Deus ordinans is dezelfde als de Deus sapiens, sanctus, etc. In Hebr. 6 : 18 wordt die ordinatio Dei aldus uitgedrukt: ... *διὰ δύο πραγμάτων ἀμεταθέτων, ἐν οἷς ἀδύνατον ψεύσασθαι τὸν θεόν,* .... Het van God gestelde is *ἀμετάθετον*, want God kan niet liegen, d. w. z. Hij kan niet door een tweede raadsbesluit zijn eerste wijzigen. In gelijken zin spreekt Tit. 1 : 2 van *ὁ ἀψευδὴς θεός*, die eene belofte gegeven heeft, dat is de uitdrukking van zijn raadsbesluit; en nu zou het leugen in God zijn, als Hij dat raadsbesluit ging veranderen, omdat dan het eerste, dat was aangekondigd als het beste, zou blijken niet het beste te wezen, maar door het beste zou moeten vervangen worden. Van dezelfde strekking is Num. 23 : 19: „God is geen man, dat Hij liegen zou, noch eens menschen kind, dat het Hem berouwen zou. Zou Hij het zeggen en niet doen, of spreken en niet bestendig maken?" Dit wordt van het bewustzijn tot het wezen Gods gereduceerd in 2 Tim. 2 : 13, welke plaats we vroeger reeds lazen.

Datzelfde geldt ook hierin, dat *Gods omnipotentia beperkt is door het contradictoire.* God kan niet het contradictoire doen. Hij kan niet morgen bepalen, dat twee maal twee drie is. Dat twee maal twee vier is, vloeit immers rechtstreeks uit het wezen Gods voort. Ik kan daar thans niet verder op ingaan. Doch herinneren wij ons maar de hooge beteekenis van den *ἀριθμός* in de Pythagoreïsche philosophie, in gansch de aesthetiek enz. Heel de hoogere rekenkunde ontleent hare verhoudingen aan het wezen Gods. Zelfs heeft men wel getracht, de mysteriën van het Christendom daaruit af te leiden. Doch hoe dit zij, dit is zeker, dat al deze verhoudingen hare oorzaak moeten hebben in het wezen Gods. Anders zou er eene lex aeterna moeten wezen, eene lex arithmetica buiten God, en dat leidt tot vernietiging van het Goddelijke wezen. Maar even daarom kan God morgen niet zeggen, dat twee maal twee drie is, evenmin als dat vuur koud maakt. Daarmee zou Hij Zichzelven verloochenen. Want het is al in het wezen Gods gegrond, zijnde Hij de almachtige, wijze Schepper.

[Daarom hebben onze vaderen er altoos zooveel nadruk op gelegd, dat wie in God de omnipotentia voor het contradictoire stelt, den leugen in Hem inbrengt. Dit is ter sprake gekomen bij de controvers met de Roomsche mis. Het brood

blijft wezenlijk brood, te oordeelen beide naar de uiterlijke verschijning en de chemische analyse, en toch zegt men, dat het het vleesch en bloed van Christus is. Hier wordt de vaste orde der dingen verbroken. Hier is dus de zonde van het contradictoire. En dit, zeiden onze vaderen, juist met name op dit punt, is het inbrengen van een leugen in God. God kan onmogelijk ingaan tegen de ordinantiën, die Hij eerst zelf in de natuur legde.]

2°. De omnipotentia quod ad creaturas.

Dat is het tweede punt bij de logische ontleding. Daarbij geldt deze formule: *Alle macht is uit God.*

De eerste gevolgtrekking is hierbij deze: alle δύναμις, κράτος, ἐνέργεια, ἰσχύς, wordt van oogenblik tot oogenblik *door God onderhouden.* Cf. Ps. 68:36: „De God Israels, die geeft den volke sterkte en krachten." Alle krachten, die er in een volk zijn, is God aan dat volk steeds gevende, sensu praesenti. Hij *heeft* die kracht niet gegeven, zoodat het volk ze nu zelf bezit, maar Hij *geeft* ze voortdurend. Iets wat, schoon het moeilijk is, in al zijne strekking moet worden verstaan voor het persoonlijk geloof. Elk oogenblik dat ik zie, is het God, die mij de gezichtskracht geeft; Hij onderhoudt in mijn adem en in mijn bloedsomloop de levenskracht; ik ben het niet, die zelf slapen ga, en ook komt die slaap niet vanzelf, maar God komt bij mijn bed, om mij dien slaap te geven uit de flesch zijner vertroosting. Bij elke beweging wordt elk spiertje door eene kracht van God in mij vertrokken. Dat is de geloofsbeschouwing van de almacht Gods, die ontzaglijk is, want alle mogelijke kracht en sterkte, die er is, vloeit op dit oogenblik uit God alleen uit.

Eene tweede bepaling hierbij is deze, dat *de mensch geen God naast God kan zetten.* Vandaar het eerste gebod. De gansche Schrift door is de afgoderij niets anders dan eene poging van den mensch, om eene andere macht tegenover de macht van God te plaatsen. Bij al de moeilijke problemen des levens wil hij een anderen God tegenover God stellen, de eene macht door de andere vernietigen. Vandaar in de Schrift gedurig dien diepen toon tegen de afgoderij. In het kortste bestek vinden wij deze waarheid in Jes. 45 : 5, 6, 21, 23.

Ten derde volgt er uit, dat *geen mensch scheppende kracht kan bezitten.* Immers, het contraire is onmogelijk; dus kan deze macht nooit aan den mensch worden toegekend of overgegeven. Creare toch is: sine medio ullo interposito potentiam efferre. Dat is juist aan Gods almacht eigen; daarin schittert zij juist als almacht. En daarom sluit het almachtig-zijn van God de mogelijkheid uit, dat Hij een almachtig creatuur zou scheppen. Ook daarop legden onze vaderen in hun strijd tegen de mis reeds nadruk, omdat de priester eigenlijk het brood door eene tooverformule zeide om te scheppen in vleesch en bloed. Tevens beheerscht dit beginsel heel de beschouwing van de

wonderen, die de Christus en de profeten en de apostelen hebben gewrocht. Nooit deden ze die uit zichzelf, maar altoos krachtens de Almachtigheid Gods. Hij is het, „die *alleen* wonderen doet". Ook Satan bezit geene macht dan die God hem geeft. En alleen als God aan de engelen tijdelijk een lichaam schenkt, kunnen zij verschijnen. Men ziet, van hoeveel belang dit punt is voor heel de dogmatiek.

En in de vierde plaats is dit een gevolgtrekking van het hierboven gezegde, dat *er nooit in eenig schepsel eene potentia kan zijn, die aan de potentia Dei een finis zou stellen.* Hier is de strijd met het Arminianisme. Dat leert eigenlijk, dat de vrije wil des menschen zulk een finis stelt. Naar dien menschelijken wil moet Gods almacht zich schikken. De wil des menschen, eene causa secunda, wordt alzoo eene causa prima, waaraan de causa prima, Gods almacht, zich zou hebben te onderwerpen.

3°. De omnipotentia quod ad extensionem.

Gemeenlijk denkt men bij de almacht Gods alleen aan de physieke kracht, als ik zoo zeggen mag, waarmede God den hemel en de aarde geschapen heeft en nu nog alles onderhoudt, die dan bijv. uitkomt in donder en bliksem, in het nederwerpen der volkeren, in de opwekking van Christus, in de palingenesie van den kosmos, enz. Maar die opvatting is door en door verkeerd, want zij beperkt Gods almacht en is op zichzelf dwaas en onzinnig. *De omnipotentia Dei gaat niet alleen over het physieke leven, maar over alle leven,* over het zedelijke, aesthetische, intellectueele, iuridische enz. enz. leven van een mensch, over alles, waar maar menschelijke krachtsoefening bij te pas komt. En er is immers niet alleen physieke kracht, maar evenzeer denkkracht, zedelijke kracht enz. Welnu, op al die terreinen strekt zich Gods almacht uit, op het psychische zoowel als op het physische levensgebied. Hier ligt ook het uitgangspunt van de gereformeerde belijdenis aangaande de genade Gods, namelijk als eene onwederstandelijke werking van Gods almacht op zedelijk en geestelijk gebied. Daar ligt de vastheid der gereformeerde belijdenis in. Wij hebben hier dus geene bijzaak, maar eene hoofdzaak.

„Ik geloof in God den Vader, den Almachtige, Schepper *des hemels en der aarde*", — behoort daar ook niet toe het psychische leven van den mensch; behoort daar ook niet toe de wereld der engelen; ligt daar niet mee in opgesloten het schoonheidsbesef, de zedelijke wereldorde, enz. enz.? Altegader niet-physische dingen! En dat geldt evenzeer van allerlei χαρίσματα, van genie en talenten, enz. De almacht Gods breidt zich tot *heel* het leven uit.

De souvereiniteit Gods.

De souvereiniteit Gods ligt wel in de omnipotentia, maar vereischt toch eene korte afzonderlijke consideratie.

De souvereiniteit Gods wordt in de Heilige Schrift hiermede uitgedrukt, dat *God is de Heer des hemels en der aarde.* Matth. 11 : 25 roept de Christus zijnen Vader met dezen naam aan. In Hand. 17 : 24 komt de benaming voor in verband met de omnipotentia. Hij heeft als Schepper recht van zeggen en beschikken, van besluit en heerschappij.

Jer. 10:7: „Wie zou U niet vreezen, Gij Koning der heidenen? Want het komt U toe." De Heere is dus de Souverein, aller dingen Heer en Koning.

Jer. 18:6 vv.: „Zal Ik ulieden niet kunnen doen gelijk deze pottenbakker?" enz.

Matth. 28:18 wordt dan ook alle macht door God vergeven, wat onmogelijk zou zijn, als Hij ze niet bezat. God heeft het gevensrecht; de „heerlijkheid" van het heelal rust bij Hem, gelijk bijv. de „heerlijkheid" van een dorp bij een ambachtsheer.

Psalm 95 : 6 en 7: „Komt, laat ons aanbidden en nederbukken", enz. Het absolute zeggenschap over de schapen heeft alleen der schapen eigenaar; die scheert de wol en doodt het schaap, al naar hij het wil. Die meest absolute autocratie over alle schepsel, in al zijn bestaan, in elke relatie, in alle voegen en plooien, berust bij God en bij Hem alleen.

Psalm 100 : 3 wordt dezelfde gedachte met het woord „volk" nog nader aangedrongen.

Efez. 4 : 6: „... God..., die daar is boven allen." Daar ligt de absolute souvereiniteit in uitgedrukt.

1 Tim. 6 : 15: „...welke te zijner tijd vertoonen zal de zalige en alleen machtige Heere, de Koning der koningen en Heer der heeren." Deze uitdrukking bedoelt niet wat wij verstaan onder een suzerein, maar dit is de zin: die alle heeren schept en alle koningen maakt (en niet alleen eene superieure positie heeft over sultans en radjahs).

Psalm 24 : 1: „De aarde is des Heeren mitsgaders hare volheid, de wereld en die daarin wonen." Weer het absolute eigendomsrecht, waarin de souvereiniteit besloten ligt. De Schrift openbaart ons de souvereiniteit niet in eene iuridische formule, maar doet ze ons gevoelen.

1 Cor. 10 : 26 en 28 citeert deze woorden. De gedachte was reeds uitgesproken in Exod. 19 : 5 en wordt herhaald in Ps. 50 : 12.

Vandaar, dat God ook een *Heerscher* genoemd wordt, een term, waarmee men meer onzen iuridischen vorm nadert; 2 Kron. 20 : 6; Judas : 4.

Elders is er sprake van Gods *heerschappij:* Dan. 4 : 34; Ps. 103:22 in den zin van dominium.

De kniebuiging is het teeken van de erkenning der souvereiniteit. Vandaar Jes. 45 : 23 : „ . . . dat Mij alle knie zal gebogen worden, alle tong Mij zal zweren."

1 Cor. 15 : 27 en 28. Alle ding moet aan God ondergerangschikt worden, totdat Hij in de rangorde de Eminente is.

Job 42 : 2 : „Ik weet, dat Gij alles vermoogt en dat geene van uwe gedachten kan afgesneden worden." Zietdaar de conclusie, waartoe de machtige verkondiging van Gods almacht leidt, zooals die in het boek Job voorkomt, vooral in cap. 38 tot cap. 41.

De Schrift drukt deze virtus Dei ook antithetisch uit, bijv. Job 9 : 12 : „Zie, Hij zal rooven, wie zal het Hem doen wedergeven; wie zal tot Hem zeggen: Wat doet Gij?" Voorts gedurig in het beeld van den pottenbakker, bijv. Rom. 9 : 21 vv., waar juist de souvereine beschikking van den pottenbakker over zijn leem als beeld wordt gebruikt van de almachtigheid Gods en de Hem inklevende souvereiniteit.

Cf. ten slotte nog Rom. 11 : 36 en 1 Cor. 15 : 25 en 26,

Die souvereiniteit Gods *strekt zich niet uit tot een beperkten kring*, gelijk die van een koning of een vader. Eens konings gezag bijvoorbeeld gaat alleen over de uitwendige dingen, die de burgerlijke maatschappij raken, en eene inquisitie over persoonlijke aangelegenheden en het zieleleven is contrabande. Maar Gods souvereiniteit *kent geen beperking*. Die gaat over ons lichamelijk, zedelijk, denkend, kunst- en religieus leven en het leven onzer zinnen, over alle relatiën. Dat is de ware Christelijke beschouwing bijvoorbeeld ook over ons kapitaal. Al ons goed is Gods goed, en wij zijn er rekenschap van verschuldigd.

De souvereiniteit Gods gaat ook over ons genadeleven. Hier hebben de gereformeerde kerken de souvereiniteit Gods beleden tegenover alle andere Christelijke kerken. Een koning kan niet zonder onderdanen zijn. Cf. ook het antwoord op de eerste vraag van den Heidelberger. Wij zijn uit het geweld, d. i. van onder de souvereiniteit, des Satans uit gekomen, en nu gezet onder den lieven en beminden Souverein Jezus Christus, als zijn eigen, d. i. eigendom.

Deze souvereiniteit bestaat niet bij de menschen. Geen enkel mensch heeft eenige souvereiniteit; die heeft God de Heere alleen als de Almachtige. Alles wat *op aarde* zich souverein noemt of souverein genaamd word, is *niets dan een instrument, waardoor God zijn souvereiniteit uitoefent.* Anders te spreken is eigenlijk ongeoorloofd. Wij moesten eigenlijk zulke namen nooit bezigen. Gelijk er ook eigenlijk geen rechters of profeten op aarde zijn, maar alleen instrumenten voor Gods recht en aankondiging van zijn Raad.

De *souvereiniteit onder menschen* draagt dit karakter, dat zij *aangesteld is en dies wegwerpelijk.* En in de tweede plaats is er *dikwijls geene kracht om de souvereiniteit uit te oefenen.* Een koning, die uit zijn land verjaagd word, heeft

wel de κράτος, maar niet de δύναμις. Zoo heeft vaak eene moeder, die weduwe is, geene macht, om de souvereiniteit over haar zoon te handhaven. Maar die twee zijn in God niet gescheiden, *ze zijn in Hem een.* Juist dit maakt, dat in God de souvereiniteit van het absolute bezitsrecht is. En het bezitsrecht op aarde heeft dus onder meer ook deze hooge roeping, om ons dat bezitsrecht van God over onze personen te doen verstaan. Alle poging om dat bezitsrecht onder menschen weg te bannen, hangt geestelijk-demonisch saam met de poging om het bezitsrecht van God over ons weg te nemen en ons daarmee te doen vervallen in Arminianisme en Pelagianisme.

EINDE VAN HET EERSTE DEEL VAN DEN LOCUS DE DEO.

LOCUS DE DEO.
(PARS ALTERA.)

In het eerste deel van dezen locus hebben wij behandeld de formeele vraag aangaande de wijze, waarop we tot kennis van God geraken, en den שֵׁם יְהוָה met de daaruit uitstralende proprietates divinae. *Thans gaan wij op het wezen en den persoon Gods over,* om alzoo van de uiterlijke verschijning door te dringen tot het eeuwige innerlijke zijn.

Dat is de natuurlijke methode. Zoo is ook de gang van ons onderzoek bij andere wezens. Van de uiterlijke verschijning komen wij tot iemands karakter enz.

Gelijk bij elken anderen locus hebben wij ook bij den locus de Deo eerst de formeele kwestie van de Kenbaarheid en wijze van bestaan; dan volgt de Naam met de virtutes, dat is wat ons uitwendig in het prisma van ons leven en bewustzijn van God opvalt; en eindelijk de persoon.

Die kwestie van het persoonlijk leven Gods is *de* kwestie in de dogmatiek: het dogma van de Triniteit. Is dat dogma goed bezien, dan komt aan de orde de vraag naar het kennen en willen in God. (Men mag niet zeggen: naar de facultates, want die zijn bij God niet. Maar het is: van uit het persoonlijk leven Gods *doordringen in het willend en kennend bestaan Gods.)* Dan volgt in logische orde Gods Raad, Besluit, Wilsvoornemen. En vandaar komen we tot de *vrucht* daarvan, namelijk de opera Dei, in den kosmos als *product,* en in het leven als de *actie,* die in dat product is ingelegd.

Is op die wijs de locus de Deo ten einde gebracht, dan hebben wij eene relatie tusschen God en den kosmos; en al wat er dan verder komt, tot aan den locus de novissimis toe, behandelt niets dan altegader relatiën, voortspruitende uit dit feit, dat er een God is en een kosmos bestaat. Heel de dogmatiek klemt dan in elkaar, mits men ze maar zuiver theologisch opvatte, naar Calvinistischen eisch.

De locus de Deo is dus *niet een van de loci,* maar *de alles beheerschende locus.* Het gaat hier om het Eeuwige Wezen, om de eere zijns Naams. Hij beheerscht van uit zijn eminent standpunt alles in zijn verloop. De kosmos

is niets dan een product van zijn scheppend vermogen. En alle verdere loci betreffen dan ook nooit iets anders dan de verhoudingen, waarin een zeker deel van dien kosmos, de homo bijv., sub casu quodam tegenover dat Eeuwige Wezen staat. Zoo behandelt bijvoorbeeld de locus de peccato niets dan de vervalsching van de verhouding tusschen God en mensch; enz.

Kon men alles in zijn *volkomen* samenhang nemen, dan moest de cirkel rond loopen. Dan moet het uitgangspunt niet genomen worden bij de kenbaarheid Gods, maar *bij God zelf.* Wij moeten dan niet alleen bij God uitkomen in den locus de consummatione saeculi, maar ook bij God het uitgangspunt nemen. Wat is dat uitgangspunt? De *sensus divinitatis in corde nostro.* Dat is de relatie, waarin wij persoonlijk tot God staan. Is die intrilling der majesteit Gods niet in onze ziel aanwezig, dan is er geen religie, en dus ook geen dogmatiek, mogelijk. En dat uitgangspunt ligt ook in God zelf, want zonder God is er geen sensus divinitatis mogelijk en zonder eene actie Gods is er geen besef van Hem in onze ziel.

Ziethier dus den cirkel. Beginnende bij de relatie van mijzelf tot God, volg ik de hierboven aangegeven stippellijn, heel het universum en al de deelen van het universum door, tot ik eindig met de relatie, waarin ik mij tot God zal bevinden, als al het tijdelijke is weggevallen, iets waar ik nu reeds bij aanvang in leef en den voorsmaak van geniet. Zoo beheerscht de locus de Deo de gansch dogmatiek en draagt die dogmatiek eene theologische signatuur.

HOOFDSTUK I.

HET DOGMA DE SANCTA TRINITATE.

Vooraf gaan *enkele inleidende opmerkingen*, ter voorkoming van misverstand.

A. 1. „Hoe kan één drie zijn en drie één?" Dat is de gewone obiectie van degenen, die vreemd zijn aan de beteekenis van dit dogma.

Nooit is door de kerk van Christus beleden, dat één drie of drie één is. Het dogma van de Heilige Drieëenheid is nooit in dien zin bedoeld of verklaard. Elke opmerking van dien aard raakt het dogma, dat ons thans bezighoudt, in het minst niet. Als ik zeg, dat drie niet één kan wezen, dan bedoel ik, dat *een drietal van gelijke zelfstandigheden* niet kan zijn éene zoodanige zelfstandigheid. Dat is eene waarheid, waar wij aan vast moeten houden en waar wij nooit over heen moeten glippen, zeggende, dat in de Drieëenheid eigenlijk drie gelijk één is. Want de vraag, of drie ooit één zou kunnen zijn, *raakt den grondslag van ons menschelijk denken.* Toe te geven, dat één drie kan wezen, is heel dat denken omver te werpen. Met name de gereformeerden hebben er steeds tegenover Rome streng op gestaan, dat het verstand nooit zulke irrationeele concessies aan het geloof mag doen. Denk maar aan den strijd over de mis. De Roomsche kerk aanvaardt dit irrationeele, dat het brood na den zegen des priesters, hoewel in niets veranderend, het lichaam van Christus wordt. Daartegenover zeiden onze gereformeerden: „Irrationale non cadit in Deum." Met die absurditeit, zoo zeiden zij, lag heel ons denken en bewustzijn ondersteboven geworpen.

Want wel beriepen de Roomschen zich dan op de almacht Gods, waaraan men, zoo zeiden ze, geene perken mocht stellen. En in dien zin is door Tritheïsten, met eenzelfde beroep op Gods almacht, ook wel verdedigd, dat in het Goddelijke wezen drie gelijk één is. Maar welk eene fout! Als men de almacht Gods gebruikt bij irrationeele dingen, dan vergeet men, hoe *ons menschelijk bewustzijn en ons denken rust op en ingeklemd zit in vaste gegevens*, waar wij niet uit kunnen, en dat die gegevens *niet onze verzinning* zijn, niet iets dat uit onszelf is opgekomen of bij conventie wierd vastgesteld, *maar dat zij*

in ons bewustzijn zijn ingeschapen. Alle grondstellingen, die ons denken beheerschen, zijn met dat denken zelf identisch. Ze zijn niet anders dan ectype, en dus moeten zij *correspondeeren met eene archetypische realiteit van diezelfde grondstellingen in God.* Maakt men nu die grondstellingen van ons bewustzijnsleven los, dan is ons bewustzijn zijn klem en bindende kracht kwijt, dan is er geene redeneering meer mogelijk en dies ook alle poging van de menschelijke gedachte om over de Triniteit te handelen absurd. Want het menschelijk denken bestaat alleen bij de hypothese, dat er vaste grondstellingen aan ten grondslag liggen.

Nu worden die grondslagen *nergens zoo scherp in saamgevat als juist in de getallen.* In de getallen liggen al de verhoudingen van heel den kosmos afgespiegeld; daar liggen de maten in van kleur en licht, van de ademhaling en de gulden sneê der aesthetica enz. Pythagoras doolde dan ook niet, toen hij het geheele leven in de arithmetica saamvatte, maar daarmee greep hij juist goed. Al wat aan verhoudingen in cijfers kan uitgedrukt worden, draagt voor ons het karakter van het absolute. Vandaar de naam „sciences exactes", die daarom afgezonderd zijn van al de overige wetenschappen, omdat zij eene absolute vastheid vertoonen. Daarin hebben wij niet verhoudingen, die *ook* grondstellingen zijn, maar *de meest absolute* grondstellingen, de grondstellingen van alle grondstellingen. Worden die los gewrongen en onzeker gemaakt, dan gaat men in tegen al wat redelijk is, dan maakt men al wat vast staat los, dan vernietigt men het menschelijk bewustzijn in zijne veerkracht en verzinkt in scepticisme. Men zegge dus nimmermeer, dat drie één is en één drie.

2. *Wat is dan de oplossing van hetgeen hier schijnbaar toch wordt uitgesproken?*

Dit, dat nooit in het dogma de Sancta Trinitate geleerd is, dat drie personen is gelijk één persoon of drie wezens gelijk één wezen; maar dit is het dogma: *drie personen is gelijk één wezen.*

Daarmee is vanzelf *alle strijd met den arithmetischen regel weggenomen en vervallen.* Wij kunnen nooit zeggen, dat vijf ons gelijk is aan één ons, maar wel, dat vijf ons is gelijk één pond. Zoo in de trias politica zeggen wij niet, dat drie machten is gelijk éene macht, maar wel, dat de besturende, wetgevende en rechtsprekende bevoegdheid samen éene macht vormen. Als er maar een onderscheiden begrip achter de drie en de één wordt gevoegd, is er niet het minste bezwaar. Drie personen (vader, moeder en kind) is gelijk één gezin. Er zijn drie banen in éene vlag. Drie consuls vormen één consulaat. Drie schepen is gelijk éene vloot. Dat alles is zeer gewoon. Mits men maar niet hetzelfde subiect heeft, is er niets absurds in. De fout, die men begaan heeft, was deze, dat men zich voorstelde met drie gelijksoortige wezens te doen te hebben, die samen één zoodanig wezen zouden zijn. Dat is irrationeel. Maar

dat werd dan ook in ons dogma niet beweerd. In de formule: „Een wezen is gelijk drie personen" schuilt *niet de minste absurditeit, tenzij dan, dat elk persoon noodzakelijkerwijs een eigen wezen heeft*, tenzij men persoon en wezen gaat identifieeren. En dat heeft men gedaan. Omdat bij ons, menschen, elke persoon een wezen is, heeft men dat ook overgebracht op God. Ten onrechte.

3. *Hoe hebben wij ons dan de verhouding tusschen persoon en wezen te denken?*

Als wij over het wezen van den Heere onzen God gaan spreken, hoe zullen wij onszelf daar dan rekenschap van geven? Alleen *door vergelijkingen.* Wijzelf zijn wezens, en er zijn wezens om ons heen, en er is het wezen Gods; zoo onstaat er vergelijking.

Behoort nu God tot die wezens, *zooals wij zelven zijn,* of *zooals wij ze buiten ons bestaande* vinden? Is er analogie tusschen Gods wezen en het onze, of tusschen Gods wezen en de wezens buiten ons, zegt bijvoorbeeld de dierlijke?

Het antwoord op deze vraag ligt opgesloten in de belijdenis van de *schepping des menschen naar den beelde Gods.* Hieruit volgt eo ipso, dat er *analogie* is tusschen het wezen *Gods* en ons *menschelijk* wezen. Het beeld heeft immers analogie met het Urbild. Verdeelen wij de ons bekende creatuurlijke wezens dus in twee categoriëen, menschelijke en niet-menschelijke wezens, dan moet de kennisse van het wezen Gods gezocht *langs den weg van de analogie met het menschelijke wezen,* niet langs dien van de analogie met het niet-menschelijke wezen.

Wat is het nu, dat *ons menschelijk wezen ten principale van de niet-menschelijke wezens onderscheidt?* Dat wij geluiden kunnen maken, ons kunnen bewenen, enz.? Neen, dat kunnen de niet-menschelijke wezens veelal ook. En neemt men de gegevens van Darwin, dan wordt het onderscheid tusschen het menschelijk en het dierlijk wezen op deze punten zóo gering, dat er schier van geen overgang sprake is. Maar wat wèl onderscheidt; en dat voelen wij onmiddellijk; dat is *ons persoonlijk leven.* Hierin zijn wij, menschen, geisoleerd van heel de overige schepping, dat wij personen zijn en een persoonlijk bestaan hebben. Dat is de nota necessaria van ons menschelijk wezen. En moeten wij nu naar de analogie van ons wezen tot het wezen Gods doordringen, dan is hiermede uitgesproken, dat wij *het leven Gods niet onpersoonlijk kunnen nemen.* Het leven Gods is een persoonlijk leven. Als dat niet tot zijn recht komt, dan is er geen religie. Want dan is er voor ons menschelijk hart geen gemeenschap met God mogelijk; dan vinden wij het mystieke verkeer niet; dan mogen wij ideeën en aspiratiën hebben, maar de verborgen omgang met God is weg; dan is er geen tweeheid en dus ook geen band der religie meer. Maar stellen wij naar de analogie van ons leven ook in God een persoonlijk leven, dan is het mogelijk om tot de religieuse kennis van Gods bestaan door te dringen. Dat is de groote waarheid, die de *Unitariërs tegenover het pantheïsme*

met hand en tand hebben vastgehouden, vooral in de dagen van het supranaturalisme. Van de Triniteit wilden zij niets weten, maar zij beleden een persoonlijken, levenden God.

4. Thans rijst de vraag, of dat bestaan van God, dat wij ons naar de analogie van ons menschelijk wezen dan nu persoonlijk denken, *identisch kan wezen met ons persoonlijk bestaan of wel met noodzakelijkheid een andere gestalte moet vertoonen.*

Tot beantwoording dezer vraag moeten wij allereerst opmerken, dat ons persoonlijk bestaan niet de grondvorm is, maar dat omgekeerd *de grondvorm in God* is en bij ons niets dan afschaduwing. Het oorspronkelijk en archetypisch persoonlijk bestaan is in God den Heere: *bij ons is slechts ectype.* En daar nu archetype en ectype elkander nooit dekken, maar *altoos principieel moeten verschillen*, zoo heeft niemand het recht, om ons persoonlijk leven op God over te brengen. Dat is de fout van het Deïsme, dat de scheppingsordinantie omkeert en God maakt tot het beeld van den mensch. Dit brengt ons reeds voorloopig tot de conclusie, dat het persoonlijk bestaan in zijn archetypischen vorm niet anders kan zijn dan trinitarisch, althans verschillend van het menschelijke wezen. *Ware het gelijk, dan was het geen persoonlijk bestaan in archetypischen zin.* Het is even onmogelijk dat God éenpersoonlijk wezen zou, als wij onmogelijk meer persoonlijk kunnen zijn.

Men lette er op, dat „persoon" feitelijk bij God niet denzelfden zin heeft als bij ons, menschen. Onze persoon staat niet gelijk met een van de drie Personen in het Goddelijk wezen, *maar wat op éene lijn staat is Gods driepersoonlijk bestaan met ons éenpersoonlijk bestaan.*

Is deze eigenaardige bestaanswijze van het persoonlijke in God *gelijk of gelijksoortig, identisch of analoog met ons leven?*

Wij hebben hier *niet gelijkheid, maar gelijksoortigheid* te belijden, overmits God de Schepper is en wij schepselen zijn en wij hier dus de verhouding hebben van archetype en ectype. Dat sluit in, dat *het archetypische van hoogere orde* is en bij ons een lagere vorm wordt gevonden.

Kunnen wij ons in het gewone leven dat onderscheid van hoogere en lagere orde ook voorstellen? Ja. Daar zijn sommigen onder onze medemenschen, bij wie het persoonlijk bestaan niet uitkomt en zóo onbeduidend is, dat De Genestet's zeggen bijkans waarheid wordt: „... Hij was niemand." En stelt nu *tegenover die ingezonken menschen eens een man als Jesaja,* als Paulus, als Gregorius, als Luther of Calvijn, dan gevoelt men dadelijk, dat in zulke mannen *het persoonlijk bestaan van veel hoogere orde* is en de gelijksoortigheid tusschen hen en die anderen bijna niet uitkomt. En toch is dat maar een verschil van hoogere en lagere orde.

Zoo hebben wij ook het zeggen: „Hij heeft twee personen" eenerzijds schijnt er een ik te leven, dat edel doet, maar anderzijds een ik, dat de verontwaardiging opwekt. Zelfs kunnen wij tot op zekere hoogte zeggen, dat in den wedergeborene, in wien God het nieuwe leven wekte, gedurig *de tweeheid wordt gevonden van een hooger en lager bestaan.* Zijn beter ik staat telkens tegenover zijn zondig ik en veroordeelt dat gedurig als persoonlijk bestaan van lagere orde.

Reeds in het gewone leven hebben wij dus de voorstelling van een persoonlijk bestaan, dat de eene maal hooger en de andere maal lager staat, ja, bij den wedergeborene zelfs van eene dubbele natuur. En daaruit ontstaat voor ons het besef, dat, heffen wij ons uit ons pover menschelijk leven op, wij het persoonlijk bestaan in God heel anders dan bij ons moeten vinden, namelijk als van eene veel hoogere orde.

Hier zij een korte egressie veroorloofd.

Men neemt in de wereld, die de Heilige Schrift opzij heeft geworpen, gemeenlijk eene andere voorstelling aan dan wij omtrent den oorsprong der dingen. Men hangt daar namelijk aan de evolutie- en Descendenztheorie, waarbij men zijne kennis ontleent aan Darwin en andere schrijvers. Wij ontleenen onze wetenschap aan de Heilige Schrift. En het is voor ons van aanbelang, *onze positie als belijders dier Schrift tegenover het Darwinisme* helder in te zien.

De bewering van het Darwinisme is deze, dat de grenzen, die tot dusverre door de geloovige Christenheid als absoluut waren erkend, tusschen de verschillende wezenssoorten, niet bestaan. Er is volgens den Christen eene absolute grens tusschen dier en mensch, welke grens der wezenssoorten voorts door ons over alle creatuur wordt uitgebreid. Neen, zegt de Darwinist, die grens heeft wel een betrekkelijk, maar *geen absoluut recht;* er is *wel verschil, maar dat heeft zich langzamerhand ontwikkeld door overgangen.* Er zijn eenerzijds planten, die een zekere losheid van den bodem vertoonen en eenigermate schijnen te bewegen, en anderzijds dieren, lagere diersoorten, die veelszins op planten geleken en bijkans zonder eenige beweging waren. Insgelijks vond men overgangen op de grens van het organische en anorganische rijk. En zoo kwam men er toe, om op de grens tusschen menschen en dieren te zoeken naar tusschenvormen, welke men in de fossiliën nu meent gevonden te hebben. Daar waren althans eenige indices voor, en nu beweerde men ook stoutweg, dat de overgang was gevonden.

Deze kwestie wordt natuurlijk uitvoerig behandeld in den locus de creatione. Maar hier wil ik er alleen dit van zeggen: Scheidt de feiten af van de daarop gebouwde beschouwingen en conclusies. Die feiten zullen wij niet verdonkere-

manen, maar opnemen in onze eigene beschouwing. Metterdaad is tot dusver in de Christenheid een te sterke voorstelling gedreven van te breede grenzen, als lag er alleen tusschen soort en soort eene onoverbrugbare klove. Maar daardoor heeft men te veel het oog gesloten voor de analogieën tusschen de soorten onderling. Hij, wien het alleen om waarheid te doen is, zal die erkennen, wetende, dat de feiten, welke God in de natuur openbaart, evengoed waarheid zijn als zijn Woord. Vooral op de analogieën tusschen het menschen- en dierenrijk moet men veel meer nadruk leggen dan vroeger.

Maar om nu te komen waar ik wezen wilde, stellen wij nu de scala eens aldus op:

het Eeuwige Wezen,
de mensch
het dier,
de plant,
de anorganische wereld.

dan is te allen tijde door de Christelijke kerk beleden, dat de mensch analogie met God vertoonde. Dat is naar de Schrift: „Wij zijn van Gods geslacht"; „Geschapen naar Gods beeld"; „Uit God geboren"; „Kinderen Gods"; „God onze Vader". Wat is er nu geschied tengevolge van die analogie, die schier op alle punten zoover mogelijk uitkomt? Dit, dat nu de mensch heeft gezegd: de goden zijn uit de menschen voortgekomen. *Een god is dan de gedëificeerde mensch.* En dat is niet eene voorstelling van domme menschen, maar van kundige Grieken. Welnu, heb ik daarin al of niet *dezelfde theorie, als Darwin geeft* ten opzichte van menschen en dieren? Eene theorie niet van heidenen alleen, want ook de Socinianen hebben geleerd, dat de Christus als mensch in den hemel opgenomen en daar „God" gemaakt is. Midden in de Christenheid dus de theorie der Darwinisten! *Uit de sterke analogie concludeeren tot gelijkheid,* hetgeen leidt tot deïficeeren van den mensch, tot humaniseeren van het beest.

Reeds dit toont, waar de fout ligt. Omdat er in de Schrift analogie geleerd wordt tusschen God en mensch, mag men toch nooit daaruit besluiten tot éene wezenssoort; omdat er bij God en mensch zelfs sprake is van γέννησις, mag men toch niet beweren, dat er een overgang is tusschen God, den ongeschapen Schepper, en den mensch, het geschapen schepsel!

En dan is de analogie tusschen mensch en dier nog lang zoo sterk niet als die tusschen God en mensch. Tusschen God en mensch is de sterkst mogelijke analogie, maar toch blijft er wezensverschil. De formule voor de analogie des menschen ligt in het בְּצֶלֶם, „naar het beeld". En gelijk nu de mensch geschapen

is naar den beelde Gods, zoo is het dier geschapen ad imaginem hominis. Was dan de mensch er al, toen het dier geschapen werd? Neen, maar dat hindert niet, want hij bestond toch wel in de scheppingsgedachte van God. En voorts kan men dezelfde formule toepassen op dier en plant, op plant en anorganische wereld. Zoo wordt ons duidelijk, hoe al die rijken noodzakelijkerwijs onderling de sterkste analogie vertoonen en er toch geene gelijkheid bestaat. Immers, de mensch in zijne soort hangt af van het wezen Gods; en zoo ook hangt het dier in zijne soort af van het wezen van den mensch, enz. Dat gaat niet alleen door voor het lichaam. Het dier is meer dan een rondloopend lichaam. Integendeel, er zijn juist hoog ontwikkelde dieren, bijvoorbeeld sommige honden en paarden, die sterk naderen tot aan de grens van het persoonlijke. En toch zegt men nooit, dat een dier een kind wordt van den mensch. Wel wordt de mensch een kind van God; daar is de analogie veel sterker; ja, in Christus is zelfs de eenheid volkomen, ook al bestrijden wij met hand en tand de Pantheïsten, Ethischen en Eutychianen, die van den „Godmensch" spreken. *Bij absoluut verschil hebben wij hier de sterkste analogie*. En hierin hebben wij den *sleutel, hoe wij als belijders der Schrift den strijd, tegen de Descendenztheorie hebben te voeren*, zóo, dat ons standpunt superieur is aan het andere. Eene zoo sterke analogie tusschen mensch en dier, als tusschen God en mensch in den Christus, kan nimmermeer door fossiliën aan het licht worden gebracht.

Een ander gevolg van de Darwinistische voorstelling is dit absurde, dat, naardien *eene causa altijd hooger staat dan de effectus*, het dier hooger moet staan dan de mensch en dus het menschelijke leven moet neergetrokken worden naar het dierlijke. Bij de verklaring der Schrift daarentegen loopt alles goed, want *het origineel staat altijd hooger dan het Abbild*, dus God is meerder dan de mensch, de mensch staat hooger dan het dier, enz.

Een en ander toont ons, dat wij in de dierenwereld een ander soort wezens hebben dan wijzelven zijn, die ons ook bij de hoogste ontwikkeling van hun wonderbaar leven het wezensonderscheid doen gevoelen. Daarin hebben wij ook weer een middel, om te komen tot de voorstelling, dat er in God een wezen is van nog veel hoogere orde, maar dat geene gelijkheid heeft met ons wezen, doch trinitarisch van karakter is.

B. De volgende observatie brengt er ons toe, om rekenschap te geven van *wat er onder „persoon" te verstaan zij.*

Zulke woorden toch als „persoon" enz. drukken slechts op hoogst onvolledige wijze uit wat men er door uitdrukken wil. De gedachte is altijd voller dan het gebezigde woord. Het woord is niet meer dan een soort teeken voor de

gedachte. Daar hebben wij bij alle philosophische en dogmatische onderzoekingen mee te worstelen. En bij woorden als „vader", „moeder" enz. hebben wij dan nog iets concreets; ieder weet dan tenminste, wat er mee bedoeld wordt. Maar bij „persoon" is dat net andersom.

In het *Oud-Nederlandsch* is „persoon" niet bekend, ook niets wat er mee overeenkomt. In de Gothische Bijbelvertaling vindt men geen verwant woord. 't Is overgenomen uit het Latijn, eigenlijk nog niet eens rechtstreeks van de Romeinen, maar meer langs den weg van het kerkelijk en klassiek Latijn, en van het Fransch. Wat *„persona"* bij de Romeinen beteekende, is ook onbekend. Latere geleerden, waaronder zelfs Schiller, leidden het af van het Grieksche *πρόσωπον*. Hoe ter wereld is het mogelijk? De woorden hebben niets met elkander gemeen. Anderen willen er eene samenstelling in zien van *per* en *sonare*, doorklinken. Die etymologie staat nog vrij zwak. Maar zij biedt toch eene verklaring. De tooneelspelers droegen namelijk een masker, een grooten houten kop, die hun gezicht geheel bedekte. Tusschen het gelaat en den mond van het masker, een groote opening, bevond zich eene groote distantie met een koker of buisje, een soort van trompet, waardoor de stem grooter en krachtiger gemaakt werd. Nu heeft men beweerd, dat dit de persona was, de roeper of doorklinker, omdat er meer sonus in de stem kwam. Men kan echter van sonare geen *sona* maken. Maar er zit dan toch eenige overeenkomst in tusschen het woord en de zaak. Naar die trompet zou dan het heele masker persona heeten en „personam capiti detrahere" beteekenen: het masker van zijn hoofd afnemen". Bij zoo'n acteur onderscheidde men tusschen twee wezens, zijn eigen ik, dat was zijn caput (het eigenlijke woord voor ons tegenwoordig begrip van „persoon": quot capita, tot sensus; caput carum), en zijn gefingeerd ik, dat was zijn persona. Een acteur is te beter acteur, naarmate hij minder karakter en eigen persoonlijkheid heeft en meer imitator is; dat is juist het zedelijke bezwaar tegen alle tooneelspel. „Persona", nu overgebracht op den mensch in het algemeen, is dus *de algemeen bekende indruk*, het eigenaardige dat iemand van alle andere menschen onderscheidt.

In verband hiermee wijs ik op twee uitspraken van Cicero, die hoogst interessant en van veel gewicht voor den locus de Trinitate zijn. De off. 11,28: „Nobis personam imposuit natura". Hier maakt hij dus eene onderscheiding tusschen iemands wezen en zijn persoon, iets, waar het bij het dogma de Trinitate juist op aankomt. „Intelligendum est duabus quasi a natura nos indutos esse personis, quarum una est communis ex eo quod omnes participes sumus rationis, altera quae proprie singulis est tributa." Deze uitspraak is nog belangrijker. Hij leert hier in het éene wezen van den mensch twee personen. En daar vindt niemand iets onbegrijpelijks in, en niemand zegt: „Twee kan

niet één zijn noch één twee." Maar dezelfde heeren, die dit heel natuurlijk vinden, lachen met het dogma van de Triniteit! Hun spot is vrucht van de vijandschap huns harten! De eerste persona van Cicero in ons „persoon", gelijk wij vragen: „Hoeveel personen zijn er?" Dat is de persoon communis ex eo quod omnes participes sumus rationis. En de tweede persona is wat wij gewoonlijk noemen iemands persoonlijk karakter. Feitelijk doet Cicero hier wat hij niet doen mag, namelijk tweeërlei ongelijksoortigen zin van eenzelfde woord met una en altera aan elkander verbinden, hetgeen logisch valsch is.

Bij de Romeinen hebben de iuristen dit woord voor zich genomen. Nu poetsen de iuristen eenerzijds een woord mooi op, maar aan den anderen kant maken zij het meteen dood. Zij hebben er een streng begrip van gemaakt, namelijk rechtspersoon, dat is niet een karakter, een eigen wezen, maar: qui habet ius standi in iudicio. Een glad begrip, waardoor alle leven er uit was. De vrije kwam nu tegenover den slaaf te staan. In Rome kon men een nul der nullen hebben, die een persoon was, terwijl Onesimus bijvoorbeeld, ook al had die terdege een eigen karakter, niet voor een persoon gold.

Daarmee hangt saam, dat de Romeinsche iuristen er mee geëindigd zijn om personen te maken, die uit honderd en meer menschen bestonden. Aan zulk een collegium werd gegeven het ius standi in iudicio. Al die personen saam werden dan een persoon verklaard. Niet als een corpus, gelijk later veel zuiverder in het Germaansche recht. Maar als persona. Dat is in onze rechtspleging overgegaan.

> [De „rechtspersoonlijkheid", deze misgreep van de Romeinsche iuristen. is eene dwaling, die nu nog de kerk van Christus in hare vrije ontwikkeling drukt. Een noodlottig gevolg daarvan is onze kerkelijke ellende sinds 1816. Want hier is de bron der genootschappen, van het collegiale stelsel. Door de actie van 1886 is er in dat begrip eene breuke geslagen. Nu zijn we reeds zoover gevorderd, dat de vorige minister van justitie eene wijziging ten deze in het B. W. wilde voorgedragen hebben, om het mogelijk te maken, dat de kerken voor hare uitwendige belangen konden opkomen, zonder zich eerst als „rechtspersoon" te laten erkennen.]

Van de andere zijde heeft deze iuridische dwaling ook iets, dat ons toespreekt. Voor een Romeinsch iurist was het volstrekt geene dwaasheid, naar ons blijkt, om van honderd menschen te verklaren, dat zij één persoon waren; daar school niets irrationeels of absurds in. Waarom lachen dan nu iuristen met het dogma der Triniteit? Van dezen geldt hetzelfde, wat ik zoo straks opmerkte van de spottende litteratoren.

Voor ons heeft dit alles deze waardij, dat we zien, hoe voor ons menschelijk besef geene absurditeit is het denkbeeld, dat meerdere wezens in één persoon zijn vereenigd. Dat is het omgekeerde van de Triniteit. Drie wezens in één

persoon is dus eene denkbare gedachte. Maar dan is per contrarium et per analogiam één wezen in drie personen ook niet per se verwerpelijk. Hadden de Romeinsche iuristen het dan ook zoo geformuleerd, dat drie wezens gelijk één persoon was, bijvoorbeeld, dat drie slaven samen het recht van één persoon kregen, er was geen absurditeit geweest. Maar zij lieten drie personen, die vandaag als drie personen tot den rechter kwamen, morgen als één persoon komen, en dat was onlogisch, dat was de absurditeit van 1 = 3.

Zien wij thans, hoe *de Heilige Schrift* het woord gebruikt.

Hier hebben wij hetzelfde verschijnsel, dat wij vroeger herhaaldelijk aantroffen, namelijk, dat wij in de Statenoverzetting *niet altoos voor dezelfde begrippen dezelfde woorden* vinden. Ons begrip „persoon" is *in het Hebreeuwsch* פָּנִים en נֶפֶשׁ. Het eerste woord vertaalt de eene overzetter door *„persoon"*, de andere door *„aangezicht"*. En zoekt men alleen in de Hollandsche concordantie „persoon" op, dan slaat men den bal aan twee kanten mis, want dan zijn er ook plaatsen bij, waar een heel ander woord dan פָּנִים gebruikt wordt. Cf. bijv. 2 Sam. 17 : 11 en Job 22 : 8. פָּנָה is wenden; פָּנִים zijn dus de wendingen. Wat in een persoon de levendige beweging is, de wending van iemands innerlijk leven, dat teekent zich af op iemands gelaat; vandaar „aangezicht"; dit leende zich dus zeer wel tot het aanduiden van een man, waarom hier dan ook terecht „persoon" is gebezigd.

Voor נֶפֶשׁ zie bijv. 2 Kon. 12 : 4 (Hebr. 5), om individuen aan te duiden; Ps. 105 : 18. De Hollandsche tekst geeft hier geheel bij uitzondering „persoon", wat anders niet voorkomt als vertaling voor נֶפֶשׁ. Zeer tot schade voor het recht verstand van de Schrift heeft de Statenoverzetting bijna altijd *„ziel"*, wat in de prediking dan maar wordt toegepast op 's menschen geestelijk bestaan. Bijv. Ps. 116 : 8: „Gij hebt mijne ziel gered", doelt niet op de verlossing, die in Christus is, maar beteekent: Gij hebt mijn persoon uit den dood opgenomen, mijn leven uit de grootste doodsangsten gered. Natuurlijk mag, als deze beteekenis tot haar recht kwam, de geestelijke toepassing in de symboliek nog volgen. Opdat er eenige vastheid kome, heeft de Bijbeluitgave Bavinck-Kuyper-Rutgers het trachten te redden, door *ziel* te schrijven voor den „persoon" en *ziele* voor het „geestelijk wezen". Dat is wel gebrekkig, maar het kon niet anders.

נָפַל פָּנִים, לָקַח פָּנִים, נָשָׂא פָּנִים, die uitdrukkingen leiden tot de opmerking, dat פָּנִים veel correcter correspondeert met *πρόσωπον* dan met het Latijnsche persona. Ik merk dit hier op, omdat het trinitarisch dogma tot beslissing gekomen en geformuleerd is in de Grieksche kerk. „Persona" is pas in de vertaling gebezigd. Als het dogma in de Schrift stond, zou er geen sprake wezen van

personae, maar van שְׁלֹשֶׁת פָּנִים. Dat maakt een groot verschil, „drie aangezichten". In verband hiermee wijs ik er ook op, dat πρόσωπον en פָּנִים ook gebezigd wordt bijv. van γῆ, אֶרֶץ enz. cf· Matth. 16 : 3: τὸ μὲν πρόσωπον τοῦ οὐρανοῦ γινώσκετε διακρίνειν, τὰ δὲ σημεῖα τῶν καιρῶν οὐ δύνασθε ; Dat begrip moet onderscheiden worden van „persona" als een enger begrip. Het verschil komt dan hierop neer, dat men zijn eigen gelaat niet zien kan, zoodat פָּנִים en πρόσωπον minder heenwijst naar de zelfbewustheid van den persoon, dan wel naar den indruk, dien men op een ander maakt. Het Hollandsche woord „gezicht" drukt dat nog sterker uit. Gedoeld wordt dus niet op den particulieren indruk van mijzelven, maar op de *apparitie, inzooverre die onderscheiden is van de apparitie van andere personen.*

Dit is zeer sterk te zien in Esth. 1 : 14: „... die het aangezicht des konings zagen, die vooraan zaten in het koninkrijk." Een barbier zag dat aangezicht ook en verzorgde het zelfs, maar er is de overdrachtelijke beteekenis mee bedoeld: het wordt gezegd van diegenen, die tot 's konings intieme openbaring van zichzelven waren toegelaten. Hij openbaarde zijn plannen etc. niet aan zijn barbier, maar aan zijne groot-viziers en ministers. Het heeft dus ook dezen zin: „voor wie de koning uitblonk." Niet om een indruk van forschheid of schoonheid te doen opvangen, maar eene doorstraling van hetgeen inwendig in hem was. Iemands karakter enz. ligt zeer zeker eenigermate op zijn gelaat uitgedrukt. Welnu, juist in dien zin is פָּנִים te nemen, als iemands *„eigendommelijkheid"*.

2 Sam. 14 : 24: „Alzoo keerde Absalom in zijn huis en zag des konings aangezicht niet." Absalom zag David wel; maar dit is de zin: hij was uitgesloten uit de raadsvergadering van den koning met de prinsen van zijn huis.

In het Nieuwe Testament cf. Luk. 20 : 21; Hand. 10:34 e. a. pll. Zelfs kent het Nieuw-Testamentische Grieksch de formatie van προσωποληπτέω, προσωπολήπτης, προσωποληψία. Cf. ook Matth. 22 : 16.

In neutralen zin spreekt Hand. 1 : 15 van ὀνόματα: ἦν τε ὄχλος ὀνομάτων ἐπὶ τὸ αὐτὸ ὡσεὶ ἑκατὸν εἴκοσι. Het gebruik is niet constant: ook πρόσωπα wordt wel gebruikt, bijv. 2 Cor. 1 : 11; Judas : 16.

Volledigheidshalve wijs ik nog op Luk. 19 : 3, waar van Zachaeus gezegd wordt, dat hij klein van persoon was; dat heeft niets met de vorige beteekenissen te maken. De zin is: statura brevis erat.

C. Thans komen wij tot de taak, om, waar wij *in onszelf een persoonlijk bestaan* vinden, dat persoonlijke leven eerst te analyseeren en er *de gegevens van op te sommen*, om daarna te vragen, *inhoever het persoonlijk bestaan van*

God die gegevens ook heeft of niet, om dan eindelijk den eigen vorm voor dat Goddelijk bestaan te vinden. Blijkt, dat eenig gegeven applicabel is op God, dan brengen wij het over; is het niet applicabel, dan vragen wij naar de wijziging, die moet aangebracht.

1. ℵ En dan is dit wel de eerste trek, *dat er voor ons coördinaten bestaan, in de Differenzirung waarmee de menschelijke persoon zich eerst bewust wordt.* Onder menschen komt de persoon niet uit, tenzij er andere menschen naast hem staan. De menschheid is een organisme, en geen enkel individu kan zich uit dat organisch verband losrukken, maar staat er mee in blijvend contact. Bij *Adam* was van *geen persoon* sprake; hij was eenvoudig *de mensch,* die het gansche menschelijk geslacht in zich droeg. *Van Adam ts geene karakterstudie mogelijk.* Kwam dan het karakter uit, toen Eva er bij kwam? Neen, want de *tegenstelling tusschen Adam en Eva was de sexueele* tusschen man en vrouw. Bij geen van die beiden is eene persoonlijke karakterstudie mogelijk. Wel bij Kaïn en Abel. Karaktertrekken vindt men bij Sem, Cham en Japhet. Vandaar, dat wij lezen, dat Eva uit Adam „genomen" is. Zij is niet het tweede individu van het menschelijk geslacht, maar zij *vormt met Adam een utrius* eene eenheid; en daarom is ook zij geen persoon en heeft zij geen eigen karakter.

De vraag is hierbij, of wij de menschheid analytisch of synthetisch nemen. Indien synthetisch, dan gaan wij uit van de eenheid van ons geslacht, en daarin onderscheiden wij de enkele personen, de Differenzirung in de verschillende uitingen. Indien analytisch, dan hebben wij eerst A, B, C, enz., en na de afzonderlijke behandeling vormen die dan saam het menschelijk geslacht. Deze eenzijdig analytische beschouwing is de gewone wijze, waarop alle nominalisten geredeneerd hebben. Terwijl de Heilige Schrift in alle dogmata, in de leer van de zonde bijv., de menschheid synthetisch neemt.

In verband hiermee wijs ik er op, dat *de Christus* dan ook *geen persoon* is of karakter heeft. Volgens onze gereformeerde belijdenis Filius Dei non assumpsit *personam* humanam, sed *naturam* humanam (cf. Locus de Christo). De latere dwaling, dat Hij een individu was, vindt men zelfs in het Examen van Tolerantie, waar Comrie Hem noemt den „Uitverkorene onder de uitverkorenen". Ware de Christus de zoon geweest van eene man en eene vrouw, dan, ja zou Hij een persoon zijn naast de andere personen. Maar nu draagt Hij in Zich den stam van het herboren menschelijk geslacht, nu staat Hij als de tweede Adam in geheel dezelfde verhouding als de eerste Adam. Dies is een „leven van Jezus", eene karakterstudie van den Heiland enz., een standpunt, van waar uit de centrale beteekenis van den Christus nooit is te overzien of te verstaan.

Indien een kind in het gezin blijft en van de samenleving geïsoleerd wordt

gehouden, is er van karakterontwikkeling of persoonsvorming geen sprake. Dat komt eerst, als het kind de wereld ingaat. Het vindt zijn coördinaat pas in andere kinderen. Zoo moet ook elke student voor zijne medestudenten een coördinaat zijn, enz.

Wij hebben hier eene gelijksoortige verhouding als bij een koning met zijne ministers bij een constitutioneelen regeeringsvorm. Een koning heeft geen coördinaat en mist dies het persoonlijk politiek karakter; de ministers hebben beide.

Hiermee hangt tevens saam, dat in slavernij de ontwikkeling van den persoon en het karakter niet kan plaatsgrijpen. Slaven hebben geen persoonlijk recht, omdat zij schijnbaar wel, maar feitelijk geen coördinaten hebben, want wel is er nog een uitwendig en mechanisch verband, maar het organisch verband is opgeheven en verbroken, en coördinaten zijn alleen dezulken, die in organisch verband staan. Even daarom ook moet men zoo ijveren tegen alle „gestichten" ter verzorging van arme weduwen, weezen, enz., juist uithoofde van het mechanisch karakter van het kazerneleven. In de kazernes heeft men, helaas, hetzelfde, omdat de tucht zoo sterk reageert tegen het uitkomen van het persoonlijke, wijl alles zich moet conformeeren naar den model-soldaat, eene opgeplakte verschijning dus, waarbij men geene echte coördinaten heeft.

ב Dat is de ectypische persoonlijkheid van den mensch. *Hoe wordt dat nu in de archetypische persoonlijkheid van God?*

Het *polytheïsme* is niets anders dan het overbrengen van het menschelijk persoonsbestaan op de godenwereld, hetgeen leidde tot het stellen van god naast god, met de Differenzirung naar onderscheiden karaktertrek en eigen sfeer van werkzaamheid. Nu woedt de Schrift tegen niets zoo hardnekkig als juist tegen het polytheïsme. De beweegreden van die hardnekkige bestrijding ligt niet hierin, dat de afgoderij zoo verkeerd, zoo demoraliseerend werkt, en wat men meer ten nadeele van het polytheïsme kan zeggen. Neen, de diepe grond, waarom de Heilige Schrift aan het hoofd van heel de zedelijke wereldorde schrijft: „Gij zult geen andere goden hebben", ligt hierin, dat de mensch geschapen is naar Gods beeld, en het polytheïsme dat aanrandt, en daarmee alle religie aanrandt, door de levensverhouding om te keeren, en den mensch te maken tot het Urbild, waarvan „god" het Abbild wezen zou, — de revolutie dus in den meest principieelen zin van het woord, want de revolutie is de principieele omkeering van de bestaande levensverhoudingen.

In 's menschen persoonlijk bestaan hebben wij twee dingen te onderscheiden, vooreerst namelijk, dàt er Differenzirung moet zijn, en ten tweede de wijze waarop die Differenzirung plaatsgrijpt. Een *dat* en een *hoe* dus, een ὅτι en een πῶς. Vrage, wat er nu geschiedt, als wij letten op het persoonlijk bestaan in

God? *Het ὅτι kan natuurlijk niet worden losgelaten; anders is het persoonlijk bestaan opgeheven. Het verschil tusschen het archetype en het ectype moet dus liggen in het πῶς.* Wel moet er ook in God Differenzirung plaatsgrijpen, maar niet op de wijze zooals bij ons. Zij kan niet plaatsgrijpen door coördinaten; dat leidt tot polytheïsme. Zij moet dus in het archetypische bestaan *op eene andere wijze* tot stand komen. Hoe dan?

Kan ze liggen in de tegenstelling tusschen God en den kosmos? Laat ons, om dit uit te maken, eene analogie nemen. Wij hebben naast ons eene dierenwereld. Kan de tegenstelling tusschen ons en die dierenwereld de Differenzirung wezen voor ons bestaan als persoon? Neen, volstrekt niet. Daar is wel eene tegenstelling tusschen onze *natuur* en die der dieren, maar nooit brengt die eene Differenzirung van *persoonlijken* aard met zich. Dat verschil raakt onze *natuur,* maar niet onzen *persoon.* Naar deze analogie nu kan men ook uit de tegenstelling tusschen het wezen Gods en de exsistentie van den kosmos *nooit komen tot het persoonlijk bestaan van God.* Wel brengt dat verschil eene tegenstelling mee bijvoorbeeld tusschen de Goddelijke *natuur* en de menschelijke *natuur.* Terwijl in de tweede plaats, nu afgedacht van deze analogie, tegen deze voorstelling de alles afdoende bedenking rijst, *dat de persoonlijkheid Gods dan pas ontstaan zou zijn bij het ontstaan van den kosmos.* Πρὸ καταβολῆς κόσμου had die Differenzirung niet plaats kunnen grijpen natuurlijk. Iets, wat hierop neerkomt, dat men *tot op de* καταβολὴ κόσμου *een onpersoonlijken God zou gehad hebben,* die eerst daarna en daardoor tot het persoonlijk bestaan was gekomen, hetgeen natuurlijk niet kan.

Het gezegde leidt ons dus tot dit *resultaat, dat de Differenzirung, die voor het persoonlijk bestaan van God onmisbaar is, niet kan gevonden worden buiten het Goddelijk wezen en dus moet gezocht in dat wezen,* m. a. w. die Differenzirung moet *innergöttlich* zijn. Bij dit resultaat moeten wij hier, nu wij nog maar aan de inleiding toe zijn, blijven staan. Straks moet de openbaring ons de oplossing brengen op de problemen. Al wat wij hier doen, is de kwestie met hare problemen maar openleggen.

2. א Ik kom nu tot het tweede kenteeken van de menschelijke persoonlijkheid, namelijk *het ik,* het ἐγώ. Wel is er ook bij de dieren zeker bewustzijn in vagen zin, maar *een bewustzijn, dat centraal uit het ik opkomt, bezit een dier niet.* Hoe weet men dat? Want dat mag men niet zoo maar zonder grond zeggen. Wanneer men bij de menschelijke persoonlijkheid nagaat, hoe die opkomt, dan zien wij eene processueele ontwikkeling. Eerst merkt men van die persoonlijkheid niets; als een kind op moeders schoot ligt, is er van een ik of van een persoonlijk bewustzijn niets te ontdekken. Langzamerhand echter

ontwaakt het. Maar als het reeds van zich afslaat, spreekt het toch nog van zichzelf in den derden persoon en obiectiveert dus zichzelf buiten zich. Zelfs als het zich tegen de tafel stoot, geeft het zichzelf een klap, zoo weinig bewustzijn is er dan nog van zijn ik. Het persoonlijk leven kan dus reeds vrij sterk ontwikkeld zijn, dat er toch nog geen of weinig zelfbewustzijn is. Als wij daarmee nu den toestand van het dier vergelijken, dan zal niemand beweren, dat dit hooger staat. Integendeel, uit allerlei is aan te te toonen, dat het tegendeel bij het dier plaatsgrijpt. En daarom ontleenen wij het recht tot de conclusie, dat dus ook bij een dier het persoonlijk bestaan niet aanwezig kan zijn.

De zaak, die het hier geldt, is *schijnbaar dezelfde als bij het eerste kenmerk* der ectypische persoonlijkheid. Het ἐγώ tegenover het σύ en αὐτός is op zichzelf *niets dan de ontwikkeling van den persoon tegenover de coördinaten.* Maar bij het eerste hebben wij dat obiectief, *hier in het bewustzijn.* Het persoonlijk bestaan eischt ook het bewustzijn, en dat wel zóover voortgaande, dat het komt tot het bezit van een ἐγώ.

Dat „ik" nu, van het ontwikkelde menschelijk persoonlijk bestaan onafscheidelijk, is dat altoos hetzelfde? Of is er ook bij den mensch eene innerlijke Differenzirung? In de voorgaande behandeling merkten wij eene uiterlijke Differenzirung op van den mensch met zijne coördinaten, *is er nu ook eene innerlijke Differenzirung?*

Ik behoef hierbij slechts te wijzen op Rom. 7, waar wij die innerlijke Differenzirung zeer sterk vinden, cf. vs. 17 vv. Paulus scheidt hier zijn ἐγώ zeer scherp af van hetgeen hij doet. Denken wij ons bijvoorbeeld, dat Paulus zijn Heer verloochent, dan zeggen wij: Dat heeft Paulus gedaan. Maar Paulus kan zeggen: Dat heb *ik* niet gedaan. Hier hebben wij dus eene Differenzirung tusschen „ik" en „Paulus", een *Differenzirung tusschen de proiectie van het ik in den persoon en den persoon zelf.* Dat komt in de taal allerwege uit bij het gebruik van *zelf.* Het is de Differenzirung van den niphal. Het geheele reflexieve begrip in het verbum en in de taal, komt uit deze Differenzirung tusschen het ik en den persoon voort. Het sterkst zijn uitdrukkingen als „van zichzelf vallen", „tot zichzelf gekomen zijn", of ook „zichzelven geven" enz. zoowel physice als ethice. Het ik, dat zich uitspreekt, bezit de bewustheid, dat men over den persoon te beschikken heeft.

K a n t heeft op dit verschil gewezen en er eene verklaring van gegeven, die geen steek houdt, door namelijk onderscheid te maken tusschen *persoon* en *persoonlijkheid.* De persoonlijkheid hebben wij met andere menschen gemeen. Maar als Job zichzelf vervloekt, dan vervloekt hij niet hetgeen hij met andere menschen gemeen heeft, maar zijn persoon, zooals hij daar is. Zoo is zelfverloochening niet de verloochening van het algemeene begrip der menschelijke

persoonlijkheid, maar van zichzelf, van zijn ik, zooals het wezenlijk is. Zoo wordt ook de zelfvergoding niet ten onrechte aldus voorgesteld, dat een zondaar van zichzelf een afgod maakt en dat nu zijn „ik" in den tempel van zijn hart voor dien afgod van „zichzelf" op de knieën ligt. Wederom dus de innerlijke duïteit. En zoo ook geeft de Christus in het summier der tien geboden dezelfde duïteit, als Hij zegt: „Hebt uwen naaste lief *als uzelven*." Het object onzer liefde ligt ook in onszelf; wederom duïteit.

Afgescheiden van alle bijkomstige omstandigheden, is dit dus een kenteeken van de menschelijke persoonlijkheid, een noodzakelijk iets in ons. Zelfs wordt die Entzweiung van ons wezen zóó sterk, dat er menschen zijn, die met zichzelf dialogen houden. Na eene schrikkelijke zonde werpt men dan ook de aanklacht in zichzelf: „Jakob, wat hebt gij gedaan?" Dat is de meest krasse en bewuste uiting dier Entzweiung. Ja, *heel het zedelijk leven rust zelfs op die innermenschliche Entzweiung*. De bekende phrase: „Herzie uzelf!" gaat uit van de onderstelling, dat ik mijzelf beoordeelen kan en moet, en dat het eene fout is, als ik het niet doe. Dan heb ik dus in mijzelf een beoordeelaar en een, die voor de vierschaar gedaagd wordt. En daar nu de rechter en wie voor den rechter verschijnt onderscheiden zijn en zijn moeten, zoo ligt in alle *zelfcritiek* en *besef van verantwoordelijkheid* diezelfde Entzweiung. Hier ligt ook het stuk van 's menschen *conscientie*. Want wel heeft men gezegd, dat dit de conscientie is, dat God komt in het hart des menschen; maar wij hebben vroeger reeds gezien, dat die voorstelling onhoudbaar is. Naar het getuigenis van alle gereformeerde moralisten bestaat de actie der conscientie hierin, dat men de dubbele rol vervult van testis en iudex, om eerlijk te testeeren en over het getesteerde vonnis te strijken. De conscientie kan daarom nooit anders dan een actus zijn, zooals de gereformeerden immer leeren. Welnu, in elke werking dier conscientie komt dezelfde Entzweiung uit.

In verband hiermede wijs ik nog op eene *andere Differenzirung* in den mensch zelf, namelijk tusschen zijn *duurzamen* en zijn *momenteelen persoon*. Er is in 's menschen persoonlijkheid een constant en een varieerend element. Vandaar het zeggen: „Daar heeft hij zichzelf in overtroffen"; dat wil zeggen, het momenteele bestaan gaat boven het constante uit; het constante is bijvoorbeeld traag, maar momenteel is de persoon vol energie. Zoo ook: „Men zou hem niet herkend hebben." Die Entzweiung kunnen wij in onze taal niet rechtstreeks weergeven, in andere talen wel. Bijv. Rom. 7: 17, waar eerst gesproken is van πράσσω en ποιῶ, wordt nu gezegd: οὐκέτι ἐγὼ κατεργάζομαι. Het Latijn en Hebreeuwsch leenen zich daar evenzeer toe. Als men het bewustzijn van het ik wil uitdrukken, voegt men er het voornaamwoord bij; drukt men het niet uit, dan sluit men den persoon in het werkwoord in. Bij de meer

ontwikkelde volken, maar die ook meer mechanisch leven, is die taal van het organische leven te loor gegaan. Vandaar, dat het zeggen van Paulus in Rom. 7 in onze taal eigenlijk niet uit te drukken is, gevolg van de valsche beschaving.

[Men wachte zich voor de valsche leer van de antinomiaansche Neo-Kohlbrüggianen, die zeggen doet: „Hij vloekt, maar ik niet." Dan stelt men twee ikken, twee personen in zichzelf, waarvan men den eenen „den ouden Adam" heet. En dan leest men het zeggen van Paulus aldus: „Wat hij doet, doe ik niet." Maar dat zegt Paulus ziet. Hij zegt: „Wat ik doe, doe ik niet

Die valsche leer heeft vaak geleid tot een uiterst zondig leven. Soms is er wel gezegd: „Ik laat hem z'n eigen nog maar eens dood werken." Ja, soms kwam men bij elkander om in onheiligen wedijver te zien, wie van dien „hij" de schrikkelijkste zonden kon vertellen. Dat is het verkeerde inzicht in deze Entzweiung, dat voert tot de schrikkelijkste ketterij en aberratie.]

ב Nu rijst ook bij deze innermenschliche Entzweiung de vraag, *hoe archetype en ectype tegenover elkander te stellen zijn.* En ook hier moet geantwoord, dat *het ὅτι vast is en alle verschil ligt in het πῶς.* Deze zelfde Entzweiung moet ook in het persoonlijke bestaan Gods zijn, maar in een anderen vorm dan bij den mensch. En dat al aanstonds, omdat bijv. de Entzweiung uit Rom. 7 niet in God bestaat, want die is een gevolg van de zonde. En ook ten tweede, behalve dat, dan blijft er in ons zeker verschil over tusschen ons ik en onzen persoon, daaruit voortvloeiende, dat ons bewustzijn niet altoos ons persoonlijk leven dekt. Dat kan bij God natuurlijk niet zoo wezen. Waar *wij* personen zijn, die in den regel met bewustheid handelen, daar handelen verreweg de meeste menschen in verreweg de meeste gevallen zonder klare bewustheid, soms zelfs zonder te weten dat zij gedaan hebben wat zij deden. Vandaar, dat wij te onderscheiden hebben tusschen wat ons ἐγώ met klare bewustheid doet en wat wij onbewust doen, onder invloed van allerlei motieven. Vandaar bij ons met name die zoo sterke Entzweiung tusschen het bewuste en het onbewuste handelen, overal, waar een zedelijke factor in het spel komt. Ook van die Entzweiung is er bij God geen sprake, want er is bij Hem alleen een handelen met klare bewustheid, omdat bewustzijn en wezen elkander bij Hem geheel doordringen. Blijft dus bij God alleen over, te spreken van die noodzakelijke Entzweiung, die gevolg is van het persoonlijk besef van Hem, van Wien het persoonlijk besef is, van de onderscheiding dus tusschen het *„ik"* en *„zichzelf"*. Die onderscheiding moeten wij vasthouden (cf. „God kan Zichzelven niet verloochenen"), maar wij *mogen de wijze, waarop die onderscheiding plaatsgrijpt bij het ectype, niet op Hem overbrengen.*

Bij dit resultaat blijven wij ook hier wederom staan. Deze Entzweiung opent ons den weg tot verklaring van de Triniteit. Alleen maar, wij mogen de Triniteit niet postuleeren uit zekere menschelijke gegevens. Alleen Gods Woord

is ons bewijs. Al wat wij hier echter doen, is wegnemen uit onze voorstelling, wat tegen die Triniteit ingaat en ze voorstelt als irrationeel. Wij kunnen de Triniteit belijden, als de Schrift ons die openbaart, want zij is *niet* irrationeel; immers bleek ons hier weer, dat reeds in den mensch de persoon niet is eene absolute eenheid, maar dat er eene innerlijke Differenzirung niet alleen wordt toegelaten, maar geëischt.

3. ℵ Eene derde observatie van onze menschelijke persoonlijkheid leert, dat bij onzen persoon altoos wordt ondersteld, dat die *persoon achter zich heeft een wezen;* dat dat wezen wederom *zijn grond vindt in het wezen van de menschheid;* eindelijk, dat *de grond van die menschheid niet ligt in haarzelve, maar in God,* die ze schiep, haar het leven gaf en over haar zijne ordinantiën bestelde. Ik kan mij bij de menschelijke ectype het persoonlijk bestaan niet denken, of er moet een grond onder liggen. Een grond onder den persoon in zijn eigen wezen. Een grond onder dat wezen in verband met vader, moeder, geslacht, volk en menschheid. En een grond onder dat universum in de almogende kracht van God. Die wezensgrond ligt niet alleen in het verleden, maar is steeds aanwezig.

Een mensch staat niet alleen; elke persoon is slechts eene variatie van eene species, en elke species weer eene variatie van het genus hominum. Gelijk bij een leger een enkele soldaat geene macht is, maar door zijne uniform het leger, dat achter hem is, representeert, zoo ook is een geïsoleerd mensch niets, maar is de „persoonlijke" uniform van den mensch de representatie van het menschelijk geslacht. Dit is niet hetzelfde als wat wij bij het eerste kenteeken der menschelijke persoonlijkheid vonden. *Het gaat hier niet over de wrijving met de coördinaten, maar over hetgeen ze saam verbindt,* Hier hebben wij niet de ontwikkeling van den persoon tegenover andere personen, maar de *antithese tusschen de eenheid en de veelheid.* Waar ligt de band, die de eenlingen tot eene veelheid saamsnoert? Niet in het persoonlijk bestaan, maar daaronder; de samenhang van het organisme beheerscht juist het bestaan van den enkelen persoon. Alleen als representant van de veelheid heeft de eenheid beteekenis. Daarom kan de organische samenhang niet rusten op het persoonlijk bestaan, maar hij moet er aan voorafgaan en het beheerschen. *Ware de persoon zelfgenoegzaam, zeker, dan zou hij geen grond onder zich en buiten zich vereischen,* dan zou de mensch zelf den band, die hem aan de menschheid bindt, kunnen beheerschen. Nu kan hij dat niet. Sommigen verkeeren in de meening, dat die zelfgenoegzaamheid metterdaad 's menschen deel is. Practisch hoort men dat bijvoorbeeld wel eens beweren: „Ik ben nu oud genoeg, om zelf te kiezen." Zelfs zijn er ouders, die hunne kinderen in de Roomsche en de Gereformeerde religie laten onderwijzen, opdat ze later zelfstandig kunnen

kiezen. Deze voorstelling, die poogt den persoon los te maken van de wezenssoort, is metterdaad valsch, omdat zij voorbijziet, dat de persoon niets is zonder het geslacht, dat de eenheid niets is buiten de veelheid, maar dat *eene macht buiten de eenheid en de veelheid den band tusschen beide moet stellen.* Het tegenovergestelde pogen, waarbij *de veelheid zich poneert tegenover de eenheid, leidt tot de fataliteit,* wijl dan de veelheid zelfgenoegzaam staat tegenover de eenheid en deze laatste miskend wordt. Dan gaat men berekenen, hoeveel moorden er jaarlijks *moeten* plaats hebben, en hoeveel daarvan met den dolk enz. zijn, wijl dat alles noodzakelijk is. De oplossing van die beide is alleen mogelijk, indien eene macht buiten beide ze beheerscht, met elkander in verband zet, en er een eigen roeping aan geeft met de factoren om die roeping te vervullen. Wij moeten dus terug op Gods scheppende almacht, die beide den mensch en het menschelijk geslacht schiep, nog saamhoudt en van oogenblik tot oogenblik in onderling verband zet.

Ook dit kenteeken is van de menschelijke persoonlijkheid onafscheidelijk. De eenheid en de veelheid kunnen niet gedacht worden dan in verband met een tertium quid, waardoor zij beide in verband gehouden worden.

ב Gaan wij nu ook hierbij weer *van het ectype op het archetype terug,* dan is het uit den aard van de zaak duidelijk, dat wij *bij het persoonlijk bestaan van God geen grond achter God vinden kunnen.* Het is volstrekt onmogelijk, om, als men in God gelooft, achter of onder Hem eene kracht aan te nemen, waarin het persoonlijk bestaan Gods een grond zou kunnen vinden. *God is de Zelfgenoegzame.* Daarin is Hij juist van alle creatuur onderscheiden. *In Hem zelf moet de oplossing van het probleem liggen..* Wat bij den mensch den äussermenschlichen wezengrond aangeeft, moet bij het Eeuwige Wezen innergöttlich zijn. In Hem moet de veelheid en eenheid gelijkelijk gevonden worden. En komt dus de openbaring ons de Heilige Drieëenheid leeren, dan vinden wij dit niet in strijd met het menschelijk bewustzijn, maar juist volkomen gerijmd, ja, zelfs gepostuleerd.

Het denkbeeld, om ook hier het ectypische van den mensch op God over te brengen, al klinkt het voor ons ongerijmd, is in den loop der eeuwen door velen uitgewerkt.

Het *gnosticisme* bestond daar juist in en beoogde niets anders dan achter God een βυθός aan te nemen. Wat is dit anders dan het zoeken van een wezensgrond buiten God, waaruit het bestaan en het optreden van onzen God verklaard zou kunnen worden?

En wat is het, welbezien, bij de *theosophen* van den tegenwoordigen tijd anders? Zij (die in ons land reeds eene vereeniging hebben met een orgaan) leeren in den grond der zaak, dat uit eene zekere ὕλη, een onbegrepen mys-

terie, uit het μὴ ὄν, of hoe men het ook noemen wil, God is opgekomen. Wederom dus eene poging om voor God een achtergrond te vinden, die diep in het verborgene zich terugtrekt.

De theosophen hebben deze wijze van voorstelling aan de Oostersche wereld ontleend. Maar feitelijk is het hetzelfde wat wij bij Hegel en Schelling vinden.

Het persoonlijk bestaan van „God" komt volgens *Hegel* eerst in Hegel zelf tot zijn recht. Maar daarachter liggen weer de onbegrepen mysteriën van het denken en het zijn, eene x in de n^de^ macht, waaruit „God" opkomt.

Bij *Schelling* hebben wij ook de identiteit tusschen denken en zijn, maar daar komt het bewuste toch eerst uit wat unbewusst is, hetzelfde dus als de βυθός en de ὕλη bij gnostieken en theosophen.

Wij hebben dus in het voorgaande waarlijk niet gestreden tegen eene ijdele luchtspiegeling, maar tegen eene historische dwaling, die in breede kringen de zielen verleid heeft. Alleen op het standpunt der Heilige Schrift kunnen wij daartegenover komen tot het zuivere theïstische kennen van God. De openbaring moet ons hier leeren. En die sluit alle gedachte aan een Urgrund bij God uit. De oplossing van het probleem tusschen de eenheid en de veelheid, bij den mensch äussermenschlich, is, krachtens de zelfgenoegzaamheid van het Eeuwige Wezen in God innergöttlich.

In de *Grieksche en Romeinsche mythologie* vinden wij hetzelfde streven om voor „God" een Urgrund buiten Hem te zoeken. Achter Zeus ligt Kronos, met daarachter Ouranos enz., tot op eene zekere x, die zich in het onbegrijpelijke verliest. De leer van de μοῖρα, die bij de Grieksche tragoedie zulk een groote rol speelt, de leer van het fatum, het is altegader niets anders dan de poging, om achter „God" eene verklaring te vinden voor wat „God" is. Zeus handelt dan gelijk hij handelt, omdat de μοῖρα, de onbegrepen zedelijke Urgrund, het alzoo in Zeus inbrengt.

Ja, ik ga nog verder en beweer, dat dezelfde gedachte evenzeer ligt in die ellendige leer van de *lex aeterna*, waar vooral op iuridisch terrein zoo mee geknoeid is. Volgens die fatale leer zou er eene wet zijn, waaraan ook God moest gehoorzamen, en zou Hij tot het poneeren der zedelijke wereldorde niet gekomen zijn uit Zichzelven, maar door deze lex aeterna buiten Hem. Later komen wij hierop breeder terug, bij de behandeling van het opus internum en externum.

Wij komen ook hier op het *polytheïsme*. Maar nu bezien wij het uit een ander oogpunt en met een ander resultaat dan sub ב, pag. 17. Daar bleek het polytheïsme het stellen van coördinaten tegenover „God". Doch het polytheïsme is niet alleen eene verzameling van coördinaten, maar ook eene splitsing in eenheden. Dit raakt de diepste kwestie van de Religions-philosophie,

de vraag of het monotheïsme dan wel het polytheïsme er eerst geweest is. Wie geloovig buigt voor Gods Woord, laat die kwestie niet eens voor zich bestaan. Het is een noodzakelijk desideratum van de openbaring, dat eerst het monotheïsme bestaan heeft en daarna het polytheïsme is gekomen. Daaruit volgt, dat het polytheïsme moet ontstaan zijn door splitsing. De éene Goddelijke idee is gepartieerd in eene veelheid. (Behalve het getuigenis der openbaring zijn er vele andere gronden, die ook wie dat getuigenis verwerpen in onze dagen er toe brengen, om aan te nemen, dat het monotheïsme er eerst was. Doch als voor ons overbodig, laten wij dit verder rusten.) Door de veelheid der goden ontstond er verwarring, en dies werd *de behoefte geboren in het polytheïsme zelf, om eene eenheid te vinden.* Want in zeer verwilderden toestand moge men vele goden hebben, zoodra toch het nadenken en een helderder besef ontstaat, komt ook de vraag naar de eenheid op. Practisch vond men het antwoord op die vraag, doordat ieder zijn eigen God voor de eenheid ging houden. Vandaar de *locale aanbiddingen* en het „Groot is de Diana der Efezeren!" In de tweede plaats heeft men mythologisch de eenheid zoeken te krijgen door *genealogieën* van de goden. En ten derde is men de eenheid gaan zoeken in *de idee*; de idee van den afgod werd van den afgod zelf geabstraheerd, en de vele mystieke ideeën, die men aldus kreeg, loste men in éen idee op. Hier is de origine van het Boeddhisme en alle daarmee verwante richtingen. Zoo komt men met noodzakelijkheid op den *pantheïstischen weg.* En de principieele antithese daarvan is dan *het deïsme,* dat hierin zijne kracht vindt, dat het zich eenvoudig een mensch denkt en dien mensch eerst deïficeert, om hem daarna als kluizenaar te isoleeren. Wijl die „god" dan buiten verband staat met al het overige, komt het stelsel feitelijk neer op de doodverklaring van God. Hij heeft dan wel den wezensgrond voor de schepping geleverd, maar verder ontbreekt Hem alle invloed op den gang van zaken. De mensch wordt alzoo in dit stelsel absoluut verheerlijkt. Nu is het polytheïsme van lieverlee overal daarin verloopen, dat het deïsme werd. 't Gevolg toch van alle polytheïsme was, dat men hoe langer hoe meer met de afgoden ging spotten en ze ten leste, althans in de ontwikkelde kringen, alleen maar pro memorie uittrok. En het is juist deze deïstische opvatting van het polytheïsme geweest, die bij terugslag de Boeddhistische en pantheïstische richtingen in het leven heeft geroepen, welker groote verdienste dit is, dat zij den dooden „God" weer levend, Hem van non-actief weer actief hebben gemaakt. Alleen maar, ze deden dit door den seienden Gott prijs te geven en te maken tot een werdenden, die zich processueel ontwikkelde. En hier is bij vernieuwing het besef uitgesproken, dat men zich het raadsel niet kon verklaren van een wezen, dat geen wezensgrond buiten zich had.

4. Een vierde kenmerk van de ectypische, menschelijke persoonlijkheid is dit, dat zij *exsistit in tempore.* Zij komt in den tijd op. Er is een moment, dat die persoon begint. (Ik laat daarbij in het midden, of dit moment ligt in de ontvangenis of, dieper doordringende, in den Raad Gods, wat men wel eens noemde de ideale praeëxsistentie van de persoonlijkheid, omdat de uitverkorenen vóor hunne ontvangenis, van eeuwigheid, van God gekend zijn.) Dat is van de ectypische persoonlijkheid onafscheidelijk, juist omdat zij uit een Urgrund buiten zich moet opkomen.

In de archetypische persoonlijkheid ligt echter de Urgrund niet buiten, maar in den persoon, en dies is er *voor God geen begin denkbaar.*

Die onmiskenbare trek der archetypische persoonlijkheid, dat zij τὸ αἰώνιον in zichzelf heeft, brengt mee, dat er onderscheid moet gemaakt worden tusschen het bestaan van God vóor en na de schepping. Is de schepping in den tijd en de archetypische persoonlijkheid in het αἰώνιον, dan is er vanzelf een onderscheid tusschen het bestaan van God vóor en na de schepping. Dit doet de Schrift dan ook telkens uitkomen, en wel met de formule πρὸ καταβολῆς κόσμου. Beide logisch en door de Schrift worden wij dus gewezen op de bestaanswijze van God vóor den kosmos.

5. Op dit punt aangekomen, ontstaat nu de vraag, hoe in de ectypische persoonlijkheid *de verhouding is van den persoon en de actie van den persoon.* Met daarna de vraag, of die verhouding evenzoo op de archetypische persoonlijkheid is over te brengen of niet.

1°. *Bij de ectypische persoonlijkheid nu kan de actie ageeren en stilstaan,* opwaken en sluimeren, actu en potentia zijn. Onze exsistentie is dus in actie of niet in actie.

2°. Tweede kenmerk bij de ectypische persoonlijkheid is dit, dat *bij haar bijna nooit de geheele persoon in actie* komt, maar slechts gedeeltelijk. Ja, zelfs sluit menigmaal de eene actie de andere uit. Hollandsch spreken sluit bijvoorbeeld het gelijktijdig spreken van Latijn uit. Zelfs bij de meest geconcentreerde, meest heroïeke actie zijn er toch nog altoos factoren, die sluimeren. De menschelijke actie is dus betrekkelijk nooit absoluut.

Ad 1um. Bij het eerste punt moeten wij terugkomen op het vroeger besprokene, dat de ontluiking van de menschelijke persoonlijkheid eene *processueele* is. Eerst langzamerhand komt de persoonlijkheid tot heldere ontwikkeling, maar het kind begint met zijne persoonlijkheid schuil te houden. Nu ligt het in den aard van die processueele ontwikkeling, dat de actie gedurig toeneemt. *Elk proces gaat van het nulpunt uit en schrijdt voort tot het hoogst bereikbare punt.* Metterdaad is ook bij een pas geboren kind de actie nul. En die geaardheid van de processueele ontwikkeling *repeteert* zich in het geheele leven op

eene met dat proces overeenkomende en samenhangende wijs. De *slaap* bijvoorbeeld hangt met onzen processueelen levensaard saam. Maar als in de eeuwigheid alle processueele ontwikkeling zal zijn opgeheven, dan is ook van slaap geen sprake meer, waarom de Schrift dan ook zegt: „Aldaar zal geen nacht zijn." (Openb. 21 : 25.) Want ook *dag en nacht* hangen met die processueele ontwikkeling saam. En daarmee analoog is de wisseling tusschen *rust en arbeid.* Item de wisseling tusschen *gezondheid en ziekte.* Bij typhus-ziekte bijvoorbeeld gaat de geheele persoon schuil. Een teringlijder kent ten leste geene actie meer; eene bleeke, in de kussens weggedoken gestalte, toont, dat alle actie schuilt. Ernstige kranken raken „van alles los". Daarmee is dan weer anoloog de meer rechtstreeksche *wegneming van het zelfbewustzijn* in het „van zichzelf vallen", in krankzinnigheid enz. Het niet in actie zijn van de menschelijke persoonlijkheid repeteert zich dus op allerlei manier.

Op God den Heere komende, voelen wij hierbij aanstonds dat deze intermitteerende actie niet op God *kan* overgebracht worden. *Er is in God geen proces,* geene ontwikkeling; zijn naam is יהוה, met absolute uitsluiting van alle proces. *Hoe kunnen wij dit evenwel in verband brengen met het bestaan van God,* πρὸ καταβολῆς κόσμου? Dat zou zich uitnemend laten verklaren, indien ook de persoonlijkheid Gods van het nulpunt kon voortschrijden tot het punt der hoogste ontwikkeling. Dan liep alles wel, want dan was het πρὸ καταβολῆς κόσμου de wieg, waarin het Goddelijke Wezen gesluimerd had, toen het nog geen behoefte gevoelde aan actie. Nu echter de idee van God-zijn in lijnrechte tegenstelling daarmee is, kan de actie in het Goddelijke Wezen niet pas zijn begonnen, maar *moet die actie ook bestaan hebben* πρὸ καταβολῆς κόσμου. Maar dat brengt de vraag met zich: *Wat zou God toch gedaan hebben* πρὸ καταβολῆς κόσμου? Was hij toen een Deus otiosus? *Zoolang men niet tot het dogma van de triniteit is gekomen, heeft men op die vraag geen antwoord.* Bij Origenes en anderen is het wel eens zoo voorgesteld, alsof God voor de schepping dezer wereld andere werelden geschapen had, die dan weer verdwenen zouden zijn. Dat redde wel de actie in God πρὸ καταβολῆς κόσμου, maar toch alleen maar met eene actie, gelijksoortig aan die van de schepping dezer wereld. Wij gaan op zulke droomerijen niet in. Wij kennen maar één kosmos. En die kosmos heeft een ἀρχή. Blijft de vraag: Wat heeft God vóór die ἀρχή gedaan? De Schrift geeft die casuspositie metterdaad aan. Cf. *Spr. 8 : 22—31.* Daar hebben wij duidelijk het bestaan en de actie Gods πρὸ καταβολῆς κόσμου. Evenzoo in Joh. 17 : 5 en 25. En als de Christus in Joh. 5 : 17 zegt: „Mijn Vader werkt tot nu toe, en Ik werk ook," dan is dat een eeuwig praesens. God laat altoos energie van Zich uitgaan: dat is, zegt de Christus, het eigenaardige in mijns Vaders wezen en ook in mijn wezen. *Waar er dus vóór de schepping noodza-*

kelijkerwijs adessentie is van actie Gods, daar volgt hieruit rechtstreeks, dat die actie niet kon uitgaan naar iets buiten Gods wezen, want dat was er nog niet, en dus in zijn eigen Goddelijk wezen moest plaatsgrijpen.

Wij gaan hier zelfs nog iets verder. *Eene persoonlijke actie kan alleen door personen gekend en gewaardeerd worden en alleen op personen gericht zijn.* Een schilder kan wel eene karakterstudie, bijvoorbeeld van Kant, op het doek tooveren, maar dat is toch doelloos, als er niemand is, die de grootheid van den philosoof van dat doek kan aflezen. Een boerenmeisje bijvoorbeeld zal eene koe veel mooier vinden, want dat verstaat zij. *De actie van een persoon eischt dus als receptaculum ook een persoon,* anders wordt haar τέλος niet bereikt. Vandaar, dat wij, als wij iets gedaan hebben, behoefte hebben om eens van een ander te hooren, hoe die het vindt. Daar loopt wel ijdelheid onderdoor, maar ook al bestrijdt men die ernstiglijk, dan nog blijft de behoefte bestaan. Die behoefte is eenvoudig onafscheidelijk aan alle persoonlijke actie verbonden. Want wel zijn er sommige goede acties, die men stil houdt, omdat de openbaring daarvan verkeerd zou zijn; maar dat doet men dan alleen, omdat men weet, dat God ze toch kent; ja, zelfs geeft de wetenschap, dat onze persoonlijke actie door onzen God opgemerkt en goedgekeurd is, ons de hoogste tevredenheid.

Dit nu wederom overgebracht op God den Heere πρὸ καταβολῆς κόσμου, en wetende, dat er toen actie in Hem was, die in zijn eigen wezen besloten lag, *zoo wordt hier de eisch gesteld, dat die persoonlijke actie in God zelf correspondeerde met eene persoonlijke receptiviteit in Hem, innergöttlich,* waarop die actie zich kon richten en die ze kon opnemen, genieten en waardeeren. En dat is het, wat wij in Spr. 8 : 22—31 lezen.

Ad 2um. Het tweede punt, dat ik zooeven noemde, was, dat *de menschelijke persoonlijkheid slechts gedeeltelijk en gebrekkig ageert.* Dat komt op alle terrein van het leven uit. Vergelijkt bijvoorbeeld een man in den kring van zijn huisgezin, zoo zacht en stil en huiselijk, met dienzelfden man op de publieke markt, vol energie en gestrengheid. Welk een verschil tusschen een kunstenaar, die werkt aan zijn doek, en denzelfden kunstenaar als philanthroop; tusschen een student, die examen doet, en dienzelfden student op een festijn! 't Zijn als 't ware „heel andere menschen".

Ook dit nu is niet in den Heere onzen God. Onze vaderen spraken dan ook zeer terecht van God als van den *Actus purissimus. De actuositas in God is altoos plenarie operans.* Gods actie is eene actie, waarbij volkomen zuiver alle krachten, die aanwezig zijn, in absoluten zin alle, en alle volkomen, werkzaam zijn. De lijnrechte tegenstelling dus met Deus otiosus. Eeuwiglijk is op elk gegeven moment de actus in God al wat die actus zijn kan. Geen enkel deeltje

van kracht is er, dat sluimert of op non-activiteit werd gesteld. Dit is de uitdrukking voor de actie Gods: ὁ πατήρ μου ἕως ἄρτι ἐργάζεται; de plenaire actie van alle energie in God te allen tijde en in elk opzicht.

Is die actie van God ook plenair in zijne schepping? Neen, want de schepping is *een finitum,* dus werkt hier maar een deel van zijne oneindige kracht. Niet alleen dus πρὸ καταβολῆς κόσμου, maar ook nu nog, is het ongerijmd om te zeggen, dat al het werk Gods is hetgeen Hij in zijne schepping werkt. Dat is maar een deel van zijn werk, daar de actus, in de schepping werkende, niet is purissimus, infinitus, absolutus, maar pars finita. *Ook nu nog moet dus de actus Dei innergöttlich in het Eeuwige Wezen zelf gegrond zijn.* Toch voelen wij dit *veel duidelijker bij het spreken over de eeuwigheid, die aan de* καταβολὴ κόσμου *voorafging. Ook toen moet de actus van de Goddelijke Persoonlijkheid plenissimus geweest zijn.* En die volheid nu, beide toen en nu, is *ondenkbaar, tenzij er in het Goddelijke Wezen zelf eene Differenzirung zij tusschen eene ageerende en eene recipieerende persoonlijkheid.* Eene stelling, waarop het dogma van de Triniteit volkomenlijk sluit.

6. Alsnu *resumeerende* hetgeen wij vonden, zien wij dit. Wij zijn uitgegaan van de schepping des menschen naar Gods beeld. Het hoogste en heiligste in den mensch is zijne persoonlijkheid. Die moet hij dus uit dat beeld Gods ontvangen hebben. Derhalve komen wij, door den sensus divinitatis het bestaan van het Eeuwige Wezen ontwarende, tot de ontdekking, dat het bestaan van God een persoonlijk bestaan moet zijn. Toen hebben wij gevraagd naar de eigenaardigheden der menschelijke persoonlijkheid; wat daar essentieel, wat ook bijkomstig in was; met het onderscheid tusschen het ectype en het archetype; om zoo te zien, hoe het archetypische persoonlijk bestaan zich vertoonde.

Resultaat van dat onderzoek was:

De menschelijke persoonlijkheid wordt zich niet anders bewust dan door Differenzirung met andere personen. Het ectypische ligt hierin, dat die Differenzirung plaatsgrijpt met *coördinate* personen, die buiten ons staan. Archetypisch daarentegen is er slechts één Eeuwig Wezen, en dus moet diezelfde Differenzirung in God innergöttlich zijn.

De menschelijke persoonlijkheid onderscheidt tusschen het *ik* en het *zelf.* Dit wordt bij den mensch door tweeërlei motief verscherpt, namelijk door de zonde (Rom. 7) en door de processueele ontwikkeling. Archetypisch kan de persoonlijkheid onze Differenzfrung niet hebben, maar moet die Differenzirung in het Eeuwige Wezen zelf gelegen zijn.

De menschelijke persoonlijkheid onderscheidt ook tusschen het *ik* en den *wezensgrond.* Ectypisch ligt die wezensgrond buiten den persoon, deels in het menschelijk geslacht, deels in God. Archetypisch kan die grond niet liggen

buiten God, noch in den βυθός der gnostieken, noch in de ὕλη der theosophen, maar moet innergöttlich gezocht worden.

De menschelijke persoon onderscheidt tusschen wat hij *potentia kan en actu doet.* Ectypisch vormt de potentia veel grooter kring dan de actus. Maar in het Eeuwige Wezen dekken die beide elkander volkomen, wijl God is Actus purissimus.

Ectypisch moeten *persoonlijk bestaan en leven samenvallen ;* de persoon ontstaat eerst bij de geboorte. Archetypisch heeft de Persoon zijn leven πρὸ καταβολῆς κόσμου eeuwig reëel, en dat plenarie, in Zichzelf.

Nu laten wij dit voorts rusten. Alleen willen wij in verband hiermee nog iets opmerken.

Als wij hier van het persoonlijk bestaan van God en mensch spreken, is daar niet mee bedoeld het persoonsbegrip, dat tegenwoordig het meest heerschende is, maar *het begrip, dat uit de Aristotelische philosophie is overgenomen in de gereformeerde theologie.*

Tegenwoordig is dit de meest gangbare voorstelling, dat het persoonlijk bestaan gevonden wordt in het *zelfbewustzijn* en de *vrijheid.* Vroeger gold de definitie van Boëthius (Iunius, Opuscula, pag. 141) : „Naturae rationalis subsistens individuum." Ook cf. Conf. Augustana : De persoon „non est pars aut qualitas in alio, sed quod proprie subsistit." Den overgang geeft Kant, die het persoonlijke zoekt in de zelfstandigheid van den mensch tegenover het mechanisme van den kosmos. De eerste definitie, die van zelfbewustzijn en vrijheid, *ziet alleen op gewaarwordingen en handelingen.* Maar *de oude definitie let, behalve op de uitingen, ook op den wezensgrond.* De kracht dier oude definitie ligt dus in het *„subsistens", subsistere,* ὑπάρχειν, een in zichzelf bestaand individuum, behoorende tot de klasse van de redelijke wezens.

Bij de vijf punten, hierboven genoemd, hebben wij ons aan de oude definitie gehouden. Dit deden wij daarom te meer, omdat *die latere definitie met de gereformeerde beginselen niet is overeen te brengen.* Want zij gaat te rade met een *Pelagiaansch begrip van vrijheid.* De feiten weerspreken die vrijheid. Men is als persoon op elk terrein gebonden. Tijdens de eerste periode van 's menschen leven wordt allerlei machtige invloed op hem uitgeoefend. Vader, moeder, voogd, onderwijzer enz. werken op het kind in en maken het geheel onvrij. Reeds dit toont aan, dat de definitie niet deugt. Want òf men moet aannemen, dat het kind geen persoonlijk bestaan heeft, òf men moet erkennen, dat de persoon persoon kan zijn zonder vrijheid, met van buiten af aangelegde banden. Door van zulk eene valsche definitie uit te gaan, komt men vanzelf tot valsche conclusies. Daarom vermijden we die en gaan terug tot de oudere definitie, *om tot den wezensgrond door te dringen en tevens het Pelagianisme te vermijden.*

Eene tweede opmerking is deze. *Thomasius* is de eerste geweest, die bij de bespreking van het mysterie der Drieëenheid beweerd heeft, dat wij, van God Drieëenig sprekende, niet van drie ikken, maar eigenlijk van *vier ikken* moeten spreken. De Vader zegt *Ik*, de Zoon zegt *Ik*, de Heilige Geest zegt *Ik*, en dan is er nog God, die zegt *Ik*. Ook dat laatste leert ons de Schrift. Daarom beweerde Thomasius, dat wij eigenlijk niet hadden drie personen in één wezen, maar drie personen in één grondpersoon. Dit nu is verkeerd uitgedrukt, want daarmee worden wezen en persoon geïdentifieerd. Maar wel ligt er waarheid in het uitgangspunt. Men moet bij God niet spreken van drie gescheiden personen. Maar *het persoonlijk bestaan van God is driezijdig.* Dat is onmogelijk, tenzij er in dat persoonlijk bestaan van God eene Differenzirung in drieën bestaat. Ons bestaan is monopleuron, het bestaan van God is drieledig, driezijdig. Nooit moeten wij dus onzen persoon coördineeren met Vader, Zoon of Heiligen Geest, maar *analoog is ons éenpersoonlijk bestaan met het driepersoonlijk bestaan van God.*

D. De Sancta Trinitas is te allen tijde in de kerk aangediend als een *mysterium.* In welken zin hebben wij dit te verstaan?

Wij sluiten in ons denken op voor ons onoplosbare *antinomieën.* In hoofdzaak is dat de antinomie tusschen de eenheid en de veelheid; het denken en het zijn; de essentie en de exsistentie, de verschijning van de zaak (de exsistentie) en het wezen der zaak (essentie); het zijn en het worden, het μένειν en ῥεῖν der Stoïcijnen. Deze antinomieën *beheerschen heel onze wereldbeschouwing.* Op welk punt van welk terrein van den kosmos wij ook dóordenken, altoos stuiten wij op die antinomieën. De meeste menschen voelen ze niet, omdat zij niet nadenken. Maar wie nadenkt, voor hem komen ze altoos aan de orde.

Die antinomieën nu, die de groote wereldproblemen in het leven roepen, die altoos terugkomen, en dat altoos onder denzelfden vorm, *moeten eene oorzaak hebben, waarom ze zoo zijn,* Daar ze altoos en overal terugkeeren, dragen zij eene *innerlijke noodzakelijkheid* in zich. Het is niet zoo, dat de een wel, de ander niet er op stuit; allen stuiten er op. Alle philosophie beweegt er zich omheen. En ze komen voor niet op één, maar op *elk* terrein van wetenschap. De theoloog zoowel als de medicus, ieder op zijn gebied, heeft er mee van doen. Ze hebben dus eine absolute Necessitas an sich. *En dies moet er eene macht zijn, die ze alzoo geponeerd heeft.*

Maar daar komt nog wat bij. Niettegenstaande wij in die antinomieën leven

en ze vlak antithetisch tegenover elkander staan, *blijft toch alles in één geheel organisme saam bestaan.* Er zijn dus geen twee machten, die met elkander in botsing komen, maar *er moet eene hoogere eenheid zijn,* waaruit eene bifurcatie tot deze antithese geleid heeft.

Wij hebben dus deze twee postulaten: 1°. er moet eene macht zijn, waardoor die antinomieën met necessitas geponeerd zijn; 2°. er moet eene macht zijn, die, onderwijl die antinomieën uit elkander gaan, ze bij elkander houdt.

Die macht nu, die deze necessitas oplegt en tegelijk door eene hoogere eenheid beheersch, dat is het mysterium.

Alle mysterie draagt dat karakter. Er is geen bezwaar tegen, om éene lijn af te loopen: daar ontmoet men nooit een mysterie. Het mysterie ontstaat dan eerst, als men aan het snijpunt van beide lijnen komt en de botsing der antithese voelt. Daar is het probleem. Dan is er in onzen geest een monistische drang, om bij dat snijpunt niet te rusten, maar door te gaan en de oplossing van beide lijnen te zoeken. Dan staan wij voor een mysterie.

Vat ik nu al de mysteriën van al de antinomieën saam, dan krijg ik τὸ μυστήριον, het mysterie; en dat is voor een iegelijk mensch altoos *het voorwerp der aanbidding, zijn „God".*

Bij het nadenken over elk punt moeten wij tot dat mysterie opklimmen. En dat mysterie *moet mysterie zijn en blijven.* Dat komt, omdat wij tot dat mysterie niet kunnen komen dan door denken, ook in de theologie niet. En *omdat nu mijn denken zelf een van de termen* is, die met het zijn eene antinomie vormt, daarom is het *volstrekt onmogelijk, dat wij met ons denken in het mysterie ingaan.* Als het denken buiten de antinomie stond, dan zou het misschien mogelijk zijn. Ons denken staat echter niet boven de antithese van denken en zijn, maar het staat tegenover het zijn. Men zegge dus ook niet: „Op dit oogenblik doorgronden wij dit mysterie nog niet, maar dat zal later wel komen." Neen, de aard zelf van de antithese sluit die mogelijkheid uit. Het is niet te overkomen. Het mysterie *blijft* mysterie. Eerst als men dat erkent, komt de rust voor het denken, omdat het, de noodzakelijkheid inziende, dat het mysterie als mysterie blijft voortbestaan, aflaat van alle doelloos pogen.

Is dan de realiteit van de gemeenschap met het Eeuwige Wezen ondenkbaar? Spraken wij dan tot nog toe slechts woorden zonder zin? *Neen, want er is buiten het denken nog een zijn.* Ons denken dekt den kosmos niet, maar is kleiner dan de kosmos. Het zijn kan in het denken nooit opgaan. Het wetenschappelijke denken leert ons de dingen maar van één kant kennen, maar het eigenlijke zijn blijft dan nog over. En de vraag, of we buiten ons denken om met de realiteit van het zijn gemeenschap kunnen hebben, *hangt af van de investie, of wij zelven zijn.* Zijn wij nog, als wij bijvoorbeeld bewusteloos zijn;

is er dan ons ik nog; is ons zijn van ons denken onafhankelijk? Ja. Dan heb ik ook contact en gemeenschap met het absolute zijn en wezen. Wat is in het wezen van den mensch de forma, die met het Wezen Gods in gemeenschap treden kan? Dat hangt er weer van af, of er in het wezen van den mensch gelijke forma van wezen is als in het Wezen Gods. Indien neen, dan is er geen gemeenschap met het Eeuwige Wezen mogelijk. Maar nu de mensch geschapen is naar het beeld van God, is die gemeenschap wel mogelijk. Nu spiegelt de forma van het Wezen Gods zich af in de forma van het menschelijk wezen. Dat ligt juist in *het persoonlijk bestaan. Daardoor is de gemeenschap mogelijk.*

De mensch heeft dan ook oorspronkelijk met dat Eeuwige Wezen gemeenschap gehad, omdat het Eeuwige Wezen zich aan den mensch *openbaarde.* En het is alleen een gevolg van de zonde, dat zulks nu op de andere wijze moet plaatsgrijpen dan voorheen. Maar ook bij den diepst gevallen zondaar is er toch altoos, door den sensus divinitatis, nog contact. Het Eeuwige Wezen heeft daarom aan den zondaar buiten de wereld van zijn denken om, in zijn innerlijk zijn, om persoon op persoon te laten werken, *zijne openbaring gegeven,* die daarom *moest zijn eene levensopenbaring en niet kon zijn eene gedachtenopenbaring.* Deze levensopenbaring is voltrokken in het ingaan van *Gods Zoon* in de *menschelijke natuur* en van den *Heiligen Geest* in het *menschelijke hart.*

Zoo heeft God ons zijn mysterie, door zijne openbaring, nader gebracht. Daar is niet mee bedoeld het schenken van de formule voor een dogma of hetgeen in de Schrift voor het denken is gegeven. Maar dit, dat *leven aan leven raakt,* eerst voor het geslacht der menschen door den Christus, daarna voor den enkelen mensch persoonlijk door den Heiligen Geest. Deze belijdenis is onmisbaar, om de realiteit van de gemeenschap tusschen God en mensch te hebben. Alleen door het indringen van het Ik van God in ons ik, niet andersom, kan er openbaring, kan er gemeenschap zijn.

Wel heeft God daarna die innerlijke gewaarwording, door Hem aan ons geschonken, voor ons beschreven in woorden, voor onze gedachtenwereld, maar dat doet hier niets af. *Die woorden zijn niet de eigenlijke openbaring; ze zijn veeleer haar verklaring.* Het eigenlijke wezen der openbaring, het indringen van het mysterie als mysterie, gaat buiten alle gedachte en voorstelling om. Dat is *het reëele indringen* van het Wezen Gods in ons eigen innerlijkste wezen. En eerst daarna komt God ons, pro mensura humana, vertellen, in ons bewustzijn indragen, wat er nu eigenlijk gebeurd is en wat Hij aan ons is werkende. Het mysterie blijft dus mysterie, de onmiddellijke werking, die Hij door de mededeeling van zijn eigen leven aan ons leven gaf. *Dat mysterie wordt nooit door de Schrift in ons denken over-*

gebracht, maar als mysterie aan ons denken medegedeeld. De Schrift doet niets anders dan naar de beperktheid van ons denken in ons bewustzijn indragen, wat God de Heere in zijne lankmoedigheid voor ons gedaan heeft.

Zoo zagen wij, dat en waarom er een mysterie is; de noodzakelijkheid daarvan; waarom wij er met ons denken niet kunnen indringen; en waarom alle openbaring alleen in het leven indringt en eerst daarna zooveel mogelijk de verklaring in woorden aan ons bewustzijn wordt gebracht van wat er in de wereld van het zijn heeft plaatsgegrepen.

Nu spitsen alle mysteriën, gelijk we zeiden, toen in het éene mysterie, en dat blijft voor een iegelijk altoos het voorwerp zijner aanbidding, zijn „God".

Vandaar dan ook, dat de Christelijke kerk wel tal van mysteriën in de wereld indraagt, maar dat de articulus stantis aut cadentis ecclesiae altoos blijft hare belijdenis omtrent *het* mysterie, namelijk God. Er zijn vele mysteriën, van zonde, genade, sacramenten enz. En wel schijnt het, dat voor de Christelijke kerk de soteriologische mysteriën de voornaamste zijn. Maar dat is toch niet meer dan schijn. Neen, *het kapitale stuk, waar het op aankomt, is de locus de Deo*, is hetgeen de kerk belijdt aangaande het Wezen Gods. Daardoor eerst neemt zij positie in de wereld, en daardoor eerst erlangt zij recht, om in de wereld als leidende macht op te treden. *Al de andere mysteriën zijn afgeleid.*

Nemen wij, om daar een voorbeeld van te geven, de tegenstelling in de Christelijke kerk tusschen de gereformeerden en de dooperschen. Gaat het verschil over den doop van kinderen en bejaarden? Dat is slechts een afgeleid verschil. De tegenstelling is gevolg van eene onderscheidene belijdenis omtrent het Wezen Gods. Het verschil ligt in den locus de Deo. En wel hierin, dat volgens de gereformeerden het Eeuwige Wezen een constant Wezen is, dat zijn werk nimmer varen laat; volgens de dooperschen een Wezen, dat zijn werk ziet mislukken door de zonde en nu eene nieuwe wereld tot aanzijn roept. Dat is de diepe tegenstelling der historie tusschen beide richtingen, zoowel op sociaal als politiek als kerkelijk gebied doorgedrongen, gelijk wij meermalen reeds aanwezen. Welnu, datzelfde geldt van alle andere tegenstellingen en verschillen eveneens; ze wortelen altoos in den locus de Deo.

Niets is dan ook zoo erroneus, als te meenen, dat er onder Christenen geen verschil zou zijn in de belijdenis aangaande God. Altoos blijft de religie bepaald door de verhouding tusschen God en den mensch; alle andere relatiën zijn afgeleid. Anders wordt de religie vervalscht. De eenige vraag is altoos deze, of onze belijdenis aangaande het Eeuwige Wezen zuiver is. De locus de Deo is dus in de dogmatiek geen bijzaak, maar in dezen locus zit de eigenlijke kern van de gansche dogmatiek, en al het overige behandelt daaruit afgeleide dogmata en

consequentiën. Zoo alleen hebben wij ook theologie in den strengsten zin des woords. En anders wordt het heele wezen van de theologie geperverteerd en ontworteld.

Als wij in de geschiedenis rondzien, waardoor wordt dan feitelijk aller menschen lot beslist? Wat heeft het lot van Indië beheerscht? Daar is de bakermat van alle Europeesche volken. Waarom heeft dat heerlijke land zoo weinig bijgedragen voor de ontwikkeling van ons menschelijk leven? Alleen, omdat daar van het begin af het pantheïsme wortel heeft gevat en heel het leven heeft verwoest. Waarom staat een land als China met zijne bevolking als het ware buiten het menschelijk geslacht, zoodat de kleine Japanneezen heel dat volk beheerschen? Omdat in China de monistische opvatting van het Goddelijke Wezen en dus alle wezenlijke religie ontbrak, zoodat heel het volk ontzenuwd en ontzedelijkt is. Zoo ook in ons werelddeel; juist de belijdenis van het Wezen Gods beheerscht er de geheele samenleving. Ook nu weer staan wij voor één grooten, machtigen strijd. Eene nieuwe opvatting van het Goddelijke Wezen zoekt zich baan te breken, om namelijk tegenover het Christendom eene geheel andere voorstelling van den Eeuwige te plaatsen. Zal de Christelijke kerk daartegen eene principieele positie innemen, dan moet zij ook op dit diepste mysterie ingaan en de zuivere belijdenis uitroepen aangaande haren God. Anders overwint de methodistische opvatting. De zelfstandige macht der kerk schuilt in de belijdenis aangaande de wortel der dingen, postuleerend voor alle verhoudingen in het leven de consequentiën, uit die belijdenis van het Wezen Gods voor dat leven voortvloeiende.

Dit geeft mij aanleiding om te wijzen op *een incident in de belijdenis van de Triniteit.* Deze is ontwikkeld *in de Oostersche kerk* en later overgedragen in de Westersche. Wij moeten letten niet op Athanasius, maar op *Augustinus.* De wereld van Athanasius toch, de Grieksche, uit het Oosten, had geene moeite om in dit dogma der Triniteit in te dringen, want zij was philosophisch aangelegd. Dat was in de Romeinsche wereld niet het geval. (Cf. bij ons Duitschers en Hollanders.) Dit heeft Augustinus er toe gebracht, om ons eene gemakkelijker wijze van verklaring voor het leerstuk der Triniteit voor te dragen. Daartoe wees hij op *de ternaren in de natuur.* Hiervoor is te consulteeren GAMMAUF, „Des H. Aug. Lehre von Gott den Dreieinigen", Augsburg, 1866, 2de deel, „Die Ternare am und im göttlichen Sein". Die studie is van uitsluitend arithmetischen aard. Nu twaalf jaren geleden heeft een van de diepste denkers onder de arithmetici eene zeer interessante studie uitgegeven over het verband tusschen de Triniteit en ons getallenstelsel. (Men leze ze niet; ze is veel te diep!)

Tot dit alles gaf Augustinus den eersten stoot. Hij redeneerde aldus. *Als*

het waar is, dat God drieëenig bestaat, dan moet daarvan op zijn werk het stempel staan. Is dat wezenlijk ontologische realiteit, dan moet datzelfde teruggevonden worden in Gods schepping. En nu is het metterdaad verrassend, hoe die drieheid in heel het leven van de schepping is te ontwaren. *Heel het leven door ontdekt men dat ternare begrip, de drieheid met einheitliche samenvatting.* Na Augustinus hebben bijna alle kerkvaders denzelfden weg ingeslagen. Men vindt de ternaren ook nog bij Hugo van St. Victor en Thomas van Aquino. Eerst daarna is men er mindere beteekenis aan gaan hechten. Totdat in onze eeuw Hahn in zijn „Lehrbuch der Dogmatik", pag. 226 en 288, die heele leer van de analogieën opnieuw onderzocht, in het licht gesteld en aangenomen heeft. Dat laten glippen van de leer der analogieën was prijzenswaardig. Want men misbruikte haar, als kon men daarmee bewijzen, dat God een drieëenig bestaan heeft. Maar nooit kan men uit iemands werk tot zijn wezen besluiten, als men anders niet van hem weet. Bovendien, men verviel daardoor tot tritheïsme. Alom heeft men zelfs de drieëenheid verdedigd, met klem en kracht, maar in pantheïstischen zin. Maar toch heeft men bij dat reageeren de beteekenis van de leer der analogieën onderschat. Daarom moeten wij ze thans weer terugnemen, maar in haar ware beteekenis. En deze is geen andere, dat dat *a posteriori het terugvinden van de ternaren in het leven van den kosmos op elk terrein voor ons past en sluit, waar wij eerst in de openbaring gevonden hebben, dat in onzen God het bestaan drieëenig is.* Als de Schrift ons leert, dat God drieëenig is, en wij vinden er daarna in de schepping geene enkele analogie van, dan is dat eene slechte correspondentie. Maar als ik eerst in de Schrift vind, dat God alzoo bestaat, en dan in het werk van dien God dat ternare verschijnsel telkens terugvind, dan past en correspondeert alles zeer gemakkelijk voor ons.

Wat nu die analogieën betreft, zoo heeft Augustinus eerst gevonden: de *fontein,* de *beek* en de *rivier,* met altoos hetzelfde water.

Veel hooger reeds stond zijne tweede analogie: de *wortel,* de *stam* en de *tak,* met eenzelfde leven en eenzelfden levensdrang, die in den wortel opkomen, door den stam heenpersen, en in den tak uitgaan. Wortel en stam zijn daarbij één; in takken en bladeren gaat het leven veelvuldig uiteen. Augustinus brengt dan anspielend al te veel op de Drieëenheid terug, als hij bijvoorbeeld wijst op de veelvuldigheid van de werkingen des Heiligen Geestes; zegt, dat de éene Zoon de draagkracht is voor al die takken, enz. Die Anspielung verwerpen wij natuurlijk, maar de ternaar behouden we.

Maar zijn hoogtepunt heeft Augustinus bereikt, als hij op het *licht* wijst. Dat is *de* analogie, die de drieheid in de eenheid zóo sterk aantoont, dat het soms bijna is, of men er de Drieëenheid geheel in vindt afgespiegeld. Cassiodorus zegt in zijne exegese op Ps. 50: „Sunt 3 species: species ignis, splen-

doris et caloris. Splendor ab igne nascitur; calor spiratur ab igne et splendore; splendor est de igned sunt tamen coëva. Sic tria in sole occurrunt: ipsa solis substantia, radius et lumen. Et tamen in his tribus eadem lux. Ut radius de sole generatur, sicuti Filius de Patre; calor ab utroque spiratur, sicuti Spiritus." Er zijn drie verschijningsvormen, en toch er is identiteit. De Schrift bezigt hetzelfde beeld. Cf. uitdrukkingen als: „de Vader der lichten"; „Ik ben het licht", enz. Daar is dus analogie en als aanschouwelijk onderwijs gegeven, om als in een beeld de afspiegeling te schenken van wat er in het wezen Gods ligt. Die overeenkomst is zóo sterk, dat geen enkele vorm van afgoderij zoo gemakkelijk te verstaan is als de aanbidding van de zon. De Parsen staan dan ook zeer hoog boven alle andere afgodendienaars. Deze ternaar heeft den meesten steun in de Heilige Schrift. Geen beeld is machtiger en helderder dan dat van de zon, dat metterdaad heel het wezen der religie weerkaatst.

In gelijken zin heeft Luther later nog daaraan toegevoegd de ternaar van de bloem, die ons in vorm, tint en geur haar wezen te zien geeft.

Van deze speciale analogieën afgescheiden, heeft men er op gewezen, hoe *heel het leven in ternaren is besloten.* Alle ruimte in den kosmos is onderworpen aan de afmetingen van *lengte, breedte* en *hoogte.* Diezelfde drieheid treft men aan in de muziek, want de *drieklank der tonen* vormt het geheele muzikale leven. Evenzoo heeft men in *subiect, obiect* en *gezegde* heel ons menschelijk spreken vervat. Elk redelijk besluit heeft een *maior,* een *minor* en eene *conclusie.* Hetzelfde zien wij in het cijferleven. Ook de wiskunde staat met de religie in verband; ja, niets is zoo diep godsdienstig als de cijferkunde. Reeds op zijn standpunt zag Pythagoras het in, dat in het cijferleven alle leven besloten lag. De cijfers beheerschen alle kleuren, alle muziek. enz. enz.; alles is in den ἀριθμός te vatten. Er is eene innerlijke noodzakelijkheid, waarom voor gansch het kosmische leven de verhouding van even en oneven is gesteld. Hier schuilt in één woord eene oneindige diepte van gedachten. Reeds de enkele reeks van één tot tien geeft in haar orde en samenhang heel een wereld van mysteriën. En het 1, 2, 3 is de ternaar, waar alles op rust en alles door beheerscht wordt.

Datzelfde is nu ook toegepast op het innerlijke leven van den mensch, zoowel psychologisch als ook speculatief.

Reeds van Augustinus af is gewezen op de ternaar in het psychisch leven van den mensch, en vooral tegenwoordig is dit aan de orde sedert de Biblische Psychologie vau Delitzsch opkwam, die in dezen tijd de psychologie onder de belijders van den Christus beheerscht. Hij stelt trichotomistisch dat de mensch bestaan zou uit σῶμα, ψυχή en πνεῦμα, iets wat door de Gereformeerde belijdenis die *dichotomistisch* is, beslist wordt verworpen.

De meeste hedendaagsche theologen namen dit trichotomisme over, en zelfs in Gereformeerde kringen hoort men wel spreken van „lichaam, ziel en geest". Alleen dan zal het rechte inzicht in deze zaak verkregen worden, als we weer naar de bronnen teruggaan.

Het lag nu in den aard der zaak, dat Delitzsch c.s. op dit punt meenden dat zij voor de ternaar zeer gelukkig uitkwamen; konden zij toch den mensch doen optreden als een wezen bestaande uit drie factoren, dan hadden zij een zeer in 't oog springende ternaar. Men mag echter geen ternaar gaan verzinnen, zooals hier geschied is, alleen waar er werkelijk een is mag men er gebruik van maken, en dat is hier geenszins het geval; de mensch toch bestaat uit *lichaam* en *ziel* (cf. locus de Homine pag. 23 v.v.): van wat zij ons willen geven, kunnen wij dus geen gebruik maken.

Augustinus gebruikt de termen:

memoria, intelligentia en *voluntas.*

Maar nu lijkt het vreemd dat de *memoria* hierbij staat en begrijpt men allicht niet wat hij hiermede bedoelt. Die uitdrukking verdedigen wij dan ook niet, en zetten naast de intelligentia en voluntas het *perceptievermogen.* En waarom dat? Om deze reden: Als wij geen blijvend perceptievermogem hadden, zouden wij geen menschen zijn en we zouden dan alles vergeten wat vroeger gebeurd was. Juist het feit dat wij indrukken en gewaarwordingen kunnen percipieeren, maakt het geheele bestaan van onzen menschelijken persoon uit. Nog onlangs hoorde men van eene vrouw in Amerika die plotseling het geheugen had verloren; dat is de ellendigste die men zich denken kan; bij het wegvallen der memoriale perceptie gaan alle banden weg, men weet niets dan wat men op dat oogenblik heeft, en de mensch wordt eene eenzame monade, terwijl we, zoo het ons gegund wordt het rijke bestaan te genieten dat in de memorie ligt, dag aan dag door het geheugen leven.

In dien zin nu is het dat Augustinus het bedoelt als hij van de memorie spreekt. Wat hij memoria noemt, is niets anders dan ons „*ik*"; de memorie is wat het *ik* tot *ik* maakt, verliest men de memorie dan verdwijnt het *ik*; zullen wij persoon zijn, dan moeten wij de continuïteit hebben, en die gaat dan uiteen in:

de *memorie*, d. i. de continuïteit van ons bestaan in het *verleden*, en:

de *verbeelding*, d. i. de continuïteit van ons bestaan in de *toekomst.*

Bovendien heeft men ook gewezen op de *psychisch-speculatieve werkzaamheid van den mensch.*

Augustinus zegt er van, dat de geest (πνεῦμα) in den mensch met noodzakelijkheid eene voorstelling maakt van zichzelven, zichzelven obiectiveert, dan krijgen we dus een *ik* (subiectief) en de *voorstelling* van dat ik (geobiec-

tiveerd(die beide aan inhoud gelijk moeten zijn. Dat *ik* grijpt die voorstelling van het *ik*, houdt die vast en mint die. Er ontstaat dus een nieuwe ternaar uit het *ik*, de *objectiveering van het ik* en de *band van liefde die beide samenhoudt.*

Lessing nam ook diezelfde ternaar aan, ofschoon hij een meer speculatief geloof had. Toch is het opmerkelijk dat hij er nadruk op legt. Hij zegt: „Ens perfectissimum cogitat ab aeterno se ipsum i.e. ens perfectissimum. Hoc cogitatum exsistit realiter et utriusque harmonia in spiritu patet." Want, zoo redeneerde hij, de harmonie omvat met noodzakelijkheid al wat in die beide dingen is waartusschen de harmonie bestaat.

In die ternaar hebben we dus tegelijk twee werkzaamheden van voorstellen en beminnen en wel

1°. eene *psychisch-intellectueele* ('t intellectueele is de voorstelling) en

2°. eene *psychisch-ethische* ('t ethische is de liefde).

Later ging men het ethische en het intellectueele splitsen en kreeg men dus:

1°. De *ethische* ternaar, die vooral door Sartorius werd geponeerd in zijn „die Lehre von der heiligen Liebe" en die zóo kwam te staan:

God is liefde.

God moet een obiect voor die liefde bezitten en om te maken dat er geene liefde in God ongebruikt blijve, moet dat obiect even groot en minnenswaardig zijn als die liefde.

Dat obiect moet weer door liefde met die oorspronkelijke Goddelijke liefde verbonden zijn.

Zoo meende Sartorius dan zelf de noodzakelijkheid te construeeren om te komen tot: den *Vader*, die liefheeft, den *Zoon*, die bemind wordt, en den *Heiligen Geest*, die als Geest der liefde Vader en Zoon samen verbond. Ook bij Augustinus vinden we reeds hiervan de sporen.

2°. Leibnitz en Twesten namen weer de *intellectueele* ternaar afzonderlijk. Zij hielden staande: Elk denkend mensch wordt door het feit van zijn denken een subiect. „Ego cogito" dus „ik ben een subiect". Dat „ego cogito" is onmogelijk zonder dat er iets gedacht wordt, dus is vanzelf een obiect noodzakelijk.

Dat obiect en subiect kan slechts obiect en subiect zijn als zij verbonden zijn door een derde iets, zoodat in elke denkactie ook die ternaar van obiect en subiect en de band die hen verbindt, gegeven is. Deze ternaren komen niet alleen in het creatuurlijk leven uit, maar bovendien zijn de groote philosophen van onze eeuw, *Fichte*, *Schelling* en *Hegel*, en onder hen bovenal *Schelling*, gekomen tot meer of minder klare belijdenis der Triniteit.

Hierop moet gewezen, omdat in Kant's tijd de Aufklärung in de philosophie de belijdenis van de Triniteit in de kerk geheel had losgewoeld, althans bij

de ontwikkelden, die zelfs de geheele idee der Drieëenheid prijsgaven; en het juist in dien tijd was dat de corypheeën onder de denkers, waarlijk niet om orthodox te zijn, weer op hunne beurt tot eene constructie van de Triniteit gekomen zijn. Wat zij gaven was echter iets anders dan de ternaren. De ternaren toch zijn de afdrukken van Gods voetstappen in de Schepping, maar wat zij leverden was eene reconstructie der Triniteit uit de natuurlijke gegevens der rede.

Schelling ging hierin het verst, en kleedde zijn systeem in kerkelijke vormen, zoodat velen daardoor verleid werden evenals bij Schleiermacher, en men in hem ging zien een restaurator theologiae.

Nu wezen wij op dit alles, niet om daarin eene geslaagde poging te erkennen om het dogma der Triniteit uit de natuurlijke gegevens te construeeren. Neen! die poging is ten eenenmale mislukt, omdat de Triniteit een mysterie is, maar toch blijkt duidelijk:

1°. dat deze mannen die de poging waagden om uit hunne gegevens eenheid van systeem op te bouwen, door de overal gevonden ternaren zóo geïmpressioneerd waren dat zij die overal inzetten, maar ook:

2o. dat zij met een dualistischen God niet konden klaar komen, maar de echo uit de belijdenis der kerk er hen toe bracht om de ternaar ook op God over te brengen. Al die pogingen bewezen dus geenszins de Triniteit; op dien grond is die ook niet te bewijzen; al wie uit die ternaren de Drieëenheid wil bewijzen, wordt eo ipso Pantheïst en dat wel, omdat in het creatuurlijk leven waarin de ternaar voorkomt, geen *persoonlijk* leven is.

Ook in ons menschelijk zijn toch geeft de ternaar geen drie personen aan, maar alleen *eene actie in 3 stadiën*; brengt men die ternaar dus over, dan construeert men eene Triniteit van een onpersoonlijken God en brengt dus het proces in den mensch op God over.

De strekking van de ternaar reikt slechts hiertoe, om te doen gevoelen, dat, als ons in de openbaring het mysterie gegeven wordt van een Drieëenig bestaan Gods, wij à posteriori zeggen: „Ja, dat komt ook in Zijne schepping uit, dat zegel vinden we overal op Zijn werk afgedrukt, dat stemt overeen," terwijl omgekeerd, wanneer wij in de Schepping de ternaar niet vonden, we moesten zeggen: „dat is vreemd, dat klopt niet." De ternaar doet dus niets dan onze receptiviteit van de belijdenis der Triniteit verscherpen.

Ten slotte wijzen wij nog op de ternarische verschijnselen in de voorstelling omtrent het Goddelijk Wezen en leven, die we vinden bij de *Paganistische volken, Plato, de Neo-Platonici* enz.

1. Lang heeft men er zich op gespitst om aan te toonen dat bij *Plato* de leer der Drieëenheid voorkwam. Plato toch onderscheidt de νοῦς van den δημιουργός en samen νοῦς en δημιουργός zijn bij hem weer onderscheiden van de ψυχή (de tegenwoordige „Weltseele"). Ziedaar, zeide men, bij Plato de leer der Drieëenheid, want de νοῦς is de πατήρ der ideeën, d. i. der realiteiten, de δημιουργός is hij van wien gezegd kan worden τὰ πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο. καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν ὃ γέγονεν (Joh. 1 : 3) dus de Christus, en eindelijk: die ψυχή is niets anders dan de רוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת עַל־פְּנֵי הַמָּיִם dus de Heilige Geest.

Deze vondst nam tweeërlei verloop:

a. De meer *philosophische* paganisten zeiden: het Christendom nam dat alles van Plato over; en vooral met betrekking tot de leer van den Logos heeft men breed uitgemeten dat die uit de Grieksche denkwereld was overgenomen.

b. Anderen die het paganisme aan het *Christendom* ondergeschikt wilden maken, zeiden: „Neen, hierin is het juist duidelijk dat ook in de heidenwereld de Logos heeft gewerkt, en in dit alles hebben wij een bewijs te meer voor de waarheid der Triniteit."

In lateren tijd kwam men tot eene andere vraag en wel deze: „Scheidt men de Grieksche philosophie niet te veel af van de openbaring in Israel?" en voor die vraag is wel reden. Plato toch werd geboren in de 2de helft der 5de eeuw vóór Chr., in een tijd toen Israel reeds in het bezit van zijn codex sacer was, toen de profeten reeds hadden gesproken behalve Maleachi, en zou het daarom niet onnatuurlijk zijn om de heidenwereld zich voor te stellen als hermetisch afgesloten van het leven van Israel?

Plato deed zelfs eene groote reis naar het Oosten, en zou het dan niet ongerijmd zijn, te denken dat hij op die reis wel zijne aandacht zou geschonken hebben aan de mythologieën van Astarte, Baäl etc. en geen notitie zou hebben genomen van de hoogere Openbaring in Israel? Bovendien was het niet noodig dat Plato naar Palestina ging om kennis te krijgen van Israels godsdienst: de Joden waren immers te dier tijde reeds verspreid ook naar die streken waar Plato woonde, en oefenden hun invloed allerwege uit, zóo zelfs dat in Alexandrië de Openbaring in Israel de Egyptische denkers dermate interesseerde, dat de vertaling der LXX daaraan haar ontstaan te danken heeft. Wij gaan dus veiliger, door, waar wij in de Platonische philosophie sporen zien die ons weerklank schijnen op wat in Israel was, te onderstellen dat Plato kennis had van het intellectueele leven in Israel op grond der Openbaring.

2. Wat wij van Plato echter niet met zekerheid weten, is wel vast te stellen ten opzichte der *Neo-Platonici.* Ook zij hebben, als Plato, een zekere *trias* in hun godenleer, nl. ὁ Θεός, ὁ λόγος en ἡ ψυχή. Dit hebben zij overgenomen uit

het Christendom. De stichter toch hunner school, *Ammonius Saccas* leefde in de 3de eeuw na Chr. († 234) en van hem weten wij beslist, dat hij, evenals de Gnostieken uit dien tijd, bekend was met de Schriften des Ouden en Nieuwen Verbonds; wij vinden bij die Neo-Platonici dan ook „Anspielungen" op de Heilige Schrift in hun trias θεός, λόγος en ψυχή, eene vermenging van het *psychisch element* van Plato met de *Logos-idee* uit de Evangeliën. Bovendien moet er op gewezen, dat die trias in 't Neo-Platonisme voorkomt als *emanatie,* uitvloeiing uit het Goddelijk Wezen; bij hen heerscht de emanatistische idee.

3. Verder wijst men gemeenlijk op den *Hermes Tresmegistos,* omdat daarin duidelijk een zekere ternaar voorkomt, en omdat bij hem het denkbeeld eener eeuwige generatie gevonden wordt. In den Pimander (4de dialoog) heet het: „Monas genuit monadem, et in se suam flexit ardorem." De Hermes Tresmegistos staat op dezelfde lijn als de Neo-Platonici, ook daar vinden wij vermenging van *Schriftuurlijke-* met *Platonisch-philosophische* begrippen. Eene eenigszins andere positie wordt ingenomen door Philo en de Kabbala.

4. *Philo* heeft zonder twijfel het Oude Testament gekend, hij toont het te kennen in zijne „Archaeologia Judaïca", en eveneens was hij bekend met de Platonische philosophie. Zijn doel was om de Joodsche religie te amalgameeren en te syncretiseeren met de Grieksche philosophie. Ook hij leert in 't minst geen Triniteit maar emanatie, die wij bij hem vinden aangeduid met woorden aan het Oude Testament ontleend. Wat emaneert uit God heet nu eens λόγος, πλήρωμα, εἰκών, δόξα of כָּבוֹד, en dan weer σκία τοῦ θεοῦ; zelfs spreekt hij van υἱὸς πρωτόγονος (ontleend aan Hosea 11 : 1) en van δεύτερος θεός.

Behalve deze emanatistisch-philosophische voorstelling vinden we bij hem ook eene tweede, die daar feitelijk mede in strijd is, en die als vanzelf ontstond door de noodzakelijkheid die bestaat voor ieder die twee strijdige elementen wil syncretiseeren, om nu eens het eene, dan weer het andere element te laten praedomineeren; vandaar bij hem die dubbele reeks van

a. de emanatistische voorstelling, en

b. eene voorstelling daarnaast, ontleend aan den מַלְאַךְ יְהוָה uit het toenmalige Rabbinisme, die zeer Deïstisch en Unitarisch is en het *Arianisme* heeft voorbereid.

5. Ongeveer ditzelfde geldt van de *Kabbala.*

[קַבָּלָה is een Arameesch woord, met het art. postposit. In de streek achter Syrië gelegen had men in strijd met de Joden, deze wijze van gebruik van het artikel, evenals dit nog in zwang is bij de Noren waar het vaderland heet „Vaterlandet". In 't Hebreeuwsch zou קַבָּלָה dus luiden הַקַּבָּל. Het woord zelf beteekent zooveel als het Grieksche ἀποδοχή, traditie. Nu is die traditie bij de

Rabbinisten tweeërlei n. l. de Kabbala en de Talmud, en het hoofdverschil tusschen deze beide ligt daarin, dat de Talmud is de Rabbinistische exegese van de wet en de Kabbala de exegese van de geloofsmysterieën; dus de eerste meer ethisch de tweede meer dogmatisch.

Omtrent het ontstaan van de Kabbala is niets met zekerheid bekend. De Joden hielden hem stipt geheim, en eerst in de 13de eeuw heeft Picus van Mirandola hem bekend doen worden. Later gaf de paus last tot publicatie, uit vijandschap tegen de Joden en om door de potsierlijke leeringen die er in voorkomen hen in een bespottelijk daglicht te plaatsen.]

Daarin is een boek genaamd זֹהַר (licet, splendor, wij zouden zeggen: „licht der waarheid"), dat zeer oud schijnt en waarschijnlijk afkomstig is uit de 2de eeuw na Chr. Dit boek verschaft ons dus eenige gegevens omtrent wat de Rabbijnen leerden in den tijd van de opkomst der Christelijke kerk en biedt ons tevens het bewijs, dat de hoofdrabbinaten te Jeruzalem, Tiberias etc. zich niet aan het Oude Testament hielden, maar philosophische leeringen onderschoven, evenals Schleiermacher de pilosophie van Schelling heeft ondergeschoven aan de Openbaring. Die Rabbinisten waren in geloovige kringen opgegroeid, maar, in aanraking gekomen met de beginselen uit de philosophie, voelden zij den innerlijken band met het geloof der vaderen verslappen, en daar zij toch met dat geloof niet wilden breken, gaven zij eene nieuwe leer onder de termen der oude begrippen. Zoo zijn de *monotheïstische* uitdrukkingen in de Kabbala uit den tijd vóor hun aanraking met de Grieken, de andere, meer *emanatistische*, zijn uit hun 2de periode. In dat emanatistische deel nu stellen zij *drieërlei* emanatie uit 't Goddelijk Wezen, zoodat we ook daarin weer een zekere ternaar hebben.

Uit dat feit, dat daarin een ternaar is, wilde men gaan bewijzen, dat ook *buiten* de openbaring der Heilige Schrift de natuurlijke Godskennis reeds tot op zekere hoogte tot eene voorstelling van de Drieëenheid zou leiden, alsof in de Kabbala bewijzen waren dat de mensch van nature tot zekere opvatting van het Goddelijk Wezen komt. Was dat inderdaad zoo, dan zouden we hier een bewijs hebben voor de Triniteit; nu alles wat zij geven echter ontleend is aan de Schriften des ouden en Nieuwen Verbonds, valt dat bewijs weg en hebben deze verschijnselen geene andere beteekenis dan die wij reeds een vorige maal bij al de ternaren vonden, dat in den mensch een drang is om alles ternarisch op te vatten, en wordt dus ons resultaat bevestigd, dat de ternaar een vaste vorm is in het menschelijk denken, maar dat dit verschijnsel ons niet verder leidt dan den denkvorm.

Slaan wij een blik op de *Perzische, Egyptische* en *Babylonische* mythologieën en theogonieën, dan vinden wij:

1°. bij de *Egyptenaren* ook het denkbeeld van *generatie* op de Goden toegepast. De hoogste God is niet gegenereerd, maar genereerend. Dit leidt dan meestal tot het genereeren van *triaden*; telkens is er een drietal goden bijeengevoegd.

2°. In de *Assyrisch-Babylonische* religie is een hoogste god *Ilu*; onder hem staat dan als hoofdtrias: *Anu*, de god; *Bel*, de heer (κύριος) en *Ao*, de zijnde. Uit die wordt weer een nieuwe trias gededuceerd, nl.: de maan; *Sames* (שֶׁמֶשׁ) de zon; en *Bin*, de hemel; dus ook *hun* godenleven ontwikkelt zich in den ternaar. Ja zelfs vinden wij nog bij hen de voorstelling van de gevleugelde zonneschijf, die samenhangt met de zonaanbidding; die ring met de twee vleugels heeft drie koppen, en in die koppen zit dan weer het ternare begrip.

3°. Bij de *Perzen* vinden wij, behalve van een God, gewag gemaakt van *Honover*, de λόγος, het Woord; later van een *Demiurg*, en in de latere ontwikkeling van het Parsisme dringt de *Eros* door, het alles bezielende element, eene voorstelling van den Heiligen Geest.

In al die mythologieën kan een zeker ternarisch element niet ontkend; daaruit volgt echter in geenen deele dat dit voorkomt uit den natuurlijken godsdienst van den mensch of uit de Paradijstraditie, maar spreekt alleen de behoefte van den menschelijken geest om zijn denken ternarisch in te kleeden. Zoo krijgen we dan als resultaat, dat: het religieuse leven en de theologische voorstellingen zoowel bij de philosophen als in de oude godsdiensten, behoefte hebben om zich ternarisch te uiten, welke behoefte in de menschelijke natuur zelve ligt.

Nu krijgen wij aan het slot van dit Caput nog eene quaestie van meer algemeenen aard.

De vraag dient namelijk nu nog besproken die zoo vaak gedaan wordt: „*Waartoe nu al die geleerdheid*," waarom houdt ge u niet liever aan het spraakgebruik der Heilige Schrift, waarom spreekt ge niet als zij van Vader, Zoon en Heiligen Geest, en waartoe bekreunt ge u over 't verband van de drie Personen in het Goddelijk Wezen?

De vraag is niet nieuw. Reeds lang vóor onzen tijd namen de Wesleyanen dit standpunt in; in onze eeuw stelden mannen als *Beck* en de Neo-Kantiaansche theologen, met name *Ritschl*, dezelfde vraag; en in die periode waarin hier te lande de Gereformeerde belijdenis verdrongen was (1825—1859) redeneerden bijna alle predikanten zoo van hun supranaturalistisch standpunt.

Daarom juist moeten we op die vraag ingaan, omdat het voor menigen

belijder zoo verleidelijk klinkt als men zegt: „De eenvoudige geloovige heeft toch niets met die geleerde termen te maken, laat de Heilige Schrift u genoeg zijn, en denk over dat alles niet verder na."

Bij dit standpunt nu, komt tweeërlei quaestie te pas:

1°. die van het *recht*, en

2°. die van de *noodzakelijkheid* om zoo te handelen.

Eenerzijds betwist men het recht, van den anderen kant loochent men de noodzakelijkheid.

Ad 1um. Het *recht* om zoo te handelen als wij deden, wordt betwist door de *Wesleyanen* en *Methodisten* in hunne vertakkingen, die zeggen: „ik houd mij aan de Heilige Schrift, gij moet maar met een bewijsplaats komen." Welnu, dat standpunt, dat men het recht niet heeft om te prediken was niet woordelijk in de Schrift staat, is de Doopersche dwaling, waartegen reeds Guido de Brès in zijne „Wederlegging der Wederdoopers" zoo sterk opkwam, ('t principieele punt in dit geschrift is dat over 't gebruik der Heilige Schrift).

Hunne groote principieele dwaling lag hierin, dat zij de *herschepping* loochenen, en eene *nieuwe schepping* prediken. Zich vastklemmende aan de woorden des Apostels in 2 Cor. 5 : 17: Ὥστε εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις, trachtten zij eene absolute tegenstelling te vormen tusschen de verdorven menschelijke natuur en het koninkrijk der hemelen. Door de zonde, zoo zeiden zij, was de wereld voor immer weg, daaruit kwam niets meer terecht, en wat God nu deed in het werk der genade, was niet dat Hij de gescheurde muren heelde, maar dat Hij een *nieuw gebouw* optrok, om de ruïne van het oude eens, op den oordeelsdag, te sloopen, en het nieuwe in de plaats te doen treden.

De Gereformeerden hielden daarentegen steeds hieraan vast: God laat zijn werk niet varen, omdat Hij God is; Zijn werk mislukt niet, het werk der genade is, dat Hij het door de zonde ontredderde leven vernieuwt. In het Nieuwe Testament is niet van κτίζειν, maar van ἀνακαίνωσις en παλιγγενεσία sprake; hetzelfde subiect moet eene tweede geboorte ontvangen.

De grondfout der Doopers kwam het duidelijkst uit in:

a. hunne *Christologie*, waarin zij leerden, dat Christus niet vleesch en bloed van Maria had aangenomen, maar dat er *nieuw* vleesch en bloed was ingedragen in Maria's schoot, zoodat zij zelve niets van haar vleesch en bloed aan Christus gaf. — Nog sterker komt hunne fout uit in

b. hun leer van den *Doop*. Daarbij ook eischten zij wedergeboorte in den zin van *nieuwe geboorte*, die dan intrad als de persoon tot bekeering en geloof kwam.

Tegenover deze gevoelens hielden de Gereformeerden staande, dat Christus vleesch en bloed uit Maria aannam, en dat de wedergeboorte eene werking is, die zich aan het bestaande subiect aansluit.

c. Ook op het gebied der *Heilige Schrift* openbaart zich diezelfde tegenstelling. De Anabaptisten leerden, dat òf de Bijbel uit den hemel was neergegevallen òf dat eenige personen als automaten zaten op te schrijven wat hun mechanisch, buiten verband met hun persoon werd gedicteerd.

De echte Gereformeerden daarentegen hielden ook op dit stuk vol, dat de Openbaring Gods in Zijn Woord zich aansloot aan het bestaande, en werd opgebouwd uit de bestaande Schepping; dat de schrijver niet was automaat, maar aangelegd op het geven van die openbaring, zoodat zij het individueele van de openbaring altijd erkenden.

Is nu de Heilige Schrift als een „novum quid" in de wereld ingedaald, dan heeft die geen organisch verband met onze denkwereld en met ons logisch denken; maar is zij, gelijk de Gereformeerden staande houden, eene herschepping van ons denken in organisch verband met het bewustzijn van de schrijvers, dan bestaat er tusschen de Heilige Schrift en onze denkwereld samenhang. In het eerste geval mag men niet logisch uit de Heilige Schrift concludeeren, in het tweede geval wel.

Op dien grond nu hebben Guido de Brès en onze Gereformeerde theologen staande gehouden, dat niet alleen in de Heilige Schrift geboden en geopenbaard is wat er letterlijk zoo instaat, maar ook al hetgeen *logisch voortvloeit* uit hetgeen zij bevat, en dat dus de eisch: „Ge moet mij een letterlijk Schriftwoord voorhouden, zal ik gelooven", dient afgewezen.

Bij *menschen*, zoo zeiden de Gereformeerden, mag men *niet* op deze wijze te werk gaan. Vaak gebeurt het dat in de polemiek iemand wordt voorgeworpen „dit en dat volgt logisch uit wat ge gezegd hebt", en dat nu mag niet, dat noemt men „konsequenzmacherei"; het is niet geoorloofd iemand voor te werpen wat hij niet sprak. Is er iemand bijv. die voor vrije liefde is, dan heeft men niet het recht om te zeggen: „Gij strijdt voor dat beginsel om een vrijbrief te erlangen voor uw wellust," dit volgt wel logisch, maar men mag iemand niet verwijten dat hij dat bedoelt. En dat dit niet mag geschieden, is, omdat de mensch een beperkt wezen is, dat niet altijd nadenkt over wat hij zegt, ja velen zelfs gedachten uitspreken zonder te vermoeden wat daarin zit.

Bij *den Heere God* echter mag men *wel* zoo handelen, omdat bij Hem geene beperktheid is, omdat het met de eigenschappen Gods in strijd is, dat Hij niet alle consequenties doorzag die in Zijne Openbaring inzitten. Daarom hebben onze Gereformeerden uit de Goddelijke eigenschappen geconcludeerd; uit de Heilige Schrift bij deductie geredeneerd, en dit ook toegepast op de leer der Triniteit.

Hebben wij nu het recht om zoo te handelen verdedigd, thans willen wij bespreken,

ad 2um, de *noodzakelijkheid* om logisch uit de Heilige Schrift te deduceeren.

Deze quaestie is van de vorige onderscheiden, want uit het feit dat wij het *recht* hebben om zoo te handelen, volgt nog niet, dat men er *gebruik* van zou maken.

> [Er zijn in het maatschappelijke leven allerlei rechten waarvan niet aanstonds gebruik wordt gemaakt. Wanneer bijv. een schuldenaar volgens wettig contract verbonden is om op zekeren tijd eene som gelds te betalen, en hij aan die verplichting niet voldoet, heeft de schuldeischer het volste recht om hem krachtens de wet tot betaling te noodzaken. Men wacht dan echter gewoonlijk eenigen tijd, om te zien, of hij nog zal betalen, en eerst als alle hoop ijdel blijkt te zijn, gaat men over tot het in beslag nemen zijner goederen.]

Bij deze quaestie der noodzakelijkheid springt dus al dadelijk in het oog, dat tweeërlei onderscheiding daarin gevonden wordt.

a. het *plichtmatige* op zichzelf (dus de ethische noodzakelijkheid) en

b. de *noodzakelijkheid*, uit den drang der omstandigheden geboren,

Beginnen wij met het laatste, dan zien wij:

α. Dat de kerk van Christus steeds in de *noodzakelijkheid* is geweest om logisch uit de Heilige Schrift te deduceeren. Zij is als uitwendig instituut niet bij machte om het hart te beoordeelen. „Ecclesia de intimis non iudicat, quia iudicare non potest." 't Gevolg daarvan is, dat er altijd bij de geloovigen hypocrieten zijn, en steeds allerlei ketterij de kerk binnensluipt.

> [Ketterij is eene belijdenis, die schijnbaar zich aan de Openbaring vastklemt, maar onder dien schijn binnenloodst wat met de belijdenis in strijd is.]

Komen de ketters op, dan is de Kerk geroepen om met hen te handelen, en zoo zij niet overtuigd kunnen worden, hen te weren.

Die ketters argumenteeren tegen de Heilige Schrift uit de algemeene denkwereld, uit een zeker stel van andere denkbeelden. 't Gevolg daarvan is, dat de Kerk niet met hen argumenteeren kan, tenzij zij hare belijdenis overgiete in vormen verstaanbaar voor het *algemeene denkbewustzijn*. De geheele dogmatische leerontwikkeling is vrucht van den strijd met de ketterijen in den loop der eeuwen. Elke ketter brengt een philosophisch element in de kerk; ter uitbanning daarvan moet de kerk speculatief redeneeren, en den inhoud der Openbaring uitdragen in hare belijdenis, in termen die in de algemeene denkwereld moeten ingaan.

β. Behalve deze, doet zich nog eene andere drang der noodzakelijkheid op, nl. deze, dat de kerk ook *in de wereld leven* moet. De Anabaptist wil dat de wedergeborene zich opsluite, dat hij geen staatsambt bekleede of krijgsdienst verrichte. Daarom droegen de Doopers ook in vroegere jaren een afzonderlijk

gewaad, gelijk thans nog de Kwakers, om het meest volledige isolement van de wereld aan te duiden.

Dit standpunt neemt de christelijke kerk niet in. De Heere Jezus bad: Οὐκ ἐρωτῶ ἵνα ἄρῃς αὐτοὺς ἐκ τοῦ κόσμου, ἀλλ' ἵνα τηρήσῃς αὐτοὺς ἐκ τοῦ πονηροῦ (Joh. 17 : 15, conf. L. de Chr. I, 100) en de Gereformeerde moet derhalve ook in de wereld leven, de denkwereld leeren kennen die uit die natuurlijke wereld opkomt, en kennis nemen van den strijd op elk gebied.

De opvoeding van een Gereformeerde is dus niet die van een Anabaptist; de Gereformeerde zegt: ge moet als een mensch opgevoed worden, dus in contact gebracht met de ontwikkeling der wereld zooals die tegenwoordig is.

Zoo komt de Christen ook in eigen persoon in aanraking met die groote problemen der wereld, en dit heeft nu ten gevolge, dat er eene breuke ontstaat tusschen zijne belijdenis en het denken der wereld; dat dwingt de kerk, om steeds, ook voor den enkelen persoon dien strijd onder de oogen te zien en de belijdenis in te dragen in de denkwereld van den persoon.

Ten slotte hebben wij nu naast die noodzakelijkheid die uit den drang der omstandigheden geboren wordt, nog eene,

ethische noodzakelijkheid voor de kerk van Christus om logisch uit de Heilige Schrift te decuceeren.

De kerk van Christus doorleefde twee perioden:

α. die periode waarin zij particularistisch in *Israel* was opgesloten, afgescheiden als door een muur van het leven der volkeren, maar ook:

β. die periode waarin zij werd losgemaakt uit de windselen van Israel, en uittrad als de *Wereldkerk*. Toen viel de scheidsmuur, de kerk trad de wereld in met de roeping, om de heerlijkheid van Gods openbaring in de vormen van het algemeen menschelijk denken uit te spreken. Dit laatste nu, *dat indragen van die eerst omsluierde waarheid Gods in de vormen van het menschelijk bewustzijn, is de Theologie.*

Van Theologie was dus bij Israel geen sprake, evenmin bij de Apostelen, die hunne brieven schreven voor een bepaalden kring; zij kwam eerst op, toen de waarheid werd ingebracht in het algemeen menschelijk bewustzijn, wat ten opzichte van de leer der Triniteit is geschied in den Locus de Sancta Trinitate.

Zoo zien wij dan ten slotte hieruit, dat de kerk aan de ethische noodzakelijkheid om logisch uit de Heilige Schrift deducties te maken en die in te dragen in de menschelijke denkwereld, nooit zou hebben beantwoord, maar de waarheid stil laten liggen, indien niet tengevolge der ketterijen een noodzakelijke prikkel en drang daartoe had bestaan; zoodat ook hierin weer wordt bewaarheid het Woord des Heeren als het zegt: δεῖ αἱρέσεις γενέσθαι.

HOOFDSTUK II.

HET BEWIJS VOOR DE HEILIGE DRIEËENHEID UIT DE OPENBARING.

Ter *inleiding* op dit Hoofdstuk, moeten wij eerst letten op het 9de artikel onzer Geloofsbelijdenis, waarboven wij geschreven vinden: „Bewijs des voorgaanden artikels van de drieheid der Personen in eenen God." Dat artikel begint aldus:

„Dit alles weten wij, zoo uit de getuigenissen der Heilige Schriftuur, als ook uit hunne werkingen, en voornamelijk, uit diegene, die wij in ons gevoelen."

Daar wordt dus gezegd, dat de Christen de belijdenis der Triniteit weet uit het getuigenis der Heilige Schrift, maar ook uit de werking der drie Personen, die hij in zich gevoelt; er is dus in ons religieuse leven een *uitwendig* en een *inwendig* bewijs.

Dit tweede punt nu, dat inwendige bewijs moeten wij even bespreken vóor wij tot de eigenlijke zaak komen waarover dit Hoofdstuk handelt.

Temeer is die bespreking noodig, omdat velen niet verstaan wat er ligt in die woorden: „de werking der Drieëenheid die wij in ons gevoelen." Wat is daaronder te verstaan?

Als wij die vraag zullen beantwoorden, moet er eerst op gelet, dat er in art. 9 der Confessie niet staat: „de werken die *de menschen* gevoelen," maar „die *wij* gevoelen"; niet de mensch zooals hij van nature is, maar het *kind Gods* is hier aan het woord. En wat is dan nu dat gevoel van die werking in den geloovige?

1⁰. Dat hij kennis van zijne diepe ellende verkrijgt.

[Alle religiën zijn generaal onderscheiden in Nomistisch een Soteriologische; de Nominstische religie is die, waarbij de wetsvolbrenging op den voorgrond staat, en die het τέλος zoekt te bereiken door ijverige betrachting van den νόμος.

Onze Christelijke relige is echter Soteriologisch, d. i. eene zoodanige die uitgaat van de kennis der ellende. Bij haar heeft de νόμος nooit ten doel om ons het einddoel te doen bereiken, maar uitsluitend om kennis vau zonde te geven.]

't Gevolg hiervan is, dat een Christenmensch, denkende aan zijnen God, gevoelt en in zichzelven ervaart de werking die in het 60ste antwoord van den Catechismus beschreven wordt: „dat ik tegen al de geboden Gods zwaarlijk gezondigd heb, en geen derzelve gehouden, en nog steeds tot alle boosheid geneigd ben."

Wie hieraan geene kennis heeft, spot er mee, maar 't is de zielservaring van alle kinderen Gods geweest in alle eeuwen, dat zij altoos uitgingen van dat diepe besef van schuldgevoel tegenover een heilig God. Dat besef nu, dat in zich ervaren van den toorn Gods die op het leven drukt, stelt den Christen tegenover den Heere, tegenover wien hij niet slechts zijne minderheid als schepsel, maar ook zijne schuld als zondaar gevoelt. Maar

2o. een Christen is ook iemand, die, nadat hij zijne schuld heeft beleden, gelijk in dat 60ste antwoord geschiedt, met dat antwoord verder gaat, en nu bekent, dat hij er zóo aan toe is als iemand voor wien Christus *alle gehoorzaamheid* heeft volbracht. Hij leeft dus tevens in het besef, dat niets van zijne schuld hem toegerekend wordt; niet dat hem misschien in de toekomst zijne schuld vergeven zal worden, neen, maar dat die nu reeds voor eeuwig door God is geworpen in de zee der vergetelheid.

Dit antwoord van den Catechismus is het *principieele* antwoord, want zoolang iemand nog leeft in de meening dat God zijne schuld op hem verhalen zal, kent hij nog niet de rechtvaardigmaking door het geloof.

Die schuld is dus weggedaan; maar hoe komt de Christen aan die verlossing? heeft hij die zelf bewerkt, een ander, eenig schepsel? Neen! juist wie zijne eeuwige schuld gevoelde, begrijpt dat het alleen Gods werk is om hem er van te verlossen. Dat is het Evangelie, dat de schulden weggenomen zijn voor eeuwig. Maar nu is er nog iets, want

3o. nu is die verlossing voor Gods kind volbracht, maar hoe komt hij er nu persoonlijk bij om die groote genade op zich *toe te passen*, wie zal hem dat brengen?

Dat is de belijdenis van den *Heiligen Geest*. Een kind van God kan geen vrede hebben buiten de gemeenschap met God in zijn eigen hart; dan eerst is er waarachtige religie.

Dus komen de zaken zoo te staan voor het kind Gods, dat er is:

een God dien hij *beleedigd* heeft,
een God die hem *verlost* heeft,
een God die *in zijn hart woont*.

Die drie nu zijn voor hem onderscheiden, want die God die beleedigd is, en die God die hem verlost heeft differenzieren voor zijn besef, en die God die bidt in zijn eigen hart is weer onderscheiden van die twee.

En waar nu die drie Personen voor zijn besef werkelijk onderscheiden zijn, daar is toch in dat drieledige besef tevens de absolute zekerheid gegeven, dat het in alles éénzelfde God is, die het voorwerp was, is en blijft van zijne eeuwige aanbidding; en daaruit blijkt de waarheid van wat de Vaderen bedoelden toen zij schreven in de Confessie van de zielservaring die de Christen heeft in zijn hart van het bestaan der Heilige Drieëenheid.

Nu zijn echter die gewaarwordingen niet alleen eigen aan bekeerde menschen, maar aan *allen*.

Zoodra in eenig mensch, onverschillig of hij jood, heiden of wat ook is, ernst ontstaat, zoodra hij uit de oppervlakkigheid wordt weggenomen, en de scheuring door de zonde begint te ervaren, dan komen krachtens de schepping die gewaarwordingen bij hem op; maar het *verschil* tusschen hem en een kind Gods ligt dan hierin:

a. dat het kind Gods ook weet *wie* die God is die in zijn hart komt wonen, en hem daardoor vrede geschonken wordt, terwijl

b. de onbekeerden alleen gevoelen dat de inwoning van een God hen redden zou, terwijl het *feit* voor hen niet bestaat.

In het *Oude Testament* nu heeft de geloovige eene positie ingenomen, die *tusschen die twee in staat*. Hij had niet de kennis en ervaring van een kind Gods onder de nieuwe bedeeling, maar hij was ook geen heiden, want er was voor gezorgd, dat hij in den schaduwdienst gedeeltelijke bevrediging voor zijne zielsnooden vond. Daardoor was het volk Israel juist in staat openbaringsorgaan te zijn. Paulus spreekt het uit in Rom. 3 : 2 dat dit het voordeel van den Jood is, „dat hun de woorden Gods zijn toebetrouwd."

Nu vragen wij: Heeft Israel alzoo het *dogma der Triniteit* beleden?

Ten opzichte dier vraag, in hoever de Openbaring van het mysterie der Drieëenheid bij Israel plaatsgreep, is drieërlei antwoord gegeven, en wel

1°. door hen die op het standpunt van *Voetius* stonden (speciaal door Petrus van Maastricht),

2°. door hen die op het standpunt van *Coccejus* stonden, en

3°. door hen die staan op het standpunt der *organische Openbaring*.

[Bovendien zouden we nog kunnen spreken van een vierde standpunt, nl. dat van hen die zeggen, dat er onder het Oude Verbond in 't geheel geen sprake is van een Drieëenheid en dat men dus geen recht heeft te vragen in hoever de openbaring van dit mysterie aan Israel ten deel viel. Dit is echter geen standpunt ten opzichte dezer kwestie, en moet dus niet nader bezien.]

Van dat drieërlei standpunt wordt de vraag wel bevestigend, maar toch op onderscheidene wijzen beantwoord.

1. Zij die stonden op *Voetius'* standpunt, zochten aan te toonen, dat de geheele Confessio Belgica in het Oude Verbond eigenlijk zoo beleden werd, dat *alle* dogmata en mysteriën *toen reeds* bekend waren en beleden werden.

Petrus van Mastricht zocht dan ook met grooten ijver aan te toonen welke de inhoud was van de theologieën van *Adam, Noach, Abraham* enz. Vele pagina's bijv. wijdt hij aan de opsomming van de leerstukken die Noach zou hebben beleden, die hij zelfs gaat splitsen in Systematische- en Foederaaltheologie, en die over al de stukken der dogmatiek zijn uitgebreid. Leest men echter dit alles wat nauwkeurig, dan bespeurt men al spoedig, dat zijne bewijzen op zeer zwakke steunpunten rusten, en niet wel houdbaar zijn. Moet nu om dit alles gelachen worden? Neen, volstrekt niet; integendeel, hooglijk geprezen moet worden wat van Mastricht deed; hij deed daarmee iets voortreffelijks, en dat wel om tweeërlei reden:

a. omdat hij principieel ingaat tegen de verkeerde neiging die ten allen tijde opkwam in het zeggen dat het Evangelie eerst bij *Bethlehem* gekomen is, en dat men geene kennis had van zaligheid en verlossing vóor Christus' komst in het vleesch, feitelijk het standpunt van het *Methodisme.*

Die meening kan niet genoeg bestreden, want is zij juist, dan is het geheele geslacht dat vóor de vleeschwording van Christus leefde, reddeloos verloren, en begint de zaligheid pas bij Bethlehem. De Gereformeerde Vaderen stelden dan ook beslist tegenover dit gevoelen, dat Christus zijne kerk had van het Paradijs af (zie Catech. Zondag 21), dat ook onder het Oude Verbond geloovigen waren, en dat die geloovigen van het Oude- en de Christenen van het Nieuwe Verbond samen één volk uitmaken.

b. Ook nog om een andere reden heeft het betoog van van Mastricht waarde.

Velen toch gaven wel toe, dat er geloovigen waren onder het Oude Verbond, maar meenden, dat hun geloof toch *onvolkomen* was, dat zij eigenlijk geene vergeving der zonden of hope der onsterfelijkheid hadden, dat zij dachten te niet te gaan bij hun sterven, dat dus feitelijk dit geloof niet hielp; of waar men dan de hope der onsterfelijkheid nog toegaf, zei men dat zij niet door Christus, maar door de *offeranden* zalig werden.

Is deze meening juist, dan kan het geheele Evangelie worden afgeschaft; als de geloovigen onder het Oude Verbond op andere wijze konden zalig worden, is er geen reden meer om menschen te bekeeren, vervalt de Christelijke kerk, en heeft Frederik de Groote gelijk met zijn „Jeder mensch soll nach seiner Façon selig werden."

Tegen die dwalingen hebben de Voetianen, met name van Mastricht, zich scherp gekant. Zij poneerden: Er is onder Oud en Nieuw Verbond slechts één

Naam gegeven onder den hemel door welken wij moeten zalig worden, en de geloovigen onder de schaduwen hebben dit bekend en genoten.

De fout van van Mastricht was alleen, dat hij dit alles te *intellectueel* opvatte. Hij stelde het zóo voor, dat de geloovigen onder het Oude Verbond niet konden gelooven en zalig worden zoo zij niet de kennis hadden van *alle* dogmata en zoo kwam het bij hem tot een saamrijging van leerstukken, die onder het Oude Verbond zouden zijn beleden.

2. Een tweede antwoord op de vraag in hoeverre het mysterie der Drieëenheid bij Israel bekend was, levert *Coccejus*. Hij leert dat God in onderscheiden tijden en perioden onderscheidene bedeelingen gegeven had; in 't Paradijs, aan Noach, Abraham, Mozes enz., en er zoo historische *opeenvolging* van bedeelingen bestond, die telkens in een nieuw Verbond verzegeld waren. Van die verbondenreeks ontving zijne beschouwing den naam van *Foederaaltheologie*. De waarheid wordt hier opgelost in historie; elk van die verbonden draagt een eigen karakter. Wel stemde hij toe, dat in die historische opeenvolging der verbonden langzamerhand de menschen verder kwamen, maar tevens hield hij staande, dat de geloovigen onder het Oude Verbond de beneficia foederis niet genoten, hoewel zij ze kenden, en er in dat alles wel van den Messias sprake was.

De *vergeving der zonden*, zoo zeide hij, smaakten zij *niet*; die kwam alleen door het offer van Christus aan 't kruis; de ἄφεσις (Hebr. 9 : 22) als beneficium foederis kenden zij alleen in naam, niet in werkelijkheid, zij hadden slechts πάρεσις (Rom. 3 : 25). God deed alsof Hij hunne zonden niet zag, zij bleven wie zij waren, en ontvingen nà Christus' komst eerst bij *nabetaling* wat wij bij vooruitbetaling verkregen hebben.

Noch het standpunt van Voetius, noch dat van Coccejus lijkt ons het ware. Naar onze meening is de goede oplossing voor deze vraag alleen te vinden als wij ons plaatsen op het

3de standpunt, nl. dit, dat de Openbaring onder het Oude Verbond eene *organische* is, d. w. z. eene voortschrijdende, die verband hield met het bewustzijn.

Het bewustzijn van Adam was niet gebrekkig, maar *onontwikkeld;* wanneer men bijv. aan Adam de „Kritik der reinen Vernunft" van Kant had voorgelegd, dan zou hij, ook al ware dit boek in zijne taal overgebracht, geen letter daarvan begrepen hebben. De geheele concatenatio van voorstellingen, zooals die in den loop der eeuwen werd aaneengeschakeld, bestond voor Adam nog niet. Datzelfde verschil in ontwikkeling van het bewustzijn bestaat in den loop der eeuwen tusschen geslacht en geslacht, volk en volk, persoon en persoon, ja bij elk mensch in de verschillende perioden van het leven. (Een oud man zal bijv. zeggen: „het begint mij wat te schemeren voor mijn bewustzijn").

Het bewustzijn is geen constante, maar *wisselende* grootheid, en waar nu

het bewustzijn van den mensch in de verschillende stadiën zijner ontwikkeling zoo uiteenloopt, daar spreekt het vanzelf, dat het bewustzijn van zonde, verlossing en mystieke gemeenschap met God niet bij allen altoos denzelfden vorm draagt.

> [Wanneer een zendeling op Java aanstonds aan de Javanen den Catechismus zou gaan leeren, zou dit hier den indruk van onverstand geven; de Javaan begrijpt van den Catechismus niets. Wanneer men in een heidenland aanstonds eene kerk ging stichten op den grondslag der 3 formulieren, zou dit dwaas klinken: daarom is de zending dan ook langen tijd vruchteloos gebleven, omdat men het verschil van bewustzijn niet begreep. Evenals Paulus moet men zich schikken naar het bewustzijn der hoorders, den man een man, het kind een kind zijn en afdalen tot hun levenstoon.]

Van dat standpunt af hebben wij het Oude Testament te beoordeelen.

Het bewustzijn van den *Oosterling* is anders dan dat van een *Westerling*; Aristoteles' werken zouden onder de Joden niet geschreven kunnen zijn; bij hen is meer de verbeelding, de fantasie, de mystieke gewaarwording; van dialectisch discursieve gedachten hebben zij geen begrip.

Wat de brieven van Paulus dan ook zoo moeilijk maakt, is dit, dat daar de mystiek-orientalistische en westersch-dialectische stroomingen in elkaar vloeien.

De openbaring zooals wij die hebben in onze Confessie etc. is de openbaring Gods opgevangen in het prisma van ons Westersch bewustzijn; en die zou dus voor de Joden paedagogisch ongerijmd geweest zijn, zij zouden er niets aan gehad hebben, het zou hun als een steen in de maag hebben gelegen, en *mechanisch* zijn aangehangen.

God gaf hun datgene wat zij in zich konden opnemen, wat correspondeerde met hunne zielsnooden, wat *organisch* verbonden was met hun leven en hun dus nuttig was, evenals het brood door organisch verband met de maag, het lichaam voedt. God begon met aan Israel aanschouwelijk onderwijs te geven, evenals aan een kind dat men prentjes laat zien; en die visionair-symbolische openbaring behoorde *organisch* bij het Oude Testament, gelijk de prentjes bij het kind.

Daar nu echter het bewustzijn van lieverlede voortschreed en rijker werd, kon die Openbaring ook toenemen in inhoud, en zoo krijgen wij een historisch *proces*, de historia revelationis, maar met deze bepaling dat de Openbaring in dien staat niet staat beneden die aan het einde van het proces, evenals het gebed van het kind qualitatief in niets staat beneden dat van den man op jaren. Wanneer een klein kind de handen vouwt en nastamelt, zonder te begrijpen wat het zegt, dan is de gewaarwording voor dat kind nog veel rijker dan die van een man, die voor de gemeente werktuigelijk staat te bidden.

Quantitatief schreed de Openbaring voort, maar *qualitatief* is de in elke periode gegeven Openbaring voldoende geweest om hen tot wie zij kwam, tot geloof te brengen.

Dit organisch standpunt dat wij innemen, brengt nu twee elementen van waarheid tot eenheid die liggen in de meeningen van Voetius en Coccejus en wel

1⁰. Dat er slechts *één weg ter zaligheid is* in Christus (Voetius) en

2⁰. Dat de Openbaring een *historisch proces* doorliep (Coccejus).

Die eenheid kregen wij niet door bemiddeling, maar door te letten op de waarheid, die zoowel Coccejus als Voetius uit het oog verloor, dat de zielsnooden niet in alle eeuwen en bij alle personen dezelfde vormen hebben, maar dat zij naar de quantiteit uiteenloopen naar gelang van de ontwikkeling van het bewustzijn.

I. Slaan wij nu het *Oude Verbond* op, en zien wij nu na te gaan welke sporen wij daarin van een trinitarisch bestaan van het Goddelijk Wezen vinden, dan nemen wij allereerst

Gen. 19 : 24 : וַיהוָה הִמְטִיר עַל־סְדֹם וְעַל־עֲמֹרָה גָּפְרִית וְאֵשׁ מֵאֵת יְהוָה מִן־הַשָּׁמָיִם. Wij zien, dat in deze plaats gezegd wordt, niet dat de Heere zwavel en vuur uit den hemel regent, maar dat er uitdrukkelijk staat, dat *God* het deed *van uit God* uit den hemel. Om dit nu wel te verstaan, moeten wij er op letten, dat daar bij Sodom God aan Abraham verschenen was; verschenen zijnde gaat God naar die stad en doet vuur en zwavel regenen van God uit den hemel; hier hebben wij dus uitgedrukt een *tweeërlei* actie van God zonder verdere bepaling, die als actie van twee Personen onderscheiden wordt, want:

1⁰. Die God die op aarde aan Abraham verscheen, is de הִמְטִיר; en

2⁰. Hij doet het niet uit zichzelven, maar מִן־הַשָּׁמָיִם מֵאֵת יְהוָה.

Er is dus zekere *Differenzirung* in het persoonlijk leven Gods; en nu is het opmerkelijk, dat dit feit later in de Heilige Schrift meer dan eenmaal gecommemoreerd wordt, en op meer dan eene van die plaatsen diezelfde Differenzirung van den God die het doet en van den God, van wien uit Hij het doet, weer wordt uitgesproken. Zoo lezen wij bijv. in

Jerem. 50 : 40 : כְּמַהְפֵּכַת אֱלֹהִים אֶת־סְדֹם וְאֶת־עֲמֹרָה וְאֶת־שְׁכֵנֶיהָ נְאֻם־יְהוָה לֹא־יֵשֵׁב שָׁם אִישׁ וְלֹא־יָגוּר בָּהּ בֶּן־אָדָם. Ook daar dus weer hetzelfde verschil. Weer is er sprake van Sodom en Gomorra. God zelf spreekt. Er staat niet כְּמַהְפַּכְתִּי, maar *Jehova* die spreekt, zegt, dat *God* Sodom en Gomorra omkeerde, evenals in Gen. 19 : 24.

Jes 13 : 19 zegt ons: וְהָיְתָה בָבֶל צְבִי מַמְלָכוֹת תִּפְאֶרֶת גְּאוֹן כַּשְׂדִּים כְּמַהְפֵּכַת אֱלֹהִים

אֶת־סְדֹם וְאֶת־עֲמֹרָה. Hier spreekt niet de Profeet, anders zou het natuurlijk zijn, maar *God zelf* zegt (cf. vs. 17) dat Babel evenzoo verwoest zal worden, als toen *God* Sodom en Gomorra omkeerde.

Evenzoo in *Amos 4 : 11*, waar wij lezen: הָפַכְתִּי בָכֶם כְּמַהְפֵּכַת אֱלֹהִים אֶת־סְדֹם וְאֶת־עֲמֹרָה וַתִּהְיוּ כְּאוּד מֻצָּל מִשְּׂרֵפָה וְלֹא־שַׁבְתֶּם עָדַי נְאֻם־יְהוָה. Hier zegt dus weer de Heere niet *Ik*, maar *God*. Die wijze van uitdrukking, dat een God van God onderscheiden wordt, komt ook op andere plaatsen in het Oude Testament voor, zelfs nog krasser en meer in het oog loopend. Zie bijv.

Hos. 1 : 7: וְאֶת־בֵּית יְהוּדָה אֲרַחֵם וְהוֹשַׁעְתִּים בַּיהוָה אֱלֹהֵיהֶם וְלֹא אוֹשִׁיעֵם בְּקֶשֶׁת וּבְחֶרֶב וּבְמִלְחָמָה בְּסוּסִים וּבְפָרָשִׁים. Hier hebben we een der oudste Profeten, en dus een standpunt der Openbaring uit de oudere periode. Zoo kras mogelijk staat hier: „*Ik de Heere* zal hen redden door *Jehova hunnen God*". Sterker uitdrukking is niet mogelijk om te vermelden, dat er eene Differenzirung tusschen de eene en de andere vermelding van Jehova bestaat. Vergelijken wij verder daarmede wat we lezen in

Psalm 45 : 8: אָהַבְתָּ צֶדֶק וַתִּשְׂנָא רֶשַׁע עַל־כֵּן מְשָׁחֲךָ אֱלֹהִים אֱלֹהֶיךָ שֶׁמֶן שָׂשׂוֹן מֵחֲבֵרֶיךָ

dan zien wij ook hierin weer de אֱלֹהִים van den אֱלֹהֶיךָ onderscheiden. Op ongezochte wijze is hier in een verhaal waar geene Openbaring wordt gedaan, eene zekere Differenzirung in het Goddelijk handelen.

Nu moet echter de kracht van zulk beroep op Schriftuurplaatsen wel worden verstaan. Men mag niet zeggen: „Ik beroep mij op die plaatsen, want daarin wordt eene Differenzirung in God geopenbaard." Dat is veel te zwak gesteld. Zeg ik tegen een kind: „God zal u door God redden", dan lijkt dit wartaal; deze mededeelingen onderstellen, dat zij die ze lazen, reeds zekere Differenzirung in God *kenden*. 't Wordt niet als een nieuw mysterie data opera gemanifesteerd, maar 't is gewone verklaring; en om die spreekwijze te verstaan, moeten wij dus teruggaan op den kring waarin zoo gesproken werd.

Staat het dus vast, dat bij Israel tot de toenmalige religie reeds zekere Differenzirung in het Goddelijk Wezen behoorde, dan heeft men na te gaan, of hiervan bij de תּוֹלְדוֹת, in het boek *Genesis* ook reeds aanwijzingen te vinden zijn. Dat verhaal van de Toledoth in Genesis geeft ons de uitgangspunten aan voor ons geloof en onze beschouwing.

De *kerkvaders* nu hebben ons daarvan reeds het een en ander meegedeeld, ja, in hun strijd met de Arianen maakten zij zelfs veel „Spielereien". Zij zeiden bijv.:

1°. „De belijdenis van de Heilige Drieëenheid komt reeds in Genesis 1 *twee-*

maal voor", en dit trachten zij te bewijzen uit de *letters* van enkele woorden uit Genesis 1 : 1.

De drie eerste letters van het woord בְּרֵאשִׁית, beschouwden zij dan als de aanvangsletters van de woorden בֵּן, רוּחַ en אָב; terwijl zij hetzelfde nog eens toepasten op het volgende woord בָּרָא; de *eenheid* ligt dan volgens hen daarin, dat, waar אֱלֹהִים in het meervoud staat, het woord בָּרָא in het enkelvoud voorkomt.

Vraagt men nu: „Is dat alles geen onzin?" dan is ons antwoord: Neen, dat behoeft niet gezegd te worden; het 1ste vers van Genesis 1 kan dit hebben ingehouden, het gebruik maken van den woordvorm om iets uit te drukken is zeer gewoon in de Oostersche wereld, men speelt daar vaak met letters; zie bijv. de zoogenaamde Alphabetische Psalmen, zooals 25, 111, 119 enz.; let op het woordenspel bij Jesaia (cap. 28 : 10) in het צַו לָצָו צַו לָצָו קָו לָקָו קָו לָקָו, en op de alliteratie in het שֹׁפֵךְ דַּם הָאָדָם בָּאָדָם דָּמוֹ יִשָּׁפֵךְ van Gen. 9 : 6 en andere plaatsen; de *mogelijkheid* zou dus kunnen bestaan dat ook hier in Gen. 1 : 1 de intentie is om de Drieëenheid uit te drukken, maar *bewijzen* dat het werkelijk zoo is, kan men *niet*, en derhalve kan ook uit die woorden geene conclusie gemaakt worden.

2º. Ditzelfde geldt ook van wat zij zeiden over het woord בְּרֵאשִׁית zelf. Velen onder de kerkvaders zeiden: „Wij hebben hier te doen met een *quiproquo*, het moet vertaald worden door „in den beginne", maar beteekent eigenlijk *„door Christus"*.

Zij beriepen zich voor hunne meening op *Apoc. 3 : 14* waar Christus wordt genoemd de ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ Θεοῦ, en redeneerden nu aldus: „is de naam van Christus de ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ Θεοῦ, dan hebben wij ook in *Joh. 1 : 1* dat ἀρχή te verstaan van Christus, en, daar Johannes anspielt op het בְּרֵאשִׁית van Gen. 1, hebben we dat laatste in mystieken zin van Christus te verstaan." Ook in het ontbreken van het artikel zoowel in Joh. 1 als in Gen. 1 meenden zij steun te vinden voor hunne opvatting.

Deze poging door de kerkvaders in het werk gesteld, hangt nauw samen met hun zin om ook *mystieke exegese* te leveren, eene methode, die betrekkelijk recht heeft, maar die, gelijk zij toegepast werd, ook hier moest leiden tot de slotsom: „Het is mogelijk, maar op u als affirmans incumbit probatio, en daar ge het niet kunt bewijzen, geeft het ons niets."

3º. Ook de meening der kerkvaders, dat in het *meervoud* אֱלֹהִים bij het *enkelvoud* בָּרָא de *meerderheid der personen* zou liggen, in eene bewering die geen steek houdt. Immers is het in 't Hebreeuwsch evenals in alle Oostersche talen

een gewoon verschijnsel, dat men eene zaak of een persoon met het nomen n het meervoud uitdrukt, en construeert met een verbum in 't enkelvoud, wanneer men zekere hoogheid wil uitdrukken.

't Is een gewoon verschijnsel dat er in het Oude Testament gesproken wordt van אֱלֹהִים, אֲדֹנִים en קְבשִׁים om hetzelfde Wezen uit te drukken, ja zelfs, als we *Job 40 : 10* opslaan, dan zien we, dat daar hetzelfde ook gebeurt bij een *beest;* daar toch is sprake van בְּהֵמוֹת (het nijlpaard) plur. van בְּהֵמָה evenals אֱלֹהִים plur. is van אֱלֹהַּ, terwijl de constructie verder in het *enkelvoud* staat. Waar nu van een *beest* het meervoud wordt gebruikt, daar mist men elk recht om uit die constructie te concludeeren tot de meerderheid van personen in één naam.

Bij het gebruiken van het woord אֱלֹהִים voor de *rechters* die God stelde om n Zijnen Naam recht te spreken, doen zich groote moeilijkheden op.

De vraag zou kunnen gesteld worden : Moet men dat אֱלֹהִים vertalen door *„God"*, of *„goden" ;* en aan de beantwoording dier vraag staan groote moeilijkheden n den weg. Op dat woord kunnen wij ons dus voor deze kwestie niet beroepen. Wel kan verwezen naar אֲדֹנִים. Zien we toch *Gen. 40 : 1* in, dan zien we, dat in dien tekst, waar sprake is van Farao, gebruikt wordt het woord אֲדֹנֵיהֶם, dus in plurali, van den vorst gebruikt om de grootheid zijner macht uit te drukken. Nog sterker komt dit uit bij *Maleachi cap. 1 : 6* waar God zegt אִם אֲדֹנִים אָנִי. Duidelijk blijkt hier, dat men alle recht mist om het meervoudig begrip te stellen in den persoon, omdat er in de protasis aan voorafgaat וְעֶבֶד אֲדֹנָיו ook in het meervoud.

Waar dus van den heer van den gewonen slaaf sprake is als van אֲדֹנִים, daar blijkt het duidelijk dat אֲדֹנִים een pluraalvorm is, die een *enkelvoudig* begrip te kennen geeft.

Al dergelijke afleidingen zooals die der kerkvaders, moeten verworpen; wij moeten niet medegaan met den mystischen zin der kerkvaders en der Roomsche theologen, die aan deze dingen ook nog hechten. Doen we dat, dan maken we ons toch schuldig aan „Spielerei".

Om nu dieper op deze zaak in te gaan, moeten wij spreken over *Gen. 1 : 26 en 27.*

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ וְיִרְדּוּ בִדְגַת הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּבַבְּהֵמָה׃
וּבְכָל־הָאָרֶץ וּבְכָל־הָרֶמֶשׂ הָרֹמֵשׂ עַל־הָאָרֶץ׃ וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם בְּצַלְמוֹ בְּצֶלֶם אֱלֹהִים
בָּרָא אֹתוֹ זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם

Deze plaats wordt ook aangehaald in *Art. 9 der Confessio Belgica* waar het heet: „Daaruit blijkt, dat er meer dan één Persoon in de Godheid is, als Hij zegt: Laat *ons* menschen maken naar *ons beeld*, en wijst daarna de eenigheid aan, als Hij zegt: *God schiep*". Uit het feit, dat de Belijdenis zich op die plaats beroept, volgt uit den aard der zaak niet dat het beroep juist is, altijd moet het wetenschappelijk oordeel vrij blijven om te beoordeelen of die exegese goed gevoerd is. De Confessie zal echter blijken het juiste gevoelen te hebben, daarom moeten wij dezen tekst nader inzien.

Nu heeft het reeds van oudsher, tot zelfs bij de Rabbinisten de opmerkzaamheid getrokken, dat er eerst staat נַעֲשֶׂה, dan בְּצַלְמֵנוּ en כִּדְמוּתֵנוּ alles in het meervoud en dat dan daarop volgt וַיִּבְרָא in 't enkelvoud, אֱלֹהִים in 't meervoud, בְּצַלְמוֹ in 't enkelvoud, בְּצֶלֶם אֱלֹהִים in 't meervoud, en dan weer בָּרָא in 't enkelvoud.

Daaruit is wel eens te spoedig geconcludeerd, dat ons hier de Drieëenheid is geopenbaard; te spoedig zeggen wij, want men mag toch de Heilige Schrift niet gebruiken als een lexicon, waarin men plaatsen naslaat om die als bewijsgronden aan te voeren. Het blijkt dan ook, dat hier van de ternaar geen sprake is, maar alleen van eene *pluraliteit*, en ook al wil men uitgaan van de veronderstelling dat de menschen in dien tijd die woorden begrepen, toch is er alleen sprake van pluraliteit.

De vraag is: *Heeft men het recht om op den pluralis* נַעֲשֶׂה *den nadruk te leggen?*" en de beantwoording dier vraag spreekt zich uit in drieërlei meening:

1°. van hen die zeiden: נעשה is een pluralis die tot subiect heeft *God en de engelen.*

2°. van hen die beweren dat men hier zou te doen hebben met een pluralis waarvan het subiect is God alleen, zich uitdrukkende in een *pluralis maiestatis*, dus een subiectum maiestaticum; en

3°. de meening waarbij ook de Confessie zich aansluit, dat hier een pluralis is, waarvan het subiect is God, maar als *een subiectum pluraliter enunciatum*, als een God, die zich in meerderheid van personen uitspreekt.

Nu willen wij nagaan, waarom alleen het *laatste* gevoelen kan verdedigd, en de aanhaling in de Confessie dus gewettigd is.

1. Het eerste gevoelen, dat het subiect zou zijn *Deus cum angelis*, is op zichzelf wel te verdedigen. In *Job. 1* toch zien wij de engelen verschijnen in den Raad Gods, en daar, in dien Raad der בְּנֵי אֱלֹהִים bespreekt God wat Hij doen zal, zoodat Satan zelfs verschijnt en mede beraadslaagt, en daarmede

zou dan overeenkomen dat hier bij het נַעֲשֶׂה ook met de engelen werd geaadpleegd.

Waar nu die gedachte bij het נַעֲשֶׂה wellicht niet ongerijmd klinkt, wordt die echter ten eenenmale uitgesloten bij het בְּצַלְמֵנוּ en כִּדְמוּתֵנוּ, want indien daar dat נוּ sloeg op God en de engelen, dan zou de mensch geschapen zijn ook naar het beeld der *engelen*, en die gedachte is aan de Heilige Schrift ten eenenmale vreemd.

Bovendien, gesteld eens dat men de redeneering zou willen opzetten, die wij weerspreken, maar die toch zoo vaak wordt gehouden: „de engelen zijn ook naar het beeld Gods geschapen, en waar nu God zegt: laat ons menschen maken, daar kan het ook op de engelen slaan, omdat die toch naar Gods beeld geschapen zijn," dan moet die redeneering vallen door vers 27, waar, indien bedoeld was de Schepping naar het beeld Gods en der engelen, zou moeten staan בְּצַלְמָם en בָּרְאוּ en niet zooals nu בְּצַלְמוֹ en בָּרָא, terwijl die gedachte geheel wordt uitgesloten door de beteekenis van נַעֲשֶׂה, wat beteekent „laat ons scheppen" . .

Nemen we nu als subiect God en de engelen, dan zijn de engelen ook scheppers, en God dus niet de eenige creator. Die voorstelling is dan ook exegetisch onhoudbaar.

> [Vele godgeleerden van naam, o, a. à Marck en Brakel leerden, dat ook de engelen naar het beeld Gods geschapen zijn. Wij verwerpen dit gevoelen, mede op grond van Psalm 8, waar duidelijk de meerderheid van den mensch boven den engel uitkomt.]

2. De tweede voorstelling, die van een pluralis waarbij een *subiectum maiestaticum* bedoeld zou zijn, vond veel meer verdedigers. Men zeide: „wij hebben te doen met een pluralis maiestatis zooals men thans in de *wetten* vindt, en waar dit in de wetten wordt gebruikt, daar kon God à plus forte raison in plurali maiestatis spreken."

Dit zij toegegeven, maar, dan moet ook uit de Heilige Schrift worden aangetoond dat God werkelijk zoo spreekt; daarom gingen de voorstanders dezer meening ijverig zoeken, en kwamen voor den dag met een paar plaatsen, waar, naar zij meenden, een pluralis majestatis gevonden werd, nl.

a. 2 Sam. 16 : 20 waar Absalom zegt tot Achitofel: „Geeft onder ulieden raad, wat zullen wij doen?" Zien we die plaats in, dan springt dadelijk in het oog, hoe onhoudbaar een beroep op dezen tekst is, want Absalom maakt hier zelf melding van de andere subiecten; hij roept de ministers samen en zegt: „laat ons zien wat ons te doen staat"; het meervoud ziet dus op Absalom en zijnen raad. Had hij een pluralis maiestatis gebruikt, dan zou hij dien in zijn

verder spreken niet achterwege hebben gelaten, terwijl hij nu overigens in het enkelvoud spreekt.

b. Ook beriep men zich op *Cant, 1 : 4* waar staat: „Trek mij, *wij* zullen U naloopen."

Was de aanhaling der vorige Schriftuurplaats dom te noemen, het beroep op *dezen* tekst is bepaald belachelijk. Zij die hier spreekt, is de Sulamith, een landmeisje, dat vergezeld van hare maagden, hare liefde tot haren Bruidegom verklaart. Het meervoud is dus vanzelf duidelijk, maar hoe belachelijk is het nu dat die uitleggers den pluralis maiestatis willen toepassen op een eenvoudig landmeisje, en dat nog wel op haar terwijl zij handelt van haren minnaar; dan kan er toch wel allerminst van zulk een pluralis sprake zijn.

[In een staatsstuk van keizer Wilhelm lezen wij in het begin: „Wir Wilhelm", maar is de Duitsche keizer op een feestmaal, dan zal hij niet spreken van „wir", maar van „ich". Een prins die eene prinses ten huwelijk vraagt, schrijft bij zijn aanzoek niet „wij", wat aan bigamie zou doen denken, maar „ik".]

Het onhoudbare van deze pogingen dan ook inziende, verliet men het Oude Testament, om over te gaan op het *Nieuwe;* ook daar vond men eene plaats in

c. Joh. 3 : 11 en 12 waaruit het gebruik van den pluralis maiestatis zou blijken. Zien we dien tekst in, dan bemerken wij, dat hij begint met een singularis λέγω, en onmiddellijk na vers 11 komt dat enkelvoud weer terug in εἶπον, later in εἶπω; de Heere Jezus spreekt alzoo van Zichzelven in het enkelvoud, ook waar Hij zegt: ἀμὴν ἀμήν, eene plechtige betuiging, waar wij in de eerste plaats een pluralis maiestatis zouden verwachten.

Nu volgt het *meervoud.* ὃ οἴδαμεν λαλοῦμεν, en vraagt men naar de reden hiervan, dan is de oplossing niet moeielijk. De Heere Jezus toch stelt Nicodemus als Jood niet tegenover Zichzelven alleen, maar tegenover Zichzelven in verband met de *profeten* die voorafgingen, bepaaldelijk met Johannes den Dooper. Nicodemus droeg als Jood kennis van het getuigenis van Johannes dat voorafging, hij wist dat dit weer steunde op het getuigenis der profeten, en zijne fout was, gelijk de Heere Jezus hem verwijt, dat hij, die dit alles moest kennen als leeraar, niet de vervulling daarvan in Jezus had gevonden, en niet had opgemerkt wat door de profeten was geopenbaard.

Bovendien is het ongerijmd dat de Heere Jezus, nu in 't verborgen met Nicodemus sprekende, een pluralis maiestatis zon gebruiken, terwijl Hij in al Zijne redenen die wij over hebben, in al Zijne verklaringen in plechtige oogenblikken gedaan, in Zijne bergrede, waar Hij de wet van Zijn koninkrijk geeft, altijd in 't *enkelvoud* spreekt, ja, waar Hij zelfs 10 à 20 pronomina en werkwoorden bezigt tegenover Nicodemus, in het enkelvoud.

Wij hebben dus de onhoudbaarheid aangetoond van het gevoelen der sub 1

en 2 genoemden; thans moeten wij overgaan om aan te toonen dat alleen het gevoelen van de *Confessie in art. 9* houdbaar en gewettigd is.

3. Bij de verdediging van het standpunt der Confessie, dat ook door ons wordt ingenomen, moeten wij ons allereerst rekenschap geven van den eigenlijken toestand van den pluralis maiestatis.

Nooit is de industria daarover gehandeld; wij moeten ons dus behelpen met de gegevens die ons ten dienste staan. Wat er van te zeggen valt is dit: dat hij afkomstig is van uitgevaardigde wetten en wel van de decreten der *Romeinsche keizers;* in de Instituten bijv. spreekt de keizer van zichzelven in het meervoud.

Men vermoedt, hoewel niet met zekerheid, dat het meervoud bij de keizers daarin zijn oorsprong had, dat men onder de republiek gewoon was aan een meervoudsvorm in de wetgeving, omdat daar het subiect was: *„Senatus populusque Romanus"*, en men dus aan dien vorm gewoon was, of ook, dat de Romeinsche keizers den meervoudsvorm gebruikten omdat zij eene *pluraliteit van ambten* bekleedden; de keizer toch liet zich benoemen tot consul, praetor, tribunus plebis enz., en vereenigde alle ambten in zich; daarom zou hij dan ook gesproken hebben van *„nos"* in de officieele staatsstukken.

Hebben we hier dus naar alle waarschijnlijkheid met een pluralis maiestatis te doen, over het geheele terrein der Heilige Schrift is die vorm volkomen *onbekend.*

Overal waar wetten gegeven worden in de Heilige Schrift of staatsstukken medegedeeld, hetzij God als wetgever optreedt, of de koningen van Israel en Babel sprekende worden ingevoerd, vinden we steeds het *enkelvoud.* Wanneer de Heilige Schrift den pluralis maiestatis kende, dan gevoelt men dat die, eer hij aan menschen toekwam, zou toekomen aan God den Heere, dat hij dus allereerst daar zou moeten voorkomen, waar Hij als gebieder optreedt en wetten geeft.

Wat zien wij nu in de wet aan *Israel* gegeven?

a. In *Ex. 19 : 3* begint de nationale wetgeving aan Israel, en die geheele wetgeving is in het *enkelvoud;* overal *„Ik"* en niet „Wij".

Zegt men nu: ja, maar, dat geldt niet voor alle wetten, dan antwoorden wij: maar dan zou het toch wel moeten gelden voor de wetgeving op Horeb, waar de heerlijkste Majesteit Gods verscheen. Ja, sterker nog, in *Ex. 3 : 14* zien wij, dat, waar aan Mozes in het braambosch de Openbaring van het Wezen Gods wordt gegeven, het niet heet: „Wij zullen zijn", maar *„Ik* zal zijn die *Ik* zijn zal".

Let men voorts op de *Bergrede* waar de Heere Jezus de wet voor Zijn koninkrijk geeft, op de verordeningen die de Apostelen, met gezag bekleed, uitvaardigden voor de gemeenten; op hetgeen Mozes in des Heeren Naam

bepaalde voor het volk van Israel, overal vindt men het enkelvoud; en waar nu ieder toestemt, dat de pluralis in de eerste plaats aan het hoofd der *wetten* moet staan, daar volgt uit het feit, dat hij aan 't hoofd van de wetten in de Heilige Schrift niet voorkomt, het bewijs dat het gebruik van een pluralis maiestatis in de Heilige Schrift ongerijmd is.

b. Want zien we ten overvloede wat ons van de wetten der *vorsten* in de Heilige Schrift vermeld staat, dan zien wij dat in hunne decreten evenmin een meervoudvorm wordt gevonden.

In *Dan. 4 : 34* is een gedeelte van wat Nebukadnezar als decreet uitvaardigde; ook daar vinden wij alleen *„ik"*.

Ook in *Dan. 6 : 27* vinden wij in een decreet van Darius nergens den meervoudsvorm, en in

2 Chron. 36 : 23, waar een officieele verklaring van Cyrus gevonden wordt, lezen wij slechts van *„mij"*.

In *Ezra 7 : 11—13* vinden wij een staatsstuk door den koning in zijn majesteit gegeven, want hij betitelt zich met den naam „Koning der koningen", en nu lezen wij in het 13de vers niet van „ons", maar van *„mij"*.

> [Intusschen verdient het nog de aandacht, dat in vers 24, nadat het geheele stuk in het enkelvoud liep, gelezen wordt „wij"; men ziet dus dat daar een pluralis voorkomt, maar tevens dat die niet de regel is, maar enkel bij eene bepaling voorkomt die betrekking heeft op de Priesters en de Nethinim. Dit toont dus alleen aan, dat Arthasasta die verordening gaf in overleg met den Hoogepriester die daarover te zeggen had. Het geheele stuk heeft dus geen enkel bewijs voor een pluralis maiestatis.]

Ook in *Gen. 41 : 15* zien we dat Farao van zichzelven spreekt met *„ik"*.

Die ontstentenis van den pluralis maiestatis niet alleen bij Gods wetten, maar ook bij die van Oostersche vorsten, is te merkwaardiger, omdat in 't Hebreeuwsch meer aanleiding was om zulk een pluralis te gebruiken, en men inderdaad in het Oosten gewoon was zulk een pluralis te gebruiken om de majesteit uit te drukken, gelijk reeds blijkt uit het vroeger aangehaald voorbeeld van de בְּהֵמוֹת.

Wij kunnen dan ook nog een paar dergelijke voorbeelden aanhalen waarin de meervoudsvorm uitkomt, bijv. In *Spr. 1 : 20*: חָכְמוֹת בַּחוּץ תָּרֹנָּה בָּרְחֹבוֹת תִּתֵּן קוֹלָהּ zien wij, dat חָכְמוֹת in 't meervoud staat, en daarbij het werkwoord in 't enkelvoud.

Dat meervoud wordt hier gebruikt om die חָכְמָה in hare heerlijkheid te doen uitkomen, als de concentratie, de bron van alle wijsheid, evenals ook het woord מַיִם een pluraalvorm is, om de meervoudige samenstelling der wateren

uit te drukken. Evenzoo vinden wij nog een merkwaardig voorbeeld in *Jes. 54 : 5* : כִּי בֹעֲלַיִךְ עֹשַׂיִךְ יְהוָה צְבָאוֹת שְׁמוֹ וְגֹאֲלֵךְ קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל אֱלֹהֵי כָל־הָאָרֶץ יִקָּרֵא

בֹּעֲלַיִךְ is 't part. praes. van בָּעַל „heer zijn"; wat de vorm aangaat is het meervoud zooals blijkt uit de י; ook עֹשַׂיִךְ is weer meervoud; dan volgt גֹּאֲלֵךְ in 't enkelvoud, hetgeen voor ons taalgevoel alles even vreemd is. Met die woorden בֹּעֲלַיִךְ en עֹשַׂיִךְ is 't weer eveneens gelegen als met בְּהֵמוֹת, en dat meervoud drukt hier de majesteit uit van Hem die schiep en beheert, toont aan dat Zijne werking absoluut is en dat er niets in den mensch is wat niet door God gemaakt is en beheerd wordt.

Zoo ook *Pred. 12 : 1*: וּזְכֹר אֶת־בּוֹרְאֶיךָ בִּימֵי בְחוּרֹתֶיךָ. Daar vinden wij weer het meervoud בּוֹרְאֶיךָ zooals blijkt uit de י (uw scheppers zijn Jehova) en dat wel in een anders zoo gewonen volzin; hetzelfde dus als boven bij Jesaia 54 : 5.

In *Jos. 24 : 19* zegt Josua tot het volk: „Gij zult den Heere niet kunnen dienen, want Hij is een heilig God", en die woorden „Hij is heilig" drukt hij uit קְדֹשִׁים הוּא en niet קְדֹשִׁים הֵמָּה; gelijk alles aantoont, moet dus קְדֹשִׁים in 't *enkelvoud* genomen worden, alhoewel het meervoud is in den vorm.

> [Deze plaats wordt gebruikt door de voorstanders van de meening dat in Israel oorspronkelijk het Polytheïsme in zwang geweest is, eene meening die wij op den grond der Openbaring ten eenenmale verwerpen, en waarover we dus niet verder uitweiden.]

Als we dus van den pluralis maiestatis spreken, dan ziet de pluralis maiestatis niet daarop, of het nomen in 't meervoud staat, maar of een nomen dat *enkelvoudige beteekenis* heeft, *meervoudig* geconstrueerd wordt; wij moeten dus vragen of de *pronomina*, *adiectiva* en *verba* in 't *meervoud* staan.

In onze wetten zijn de *nomina* in 't *enkelvoud*, bijv. „Wij Koningin der Nederlanden" en niet: „ik Koninginnen", en dus blijkt ons dat voor den pluralis maiestatis eisch is:

a. het *nomen* in het *enkelvoud*, maar

b. pronomen, adiectief en *verbum* in het *meervoud.*

Zoo zien wij het ook in 't Engelsch: „you" is meervoud; daarbij komt het verbum in 't meervoud: „you were"; en dan staat het nomen in 't enkelvoud, bijv. „you were a good friend", en niet „good friends".

Vergelijken we nu hiermede het Hebreeuwsch, dan zien wij daar juist het omgekeerde.

Daar vinden wij steeds het nomen in 't meervoud, en de pronomina en verba in 't enkelvoud. Passen we deze gegevens nu toe op den zooeven genoemden

tekst Gen. 1 : 26—27, dan zien wij juist datgene wat overeenkomt met de geheele teneur van de Heilige Schrift, nl.

a. 't *nomen* telkens 't *meervoud* (אֱלֹהִים) en

b. 't *verbum* steeds in 't *enkelvoud* (וַיֹּאמֶר en וַיִּבְרָא).

Er is dus in de Heilige Schrift geen sprake van een pluralis maiestatis.

Wanneer er nu toch in datzelfde verband in Gen. 1 een meervoud van een verbum voorkomt, zooals נַעֲשֶׂה, dan blijkt dat dit *geen* pluralis maiestatis is, en dat de kerk volkomen gelijk heeft, als zij in hare Confessie de conclusie trekt uit dezen tekst, dat hier van het Eeuwige Wezen gesproken wordt met eene plurale Differenzirung.

Dit alles krijgt nog te meer zekerheid als wij hierbij vergelijken wat wij lezen in *Gen. 3 : 22*: וַיֹּאמֶר יְהוָה אֱלֹהִים הֵן הָאָדָם הָיָה כְּאַחַד מִמֶּנּוּ לָדַעַת טוֹב וָרָע וְעַתָּה פֶּן־יִשְׁלַח יָדוֹ וְלָקַח גַּם מֵעֵץ הַחַיִּים וְאָכַל וָחַי לְעֹלָם:

[Het is niet overbodig er hier op te wijzen, dat juist in die eerste hoofdstukken van Genesis alle grondbegrippen en grondvoorstellingen voorkomen, die wij voor onze levens- en wereldbeschouwing noodig hebben. In Genesis 1—12 staan alle uitgangspunten aangegeven voor onze geheele beschouwing der natuur, der volkeren, der verhoudingen onder de menschen en voor alle relatiën waarvan wij ons eene voorstelling te maken hebben.

Het is dus zeer noodzakelijk die capita bijv. op de Catechisatie goed te behandelen, en er langen tijd mede bezig te zijn. Iemand die deze 12 hoofdstukken in een half jaar tijds afhandelt, kan zeggen dat hij hard gewerkt heeft.

Verzuimt men hieraan de vereischte aandacht te wijden, dan kan men niet verstaan hoe hier de fundamenten van alles liggen, en de palen waarop het gebouw moet rusten.

De richting van de mannen der Bijbelcritiek die Genesis achter de Profeten wil brengen, weerlegt zichzelve dan ook volkomen daardoor, dat zij in haar pogen het gebouw met de palen naar boven zet.

Zeer opmerkelijk is het dus ook, dat hier in de eerste 3 capita de gedachte van eene plurale Differenzirung in het Eeuwige Wezen voorkomt.]

Deze plaats is eene der gewichtigste uit het geheele boek Genesis.

Ons bestek laat geene uitvoerige exegese toe, maar toch moeten wij met opmerkzaamheid nagaan wat hier staat, als er sprake is dat de mensch zou worden כְּאַחַד מִמֶּנּוּ, hetgeen, blijkens wat we hier boven gezegd hebben, met den pluralis maiestatis onvereenigbaar is.

Men kan nu begrijpen hoe die uitdrukking, in verband met het נַעֲשֶׂה van Genesis 1 de zaak tot zekerheid brengt. Geen koning toch kan spreken van

„onzer een" en waar er hier nu toch van gesproken wordt, volgt daaruit aanstonds dat *een begrip van Differenzirung reeds in de oudste tijden door God geleerd is, niet bij wijze van Dogmatiek, maar zuiver paedagogisch,* in de gewone openbaring, evenals eene moeder, die haar kind niet iets van buiten laat leeren omtrent zichzelve, maar het psychologisch in de juiste begrippen opvoedt.

In *Jes. 6 : 8* hebben wij ook datzelfde verschijnsel. וָאֶשְׁמַע אֶת־קוֹל אֲדֹנָי אֹמֵר אֶת־מִי אֶשְׁלַח וּמִי יֵלֵךְ־לָנוּ וָאֹמַר הִנֵּנִי שְׁלָחֵנִי׃

Hier springt het in 't oog dat er eerst staat אֶשְׁלַח in 't *enkelvoud,* daarna לָנוּ in 't *meervoud,* en daarna in vers 9 weer in 't *enkelvoud* וַיֹּאמֶר. Dat daarin eene *Differenzirung in het Goddelijk Wezen* ligt, leert ons de Heilige Geest zelf op twee plaatsen in het Nieuwe Testament.

1°. in *Joh. 12 : 41* waar na herhaling dezer woorden in vers 38—40, met toepassing op Christus gezegd wordt: Ταῦτα εἶπεν Ἡσαιας ὅτι εἶδεν τὴν δόξαν αὐτοῦ, καὶ ἐλάλησεν περὶ αὐτοῦ.

Alzoo blijkt hieruit, dat het Evangelie van Johannes verklaart, dat deze woorden gesproken zijn van Christus, en zoo de Differenzirung in het Goddelijk Wezen reeds in Jesaja wordt aangewezen.

2°. Ook in *Acta 28 : 25 en vv.* worden wij op deze woorden gewezen; en daar worden zij rechtstreeks toegepast op het verwerpen van Christus.

Nog éene plaats moeten wij aanhalen alvorens hiervan af te stappen, en wel *Gen. 11 : 7 :* הָבָה נֵרְדָה וְנָבְלָה שָׁם שְׂפָתָם אֲשֶׁר לֹא יִשְׁמְעוּ אִישׁ שְׂפַת רֵעֵהוּ. In vers 6 staat het *enkelvoud,* nu volgt er het *meervoud* נֵרְדָה en נָבְלָה, en dan weer het *enkelvoud* וַיָּפֵץ en בָּלַל in de volgenden verzen; dus vindt ook hier weer een dooreenmengen plaats van enkelvoud en meervoud.

Op dit verschil moet nauwkeurig gelet worden, omdat wij hier, evenals in Gen. 1 : 26 weer hebben:

het *beraad* in het *meervoud* en

de *actie,* de uitvoering van het besluit in het *enkelvoud.*

Dat verschil is niet toevallig; wie toch de constructie van de Gereformeerde Belijdenis kent, weet daaruit dat:

1°. alle opera *ad extra* aan alle drie Personen gemeen zijn, en daarbij dus het *enkelvoud* moet gebruikt, terwijl:

2°. alle opera *ad intra* het *meervoud* eischen omdat daarbij het verschil der Personen uitkomt. Zoo ook hier; zoolang het een opus ad intra is, staat het meervoud; zoodra het een opus exeuns is, komt het enkelvoud.

(Zie over de opera ad intra en ad extra Loc. de Creat. pag. 3—5 en het werk van den Heiligen Geest, Dl. I pagg. 13—19).

In al die plaatsen die wij hebben ingezien, zagen wij dus gedurig datzelfde verschijnsel van zekere pluraliteit, zonder dat echter die pluraliteit nader bepaald wordt of iets te bespeuren is van een ternaar.

Den *ternaar* vinden wij eerst in *Gen. 18 : 1 en vv.* Wij zijn hier in de geschiedenis van Abraham, d. w. z. de geschiedenis van de Schepping en die der 2de verordening over deze wereld onder het Noachietisch verbond is afgeloopen; nu zijn wij dus op het terrein der bijzondere genade. Hier liggen de Toledooth van de bijzondere Openbaring, waardoor de Heere het optreden van Zijn volk Israel voorbereidt, en nu hebben wij op dit terrein ook weer eene Openbaring, die op zekere pluriformiteit wijst, maar nu komt de ternaar er in, want in vers 3 spreekt Abraham van בְּעֵינֶיךָ; hij spreekt dus de drie mannen in 't *enkelvoud* aan.

[Een enkel woord ter toelichting dezer geschiedenis is niet overbodig. Hoe hebben we dit alles te verstaan? Er staat toch, dat er drie mannen waren, en uit de wijze waarop Abraham hen ontvangt, krijgt men den indruk dat het menschen waren; hij is jegens hen gastvrij, en beveelt voor hen een kalf te slachten opdat zij zouden eten. Hoe hebben we ons dat alles nu voor te stellen, want dat wij met eene zaak extra ordinem rerum te doen hebben, is duidelijk.

God heeft op deze wereld Zijne menschen, en wil aan hen Zijne Openbaring geven, en nu doet God dit aan één bepaalden man, dien Hij daartoe uitverkoor, aan Abraham, opdat door hem die Openbaring weer aan het menschelijk geslacht zou komen.

Maar nu moet men zich de vraag stellen: „op wat wijze kan God zich aan zondige menschen openbaren?"

Voor die Openbaring bestaan groote moeilijkheden, en allereerst deze, dat God geest is, en niet uitwendig aan de menschen verschijnen kan; alleen waar een onzondige toestand bestaat, is de mensch rijk genoeg om die geestelijke Openbaring te vatten: maar in gevallen toestand is er geestelijke stompzinnigheid bij den mensch ingetreden, zoodat hij geene geestelijke gemeenschap met God kan hebben, en slechts door voorbereiding de bevatting voor het geestelijke in zich kan opnemen.

Daaruit volgt dat, als dat Eeuwige Wezen zich toch wil openbaren, er geen andere weg bestaat dan deze, dat God tot de menschen zich neerbuigt, tot hen afdaalt, evenals wij doen bij de negers, als we teekens maken om onze meening te doen begrijpen, omdat wij niet op de hoogte van hunne gedachten zijn; op die wijze handelt ook God de Heere als Hij wil verschijnen aan de

menschen: Hij daalt paedagogisch af tot den toestand waarin de mensch verkeert, omdat de mensch niet hoog genoeg is om zich tot het Goddelijk metrum op te heffen.

Wij vinden in dat alles iets Gode onwaardigs, maar juist door dat Gode onwaardige wordt aanraking verkregen met het bewustzijn van den mensch, en wij zien al de instrumenten der Openbaring dat neerbuigende karakter dragen; nu geschiedt dus die Openbaring en mededeeling door middel van voorstellingen die aan het menschelijke ontleend zijn, evenals oudere menschen met een kind spreken in vormen en voorstellingen ontleend aan de kinderwereld.

Onder de menschen bestaan voorts velerlei manieren om iets aan het verstand te brengen van degenen met wie wij niet spreken kunnen, daar zij op te grooten afstand van ons zijn verwijderd; denk slechts aan de wijze waarop schepen op zee elkander teekens geven om mede te deelen wat men elkander wil bekendmaken, door het ophijschen van vlaggetjes, het aansteken van lantaarns enz., zoodat men elkanders bedoeling door die afgesproken teekens volkomen verstaat. Zoo gebeurt het ook dat de gidsen in de bergstreken door fakkels aan te steken de menschen waarschuwen. Een ander teeken is nog het afschieten van kanonnen bij watersnood etc.

Op diezelfde manier vinden wij ook in de Heilige Schrift dat God teekenen geeft (de wolkkolom, brandende fakkels etc.)

In dit verhaal echter hebben wij te doen met eene andere methode van Openbaring Gods aan de menschen nl. het optreden van een soort geheimzinnige mannen, van wie we niet kunnen zeggen wie zij waren of hoe zij daar kwamen, en voor wier verschijning twee middelen ter verklaring bestaan:

1. Op dezelfde wijze waarop God Adam als mensch schiep, formeerde Hij hier drie mannen om als instrumenten van Zijne Openbaring, uitsluitend voor dit doel, te dienen: Hij liet hen naar Abraham toegaan, en nadat zij hunne taak hadden volbracht, vernietigde Hij ze weer.

Daartegen, dat God, als Hij wil, een mensch schept, om dien te gebruiken, is niets in te brengen.

2. Drie op de wereld levende personen die in Abrahams omgeving woonden, werden door God daarvoor gebruikt.

Voor deze hypothese geeft het hypnotisme, de magnetische slaap een analogon; wij weten toch, hoe de hypnose werkelijk ontdekt heeft het vermogen van den mensch om passief zijn eigen persoon te laten inslapen, en passief door een ander te worden geëxploiteerd, zijne taal te spreken, kortom, in alles een gewillig instrument van den andere te zijn. Dit is eene psychologische werking, die groote geheimen in zich bevat, en welligt nog groote dingen zal doen zien. (Prof. Bornheim te Rouaan heeft de aandacht der wetenschappelijke wereld er op gevestigd).

Welnu, dat feit opent de mogelijkheid, dat God ook alzoo met een mensch handelt, als Hij den mensch geheel passief maakt, en dus den mensch het-

zelfde doet ondergaan als een magnetiseur. Wanneer die werking toch van mensch op mensch gezien wordt; dan moet á plus forte raison die werking ook van God op den mensch werken kunnen; ook bij de profeten vinden wij van die analoge gevallen van behandeling van den menschelijken persoon door God.

De mogelijkheid zou dus kunnen bestaan, dat God drie lieden in zulk een toestand van hypnose bracht, en uit Zijn bewustzijn liet spreken.

Dit stellen wij echter niet onvoorwaardelijk vast; daartoe zouden wij het recht missen; maar memoreeren slechts de voorstellingen die zich de menschelijke geest daarvan vormde, en zeggen tevens, dat wij van die voorstellingen niets kunnen bewijzen of bestrijden, omdat het Woord er ons niets verder van zegt.]

Doorloopen wij Genesis 18, om het wondere van de verschijning te doen zien.

Vers 3. Abraham begint met *één* der drie mannen aan te spreken, en dit bevreemdt niet; de geheele verschijning heeft dit karakter, dat bij Abraham een Bedouïnen-chef met twee knechts verschijnt; de kleeding wees hem duidelijk aan wie de voornaamste was, hij spreekt dan ook den hoofdman aan met den naam Adonai, waarbij wij niet moeten denken aan den Naam Gods, maar aan den hoofdpersoon van dit gezelschap.

Vers 5. Nu komt er een *meervoud.* Abraham zal als gastvrij man spijze gaan halen, en nu moet niet alleen de overste, maar ook de andere twee mannen daarvan gebruiken; alles loopt dus hier zeer eenvoudig en natuurlijk.

Vers 8. Hier lezen wij dan ook, dat Abraham, nadat alles klaargemaakt was, het aan die drie mannen voorzette, en dat zij daarvan aten; ook hier geene enkele moeilijkheid.

Vers 10. Hier heeft onze Statenvertaling reeds *„Hij"* en *„Hem"* met hoofdletters gezet, als van Jehova, en met recht, want die chef begint in eens zóo te spreken als alleen God kan doen; hij belooft nl. aan Sara, dat zij eenen zoon zal baren. Dat kon geen reiziger zeggen, dat komt alleen God den Heere toe, die zeggenschap heeft ook over de zwangerschap der vrouw. Sara lacht, en nu komt in *vers 13* ineens וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־אַבְרָהָם.

Hierbij moeten wij vooral goed opletten, en toch nauwkeurig de Heilige Schrift lezen. Er wordt niet gezegd door Abraham dat die man Jehova was, en dit zeide, maar de schrijver van het verhaal zegt, dat de woorden van dien man, woorden waren van God door dien man, die dan in vers 17 weer worden opgenomen.

Tusschen vers 13 en 17 staat dan nog in *vers 16* וַיָּקֻמוּ מִשָּׁם הָאֲנָשִׁים; altoos zijn er dus nog diezelfde drie mannen.

Nu komen de Goddelijke daden. De geheele omkeering van Sodom en Go-

morra wordt aangekondigd bij monde van een dier mannen; er zijn nog drie bij elkaar; de eene spreekt dus niet uit zichzelven, maar God uit hem.

Dit wordt nog duidelijker uit:

Vers 19, dat in dit opzicht bovenal de opmerking verdient, omdat hier, evenals in de vroeger besproken plaatsen van Amos en Hosea, de Heere spreekt van *„de Heere"*. In

vers 20—21 lezen wij weer dat de Heere spreekt, en dat Hij zegt: *„Ik* zal nu afgaan en bezien of zij naar hun geroep, dat tot Mij gekomen is, het uiterste gedaan hebben" etc. Zien we

vers 22. „Toen keerden die mannen het aangezicht vandaar en gingen naar Sodom, maar Abraham bleef nog staande voor het aangezicht des Heeren." Nu scheiden dus de *twee* van den *eene*, zooals ook overeenkomt met Cap. 19 : 1, waar wij lezen, dat twee mannen te Sodom kwamen. Die éene, die blijft staan, spreekt zóo, dat God door hem rechtstreeks spreekt. Daarop volgt dat geheele welbekende gesprek, en de priesterlijke voorbede van Abraham voor Sodom.

Dat Abraham zich *volkomen bewust is*, dat hij met God zelf spreekt, blijkt uit

vers 25, waar hij zegt: „Zou de Rechter der gansche aarde dan geen recht doen," en ten slotte toont ons

vers 33 dat, toen de priesterlijke voorbede van Abraham voleind was, de Heere wegging en Abraham naar zijne tent.

Eén van de drie is nu weg; de twee anderen zijn naar Sodom gegaan.

Wie zijn nu die *twee?*

Daarmede raakt men in de war als men vasthoudt aan het woord „engelen" van Gen. 19 : 1. Dat woord מַלְאָכִים is altijd een struikelblok, men denkt altijd bij het vertalen door „engelen" aan eene soort gevleugelde wezens, zooals men ze ook vaak afteekent. Dit nu is fout, dit kan niet zoo zijn; engelen hebben geen lichaam, veel minder vleugelen; als מַלְאָכִים vertaald was door *„boden"*, dan zou de zin duidelijk zijn. Laat ons dus dat woord hier nemen zoo het is: *„loopers"* (zie de etymologie van het woord Loc. de Angelis).

Dat er nu metterdaad gereede aanleiding bestaat om aan „boden" te denken, blijkt uit *Gen. 19 : 13:* „Wij gaan verderven." Zij verklaren zelf *gezonden* te zijn door den Heere, om Zijn gericht aan Sodom en Gomorra te voltrekken.

In *vers 10 en 11* lezen wij van die twee mannen, die eerst engelen genoemd zijn, als van *mannen;* zij slaan met hunne handen de mannen van Sodom af van het huis, en trekken Lot tot zich naar binnen.

In *vers 17* lezen wij nu eensklaps dat *„Hij"* zeide en *vers 18* antwoordt Lot ook in 't *enkelvoud* met *„Heere"*; een van die twee spreekt dus weer als God zelf. Cf. *vers 21* waar wij lezen: *„Hij* zeide tot hem"; dan in *vers 24* zien

wij weer dat *de Heere* vuur deed regenen, en ten slotte in vers 25, dat *Hij* de twee steden omkeerde.

Dit laatste verschijnsel, dat na het weggaan van den éene, een der twee weer als God spreekt, is een zeer opmerkelijk verschijnsel, en doet ons denken aan de hypnose.

Eerst is 't de voornaamste van het gezelschap die spreekt, en de andere twee schijnen slechts bijloopers; dan worden de twee anderen weggezonden naar Sodom; de eerste, die sprak als Jehova, blijft bij Abraham, en gaat dan weg; en waar het nu aankomt op handelen in Sodom, wordt weer *een van die twee* het passieve instrument dat handelt. God gebruikt dus naar Zijn welbehagen éen van de drie als passief instrument. Daarbij komt nog, dat deze apparitie gepaard ging met eene pneumatisch-psychologische bewerking van de personen van Abraham en Lot, zoodat zij in die personen Jehova zagen, en niet gewone menschen. Als toch een boerenknecht, die door een professor gehypnotiseerd is, tot ons kwam, dan zouden wij niet op de gedachte komen om hem aan te spreken met den naam van „professor". Bij Abraham en Lot zien wij, dat zij zelf voelen dat de toespreker God is, en dit is alleen mogelijk door eene pneumatisch-psychologische bewerking, waardoor wij iets anders gaan zien in den persoon die voor ons staat.

> [Wij moeten nog iets daarbij voegen, om over deze apparitie nog iets te zeggen, en wel over het acteeren.
>
> Het tooneelspel doet ons den acteur kennen; wij weten hoe de acteur toont, dat de mensch in zich heeft het vermogen „aliam agendi personam"; een mensch kan zich zelf zòo hypnotiseeren, dat hij geheel in de rol van een ander opgaat. Wereldberoemd zijn alleen die acteurs, die zóó inleven in hunne rol, dat men bij hun spel zich verbeeldt dat men met den persoon te doen heeft dien zij voorstellen; vooral eenvoudige menschen komen spoedig onder dien indruk, en schrikken als de acteur in zijne rol iemand quasi doodsteekt. Dit is bewijs van goed spel.
>
> Het acteeren heeft voor 't geheele leven der Openbaring zoo ernstige beteekenis; de acteur toch toont het vermogen dat in den mensch ligt om zich zóo te bewerken, dat hij een anderen persoon uit zichzelven laat kijken. Op dat acteeren moet gelet, om te begrijpen hoe God de Heere, waar Hij een menschelijken persoon gebruikt om zulk eene rol te doen vervullen als bij Abraham en Lot, de macht heeft om te maken, dat de illusie eene volkomene is.]

Ligt nu in deze verschijning aan Abraham een bewijs voor de Drieënheid opgesloten?

Neen! Men heeft aan dat optreden der drie mannen, zooals het ons hier wordt beschreven, een gewaand bewijs ontleend voor de Triniteit, maar ook slechts een gewaand. Voor de Drieëenheid zou hier dan alleen iets bewezen zijn,

indien de 3 Personen van het Goddelijk Wezen *onderscheidenlijk* verschenen waren; maar dat is hier niet het geval; er verschijnt slechts één Goddelijk Persoon; de twee anderen nemen eene dienende plaats in en zijn slechts de gezellen van dien eenen die boven hen uitmunt.

Hier is dus slechts een *schijnbewijs* aanwezig voor de Drieëenheid, en aan schijnbewijzen hebben wij niets; daarvoor is het mysterie veel te heilig.

Alleen dit kan uit deze belangrijke plaats geconcludeerd worden, nl. *dat er is eene „Differenzirung" in het Goddelijk Wezen;* want terwijl die Persoon op aarde openbaar wordt en spreekt met Abraham, wordt er tevens van Hem bijgevoegd, dat de verwoesting van Sodom en Gomorra plaats zal hebben door God uit den hemel; dus dat er tusschen God uit den hemel en den verschenen Persoon onderscheid is, en aan Abraham in deze geheele wondere verschijning eene inleidende openbaring wordt gedaan door God den Heere aangaande eene Differenzirung in het Goddelijk Wezen.

Beschouwen wij thans eene andere plaats en wel: *Num. 6 : 22* enz.

Wij hebben hier te doen met een *zegen*, die door Aäron, als vertoonende het beeld van den eenigen Hoogepriester, op het volk gelegd moest worden, in den Naam des Heeren, en op Zijn hoog bevel.

> [Iets soortgelijks als waarvan ons hier gesproken wordt, vinden wij ook bij den Heiligen Doop; ook daar wordt de Naam des Heeren gelegd op het zaad der kerk; wij hebben hier dus te doen met eene heilige acte, die niet hierin bestaat, dat men met zeker gebaar of op deftigen toon iets zegt, maar die hierin haar heilig karakter vindt, dat zij door God geboden is, en wel juist in dien bepaalden vorm, en dat Hij alleen machtig is om uit de volheid Zijner genade dien opgelegden zegen ook te realiseeren.
>
> Dat die realisatie niet buiten het geloof omgaan kan spreekt als vanzelf; dat toch is als 't ware de mond waardoor de zegen Gods genoten wordt door het schepsel.
>
> Met den zegen die door den Dienaar des Woords op de gemeente gelegd wordt in den Naam des Heeren, staat het evenzoo; het geloof aan dien zegen moet telkens weer gewekt of versterkt, anders versterft het, en gaat het allengs bij de gemeente weg.
>
> Bestaat voor leeraar of gemeente die zegen slechts in den vorm, dan is het uitspreken ervan comediespel en geen heilige realiteit, dan verloopt men in allerlei ceremoniën en holle klanken, waarin de hiërarchie heil zoekt; beschouwt men den zegen als door God zelf verordend, dan komt men te staan voor heerlijke, geestelijke realiteit, dan wordt het verlangen weer levendig om dien zegen dien Hij Zijner gemeente oplegt door den Dienaar, in het geloof te mogen ontvangen, en door Hemzelf te zien verwezenlijkt.]

Daarom begonnen wij in dit hoofdstuk te lezen van vers 22 af, omdat hier alles afhangt van dat „En de Heere sprak tot Mozes zeggende."

God gebiedt; daarin bestaat het authentieke en het heilige dezer acte.

Van oudsher heeft nu de kerk zich ook op deze uitspraken die wij hier lezen beroepen als *bewijs voor de Triniteit;* men dacht die dan te bewijzen door het drieledige van deze woorden:

„*De Heere zegene en behoede u*" enz. (Num. 6 : 24—26). Dit bewijs is echter op onjuiste manier aan die woorden ontleend, het ligt er op zichzelf niet in, en het staat er ook hier mede evenals ten opzichte van de bovengenoemde verschijning der drie mannen aan de eikenbosschen van Mamre.

Anders komt de vraag echter te staan, als men haar gaat stellen op deze manier:

Als wij van achteren het mysterie kennen uit de volheid der Openbaring in Christus, ligt dan ook hierin niet de openbaring der Drieëenheid?"

Daarop is ons antwoord volmondig: „*ja*"; wij vinden hier een der middelen waardoor God de Heere de belijdenis van Zijn Drieëenig Wezen heeft willen voorbereiden in het volk van Israel; deze plaats nemen wij niet als los op zichzelve staande in de Heilige Schrift, maar als een van de schakels in de ontwikkelingsketen der Openbaring waarin God voortschrijdt tot de ternarische manifesteering van Zijn Wezen.

Ligt dan het ternarische begrip daarin dat de hier genoemde zegenspreuk drievoudig is? Neen; reeds vroeger zagen wij immers dat de ternaar in ons besef ligt ingeschapen; want ook daar, waar niemand om de Triniteit denkt, komen die ternarische uitdrukkingen voor, zooals ons ten duidelijkste blijkt uit enkele plaatsen, als bijv. uit

Jer. 7 : 4, waar op ternarische wijze wordt gezegd: „Des Heeren tempel, des Heeren tempel, des Heeren tempel zijn deze"; ook uit:

Jer. 22 : 29: „O land, land, land, hoor des Heeren woord", waar wij eveneens ternarische repetitie vinden; voorts uit:

Ezech. 21 : 27, waar ook evenals in de vorige verzen een ternarische wijze van uitdrukking voorkomt in het „Ik zal die kroon omgekeerd, omgekeerd, omgekeerd stellen", en eindelijk ook uit:

2 Sam. 18 : 33, waar koning David, weenende over zijnen zoon uitroept: „Mijn zoon Absalom, mijn zoon, mijn zoon Absalom, och dat ik voor u gestorven ware."

Op zichzelf is dus een ternarische uitdrukking geen bewijs voor het bestaan van een Drieëenig Wezen; 't was bij Israel evenals bij ons het geval, dat de rythmus van het leven zich, vooral in opgewonden oogenblikken ternarisch uitdrukt, en er ligt dus alleen een *analogie* in met het Wezen Gods; die uiting die bij den mensch zoo gevonden wordt, moet ook bij God bestaan, omdat Hij den mensch naar Zijn beeld schiep. Er is in die woorden van Num. 6

dan ook iets anders waarom men er nadruk op legt. Die reden ligt in de woorden zelf.

Deze drie zegenspreuken zijn niet maar een repeteerend parallelisme, maar zij bewegen zich elk in een *eigen genadesfeer*, die ieder op zichzelf weer overeenkomen met Vader, Zoon en Heilige Geest.

Vers 24 wijst ons toch in het „zegenen en behoeden" op de scheppende en voorzienende macht Gods; zegen uit de schepping en bewaring uit de voorzienigheid, en dit verplaatst ons dus in de speciale sfeer van actie van God den *Vader*.

Vers 25 toont ons daarop de *tweede* sfeer in het „de Heere doe Zijn aangezicht over u lichten en zij u genadig", de sfeer van den *Zoon*, die het licht moet opgaan in de duisternis, en barmhartigheid betoont waar ontferming noodig is, de sfeer dus van de *verlossing* des zondaars, die in duisternis en ellende neerligt, en in

vers 26 krijgen wij dan de *derde* sfeer in het: „de Heere verheffe zijn aangezicht over u en geve u vrede". Dat verheffen van Gods aangezicht vindt dan plaats als de Heere zich aan ons kennen doet, zich persoonlijk aan ons openbaart, terwijl de vrede, dien het kind Gods smaken mag, de vrucht is des geloofs (cf. Rom. 5 : 1); en die twee werkingen nu, die openbaring Gods aan den zondaar en dat u tvloeien van vrede, behooren tot de toepassende werking des *Heiligen Geestes*.

Beschouwen wij dus die drie onderscheidene zegenspreuken achter elkaar, dan is niet te ontkennen, dat

1°. hier *drie* onderscheidene soorten van zegen worden uitgesproken,

2°. dit terrein van zegen ook beantwoordt aan de drie sferen in het werk des Vaders, des Zoons en des Heiligen Geestes, die van schepping, verlossing en persoonlijke werking, en

3°. die drie juist in die volgorde staan, waarin zij moeten voorkomen, zoodat de belijdenis der Triniteit er in ligt opgesloten.

Op dien grond heeft men de vraag te stellen: „Is dit bij toeval zoo, of hebben wij het recht, dat te beschouwen *als door God zoo bedoeld?*"

Daarop antwoordende, komen wij terug op wat vroeger reeds betoogd is, dat de Gereformeerden altoos hebben volgehouden dat, *waar God iets zegt, Hij altijd tevens bedoelt al wat logisch in die woorden ligt;* Hij is Zichzelven steeds bewust, en zegt niets bij toeval.

Daarom moet worden erkend, dat in deze aangehaalde Schriftuurplaats Num. 6 : 22—26 eene Goddelijke ordinantie ligt, die geheel past bij Gods Drieëenheid, en zonder het dogma als zoodanig uit te spreken, zonder in persoonlijke onderscheidingen in te dringen, toch een *openbaringstrias* uitdrukt, en alzoo voor Israel een schakel in de Openbaring was, waardoor God van lieverlede Zijn Wezen openbaarde.

Voorts heeft men zich nog beroepen op *Jes. 6 : 3*, waar de Serafs uitroepen: „Heilig, heilig, heilig is de Heere der heirscharen" enz.

Men zeide dan, dat in het uitspreken van dat *driemaal heilig* een ternaar ligt, die als zoodanig eene revelatie is van het Drievuldig Wezen Gods.

Nu geldt alleen de vraag, of, in verband met wat wij vroeger reeds bespraken aangaande de „Differenzirung" in het Wezen Gods, in het zoogenaamde trishagion een bewijs is te vinden voor de Drieëenheid; en dan blijkt uit al de hierboven aangehaalde ternaren genoegzaam, dat hier *geene* conclusie mag worden getrokken voor de Triniteit. Men kan niet ontkennen dat er eene toespeling in ligt, maar dat is hier de vraag niet; de bewijskracht ontbreekt.

Dit alleen blijkt er uit, dat ook in de wereld der *engelen* eene ternarische uiting bestaat, en dit feit, dat die uiting ook bij de engelen bestaat, versterkt onze opvatting, dat God, in overeenstemming met Zijn Wezen, dezen ternarischen drang in den mensch en engel gelegd heeft.

Hoe zuiverder al die plaatsen worden bezien, hoe krachtiger men staat.

Eindelijk beriep men zich nog op *Jes. 33 : 32:* „Want de Heere is onze *Rechter*, de Heere is onze *Wetgever*, de Heere is onze *Koning*; Hij zal ons behouden". Metterdaad spreekt deze plaats veel sterker en krachtiger.

Intusschen moet wel worden ingezien, dat deze plaats volstrekt niet op éene lijn ligt met Num. 6 : 22; hier toch hebben we geen openbaringstrias, geen verschillende sferen van genade; hier zijn drie dingen die de souvereiniteit Gods raken: Rechter, Wetgever en Koning; van eene onderscheiding, die op schuld, verlossing en heiliging zou zien, is hier in 't geheel geen sprake.

Wel echter ligt in deze woorden iets dat ons wijst op eene onderscheiding in het *bestuur* dat van God over Zijn volk uitgaat; 't is niet de trias politica in engeren zin: rechterlijke, wetgevende en besturende macht; neen, in de koningsidee ligt meer dan de besturende macht; en toch ligt er eene aanduiding in, dat ook in het bestuur Gods eene ternarische onderscheiding ligt, en derhalve alle bestuur onder menschen in *drieën* uiteenvalt, en als afschaduwing van het regeeren Gods zich splitst in:

1°. *'t wetgeven*, om de wet uit te vaardigen;

2°. *de rechterlijke macht*, om te beoordeelen of men de wet handhaaft; en

3°. *de koninklijke macht*, om de wet uit te voeren.

Er is dus hier ook zelfs geen zwak bewijs voor de Driepersoonlijkheid, maar wel de aanduiding, dat ook het leven Gods in Zichzelven zich op ternare wijze uit; waarna, zoo men de Triniteit belijdt, weer kan gevraagd worden of dit ternare in Zijn levensuiting ook samenhangt met Zijn Persoonlijk bestaan, welke vraag dan toestemmend moet beantwoord.

Meer sporen van een ternare opvatting geeft het Oude Testament ons niet, maar wel geeft het ons op breede wijze:

II. *Eene successieve, steeds klimmende openbaring van een Differenzirung in God, die samenhangt met de Differenzirung in Zijn persoonlijk bestaan,* en het is dat punt dat nu uitvoerig moet worden behandeld.

1. Zeer opmerkelijk is het, dat de heldere, krachtige openbaring van deze Differenzirung optreedt in de Heilige Schrift daar, *waar Israel begint te bestaan,* niet in het daarachter liggende, maar bij het optreden van Abraham, daar waar de eerste fundamenten gelegd worden voor de heilsopenbaring aan Israel. Op dat moment juist begint krachtig en sterk, op eenigszins bevreemdende wijze, het optreden van den מַלְאַךְ יְהוָה; die komt als een nieuw element in de geschiedenis, daar waar zij aan een keerpunt is, waar zich de algemeene kerk oplost, en de kerk zich concentreert binnen het stroombed van een geslacht.

2. Ook treft het de opmerkzaamheid, dat nu de eerste openbaring van dien מַלְאַךְ יְהוָה ten deel valt, niet aan Abraham, maar aan *Hagar.* In *Gen. 16 : 9* zien we dien מַלְאַךְ יְהוָה opgetreden. In vers 7 verschijnt hij: hij spreekt tot Hagar, en in vers 10 lezen we dan iets dat de geheele orde van zaken omkeert; daar toch zegt hij: „Ik zal uw zaad grootelijks vermenigvuldigen" etc.

Had hij gezegd: „de Heere zal het doen," dan zou er niets uit af te leiden zijn, dan was hij een gewone bode Gods, nu echter is dit niet het geval. Hij is het die van zichzelven zegt: „*Ik* zal eene scheppingsdaad uitoefenen", en dit is eene zaak die geen engel vermag te doen, maar alleen de levende God. Dus treedt hier op een persoon, die als man verschijnt en zegt: Ik zal dit of dat doen, niet slechts in de naaste toekomst, maar zelfs in latere geslachten.

Nu komt de vraag die van het hoogste belang is, en wel deze:

„Waarom is die מַלְאַךְ יְהוָה het eerst aan Hagar verschenen en niet aan Abraham?"

Dit is voor de Joden een bittere pil om te slikken, de Rabbijnen willen er maar niet aan en kunnen dit feit niet verklaren. Toch is het ons duidelijk waarom God de Heere dit alles zoo beschikte.

Deze openbaring hangt ten nauwste samen met de geheele conditie van de heilsopenbaring Gods, en die is deze: dat Hij voor een tijd lang het heil in Israel opsluit om het gereed te maken, en als het dan in den Christus gereed is, gaat het weer uit naar de wereld, en gaat Israel weg.

Het doel Gods ligt dus niet in Israel, maar in de wereld; het heil is niet voor één geslacht, maar voor *alle geslachten* der menschen; aan Abraham wordt het dan ook bij zijne roeping door God ingeprent: „In u zullen al de geslachten des aardrijks gezegend worden."

Zien wij nu *vers 9* in, dan lezen wij daar: „Toen zeide de Engel des Heeren tot haar: Keer weder tot uwe vrouw" enz., wat wij zouden kunnen opvatten als een uitgesproken gebod des Heeren door Zijnen engel, maar nu volgt *vers 18*, waar wij woorden lezen die van eenen engel niet kunnen gelden. Terecht staat dan ook in onze vertaling het woord „*Ik*" met groote letter, omdat het geheele verhaal ons wil te kennen geven, dat wij hier te doen hebben met een Goddelijken Persoon, van Wien dingen verteld worden waarover God alleen macht heeft. Waar er niet staat „de Heere zal uw zaad vermeerderen", maar „*Ik*" zal dit doen, daar volgt dat Hij, die hier verschijnt, zeggenschap heeft over de generatie, en waar Hij dezelfde Persoon is die in vers 9 de מַלְאַךְ יְהוָה is, daar is het duidelijk, dat het een *Goddelijk* Persoon is, die verscheen in den Engel des Heeren.

Nu verdient het de opmerkzaamheid, dat er in vers 11 volgt: „de Heere heeft uwe verdrukking gehoord"; en dit, gevoegd bij het voorafgaande, toont ons dus dat wij hier hebben:

1°. de manifestatie van een *engel* in menschengedaante;

2°. dat die aldus verschenen engel *Goddelijke* scheppingsdaden arrogeert; en

3° dat toch die Persoon weer is *onderscheiden* van Jehova.

In *vers 13* wordt ons verder Hagar zelve voorgesteld als geen dupe van een illusie, maar zichzelve volkomen bewust van de openbaring die zij ontving, zooals blijkt uit de woorden: „Zij noemde den naam des Heeren die tot haar sprak אֵל רָאִי". Het opmerkelijke hierin is, dat zij, naar deze woorden aangeven, niet den naam van אֱלֹהִים aldus noemde, maar *van dien Jehova die haar verschenen was;* en daaruit spreekt dus duidelijk het besef, dat zij te doen had met een God die in eene Differenzirung van Zijn persoonlijk Wezen zich aan haar openbaarde.

In *Cap. 21* van Genesis krijgen wij nu het 2de verhaal van Hagars vlucht; ook daar zien wij weer in *vers 17* dat de engel Hagar toeriep uit den hemel „Wat is u Hagar" enz.; men zou dus zeggen dat hier een bode des Heeren verscheen; maar nu vinden wij ook hier weer, dat er volgt: „*Ik* zal hem tot een groot volk stellen", wat niet staat in de macht van het creatuur, maar alleen van Hem die met almacht bekleed is; ook hier is dus weer de bepaalde strekking van het verhaal, om ons in dien daar verschenen מַלְאַךְ יְהוָה te doen zien eene persoonlijke openbaring van God zelf. Ook hebben wij hier weer de Differenzirung der personen, want hoewel die engel hier zoo spreekt, spreekt hij in *vers 17* van „*God*", en terwijl hij zegt: „*God* heeft naar des jongens

stem gehoord", verklaart hij verder: „*Ik* zal hem tot een groot volk stellen". Ook hier dus weer drieërlei:

1°. een *engel* in mannengestalte;

2°. een *persoonlijke God* die uit die gestalte spreekt: en

3°. tevens eene *Differenzirung* van dien engel met God.

3. Nu gaan wij over tot *Gen. 22*, waar ons de offerande van Izaäk beschreven wordt.

Hier komen wij op *verbondsterrein;* met die offerande van Izaäk hebben wij te doen als type van de offerande van den Christus, het is dus een heilig terrein.

Nu zien wij op dat heilige terrein dezelfde verschijning die we vroeger waarnamen, maar veel dieper opgevat; dat dezelfde verschijning hier voorkomt, blijkt wel uit *vers 11*, waar staat dat de מַלְאַךְ יְהוָה spreekt, maar met de opmerkelijke trek in het verhaal, dat die verschijning aan Abraham ten deel viel מִן־הַשָּׁמַיִם; niet dat hij uit den hemel nederdaalt, maar dat die gestalte zich vertoonde als niet rustende op de aarde, maar opgeheven in den hemel. Die trek doet uitkomen, dat wij hier te doen hebben met het verbond der genade dat den hemel met de aarde verbindt, — iets dat bij Hagar niet gevonden werd; daar toch ging het alleen over de aardsche dingen; een groot volk en grooten invloed op de menschenwereld, daarom is die openbaring aan Hagar dan ook gelijkvloers, op den grond.

Hier bij Abraham echter waar het de eeuwige dingen geldt, verschijnt de מַלְאַךְ יְהוָה als *opgenomen* in de hemelsche sfeer.

In *vers 12* lezen wij dat de מַלְאַךְ zegt: „Strek uwe hand niet uit" etc.; hij begint dus te spreken als bode, maar nu volgt er: „nu weet Ik dat gij uwen zoon van *Mij* niet onthouden hebt"; hij arrogeert dus de Goddelijke waardigheid; en toch spreekt die engel weer van God als van iemand anders dan hijzelf, in vers 16, waar hij zegt: „Ik zweer bij Mijzelven, *spreekt de Heere*". Ook hier komen we dus weer tot drieërlei onderscheiding die we kregen bij de bespreking van Gen. 16 en Gen. 21.

Waarom staat nu deze openbaring hooger dan die aan Hagar?

Omdat de מַלְאַךְ יְהוָה zegt: „Ik zweer bij Mij zelven" als uitspraak van Jehova, en hij, waar hij op die plechtige wijze spreekt, aan 't slot weer zegt: „Omdat gij *mijner* stem zijt gehoorzaam geweest". Daarin, dat Abraham toonde God te vreezen en Zijne stem te gehoorzamen, ligt een zedelijk, een geloofselement, dat bij de openbaring aan Hagar geheel ontbrak.

Geen eenvoudige zegen wordt hier gegeven, maar er is eene wederkeerige werking. God stelt zich met Abraham in verband, omdat Abraham zich met Hem in verband gesteld had door het geloof.

Abraham had getoond God te vreezen, en dat vreezen van God en het gehoorzamen Zijner stem past de engel op zichzelven toe, en niettegenstaande het geloofselement er in is, volhardt toch die מַלְאַךְ יְהוָה om dat alles op zichzelven toe te passen.

Laat ons voor een oogenblik met Rome aannemen, dat God de scheppende macht aan een schepsel kan overdragen, dan zou daardoor wel verklaard worden wat tot Hagar gezegd wordt: „Ik zal vermeerderen", maar deze verschijning aan Abraham niet; want nooit wordt beweerd, ook niet door de Roomsche kerk, dat een schepsel zich mag maken tot *voorwerp des geloofs en der aanbidding;* en dit nu arrogeert hier de engel voor zich, dat hij is degene aan wiens ordinantiën men te gehoorzamen heeft, door te zeggen: „naardien gij *mijner* stem gehoorzaam geweest zijt".

4. Nu moeten wij overgaan tot wat we lezen in *Gen. 32* over het gebeurde met *Jacob* bij Pniël.

> [Tusschen Gen. 22 en Gen. 32 hebben wij nog de verschijning des Heeren aan Jacob in den droom te Bethel; op die geschiedenis zullen wij echter niet ingaan, omdat wij daar wel lezen dat de Heere zich vertoonde boven aan den ladder, maar wij toch daar geen bepaalde pertinente vorm van openbaring voor ons hebben om er ons op te beroepen.]

Wij beginnen te lezen bij *vers 25;* daar zien wij dat Jacob alleen is achtergebleven bij den Jabbok, en dat er nu een אִישׁ kwam om met hem te worstelen, niet een engel, maar een *man.*

> [Als wij zullen vragen ter verduidelijking van wat wij hier lezen: waaraan volgens de Heilige Schrift ontdekt werd of men met een man of een engel te doen had, dan vinden wij op die vraag het antwoord in Richt. 13 : 6, waar Manoachs huisvrouw tot haren man zegt, dat er tot haar een man Gods is gekomen, wiens aangezicht was als dat van een engel נוֹרָא מְאֹד. Daaruit blijkt dus dat bij zulk eene manifestatie als hier plaats had, dááruit werd opgemaakt of men een mensch of een engel voor zich had, dat bij den engel eene uitstraling van het gelaat waargenomen werd, eene soortgelijke uitstraling als ook gezien werd bij Mozes toen hij van den berg des Heeren kwam, bij Christus toen Hij op den Thabor van gedaante veranderd werd voor de oogen Zijner discipelen, en bij de verschijning aan de vrouwen die heengingen naar het graf des Heeren na Zijne opstanding.
>
> Wanneer in het Nieuwe Testament ons gezegd wordt dat in de dagen der opstanding ons lichaam zal veranderd worden in gelijkheid met Zijn heerlijk

lichaam, dan mag daaruit geconcludeerd dat van het menschelijk gelaat een hoogere glans zal uitstralen.

Het verschil in glans springt dadelijk in 't oog, ook bij de vogelen; zien wij een raaf dan treft ons dadelijk zijn doffe kleur, terwijl de andere vogels glanzen; hetzelfde verschil hebben wij tusschen den steen en de metalen, zelfs bij de vergelijking van een levend wezen met een lijk, waar het laatste ons absentie van allen glans doet zien.

In verband nu daarmede, dat aan Manoachs vrouw een man verscheen met verhoogden glans op het gelaat, moet dus beschouwd worden wat wij lezen in Gen. 32 : 25 over den אִישׁ die aan Jacob verscheen.]

Toen nu die man met Jacob worstelde, heeft hij volgens *vers 28* tot hem gezegd: „Uw naam zal voortaan niet Jacob heeten, maar Israel" etc.; dus nu wordt door dien man over Jacobs *naam* beschikt.

En nu lette men er wel op, dat hier niet alleen een bloote naamsverandering voorkomt, maar dat het geven van een anderen naam onder het Oude Verbond tevens inhoudt eene verandering in het *wezen;* dit inziende gevoelt men eerst de hooge beteekenis van de actie hier door den אִישׁ bij Jacob verricht.

[De naamsverandering kwam ook voor bij den proselietendoop, gelijk het ook in de eerste tijden der Christelijke kerk de gewoonte was om de namen der gedoopten te veranderen, als zinnebeeld van de verandering in hun wezen door de wedergeboorte.

Naamsverandering kan dus alleen geschieden door Hem die het wezen veranderen kan, door *God Almachtig.*

Jacob vraagt nu in het volgende vers naar den naam van dien man, en nadat een ontwijkend antwoord is gegeven, krijgt hij het besef dat hij met een vreemd persoon te doen heeft. Toen ging hem een licht op, en sprak hij het uit: „Ik heb *God* gezien van aangezicht tot aangezicht".

Hier hebben wij dus de verschijning van eene menschelijke gestalte, eene apparitie niet met schittering maar gelijkvloers om zoo te zeggen.

Glanzen kon die gestalte hier niet, omdat er eene worsteling als van man tegen man moest plaats hebben, een engel kon het dus niet zijn die hier verscheen: de worsteling moest plaats hebben omdat zij eene heilige bedoeling had voor de karakteriseering der gemeente Gods, omdat in dat worstelen bij Pniël geestelijk en typisch wordt uitgedrukt de geheele verhouding tusschen God en Zijn volk; daarom heet ook het *geheele volk* Israel, zelfs in het Nieuwe Testament.

Daarom staat dan ook in dit 31ste vers het פָּנִים אֶל־פָּנִים wat wij bij geene der vroegere verschijningen hebben waargenomen; hier is niet alleen de betooning van Goddelijke macht; die laat altijd nog een afstand overblijven; neen, hier grijpt God den mensch *persoonlijk* aan om met hem te worstelen,

en dus de engste gemeenschap uit te drukken, door hem te klemmen aan Zijn hart, en door die lichamelijke aanraking de hoogste intimiteit te doen uitkomen.

Daarom is hier op deze plaats de uitdrukking פָּנִים אֶל־פָּנִים zoo reëel waar, want Mozes had, alhoewel diezelfde woorden ook in zijne ontmoeting met God worden gebezigd, toch niet op die wijze den heiligen omgang met den Heere, bij hem is altijd grooter afstand, en deze ontmoeting van Jacob bij Pniël, deze innige gemeenschap met den Heere vindt alleen hare wederga in wat Johannes zegt van zijnen omgang met Jezus, dat hij had gelegen εἰς τὸν κόλπον αὐτοῦ, en in Jezus' woord dat hij sprak: „Wie Mij gezien heeft, heeft den Vader gezien."

In die woorden פָּנִים אֶל־פָּנִים ligt dus de hooge beteekenis en het karakteristieke van dit verhaal.

5. Nu gaan wij over tot het bespreken van *Exodus 3.*

Zooals we in *vers 2* lezen, kwam de Engel des Heeren af; hier hebben wij dus weer eene verschijning van den מַלְאַךְ יְהוָה.

Er was een doornbosch, niet slechts een paar doornstruiken zooals men wel eens op platen ziet afgebeeld, maar een *woud*, en onder de boomen van dat bosch zag Mozes iemand wandelen die in zijne verschijning iets bevreemdends had, want, hoe nader Mozes bij dat bosch kwam, hoe meer die persoon begon te glanzen; niet alleen zijn gelaat, maar ook zijne kleederen straalden licht uit, de geheele verschijning schitterde van hemelsch licht, evenals later Christus bij Zijne verheerlijking op den Berg. Die gestalte schitterde niet alleen, maar zette ook de naaste boomen van het woud in gloed. Zoo nam Mozes dit alles waar, en toen hij naderbij kwam, sprak die gestalte tot hem uit dat bosch en beval hem de schoenen van zijne voeten uit te trekken omdat de plek waar hij stond heilig land was. Dit is het tafereel dat ons hier wordt voorgesteld, en nu lezen wij opeens in *vers 4:* „Toen *Jehova* zag dat hij zich daarheen wendde, zoo riep *God* tot hem uit het midden der braambosch" etc.

Terwijl er eerst staat dat hetgeen hij zag de *Engel des Heeren* was, staat er nu dat *God zelf* spreekt uit dat bosch, zoo concreet mogelijk dus; en niet alleen dat dit er staat, maar ook wat die מַלְאַךְ יְהוָה zegt drukt dit uit.

In *vers 6* toch lezen wij dat Mozes die gestalte hoort zeggen: *„Ik ben de God uws vaders"* etc.; niet alleen dus een historisch bericht dat het Jehova was, maar de persoon die hem verschijnt zegt het zelf.

In *vers 11* wordt ons nu ook rechtstreeks bericht: „Toen zeide Mozes tot *God"* etc., zonder eenige onzekerheid, zoo bepaald mogelijk; en niettegenstaande

dit alles, hooren wij nu toch den מַלְאַךְ יְהוָה in het *12de vers* antwoorden: „Wanneer gij dit volk uit Egypte geleid hebt, zult gijlieden *God* (niet *Mij*) dienen op dezen berg", en dan volgt er weer *vers 14* die uitspraak die het inbegrip is van heel de Openbaring des Ouden Verbonds אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה.

't Hoofdmoment voor de Openbaring in de Heilige Schrift ligt altijd in de *naamgeving van God*, zoo ligt in het Nieuwe Testament dat hoofdmoment in de formule van den Heiligen Doop „in den Naam des Vaders, en des Zoons, en des Heiligen Geestes".

Terwijl wij hier nu dat hoofdmoment hebben voor de Openbaring des Ouden Verbonds, komt die מַלְאַךְ niet meer als מַלְאָךְ voor, maar lezen wij: „Mozes sprak tot *God*", en die gestalte zegt in den 1sten persoon zoo sterk mogelijk אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה.

Daarop moet nauwkeurig acht geslagen; de naam van God wordt anders gebruikt in den 3den persoon als יַהְוֶה naar den ouden vorm van het imperfectum, dus lag het voor de hand dat ook hier door den Engel des Heeren in den 3*den persoon* zou gesproken worden, maar dat gebeurt niet, en alhoewel het grammaticaal en syntactisch juister geweest zou zijn indien Mozes tot Farao had moeten zeggen: יִהְיֶה אֲשֶׁר יִהְיֶה heeft mij tot u gezonden", geschiedt dit niet, maar spreekt de verschijning pertinent van אֶהְיֶה, ook in het tweede lid van dit vers, waar men verhalenderwijs den 3den persoon zou hebben verwacht.

Krasser bewijs voor het feit dat in deze verschijning het sprekende subiect *God zelf* is, is niet te leveren, en noch wat duidelijkheid betreft, noch wat het gewicht der openbaring aangaat, is er eene verschijning te noemen die het van deze wint.

In *Cap. 4 : 5* zegt de Heere nog bovendien uitdrukkelijk tot Mozes: „Doe dat, opdat zij gelooven mogen dat u werkelijk verschenen is de Heere, de God hunner vaderen", etc.

God geeft hier zelf eene opzettelijke bevestiging van hetgeen in het braambosch was geschied, opdat Mozes dit alles niet maar voor zich zou houden, maar het aan het volk zou aanzeggen, en er bij hen op aandringen dat zij gelooven zouden in de werkelijkheid der hem ten deel gevallen openbaring van eene menschelijke gestalte die tot subiect had den Goddelijken Persoon.

Dat nu *hier* juist die krasse openbaring plaats greep, hing samen met het gewicht van het oogenblik, het *historisch oogenblik*, waarin het leven der gemeente Gods uit den huiselijken, patriarchalen kring zou overgaan op den volkskring, en het volk als de gemeente Gods te voorschijn zou treden.

Het is om dat volk als een buit zich toe te eigenen, dat de Heere dien

ontzaglijken strijd met Farao gevoerd heeft (cf. wat de Heere zegt in Rom. 9 : 17 van dien Farao: „Hiertoe heb Ik u verwekt, opdat Ik in u mijne kracht bewijzen zou") het is hier het moment, waarop in den koning als representant van het machtigste wereldrijk dat te dier tijde bestond, de incorporatie van de wereldmacht optreedt, die het volk omklemd houdt; en nu is het losrukken van de wereld datgene waardoor God Zijn volk Zich tot een eigendom maakt; het is de overgang van de *scheppingssfeer* in die der *verlossing*.

Krachtens de *schepping* heeft God recht op ons, maar een veel intiemer sfeer is die der *verlossing*, daar krijgen wij dat zalige en koesterende gevoel in ons hart, als wij verzekerd zijn van onze redding.

Die gedachte van verlossing, die groote verlossingsidee is gerealiseerd door het feit van Golgotha's kruis, en die machtige idee bewerkte op de wereld een geheelen ommekeer.

> [Voor eenige jaren waren hier te lande de zoogen. „negerzangers", die op vele plaatsen hun liederen ten gehoore brachten; onder hen was éene vrouw, die een lied zong waarvan de woorden geene andere waren dan deze drie: „I am redeemed"; met variatie van stem en toon herhaalde zij altijd weer diezelfde woorden in eindeloos refrein. Dat was de kreet die in dat negerhart alle bezieling wekte, dat wijst ons op die groote verlossingsgedachte die wonderen verricht op deze wereld en harten in gloed zet.]

Die machtige *verlossingsgedachte* nu is het, die hier in de Openbaring indringt, en er symbolisch wordt ingedragen in een reëel symbool dat hierin bestaat dat God Zijn volk eerst laat besluiten in de macht eens geweldenaars, maar hen nu daaruit verlost en vrij doet uitgaan.

6. Zoo komen wij als vanzelf op eene andere Schriftuurplaats die wij moeten inzien met betrekking tot de openbaring Gods aan Zijn volk.

In *Exodus 13* zien wij, dat de worsteling tusschen de wereldmacht en de verlossende macht des Heeren nu beslist is; hier hebben wij het eerste oogenblik waarop het volk Gods *los* staat van Egypte en uitgegaan is uit de slavernij. Op dat *eerste moment van Israels zelfstandig optreden* nu gebeurt het dat er eene verschijning van God komt, niet aan éen persoon, maar aan het *geheele volk*.

Tot dusver waren de verschijningen Gods aan éen mensch, en ook waar Hij Zijn volk iets wilde openbaren, maakte Hij gebruik van de tusschenkomst van Mozes om hun Zijnen wil bekend te maken; maar nu lezen wij in dit hoofdstuk in

vers 21: „En *de Heere* toog voor hun aangezicht, des daags in eene *wolkkolom*, dat Hij hen op den weg leidde, en des nachts in een *vuurkolom*, dat Hij hen lichtte, om voort te gaan, dag en nacht", en in

vers 22: „Hij nam de wolkkolom des daags, noch de vuurkolom des nachts niet weg van het aangezicht des volks".

Hier treedt dus geene menschelijke gestalte op, hetzij dof of met schitterenden glans, geen engel vertoont zich hier; er is alleen *een teeken van de praesentie des Heeren*, niets dan een teeken, en wel zulk een teeken dat zich het eerst verwachten liet.

Wanneer men een langen marsch doet in eene bergachtige streek, en er zich een onweer samenpakt, dan zal iemand die daar wandelt zonder aan God te denken, onwillekeurig de gedachte aan God voelen opkomen, en als dan de bliksem niet uitschiet met stralen, maar naar alle kanten vonken doet heenspatten, wordt hij door een gevoel van de tegenwoordigheid Gods getroffen, en is het hem niet mogelijk langer gedachtenloos voort te wandelen.

Op die wijze nu wordt ons gezegd dat bij de uittocht uit Egypte, de wolken op eene buitengewone wijze met donkerheid omkleed, en toch vuur uitstralende, halverwege de aarde zweefden, en zich lager dan anders vertoonden.

> [Hier is niet bedoeld, het wonder dat daar plaats greep te verkleinen, als kwam er juist een onweer opzetten, dat tevens dienst deed voor het doel dat God beoogde in de leiding van Zijn volk; neen, integendeel, het vergroot juist het wondere dezer verschijning dat zij juist plaats greep zonder onweder, en niet in een bergland, maar in de vlakte.
>
> Men moet òf aan wonderen gelooven òf er niet mee rekenen; erkent men ze, dan moeten zij ook in volle majesteit optreden. God de Heere is zoo rijk, dat Hij uit de gewone natuur Zijne middelen kiest, en ze gebruikt tot wat Hij wil.]

Deze verschijning was constant; er waren geen *twee* verschijnselen, neen *diezelfde* wolken gloeiden innerlijk; door den glans van het daglicht kon die vuurglans niet uitstralen, maar bij nacht vertoonden zij een rossen gloed.

Welke is nu de *beteekenis* van die wolkkolom?

Wij moeten hierop letten: dat het einddoel van alle religie niet is de Middelaar, maar hierin bestaat, dat men door den Middelaar *tot God zelven* komt, het diepste wezen der religie wordt dan eerst vervuld, als het „*ik*" van onze eigene ziel met het „*Ik*" Gods persoonlijke gemeenschap heeft.

Nu is de מַלְאַךְ יְהוָה altoos eene tusschengestalte, bij wien wij hetzelfde vinden wat bij den Heere Christus voorkomt, dat hij nu eens zegt: „ik ben God zelf", en dan weer spreekt over God alsof een ander dan hij God was. Bij al die verschijningen van den מַלְאַךְ יְהוָה stelt zich iets tusschen God en den persoon in, en daarom zijn twee dingen mogelijk:

1°. dat God *rechtstreeks* verschijnt, of

2°. dat God in eene *menschelijke gestalte* Zich openbaart.

Die laatste wijze van verschijning kwam tot volkomenheid in de vleeschwording des Woords; en het einddoel dier verschijning is om Gods kinderen zoover te brengen, dat zij eens in de heerlijkheid God zelf zullen zien; wanneer het verlossingswerk voltooid is, en God alles en in allen zal zijn. (Cf. 1 Cor. 15.)

Het persoonlijk, *rechtstreeks* verschijnen van God wordt in de Heilige Schrift, zooals wij reeds vroeger zagen, uitgedrukt door פָּנִים, פְּנֵי אֱלֹהִים; daarentegen, wanneer er sprake is van de *instrumenteele* verschijning Gods, wordt gebruikt de מַלְאַךְ יְהוָה.

Om nog dieper inzicht te krijgen in het verschil tusschen die openbaringen Gods, moeten wij even opslaan Ex. 32 en 33.

De wet is door God gegeven, Mozes komt van den berg af, en vindt het volk geknield voor het gouden kalf; daarop bedreigt God straf. In vers 34 van Cap. 32 lezen wij: „Doch ga nu heen, leid dit volk waarheen Ik u gezegd heb, zie mijn Engel zal voor uw aangezicht gaan"; dit wordt als straf aan het volk opgelegd. Die straf bestond daarin dat God Zijne rechtstreeksche verschijning terugtrok, en nu aan Israel alleen instrumenteele openbaring wilde geven door den מלאך יהוה. Daarop heeft Mozes met den Heere geworsteld, om opheffing van die straf te krijgen, en daarvan lezen wij in Cap. 33 : 14 dat de Heere tot hem spreekt: „Zou Mijn aangezicht moeten medegaan om u gerust te stellen?" waarop Mozes antwoordt: „Indien Uw aangezicht niet medegaan zal, doe ons dan van hier niet optrekken", d. i. indien Gij Uwe persoonlijke verschijning van ons terugneemt, dan zijn wij verloren en is de zaak van dit volk hopeloos.

a. In *Ex. 13* komt nu voor het eerst de verschijning בִּפְנֵים. Waar God rechtstreeks verschijnt, daar kan geen engel wezen, en kan die verschijning alleen plaats hebben door *natuursymbolen*, die bij het aanschouwen den indruk teweegbrengen van de praesentie des Heeren.

Zoo hebben wij dus die verschijning van de wolk- en vuurkolom aan Israel te verstaan, waaruit de Majesteit des Heeren en Zijne tegenwoordigheid zich openbaart aan Zijn volk.

b. Een *tweede hoofdmoment* voor de immediate mededeeling van de zijde Gods vinden we in het verhaal van de *wetgeving op den berg Horeb,* zooals ons dat wordt gegeven in *Ex. 19;* en het onmiddellijk karakter van deze verschijning des Heeren wordt ons dan aangegeven in

Ex. 20 : 18, waar wij lezen dat het volk die ontzagwekkende teekenen aanschouwde waaronder de Heere zich openbaarde op den top van den berg, en dat zij, uit vrees voor dat alles, afweken en stonden van verre; daar verscheen

diezelfde wolkkolom, maar nu boven op den Horeb, en veel indrukwekkender, omdat met die verschijning gepaard gingen bliksemstralen en het geluid eener sterke bazuin.

Het volk is zeer bevreesd, en nu zegt het tot Mozes, *vers 18*: „Spreek gij met ons, en wij zullen u hooren, en dat God met ons niet spreke opdat wij niet sterven". Ten duidelijkste blijkt dus uit deze woorden, dat *God de Heere* spreekt, en daarop moeten wij zeer nauwkeurig letten; de gewone voorstelling toch die velen zich maken is, dat de Heere eigenlijk niet sprak, maar *in Mozes hart* die gedachten deed opkomen, die Hij wilde dat door hem aan het volk Israels zouden worden medegedeeld in Zijnen naam.

Die voorstelling moet ten ernstigste bestreden, omdat zij volgens dit vers in lijnrechten strijd is met wat het verhaal ons meldt.

Was toch het spreken bij Horeb alleen een spreken van *Mozes*, dan kon het volk niet tot hem zeggen: „Spreek *gij* met ons"; het volk voelde het onderscheid tusschen het eene geval dat *God* sprak, en het andere geval dat *Mozes* in den naam des Heeren hun iets mededeelde; we zien het uit het beven des volks bij het hooren van de ontzaglijke stem des Heeren.

[Over dat spreken Gods zullen wij hier niet verder uitweiden; in de Encyclopaedie, Dl. II pagg. 433—35, kwam het reeds uitvoerig ter sprake; daarom wijzen wij hier slechts de lijn aan waarlangs wij tot helderder inzicht hieromtrent kunnen komen.

a. Psalm 94 : 9 zegt ons: „Zou Hij die het oor plant niet hooren, zou Hij die het oog formeert niet aanschouwen", en in aansluiting daarmede kunnen wij zeggen: „Zou Hij die den mond, het woord en de taal geformeerd heeft, niet spreken?"

Zeer opmerkelijk is het, dat in Psalm 115, waar sprake is van de afgoden, van hen gezegd wordt: „Zij hebben eene mond, maar spreken niet"; eene voorstelling waaruit volgt dat dan God de Heere wel spreekt, omdat het anders niet als iets belachelijks kon worden gezegd van die afgoden, dat zij „geen geluid geven door hunne keel".

b. Bovendien heeft de mensch zijn mond niet zelf uitgevonden, neen, maar God heeft dien bij de schepping aan den mensch gegeven; en niet dien mond alleen, maar ook alles wat daartoe behoort; het geheele samenstel der spraakorganen is door God zóo aangelegd dat de mensch kan spreken met den mond. Zouden nu die organen op het spreken zijn aangelegd, dan moest God eerst zelf weten wat spreken is, dan moest Hij dit geheele complex van organen in zijne werking reeds vooruit hebben gedacht, evenals iemand die een huis wil bouwen, eerst dat geheele huis in zijne gedachten voor zich moet gezien hebben.

Het spreken is dus eene uitvinding van God, en waar Hij nu machtig is, om gehemelte, tanden, keel en tong zóo te zetten, dat er klanken en woorden worden voortgebracht, daar bezit Hij ook de macht, om zonder die organen

als hulpmiddelen, de luchtgolven zóó te doen trillen, dat er klanken en woorden worden voortgebracht, daar bezit Hij ook de macht, om zonder die organen als hulpmiddelen, de luchtgolven zóo te doen trillen, dat er klanken en woorden worden gehoord.

c. Evenzoo is het, als wij vragen naar de taal van de woorden die God sprak. Uit de Linguistiek kent men den langen strijd die reeds bij Democritus opkwam en ook in Plato's Cratylus werd gevoerd over de vraag of de taal bestaat κατὰ φύσιν of κατὰ θέσιν; eene vraag die thans op linguistisch gebied beantwoord wordt in dien zin dat de θέσις is uitgesloten, en de taal opkwam uit de menschelijke organen.

God is Schepper van de taal, en waar Hij dus den mensch de taal heeft gegeven, zou het absurd zijn te meenen, dat Hij niet kan spreken in verstaanbare woorden en de mensch wel.]

Aan dat spreken Gods op Horeb wordt telkens herinnerd in de Heilige Schrift. Zoo bijv, in *Deut 5 : 26* stelt Mozes het als geheel exceptioneel voor, dat de Heere tot een geheel volk spreekt, zooals tot Israel, bij de wetgeving; slechts aan *Israel* viel het te beurt *als volk* de stem des Heeren te hooren uit het midden der donkere wolk.

Hierdoor nu wordt versterkt wat wij reeds vroeger hebben gezien, nl. dat de beteekenis van de verschijning Gods in de wolkkolom niet is eene verschijning aan één persoon maar aan een geheel volk. *God zelf* was in dien glans dien het volk zag uitstralen uit de wolk; op die wijze maakte God voor het volk Zijne tegenwoordigheid openbaar, door het laten uitkomen in de atmosfeer van zulk een sterken bovennatuurlijken lichtglans.

[Het is met dien glans, om eene vergelijking te maken, evenals met de uitstraling die wij waarnemen bij den glimworm. Loop op een zomeravond langs de struiken, wat ziet ge dan? Een glimworm? Neen, eene uitstraling van licht die de gestalte van den worm zelf onzichtbaar maakt.]

In *Ex. 19 : 9* lezen wij bovendien nog uitdrukkelijk, dat God dit zelf zoo wilde doen, opdat het volk zelf hooren zou wat Hij sprak; Hij legt dus den sterksten nadruk op deze Zijne verschijning als Hij daar zegt: „Zie, Ik zal tot u komen in eene dikke wolk, opdat het volk hoore als Ik met u spreek" etc.

III. ℵ Zien mij nu in wat geschreven staat in *Ex. 23 : 20—21,* dan lezen we in die woorden „Ziet Ik zend eenen engel voor uw aangezicht", reeds de aankondiging van *iet anders* dan die onmiddellijke verschijning des Heeren; daar krijgen wij dit, dat, om den afval van het volk niet de Heere zelf, maar *de Engel des Heeren* voor het volk zal heentrekken, dus een terugkeeren tot de *mediate* openbaring.

Maar tevens vinden wij omtrent dien Engel in vers 21 de gewichtige verklaring: „Want Mijn Naam is in het binnenste van Hem", en daaruit blijkt ons aanstonds dat hier van geen gewonen engel sprake kan zijn.

Wanneer er toch een gezant wordt afgezonden door zijnen koning, dan heeft hij een legitimatiebrief bij zich, eene volmacht om in naam van zijnen vorst te spreken, maar zelf is hij een gewoon mensch; binnen in hem is niets van den koning die hem uitzond; hier hebben we dus te doen met een *Goddelijken Persoon*, van wien verklaard wordt dat de *Naam Gods* in zijn binnenste is.

Hoe hebben we dat te verstaan?

Naar onze begrippen is die uitdrukking eenvoudig onverklaarbaar, en kan slechts worden verstaan, als men er op let dat in de Heilige Schrift de naam het *wezen* aanduidt in zijne openbaring; het wezen dat noembaar is geworden omdat het zich openbaarde, heeft een naam, en die naam drukt het wezen volkomen uit. Zoo moet het hier verstaan van dien Engel Gods; in Zijn innerijk wezen openbaart zich het wezen *Gods*.

Wij komen hierbij vanzelf tot *Ex. 32 : 34*, waar wij de worsteling hebben usschen Mozes en den Heere, over de wijze waarop voortaan de Openbaring :al geschieden.

Daar zegt God tot Mozes: „Mijn *Engel* zal voor uw aangezicht gaan", met welke woorden Hij te kennen geeft, dat Hij voortaan Zijne onmiddelijke gemeenschap zal terughouden en *middellijk* werken zal.

Nu zagen wij reeds terloops dat God in Ex. 33 : 14 tot Mozes spreekt: „Zou Mijn aangezicht moeten medegaan om u gerust te stellen", en dat Mozes daarop antwoordt: „Indien uw aangezicht niet medegaat, doe ons van hier niet optrekken". Daar zien we die worsteling ons voorgesteld, daar lezen we hoe Mozes geen genoegen neemt met de *middellijke* Openbaring maar bidt of die *onmiddellijke* Openbaring niet kan blijven voortbestaan. Die bede kon niet worden ingewilligd, van dien tijd af is de Openbaring *middellijk* gebleven.

Vergelijken wij hiermede *Jes. 63 : 9, 10*, dan lezen wij daar, met een terugblik op wat in Israel geschiedde: „In al hunne benauwdheid was Hij benauwd, en de Engel Zijns aangezichts heeft hen behouden... maar zij hebben Zijnen *Heiligen Geest* smarten aangedaan".

Hier zien wij dus nevens den engel des Heeren ook nog den *Heiligen Geest* optreden, en wel wordt hier van den Heiligen Geest zóo gesproken dat Israel Hem smarten heeft aangedaan, en daarom de Heere hun verkeerd is in een vijand.

Vragen wij nu: Waar is in dat geschiedkundig proces van Israels volksleven het optreden van den Heiligen Geest te zoeken? dan is ons antwoord: Die Openbaring des Heiligen Geestes greep juist plaats bij die *rechtstreeksche, persoonlijke, onmiddellijke* Openbaring van God aan heel Zijn volk. Waar de

Middelaar tusschenbeide trad in den Engel des Verbonds, daar was de Openbaring *middellijk*, en had *niet* de werking van den Heiligen Geest plaats; maar waar de Engel weg was, daar was de Openbaring des Heiligen Geestes.

Dien Geest hebben zij smarten aangedaan, daarom is Hij geweken; en bij den Pinksterdag nu zien wij, nadat Christus ten hemel gevaren is, dien Heiligen Geest weer *terugkomen* om in zijne kerk te blijven tot in eeuwigheid.

In den *Heiligen Geest* en niet in Christus heeft Gods volk rechtstreeksche gemeenschap met den Heere; daarom zegt de Heere Jezus ook in Joh. 16:7: „Indien Ik niet wegga, zoo zal de Trooster tot u niet komen," en lezen wij in Joh. 7 : 39: „Want de Heilige Geest was nog niet, overmits Jezus nog niet verheerlijkt was", en daaruit zien wij derhalve, dat de gemeenschap met God door den Heiligen Geest rechtstreeks is, terwijl de bedeeling door Christus middellijk is.

Er zijn dus twee momenten van Openbaring:

a. de Openbaring aan de *aartsvaders*, de *middellijke*, niet door den Heiligen Geest, en

b. de Openbaring in de *woestijn*, de *onmiddellijke*, door den Heiligen Geest.

Die Openbaring wordt nu door het volk beantwoord met een vloek; zij gaan huppelen rondom het gouden kalf en in die gestalte willen zij den Heere aanbidden; daarop volgt het opheffen van die onmiddellijke gemeenschap en komt zooals wij zagen weer de middellijke Openbaring.

> [Evenzoo is het gelijk we zagen in het Nieuwe Testament bij de Apostelen. Eerst hebben zij te doen met den Middelaar; na Christus' opvaren gold voor hen het Woord des Heeren „de Vader zelf heeft u lief" en „Wij zullen komen en woning bij hem maken".]

Dientengevolge zien wij dan ook in de volgende geschiedboeken den *Engel des Heeren* terugkeeren.

1°. in het hoofdmoment in Israels geschiedenis dat ons is beschreven in *Jos. 5 : 13*, op dat tijdstip dat het volk *overgaat van uit de woestijn in het Heilige Land.*

Daar wordt ons gemeld dat Josua een *man* z ag staan (niet een engel) evenals Jacob bij Pniël. Hij vraagt dien man: „Zijt gij van ons of van onze vijanden", waarop het antwoord luidt: „Neen, maar Ik ben de Vorst van het heir des Heeren", waarop, evenals aan Mozes bij het braambosch, aan Jozua bevolen wordt: „Trek uwe schoenen van uwe voeten, want deze plaats is heilig"; terwijl wij nu in Cap. 6 : 2 lezen, dat die man *de Heere* was.

2°. Het optreden van die verschijning zien wij ook in *Richt. 2 : 1—5*, waar het hoofdmoment ligt in vers 2. Een engel des Heeren komt en zegt: *„Ik* heb ulieden uit Egypte opgevoerd, maar gij zijt mijner stem niet gehoorzaam

geweest". Israel had tegen Gods bevel in een *verbond gemaakt met de inwoners des lands;* we hebben hier dus een da-capo van het gebeurde met het gouden kalf; het volk zondigde in de woestijn in 't vooruitzicht van een heerlijke toekomst; dit herhaalt zich hier. Uitdrukkelijk had God geboden, dat het volk met die heidenen niet op goeden voet mocht leven, die volken waren bestemd om verdelgd te worden, het was eene massa perditionis, die verpest was door de gruwelijkste bestialiteit, en toch laat Israel zich met hen in en sluit een verbond.

Daarmede trad die ellendige toestand in die van dat oogenblik af de realiteit is geworden, dat het volk zelf gemengd wordt in de zonden der Kanaänieten.

Bijna geen volk was er zoo afgodisch als het volk Israels, en als dan ook de profeten klagen dat in alle straten afgodstempels staan en onder allen groenen boom afgoderij bedreven wordt, dan is dat een beeld van de werkelijkheid; geene plek op de wereld was er waar de afgoderij zoo hand over hand toenam als juist in Israel.

De verklaring van dit feit is niet ver te zoeken. Wanneer God aan de Grieken *kunstzin* geeft, dan vindt men bij geen volk ter wereld het aesthetisch schoon zoo uitkomen als bij hen. Zoo vindt men nergens het *recht* meer ontwikkeld dan bij de Romeinen, wier rechtsbesef door God in zoo éénige mate ontwikkeld was. Zoo nu ook, wanneer God aan Israel geeft een *charisma voor het religieuse*, dan volgt, dat, zoodra in dat volk de menschen zich afkeeren van God, zij zich gaan werpen op de *afgoden*, gelijk geen ander volk op aarde, en de realiteit bewijst het telkens duidelijk hoe de gruwelijkste afgodendienst onder Israel gansche scharen van aanhangers vond.

Het is dus kortzichtigheid als men wil staande houden dat Israel eerst langzamerhand tot het Monotheïsme kwam; men ziet dan voorbij, dat een religieus gestemd volk als het Israelitische wel „ueberbieten" moest aan die andere volken, bij wie de afgodendienst in eère was, maar die niet zooveel religieuse aandrift hadden.

Op dat gewichtige moment waarop Israel zich vermengt met de Kanaänieten, treedt dan nu de Engel des Heeren op; bij dit punt wordt eene nieuwe periode geopend, wordt het volk van Israel gemengd met het Kanaänietische leven, de religieuse Trieb afgeleid op het afgodische.

3°. Ook in *Richt. 6* heeft de Openbaring van God aan Zijn volk plaats door een Middelaar, die ook hier in vers 11 genoemd wordt „de Engel des Heeren".

Die Engel spreekt tot *Gideon* volgens vers 12 deze woorden: „de Heere is met u, gij strijdbare held"; Hij spreekt dus van den Heere als van een anderen Persoon, en zegt niet: „Ik zal met u zijn."

Uit *vers 11* blijkt ons duidelijk dat ook hier de verschijning was die van

een man aan wien niets bijzonders te zien was: hij zet zich daar neder onder den eik, hetzij op een bank die zie zich daar bevond of op de wortels van den boom die eenigszins boven den grond uitstaken, evenals een wandelaar die zich neerzet om te rusten. Die man spreekt Gideon aan en spreekt van God als van een ander Persoon. Blijkbaar heeft ook Gideon geen idee dat hij met eene bijzondere verschijning te doen heeft, want volgens *vers 13* spreekt hij dien man aan met „mijnheer" zooals men elken vreemdeling aanspreekt. Wanneer Gideon gemeend had dat op dat oogenblik zelf hem een wonder verscheen, zou hij niet gezegd hebben „waar zijn al de wonderen des Heeren, die onze vaderen ons verteld hebben": hij had er dus geen denkbeeld van, dat hij zelf voor een wonder stond.

Nu volgt in *vers 14* „toen keerde zich *de Heere* tot hem" en spreekt alzoo de schrijver van het verhaal uit, wat Gideon nog niet gemerkt had, dat hier eene Goddelijke verschijning plaats greep; en thans volgt er niet: „de Heere heeft u gezonden", maar: „heb *Ik* u niet gezonden", die man gaat nu in den 1sten pers. spreken, zóo, dat nu langzamerhand uitkomt dat hij zelf God is. Toch merkt Gideon dat nog niet aanstonds, zooals blijkt uit het wederkeerende „mijnheer" waarmede hij zijnen bezoeker aanspreekt; maar daarop volgt dat die man zegt in *vers* 16 „omdat *Ik* met u zal zijn". Nu begint Gideon iets te ontdekken, de vraag komt bij hem op: „hoe kan die man dat zeggen?" En nu verzoekt hij in *vers 17* een teeken van hem om de zekerheid te erlangen, „dat Gij het zijt die met mij spreekt", d. i. dat *God* in U aan mij verschijnt.

Gideons eerste drang na die ontdekking is nu, om eene offerande te brengen, daarom zegt hij verder in *vers 18*: „Wijk toch niet van hier totdat ik kome en mijn geschenk — beter zou hier vertaald zijn „offerande" — uitbrenge", waarop die man verklaart, dat hij blijven zal. De man zat nog steeds onder den eik, alles ging dus nog uitwendig eenvoudig toe; maar nu in *vers 20* lezen wij: „de *Engel Gods* zeide tot hem" etc. Eerst was het de „Engel des Heeren" (vers 12), toen „de Heere" (vers 16), en nu „de Engel Gods", waaruit blijkt, dat de schrijver van het verhaal denzelfden persoon bedoeld heeft.

Gideon wordt bevolen het vleesch en de koeken van zijn offer neer te leggen op den rotssteen, d. i. op eene rotsachtige verhevenheid van den bodem, die als altaar dienst moet doen, en nu steekt die reiziger die daar met een staf bij zich onder den eik had gezeten, zijn staf uit naar hetgeen Gideon heeft aangebracht, en terstond „ging er vuur op uit de rots en verteerde de offerande", terwijl terzelfder tijd de Engel des Heeren „bekwam uit zijne oogen".

En nu staat er in *vers 22* dat Gideon zeide, nadat hem alles duidelijk was geworden: „Ach Heere, Heere, daarom, omdat ik eenen engel des Heeren

gezien heb van aangezicht tot aangezicht", waarop weer in *vers 23* volgt dat de Heere tot hem sprak: „Vrede zij u". Dit laatste, het blijkt duidelijk, wordt niet meer gesproken door dien man, maar is *inspraak* van God in Gideon's hart, en dus *zelfopenbaring* Gods aan hem, zonder tusschenpersoon.

4°. Op gelijke wijze viel volgens *Richt. 13* zulk eene verschijning ten deel aan *Manoach en zijne huisvrouw*. Die beide verschijningen, aan Gideon en Manoach zijn daarom zoo uitermate leerrijk, omdat bij beide alles ontbreekt wat de strekking kan hebben om een bijzonder karakter aan de zaak te verleenen.

> [In de heilige boeken van Chineezen en Indiërs vinden wij ook vaak gewag gemaakt van verschijningen van hoogere wezens aan de menschen, maar de verhalen van die apparities zijn altijd potsierlijk, vol van ophef, uiterst fantastisch, zoo inbliksemende in de realiteit der dingen, dat alle continuïteit en verband met de werkelijkheid geheel ontbreekt. Hier echter is de toedracht der zaak juist eene gansch gewone en bijna natuurlijke.]

Om de momenten te vatten waarop hier moet gelet, zullen wij ook dit verhaal even nagaan.

De vrouw van Manoach was kinderloos. Nu lezen wij in *vers 3—6*, dat een Engel des Heeren haar verschijnt en haar belooft, dat zij eenen zoon zal baren; en aanstonds krijgen wij hier weer diezelfde 2 momenten, nl. dat er een Engel des Heeren verschijnt, die begint met over God te spreken als een *ander Persoon*, „dat knechtje zal een Nazireër *Gods* zijn".

De vrouw gaat heen, en zegt tot haren man: „Er kwam een man Gods — een profeet — tot mij"; dat het een profeet was, maakte zij op uit de voorspelling die hij haar had gedaan, maar zij voegt er tevens bij dat „zijn aangezicht zeer vreeselijk was", wat volgens hetgeen wij vroeger hieromtrent zagen, beteekent, dat zijn gelaat schitterde.

Die verschijning van den engel des Heeren was voor de vrouw, evenals voor andere menschen die hem zagen, als die van eene vreemde persoonlijkheid; aan zijne kleeding was niet te zien vanwaar hij kwam; alle gegevens ontbraken om uit te maken tot welke landstreek hij behoorde; de vrouw van Manoach vraagde hem ook niet naar zijnen naam, en hijzelf sprak daarover niet, zooals blijkt uit vers 6.

Na het verhaal van zijne vrouw gehoord te hebben, bidt Manoach tot den Heere, dat die man Gods mag weerkomen, volgens *vers 8;* ook hij denkt dus nog dat hij met een *creatuur* te doen heeft. Die bede wordt verhoord; in *vers 9* zien wij dat de Engel Gods weer aan de vrouw verschijnt terwijl zij in het veld is.

Zij roept haren man *(vers 10)*, deze volgt haar en beiden veronderstellen nog steeds dat hun een creatuurlijk wezen verscheen, zooals blijkt uit haar

zeggen: „die *man* is mij verschenen" en uit de aanspraak van Manoach tot den Engel des Heeren: „Zijt gij die *man?*" *(vers* 11). Nu zien wij in *vers 15* hetzelfde gebeuren als bij Gideon. Manoach ontdekt dat hij te doen heeft met een hooger wezen; hij wil een geitenbokje halen om te offeren; de Engel des Heeren zegt echter tot hem in *vers 16:* „wat zult gij *den Heere* offeren?"; hij spreekt dus nog van God als van een ander Persoon, zoolang Manoach nog geen klaar bewustzijn heeft van de verschijning van den Goddelijken Persoon; daarom volgt dan ook de vraag van Manoach naar den *naam* van dien man.

De engel antwoordt hierop *(vers 18):* „Mijn naam is פֶּלֶא, dezelfde naam die in Jes. 9 : 5 de uitdrukking is van het Goddelijk Wezen.

(Die naam פֶּלֶא is hier vertaald door „wonderlijk", maar heeft veel dieper zin dan dit woord in 't Hollandsch uitdrukt, het beteekent *„het absolute wonder".*)

Daarop neemt Manoach een geitenbokje en offert het, waarop het wonderlijk handelen van den Engel des Heeren volgt; de Engel vaart op in de vlam van het offer, en Manoach en zijne vrouw vallen ter aarde, terwijl wij ten slotte lezen dat Manoach zegt: „Wij zullen zekerlijk sterven omdat wij *God* gezien hebben".

Hieruit blijkt dat de absoluutheid der verschijning hem tot volle klaarheid is gekomen, nadat hij langzaam al verder is voortgedrongen in het besef dezer apparitie.

Ziedaar wat ons in het historisch gedeelte der Heilige Schrift over den „Engel des Heeren" medegedeeld wordt; alleen kunnen wij nog als in 't voorbijgaan melding maken van het feit, dat

5°. in *I Kon. 19 : 35—36* die verschijning nog wordt gemeld in het *verslaan van Sanheribs leger.* Daar komt die verschijning echter voor zonder iets te spreken, zoodat wij daaruit geene momenten kunnen afleiden.

ב Ook wordt over dien „Engel des Heeren" *retrospicienter* gesproken op eenige plaatsen in de *profetieën,* nl. in *Jes. 63 : 9; Mal. 3 : 1; Zach. 3 : 1* en *12 : 8;* niet in de *historie* dus, maar in de *Openbaring.* Het verschil tusschen het voorkomen van den Engel des Heeren in de historie en in de Openbaring is dit, dat, als Hij voorkomt in de *historie,* Hij *verschijnt* en *spreekt;* terwijl Hij in de *Openbaring* niet verschijnt en spreekt, maar *over Hem* gesproken wordt, of eene *visionaire verschijning* van Hem wordt gemeld. Zoo nu is het in:

Jes. 63 : 9, over welke plaats wij vroeger reeds spraken, en waarover ons thans dus niets meer te zeggen overig is; eveneens in:

Mal. 3 : 1, waar wij eene profetie van de toekomst hebben, eene aanduiding dat Hij verschijnen zal.

Deze plaats is van te meer gewicht, omdat in de evangeliën er op gewezen

wordt, hoe deze profetie in de komst van Christus met zijn voorlooper Johannes den Dooper vervuld is geworden.

Het Oude Testament geeft dus, in verband met het Nieuwe, deze aanduiding, dat de Middelaar die onder het *Oude Verbond* optrad, in verband staat met den Middelaar des *Nieuwen Verbonds*. Wij hebben dus wel te onderscheiden tusschen *tweeërlei* Middelaar in het Oude Verbond.

a. formeel en *reëel* was de Middelaar in 't Oude Verbond *Mozes*, omdat hij tusschen Israel en God stond, en instrument der Openbaring aan Israel was; maar

b. de *geestelijke* Middelaar in 't Oude Testament is iemand anders; die treedt op in den *Engel des Heeren;* die heeft heenwijzende, profetische, typische beteekenis, doelende op de komst van den Christus.

In *Zach. 3 : 1* vinden wij het verhaal van den Engel des Heeren, staande in een visioen naast Josua den Hoogepriester; Zacharia zag Hem in een droomgezicht, niet in de realiteit; en ook in

Zach. 12 : 8 wordt in de Openbaring van Hem gesproken ... „en het huis Davids zal zijn als goden, als de Engel des Heeren voor hun aangezicht"; Hij komt hier alleen voor bij wijze van vergelijking. Wat de Engel des Heeren geweest was voor Gideon en Manoach, dat zou dan het „huis Davids" voor de kerk des Nieuwen Verbonds zijn. Met „huis Davids" is altijd bedoeld de „*Spruite*" die in Davids huis heerschen zou; Christus zal voor het volk des Heeren staan, evenals de Engel des Heeren in het Oude Verbond stond voor hen aan wie Hij is verschenen.

Hiermede hebben wij afgedaan met het spreken over den Engel des Heeren.

IV. Nu hebben wij in het Oude Testament nog met andere verschijnselen te doen, die ons in andere orde, met andere woorden, toch op 't hoofdpunt waarover wij hier handelen, hetzelfde openbaren als we bij den Engel des Heeren vonden, nl. dat sprekende ingevoerd wordt of gesproken wordt over *een persoon van God onderscheiden en die toch met Goddelijk gezag spreekt en bekleed is.* Dezelfde „*Differenzirung*" als bij den engel des Heeren komt ook hier weer voor.

1. Allereerst moeten wij daartoe wijzen op de *Psalmen*, (alhoewel deze bespreking slechts vluchtig kan zijn, omdat wij later bij het bespreken van de Goddelijke natuur des Middelaars deze teksten omstandiger zullen behandelen.)

Psalm 2. In het 1ste gedeelte lezen wij, dat de machten, die op aarde gezag uitoefenen, de banden trachten te verscheuren waarmee zij aan God verbonden zijn, en hunne eigene ordinantiën in de plaats van Gods ordinantiën willen stellen.

Daarop volgt de verklaring dat de Heere hen bespotten zal, en in zijnen toorn spreken: וַאֲנִי נָסַכְתִּי מַלְכִּי עַל־צִיּוֹן הַר־קָדְשִׁי.

Terwijl hier dus spreekt het persoonlijk Goddelijk Wezen met *„Ik"*, volgt nu in *vers 7* dat een andere Persoon spreekt over God als over een van Hem verschillend subiect, want Hij zegt: יְהוָה אָמַר אֵלַי, en terwijl Hij zich van God onderscheidt, zegt Hij dat God tot Hem spreekt: Gij zijt mijn Zoon, הַיּוֹם — d. i. in 't absolute heden — heb Ik U gegenereerd".

Ook hier vinden wij dus *tweeërlei* subiect sprekende, zoodat de een over den ander spreekt, en niettegenstaande die onderscheiding wordt er toch door dat eene subiect zóo gesproken, dat Hij met het Goddelijk Wezen in eene betrekking staat, die het creatuurlijke verre te boven gaat.

Waar toch inplaats van de schepping de *generatie* staat, en de generatie aan het eeuwige הַיּוֹם verbonden wordt, daar blijkt, dat in dat tweede subiect *Goddelijke* mogendheid en wezenheid aanwezig is.

Psalm 45 : 8.

In dien Psalm lezen wij in *vers 7*: „Uw troon, o God, is eeuwiglijk en altoos", en verder: „.... Daarom heeft U, o God, uw God gezalfd met vreugdeolie, boven uwe medegenooten".

Er wordt hier dus gesproken tot dezen Koning van wien dit lied zingt, en die Koning wordt rechtstreeks als *God* aangesproken, maar nochthans wordt het Eeuwige Wezen van dien Koning onderscheiden. Er is één die zalft, en één die gezalfd wordt; en zoowel 't subject dat zalft als 't subject dat zalving ondergaat, wordt met den titel van *God* toegesproken.

Nu zou men nog kunnen zeggen: ja maar, de naam van „goden" wordt ook aan de *Overheid* gegevens, en alzoo kunnen beweren dat hier bedoeld wordt, dat die Koning evenals de rechters wordt toegesproken. Er moet dus op gewezen, waarom die explicatie geen steek houdt.

Wanneer we nl. in *vers 18* lezen: „Ik zal uws naams doen gedenken van elk geslacht tot geslacht; daarom zullen U de volken loven eeuwiglijk en altoos", dan is daarmee de grens van wat aan de Overheid of aan de koningen toekomt verre overschreden.

Wat hier staat, is een vorm van *aanbidding*. Waar nu in de *heidenwereld* de idee doordringt dat in de Overheid eene Goddelijke verschijning zich openbaart, en de keizer den titel van „Augustus" aanneemt, en dien weer amplieert tot „divus Augustus", daar wordt op heidensch terrein in werkelijkheid aanbidding bedoeld. Op heidensch zoowel als op Israelietisch terrein hebben wij te doen met het verschijnsel, dat men in Overheid en Vorst Goddelijke majesteit ziet; maar ziehier het principieele verschil:

In die heidenwereld, waar de creatuurvergoding heerschte, leidde dit tot aanbidding van den „divus Augustus", en 't is omdat de Christenen weigerden te knielen, dat hun de kop voor de voeten werd gelegd; men bedoelde die aanbidding in de heidenwereld ernstig, de zelfaanbidding van den staat in den persoon des Vorsten. Terwijl het nu op Heidensch-Romeinsch terrein natuurlijk was, dat men tot aanbidding van de Overheid kwam, daar was op Israelietisch terrein in de Openbaring Gods, waar alle creatuurvergoding principieel bestreden wordt, en God alleen te aanbidden is, eene uitdrukking zooals hier gebezigd wordt, ondenkbaar als zij gericht was op den menschelijken persoon.

Psalm 72.

In dezen Psalm hebben wij, evenals in Psalm 45 te doen met een lofzang ter verheerlijking van een Koning, en die Koning wordt ons ook hier weer beschreven als bovennatuurlijk.

In *vers 6* wordt toch van Hem gezegd dat Hij nederdalen zal, evenals de regen nederdaalt van den hemel en neerdruppelt op de aarde en nu die aarde doorweekt en bezwangert. Er staat niet dat Hij zal zijn *als* de regen, ook niet „Hij zal zijn als een *nederdalende regen*", maar dat *Hijzelf* de regen zal zijn.

En *vers 7* zegt ons dat dit zal zijn „totdat de maan niet meer zij"; dit sluit ten eenenmale uit het perk van één menschelijk leven. Een koning heerscht voor eene zekere periode, dan sterft hij, en krijgt een opvolger; hier is dus bedoeld eene periode van regiment, zeer ver overschrijdend het perk van eene periode van menschelijk regeeren.

Eveneens wijst *vers 5* ons daarop: „Zij zullen U *vreezen* ... van geslacht tot geslacht", wat ook weer het menschelijke te boven gaat. Stond er זָכַר dan zou het menschelijk zijn; de naam van Vorsten blijft voortleven tot in verre nageslachten, maar er staat יָרֵא, wat altijd uitdrukt het *ontzag* dat de persoon inboezemt. Vreezen kan men iemand zoolang zijn regiment duurt; en wanneer nu nochtans van het regiment van dezen Vorst hier staat dat het zal zijn „van geslacht tot geslacht", dan beteekent dit, dat zijne regeering de periode van het langste menschenleven ver overschrijdt.

Nemen we nu *vers 5 en 7* en zien we dan op het *6de vers* daartusschen, dan voelen we dat het „neerdalen" een klemtoon ontvangt.

Er wordt toch verwezen naar zon en maan, en door die verwijzing wordt de aandacht gevestigd op de dingen des *hemels;* hierdoor wordt dus temeer bevestigd, dat zijn neerdalen uitdrukt zijne afkomst uit den *hemel,* en uit die afkomst verklaart zich het *eeuwige* van zijn regiment.

Wanneer er nu in *vers 11* staat: „Alle koningen zullen zich voor Hem nederbuigen", dan is daarmede uitgedrukt eene mate van eerbetoon dat op Israelitischen bodem ook weer het eerbetoon van den koning te boven gaat;

en als er in *vers 15* staat: „Hij zal leven", wat kan dat dan anders beduiden dan dit, dat hier „leven" genomen wordt in dien absoluten zin waarin de Christus zegt: „*ἵνα πιστεύσητε ὅτι ἐγω εἰμί*". Dit absolute הָיָה draagt hetzelfde karakter als het absolute הַיּוֹם יְלִדְתִּיךָ van Psalm 2, en beteekent dus: „in Hem zal het leven ongestoord schitteren en uitblinken"; en wanneer nu in *vers 17* volgt: „Zijn Naam zal zijn tot in eeuwigheid.... alle heidenen zullen Hem welgelukzalig roemen", dan ligt daarin, in verband met het vorige, evenzoo uitgedrukt, dat wij hier een Koning hebben wiens regiment de perken van een aardsch koning te bovengaat.

Psalm 110.

Op dezen Psalm is het noodig te wijzen, omdat in Math. 22 : 41—46, in Acta 2 : 33, in 1 Cor. 15 : 25 en in Hebr. 7 : 17 naar dezen Psalm wordt verwezen, en de uitdrukkingen daaruit worden toegepast op Christus.

Bij het lezen van een Psalm als deze, kan de vraag rijzen: Wordt hier op een Goddelijken Persoon gedoeld? en dan kan daarop de eene exegeet toestemmend, de andere ontkennend antwoorden. Die exegese wordt geheel beheerscht door het standpunt waarop men staat. Wie niet gelooft aan de voorafgaande Openbaring van den Christus onder het Oude Verbond, moet wel den Christus hieruit weg-exegetiseeren; wie daarentegen den Christus ziet komen door het geheele Oude Testament. is vrij in de exegese, hij behoeft niet tot de conclusie te komen; „hier wordt de Christus wel geprofeteerd", hij stelt niet den eisch dat de profetie van den Christus *overal* moet voorkomen, maar het is hem genoeg *dat* zij voorkomt.

De ongeloovige moet *alle* profetie verwerpen; want wanneer er slechts éene profetie is die staan blijft, dan ligt zijn geheele stelsel omver. Maar behalve die profetieën onder het Oude Verbond, hebben wij nog op iets anders te letten. In de omgeving van den Christus toch waren mannen voor wie Hij het Oude Testament uitlegde; en indien nu die mannen ons komen verklaren met eenparige stem, dat deze Psalm *wel* slaat op den Christus, dan is dat voor ieder die gelooft, een concludent argument, dat men verkeerd exegetiseert als men *niet* de aanwijzing van den Christus er in vindt.

Wij lezen in *vers 1* „De Heere heeft tot mijnen Heere gesproken: Zit aan mijne rechterhand". Wie die „Heere" is, is duidelijk, maar wie is nu die „mijnen Heere", wie is de Heere van David tot wien de Heere gesproken heeft שֵׁב לִימִינִי?

Die vraag is door de Apostelen beantwoord in dezen zin, dat die Heere de Middelaar, *de Christus* is, in de profetie gezien; die woorden doelen dan ook in 't geheele Nieuwe Testament op den Christus.

Ja, Christus zelf deed dit, toen Hij zeide tot Kajaphas: „Van nu aan zult gij zien den Zoon des menschen, zittende ter rechterhand der kracht Gods, en komende met de wolken des hemels", dus in dat supreme moment van zijn leven, toen Hij beschuldigd werd van godslastering, heeft Hij met beroep op dezen psalm verklaard, dat Hij de Zoon des menschen is van wien deze woorden spreken.

In *vers 4* lezen wij evenzoo: Gij zijt de priester in eeuwigheid naar de ordening van Melchizedek" (cf. over de theorie van Melchizedek „E Voto" en L. de Chr, III 89—99)

De verhouding tusschen de Aäronietische en Melchizedekietische priesterorden is deze, dat het priesterschap van Aäron moest voorbijgaan, en dat van Melchizedek moest blijven, als gegrond in de scheppingsordinantiën Gods. Die eeuwigblijvende ordinantie wordt dus op Christus toegepast en genoegzaam blijkt dus uit dezen Psalm, dat wij vinden gewag gemaakt van een subiect dat *onderscheiden* wordt van het Eeuwige Wezen, en onderscheiden van het Eeuwig Wezen, nochtans met *majesteit* bekleed, als van eeuw tot eeuw bestaande ons wordt voorgesteld.

Verbinden wij nu die twee resultaten, dan krijgen wij:

a. dat wij in de *historie* des Ouden Verbonds gewag vinden gemaakt van eene persoonlijke verschijning waaruit Goddelijk bewustzijn spreekt, en die nochtans zich van het Eeuwige Wezen onderscheidt;

b. dat wij ook in de Oudtestamentische *lyriek* van zulk een persoon gewagen hooren die, zelf Goddelijk subiect, zich nochtans van God als het Eeuwige Wezen onderscheidt;

c. dat in de *Psalmen* dat van God zich onderscheidende Goddelijke subiect profetisch heenduidt op den Middelaar Gods en der menschen.

2. Met de Psalmen thans afgedaan hebbende zullen wij een kort woord spreken over de *Profeten.*

In *Jes. 61 : 1* vinden wij een sprekend subiect dat van zichzelf getuigt: „de Geest des Heeren Heeren is op Mij" etc.

Slaan wij nu op *Luk. 4 : 17*, dan lezen wij daar, dat de Heere Jezus in de synagoge te Nazareth deze woorden op zichzelven toepast met het „heden is deze Schrift in uwe ooren vervuld". Ook hier hebben we precies hetzelfde als bij den 110den Psalm; hier toch is het de Christus, die zelf in een hoofdmoment van zijn leven (zijn eerste optreden als leeraar) verklaart, dat deze profetie Hem geldt en *Hijzelf* door den mond van Jesaia gesproken heeft, want in Jes. 61 : 6 staat niet: „de Geest des Heeren is op *Hem*" maar „op *Mij*"; het daar sprekende subiect is dus *de Christus.*

Jesaia kon die groote taak niet vervullen, die was niet te volbrengen door eindige krachten, en daarom moeten wij er wel op letten, dat hier niet alleen eene voorspelling is, maar dat er een Goddelijk subiect in deze profetie sprekende optreedt.

In *Jes. 4 : 2* lezen wij dat „te dien dage des Heeren Spruit zijn zal tot sieraad en tot heerlijkheid, en de vrucht der aarde tot voortreffelijkheid". Hier is dus sprake van een צֶמַח יְהוָה die in het parallelisme genoemd wordt פְּרִי הָאָרֶץ Nu geldt als regel voor alle goede exegese, dat men, waar twee uitdrukkingen gebezigd worden, waarvan de eene bekend is en de andere niet, begint met de bekende, om den zin der woorden te verklaren. Zoo ook is hier de *bekende* uitdrukking het פְּרִי הָאָרֶץ, daaraan is geen twijfel mogelijk, ieder verstaat die woorden; de vrucht springt uit de aarde op, de aarde is de bron waaruit de vrucht voortkomt.

Stellen we nu daarmede in verband de woorden צֶמַח יְהוָה, dan vinden wij dat צֶמַח staat voor פְּרִי en יְהוָה voor הָאָרֶץ, en dan beteekent derhalve צֶמַח יְהוָה „een Spruit die uit Jehova komt, evenals de vrucht die uit de aarde ontspruit". Dit is de goede interpretatie; de „Spruit" is het product dat voortkomt uit Jehova.

Wanneer wij nu denken aan den *Messias*, die als Zone Gods nederdaalde uit den hemel en toch geboren werd uit Maria als kind der aarde en Zoon des menschen, dat zijn hier 2 factoren van incarnatie, een uit *God* en een uit de *aarde*, en hebben wij dus het recht, om dien Persoon te noemen צֶמַח יְהוָה en פְּרִי הָאָרֶץ.

Wanneer dus de צֶמַח יְהוָה uit Jehova spruit, evenals de פְּרִי uit de aarde, dàn hebben wij hier dezelfde gedachte als ligt in het הַיּוֹם יְלִדְתִּיךָ van Psalm 2; ook daar heeft יָלַד, wat eigenlijk van de vrouw gezegd wordt, de beteekenis van „doen voortkomen", en die woorden, vergeleken met wat wij lazen in Jes. 4, leiden ons dus tot het resultaat dat צֶמַח יְהוָה hetzelfde is als בֶּן יְהוָה.

Ook onder menschen wordt dat woord „spruit" wel gebezigd, doch slechts in de poëzie, niet in het gewone dagelijksche leven, maar daarentegen is de uitdrukking „gesproten uit" overal in gebruik, ook in proza.

In *Jes. 7 : 14* lezen wij de bekende woorden: „Zie de maagd zal zwanger worden en een Zoon baren en zijnen naam *Immanuël* heeten".

Nu behoeven wij over dat woord עִמָּנוּאֵל niet veel te zeggen, maar toch moet er op gewezen, dat die naam Immanuël niet hetzelfde beteekent als de spreuk die wij als randschrift lezen op onze munt. Die woorden beteekenen geheel iets anders dan het „God met ons" in dezen tekst.

Het randschrift van de munt beteekent „God is onze Helper, de God onzer vaderen staat ons bij, is met *ons,* niet met onze vijanden; en doordat de woorden nu in dien zin zoo algemeen bekend zijn, leest men in die uitdrukking vaak hetzelfde als bij Jesaia. Dat is echter verkeerd, het woord עִם kan nooit die beteekenis hebben; het duidt altijd aan dat iemand *bij ons* is, dat hij *onder ons* verkeert, en nooit dat hij ons bijstaat.

עִמָּנוּאֵל beteekent dus dat God *onder ons verkeeren* zal, in dien naam ligt dus een komen Gods tot en een wonen Gods bij ons.

Men miskent de beteekenis van deze plaats, als men שְׁמוֹ opvat in Westerschen en niet in Oosterschen zin. Wij hebben hier toch het feit der naamgeving door *God zelf.*

Vele menschen droegen namen waarin de naam Gods voorkomt, zooals bijv. Ezechiël, maar daarin ligt geen bewijs; als God echter *zelf* een naam geeft dan beteekent dit, dat de realiteit die in dien naam ligt, alzoo komen zal. Dat שְׁמוֹ עִמָּנוּאֵל beteekent uitdrukkelijk, dat die naam *verleend* wordt en beantwoordt aan de werkelijkheid. Dit blijkt vooral duidelijk uit wat te dien opzichte met Abram geschiedde. Heette hij eerst אַבְרָם, vader der hoogte, de verandering van dien naam in אַבְרָהָם, vader van de menigte, zag op een reëel feit, en duidde aan, dat die menigte uit hem zou voortkomen. Evenzoo was het met de naamsverandering van Jacob; hij toch ontving den naam „Israel" met terugslag op het feit der worsteling aan den Jabbok.

Overal waar derhalve de naam van Godswege genoemd wordt, beteekent dit de aankondiging van de *realiteit,* hetzij in het verleden, hetzij in de toekomst.

Voorts moet gewezen worden op *Jer. 23 : 5, 6.* Daar lezen wij in vers 5 weer van een צֶמַח, maar niet van een צֶמַח יְהוָה, maar van den צֶמַח צַדִּיק van *David*; hier dus niet in denzelfden zin als in Jesaia 4, maar toch ook weer als een פְּרִי הָאָרֶץ, als eene spruite uit het huis van David.

Nu wordt er gezegd, dat Hij het recht bestellen zal en dat zijn naam is יְהוָה צִדְקֵנוּ, en wordt er dus van een mensch, van een prins uit vorstelijken bloede gesproken, en gezegd dat Hij heerschen zal niet alleen over Juda en Israel alleen, maar over de geheele aarde.

Van Hem wordt gezegd dat zijn naam zal zijn „de Heere die onze gerechtigheid is", d. i. „die ons de gerechtigheid aanbrengt"; hier is dus de naam ook weer een uitdrukkelijk bestelde naam; in Hem zal de realiteit zijn van wat in den naam ligt, een zoodanige Jehova die het recht van zijn volk op aarde bestellen zal.

Iets dergelijks vinden wij in *Micha 5 : 1 en 2.* Er is hier sprake van:

a. iemand die uit eene vrouw geboren wordt, want er volgt: יְתִנֵּם עַד־עֵת יוֹלֵדָה יָלָדָה; nu wordt ook

b. van dat kind, dat gebaard zal worden, gezegd dat het komt uit Bethlehem; dan

c. dat dat kindeke zal zijn om te heerschen over Israel, dus een koningskind, en eindelijk:

d. dat zijne uitgangen zijn van ouds, van uit de dagen die zich in het oneindige uitstrekken.

Eenerzijds dus פְּרִי הָאָרֶץ; hij wordt te Bethlehem Efrata uit eene vrouw geboren, maar ook

anderzijds wordt er bij gezegd, dat, al wordt Hij ook geboren uit Davids geslacht, toch het subiect, dat in Hem openbaar wordt, reeds bestaat מִקֶּדֶם מִימֵי עוֹלָם, dat het opkomen van dat subiect reeds van eeuwigheid plaatsvond, en het bestaan van dat subiect ligt in God in wien de eeuwige oorsprongen zijn.

Eindelijk wijzen wij op *Dan. 7 : 14*, waar wij die groote profetie hebben over de verschillende koninkrijken die zich in de wereldgeschiedenis ontwikkeld hebben.

In die 4 gestalten van den leeuw, den beer, den luipaard en het dier dat „schrikkelijk en gruwelijk" was, worden nemine contradicente de vier groote wereldrijken aangeduid die achtereenvolgens de wereld overheerscht hebben. Zij zijn in dierengestalten voorgesteld, om dat zij het „droit du plus fort" hebben geoefend. Dat recht van den sterkste is in het dierlijk leven het eenige waarnaar gevraagd wordt; ook bij de tamme dieren zien wij het vaak geschieden, dat zij elkander bekampen, totdat één de baas wordt over de anderen.

In tegenstelling nu met die vier wereldrijken, waarvan het laatste, het Romeinsche rijk, dat alles overheerschte, ons onder het beeld van dat „verschrikkelijke" beest geteekend wordt, komt nu het *koninkrijk Gods* te staan, en de komst van dat koninkrijk wordt dan beschreven met de woorden dat er met de wolken des hemels een kwam als eens menschen zoon, de בַּר אֱנָשׁ. Er is hier dus een dubbele tegenstelling:

a. er komt een nieuw rijk uit de *wolken*, niet uit de zee, gelijk de vier wereldrijken — de zee is het symbool van de woelende golvende menschenzee, de gevallen menschheid, — maar van boven; het symbool is een *mensch*, niet een dier, en

b. bij dat nieuwe rijk dat van boven neerdaalt is geen recht van den sterkste zooals bij de wereldrijken, die het dierlijk karakter vertoonen, maar het is het rijk van het recht en de gerechtigheid Gods.

Trekken wij nu uit wat wij zagen in de Psalmen en Profeten de *conclusie* dan blijkt ons:

1°. dat de Psalmen en Profeten ons doen zien hoe er in uitzicht gesteld wordt als afloop van de voorafgaande geschiedenis, als 't eindpunt waarop de geschiedenis moest uitloopen, de verschijning op aarde van een Koning, een Heerscher, en wel een Heerscher niet alleen over Israel en Juda, maar over de geheele aarde;

2°. hoe het rijk van dien Koning principieel tegenover de rijken der natiën zou overstaan, en hoe dat principieele verschil daaruit te verklaren was, dat de oorsprong van dien Koning zou zijn uit de wolken, uit den hemel, en dat in dier voege, dat het subiect, dat in dien Koning sprak, hetzelfde zou zijn als het subiect in God.

Ook hier dus weer dezelfde Differenzirung van Personen in het Goddelijk Wezen, maar nu met het oog op de *toekomst*, gelijk vroeger met het oog op het *verleden*, vroeger incidenteel als *middel* van Openbaring, nu duurzaam als het *einddoel* der Openbaring.

Nu komen wij tot eene andere vraag.

Practice is dan, zooals ons uit het verhandelde duidelijk bleek, aan Israel het denkbeeld aangewezen van eene Differenzirung in het Goddelijke Wezen, maar eene andere vraag is of reeds in de Openbaring aan Israel de *explicatie* van dit mysterie in het Wezen Gods was aangeduid. Het schijnt toch tegenstrijdig dat, niettegenstaande God in den hemel is, toch een subiect op aarde zal verschijnen dat zich uitspreekt als zijnde God.

Bleef dit zoo staan, en wisten wij niets anders dan dit verschijnsel, dan zou het onverklaarbaar zijn, en een „nudum factum" blijven, daarom rijst nu de vraag:

V. *Of er reeds in het Oude Testament sporen in de Openbaring aanwezig zijn die aanduiden dat er ook een zeker inzicht is gegeven om de oplossing te verstrekken van dat probleem dier onverklaarbare verschijning.*

Daartoe wijzen wij eerst op het דָּבָר, daarna op de חָכְמָה, op het *Woord* en op de *Wijsheid*, zooals die reeds in het Oude Testament voorkomen.

A. Om de beteekenis te voelen, moeten wij beginnen met opzij te zetten eene valsche voorstelling waaronder wij verkeeren: „Verbis non opus est ubi facta adsunt, wat heb ik aan de woorden, zij zijn slechts flatus vocis en hebben geene realiteit". Wanneer men onder de suggestie van die voorstelling tot de

Heilige Schrift komt, en zoo het „Woord" opvat, dan maakt dit geen indruk; daarom moeten wij, eer wij in die quaestie indringen, duidelijk maken dat het „Woord" Gods nooit mag opgevat als een „flatus vocis".

Het woord דָּבָר beteekent in 't Hebreeuwsch wel „woord" maar ook „*zaak*", en daarom moeten wij er dit laatste bijvoegen, omdat bij ons de uitdrukking „woord" zoozeer verzwakt is; wij moeten, als wij tot het Oude Testament komen, geen verzwakte beteekenis nemen, maar de volle, ware beteekenis der woorden nagaan.

Uit het feit dus, dat in 't Hebreeuwsch דָּבָר (de „zaak") gebruikt is, blijkt, dat daarin, in dat woord zelf, de *realiteit* inzit.

De volle beteekenis van „woord" is dus: de uiting der twee vermogens in den mensch, en dies ook van de twee krachten in God, nl. van zijn *verstand* en *wil*.

Alleen dan komt de uitdrukking „woord" ook bij ons tot zijn recht, als in ons woord ook de uitdrukking van onzen *wil* ligt.

Als een officier zijne troepen commandeert, openbaart zich zijn denken en willen; in elke wet openbaart zich tevens het willen van de Overheid.

Bij ons is de beteekenis van het woord gebroken door de zonde, maar bij God den Heere is in de uiting der gedachte tevens de uiting van zijn wilsvermogen.

Toch meene men niet, dat het feit waarvoor we hier staan, nl. dat דָּבָר, woord, met „zaak" zoo nauw samenhangt, aan onze Westersche talen vreemd zou zijn. Wij kennen het woord „*ding*", en zetten we dat nu in verband met het werkwoord „*dingen*", wat beteekent dan *dingen?* Dat woord is bij ons in gebruik in den zin van „afdingen"; op de gestelde voorwaarden iets afdingen, dat geschiedt door *spreken*, niet door handelen.

Zijn we eenigszins bekend met het Middel-Nederlandsch, dan weten we, dat daar oorspronkelijk „dingen" beteekende „verba facere in iudicio, dingen bij den rechter"; daarvandaan komt dan ook het oude „dingtale". Uit dat gebruik nu van „dingen" voor „pleiten" is het „afdingen", het pleiten als advocaat voor zijn eigen belang afkomstig.

Het Hollandsche woord „*ding*" hangt dus in de Westersche talen etymologisch samen met een woord dat „*spreken*" beteekent.

Ja, meer nog: דָּבָר beteekent ook „zaak".

Nu komt „zaak" zelf ook af van een woord dat „spreken" beteekent, even als het Duitsche „Sache" van den stam dien we in „zeggen" hebben, in 't Duitsch „sagen"; derhalve is het opmerkelijk, dat de woorden „ding" en „zaak" beide etymologisch samenhangen met een wortel, die niet op het handelen, maar op het *spreken* ziet. Het gebruik van „zaak" en „ding"

geschiedt in onze taal ook min of meer in verband met de uitdrukking *„om reden"*, die afkomt van *ratio* wat weer in verband staat met *reor (ratus sum)* en eene verhouding aanduidt, en dus het begrip van „spreken" insluit. „Om reden" geeft te kennen de *oorzaak*, ook dan als er van spreken geen gewag wordt gemaakt.

Datzelfde begrip nu van *„om reden"* wordt in het Hebreeuwsch uitgedrukt door woorden die op het *spreken* zien:

1°. door het woord יַעַן waarin de stam עַן afkomstig is van het werkwoord עָנָה = terugspreken.

2o. In dienzelfden zin van יַעַן kan men ook gebruiken עַל־דְּבַר.

Zoo bijv. in *Gen. 12 : 17* waar we lezen dat de Heere Farao en zijn huis plaagde עַל־דְּבַר שָׂרַי, het staat dus hier voor „om reden", en dit gansche begrip hangt in 't Hebreeuwsch weer samen met *spreken;* in 't Latijn zou hier „ratio" gebruikt zijn. Het gebruik van עַל־דְּבַר gaat in 't Hebreeuwsch zeer ver, zie slechts in *Levit 5 : 2* waar דָּבָר טָמֵא niet kan vertaald door „alle onrein woord", maar beteekenen moet *„iets"* onreins, en waaruit ons dus blijkt, dat het begrip van „iets" in meer algemeenen zin daardoor wordt uitgedrukt.

Evenzoo blijkt uit *Jer. 44 : 4* dat er in אֶת דְּבַר־הַתּוֹעֵבָה in verband met עָשָׂה duidelijk sprake is van eene „zaak".

Ook in *Richt. 19 : 24* waar de man te Gibea zegt tot degenen die zijn huis belegerden om zijn gast te schenden: „doet aan dezen man niet deze דִּבַר הַנְּבָלָה", blijkt dat geen sprake is van spreken maar van een *daad* in den volsten zin des woords.

In *Gen. 18 : 14* komt het zelfs absoluut voor, als „eenig ding". Daar staat zoo kras mogelijk: „zou eenig דָּבָר voor den Heere te wonderlijk zijn". De Heere sprak hier. Het woord in onzen zin was er dus, maar 't kwam op de *zaak* aan, en het ging er om, of datgene, wat God gesproken had en waarom Sara lachte, ook werkelijk komen zou.

Ook in *2 Kron. 12 : 12* lezen wij voor „goede dingen" דְּבָרִים טוֹבִים in 't meervoud zelfs.

In *2 Kor. 9 : 24* heet eene jaarlijks terugkeerende zaak דְּבַר־שָׁנָה בְּשָׁנָה.

In *2 Kor. 19 : 6* is sprake van eene rechtszaak als van דְּבַר מִשְׁפָּט; en in *Ex. 5 : 13* wordt door דְּבַר יוֹם eene dagelijksche bezigheid uitgedrukt.

Het is niet noodig hierop nog verder in te gaan; men kan zich thans genoegzaam overtuigen van de waarheid dat דָּבָר zelfs daar gebezigd wordt, waar men aan het *woord* niet meer denkt.

Uit dit alles moeten wij nu komen tot

Genesis I.

Als wij dit hoofdstuk opslaan, en met onze manier van spreken daar telkens weer lezen וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים, dan maakt dit op ons den indruk, alsof er eene stem uitging, en alsof op dat commando als door tooverslag kwam wat er werd genoemd. Dat is de voorstelling welke ieder, die dit leest, zich vormt, en waarvan wij ons moeilijk kunnen losmaken. Juist omdat wij met onze Hollandsche opvatting onwillekeurig daarheen gedreven worden, is het noodig helder in te zien, dat het *niet* zoo is, maar dat de woorden iets heel anders beduiden, dat het spreken hier in denzelfden zin als דָּבָר is de uitdrukking van de *„processus virtutis divinae"* waardoor de schepping tot stand kwam; geen uitwendig commando dus in een flatus vocis, maar een uitgaan van *Goddelijke kracht* en *mogendheid.*

Dat dit zoo is, kan men zien uit *Hebr. 11 : 3.*

Daar lezen we toch Πίστει νοοῦμεν κατηρτίσθαι τοὺς αἰῶνας ῥήματι Θεοῦ — dus door het *Woord* Gods, het דְּבַר יְהוָה —, en daar staat nu bij: εἰς τὸ μὴ ἐκ φαινομένων τὸ βλεπόμενον γεγονέναι. De φαινόμενα zijn dus ontstaan uit wat μὴ φαινόμενον is, terwijl ἐκ de grond, de fons beteekent, waaruit iets opkomt.

De κόσμος, dien wij zien, is dus ontstaan uit μὴ φαινόμενα; hij is ontstaan ἐκ τινος, maar dat τι is hetgeen niet gezien wordt, het is de nadere bepaling van het ῥῆμα τοῦ Θεοῦ, de virtus divina, de Goddelijke mogenheid en scheppingskracht.

Dat ῥῆμα τοῦ Θεοῦ, het דְּבַר יְהוָה is hier dus de virtus divina wanneer die niet meer in ruste is, maar in *actie* komt, en er alzoo iets uit te voorschijn treedt.

Nog duidelijker wordt ons de zaak in *Hebr. 1 : 3.*

Overal waar sprake is van de schepping, zouden wij altijd nog kunnen blijven in de voorstelling van een commando, maar dat kan niet meer bij de *onderhouding* van alle dingen, want de flatus vocis bepaalt zich maar tot één moment, en waar de onderhouding steeds doorgaat, zou dan ook die stem altijd moeten voortgaan.

Hier lezen wij, dat de Zoon is φέρων τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ, aldoor dragende door het Woord zijner kracht; hier gevoelt men dus, dat geen sprake is van een uitgesproken woord, maar dat het is de *„exitus virtutis"* omdat er staat τῆς δυνάμεως αὐτοῦ, en waar we nu bedenken dat die stam ῥέειν in zijn wortel de beteekenis heeft van „vloeien, uitstroomen", daar klemt het nog te meer dat de woorden ῥημάτι τῆς δυνάμεως beteekenen de uitvloeiing der kracht.

Dat nu nochtans dat woord ῥῆμα gebezigd wordt, en niet een ander woord, dat „uitvloeien" beteekent, heeft weer reden, want stond er zulk een woord, dan zou het een pantheïstisch, onbewust uitvloeien van kracht kunnen zijn, nu echter deze uitdrukking hier staat, sluit die in, dat wij hier hebben eene *met opzet gewilde* uitvloeiing der Goddelijke kracht.

Voorts wijzen wij op *Joh. 1 : 1.* Hier vinden wij die opzettelijk gewilde uitvloeiing toegeschreven aan den *Logos.*

(Het begrip „logos" laten wij hier rusten, het drukt bij ons uit: „rede, bewustzijn, woord", en in 't algemeen „al het bewuste, het denkende".)

Er wordt gezegd van den Logos: *πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο κ. τ. λ.*; ook hier wordt dus niet gezegd dat alle dingen op 't spreken van het Woord geschapen zijn, maar dat zij *δι' αὐτοῦ* zijn ontstaan; het Woord was het *instrument* geweest waardoor geschapen is.

Uit die zinsnede blijkt, dat naar de apostolische opvatting het וַיֹּאמֶר van Genesis 1 niet een soort commando is, maar dat wij het hebben te verstaan als de „processus virtutis" waardoor de schepping tot stand kwam.

In *Jes. 55 : 10 en 11* vinden wij dezelfde opvatting als in Johannes en Hebreën. „Alzoo zal mijn Woord, dat uit mijnen mond uitgaat, ook zijn, het zal niet ledig tot Mij wederkeeren, maar het zal doen hetgeen Mij behaagt" etc. Hier is dus sprake van een דָּבָר יוֹצֵא, een woord dat gezonden wordt; er is dus processus, en nu wordt gezegd, dat dat woord niet werkeloos is, maar iets עָשָׂה.

Letten we er nu wel op, dat er niet staat „Ik zal het doen naar of overeenkomstig mijn woord", maar dat het woord *zelf* werken zal en wel datgene waartoe het door God wordt uitgezonden; 't is dus hier een *gezant*, een *bode*, een *persoon* die uitgaat en een opgedragen last volbrengt, niet een flatus vocis, maar kracht in zich dragende, en wel eene kracht die genoegzaam is, om den wil des Heeren volkomen ten uitvoer te brengen.

Wanneer wij nu daarna opslaan in *Psalm 33 : 6* de bekende woorden: בִּדְבַר יְהוָה שָׁמַיִם נַעֲשׂוּ וּבְרוּחַ פִּיו כָּל־צְבָאָם, dan zullen die in een ander licht komen te staan dan bij oppervlakkige lezing.

Men denkt oppervlakkig aan een flatus vocis, in denzelfden zin als waarin men Genesis 1 verstaat, maar waar nu bleek dat wij bij דָּבָר te doen hebben met de processus virtutis divinae, daar komt het בִּדְבַר in dien zin te staan, dat het beteekent de *zaak* waardoor alles tot stand kwam; daar blijkt dat men hier niet mag vertalen: „op het zeggen van God", maar dat het beteekent het *instrument* waardoor geschapen is, en dat het hier, evenals in Jes. 55, een woord is, waarin *kracht* lag.

Als we dan dat דָּבָר in parallelisme vinden staan met רוּחַ, dan verstaan wij dat onze vaderen gezegd hebben: „de diepe zin van deze woorden is, dat er de *Triniteit* in ligt uitgedrukt, omdat we hier achtereenvolgens vermeld vinden:

1°. den *Schepper* aller dingen,

2°. den *Logos*, door wien de schepping tot stand kwam, en

3°. den *Ruach*, die in die schepping het leven indroeg.

Thans moeten wij de aandacht vestigen op de zeer belangrijke woorden die wij vinden bij.

Haggaï, Cap. 2 : 4 en 5 (naar den Hebreeuwschen tekst):

וְעַתָּה חֲזַק זְרֻבָּבֶל נְאֻם־יְהוָה וַחֲזַק יְהוֹשֻׁעַ בֶּן־יְהוֹצָדָק הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל וַחֲזַק כָּל־עַם הָאָרֶץ נְאֻם־יְהוָה וַעֲשׂוּ כִּי־אֲנִי אִתְּכֶם נְאֻם יְהוָה צְבָאוֹת: אֶת־הַדָּבָר אֲשֶׁר כָּרַתִּי אִתְּכֶם בְּצֵאתְכֶם מִמִּצְרַיִם וְרוּחִי עֹמֶדֶת בְּתוֹכְכֶם אַל־תִּירָאוּ:

Deze plaats heeft wel eenige overeenkomst met de zooeven genoemde, Psalm 33 : 6; ook hier toch is sprake van דָּבָר als van רוּחַ.

In dit hoofdstuk lezen wij, dat de profeet staat in Jeruzalem bij den nieuwen tempel die gebouwd is. Het was maar een geringe tempel, armelijk opgetrokken, en daarom is het, dat de profeet in vers 3 vraagt wie er is, die dien eersten tempel gezien heeft; er is hier dus eene uiting van droefenis over de schraalheid, iets wat kon ontmoedigen, alsof Israel ten onder ging, maar nu volgt er na die droefheid: „houdt moed, Zerubbabel en volk des lands, en gaat voort".

Wij zien dat die twee verzen in elkander vloeien; het 4e vers eindigt: „Ik ben met u, spreekt de Heere der heirscharen," en nu volgen de raadselachtige woorden waarmee vers 5 aanvangt.

De laatste woorden van vers 5 zijn gemakkelijker, daarom nemen wij eerst dat וְרוּחִי waarop volgt אַל־תִּירָאוּ, en waarin de oorzaak ligt opgegeven waardoor de vreeze kan gebannen uit hun hart; daartoe is sprake van den *Heiligen Geest* die stond in hun midden.

Dit roept in de gedachte terug wat wij lazen in *Jes. 63 : 11*, waar gesproken wordt van den Engel des Heeren, die, toen Israel in de benauwdheid verkeerde, ook benauwd was, en waar wij vinden, dat zij den Heiligen Geest verdriet hebben aangedaan. Daar wordt dus verhaald, dat God van ouds Mozes leidde door twee tusschentredende machten, den מַלְאַךְ יְהוָה en den רוּחַ en dat het volk tegen die beide in verzet kwam.

Beide zijn als *personen* daar voorgesteld, wat blijkt uit de „liefde en ontferming" die hun worden toegeschreven, en die alleen van een *persoon* kunnen gelden.

Dit wordt in hetzelfde 11de vers nog nader bevestigd, als we lezen van den מַלְאַךְ יְהוָה als van den רֹעֵה צֹאנוֹ en van den רוּחַ קָדְשׁוֹ dien God in het midden van hen stelde. Hier hebben we dus diezelfde combinaties die wij terugvinden in Haggaï; de רוּחַ עֹמֶדֶת בְּתוֹכְכֶם is in beide plaatsen precies hetzelfde, en dus hier ook aangemerkt als een *persoon*, van eene kracht toch kan niet gezegd worden dat hij *staat*.

Die tegenwoordigheid nu wordt hier als reden aangegeven waarom zij niet vreezen zouden; er wordt hier blijkbaar gezien op hun uittocht uit Egypte, toen de lichtende wolk, het signum praesentiae des Heeren, hen voorging, en toen het feit dat Hij tegenwoordig was, hun rust gaf.

Op diezelfde wijze staat nu hier: „Vrees niet, want Ik ben met u in dienzelfden רוּחַ die toen stond בְּתוֹכְכֶם."

Hoe was nu God de Heere in Egypte met hen geweest?

Op *tweeërlei* wijze:

1°. door den Engel des aangezichts — middellijk.

2°. door den Engel des Verbonds — onmiddellijk.

Ook hier worden die twee Openbaringen gecommemoreerd, en de onmiddellijke praesentie is hier uitgedrukt door עִמָּדִי.

Nu verwacht men dan ook dat er in dit vers eveneens sprake zal zijn van den *Engel des Heeren*, omdat zoowel bij Jesaia als in het geschiedverhaal in Exodus sprake is van den רוּחַ en van den מַלְאַךְ יְהוָה.

Om aan te toonen dat ook hier die twee voorkomen, zullen wij wijzen op het 1ste gedeelte van vers 5 dat wij straks oversloegen.

Zij moeten moed houden, want Hij is met hen, evenals toen Hij hen uit Egypte leidde, en wel in twee dingen:

1°. door den רוּחַ in hun midden, en

2°. door het דָּבָר zooals vers 5 zegt.

Wat beteekent nu dat דָּבָר hier?

Men kan er onder verstaan een *woord*, eene *zaak* of den *logos*, den *persoon*, en als wij er het laatste onder verstaan, dan zien wij, dat alles in orde is, en dat er hier door aangeduid wordt wat in Jesaia 63 is de מַלְאַךְ יְהוָה, dan hebben wij telkens de zaak, dat God zijn volk redde door

1°. de praesentie van den *Engel des Heeren*, en

2°. de praesentie van den רוּחַ.

Dan loopt het verband dezer woorden ook uitnemend, en lezen we hier m. a. w.: „De tempel is klein; verliest den moed echter niet, want Ik ben nog met U, als bij den uittocht uit Egypte, door de onmiddellijke Openbaring van den רוּחַ en de *middellijke* Openbaring van den מַלְאַךְ יְהוָה."

De Gereformeerde theologen hebben steeds vastgehouden aan deze explicatie; maar ook worden er anderen gevonden die beweren dat deze uitlegging niet opgaat, en wel omdat er in vers 5 volgt: אֲשֶׁר כָּרַתִּי אִתְּכֶם. Zij meenen dat het woord כָּרַת verbonden moet worden met דָּבָר om zoo te kunnen komen tot het „verbondsluiten", en דָּבָר dus een andere naam zou zijn voor „verbond",

Zeer ten onrechte is het echter dat men die verbinding eischt, want er zijn voorbeelden in de Heilige Schrift aanwezig dat het woord כָּרַת op zichzelf, zonder bijvoeging van בְּרִית beteekent „verbondsluiten"; bijv. blijkt dit uit *1 Sam. 20 : 16*, waar wij voor „hij sloot een verbond" lezen וַיִּכְרֹת; eveneens uit *Jes. 57 : 8*, waar alleen כָּרַת staat en „verbond" met cursieve letters door de vertalers er bij gezet is.

In Haggaï 2 : 5 kunnen wij dus die woorden geheel op zichzelf vertalen door „Ik heb met u een verbond gesloten". Het woord אֲשֶׁר levert hier evenmin bezwaar op, het beteekent toch niet altijd het pronomen relativum „wat", maar drukt alleen de *relatie* uit hetzij een pronominale, adverbiale of conjunctieve; er bestaat dus volstrekt geen bezwaar om de woorden te vertalen „met opzicht tot wien Ik met u een verbond gesloten heb", en daarom is dan ook de Staten-Vertaling volkomen correct als zij vertaalt: „Met het woord in hetwelk Ik met ulieden een verbond gemaakt heb". Hier de woorden אֵת־הַדָּבָר op te vatten als een accusativus, is niet aannemelijk, een vers dat met אֵת begint in dien zin van een accusativus, zoekt men te vergeefs; daarom bestaat hier voorkeur om אֵת als praepositie op te vatten, in den zin van „met", en dan loopt de zin der woorden hier volkomen goed, als men ze opvat als „met den *Logos*"

De interpretatie dezer woorden is dus: „Ik zal met u zijn op tweeerlei wijze

1°. door dien *Engel des Verbonds*, door wiens tusschenkomst Ik een verbond met u sloot toen gij uit Egypte gingt, en

2°. door mijnen *Heiligen Geest*, die in het midden van u staat".

Met betrekking tot den רוּחַ moeten wij nu nog nagaan die plaatsen, die *de positie van dezen* רוּחַ *in het Oude Verbond* ons voor oogen stellen. Zooals men weet, komt die רוּחַ in het scheppingsverhaal onmiddellijk voor, en wel daar, waar van heiligheid, geestelijke ontwikkeling, kortom iets pneumatisch, nog geen sprake is.

Naar onze opvatting van een Heiligen Geest die bezielt, zouden wij verwachten, dat de רוּחַ genoemd werd *na* de schepping van den mensch, maar wat vinden wij?

Dit, dat bij de schepping van den mensch die רוּחַ niet ter sprake komt, maar dat er van Hem sprake is in gansch anderen zin, en op een geheel ander punt.

1°. In *Gen. 1 : 2* staat dat de Geest Gods was מְרַחֶפֶת, broedende, als eene klokhen die op de eieren zit, en de vleugels uitbreidt om ze te dekken en uit te broeden.

Ook in het Nieuwe Testament is de vogel het symbool van den Heiligen

Geest; bij den Doop van Jezus in de Jordaan daalde de Heilige Geest neder in de gedaante eener duif; en daaruit blijkt dus, dat de vogel het dier is, dat in de Heilige Schrift den Heiligen Geest symboliseert.

Die רוּחַ komt dus hier volstrekt niet voor als eene heilige gezindheid in mensch of engel, maar als eene zelfstandige kracht Gods, die, onderscheidenlijk van God gedacht, in het werk der schepping een eigen roeping vervult. De Heilige Geest wordt alzoo niet beperkt tot het soteriologisch gebied, maar werkt in alle dingen psychisch en physisch; die éene רוּחַ bezielt beide sferen.

2°. In *Psalm 104 : 30* vinden wij melding gemaakt van God den Heere als den *„uitzender van den Geest"*, en zoodra dat geschiedt, is de werking daarvan „zij worden geschapen." Dat wordt niet gezegd van menschenzielen, maar van planten, dieren etc., van alles wat in de schepping is begrepen, hetgeen blijkt uit hetgeen er in 't parallelisme op volgt: „Gij vernieuwt het gelaat des aardrijks". De Heilige Geest is dus *schepper*, en daarmede stemt geheel overeen, wat wij zagen in Psalm 33 : 6.

Voegen wij nu ook daarbij wat wij vonden in Jes. 63 : 11 en Haggaï 2 : 5, dan vinden wij, dat eerst de Heilige Geest wordt voorgesteld als *zwevende*, als geene plaats hebbende voor het hol van den voet, dat daarna in Jes. 63 : 11 die Geest die eerst zweefde, gesteld wordt en dientengevolge *staat*; terwijl eindelijk in Jes 11 : 2 de Geest *rust*.

In het Nieuwe Testament wordt dit nog verder ontwikkeld, daar gaat die Heilige Geest *inwonen* en vindt zijnen tempel in het hart der kinderen Gods.

Die voorstelling wijst er reeds op, dat hier een Geest wordt bedoeld die een *persoonlijk karakter* draagt, zooals שֵׁם en עָמַד aanduiden; daarbij komt dat πνεῦμα en רוּחַ altijd *persoonlijke* begrippen zijn in het Oude Testament

Wanneer wij nu de uitspraken aangaande דְּבָר en רוּחַ samennemen, dan vinden we reeds hier, dat de Differenzirung van de Personen in het Goddelijk Wezen die in de historische en profetische boeken ten deele was aangeduid, nog binnen den kring van het Oude Testament, reeds tot zekere vastheid van uitdrukking is gekomen.

De uitdrukkingen דָּבָר en רוּחַ krijgen reeds een certa sedes, zoodat wij in Psalm 33, Jesaia 11 en Haggaï 2 vinden:

1°. God die spreekt; en wel:

2°. over de דָּבָר, en

3°. over de רוּחַ.

Aan de 3 Personen van het Goddelijk Wezen is natuurlijk nog niet gedacht; naar de drieheid van God die spreekt, het ternarische begrip, ligt hier duidelijk in.

B. Wat wij nu in het Oude Testament vonden over דבר en רוח, wordt nog versterkt door wat wij vinden in de *chokmatische* boeken over de *Sapientia.*

Nu heeft men zeer terecht deze distinctiën ingevoerd, dat men zeide:

1°. Als er gesproken wordt van de Sapientia, dan moet wel onderscheiden de Sapientia *quae est Deus;* heeft God wijsheid, dan *is* Hij ook de Wijsheid, naar den vasten regel, dat God zijne eigenschappen zelf is.

2°. Dat men nu van dezen wijzen God de eigenschap van wijs te zijn te onderscheiden heeft, maar dat het dan is de eeuwige, oneindige, in God inzijnde wijsheid, eene sapientia *non creata.*

3°. Dat er nu ook is eene sapientia *creata;* Hij objectiveerde zijne wijsheid in de creatuur; het aardrijk is vol van zijne heerlijkheid; alles in de oorspronkelijke schepping is toonbeeld van zijne heerlijkheid, en eindelijk

4°. Dat er is eene sapientia creata *subiective*, d. i. in den mensch is niet alleen eene sapientia creata in oog, oor, hersenen etc., maar de mensch heeft als geschapen naar den beelde Gods, afspiegeling van de Sapientia Dei in zijn bewustzijn.

Terwijl nu die onderscheidene begrippen wel uit elkaar moeten gehouden, zien we in Job, de Spreuken en ten deele ook den Prediker optreden een Chokma die als *persoon* verschijnt, spreekt en handelt.

Voor ons staan hart en hoofd tegenover elkander; wij beklagen den man die sterk van hoofd is en wiens hart ineenkromp; hypertrophie van het hoofd, bij atrophie van het hart is verlaging van de menschelijke persoonlijkheid.

Liefde is daarom het denkbeeld dat met *hart* verbonden is.

Wanneer wij nu van die Chokma lezen dat zij *liefheeft*, dan ligt reeds in dien eersten trek, dat de Chokma hier als *persoon* voorkomt; en die *persoonlijke* Chokma nu is het, die in de *Chokmatische* litteratuur *dezelfde plaats inneemt die* דָּבָר *en* רוּחַ *innemen in de overige boeken.*

Nu staan wij dus bij de Chokmatische school van het Oude Verbond voor dit verschijnsel, dat die Chokma optreedt als een ik, als zelf zijnde een subiect.

Dit verschijnsel nu poogde men tot niets te reduceeren, door te zeggen: „wij hebben hier te doen met eene persoonsverbeelding, op dezelfde wijze als waarop men in de poëzie daarvan gewag maakt, evenals men bijv. de gerechtigheid voorstelt met een blinddoek voor de oogen en eene weegschaal in de hand."

Maar stelt men de vraag nu: „vindt ge zoodanige personificatie in de Heilige Schrift, laat de poëzie in het Oude en Nieuwe Verbond zoodanige personificatie optreden", dan is het antwoord daarop niet absoluut in negatieven zin.

De dood, de honger, het zwaard bijv. laat de Heilige Schrift optreden als

personen, zooals duidelijk blijkt uit de bekende plaats Zach. 13 : 7: „Zwaard ontwaak tegen mijnen Herder en tegen den Man die mijn metgezel is"; maar wat wij vinden als wij de Hebreeuwsche litteratuur nagaan, is dit, dat de personificaties nooit uitgewerkt zijn, dat zij wel optreden als personificaties, maar nooit dat zij tevens optreden als een *ik,* en van zichzelven gewagen. Neen, het karakter der personificaties in de Heilige Schrift is dit, dat zij als Gods dienstknechten optreden, uitsluitend als עֲבָדִים die slechts gehoorzamen, en eenvoudig doen wat God hun gebiedt.

Waar men nu in ons menschelijk leven alleen *personen* gebieden kan, en niet storm, onweder etc., zoodat zij gehoorzamen, daar moest in het Oude Testament eene personificatie optreden in die natuurmachten, omdat zij dienstknechten Gods zijn; alleen die *passieve* personificatie wordt dus in de Heilige Schrift gebruikt, waar de machten in de natuur als dienstknechten worden toegesproken.

Laten we nu hierna zien, of de persoonlijke voorstelling van de Chokma duldt, dat we aan niets anders dan eene personificatie denken. Hierbij moeten wij wel opletten, dat van afgetrokken begrippen zooals bijv. „de gerechtigheid" en dergelijke, nooit personificaties voorkomen in de Heilige Schrift, men vindt die nergens alleen de dagen treden als personen op, en daar blijft het bij.

Slaan we nu Job en de Spreuken op, dan blijkt, dat wij hier te doen hebben niet met natuurelementen, maar met eene *abstractie.*

De sapientia is als sapientia concreata in elke bloem, steen, vogel etc., in al het geschapene, maar wij kunnen ons die alleen denken als *geabstraheerd* van het obiect.

In ons is obiectieve sapientia increata, ons oog, oor enz. is met wijsheid gemaakt; en subiective sapientia, die in ons werkende wijsheid, maar ook die kunnen wij ons alleen denken als *geabstraheerd* van onzen eigen persoon.

Waar dus in de Chokma niet sprake is van een concreet natuur element, daar blijkt, dat wij daar alleen te doen hebben met abstracties, maar nu is de vraag: Hoe komt die Chokma dan in Job en Spreuken voor, en om die vraag te beantwoorden, moeten wij verder gaan met te zien of de termen dulden, dat wij hier aan personificaties denken.

In *Job 28* is van vers 1—12 sprake van de macht des menschen over de natuur, de sapientia subiective increata in homine.

Van den mensch toch wordt daar gezegd, dat hij heerscht over alles wat God schiep in het rijk der natuur. Hij weet het zilver uit de mijn te halen, het ijzer en koper uit de aarde te graven, en een oven te maken om het te smelten; hij heeft over het verloop der beeken en stroomen zekere macht,

hij heeft verstand van zaaien, ploegen en oogsten. De arenden weten te komen op de toppen der bergen, maar de mensch komt overal, hij graaft in die rotsen en weet ze te verzetten, hij weet het kristal uit de rotsspleten voor den dag te brengen (vers 10), hij maakt sluizen, zoodat geen druppel water uitvloeit. Maar nu komt in vers 12 wat de mensch niet heeft, de sapientia *non creata*, die wijsheid die, terwijl alles in de natuur wisselt, bestendig blijft, die alles, ook in den mensch, inwerkt; waar is zij? De mensch weet die niet te vinden.

Nu zien wij tot vers 20 eene vergelijking gemaakt, er wordt een parallel getrokken tusschen de waardij van die wijsheid en het kostelijkste op aarde. Met al dat kostelijke is zij niet te vergelijken, die onvindbare wijsheid, die niemand weet, waarvan de afgrond zegt: „zij is in mij niet" en de zee betuigt: „zij is niet bij mij", die is verholen voor de oogen aller levenden.

In vers 23 komt nu eene wending, een antwoord op de vraag, wie die wijsheid dan wel kent. „God verstaat haren weg, en Hij weet hare plaats". Toen de ure geslagen had, waarop de schepping in het aanzijn zou treden, heeft God haar volgens vers 27 *gezien*; en derhalve wordt zij

1°. genomen als iets wat geheel op zichzelf staat, afgedacht van alle creatuur, want zij was er eer alle schepsel bestond, zij is dus iets dat God de Heere objectief voor zich zag staan; er is dus eene *Differenzirung* tusschen God en die Chokma.

2°. God *vertelde* haar וַיְסַפְּרָהּ. Het woord סָפַר is een bekend woord voor „schrijven" en „tellen". Hier hebben de Staten-vertalers het niet onaardig weergegeven door „vertellen"; het begrip „verhalen" valt samen met „tellen", Het beteekent dus hier, dat God al wat in de Chokma was er uit nam, naar buiten vertolkte, en *openbaarde* in de schepping; de geheele creatie is dus vertolking in de realiteit van den inhoud die in de Chokma besloten lag. De natuur is dus in die gestalte, dat zij is een boek, waarin in concrete elementen vertolkt is de rijke inhoud die in de Chokma ligt, evenals de Confessie het uitspreekt in art. 2.

God zag de wijsheid, Hij droeg ze uit, en nu staat er

3°. הֲכִינָהּ. כון bet. „staan", in Hiph. „oprichten", iets wat ligt opzetten. De Chokma wordt dus eerst genomen als iets liggends, d. i. nog niet gezien; dit beteekent dus dat God haren inhoud oprichtte en zien liet; en eindelijk

4°. חֲקָרָהּ, Hij *doorzocht* haar, hetzelfde wat wij lezen in Genesis als het oordeel Gods over al het geschapene: „En God zag dat het goed was".

In *Spreuken 8* vinden wij dezelfde gedachte terugkeeren als wij lazen

in Job. 28, maar nu veel rijker, en meer uitgewerkt, nu komt de Chokma optredende als een *Persoon*.

In Job 28 ontdekten wij nog niets van een persoon, wel hadden we daar een sapientia non creata, wel eene sapientia non creata die geobjectiveerd voor God stond, maar zelf treedt zij nog niet op, handelt nog niet, zij wordt gezien gehoord etc., zij is nog geheel *passief*.

Maar in het boek der spreuken vinden wij iets anders; en om nu te weten hoe die Chokma daar optreedt, om den weg te vinden tot wat ons Cap. 8 zegt, moeten wij onderscheid maken tusschen de *sapientia creata* en *non creata*.

Reeds in Caput 1 vinden wij in vers 2 gezegd „om wijsheid en tucht te weten, om te verstaan redenen des verstands"; dat is dus de sapientia *creata* die in de schepselen ligt. In vers 20 komt nu de „Opperste Wijsheid", en die zegt in vers 23: „keert u tot mijne bestraffing; ziet, Ik zal mijnen Geest u lieden overvloediglijk uitstorten, Ik zal mijne woorden u bekend maken"; daar is dus de sapientia *non creata*, sprekende als een eigen subject, ja Zij dient zich hier zelfs aan als een Persoon die over Goddelijke macht beschikt, die macht heeft gehoorzaamheid te eischen en ongehoorzaamheid aan zijne ordinantiën te straffen, die zelfs volgens vers 26 „lacht in het verderf der goddeloozen", iets wat ook alleen aan God toekomt, omdat Hij absoluut het slechte kent, en het niet alleen mag, maar moet bespotten.

In Cap. 1 is de wijsheid dus reeds een Persoon, maar toch ligt de principieele openbaring eerst in het 8ste hoofdstuk.

Het optreden dier persoonlijke Wijsheid wordt ingeleid door vers 1: „Roept de Wijsheid niet, en verheft niet de verstandigheid hare stem" en door vers 4 „Tot u, o mannen, roep Ik, en mijne stem is tot der menschen kinderen", en in vers 12 treedt Zij zelf op en dient zich aan met אֲנִי, praegnant. Nu komt in vers 12 „de vreeze des Heeren is, te haten den hoogmoed .... *Ik* haat ook den mond der verkeerdheden", en daarop in vers 14 „Raad en het wezen (תּוּשִׁיָּה) zijn mijne" etc. Dat woord תּוּשִׁיָּה, van יֵשׁ, adessentia, staat in tegenstelling met den schijn, het is 't intrinsieke van de zaak; het komt hier voor, niet als in de zaak gegrond, maar als door den kenner gekend, want er is eerst sprake van „raad", d. i.: „Ik beschik alleen over de beste orde, en daardoor komt in de dingen wezenlijke kracht"; tegenover „raad" staat „verstand" en tegenover „wezen" de „sterkte". (Een locomotief bijv., waaraan iets defect is, kan niet werken, het wezen is er uit, dat komt eerst terug als het gebrek hersteld is.)

Hadden wij nu niets meer dan wat hier staat, dan zouden wij in zekeren zin aan eene personificatie kunnen denken met deze afwijking van wat in de Hebreeuwsche poëzie gewoonte is, dat hier die personificatie ook spreekt

van *Ik;* maar geheel anders wordt de zaak, als wij in vers 17 lezen: „Ik heb lief, die Mij liefhebben; en die Mij vroeg zoeken, zullen Mij vinden"; dit אֹהֵב nu kan van geene personificatie gezegd worden. De liefde onderstelt een *hart;* zal daar liefde werken, dan moet ik een persoon hebben uit wien een hart spreken kan.

In de volgende verzen hebben wij nu dan ook eene *liefdesbetrekking* die ontwikkeld wordt; die Chokma beloont de wederliefde met geluk en voorspoed in het leven. Daaruit blijkt dus, dat die chokma is een *persoon,* en wel een *Goddelijk Persoon* omdat zij het levenslot regelt van de menschen op aarde.

In vers 23 spreekt nu die Chokma weer in den 1sten persoon „Ik ben van eeuwigheid af gezalfd geweest".

„*Zalven*" is iets wat voorkomt bij de aanstelling tot het ambt van koning, priester en profeet, en vooral is de uitdrukking „zalven" in de Heilige Schrift gebezigd bij de constitutio Mediatoris. Van eene abstracte deugd of kracht kan nooit gezegd worden dat zij gezalfd zijn; eene zalving heeft altijd plaats bij eene buitengewone opdracht.

De Overheid, de priester, de profeet zijn er om de zonde, die ambten zijn extraordinarie ingezet; maar alle machten die krachtens de schepping werken, worden nooit gezalfd; een vader wordt nooit gezalfd; Melchizedek, de priester naar de schepping is nooit gezalfd; die officiën, die krachtens de schepping werken, werken vanzelf, maar wat om de zonde optreedt ontvangt zalving.

Wanneer nu van de Chokma gezegd wordt dat zij gezalfd is, dan blijkt het dat we hier te doen hebben met een officium dat alleen aan een persoon kan worden opgedragen; en ligt hierin de besliste aanduiding dat die Chokma is een *persoon,* en niet eene kracht.

In vers 27—29 is nu sprake van de totaliteit der schepping, daarom eerst van de שָׁמַיִם, daarna van de שְׁחָקִים den onderhemel, de wolken, en daarna van de aardsche sfeer, en wel eerst in hare oppervlakte, waar de zee over het land stroomt, en dan van wat de fundamenten der aarde zijn in hun diepsten afgrond; en nu zegt de Wijsheid: „op 't oogenblik dat God hemel en aarde schiep שָׁם אֲנִי", zij treedt dus op als persoon, en wel als persoon van den kosmos geheel onderscheiden.

Wanneer er dus staat, dat bij de schepping van hemel en aarde de Chokma ook daar was, dan krijgen wij deze voorstelling: God schiep den hemel en de aarde en toen was er behalve die nog een derde iets, de Chokma, die er was vóór die beide en optreedt als persoon.

Maar nu komt de vraag: Als er bij God een ander persoon was die sprak, welke was dan de *verhouding* tusschen God en die Chokma?

Daarop nu geeft vers 30 het antwoord; daar toch zegt de chokma וָאֶהְיֶה אֶצְלוֹ אָמוֹן

אֵצֶל beteekent „bij iemand zijn" en אָמוֹן beteekent een kindje dat de moeder aan de borst heeft.

Die beeldspraak is hier zeer schoon; zoolang toch de moeder het kind nog onder het hart draagt, kan van dat kind nog geen sprake zijn als אֲנִי, maar op den eersten dag na de geboorte is het kind wel uit de moeder uitgetreden, maar kleeft nog aan haar, wordt nog met haar melk gevoed, en bestaat er dus nog eene levenseenheid tusschen beide.

Dit beeld nu wordt hier gebezigd om te verklaren in welke verhouding die Chokma stond tot den Schepper; zij is wel van Hem onderscheiden, maar toch zóo nauw met Hem verbonden dat zij was als een אָמוֹן.

Dit beeld nu wordt in de woorden van vers 30 nog verder uitgewerkt, er volgt: וָאֶהְיֶה שַׁעֲשׁוּעִים יוֹם יוֹם מְשַׂחֶקֶת לְפָנָיו בְּכָל־עֵת Eene moeder die zulk een kindeke heeft, heeft alleen oog, oor en hart voor dat kind, zij vermaakt er zich voortdurend mede, daarom staat er hier ook dat יוֹם יוֹם bij; dat beeld van die moeder met haar kind wordt genomen als beeld van de verhouding waarin de Chokma staat tot den Schepper; „Hij vermaakte zich in Mij", het מְשַׂחֶקֶת wordt toegepast op de verhouding van God en de Chokma, dat מְשַׂחֶקֶת had plaats בְּכָל־עֵת, het is dus eene permanente en constante betrekking. Rappeleeren we ons wat we lezen in het בְּנִי אַתָּה van den 2den Psalm, dan zien we hier denzelfden בֵּן terugkeeren, maar met dit verschil dat wanneer de vader een kind gegenereerd heeft, hij zich daarin wel verheugt, maar toch niet in die mate als de moeder, die er voortdurend mee bezig is en er al hare aandacht en zorg aan wijdt. Daarom treedt hier de moeder op, omdat zij aanduidt de constante betrekking die tusschen haar en dat kind blijft bestaan. Nu komen wij tot vers 31. De betrekking die we ons zagen voorgesteld in vers 30 is die, waarbij de zelfstandigheid van het kind in de moeder opgaat, er wordt alleen uitgedrukt wat de moeder doet, zij zoogt het kind en speelt er mede; maar nu moet ook uitgedrukt dat de Chokma eene actieve rol vervult. Dat kind, groot geworden, gaat zelf spelen, het krijgt zijn speelgoed, zijn speelkamer, en dat vinden we in dit 31ste vers uitgedrukt. Hier komen dus de genietingen die het kind zelf heeft. Het speelgoed is de תֵּבֵל אַרְצוֹ en de שַׁעֲשׁוּעִים van de Chokma zijn in engeren zin de *menschen.* De Chokma is het speelkindeke van God, en in de wereld zijn de menschen weer het speelgoed van de Chokma. Die Chokma staat dus tusschen God en de wereld in, en bekleedt hier de plaats van den *Middelaar;* de Chokma is 't vermaak van God, en vindt

zelf ook vermaak in de wereld en wel bepaaldelijk in de menschenkinderen.

Nadat dit nu gezegd is, volgt nu in vers 32 eene geheel andere rol die de Chokma vervult; Zij treedt op in het beeld van den *leermeester*; Zij wendt zich tot de kinderen der menschen in het karakter van den onderwijzer die hen leert en verder brengt. Zij zegt niet „hoort naar God", maar „weest *Mij* gehoorzaam, erkent het zeggenschap dat *Ik* over u heb."

Daarin komt dus weer uit dat die Chokma een persoon, en wel een Goddelijke Persoon is, want geen mensch nog eenig creatuur heeft het recht om tot de menschen in algemeenen zin te zeggen: doe wat ik u zeg, ontvang van mij uw levensregel"; dat mag de vader tot zijn gezin, de koning tot zijn volk zeggen, maar God alleen heeft zeggenschap over de menschen op de geheele wereld. Dit wordt nu nog versterkt door de bijvoeging: אַשְׁרֵי דְרָכַי יִשְׁמֹרוּ. Dat אַשְׁרֵי is de uitdrukking voor het absolute geluk, en tot dat absolute geluk is alleen te geraken door het wandelen in de wegen Gods. Deze Chokma nu zegt: „het absolute geluk krijgt ge als ge in *mijne* wegen wandelt", dus wordt hier nog sterker uitgesproken dat die Chokma met Goddelijke autoriteit zich uitspreekt door dat absolute geluk toe te zeggen.

In vers 34 keert dat אַשְׁרֵי terug; hier wordt hetzelfde herhaald, maar tevens nader uitgelegd. Nog eens wordt gezegd: „Het absolute geluk komt u toe als gij gehoorzaam zijt", maar nu komt er bij dat de mensch „dagelijks wakende aan mijne poorten" moet zijn, en om dat te verstaan moeten wij Cap. 9 inzien, waar wij de explicatie van deze woorden vinden in het 1ste tot het 6de vers.

In dit 9de Hoofdstuk treedt de *zonde* op, in het 8ste nog niet, daar zijn alleen de scheppingsordinantiën genoemd, daar komt de mensch voor alleen in den staat der rechtheid; maar in Cap. 9 staat uitdrukkelijk: „Verlaat de slechtigheden en leeft, en treedt op den weg des verstands". Hier is dus overgang uit het *werkverbond* naar het *genadeverbond*; dat laatste wordt hier dan als tweede schepping naast de schepping gesteld in het beeld van een *huis*, waarin offers worden gebracht en eene groote maaltijd wordt aangericht door de Chokma; en de afgezanten — hier dienstmaagden omdat חָכְמָה vrouwelijk is — noodigen de gasten tot die maaltijd. Reeds hier dus wordt symbolisch heengewezen op wat later werd aangeduid in brood en wijn.

Wij kunnen hier nu niet verder ingaan op de symboliek en typiek van het genadeverbond, maar zeker is het dat die Chokma, na eerst bij de schepping te zijn geweest en in die schepping te hebben gespeeld, nu ook een tweede rol vervult in de verlossing van den zondaar, in de bijzondere Openbaring, die evenzeer werk der Chokma is als de heerlijkheid die in de oorspronkelijke schepping uitblonk.

De Chokma treedt hier dus op, evenals de *Logos* in Johannes 1, in het scheppings- zoowel als in het genadewerk. De λόγος was bij God, door dien λόγος is alles geschapen, en met betrekking tot het genadewerk lezen wij daar dat die λόγος σάρξ ἐγένετο.

Nu is het dus met heenwijzing op Cap. 9 dat de Chokma in Cap. 8 : 34 spreekt van het „waken aan hare poorten en het waarnemen van de posten harer deuren", dat geldt van diegenen die nu bij dien tempel der genade dien Zij in de wereld opricht, wonen gaan, die „dorpelwachters aan het huis huns Gods" mogen wezen; Zij zegt tot hen: „Laat aan dien tempel dag aan dag uwe vermaking en uw leven zijn,"

In vers 35 wordt nu gezegd, dat een zondaar die in die Chokma gelooft het even heeft gevonden dat hij eerst kwijt was, dat hij מְצָא חַיִּים, dat het leven in tegenstelling met den dood door de zonde alleen gevonden wordt in dien tempel die door de Chokma is opgericht; maar tevens wordt er de tegenstelling bijgevoegd: „die tegen Mij zondigt, doet zijne ziel geweld aan, allen die Mij haten hebben den dood lief", en komen die woorden „tegen *Mij*" dus opnieuw bevestigen dat de Chokma een Goddelijk Persoon is; want tegen een creatuur kan men niet zondigen, men kan een mensch alleen droefheid en smart aandoen, tegen God alleen kan gezondigd, en allen die tegen Hem zondigen toonen Hem te haten en alzoo den dood vast te houden.

Deze woorden zeggen ons over de openbaring van de Chokma hetzelfde wat wij nu verder zullen zien in het Nieuwe Testament.

Wij stappen thans van het Oude Testament af, maar alvorens over te gaan tot het Nieuwe Testament zullen wij eerst geven eene

Resumptie van wat wij in het Oude Testament vonden.

1°. bleek ons, dat in het Oude Testament, bij de schepping ons geopenbaard wordt het Goddelijk Wezen in *pluraliteit* van personen, zonder nadere definitie;

2°. dat daarna in de Openbaring er eene Goddelijke Openbaring tot ons komt, die over God spreekt als over een ander; dus de *Differenzirung* van de Personen in de Openbaring.

3°. zagen we, hoe daarna in de manifestatie op aarde optreedt een Persoon, 't zij als man of engel, en hoe daaruit een subiect spreekt dat steeds duidelijker spreekt in het bewustzijn van *zelf* God te zijn, zich als God aandient, en dingen uitspreekt die alleen God uitspreken kan;

4°. dat wij, na die middellijke Openbaring eene tweede soort Openbaring zien optreden, waarin God niet door een ander persoon, maar *onmiddellijk*, zooals in den wolk- en vuurkolom en op Horeb zijne tegenwoordigheid aan zijn volk bekend maakt;

5⁰. dat die 2 soorten van Openbaring, de middelijke en de onmiddelijke, daarna antithetisch tegenover elkander treden, en wel in den vorm van Openbaring van *mijn Aangezicht* en de Openbaring in den *Engel des Heeren;*

6⁰. dat, nadat op die wijze in de reëele manifestatie die dubbele openbaringsvorm tot Israel doordrong, we in de Psalmen en Profeten een Persoon zich zien vertoonen, die zich ontwikkelt als de *Messias*, in welken idealen Persoon wij hetzelfde subiect zien terugkomen dat met Goddelijke autoriteit en als Goddelijke Persoon werd aangediend en sprak.

7⁰. Nadat nu op die wijze de gedachte aan Israel steeds duidelijker geopenbaard was van eene Differenzirung in het Goddelijk Wezen tusschen een God in den hemel en een God die op de aarde optreedt om te verlossen, komt nu hetgeen wij over den ternaar gevonden hebben, nl. dat er, nog zonder scherpe aanwijzing, maar als door de nevelen heen begluurd, een *ternaar* zich begint te ontwikkelen voor het religieuse besef, die onderscheiden wordt door de uitdrukkingen אֱלֹהִים, דָּבָר en רוּחַ, een ternaar die eerst nog zwevende is, maar die daarna een constanten vorm aanneemt, zoodat wij die drie in bepaalde verhouding terug- en bij elkaar vinden; en terwijl nu in het genoemde 't alles nog blijft bij aanduidingen die betrekking hebben op een openbaringsternaar, hebben wij

8⁰ ten slotte gezien, hoe in de *Chokmatische* litteratuur van uit die Openbaringsternaar teruggegaan wordt achter de schepping, dus ook achter het verlossingswerk, om ons nu een zekere tweeheid van persoonlijk leven, een dubbel subiect, God en de Chokma, in onderlinge wezensbetrekking te vertoonen, en ons te doen gissen, hoe, 't geen in de Openbaring werd waargenomen, samenhing met iets dat eigenaardig is in het Goddelijk Wezen zelf, afgedacht van het werk der schepping en het werk der verlossing.

VI. Thans komen wij tot het *Nieuwe Testament.* Zouden wij hier evenzoo te werk gaan als bij het Oude Testament, en het geheele verloop der Openbaring nagaan, dan zouden wij het geheele Nieuwe Testament moeten doorloopen, en daarom moet zich ons onderzoek bepalen tot die bepaalde uitspraken waar de Openbaring over het Drieëenig Wezen Gods ons in hare volheid gegeven is, en bespreken wij slechts enkele plaatsen. Wij vinden in het Nieuwe Testament deels *geschiedenis*, deels *openbaring*, deels *manifestatie,* deels *revelatie.*

A. Bepalen wij ons eerst tot de *manifestatie,* dan vinden wij in de Evangeliën *vier hoofdmomenten:* het eerste van die is de *vleeschwording*, het

inkomen van den Zone Gods in de wereld; daartegenover staat aan 't slot het moment waarop de Zone Gods de wereld weer verlaat, zijne *hemelvaart.*

Behalve die 2 ultimi termini staan daartusschen nog 2 van hetzelfde karakter; na eerst in de wereld te zijn ingekomen, volgt er een 2de moment, waarop wij den *Christus* in de wereld zien *optreden* op het terrein der wereld als leeraar; en datzelfde hebben wij nu ook bij het verlaten van de aarde, daaraan gaat het voorloopig verlaten vooraf, zijn *sterven.*

Er zijn dus twee momenten van inkomen, zijne geboorte en zijn optreden; en twee momenten van verlaten, zijn dood en hemelvaart; dat zijn de 4 hoofdmomenten, die het groote drama van Jezus' optreden in de wereld beheerschen.

Bij elk van die momenten nu vinden wij in de Evangeliën eene Openbaring gegeven, waarin ten slotte finaal niet alleen de pluraliteit, maar de *triniteit* van het Eeuwige wezen wordt uitgesproken.

Het is niet genoeg enkel teksten op te slaan om te zien wat daarin staat; de Heilige Schrift is geen boek waarin men alleen teksten opzoekt, neen in die Heilige Schrift ligt een drama; de historie heeft momenten, die momenten staan in perspectief, er zijn hoofd- en nevenmomenten; die uitspraken in het Nieuwe Testament die het klaarste ons de Openbaring van het Drieëenig Wezen schonken, incideeren juist bij deze 4 momenten.

Nu behoeven wij dan ook niet meer te vragen, waar de ἀκμή van deze Openbaring ligt; want schrijdt een proces door 4 stadiën, dan moet de ἀκμή liggen bij het *laatste* moment.

1. Beginnen we dus met op dat laatste moment de aandacht te vestigen, dan moeten we zien wat ons dienaangaande bericht wordt in

Mattheus 28 : 18—20, de teekening van het moment waarop de Christus deze aarde verlaat.

Op dat moment spreekt de Heere: Ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς, en reeds hierin ligt duidelijk een onderscheid tusschen Vader en Zoon, want, waar staat ἐδόθη, is er een die geeft en gevingsrecht heeft en een ander die ontvangt. Die geeft en ontvangt kan niet hetzelfde subiect zijn, maar tevens bezit hij die ontvangt ἐξουσία over den οὐρανός en de γῆ, dus macht over den κόσμος; hij kan derhalve niet zelf tot dien κόσμος behooren, maar moet er boven staan. In deze uitdrukking hebben wij dus de onderscheiding tusschen het subiect van hem die *geeft* en hem die *ontvangt,* en tevens de aanwijzing dat het ontvangende subiect boven het creatuurlijke uitgaat.

Nu vervolgt de Christus aldus: Πορευθέντες οὖν μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν. καὶ ἰδοὺ ἐγώ μεθ' ὑμῶν εἰμὶ

πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος. — Die slotwoorden zeggen ons weer hetzelfde als ἐδόθη μοι ἐξουσία, n.l. dat hier een subiect bekleed is met macht, die boven de creatuurlijke macht uitgaat, die niet bepaald is wat plaats en tijd betreft, die voortduurt tot aan de συντελεία τοῦ αἰῶνος.

Daaraan vooraf gaat, dat Hij die spreekt, gelast dat πάντα τὰ ἔθνη, de geheele wereld, Hem als leeraar moet erkennen; μαθητεύειν beteekent „iemand tot discipel maken", en niet zooals de ongelukkige vertaling van dit woord ons zegt: „onderwijzen"; er is geen sprake van verstandelijke ontwikkeling, maar van onderhouden der geboden die Hij gaf, en dus van gehoorzaamheid; het ligt in de woorden zelf; er volgt toch „leerende hen onderhouden alles wat Ik u geboden heb"; alle volken moeten dus Hem als gebieder erkennen.

Op die woorden volgt nu: βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα κ. τ. λ.

Eerst moeten wij even wijzen op dat woord εἰς. Velen zeiden dat het moest vertaald worden door „*tot*"; maar men kan niet zeggen dat zij die dit voorstelden, bijzonder thuis waren in het Grieksch. Als ik zeg „βάπτε τοῦτο εἰς τὸ ὕδωρ" dan verstaat ieder dat ik daarmee bedoel „dompel dit of dat *in* het water". Wanneer ik zeg θὲς τοῦτο τὸ φορτίον εἰς τὴν ναῦν" dan beteekent dit: „leg dit *in* het schip" en niet „*tot* het schip".

Daarom moeten wij ons bij εἰς nooit ophouden; de zin en beteekenis van εἰς is bij dergelijke woorden geen oogenblik twijfelachtig. In de Hollandsche taal moet bij zulke woorden altijd gebruikt worden „*in*", omdat wij door geen ander woord de beteekenis kunnen weergeven. Wat nu aanleiding gaf aan den Heere om εἰς te gebruiken, is duidelijk, het is het begrip van βάπτειν of βαπτίζειν, d. i. indompelen; en juist bij dat βάπτειν praepositio εἰς in Graecis certam habet sedem. Daarover dus niets meer, maar we moeten nu letten op wat anders. Er staat het woord ὄνομα; wat beteekent dat? éenmaal staat er τὸ ὄνομα en als nadere bepaling daarbij niet πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος" maar „τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πν.": er zijn dus niet 3 ὀνόματα, maar *één* ὄνομα, terwijl duidelijk onderscheiden worden 3 personen.

Om nu goed te verstaan wat ὄνομα is, moeten we nog een verder onderzoek instellen. Wij gebruiken evenals de Grieken en Latijnen hun „in nomine" of εἰς τὸ ὄνομα, onze uitdrukking „in naam van . . ." bijv. als er recht gesproken wordt dan geschiedt dit „in naam der Koningin", als er een vonnis wordt ten uitvoer gelegd dan heeft dit plaats „in naam der Wet", als er een gezant van onze Koningin verschijnt aan een ander hof, dan komt hij daar „namens" onze Vorstin.

Wat wil dan bij al deze gevallen de uitdrukking „in naam" zeggen?

Om dat in te zien, moeten wij ons best doen om een doode klank weer te doen leven; dat „namens" leeft niet meer, het beteekent bij ons: „ik kom van

die of die", de eigenaardige beteekenis ging teloor in ons taalgebruik. 't Is bij eenig nadenken duidelijk, dat „naam" in al die uitspraken, beteekent *„kracht"*, de *macht* die de persoon bezit wiens naam ik noem. Zegt een officier van Justitie „In naam der Wet gebied ik u die deur te openen", dan beteekent dit: „open die deur krachtens de macht die de Wet heeft om dat te doen". Komt een gezant „namens" zijnen Vorst, dan is dat krachtens de bevoegdheid die de Vorst bezit om te handelen met een Vorst daarbuiten; in het woord „namens" ligt dus uitgedrukt de bevoegdheid van den Persoon wiens naam genoemd wordt. In 't Latijn wordt „in nomine" en in 't klassieke Grieksch ὄνομα evenzoo gebezigd.

Gaan wij nu terug op het Nieuw-Testamentische Grieksch, dan vinden wij daar om zoo te zeggen het huwelijk tusschen twee taalwerelden, die van het Oosten en van het Westen; die van het Oosten gerepresenteerd door het Hebreeuwsch en die van het Westen vertegenwoordigd door het Grieksch. Het verschil van karakter tusschen die twee is, dat de Oostersche taalwereld meer het *leven* laat spreken, terwijl in de Westersche meer het *verstandelijk denken* tot zijn recht komt; de Oostersche is dus meer *mystiek*, de Westersche draagt meer een *dialectisch* karakter. Komen wij nu op ὄνομα dan hebben we in verband hiermede eerst te letten op de beteekenis die het had dialectisch in de Westersche en in mystieken zin in de Oostersche taalwereld.

Wij zagen nu reeds dat het in de Westersche beteekent *kracht*, het zeggenschap van den persoon die genoemd wordt, maar in de mystieke Oostersche taalwereld komt er een element bij; het woord שֵׁם drukt niet alleen eene bevoegdheid uit, maar duidt tevens aan het *wezen*. Daaruit nu volgt, dat wij het woord ὄνομα eenerzijds moeten opvatten als uitdrukkende het *zeggenschap* van πατήρ, υἱός en πνεῦμα ἅγιον, maar ook anderzijds dat die autoriteit schuilt in het *Wezen* van deze drie Personen.

Wanneer nu in de Heilige Schrift met eene dubbele benaming de eenheid van den persoon wordt bedoeld, dan zien wij steeds dat het lidwoord niet gerepeteerd wordt, maar staat voor het *eerste* nomen, zooals bijv. in 2 Cor. 1 : 3, waar wij lezen voor „God den Vader" ὁ θεὸς καὶ πατήρ en later weer ὁ πατήρ καὶ θεός. Eveneens in Titus 2 : 13, waar niet τοῦ θεοῦ καὶ σωτῆρος maar τοῦ θεοῦ καὶ σωτῆρος uitdrukt dat Hij, die God is, ook verlost heeft.

Wanneer wij dus hier in Matth. 28 telkens het lidwoord *herhaald* vinden bij de namen der Goddelijke Personen, dan blijkt uit die repetitie, dat de πατήρ, υἱός en πνεῦμα ἅγιον zijn bedoeld als *drie subiecten*.

En nu, niettegenstaande er 3 subiecten geïndiceerd worden, staat er toch ὄνομα in 't enkelvoud; zij hebben dus samen één onoma. Dat ὄνομα is de aanduiding van machtsvolkomenheid; 't is de autoriteit die hiermede wordt

uitgesproken, die als autoriteit berust in den Vader, den Zoon en den Heiligen Geest.

Wat met die machtsvolheid wordt aangeduid is duidelijk: er is een κόσμος ὃς κεῖται ἐν τῷ πονηρῷ d. w. z. dat als die κόσμος aan zichzelven blijft overgelaten, hij te gronde gaat; wat er goeds in is, is het gevolg van de genadedaad Gods, die op en in hem werkt. In die wereld nu die in het booze en in het duister ligt, dringt het leven Gods in, het licht van den hemel, er gaat van uit den hemel naar die wereld uit eene heilige macht, heilige liefde, een heilig leven. Dat hemelsche element, dat Goddelijke dat van boven af in die wereld indringt, is niet iets los van God, maar *God zelf*; evenals het zonnelicht wel onderscheiden is van de zon; het is de Zon zelf, die in het licht ons beschijnt.

Zooals die zon nu sfeer van licht is in het leven der natuur, zoo straalt God zelf eene sfeer van licht in die wereld uit, en daarom is het God zelf die in die sfeer openbaar wordt.

Welnu, de ὄνομα is nu die sfeer van licht, van liefde en leven, die Goddelijke sfeer die in die doode wereld indringt, maar onder één bepaald gezichtspunt, dat ligt in het ὀνομάζειν.

Een kind in de wieg wordt bestraald door de gunste Gods; de doop is het teeken van de gunste Gods, maar het kind kan dit alles nog niet ὀνομάζειν bij gebrek aan bewustzijn.

Het karakter van den ὄνομα komt dus dan alleen tot openbaring, wanneer die Goddelijke uitstraling in de wereld ook ontdekt wordt aan het *menschelijk bewustzijn*, dan wordt de mensch in staat gesteld om zijnen God te noemen, en dan heeft Hij een ὄνομα.

Ὄνομα is dus die sfeer, voorzoover zij door den mensch kan gegrepen worden en in zijne belijdenis kan ingaan.

De Heere Jezus zegt nu: „Gaat de wereld in, roept de menschen tot Mij als hun leermeester, en maakt ze tot mijne μαθηταί." Zij moeten een βαπτίσμος ondergaan, wat plaats moet hebben in den Naam des Vaders en des Zoons en des Heiligen Geestes, d. i. zij moeten uit de sfeer der wereld overgezet worden in de sfeer der Goddelijke liefde, en dit moet plaats hebben nà onderricht, nadat zij het in hun bewustzijn konden opnemen; zoo worden zij gebracht tot het noemen van den aan hen geopenbaarden Naam.

Die ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος is de reëele en de voor het menschelijk bewustzijn geopenbaarde indringing van het Goddelijke leven in den dood dezer wereld: en die ὄνομα, die dus niet is een doode naam maar de openbaring zelf, de שֵׁם יְהוָה is nu *éene* ὄνομα; er zijn niet drie openbaringen, maar die eene openbaring, die krachtens de autoriteit Gods in de wereld indringt, is eene zoodanige, dat de sleutel tot het verstaan daarvan

besloten ligt in het noemen van die drie τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος. Die drie komen dus hier voor als

a. bekleed met Goddelijke machtsvolkomenheid,

b. samen het leven in den dood dezer wereld indragende, en

c. zijn zij samen de 3 subiecten op wie de μαθηταὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ hunne belijdenis en aanbidding hebben te richten.

Waar nu de geheele openbaring aan Israel rust in het *Monotheïsme*, en er noch onder de hoorders van den Heere Jezus, noch bij zijne discipelen eenige twijfel kon rijzen aan de belijdenis: „Hoor Israel de Heere onze God is een eenig Heere", (Deut. 6 : 4) daar spreekt het vanzelf dat de Heere Jezus, bij het verlaten van de wereld zijnen jongeren hiermede in last geeft om als hoogste vrucht der Openbaring, dit mysterie de wereld in te dragen, dat de aanbidding van den eenigen God dàn eerst gegeven wordt, als wij komen tot de belijdenis van dien naam die uitgedrukt wordt in Vader, Zoon en Heilige Geest.

2. Gaan we nu van dit moment der hemelvaart terug op het moment waarop de Christus in de wereld *intrad*, dan vinden wij in de woorden van *Luk. 1 : 28—35* waar ons de verschijning van den engel Gabriël aan Maria wordt geteekend, eene manifestatie met eene Openbaring van Godswege, die ons evenzoo op deze 3 wijst.

Nu is er van meetaf op gewezen in de Christelijke kerk, dat, waar de Christus voor zijne hemelvaart afscheid neemt met het mysterie uit Matth. 28 en dit als testament aan zijne kerk medegeeft, nu evenzoo bij het verschijnen van Gabriël gesproken is over een *Goddelijk* subiect als zijne *komst* wordt aangekondigd, en dat niet alleen, maar dat er bijgevoegd wordt: „Hij zal den troon van zijnen vader David krijgen" en nog sterker: zijn βασιλεία zal geen τέλος hebben.

Hier is dus geen sprake van een aardsch koning; van een aardschen vorst kan dit alles niet gezegd worden, er is dus hier een *Goddelijk* subiect genoemd.

Maar er is nog meer; wij lezen, dat Maria in dat aangrijpende oogenblik, nog niet kunnende indringen in het mysterie, tot solutie krijgt eene uitspraak waarin die 3 subiecten weer met het oog op de incarnatie worden gecombineerd. Er wordt toch gesproken van

a. den πνεῦμα ἅγιον die ἐπελεύσεται,

b. den ὕψιστος die ἐπισκιάσει, — en wie die is, is niet twijfelachtig, uit vers 32 blijkt ons dat er de Vader mede bedoeld wordt, omdat Hij daar de πατὴρ τοῦ υἱοῦ heet — en ook dat

c. het aldus geborene zal zijn υἱὸς τοῦ θεοῦ.

Hier, bij de intrede van Jezus in de wereld, wordt, waar Maria in naam

van Gods volk vraagt naar den sleutel van het mysterie, de verwijzing gegeven naar die 3 subiecten waarnaar de ziel had uit te gaan.

Ditzelfde vinden wij nu ook in de 2 andere momenten, het *optreden* van den Heere Jezus als Leeraar, en zijn *heengaan naar Golgotha.*

3. In *Matth. 3 : 13—17* is het moment van Jezus' *optreden in de wereld,* zijne ἐπιφάνεια zooals de oude kerk het noemde. Op dat moment moeten wij wel letten, het is bij ons te veel op den achtergrond geraakt, tegenwoordig is alles te zeer naar het kerstfeest teruggetrokken, en ziet men vaak de hooge beteekenis voorbij van het feit dat de Heere Jezus 30 jaren oud zijnde, optrad als Rabbi.

Bij de geboorte hebben wij eene Openbaring, evenzoo bij zijn scheiden uit deze wereld, maar hier niet; hier is geene aankondiging, maar ging het om eene *realiteit;* Hij moest hier bij zijnen doop in den Jordaan de ambtelijke reëele zalving des Heiligen Geestes ontvangen, en nu is dat nederdalen van den Heiligen Geest, dat ons in *vers 16* wordt beschreven, niet maar een schijn een ornament, maar hoofdzaak dezer gebeurtenis. Er hebben twee dingen plaats gehad, zijn *doop,* en zijne *inzetting in het ambt,* en nu zien wij ook hier weer die 3 zelfde subiecten terugkomen:

a. is er ὁ πατήρ die in deze manifestatie spreekt,

b. is er aanwezig op aarde het subiect dat gedoopt wordt, en dat door God betiteld word als υἱός μου, en

c. is er de *Heilige Geest* die neerdaalt in de gedaante van eene duif.

> [Over die gedaante van de duif is vaak veel gesproken. Zij die zich daaraan stooten doen de Westersche stompzinnigheid van ons volk om de reëele symboliek te verstaan, uitkomen. Immers de gemeente Gods komt in het Oude Testament voor in het beeld van de tortelduif, ja in het scheppingsverhaal lezen wij reeds van den Geest Gods, die, evenals een vogel zijne vleugels uitspreidt over de eieren, „broedde op de wateren": en wanneer wij dus hier hetzelfde zien, hebben wij met niets anders te doen dan met een teeken dat God schiep om daarin de praesentia Spiritus voor het menschelijk bewustzijn te openbaren; eveneens als in de wolkkolom een teeken wordt gecreëerd waarin de praesentia Dei zich symbolisch openbaart, zoo is de duif hier ook een symbolisch teeken van de komst des Heiligen Geestes.
>
> De Groningers stellen deze verschijning voor als natuurlijk; zij zeggen: er vloog daar juist een duif over het water. Dit is knoeien en der symboliek onwaardig; men moet òf de Heilige Schrift loochenen òf haar aannemen, maar niet gaan knutselen met de feiten die zij ons beschrijft.]

4. Evenals bij Jezus, optreden in de wereld, vinden wij ook bij zijn heengaan als „het Lam Gods dat de zonden der wereld wegneemt" hetzelfde mysterie voor ons aangeduid, en wel het breedst in *Joh. 14, 15 en 16.*

Hier vinden wij den Heere Jezus als het Hoofd, met zijne kerk, zijne jongeren, bijeen bij brood en wijn, en nu komt in die hoofdstukken weer in aankondiging dezelfde trilogie voor.

Toen de Christus n.l. gekomen was aan het groote moment, dat zijne omwandeling een einde nam, toen hing het eindelijk aan dat laatste wat komen moest, n.l. om de openbaring Gods aan zijne kerk tot τέλος te brengen. Dat τέλος der Openbaring lag in het neerdalen van den Heiligen Geest; er is niet alleen eene vleeschwording des Woords, er is ook een nederkomen uit den hemel van den Heiligen Geest.

Christus als het vleeschgeworden Woord, is de openbaring Gods in de *menschheid*, niet in de individuën; zou de gemeenschap met God dus voltooid worden, ook in het hart van den enkele, dan kon dit alleen geschieden door het nederdalen van den Heiligen Geest.

In de schepping zien wij dat het leven eerst komt wanneer de Heilige Geest broedt over de wateren; zoo is het ook in de kerk. Of men Christus' werk leerde eeren, helpt niet; dan eerst is het zaligmakend, als de Heilige Geest personeel in het hart woont. Daarmee is de groote Openbaring Gods eerst voltooid, nu ook de Heilige Geest neerkomt om speciaal te wonen in het hart, en dit wordt ons als eene zaak van het hoogste aanbelang voorgesteld.

Joh, 7 : 39 erkent de noodzakelijkheid van deze gebeurtenis. Οὔπω ἦν πνεῦμα de Heilige Geest bestond wel en openbaarde zich reeds onder het Oude Verbond, maar de individualiseering van het heil in Christus kon eerst plaats hebben door de inwoning des Heiligen Geestes in het hart des menschen, waar die inwoning is, daar wordt het nieuwe leven eene fontein die ontstaat door de neerdaling des Heiligen Geestes.

In Joh. 14, 15 en 16 vinden wij dus herhaaldelijk de aanwijzing van deze gebeurtenis ingekleed in het mysterie der trilogie, zoodat telkens de 3 subiecten terugkeeren.

Joh. 14 : 26. Hier is die πνεῦμα ἅγιον een subiect, want er staat dat Hij ὑπομνήσει πάντα, Hij zal troosten en indachtig maken. Hij komt met eene missie, want Hij is πεμπόμενον, de Vader heeft Hem gezonden, en de Vader zal Hem niet zenden uit zichzelven, maar ἐν τῷ ὀνόματί μου.

De bijeenvoeging van die 3 subiecten vinden wij eveneens in *Joh. 15 : 26.* Daar treedt weer de παράκλητος op den voorgrond. De πνεῦμα ἅγιον is een actief subiect, en ook weer een gezondene die uitgaat van den *Vader* in gemeenschap met den *Zoon.* — Evenzoo vinden wij in

Joh. 16 : 13 ook weer de πνεῦμα ἅγιον die ὁδηγήσει etc., dus als een actief persoon die niet los op zichzelf staat, maar het zijne neemt uit den Zoon en dat in verband met den Vader, want πάντα ὅσα ἔχει ὁ πατὴρ ἐμά ἐστιν.

In dat laatste samenzijn van den Heere Jezus met zijne discipelen is dus niet eene losse aankondiging, maar dit, dat, waar Hij heengaat als Goddelijk subiect, er een ander Goddelijk subiect komt dat zijne ambtelijke werkzaamheid zal overnemen, dat nu de Heilige Geest zal komen zooals die vroeger nooit gekomen was, en dat die komst op éene lijn staat met de komst van Gods Zoon in Bethlehem.

Die aankondiging vindt plaats in de trilogie, de drie subiecten die niet te scheiden zijn maar onderling samenhangen, zóo zelfs dat er verwisseling plaats heeft en dat Christus op de eene plaats zegt van den Heiligen Geest: ὁ πατὴρ πέμψει αὐτὸ en op eene andere plaats ἐγὼ πέμψω ὑμῖν παρὰ τοῦ πατρὸς (Joh. 14 : 26 en 15 : 26).

Wanneer wij nu de Evangeliën uitgaan, vinden wij aanstonds bij het groote moment van de uitstorting des Heiligen Geestes weer dat verschijnsel.

Wij lezen in *Acta 2 : 33* van den Christus: Τῇ δεξιᾷ οὖν τοῦ θεοῦ ὑψωθεὶς τήν τε ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου λαβὼν παρὰ τοῦ πατρὸς, ἐξέχεεν τοῦτο ὃ ὑμεῖς καὶ βλέπετε καὶ ἀκούετε. Derhalve is hier ook weer

1º. sprake van den Christus als van een *Goddelijk subiect*, want het spreekt wel van zelf, dat er geen creatuur de macht bezit om dien Heiligen Geest uit te storten in de kerk, maar

2º. toch vinden wij naast dat Goddelijk subiect genoemd ὁ θεός, want er staat παρὰ τοῦ πατρὸς en nog eens ὑψωθεὶς τῇ δεξιᾷ τοῦ θεοῦ, terwijl wij

3º. nu ook weer in dit gewichtige moment daar bijgevoegd vinden τὸ πνεῦμα ἅγιον.

B. Slaan we nu daarna de *Apostolische brieven* op, dan kan gezegd, dat heel die litteratuur met insluiting van de Apocalypse, geheel geteekend is uit motieven die juist aan de drieheid van Vader, Zoon en Heiligen Geest ontleend zijn; dat zijn die 3 tinten op het palet waarmee het beeld der geheele Apostolische litteratuur ontworpen is, de 3 factoren, waaruit alle agentia voortkomen; 't zijn de 3 groote momenten waaruit geheel de inhoud der Apostolische litteratuur wordt afgeleid, waarmee zij zich bezighoudt, en waarop zij uitloopt.

Het bewijs daarvoor is te leveren, als wij die geheele Apostolische litteratuur doorlezen; maar daarvan onthouden wij ons, want niemand die er ook maar eenigszins mede bekend is, zal de waarheid daarvan ontkennen.

Ja zóo sterk gaat dit door alle Apostolische brieven heen, dat zelfs in den kleinen brief van *Judas*, waar derhalve de ontstentenis van deze materie ons niet behoefde te bevreemden, nog gelezen wordt in vers 20 en 21 .... ἐν πνεύματι ἁγίῳ προσευχόμενοι, ἑαυτοὺς ἐν ἀγάπῃ θεοῦ τηρήσατε, προσδεχόμενοι τὸ ἔλεος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς ζωὴν αἰώνιον.

Ook hier zien wij weer de πνεῦμα ἅγιον genoemd, dan ὁ Θεός en ten slotte ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς en vinden wij weer die 3 als Goddelijk subiect optreden, want de ἔλεος, de bron van alle ontferming, die elders alleen bij *God* wordt aangeduid, wordt hier toegeschreven aan den *Christus*.

Veilig kunnen wij dus zeggen, dat de gansche Apostolische litteratuur getuigenis aflegt van wat wij daareven zeiden.

[Wat wij nu uit al die Schriftuurplaatsen aantoonden moet echter wel verstaan. Wij beweren niet, dat in de Heilige Schrift of in het Nieuwe Testament een „dogma de Sancta Trinitate" voorkomt, dat zou zijn de geheele verhouding uit haar verband rukken; in de Encyclopaedie Dl. II, pag. 511—19 is in den breede daarover gehandeld. De Dogmatiek kon eerst beginnen toen de Heilige Schrift voltooid was, zij toch verwerkt al de gegevens die in de Heilige Schrift liggen tot één geheel.

Bovendien is de dogmatische formuleering niet in de Oostersche wereld opgekomen, maar in de Westersche kerk, zij kwam niet op uit de behoefte des geloofs; dat is tevreden met in elk der drie Personen zijnen God te aanbidden, en heeft het dogma niet noodig. Maar toen de ketterij opkwam en aan de Goddelijke Personen het karakter van Goddelijk subiect werd betwist, werd de kerk genoodzaakt tegenover die ketterij hare belijdenis, in het dogma geformuleerd, te stellen.

De vraag is dus niet, of, in wat we dusver doorliepen eene dogmatische formuleering blijkt, dit zou tegennatuurlijk zijn; eerst bij de dogmatische behandeling rijst die vraag: of de Schriftgegevens al dan niet tot het dogma leiden. Nu deden wij nog niets dan de organische loten der Openbaring, zooals die opschoten in de revelatie aan Israel nagaan, en hebben wij gezien hoe de volle bloem in Matth. 28 ontloken was.]

Nu laten de Apostelen niet alleen die 3 factoren uitkomen, wat op zichzelf reeds voldoende geweest zou zijn, maar zij *verbinden* ze ook. Dat blijkt o. a. uit *1 Cor. 12 : 4—6.* Διαιρέσεις δὲ χαρισμάτων εἰσίν, τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα· καὶ διαιρέσεις διακονιῶν εἰσίν, καὶ ὁ αὐτὸς κύριος· καὶ διαιρέσεις ἐνεργημάτων εἰσίν, ὁδὲ αὐτὸς Θεὸς ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν.

Hier vinden wij 3 factoren bijeengenomen, n.l. τὸ πνεῦμα, ὁ κύριος en ὁ Θεός, en wij vinden die 3 genoemd als agentia in éenzelfde proces, want χαρίσματα openbaren zich in de διακονίαι en de διακονίαι werken door de ἐνεργήματα,

διακονίαι zijn dan de lastgevingen,
χαρίσματα „ „ speciale talenten en gaven,
ἐνεργείαι „ „ speciale inwerkingen.

Als deze 3 vereenigd zijn is er éenzelfde proces waarin 3 stralen werken en wel

1°. de χαρίσματα uitgaande van den *Heiligen Geest,*
2°. de διακονίαι „ „ „ *Zoon,* en
3°. de ἐνεργείαι „ „ „ *Vader.*

Ook in 2 *Cor. 13 : 13* vinden wij nog eene samenvatting van die 3 stralen in éen brandpunt. Daar hebben wij in de bekende woorden Ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ καὶ ἡ κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος μετὰ πάντων ὑμῶν. Ἀμὴν te doen met de Apostolische zegenspreuk, die we naar den aard van het Nieuwe Verbond op éene lijn te stellen hebben met de zegenspreuk uit Numeri 6. Daar vonden wij een *ternaar* waarvan de eerste zegenspreuk zich richtte op de *Schepping* en *Voorzienigheid*, de tweede op het leven der *Verlossing* en de derde op het leven der *Heiligmaking*; hetzelfde dus wat de Catechismus zegt in Zondag 8 „van God den Vader en onze Schepping, van God den Zoon en onze Verlossing en van God den Heiligen Geest en onze Heiligmaking". Met terugslag daarop komt nu hier ook dezelfde ternaar, maar waar de Openbaring in Christus gekomen is, worden nu ook de 3 Personen genoemd van wie de 3 stralen uitgaan, en weer alle drie in die ternarische verbinding van:

1°. κοινωνία — het leven der heiligmaking,

2°. χάρις — de genade der verlossing, en

3°. ἀγάπη — de liefde Gods, die als grondslag van alles het geheele leven omvat.

In *1 Petri 1 : 2* wordt geschreven aan al de kerken in een uitgebreid district; die worden daar toegesproken en van hen wordt gezegd, dat zij zijn ἐκλεκτοὶ κατὰ πρόγνωσιν Θεοῦ πατρός, ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος, εἰς ὑπακοὴν καὶ ῥαντισμὸν αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ. Uit die 3 wordt, door het brandpunt heengaande, afgeleid de χάρις en de εἰρήνη; ook hier zijn dus de 3 motieven in éenzelfde vers genoemd, en zijn alle weer in dezelfde werking, want:

1°. aan den *Vader* wordt toegekend de πρόγνωσις,

2°. aan den *Heiligen Geest* wordt toegekend de ἁγιασμός, en

3°. aan den *Zoon* wordt toegekend de ῥαντισμός.

Iets langer moeten wij ons ophouden bij *1 Joh, 5 : 7.*

Deze plaats is door de meeste critici beschouwd als verkeerdelijk in de Heilige Schrift geplaatst te zijn, en de overtuiging dat die woorden er niet in hooren, is zóo algemeen, dat Tischendorf zelfs in zijne 12e kleine academische uitgave ze wegliet, en er zelfs in de critische noten geen gewag van maakt. Wanneer men onder de theologen aan onze universiteiten rondgaat, dan is men er zeker van dat men zal hooren dat het nu eene uitgemaakte zaak is, en deze woorden niet in den tekst behooren gelezen te worden.

Daarom is het noodzakelijk om in de critische quaestie ten opzichte dezer plaats eenigszins in te dringen, al hoort dit op het college over de Dogmatiek niet thuis. De lezing zooals zij door den „textus receptus" jarenlang gangbaar was is van vers 6 af deze:

Οὗτος ἐστιν ὁ ἐλθὼν δι' ὕδατος καὶ αἵματος, Ἰησοῦς ὁ Χριστός· οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον, ἀλλ' ἐν τῷ ὕδατι καὶ τῷ αἵματι· καὶ τὸ Πνεῦμα ἐστιν τὸ μαρτυροῦν ὅτι τὸ Πνεῦμά ἐστιν ἡ ἀλήθεια.

Ὅτι τρεῖς εἰσὶν οἱ μαρτυροῦντες ἐν τῷ οὐρανῷ, ὁ Πατήρ, ὁ Λόγος, καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα. καὶ οὗτοι οἱ τρεῖς ἕν εἰσιν.

Καὶ τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες ἐν τῇ γῇ, τὸ πνεῦμα, καὶ τὸ ὕδωρ, καὶ τὸ αἷμα, καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἕν εἰσιν.

Deze critische quaestie is op het standpunt waarop men zich gewoonlijk plaatst spoedig uitgemaakt. Men zegt gewoonlijk: „houd u aan de codices, vraag wat er in den codex staat, geef bij verschil aan de oudere codices (unciales) de voorkeur boven de jonge (minusculi) en als die overeenstemmen, stel dan den tekst vast". Volgt men dezen regel ten opzichte van deze plaats, dan is de quaestie spoedig uit; alle unciaal-codices toch en de meeste minuskels hebben deze woorden *niet*; alzoo is het volgens de critici eene uitgemaakte zaak dat de woorden hier bedoeld niet in den tekst hooren.

Die methode echter kan o. i. niet tot het doel leiden. Al de unciaal codices hebben deze plaats niet, goed, maar hoeveel van die codices bezitten wij van den brief van Johannes? Wij hebben er slechts *vier*. Uit welken *tijd* zijn zij? Van die 4 zijn de 2 oudste uit het laatst der *4de eeuw* en de jongste uit de *9de eeuw*. Wij hebben:

1°. *Codex A* (Alexandrinus) die geacht wordt van omstreeks 450 te zijn,
2°. *Codex B.* (Vaticanus) van omstreeks 400,
3°. *Codex G.* (Regius, Parisiensis) die van 850 is, en
4°. *Codex K* (Mosquensis) die geacht wordt van het jaar 900 te zijn.

Nu moet men wel in het oog houden, dat men, als men die codices gaat schatten, ze nooit te oud maakt, men kan dus in den regel nog wel ongeveer 10 jaren op hun ouderdom opleggen; de uiterste grens waartoe we dus komen is, dat wij hebben *twee* codices van de oudere periode, nl. A en B die omstreeks 400 à 450 gekomen zijn.

Brengen we dit eens over, denken we ons 450 jaar terug, en stellen wij ons voor een werk dat in het jaar 1445 werd geschreven, dat overal werd gebruikt, en waarvan nu eerst afschriften gemaakt worden; dan moet men zich toch afvragen, welke waarde men dan voor het vaststellen van het afschrift daaraan kan toekennen!

Denkt men aan de snelheid waarmee de kerk zich in de eerste eeuwen uitbreidde, dan kan men het aantal kerken in de 3de eeuw veilig stellen op 10000, een getal dat zeker nog veel te klein is (alleen op de noordkust van Afrika had men 400 bisschoppen, en rekent men dat iedere bisschop het bestuur had over 10 gemeenten, dan waren er daar alleen wel 4000). Er zijn dus in de 2de en 3de eeuw stellig 10000 codices bij de gemeenten in gebruik geweest, en een nog veel grooter aantal in de daarop volgende tijden.

Als ik nu uit dat aantal over 5 eeuwen er *twee* tot mijne beschikking heb, dan kan men beoordeelen wat waarde er is toe te kennen aan het toevallig

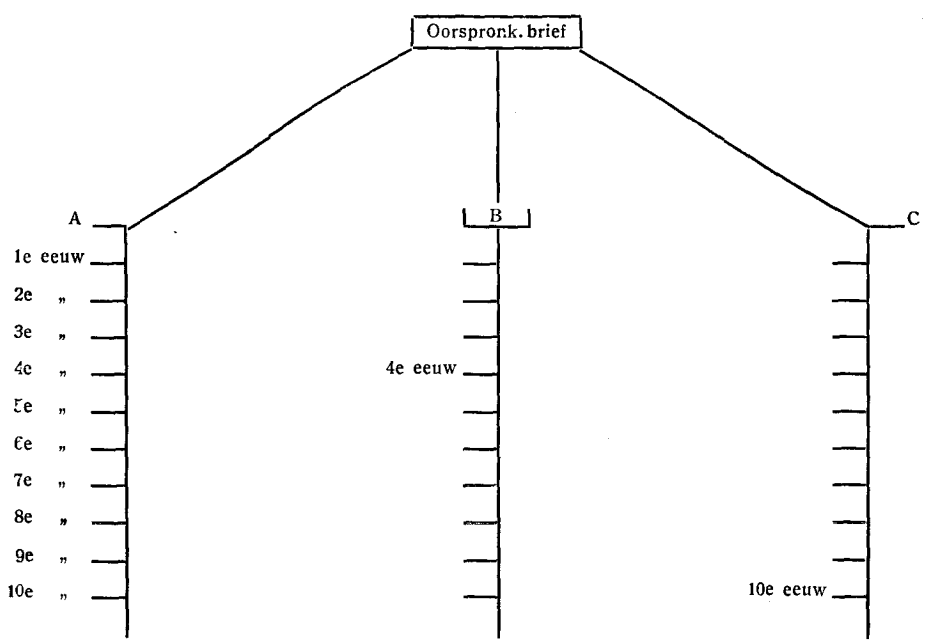
vinden van *twee* codices. Had men uit alle streken meer dan één codex om die samen te vergelijken, dan zou men aan zulk een tekst waarde kunnen hechten, maar welke bewijskracht ligt er nu eigenlijk in?

Daarom echter moet niet worden beweerd, dat men aan die codices geene waarde moet toekennen: alleen de *methode* der critici verdient afkeuring, niet het gevoel mag bij hen den doorslag geven.

Tegen *Tischendorf* en zijne methode kan dan ook niet genoeg worden gewaarschuwd; zijne ijdeltuiterij die hij aan den dag legde, o.a. door in zijne editio maior onder zijn naam op het titelblad in 14 regels fijne druk al zijne titels op te sommen, kan men hem vergeven om de groote en gewichtige vondsten die hij deed, maar zijne methode is beslist te verwerpen; hij volgde den regel dien wij daareven vermeldden; de oudste codex had bij hem gelijk.

Kuenen en *Cobet* gaven ook het Nieuwe Testament uit, maar volgden daarbij een beteren weg, zij zagen dat Tischendorfs systeem niet houdbaar was, en gaven alleen den *Codex Vaticanus* uit, zoodat zij éene bepaalde lezing hadden; Tischendorf echter gaat uit allerlei teksten, uit allerlei verband alles samenhalen, en stelt zelf een tekst op eigen hand op.

Waarom kan nu niet aan de oudere codices meer autoriteit toegekend worden dan aan de jongere? Laat onderstaande figuur dit ophelderen.



Stel, dat er van den oorspronkelijken brief 3 afschriften zijn vervaardigd, A, B en C. Neem aan dat in B eene fout is ingeslopen, en A en C den oorspronkelijken tekst in alle opzichten getrouw weergeven; dat nu in den loop der eeuwen van A en C zoowel als van B eene reeks afschriften zijn gemaakt, dan kan het plaats hebben dat door de vervolgingen, die groote oorzaken van het verloren gaan der codices, vele exemplaren van A, B en C wegraken.

Stel bijv. eens, dat van A weggeraapt worden de afschriften van de 1ste tot de 7de eeuw en van C die van de 1ste tot de 10de eeuw, terwijl die van B gespaard blijven, maar dat er nu in enkele kloosters afschriften gemaakt worden van A uit de 7de eeuw en van C uit de 10de eeuw, dan zullen die immers beter zijn dan een afschrift van B uit de 4de eeuw.

Hieruit blijkt, dat men geen recht heeft om te zeggen dat een oude codex per se meer waarde heeft dan een minuskel; de minuskel kan de zuivere tekst hebben, terwijl een unciaal soms een verkeerde lezing geeft.

De grootste oorzaak van het verloren gaan der codices waren de vervolgingen; de keizers waren er op bedacht om de boeken der Christenen zooveel mogelijk te verbranden; dat begrepen de geloovigen, en omdat die boeken hun grootste schat uitmaakten, werden de *traditoren* — zij die de boeken aan den vijand uitleverden — gebannen uit de Christelijke kerk.

In 315 echter hield de vervolging op, maar hoe komt het dat er uit dien daaropvolgenden tijd zoo weinig codices zijn, zoo vraagt wellicht iemand?

Dat komt hiervandaan, dat het schrift van eeuw tot eeuw *verloopt.* Wij zien dat reeds als we schrift uit de 17e eeuw voor ons krijgen, dat is zeer moeilijk te lezen; gaan wij bovendien nog iets verder terug, dan is er geen sprake van dat wij het ontcijferen kunnen. Voor dat feit, dat het schrift verliep stond men ook in die vroegere eeuwen, en daarom is het natuurlijk dat men telkens, naarmate het schrift zich wijzigde, nieuwe copieën liet vervaardigen van de Heilige Schrift.

Toen de *drukkunst* kwam werd dit wel iets beter, maar toch is het zoo, dat als men boeken van zeer ouden datum ziet, b.v. den eersten druk, dien Plantijn van den Bijbel leverde, het zeer moeilijk is om die letters te lezen; die oude exemplaren gingen dan ook langzamerhand verloren omdat men dien druk niet meer kon ontcijferen. Daaruit verklaart zich, dat het niet-constante van het schrift de oorzaak was van het teloorgaan der codices.

Gaan wij nu de *geschiedenis* na van 1 Joh. 5 : 7. Deze tekst heet het „*comma Johanneum*". Met ernst bestreden en als onecht tentoongesteld is deze tekst het eerst door:

Simon in zijn „Histoire critique du texte du Nouveau Testament" pag. 203 en v.v., en op zijn voetspoor door *Mill*, door *Wetstein*, door den Engelschman

Porson in zijn „Letters to Travis", na hem door *Griesbach*, *Tischendorf*, en het laatst door *Westcott and Hort* in Dl. 2, pag. 204 van hunne uitgave.

Van *Roomsche* zijde is zij steeds verdedigd, totdat zij in deze eeuw in twijfel getrokken is door *Scholz*, *Hug* en *Hahneberg*.

Tegen die critiek is daarentegen de *echtheid* van deze plaats verdedigd door:

Bengel in zijn „Gnomon" pag. 1005 en v.v. Hij deed dit met zoodanig enthousiasme, dat hij schrijft: „Quod sol est in mundo, quod in pixide nautica acus, quod in corpore cor, id in hac tractatione est versus septimus capitis quinti".

Na hem verdedigden deze plaats:

Wolff, *Leusden*, *Sander*, *Majus*, *Perrone*, *Estius*, *Aberlee*, *Ziegler*, *Heinrich* en *Wiesemann* (in zijn werkje „2 letters on some parts ot the controversy concerning the genuiness of 1st St. John 5th 7"; te vinden in zijne uitgave „Essays on various subjects" 1853).

De *zaak zelve* betreffende, moet, wat de codices betreft, worden geconstateerd dat deze verzen *ontbreken*:

1o. in de straks genoemde 4 *unciales*,

2o. in al de *minuskels*, voor zoover die onderzocht zijn (men heeft 160 minuskels, maar lang niet alle zijn met behoorlijke zorg nagezien),

3o. in de *lectionariën* waarvan men er nog ongeveer 40 over heeft; (lectionariën zijn de codices waarin de stukken die bij den dienst voorgelezen werden, achter elkaar zijn opgeteekend); wat nog meer zegt:

4o. Ook in de *Koptische* vertaling, in de *Sahidische*, in de *Syrische*, de *Armenische*, en de *Ethiopische* vertalingen.

5o. Gok bij de *Grieksche patres* in hunne verschillende strijdschriften uit de eerste *6* eeuwen, iets wat bij de meesten weinig beslissend gezag heeft, omdat e silentio nooit te argumenteeren valt, maar wat wel gezag heeft: bij *Epiphanius* en *Cyrillus*, omdat zij 1 Joh. 5 : 1—10 aanhalen met uitlating van het 7de vers.

Wanneer nu blijkt, dat de Grieksche codices deze plaats niet hebben, en de vertalingen evenmin (wat meer zegt omdat die een oudere codex representeeren), dan geeft dat alles, in verband met het niet-voorkomen bij de Oostersche patres, het recht om te constateeren dat in de Oostersche kerk, in de Grieksche wereld, van het oogenblik af dat wij kennis van die wereld bezitten, dit vers in de daar gebruikte bijbels *niet* voorkomt.

Het gezag van die codices en patres klimt op tot ongeveer 350; en daar nu het niet-voorkomen van dien tekst omstreeks 350 niet mogelijk was geweest indien hij tot 350 wel was voorgekomen, moet men constateeren, dat minstens 2 menschenlevens te voren die tekst *niet* bekend was, dus dat men tot

omstreeks het jaar 280 van dit vers in de Oostersche wereld geene kennis heeft gedragen.

Maar hiermede zijn wij er nog niet. Behalve de Oostersche kerk was er ook eene *Westersche kerk*, en wanneer wij daar in die Westersche kerk komen, dan vinden wij andere gegevens; geen Grieksch Nieuw Testament, maar een Bijbel in het Latijn en wel in 3 vormen, n.l. de *Itala*, de *Afra* en de *Vulgata*. Het verband tusschen die drie is nog niet correct vastgesteld, maar zooveel schijnt men te mogen aannemen, dat de oorspronkelijke vertaling in 't Latijn plaats had in het Zuiden van Italië, dat die vandaar uit naar het Noorden van Afrika kwam en men daar de Afra kreeg, die eenige varianten bood, terwijl de Vulgata de Latijnsche vertaling van Hieronymus is, die door de bisschoppen van Rome werd geijkt.

Nu staat men in die Westersche wereld voor een feit dat op zichzelf veel zegt: men vindt n.l. bij *Victor Uticensis* in zijne werken een klein werkje getiteld: „De persecutione Vandalica", waarin hij beschrijft het lijden der Afrikaansche kerk onder den inval van Hunerik, den koning der Vandalen, die de noordkust van Afrika binnentrok, en de Christelijke kerk aanviel om hare goederen te rooven. Hij verhaalt, dat door de toenmalige bisschoppen van de Noord-Afrikaansche kerk aan Hunerik, eene „confessio fidei" is aangeboden, evenals onze Vaderen dit deden aan Filips van Spanje en de Hugenoten aan Frans I. Die confessio fidei deelt hij mee, door 400 bisschoppen had de aanbieding plaats, en er komen de woorden in voor: „Et adhuc luce clarius unius divinitatis esse cum Patre et Filio Spiritum Sanctum, docemur Johannis Evangelistae testimonio; ait namque: tres sunt qui testimonium perhibent in coelo, Pater, Verbum et Spiritus Sanctus, et hi tres unum sunt." Deze confessio fidei is aan Hunerik ingeleverd in 483; en dit getuigenis is veel meer waard dan dat van een codex; men mag toch wel aannemen dat elke bisschop een codex had, en als nu in naam van 400 bisschoppen eene confessie wordt ingediend bij een vijandigen koning, waarin met zooveel woorden wordt verklaard dat zij in Johannes lazen wat wij hier hebben, dan volgt, dat in die Afrikaansche kerk een Bijbel gebruikt werd waarin toen deze tekst *wel* voorkwam; een getuigenis dat meer waarde bezit dat één of twee codices, omdat het subintreert voor een groot aantal handschriften, ja omdat het de lezing is van eene geheele Christelijke kerk.

Terwijl dus in de Oostersche kerk deze lezing te dier tijde niet voorkomt, staat het er in Afrika mede gelijk wij zagen, en die omstandigheid leidt er ons vanzelf toe, om te vragen, hoe het te dien opzichte staat met de *Westersche kerkvaders*.

Bij *Cyprianus* in „de Unitate ecclesiae" Cap. 6 vond men deze opmerkelijke

woorden: „Dicit Dominus: Ego et Pater unum sumus (Joh. 10 : 31) et etiam de Patre et Filio et Spiritu Sancto scriptum est: *et hi tres unum sunt*".

Letten wij er nu op, dat er niet staat: „hi tres unum sunt", maar „*et*" er bij staat, waaruit blijkt, dat het uit een verband genomen is, want niemand zal een los op zichzelf staande zin beginnen met „et".

In Joh. 5 : 7 nu komt juist dat citaat met „et" voor; was dus de bedoeling van Cyprianus dat het geheele verband van de Heilige Schrift leerde dat Vader, Zoon en de Heilige Geest één is, dan zou er geen „et" bijstaan, het zou dan ook geen zin hebben; als citaat kan het alleen zijn uit 1 Joh. 5 : 7. Zooals bekend is, stierf Cyprianus in 258; zijne geschriften liggen dus al *achter* den tijd der Ethiopische vertaling en *achter* de laatste periode die wij in de Grieksche kerk voor het ontstaan der codices vonden.

Nu komt daarbij nog eene plaats van *Tertullianus* (gest. 220) uit zijn werk „Contra Praxeam" Cap. XXV waar wij lezen: „Ceterum de meo sumet Paracletus, sicut ipse de Patris, ita connexus Patris in Filio et Filii in Paracleto tres efficit cohaerentes alterum ex altero, qui tres unum sunt, non unus, quomodo dictum est: *Ego et Pater unum sumus*".

Leggen wij nu die uitspraak naast de woorden van Cyprianus, dan zien wij dat bij Tertullianus de bewijskracht ontbreekt, die bij Cyprianus ligt, omdat de laatste citeert terwijl dit bij den eerste niet het geval is; men kan dus niet zeggen: „Tertullianus heeft dien tekst gebruikt".

Toch legt de verklaring van Tertullianus gewicht in de schaal, omdat uit zijne woorden blijkt, dat deze formule bij hem reeds in zwang was.

Daarin heeft men niet een bewijs dat in zijne dagen die tekst al bekend was in de Afrikaansche kerk, maar als blijkt dat in 483 de geheele kerk dien gebruikt, en Cyprianus dien reeds zoolang vóor dien tijd citeert, dan hebben wij recht om te zeggen:

1º. dat in de Oostersche kerk tot omstreeks het jaar 300 1 Joh. 5 : 7 *niet* bekend was,

2º. dat daarentegen blijkt, dat in de *Westersche* kerk de tekst *wel* bekend was van dien tijd af, en

3º. dat blijkt uit de „Confessio fidei" dat hij in *Afrika* gold omstreeks dien tijd waarop hij in het Oosten niet bekend was.

Rekenen wij nu, dat in 't jaar 250 de zware vervolging onder Decius uitbrak, en dat *daarna* de codices pas voor den dag komen, dan staan wij voor deze vraag: „of niet de *opzettelijke uitroeiing* der codices in de vervolging van Decius de oorzaak is van de verschillende lezing in de Oostersche en Westersche kerken."

Wij staan dus voor het opmerkelijke verschijnsel, dat in de twee groote

deelen der Christelijke kerk van 450 à 500 de *weglating* in de Oostersche en de *aanwezigheid* in de Westersche kerk vaststaat.

Ziegeler deed eene vondst in een klooster bij München; hij ontdekte daar een codex van de Itala, bekend onder den naam van codex *r,* die bestaat uit 24 palimpsest-bladen; daarin kwam ook voor 1 Joh. 5, en ook deze woorden. Dit versterkt dus het getuigenis nog te meer, dat in het Westen die plaats wel degelijk bekend was.

In den tijd van Hieronymus was men zich bewust van de wankelheid dezer lezing; hijzelf schrijft in zijn Proloog ervan, dat in het Oosten deze woorden uit den codex *opzettelijk* weggelaten zijn; hij was dus gewoon deze woorden in het Westen te bezigen, en was er zich van bewust, dat er schrapping had plaats gehad in het Oosten, en er dus in het Westen onmogelijk insertie kon hebben plaats gevonden.

Het opperen van twijfel of in het Oosten die tekst vroeger ook wel voorgekomen is, is ongerijmd; altijd is terecht beweerd dat verwisseling van den tekst in den strijd om de Triniteit die toen in de kerk werd gevoerd, *niet* heeft plaats gehad; toen de worsteling over het dogma plaatsgreep, was omissie evenals insertie onmogelijk; hangende dien strijd te onderstellen dat er bedrog zou gepleegd zijn van den eenen of anderen kant, is dus dwaasheid. Hadden die woorden er in het Oosten ingestaan, dan zou *Athanasius* er zich zeker op beroepen hebben, en had er omissie of insertie plaats gehad, ongetwijfeld zouden de tegenstanders dit dadelijk als bedrog hebben gebrandmerkt.

Er is eene wijze om de omissie te verklaren. Men heeft nl. om de omissie aan opzet toe te schrijven gewezen op het *mysterium* dat in het Oosten tijdens de vervolgingen in praktijk werd gebracht; om te voorkomen dat er een verkeerd gerucht uitging, maakte men niet iedereen bekend met de geheimenissen in het Christendom. De heidenen beschuldigden de christenen van het vergieten van kinderbloed etc.; daarom wilde men aan de buitenwereld niet alles zeggen, en die waarheden, die niet algemeen werden verstaan, stil houden. Men had in de Christelijke kerk afdeelingen van geïnitieerden en niet-ingewijden, „missa est contio" zeide men na afloop der predikatie (vandaar het woord „mis" in de Roomsche kerk) de geïnitieerden mochten alleen blijven tot het bespreken van meer intieme zaken, terwijl de anderen heengingen. De usantie om dit te doen was in de Oostersche wereld natuurlijk, en daarom bij niemand vreemd, bij de Eleusinische mysteriën was dit vaste gewoonte, bij alle Grieksche en Oostersche mysteriën kwam eerst de groote massa saam en daarna de ingewijden alleen.

Nu zeide men, dat men in de Oostersche kerk, bang zijnde dat het mysterie

der Heilige Drieëenheid naar buiten zou komen, dit geheim hield, en het schrapte uit de codices die men naar buiten uitdroeg.

Die voorstelling nu, moet o. i. ten eenenmale verworpen. Indien toch de Tendenz bestaan had om ter voorkoming van gissingen stukken uit de Heilige Schrift uit te laten, dan kon men zich niet bepalen tot dit eene vers, maar tal van verzen hadden dan moeten worden uitgelicht; men kan dus van al de mysteriën niet zeggen dat zij alle bleven bestaan en slechts dit eene werd geschrapt.

Het feit is alleen zóo te verklaren, dat

1o. in de Deciaansche vervolging zoo goed als alle codices verloren gingen, en men slechts eene enkele overheid, die als een „rarus natans e diluvio" was overgebleven, en waarin door het ὁμοιοτελευτόν die plaats was uitgevallen, zoodat de codices die naar dit exemplaar waren gerevideerd, nu ook die plaats misten, terwijl in het Westen de Itala gold, die vertaald was naar een codex waarin de woorden *wel* voorkwamen, en dat

2o. de Oostersche en Westersche kerken zóo van elkaar verwijderd stonden, dat men in de Westersche kerk den tekst behield, en, niet van elkaar afwetende, in de twee deelen der Christelijke kerk leefde zonder dat dit verschil was uitgekomen.

Maar nu blijft ook nog deze mogelijkheid bestaan, dat men zegt: „in het *Westen* was een valsche codex, waarin deze woorden waren geïnsereerd en die ongehinderd had voortgetierd". Vraagt men nu, of het is uit te maken, welke van die twee meeningen zeker is, dan moet elke dier twee mogelijkheden toegegeven.

Voor de tekstcritiek is deze kwestie niet uit te maken, wel voor de *hoogere* critiek, in het verband van den tekst.

Nu komt dus de vraag: Geeft de *tekst zelf* hier eenige vingerwijzing en motief aan, waaruit het eene waarschijnlijker wordt dan het andere?

Die vraag geeft o. i. den doorslag; het tekstverband doet kiezen voor het *eerste* beweren, nl. *dat de codices na Decius tot o m i s s i e zijn gekomen.*

Maar wij worden nog geplaatst voor een ander feit, de vraag nl., hoe het komt, dat op dit oogenblik in alle landen die woorden in den tekst beslist *ingekomen* zijn.

Ons antwoord is: Doordat de *Vulgaat* niet uit het Oosten maar uit het *Westen* is, en daarin die woorden zijn opgenomen, daardoor is in de Christelijke kerk van het Westen al de eeuwen door deze tekst als vaststaande aangenomen en overgeschreven.

Door het *drukken* kwam hierin nog weer verandering, zoowel in den Griekschen tekst als in dien van de Vulgaat en de inheemsche vertalingen; toen vroegen de drukkers: „zal ik die woorden behouden of uitlaten?"

In de *Grieksche* uitgave (Complutensis) van *1514* naar een codex die uit het Vaticaan naar Spanje was gezonden, en den naam van Codex Ravianus draagt, werden die woorden *opgenomen.*

Erasmus nam ze in zijn uitgaven van *1516* en *1518 niet* op; in die van *1522 wel.* In de voorrede geeft hij deze verantwoording; „Repertus est apud Anglos codex Graecus nº. 34, ex hoc igitur codice Britannico reposuimus quod in nostra editione dicebatur deesse, ne cui sit causa calumniandi", maar hij voegt er bij: „quamquam et hunc suspicor ad lectionarium fuisse castigatum"; hij nam dus den tekst op om de aanmerkingen die hij ontving.

Opgenomen werd de tekst in de uitgaven van:

1546 en *1559* (de editio Stephaniana),

1565 en *1567* (de uitgave van Beza),

1624 (die van Elzevier); zoo eindelijk is hij gekomen in

1633 in den textus receptus.

Luther heeft hem in zijne Wurtembergsche editie van *1522—45 niet* opgenomen, maar *wel* in zijn commentaar op dezen brief; daarna ook in zijne Duitsche vertaling van *1529*, hoewel eerst nog met kleine letter om het verschil aan te geven, en in zijne editie van *1534* kwamen deze woorden reeds met gewone letters voor.

Calvijn nam den tekst op, maar zeide er bij „nil asserere audeo".

Uit den aard der zaak is de humanistische richting, die in Erasmus, Luther en Calvijn aan het woord kwam, eer geneigd om den tekst die in de Vulgaat voorkwam, maar in vele codices niet, uit anti-papisme te verwerpen, dan om hem op te nemen.

Sedert is die tekst opgenomen in alle vertalingen en tegenwoordig is in de Oostersche kerk een gedrukte Grieksche Bijbel in gebruik, die ook de plaats heeft.

Nu komen we, na dit alles gezien te hebben, tot datgene wat alleen den doorslag geeft, nl. de *hoogere* critiek, die ons niet daartoe brengt om te zeggen; „zóo en niet anders is het", maar die ons doet neigen tot de reeds meer uitgesproken these, dat deze omissie door de vervolging van Decius kwam, en sedert constant is gebleven.

Wij moeten het *verband* van den tekst inzien, en vragen of de hoogere critiek het eene of het andere meer geraden doet voorkomen.

Het *verband* van den 1sten Brief van Johannes is dit:

Cap. I : 1—4 geeft ons de *inleiding.* De hoofdtendenz is om te wijzen op de κοινωνία die de Christenen erlangen moeten met den *Vader* en den *Zoon.* Daarna

in *Cap. I en II* komt dan de κοινωνία met den Πατήρ,

in *Cap. II* vinden wij de κοινωνία met den *Christus,*

in *Cap. III en IV* hebben wij de κοινωνία met den *Heiligen Geest,*

in *Cap. V* is dan de *resumptie,* die eindigt in de peroratie van vers 18, 19 en 20.

Die 3 κοινωνίαι zijn gecoördineerd en staan niet separaat naast elkaar, maar zijn beheerscht door deze gedachte, dat de πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ moet aanwezig zijn, en om die te hebben moet men zijn wedergeboren. Daarom staat ook in Caput III dat het de *wedergeboorte* is die ons gemeenschap geeft met den Heiligen Geest.

Onder die 3 betoogen door is de grondgedachte: het geloof is niet uitwendig; geloof in Jezus eischt ethische aansluiting aan Hem.

Dat ethisch aansluiten bij den *Vader* wordt voorgesteld in *Cap. I : 8*: „Indien wij zeggen, dat wij geene zonde hebben, zoo verleiden wij onszelven" etc.

Die gedachte wordt bij den *Christus* doorgezet, maar van een anderen kant In *Cap. II vers 1:* „Indien iemand gezondigd heeft, wij hebben een Voorspraak bij den Vader' terwijl het er ten slotte op aankomt:

Hoe komt ge aan het nieuwe leven? Door de *wedergeboorte,* daarom dan ook in *Cap. III vers 9:* „Een iegelijk die uit God geboren is, die doet de zonde niet" etc.

Daarop volgt nu in *Cap. V : 5* de *conclusie,* die ingeleid wordt met vers 1: „Een iegelijk die gelooft dat Jezus is de Christus, die is uit God geboren" etc.

Nu gaat de Apostel zoo voort in vers 2: „Hieraan kennen wij dat wij de kinderen Gods liefhebben..... want al wat uit God geboren is overwint de wereld, en dit is de overwinning, die de wereld overwint, n.l. ons geloof"; dat is de diepe antithese, 't is te doen om de wereld te overwinnen in haar principium, die macht is het geloof in Christus.

Nu gaat de Apostel in vers 5 voort: „Wie is het, die de wereld overwint, dan die gelooft dat Jezus is de Zoon van God", het is niet te doen om wijsheid in de wereld in te dragen, het is geen uitwendig intellectueel geloof, maar het is ethisch begründet.

Nu volgen de woorden van vers 6: „deze (Christus) is het die gekomen is door *water* en *bloed*" etc.

Wijzen ons deze woorden nu heen op Joh. 19 : 34, waar we lezen dat uit de zijde van den gestorven Christus, nadat de krijgsknecht er in gestoken had met een speer, bloed en water vloeide? Neen! dat kan niet, omdat dan de orde der woorden hier anders moest zijn. Daar in Joh. 19 is het *bloed* het hoofdbestanddeel; hier echter gaat het *water* opzettelijk voorop, wat ook blijkt uit hetgeen volgt: „niet door het *water* alleen, maar door het *water* en het *bloed*". Hier is sprake van *twee* momenten, op Golgotha hebben wij er slechts één.

Op Golgotha is Christus niet *gekomen,* het zou geen zin hebben om dit van den gestorven Christus te zeggen, het „gekomen" kan alleen zien op den *Middelaar.*

Hier hebben wij twee instantiën die gescheiden zijn, Hij is gekomen door het water en door het bloed, dat kan niet anders beteekenen dan dat Hij gekomen is als Middelaar door beide instantiën.

Waar trad Hij op als Middelaar? Immers bij zijnen doop; toen werd Hij aan de wereld bekend, daarbij was Hij actief.

Het tweede groote feit waardoor Hij eene tweede periode van het Middelaar zijn is ingetreden, is zijn dood aan het kruis.

Die twee zijn altijd de groote momenten geweest; vandaar ook de twee Sacramenten, die Christus heeft ingesteld, den Doop en het Avondmaal; daarom verstaan we deze woorden: „Deze is het die optrad bij zijnen *doop* door het *water* en bij zijnen *kruisdood* door zijn *bloed*."

Nu wordt er door den Apostel nog bijgevoegd: „en de Geest is het, die getuigt dat de Geest de waarheid is,"

Hier komt πνεῦμα voor in tweeërlei zin, het woord „geest" moet hier niet tweemaal met een hoofdletter geschreven worden zooals onze Statenvertalers deden; men weet hoe de Apostel in Hoofdstuk 4 gehandeld heeft over het „beproeven der geesten". Vele geesten gaan uit in de prediking; de Christenen moeten weten aan welke prediking zij geloof moeten slaan, zij moeten beproeven welke uit God is en welke niet, en het eenige middel om ze te kennen is, dat de geloovigen het testimonium Spiritus Sancti in zichzelven hebben.

Wij krijgen dus 3 momenten in het leven van den Christus en uitgaande in de kerk en wel in de bediening der kerk alzoo voorkomend:

1°. de bediening van den *Doop* — het *water.*

2°. „ „ „ het *Avondmaal* — het *bloed*, en

3°. de uitgaande *Geest* — de prediking van het *Evangelie.*

Nadat dit gezegd is, gaat nu het verband aldus voort (vers 7): „Want drie zijn er die getuigen in den hemel, de Vader, het Woord en de Heilige Geest en deze drie zijn een". Die woorden slaan terug op het laatste gedeelte van het 6de vers, waar sprake was van de onderscheiding der geesten. Of de prediking waar of niet waar is, dat maakt de Heilige Geest in het hart uit, en nu weten wij niettemin, dat Johannes in zijn Evangelie Cap. 5 : 31, 32, 36, 37 en 39 en Cap. 8 : 13, 14 en 18 breed aangeeft dat er een getuigenis uitging van den *Christus* van Hemzelven en dat ook de *Vader* van Hem getuigd heeft.

Nadat nu in het Evangelie van Johannes herhaaldelijk een beroep is gedaan op dit tweeërlei getuigenis, volgt in Joh. 15 : 26 etc. de aankondiging dat er nog een derde getuigenis aan toegevoegd zal worden, n.l. het getuigenis van den *Heiligen Geest*, die het getuigenis voltooien zal.

Hier nu, waar de Christus verdwenen is, is, de vraag: Wie geeft nu het getuigenis, de Vader, de Zoon of de Heilige Geest? en daarop geeft dan de Apostel het antwoord: dat de Heilige Geest getuigt in de harten, maar hij voegt er bij, dat het getuigenis vroeger gegeven door den Vader van den Zoon en door den Zoon van zichzelven, één is met dat van den Heiligen Geest, omdat die drie één zijn, en een getuigenis geven dat identiek is.

Daarna komt dan in vers 8: „En drie zijn er, die getuigen op de aarde, de geest, het water en het bloed, en deze drie zijn tot een."

Nu moet dat woord „geest" niet worden verstaan van den Heiligen Geest, maar dit ligt in deze woorden, dat, gelijk er nu dat getuigenis is in den hemel, zoo gaat er ook op de *aarde* een drieledig getuigenis uit, door *prediking*, *Doop* en *Avondmaal*, en die drie getuigen zijn tot één; er is dus hier eene tegenstelling tusschen het *hemelsche* getuigenis en het getuigenis op *aarde*.

Daarmee in overeenstemming zegt vers 9: „Indien wij het getuigenis der menschen aannemen, het getuigenis van God is meerder; want dit is het getuigenis van God, hetwelk Hij van zijnen Zoon getuigd heeft."

Dat zijn de woorden die o. i. de zaak beslissen en tot volkomen zekerheid brengen. Het getuigenis op de *aarde* gaat van menschen uit; daarop volgt, dat dit niet het concludente is, maar dat het getuigenis *God*s meerder is. Neem ik nu het 7de vers uit het 5de Hoofdstuk weg, dan kan de vergelijking tusschen een aardsch en een hemelsch getuigenis niet worden gemaakt: om te vergelijken is het noodig dat er twee getuigenissen zijn; en bovendien wordt hier alle nadruck gelegd op het *Goddelijk* getuigenis.

Nu komt nog daarbij, dat, zooals we in den Griekschen tekst zien, de uitdrukking van vers 8: „τὸ πνεῦμα καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ αἷμα· καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἕν εἰσιν", zich zooals zij daar staat, niet laat verklaren; er zou volgens den regel moeten staan ταῦτα τρία, en waar nu die woorden op zichzelf in het *neutrum* staan, daar is het sterk, dat de Apostel hier bij 3 neutra, tegen de grammatica in bezigt „οἱ τρεῖς".

Dit verschijnsel laat zich alleen verklaren, als het 7de vers aan deze woorden voorafgaat; licht ik dat vers er uit, dan blijft de grammaticale opvatting onverklaarbaar en het verband van den tekst vlot niet, daarentegen loopt alles zuiver als ik het opneem.

Komen wij nu met dit verkregen resultaat tot de twee meergenoemde hypothesen „omissie of insertie", dan inclineert Prof. Kuyper er toe om te zeggen: „het resultaat van de hoogere critiek geeft aanleiding om aan de eerste hypothese boven de tweede de voorkeur te geven."

HOOFDSTUK III.

DE DRIE PERSONEN VAN HET DRIEËENIG WEZEN.

Inleiding.

Als resultaat van het vorige Hoofdstuk vonden wij:

1°. dat er in het Oude zoowel als in het Nieuwe Testament eene voortschrijding van Openbaring is, eene Openbaring, die niet stilstaat, die niet op dezelfde hoogte blijft staan, maar die ontplooid wordt, en waarin steeds duidelijker aan het licht kwam eene zekere Differenzirung;

2°. dat die uitkomende Differenzirung meer en meer den vorm aannam van den ternaar;

3°. dat er in dien ternarischen vorm weer eene Differenzirung uitkomt die steeds meer hecht aan de namen van Vader, Zoon en Heiligen Geest.

Nu, bij de bespreking van die 3 Personen afzonderlijk, hebben wij ons rekenschap te geven van wat wij gaan doen.

Gaan wij ze toch afzonderlijk beschouwen, dan is die beschouwing altoos te nemen in samenhang met de fundamenteele waarheid van de eenheid Gods; elke andere beschouwing leidt tot tritheïsme.

Dàn alleen blijft men in het rechte spoor, als men steeds staan blijft op den grondslag van de eenheid Gods.

In de eerste plaats moeten we een woord spreken over de *eenheid* Gods.

A. Opmerkelijk is het, dat wij die Differenzirung vinden in eene religie die meer dan andere, ja, wat meer zegt, die *alleen* onder alle religiën het *monotheïsme* proclameert.

Al die uiteenwijkingen, die onderscheidingen die wij vonden in het geheele verloop der Openbaring, ontwikkelen zich in eene religie waarbij het monotheïsme op den voorgrond staat als het alles beheerschende stuk der religie. Dit, dat het monotheïsme alleen bij *Israel* was en uit de bron van Israel kwam, is het groote feit dat het meest frappeert.

Indien de Drieëenheidsleer zich uit het polytheïsme had ontwikkeld, zou men zeggen: 't is als bij de godsdiensten der andere volken, bijv. het Buddhisme,

die 3 Personen zijn geresumeerd tot eene eenheid. Daar is echter in de Israelietische Openbaring geen spoor van aanwezig; integendeel, het *monotheïsme* is het uitgangspunt, het midden en het einde der Openbaring, het is nergens anders te vinden, en is alleen uit Israel de wereld ingegaan.

Let er maar op, welke religiën in onzen tijd het monotheïsme huldigen; wij vinden het bij de Christenen, de Joden en de volgelingen van Mohammed, en deze drie danken immers allen hun godsdienstig bewustzijn aan Israel.

Het monotheïsme is dus aan Israel eigen en uit de bron van Israel gevloeid.

Maar nu zou men een paar bedenkingen kunnen maken, en wel deze:

1°. dat er toch bij *Plato*, *Cicero* enz. veel gezegden voorkomen, waarin eene eenheid van numen, δαίμων en divinitas is aangeduid, en

2°. dat er in de oude *mythologieën* toch eene zekere voorstelling is van Jupiter, die als „Deorum hominumque pater" boven alles en allen staat.

Om hierop te antwoorden, moet er op gewezen

ad 1um. Dat de philosophische erkentenis van een God nergens doordrong tot de belijdenis van een *persoonlijk* God, maar bleef staan in de abstractie van eene Godheid. Ja meer nog; die philosophische beschouwingen en uitlatingen over de eenheid Gods die wij in elke Dogmatiek kunnen lezen en die hier dus niet behoeven herhaald, zijn bij die mannen opgekomen evenals het ongeloof in ons land. Evenals er nu hier te lande velen zijn, die braken met de religie der Vaderen, die gingen philosopheeren, en nu van „de eeuwige liefde", „het ideëele heilige", „den ongekende", „het onbekende" spreken, zoo ging het ook in Athene en Rome. Zij die aan de religie ontwassen waren, wilden niets daarvan weten, gingen philosopheeren, en hadden eene zekere communis causa gepostuleerd om aan te geven dat er wel zulk een geheimzinnig wezen, zulk een x bestond, hetzelfde wat Plato „δαίμων" en Cicero „numen" noemt. Wat zij gaven zijn dus abstracte begrippen, want was het hun eene religie geweest, dan zou er een zekere *eeredienst* door hen zijn ingericht zooals later geschiedde door de Neo-Platonici en de Gnostieken onder Marcion. Daarvan vinden wij echter bij al die mannen geen spoor; nooit vinden wij sprake van een gebed, eene samenkomst, een offer of eene culte, en waar het daartoe niet komt, heeft men niet te doen met een persoonlijken God, maar met eene bloot abstracte idee.

Die abstracte idee leidt tot eenheid van idee, omdat de idee in één punt culmineeren moet, maar heeft nimmer een persoonlijken God op het oog.

Ad 2um. Als men de mythologieën nagaat, dan vindt men, dat er eene zekere herinnering uit de verte is dat er niet altijd *vele* goden geweest waren: zij kwamen ergens uit; zoo komt men tot een 6-tal, eindelijk zelfs tot een 2-tal, maar die geheele voorstelling is geene belijdenis van het monotheïsme, omdat

die oudste oppergoden zoo goed als niet meer vereerd werden; immers Kronos had geen eeredienst meer. Daarin hebben wij dus slechts eene zwakke herinnering van één God, die in het polytheïsme was overgegaan, een monotheïstisch besef hoogstens, maar volstrekt geen levende God.

Opmerkelijk is het, dat men in de Heilige Schrift vóor den zondvloed van geen polytheïsme sprake vindt. Dit verdient de aandacht, omdat men toch zoo licht kon meenen, dat het polytheïsme reeds zeer spoedig na den val is ingetreden. Dit is echter *niet* zoo; de voorstelling van de Heilige Schrift is deze, dat men toen had menschen met en zonder religie; pseudo-religie bestond er niet, er waren kinderen Gods en kinderen der menschen. Eerst uit het Noachietisch geslacht zien wij de veelgoderij komen, en wel na de verstoring der eenheid bij Babel; toen het menschelijk geslacht gesplitst werd in deelen, nam elk volk zijne kennis van den waren God mee, en verwerkte en vervalschte die op eigen hand, en zoo kwam het polytheïsme in de wereld.

Gaan we nu bij *Israel* zelf, wat zien we dan?

1°. dit, *dat in de X geboden, Israels grondwet, als uitgangspunt van alle geboden,* als principium der wet, bovenaan staat: „Gij zult *geene andere goden* voor mijn aangezicht hebben."

Ziedaar het monotheïsme. Hier is volstrekt geen sprake van hoogere ontwikkeling der religie, maar bij het uitgangspunt in de woestijn, bij het oudste stuk van Israel vindt men het monotheïsme principieel zoo kras mogelijk uitgesproken, en dat wel niet thetisch, zooals in het Paradijs, maar *antithetisch.* Er staat niet: „Gij zult God dienen", maar: „Gij zult geene andere goden voor mijn aangezicht hebben"; dat is de antithetische uitspraak, waarmee het monotheïsme zich tegenover het polytheïsme stelt.

Wat is nu de vorm, waarin Israel dit zoekt op te vatten?

Deze, dat het volk, dat aan het monotheïsme wel aanwil, dien waren God nu ook in een beeld voor zich zetten gaat. Dat is de *kalverdienst.* Die kalverdienst had niet het idee van afgoderij, maar bedoelde aanbidding van God in eene zichtbare gestalte, waarvan we later de repetitie vinden bij Dan en Bethel.

Wat zien we nu verder in de Wet? Dit, dat die min zuivere opvatting van het monotheïsme wordt uitgeroeid met wortel en tak in het 2de gebod waar gezegd wordt: „Gij zult u geen *gesneden beeld* maken" etc., en we zien dan ook, dat om dien kalverdienst de 10 stammen verworpen worden, er is verder in de historie niets meer van hen te vinden; zij zijn slechts een verstrooide hoop. De vereering die tot polytheïsme leidde wordt dus bij den wortel afgesneden, en niet alleen is het monotheïsme in het 1ste gebod afgekondigd, maar ook zoo beslist mogelijk bepaald en gehandhaafd in het overhoop werpen van den kalverdienst zoowel in de woestijn als bij Dan en Bethel.

Daarom is dit juist zoo opmerkelijk, omdat dit kalf schijnbaar een onschuldig symbool was, een jonge stier, de procreëerende kracht, als symbool van de scheppende en voortbrengende kracht Gods. Dit symbool wordt ten eenenmale afgesneden en het *monotheïsme* zoo kras mogelijk op den voorgrond gesteld.

B. Een tweede feit van beteekenis is, *dat Israel gedurig met allerlei afgoderijen is meegegaan.*

De Joden waren als de andere menschen, zij vonden de afgoderij veel amusanter, neigden er gemakkelijk toe, en daarvan kwam het dat de Israelieten zulke groote afgodendienaars waren. Maar hieruit blijkt ook, dat het monotheïsme niet uit Israel opkwam, maar door God aan die dragers van de Openbaring, die als getuigen Gods optraden, gegeven was. Er is geen oorspronkelijke Israelietische afgod, zij werden alle in Israel binnengedragen van buiten af. Was Israel dus oorspronkelijk een afgodisch volk geweest, en het monotheïsme onder hen opgekomen, dan moest men de oude Joodsche afgoden toch immers vinden; maar men vindt ze niet, omdat ze niet bestaan.

Niettegenstaande het volk zoo afgodisch gezind was, en dit tengevolge van het eigenaardig kenmerk van de Joden dat zij zich overal „einbürgern"', is het opmerkelijk, dat bij dat afgodische volk, per slot van rekening, 't monotheïsme al het andere opzijde wierp, en na de ballingschap geen enkele afgod meer is te zien.

Bezien we nu hiermee in verband *Deut. 6 : 4*, en vooral *vers 5.*

Vers 4 luidt: שְׁמַע יִשְׂרָאֵל יְהוָה אֱלֹהֵינוּ יְהוָה אֶחָד. Wij zien dat dit vers geënclaveerd is tusschen 2 woorden die elk een groote letter hebben. Dat is de manier waarop men zulk een vers onderstreepte; die groote letters duiden dus aan, dat dit een der gewichtigste verzen van het Oude Testament is.

Nu lezen we in *vers 5:* וְאָהַבְתָּ אֵת יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בְּכָל־לְבָבְךָ וּבְכָל־נַפְשְׁךָ וּבְכָל־מְאֹדֶךָ Waarom vat nu Jezus het summier van de Wet samen in die éene gedachte (Matth. 22 : 37)? Dat is niets anders dan de uitspraak van het *monotheïsme.* Heeft men 3, 4 of 5 goden, dan verdeelt men zijn hart over die alle, maar heeft men één God, dan verzamelt men al de liefde van zijn hart op dien enkelen éenigen God. Daarom gaat het 4de vers aan het 5de vooraf, en uit de eenheid Gods wordt afgeleid, dat men alzoo den Heere moet liefhebben.

Hierop moet vooral wel gelet, want 't ongeluk wil, dan men bij het spreken over Jezus' woorden niet het Oude Testament inziet, en zoo de zaken verkeerd verstaat.

C. Die gedachte van het monotheïsme vinden wij *in het geheele Oude Testament.* We kunnen niet alle plaatsen nagaan, maar wijzen alleen op *Jes. 45* waar tot 4 maal toe de belijdenis ervan voorkomt.

In *vers 5* lezen wij: אֲנִי יְהוָה וְאֵין עוֹד זוּלָתִי אֵין אֱלֹהִים אֲאַזֶּרְךָ וְלֹא יְדַעְתָּנִי.

Dit vers is ook antithetisch uitgesproken tegen hen die zich inbeelden dat er meerdere goden zijn.

Evenzoo vinden we het in *vers 14*: אַךְ בְּךָ אֵל וְאֵין עוֹד אֶפֶס אֱלֹהִים.

אֶפֶס duidt evenals עֶצֶם de realiteit, het wezen aan. Wij zouden dus zeggen: „God is wel onder u, maar buiten Hem is er geen wezenlijke God".

Zoo zegt de Heere in *vers 18*: אֲנִי יְהוָה וְאֵין עוֹד.

En eindelijk in *vers 21* luidt des Heeren Woord: הֲלוֹא אֲנִי יְהוָה וְאֵין־עוֹד אֱלֹהִים מִבַּלְעָדַי אֵל־צַדִּיק. וּמוֹשִׁיעַ אַיִן זוּלָתִי.

In het Nieuwe Testament vinden we dit terug met nagenoeg dezelfde woorden.

In *Markus 12 : 29* antwoordt de Heere Jezus op de vraag: „welk is het eerste gebod van allen?" met de woorden van Deut. 6 : 4: „Hoor Israel" etc. in verband met vers 5: „Gij zult liefhebben den Heere uwen God" etc. Hij wees dus op het monotheïsme en den plicht om dien eenigen God lief te hebben met geheel het hart.

Zoo in de woorden van *Rom. 3 : 39*: Ἐπείπερ εἷς ὁ Θεός ὃς δικαιώσει περιτομὴν ἐκ πίστεως καὶ ἀκροβυστίαν διὰ τῆς πίστεως. Ook hier is dus weer de eenheid Gods in verband gezet met de volken. Wat het verschil der volken is, doet er niet toe, 't is voor alle volken één God.

Zoo ook uit de bekende woorden des Heilands uit *Joh. 17 : 3*: Αὕτη δέ ἐστιν ἡ αἰώνιος ζωή, ἵνα γινώσκουσιν σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν Θεὸν καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν. Zie verder *Jac. 2 : 19, 4 : 12* en *Judas vers 4*. Wij vonden dus in deze bespreking ons aangewezen:

hoe de Differenzirung in 't Goddelijk Wezen in den loop van de Openbaring voorkomt bij een volk waarbij voor het monotheïsme principieel de grondslagen zijn gelegd en vanwaar uit het de wereld is ingegaan.

D. Dat monotheïsme ging uit Israel *de wereld in* bij de *Christenheid* en bij den *Islam;* en wat zien wij nu bij dien overgang uit Israel geschieden?

1°. Dat het bij de *Christenen* gegeven wordt in overeenstemming met de Openbaring in Israel, gedifferenzirt in de ternarische belijdenis van de Trinieit, en

2°. dat het bij de *Arabieren* van die Differenzirung geheel ontkleed is, en gemaakt tot eene onbeweeglijke eenheid. Het gevolg daarvan is, dat het Godsbegrip omslaat in fatalisme; het leven gaat er uit, en feitelijk wordt bij den Islam dat Godsbegrip eene ἀνάγκη die het leven drukt en eindelijk doodt.

Waar het monotheïsme in zijne Differenzirung is gekomen in de wereld, daar is aanbidding van den levenden God en ontplooiing van het rijkste liefdeleven.

Maar daarna vinden wij ook op *Christelijk* terrein eene poging om *het monotheïsme vast te houden met opzijzetting der Differenzirung* alzoo de vorm zonder pit en kern. Dit geschiedde bij de *Unitariërs* en de *Socinianen.*

De uitkomst was deze, dat alle kerken die het monotheïsme met innerlijke Differenzirung namen, staan bleven, en religieuse kracht ontwikkelden, terwijl:

1°. de *Socinianen,* die eerst eenige macht ontwikkelden in Polen en Italië, zijn verdwenen, onbekwaam als zij waren om met een abstract, dor, hol monotheïsme iets voor de religie te doen;

2°. De *Unitariërs* bleven staande; in Amerika en Engeland hebben zij kerken, maar zij leiden éenzelfde leven als de Vrije Gemeente hier ter stede; zij vormen zekere kringen, vereenigingen, maar die zich staande houden door lezingen, muziekuitvoeringen etc., die zich niet als eene religieuse gemeenschap openbaren, maar als kringen waarin men toespraken hoort over allerlei interessante onderwerpen. Zij leiden zulk een kwijnend bestaan, dat men, als men de cijfers der volkstelling naziet, moet zeggen: Zij bestaan eigenlijk niet meer. Wanneer men de kerken van Europa opnoemt die eenigen invloed oefenden, zal niemand de Unitariërs er bij nemen.

Daarnaast staat nu weer:

1°. Het nieuwe *Pantheïsme,* dat met Spinoza opkwam, en evenwijdig daarmee

2°. het in Engeland opgekomen *Deïsme.*

Deze beide staan den monotheïstischen vorm van het Godsbegrip voor, waarbij de innerlijke Differenzirung van den ternaar *gemist* wordt. Hoe hebben we nu die twee te beschouwen?

1°. De *Pantheïstische* vorm is 't weer opkomen van het Pantheïstisch denken, van *Plato* af in de philosophische wereld bestaande; niet uit het Christendom afgeleid, maar een pogen om een gebouw op te trekken op de basis der Platonische philosophie, evenals dit geschiedde in het Neo-Platonisme en het Gnosticisme, die zich met het Christendom zochten te vermengen, doch te niet gingen.

Nergens is dan ook vroeger of later uit de Pantheïstische denkwijze een religieus leven opgekomen; de eenige die een soort religie stichtte was *Comte* te Parijs. Hij maakte zich hoogepriester van zijne religie, doch dit pogen is niets dan idiosyncrasie waaraan alle kracht ten eenenmale ontbreekt.

2°. Het *Deïsme* valt geheel in hetzelfde kader. Nergens is er onder het volksleven eenige kracht door uitgegaan; het roeide het geloof uit, en 't is dus eigenlijk geen monotheïsme maar het zegt tegelijk ja en neen.

Op de vraag „is er een God" antwoordt het „ja", maar vraagt men verder: „is er een God die op mij werkt?" dan zegt het „neen"; het is een contradictio in adiecto, en trekt zijn God pro memorie uit.

Historisch staat dus het feit vast, dat het monotheïsme bij Israel niet anders bestond dan gedifferenzirt, en dat het van Israel in het Christendom inging als eene levenwekkende macht. Overal waar in anderen vorm het monotheïsme zich handhaafde, liep het op niets uit.

A. De Eerste Persoon.

A. Nu komen wij tot de bespreking van den *Eersten Persoon* van het Goddelijk Wezen.

Daarbij doet zich zekere moeilijkheid voor. In de kerken toch is veel gestreden en gedacht over den 2den Persoon van het Goddelijk Wezen, ook is er op gelijke wijze èn in de realiteit van het kerkelijk leven èn op dogmatisch gebied, veel geworsteld over den *Heiligen Geest*; daarentegen is over den 1sten Persoon haast nimmer gehandeld, en zelfs in den strijd met de Patropassianen was de eerste Persoon ook maar zijdelings betrokken.

Nu is de vaste regel op dogmatisch gebied, dat men nooit noodeloos redeneert; de kerk begint met te belijden, en komt er geen verschil, dan valt er verder niet over te handelen; alleen waar antithese komt, moet de these gesteld worden, en zoo is het nu hier geweest in de belijdenis van den 1sten Persoon. Nooit stond er iemand op die dien 1sten Persoon loochende of zijne Godheid ontkende, ook is er niet over gehandeld.

Dit ontslaat ons echter niet van de moeite om ook de belijdenis van den 1sten Persoon in haar samenhang uiteen te zetten.

De belijdenis van den Vader moet onderscheiden in tweeërlei soort.;

De naam van ὁ πατήρ en הָאָב wordt de eene maal gegeven aan het Drievuldig Wezen, en de andere maal wordt die naam „Vader" gegeven aan den *Eersten Persoon* in dat Goddelijk Wezen,

I. Daar waar het montoheïsme in de belijdenis nog niet tot ontplooiing gekomen is, belijdt men eenvoudig het *Goddelijk Wezen*, en wordt de vadernaam op dat Goddelijk Wezen toegepast, en

II. eerst daarna, als de Differenzirung opkomt, trekt zich die Vadernaam op den *1sten Persoon* terug.

Nu is de gang van de Openbaring deze, dat met dit eerste begonnen wordt, en het langzamerhand tot het tweede komt. De Heilige Schrift begint met den naam Vader te bezigen zonder nadere onderscheiding, en komt er later eerst toe, dien te onderscheiden.

I. De wijze, waarop dat denkbeeld van Vader op het Goddelijk Wezen wordt overgebracht, is paedagogisch, en wel in dien zin, dat:

א die naam eerst genomen wordt van de vaders *onder de menschen*, en van die menschen wordt overgebracht op God, terwijl

ב eerst veel later, in het Nieuwe Testament, het Vaderschap *archetypisch in God* wordt genomen en ectypisch op den mensch overgebracht.

א. Die Openbaring is paedagogisch, omdat zij de waarheid zoo openbaart als noodig was om de kinderen der menschen tot de belijdenis van God als Vader op te leiden.

De mensch heeft vader en moeder, en het eerste wat God doet, is het inprenten aan den mensch van het „Eert uwen vader en uwe moeder"; hierin is wel eene sociale bedoeling, maar tegelijk ligt er een dieper zin in, nl. om door het eeren van den vader op aarde eerbied te wekken voor den Vader die in de hemelen is.

Dat eeren van den aardschen vader is, tengevolge van de Goddelijke ordinantie, in heel de Oostersche wereld zóo diep ingeprent, dat het den grondslag van het leven uitmaakt. Nu nog wordt in Joodsche kringen het „Eert uwen vader en uwe moeder" beter verstaan dan in de meeste Christelijke kringen. In den Jood zit een instinctief respect voor de ouders; dit is een atavistische trek, van geslacht tot geslacht is dit ingeprent, die trek is in het Oosten algemeen; in China zelf is er geen vrij zelfstandig leven voor den zoon mogelijk zoolang de vader leeft.

Die eigenaardige trek is daarom instinctief te noemen, omdat wij hetzelfde ook bij de *beesten* waarnemen; in het opspringen van een hond tegen zijn meester ligt een eeren van dien meester, dat soms veel hooger gaat dan het eeren van den vader door een kind.

Nu is 't wel niet, zooals men tegenwoordig beweert, dat er ook bij het dier van religie sprake is, maar toch die instinctieve vereering van zijn meester door den hond, is eene beschamende afbeelding van de eere die wij onzen God hebben toe te brengen, want, eert het dier dat naar het beeld van den mensch geschapen is, zóo zijn meester, hoe gelukkig zou dan niet de mensch zijn, die naar analogie van het dier zijnen God zoo vereerde!

Bij Israel nu vinden we het instinctieve en het ethisch-religieuse saam, en tengevolge daarvan is bij Israel het eeren van den vader zoo diep ingeprent, dat het de grondslag werd van de geheele volksexistentie.

Bij de Openbaring is gerekend met dat feit, dat de zucht tot de vereering des vaders er inzat; omdat nu Israel een volk was, dat zoo expresselijk gepreparéerd was, was ook tegelijk aan de vaders ingeprent, beide instinctief en ethisch-religieus: zorg voor het kind! zooals bij geen ander volk. (In China vindt men het omgekeerde, daar is geen vaderzorg, maar willekeurig handelen met de kinderen).

In Israel had men dus beide dingen: liefde van het kind voor den vader, maar ook omgekeerd vaderlijke zorg voor de kinderen; dit komt het sterkst uit in de patriarchale levensontwikkeling.

Nadat nu Israel zoo was voorbereid, kwam de Openbaring die zeide:

1. Wat uw vader is op aarde, is voor u uw God in veel hooger zin; den *eerbied*, dien ge uwen vader schuldig zijt, hebt ge in veel hooger mate aan uwen God te bewijzen, en

2. Gelijk uw vader op aarde voor u *zorgt* en u beschermt, zoo zorgt uw God voor u in veel hooger zin.

Langs die twee wegen is aan Israel de Vadernaam van het Goddelijk Wezen geopenbaard, en daarbij kwam dan nog

3. dat men wist uit zijn vader *geteeld* te zijn, dat de vadernaam dáar effect had, waar tevens getuigd kon worden dat dat kind uit dien vader geboren was; dat is de band van teling.

In elk van die drie opzichten nu is in de Openbaring aan Israel dit per analogiam overgebracht op het Goddelijk Wezen. Dit zien wij ons met voorbeelden aangetoond:

ad 1um, wat betreft het 1ste punt, in *Mal. 1 : 6*. Hier wordt uitgegaan van een feit: Een zoon zal een vader eeren"; en na op dit feit gewezen te hebben zegt de Heere daar: וְאִם־אָב אֲנִי אַיֵּה כְבוֹדִי. De vadernaam wordt op God overgebracht, en ten opzichte van God wordt nu eere vereischt; de vadernaam dient dus om te vragen het eerbetoon dat aan God als Vader toekomt.

Ad 2um, met betrekking tot het 2de punt, vinden wij een bewijs in *Jes. 63 : 16*. Daar is sprake van aardsche vaders, van Abraham als de vader van alle Joden, en van Israel als de vader van alle Israelieten; zij zijn gestorven en kunnen dus niet meer beschermen, en daarom: כִּי־אַתָּה אָבִינוּ כִּי אַבְרָהָם לֹא יְדָעֲנוּ וְיִשְׂרָאֵל לֹא יַכִּירֵנוּ. Hier hebben we dus den vadernaam in eminenten zin op God overgebracht; die eigenlijke Vader zijt Gij. Nadat dit nu uitgesproken is, volgt er: אַתָּה יְהוָה אָבִינוּ גֹּאֲלֵנוּ מֵעוֹלָם שְׁמֶךָ. Daar zien we dat het begrip van אָב verwisseld wordt met dat van גֹּאֵל, en dat dus hun God, als hun Vader, hen *beschermt* en redt uit den nood.

Daarna kunnen we wijzen op *Psalm 68 : 6*, waar we lezen dat God is אֲבִי יְתוֹמִים. Nadat we Jes. 63 : 16 gelezen hebben zullen we dit verstaan. Hunne vaders zorgden zoolang zij er waren, maar lieten hen nu als weezen achter; sedert openbaarde zich God als de ware Vader, en die ware Vader heeft den wees nooit begeven of verlaten.

Evenzoo vinden wij het in *Jer. 31 : 8.*

Daar zegt God dat Hij Israel leiden zal in een rechten weg, en laat er aanstonds op volgen: כִּי־הָיִיתִי לְיִשְׂרָאֵל לְאָב וְאֶפְרַיִם בְּכֹרִי הוּא. Hier dus ook weer het denkbeeld van den reddenden helpenden Vader, die zijne kinderen beschermt, en deze plaats toont ons bovendien in de laatste woorden reeds het *generatieve* begrip aan, dat we ons duidelijk zien voorgesteld.

Ad 3um, in *Jes. 64 : 7* וְעַתָּה יְהוָה אָבִינוּ אָתָּה אֲנַחְנוּ הַחֹמֶר וְאַתָּה יֹצְרֵנוּ וּמַעֲשֵׂה יָדְךָ כֻּלָּנוּ Duidelijker kan het niet; wij zijn geheel uit uwe hand voortgekomen; daarom belijden wij U als onzen Vader.

In *Deut. 32 : 6* blijkt ons, dat het Vaderschap Gods bij Israel reeds vroeg bekend was, het begrip van אָב wordt daar evenzoo met het ontstaan in verband gebracht in de woorden: הֲלוֹא־הוּא אָבִיךָ קָנָךְ הוּא עָשְׂךָ וַיְכֹנְנֶךָ

In *Ex. 4 : 22* laat de Heere tot Farao zeggen: בְּנִי בְכֹרִי יִשְׂרָאֵל; hier is wel niet de Vadernaam genoemd, maar toch uitgedrukt dat Israel uit Hem *gegenereerd* is.

> [Om misvatting te voorkomen, wijzen wij er op, dat hierbij niet behoort de plaats uit *Mal.* 2 : 10. De woorden „Hebben wij niet allen éénen vader?" vat men dikwijls op als slaande op God. Dit kan niet, omdat hier sprake is van het huwelijk met vreemde vrouwen. Dit huwelijk wordt na de ballingschap bestreden, en om de afsnijding van vreemde volken te kunnen hebben, moet men teruggaan tot den stamvader Abraham. Sloegen die woorden op God, dan zou de reden voor het verbod om met vreemde vrouwen te huwen, vervallen.]

ב. Komen we nu tot het Nieuwe Testament, dan zien we daar het vaderschap *archetypisch* in God, en *ectypisch* op den mensch overgebracht.

In *Efeze 3 : 14—15* vinden we dit zoo sterk mogelijk: *Τούτου χάριν κάμπτω τὰ γόνατά μου πρὸς τὸν πατέρα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἐξ οὗ πᾶσα πατριὰ ἐν οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ γῆς ὀνομάζεται.*

Matth. 23 : 9 zegt ons ook duidelijk, dat het archetypische vaderschap in God is: *Καὶ πατέρα μὴ καλέσητε ὑμῶν ἐπὶ τῆς γῆς· εἷς γάρ ἐστιν ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος.*

Ook in: *Matth. 5 : 48* wordt niet van ons op God gerekend, maar van God op ons: *Ἔσεσθε οὖν ὑμεῖς τέλειοι ὥσπερ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος τέλειός ἐστιν.*

Maar al is dit zoo, ook komt toch in het Nieuwe Testament de andere zienswijze voor; wel is het vaderschap sensu eminentissimo in God, maar toch vinden wij het per analogiam van den mensch op God overgebracht.

Zoo in *Lukas 11 vers 11 en vv.* Daar wordt gezegd: Gij, in uw betrekkelijk klein vaderschap, zult uwen zoon, die u om brood vraagt, geen steen geven etc. en dan volgt er: *πόσῳ μᾶλλον ὁ πατὴρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ δώσει πνεῦμα ἅγιον τοῖς*

αἰτοῦσιν αὐτόν; de analogie wordt dus van den *aardschen* vader genomen.

Ook in de *gelijkenis van den verloren zoon* vinden wij hetzelfde; daar wordt het beeld genomen van den aardschen vader die zijnen zoon ontvangt. Nu ziet men in deze gelijkenis gewoonlijk in den vader God, in den zoon den zondaar etc.. en denkt dus dat in het *beeld zelf* God geteekend is. Dit is echter zoo niet; de Heere teekent het beeld zooals het in het leven voorkomt, en wil ons hiermee te verstaan geven: zoo de ectypische vader reeds zoo handelt met zijn zoon, hoeveel temeer zal dan de archetypische vader, God, ontferming betoonen aan den zondaar!

Ook vinden wij in het Nieuwe Testament dat Vaderschap van God eveneens als in het Oude Testament in den zin van *protectie* en *generatie.*

Het begrip van *protectie* geeft ons Matth. 6 : 8 te kennen in het Οἶδεν γὰρ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὧν χρείαν ἔχετε πρὸ τοῦ ὑμᾶς αἰτῆσαι αὐτόν. Daar hebben wij het denkbeeld van den vader, die zijne kinderen verzorgt.

Het *generatieve begrip* zien we uit Luk. 3 : 38. Daar wordt in de geslachtslijst eindelijk Adam de „zoon van God" genoemd; de mensch is dus uit de hand Gods voortgekomen.

In Hebr. 12 : 9 vinden we ook dit begrip in de woorden: Εἶτα τοὺς μὲν τῆς σαρκὸς ἡμῶν πατέρας εἴχομεν παιδευτὰς καὶ ἐνετρεπόμεθα· οὐ πολὺ μᾶλλον ὑποταγησόμεθα τῷ πατρὶ τῶν πνευμάτων καὶ ζήσομεν; Daarmee wordt dus uitgedrukt: gij mensch zijt samengesteld uit vleesch en geest; de aardsche vader heeft u naar het vleesch geteeld, maar uw geestelijke vader is God.

In *Jac. 1 : 17:* Πᾶσα δόσις ἀγαθὴ καὶ πᾶν δώρημα τέλειον ἄνωθέν ἐστιν καταβαῖνον ἀπὸ τοῦ πατρὸς τῶν φώτων, is God de Vader der lichten, die in het licht woont, en zijne licht vonken uitzaait uit zijnen hemel, van wien alle gave van genade en kennis afdaalt.

In *Matth. 15 : 13* zegt de Heere Jezus: Πᾶσα φυτεία ἣν οὐκ ἐφύτευσεν ὁ πατήρ μου ὁ οὐράνιος ἐκριζωθήσεται. Teling en planting is hetzelfde idee. God heet vader in dien zin, dat het bestaan der geestelijke plant uit Hem is. Diezelfde gedachte vinden we ook in *1 Cor. 8 : 6* uitgedrukt: Ἀλλ' ἡμῖν εἷς θεὸς ὁ πατήρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν, καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός, δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ. Daar wordt dus de vadernaam met het ἐξ οὗ in verband gebracht; er is onderscheid tusschen het δι' en ἐξ αὐτοῦ; zooals een kind is ἐκ den vader en δια de moeder, zoo wordt dit hier overgebracht op de verhouding van den Vader en den Zoon.

Nemen wij nu den aanhef van het „*Onze Vader*", dan hebben wij daar niet te doen met den 1sten Persoon uit de Heilige Drieëenheid, maar met het Goddelijk Wezen, dat met den Vadernaam wordt aangeroepen. Daarin ligt dus niet alleen het generatieve begrip, maar tevens het denkbeeld van onzen Vader, die ons *beschermt* en *behoedt* en *verzorgt.*

Op al deze plaatsen vinden wij sprake van den Vadernaam, ter aanduiding van Gods wezen als zoodanig, nog zonder nadere Differenzirung.

II. א Maar ook, reeds in het Oude Testament, komt de Vadernaam voor, niet ziende op het Goddelijk Wezen, maar teruggetrokken op een der *Differenzirungen* in dat Goddelijk Wezen.

In 't voorbijgaan zij hier gewezen op *Psalm 2 : 7.* Daar wordt van eene verhouding tusschen Vader en Zoon gesproken, en wordt dus de Vadernaam teruggetrokken op den 1sten Persoon in verhouding tot den 2den Persoon.

Die meer *speciale* aanduiding waarin God als Vader van den Zoon voorkomt, is voorbereid in *2 Sam. 7 : 14* waar de profeet tot David komt, om te zeggen dat niet hij, maar zijn zoon Salomo den Heere een huis zal bouwen. Bij die gelegenheid zegt de Heere: אֲנִי אֶהְיֶה־לּוֹ לְאָב וְהוּא יִהְיֶה־לִּי לְבֵן. Dit is gezegd sensu specialissimo, omdat Salomo een type is van den Messias die der waren tempel bouwt.

Hetzelfde vinden wij in *Psalm 89 : 27* waar op deze Profetie wordt teruggezien in de woorden: הוּא יִקְרָאֵנִי אָבִי אָתָּה אֵלִי וְצוּר יְשׁוּעָתִי. Dat God in algemeenen zin Vader is, wist ieder Israeliet; maar dat dit hier zoo bijzonder van één persoon staat, duidt aan, dat God in eene nauwere betrekking staat tot hem op wien hier gedoeld wordt (den Christus).

In dien zin vinden we ons dit bevestigd in het *Nieuwe Testament.*

In *Joh. 5 : 18* staat, dat de Joden Jezus zochten te dooden, niet alleen omdat Hij den Sabbath brak, maar God zijn eigen Vader noemde, τὸν πατέρα ἴδιον sensu specialissimo; dit ziet op de bijzondere betrekking die bestond in het Eeuwige Wezen tusschen den Vader en den Zoon, zoodat de Zoon tevens zichzelven verklaarde God te zijn.

In *Joh. 10 : 30* lezen wij: Ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν. Ook hier is dus weer in denzelfden zin uitgedrukt eene geheel bijzondere betrekking tusschen Vader en Zoon, die niet tusschen andere personen bestaan kan (cf. vers 38).

In *Matth. 26 : 63* bezweert de Hoogepriester den Heere Jezus om onder eede te verklaren of Hij is de Zoon van God. Jezus bezweert het met het Σὺ εἶπας, en daarop volgt de aanklacht van Godslastering. Waarom? Juist omdat de Heere verklaarde *de* Zoon van God te zijn sensu specialissimo.

Luk. 2 : 49. Daar zegt de Christus: Οὐκ ᾔδειτε ὅτι ἐν τοῖς τοῦ πατρός μου δεῖ εἶναί με; Hij zegt niet „in de dingen van *den* Vader", niet „in de dingen van den Vader die in de hemelen is", maar „van *mijn* Vader", van Hem die niet uw Vader is maar de mijne. Zulk eene uitdrukking nu, is alleen te bezigen als men staat in eene geheel eenige betrekking tot den Vader; en daaruit blijkt, dat wij te doen hebben met een zich terugtrekken van den Vadernaam

op een der Differenzirungen in het Goddelijk Wezen, staande tegenover eene Differenzirung die als God voorkomt.

ב. Maar nu vinden wij ook in de tweede plaats, dat in het Nieuwe Testamen aan *menschen* gegeven wordt het privilegie om *tot God te komen* en in een evenzoo specialen zin tot Hem als hun Vader te staan. De wedergeboorte is niet eenvoudig dit, dat daardoor God onze Vader wordt, en wij zijne kinderen, want dat bestaat ook vóor en zonder de wedergeboorte; Adam was de Zoon van God buiten wedergeboorte, en in dien zin zijn alle menschen Gods kinderen, Hij is de Vader van alle geesten en schiep ze alle, en al verwierp nu de zondaar den Vader, daarom houdt Hij toch niet op, Vader te zijn; daarom blijft tevens de grootste zondaar in dien algemeenen zin kind Gods, maar zal ook het harde oordeel hem treffen dat hij dien Vader niet wilde eeren.

Zelfs kan men, voorzoover de engelen in de Heilige Schrift genoemd worden „kinderen Gods" ook zeggen dat Satan, de gevallen engel, een kind Gods blijft. Daarmee is volstrekt niet bedoeld het kindschap, dat vrucht is van de wedergeboorte: dat kindschap toch is niet de uitdrukking van het „Vader der geesten" maar hiervan, dat Hij aan zijne uitverkorenen pro mensura creaturae deel geeft aan het kindschap van Christus; dat kindschap der wedergeboorte wordt alleen verkregen in communione cum Jesu Christo, en dit is het wat naar analogie met het menschelijk leven genoemd wordt het *adoptieve* kindschap, de υἱοθεσία. Daardoor komt de geloovige tot God te staan in speciale betrekking, niet tot het Goddelijk Wezen zonder onderscheiding der Personen maar tot de drie Personen in dat Wezen en wel zóo, dat

1°. de betrekking van ons tot den *Vader* is die van *Zoon*,

2°. „ „ „ „ „ „ *Christus* is die van *broeder*, en

3°. „ „ „ „ „ „ *Heiligen Geest* is die van *tempel*.

Men versta dit echter niet verkeerd, en meene nu niet, dat, wanneer Christus in de Heilige Schrift genoemd wordt de Zoon van God, dit opgevat mag worden in denzelfden zin als waarin alle geloovigen „kinderen Gods" heeten. Van de geloovigen zal men ook in het spraakgebruik der Heilige Schrift doorgaans melding vinden gemaakt als van „*kinderen* Gods", evenals in de taal van het dagelijksch leven niet van „zonen" maar van „kinderen Gods" wordt gesproken: maar toch vinden wij enkele malen gezegd in de Heilige Schrift bijv. in *2 Cor. 6 : 18:* „Gij zult Mij tot *zonen* en *dochteren* zijn, zegt de Heere, de Almachtige." Men houde slechts in het oog, dat υἱοθεσία eigenlijk beteekent „aanneming tot zonen", en dit ingezien zijnde wordt het duidelijk dat de geloovige kan genoemd worden een „zoon van God".

Maar, al is dit zoo, toch moet met nadruk worden bestreden de meening alsof dat zoonschap van de geloovigen zou kunnen worden verstaan in den-

zelfden zin als van Christus; neen we wezen er reeds op, Hij is *sensu unico* de Zoon van God.

Dat zien we o. a. in *Matth. 11 : 27.* Duidelijk blijkt hier, dat Christus zich volstrekt niet op éene lijn stelt met ons, wat betreft het rapport of de relatie met den Vader. Hij indiceert eene *eenige* betrekking tot den Vader en daarom zegt Hij: Πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός μου; in eigenlijken vollen zin is Hij alleen Vader van Christus, en nu geldt dit zóo, dat οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ, οὐδὲ τὸν πατέρα τις ἐπιγινώσκει εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ ᾧ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι; alle anderen staan dus in dependentie van den Zoon.

In de woorden van *Joh. 12 ; 26 :* ἐάν τις ἐμοὶ διακονῇ τιμήσει αὐτὸν ὁ πατήρ, ligt dan ook, dat de Vader de geloovigen niet eert alsof zij op zichzelven zijne kinderen waren, maar alleen als men zich in rapport stelt met den Christus door Hem te eeren, dan geeft de Vader aan de geloovigen eere om Christus' wil.

Het „om Jezus wil" aan het het einde van onze gebeden, beteekent dan ook dit: „Wij in onszelven hebben geen recht om iets te vragen, maar wij erkennen den Christus, en deswege. o Vader, zegen ook ons".

In *Joh, 15 : 23* vinden wij hetzelfde in tegenovergestelden zin. Daar lezen wij nl.: Ὁ ἐμὲ μισῶν καὶ τὸν πατέρα μου μισεῖ. Ook hier komt de Christus tusschen de geloovigen en den Vader te staan, en de relatie, waarin wij tot den Vader staan, wordt bepaald door de wijze, waarop wij staan tot den Zoon.

In *Openb. 3 : 21* lezen wij: Ὁ νικῶν, δώσω αὐτῷ καθίσαι μετ' ἐμοῦ ἐν τῷ θρόνῳ μου, ὡς κἀγὼ ἐνίκησα καὶ ἐκάθισα μετὰ τοῦ πατρός μου ἐν τῷ θρόνῳ αὐτοῦ. Daar vinden wij dus hetzelfde op eenigszins symbolische wijze nog sterker uitgedrukt. Men moet het pikante hier wel inzien; men krijgt n.l. bij 't lezen den indruk dat er twee tronen zijn, de eene waarop de geloovige met Jezus zit, en den andere waarop Jezus met den Vader is gezeten. Die voorstelling gaat echter niet op, want dan zou Jezus op twee tronen tegelijk moeten zitten; er is sprake van slechts één troon. Jezus zit met den Vader op dien troon, de geloovigen, gekroond als koningen en priesters, zitten nu op dien troon omdat Jezus ze toelaat bij Hem te zitten. Jezus heeft rechtstreeksche gemeenschap met den Vader, en al de anderen hebben deel aan de dingen des Vaders alleen door Hem.

3. Ten derde zien wij, dat diezelfde Eerste Persoon in het Drieëenig Wezen, ὁ πατήρ, rechtstreeks ὁ πατήρ genoemd is ten opzichte van de *wedergeborenen,* maar te hunnen opzichte alleen in hunne κοινωνία μετὰ Χριστοῦ, altoos in communione cum Mediatore.

Om dit toe te lichten zij gewezen op

Openb. 14 : 1 waar beschreven wordt hoe het Lam staat op den berg Sion met de 144.000 ἔχουσαι τὸ ὄνομα αὐτοῦ καὶ τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς αὐτοῦ γεγραμμένον

ἐπὶ τῶν μετώπων αὐτῶν. Waarom wijzen wij hierop? Omdat het duidelijk is, dat die 144.000 zaligen zijn, wedergeborenen, en men nu verwachten zou, dat zij den naam *huns* Vaders op hunne voorhoofden droegen. Dit staat er echter beslist *niet,* neen, zij dragen den naam van *zijnen* Vader.

In *1 Joh. 5 : 1* zien we dat sprake is van de wedergeboorte, zoo duidelijk mogelijk komt dit uit, want er staat: Πᾶς ὁ πιστεύων ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστός, ἐκ τοῦ Θεοῦ γεγέννηται, καὶ πᾶς ὁ ἀγαπῶν τὸν γεννήσαντα ἀγαπᾷ καὶ τὸν γεγεννημένον ἐξ αὐτοῦ.

Hier is geen sprake van het eeuwig Goddelijk Wezen, maar bepaaldelijk van den *Eersten Persoon;* er is dus onderscheid gemaakt tusschen Christus en dengene uit wien zij geboren zijn. De wedergeboorte is dus ἐκ τοῦ πατρός, de actie gaat uit van den Eersten Persoon in het Drieëenig Wezen, de πατήρ is de γεννήσας, het kind Gods wordt genoemd ὁ γεγεννημένος, en dit is de explicatie van wat in het 2de vers genoemd wordt τὰ τέκνα τοῦ Θεοῦ. Die kinderen zijn dus uit God geboren door wedergeboorte, niet aangenomen. Maar nu staat er bij, dat dit zoo bestaat bij een iegelijk die gelooft dat Jezus de Christus is, dat dit dus komt *bij* het geloof in Jezus Christus, niet dat men *door* het geloof wedergeboren wordt. Dit geboren zijn uit God en gelooven in Christus zijn dus 2 correlate begrippen, er wordt aangetoond dat die 2 feiten noodzakelijk samenhangen.

In *Joh. 14 : 2* zegt de Heere Jezus: Ἐν τῇ οἰκίᾳ τοῦ πατρός μου μοναὶ πολλαί εἰσιν. Wanneer wij over de eeuwige dingen spreken, zouden wij niet kunnen zeggen „in het huis van *mijnen* Vader", dit zou geestelijke pedanterie zijn, maar „van *onzen* Vader". De Heere Jezus echter zegt dit niet. Hij weet, dat Hij als Zoon daar alleen woningrecht heeft, en daarom blijft Hij het ook noemen „het huis *mijns* Vaders"; Hij moet heengaan om zijnen volgelingen plaats te bereiden, en zijn ze éenmaal daar, dan zijn ze bij *zijn* Vader thuis.

In *Joh. 6 : 65* hebben wij de omgekeerde verhouding van Matth. 11 : 27: Οὐδεὶς δύναται ἐλθεῖν πρός με ἐὰν μὴ ᾖ δεδομένον αὐτῷ ἐκ τοῦ πατρός. Niemand komt dus tot den Zoon, tenzij de Vader het hem geve. Hier is dus eene wederzijdsche betrekking, die de speciale verhouding van Christus tot den Vader aanduidt. Niet anders dan in gemeenschap met Hem kunnen wij het besef erlangen, God tot onzen Vader te hebben.

In *Matth. 10 : 32* vinden wij weer hetzelfde: Πᾶς οὖν ὅστις ὁμολογήσει ἐν ἐμοὶ ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, ὁμολογήσω κἀγὼ ἐν αὐτῷ ἔμπροσθεν τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς. De geloovige moet eerst beleden worden bij den Vader, eer hij het kindsrecht heeft.

Datzelfde gaat bij aardsche broeders niet op; de eene broeder behoeft den anderen broeder niet te belijden bij zijnen vader. Wel zal dit kunnen plaats-

vinden bij een vader, die één zoon heeft; dan zal dit kind kunnen zeggen: Och, vader, neem ook dezen of dien lieven vriend van mij als uw zoon aan. (Denk aan de geschiedenis van David en Jonathan.)

Nu hooren we in dienzelfden zin Jezus zeggen, dat Hij voor al wie Hem belijden zal en voor Hem in de bres zal staan, en desnoods het offer van zijn leven geven zal, tusschenbeide zal treden bij den Vader.

Ook in *Efeze 3 : 14*, die plaats waarop wij reeds wezen toen we spraken over het archetypische en ectypische vaderschap, vinden we weer dien naam van Vader genomen in geheel eenigen zin, zoodat πατήρ ook hier beteekent, dat Hij niet zonder tusschenkomst de Vader is van elken geloovige.

In *Gal. 4 : 4—6* lezen wij: Ὅτε δὲ ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου, ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ, γενόμενον ἐκ γυναικός, γενόμενον ὑπὸ νόμον, ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ, ἵνα τὴν υἱοθεσίαν ἀπολάβωμεν. ὅτι δέ ἐστε υἱοί, ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ εἰς τὰς καρδίας ὑμῶν, κρᾶζον· Ἀββᾶ ὁ πατήρ. In het hart van de geloovigen wordt dus uitgezonden een πνεῦμα, en tengevolge daarvan leeren zij roepen „Abba, Vader". Welke Geest is dat nu? Dat is niet de Heilige Geest op zichzelf, niet de geïsoleerd hen wederbarende Geest, neen, maar het is de Geest die in zijn Zoon is, d. i. de kindsgeest. Hij, die sensu maxime genuio de Zoon is, heeft kindsbesef, kindsinstinct om zoo te zeggen: en is die Geest nu in den geloovige ingebracht, dan kan hij roepen: Abba, Vader.

Wanneer en waardoor wordt nu die Geest in hun hart uitgezonden? Alleen daarom dat zij de υἱοθεσίαν ἀπέλαβον worden zij als zonen behandeld.

En aan die υἱοθεσία kwamen zij daardoor dat Hij zijnen Zoon uitzond.

Er zijn dus *twee* uitzendingen:

1°. in het *zijn*: God zond zijnen Zoon; daarom krijgen zij de υἱοθεσία;

2°. in het *bewustzijn*: dat zoonsbesef uit den Middelaar komt ook in hen, opdat zij het genot van die υἱοθεσία hebben zouden.

Rom. 8 : 15 leert ons hetzelfde. Οὐ γὰρ ἐλάβετε πνεῦμα δουλείας πάλιν εἰς φόβον, ἀλλὰ ἐλάβετε πνεῦμα υἱοθεσίας, ἐν ᾧ κράζομεν· Ἀββᾶ ὁ πατήρ.

Deze woorden zullen nu beter worden verstaan; de uitdrukking πνεῦμα δουλείας wordt toch vaak verkeerd uitgelegd. Er is onder te verstaan het knechtsgevoel, het knechtsbesef; het is niet sensu causativa genomen, maar duidt aan het effect van de δουλεία. Als slaaf heeft men een knechtelijk gevoel, een knechtelijken geest; we moeten deze woorden dus opvatten: „Wij hebben ontvangen niet den knechtelijken geest, maar een kindsgeest". De verklaring ligt in het kindsbesef, en het is dan τὸ πνεῦμα, de Heilige Geest, die getuigt dat wij kinderen Gods zijn. Ook dit is weer verbonden aan den band met Christus; wij zijn medeërfgenamen met Christus; indien wij met Hem lijden, zoo zullen wij ook met Hem verheerlijkt worden.

In *Joh. 17 : 21* zegt de Heere Jezus: Ἵνα πάντες ἓν ὦσιν, καθὼς σὺ πατὴρ ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν σοί, ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ἓν ὦσιν, ἵνα ὁ κόσμος πιστεύσῃ ὅτι σύ με ἀπέστειλας.

Daaruit blijkt, dat Christus ook hier voor zichzelf vindiceert eene geheel eigene betrekking tot den Vader, en dat de geloovigen alleen deel hebben aan het heil door in die combinatie van Vader en Zoon in te gaan.

Diezelfde gedachte ligt ook in *Joh. 14 : 6* waar Hij zegt: Οὐδεὶς ἔρχεται πρὸς τὸν πατέρα εἰ μὴ δι' ἐμοῦ; niemand leert God als Vader kennen, niemand komt tot Hem in kindsbetrekking te staan dan door Mij.

Vatten we nu samen wat we in deze observatie zagen, dan komt dit hierop neer, dat

1°. aan Israel het vaderschap geopenbaard is in de reëele wereld hier beneden, en dat, zoo door het V^de^ gebod als door het kinderinstinct de beteekenis van het vaderschap onder Israel bloeide;

2°. dat, toen dit feit verkregen was, de hooge gedachte aan het Eeuwige Wezen bij Israel gekleed is in den vorm van God te eeren gelijk men zijnen vader eert, maar zóo dat de naam van „Vader" per analogiam op God werd overgedragen, en niet sloeg op den 1sten Persoon, maar op het Goddelijk Wezen als zoodanig;

3o. dat, nadat in het Oude Testament de ternarische Differenzirung in 't Eeuwige Wezen van lieverlee ontlook, de naam van „Vader" teruggetrokken is op den *Eersten Persoon*, en dat in het Nieuwe Testament dat proces is voortgezet, en we ten slotte daar deze gegevens hebben:

a. dat het vaderschap niet meer per analogiam wordt genomen, maar archetypisch in God wordt gesteld;

b. dat de Vadernaam gebruikt wordt van het Eeuwige Wezen als Schepper en Verzorger;

c. dat de Vadernaam sensu eminentissimo gebruikt wordt van den Eersten Persoon;

d. dat de Vadernaam ter uitdrukking van den 1sten Persoon in het Goddelijk Wezen geheel gebonden wordt aan de uitsluitende betrekking tusschen den Vader en den Tweeden Persoon, zoodat de uitdrukking „Vader van onzen Heere Jezus Christus" aangeeft de eenige betrekking van den Vader tot den Messias; en

c. dat de Vadernaam als uitdrukking voor het telen ook overgebracht wordt op de wedergeborenen, die daarom τέκνα heeten, maar met den tusschenschakel van ὁ υἱός, nadat als trait d'union de Zoon tusschen den Vader en hen intreedt, zoodat alleen door gemeenschap met den Zoon de geloovigen gemeenschap hebben met den Vader.

B. De Tweede Persoon.

B. Over den *Tweeden Persoon* der Heilige Drieëenheid.

Hier moeten wij beginnen met te waarschuwen voor eene misvatting, die allicht zou kunnen worden begaan.

De vergissing ligt toch voor de hand, dat wij denken dat nu gehandeld zal worden van den *Christus*, en dit is niet zoo; neen, de Locus de Christo heeft eene afzonderlijke plaats in de Dogmatiek, men moet weten wat dáar thuishoort en wat gebracht moet worden bij de bespreking der Triniteit; daarom is het opschrift van deze paragraaf dan ook niet: „over den Christus", maar „over den Tweeden Persoon".

1. Om dit nu wel in te zien, moeten wij dezen gedachtengang volgen: In deze paragraaf wordt er over gehandeld, dat in Christus een *„Ik"* spreekt, dat zich als God openbaart en als God beleden wordt; maar de conclusie die straks daaruit te trekken is, zal niet zijn, dat we nu het bewijs voor de Godheid van Christus hebben geleverd, maar dit, *dat die Goddelijke Persoon die in Christus spreekt, zich overal onderscheidt van den Vader.*

Men kan zich zeer goed denken, dat er eene menschwording Gods plaats had, zooals ook gevonden wordt in andere godsdiensten, b.v. bij de Buddhisten, maar dat is eene andere kwestie; want daarmee zou niets anders geleerd zijn dan dit: *dat God zich in dien Persoon openbaart*, maar het zou niets geven voor het dogma de Trinitate; dat geschiedt dàn eerst, als die Goddelijke Persoon zich *onderscheidt van God den Vader*, dan eerst, wanneer die Persoon die zich aan ons aankondigt, niet eenvoudig zegt: „Ik ben de God van hemel en aarde en verschijn nu in menschelijke gedaante, maar wanneer Hij twee dingen uitspreekt, en wel:

1°. Ik ben in mijn subiect niet creatuurlijk, maar Goddelijk, en

2°. Ik ben onderscheiden, een ander dan God de Vader.

Dan eerst hebben wij het punt waarin deze quaestie eene bijdrage levert voor het dogma de Trinitate.

In bijna alle Dogmatieken is te dien opzichte eene vergissing begaan, bijna overal vindt men aangetoond, dat hier sprake is van de Goddelijke natuur van den Christus. Dit nu is verkeerd gezien; dit punt hoort thuis in den

Locus de Christo, en dat men het daar dan *niet* behandelt, ligt hierin, dat men tweemaal hetzelfde krijgen zou.

Met al die quaestiën, die daarbij dan verder gemoveerd worden, hebben wij hierin niets te maken, wij bespreken thans den Tweeden Persoon, d. i. den Christus die van zichzelven spreekt:

1°. dat zijn Ik een *Goddelijk Ik* is, en

2°. dat dit Goddelijk subiect *onderscheiden* is van het Goddelijk subiect in *God den Vader.*

Nu is het punt waaraan we toekwamen, het hoofdpunt der geheele Dogmatiek, de hoofdzaak van heel de Christelijke religie, het hoofdmoment van heel het werk der verlossing en der zaliging van zondaren. Van alle religie is het hoofdprobleem: „Hoe vind ik God, hoe nader ik den Eeuwige, hoe ontdekt het Eeuwige Wezen zich aan mij?"

Het hart zoekt dien Eeuwige, het dorst naar God, gelijk het hert naar de waterstroomen, en nu is dit de Tantalusdrift van het edele in het hart van den zondaar, dat hij met eene oneindige koortshitte gedreven wordt naar God, en hij, omdat hij zondaar is, Hem niet vindt; dat hij wel ideëen, namen en voorstellingen kan maken van God, maar dat de realiteit om den reëelen God te vinden hem ontbreekt.

Daarom gaat in Israel eene stem uit door den bode, die zegt: „Zegt der steden van Juda: ziet, hier is uw God", en die stem is het antwoord van de Eeuwige Ontferming op den dorst, die in het hart van den mensch leeft naar zijnen God. Niet: „daarboven is uw God, uw God trekt zich in het onzienlijke terug," niet: „zoek uw God", maar: „zie *hier* is Hij", Immanuël, God met ons, de reëele, de werkelijke openbaring van God in ons eigen geslacht, in ons eigen vleesch en bloed, in onze eigen natuur, en daarom ons tot in de realiteit nabij gebracht.

En dat nu is alleen eigen aan de *Christelijke* religie; dat is het waardoor alleen de Christelijke religie de diepste aandrift van het religieuse besef bevredigen kan; daardoor oefende zij kracht uit op het menschelijke geslacht, waardoor zij eene macht over de natuur bereikte in de Christelijke landen, waarbij de ontwikkeling in China, Rome en Griekenland in het niet wegzinkt.

Niet waar is het, dat de erkenning van Jezus als den Rabbi van Nazareth of als een onzondig mensch dien ommekeer bracht in Europa: neen, wat dien ommekeer bracht, was uitsluitend de prediking van den Christus als het vleeschgeworden Woord, als Hem in wien God zich *reëel* openbaart; dat was het gemeengoed der Christelijke kerk in die eeuwen, waarin zij ontzaglijke veroveringen maakte, daarin ligt de kracht en bezieling van de Christelijke

kerk en maatschappij; en wat men thans weer poogt, om het Christendom los te maken van dat middenpunt, en het over te brengen op „edele gevoelens" etc., is niets dan het ondermijnen van het Christendom en het vernietigen van de kracht die heel dien omkeer tot stand bracht. We zien dan ook, dat, naarmate in zekere kringen dat hoofdmoment losgelaten wordt, de oude heidensche philosophie weer opleeft en de maatschappij terugzinkt in plaats van vooruit te gaan.

Vragen we nu: Hoe zullen we dat alles wat hier besproken werd uit de Heilige Schrift waar maken? dan moet geantwoord, dat het dan noodig zou zijn, eigenlijk den geheelen Bijbel door te lezen, van het begin tot het einde.

Wat is toch het hoofdmoment dat in de Heilige Schrift alles beheerscht? Dat hoofdmoment ligt alleen in het *reëel verschijnen van God in Christus*, en wie nu de Evangeliën, de Openbaring, de Acta, de Brieven, de Profeten, Psalmen en Historische Boeken lezen kan zonder dat dit machtige moment hem telkens in het oog springt, is geestelijk blind.

[Die uitspraak is niet te kras. Letten we slechts op de periode, die voor ongeveer 40 jaren het toenmalige Modernisme onder Prof. Scholten heeft doorgemaakt.

Wat was het stadium waarin toen het Modernisme was? Dit, dat men aan de Heilige Schrift vasthield, en zeide: Onze beweringen moeten uit de Schrift bewezen worden; en dat men toen de Heilige Schrift valsch ging exegetiseeren om zijne stellingen waar te maken.

Men gaf zich de moeite, om al de uitspraken der Heilige Schrift, waar de Godheid van Christus werd geleerd, opzettelijk weg te exegetiseeren.

Scholten was in die periode nog zeer conservatief; hij verdedigde nog de wonderen, alhoewel hij ze naturalistisch verklaarde, en bepleitte nog de realiteit van Christus' opstanding en de echtheid van het Evangelie van Johannes, maar nu werd door de valsche exegese eene onware voorstelling geschapen.

Prof. Scholten had veel historischen zin, hij kende veel beter dan van Oosterzee c.s. de Gereformeerde theologie, en had de rijkste bibliotheek van Gereformeerde theologie in ons land; hij gebruikte die werken, terwijl men te Utrecht slechts een enkelen perkamenten band als een rara avis in de bibliotheken der hoogleeraren vond.

Dit nu maakte, dat Scholten zoo machtig was in zijne polemiek, hij kende de zaak, de anderen daarentegen niet.

Op grond van zijne studie der Gereformeerde theologie kwam hij tot deze twee hoofdmomenten:

1°. de Souvereiniteit Gods in het genadewerk, waarbij de verkiezing op den voorgrond trad, en

2°. het formeele beginsel de autoriteit der Heilige Schrift.

De uitverkiezing werd nu bij hem Determinisme, een philosophisch stelsel, in plaats van wat onze vaderen leerden, en anderzijds liet hij de autoriteit der Heilige Schrift gelden, maar exegetiseerde er uit weg wat hem in den weg stond.

Dat was de gewone methode, die deze richting in heel Europa toepaste, en dat duurde totdat Scholten zelf omging en een boek schreef waarin hij de echtheid van het Johannes-Evangelie met kracht bestreed. Toen maakte die richting zich los van de Heilige Schrift, dit ging verder voort onder Rauwenhoff en Kuenen; totdat men eindelijk er niets meer om gaf, en zei: het behoeft ons religieus gevoel niet te stuiten, als wij zeggen: „Jezus zag verkeerd en vergiste zich."

Toen was men dus vrij geworden van de Heilige Schrift, en wat is nu het verschijnsel? Dit, dat, zoodra men eenmaal op het standpunt gekomen is om te zeggen: of de Heilige Schrift het zegt, daaraan storen wij ons niet, men erkennen ging, dat het *wèl* in de Heilige Schrift stond, en dat, wat men vroeger had weggecijferd, berustte op dogmatische exegese.

Leest men nu hunne commentaren, dan vindt men daar volmondig en gulweg erkend: de Orthodoxen hebben gelijk, en dit zeggen is het gevolg hiervan, dat de Heilige Schrift hun niet meer autoriteit is. Nu geven zij objectief weer wat er staat, en daarom hebben wij het recht te zeggen dat de tegenspraak, die van Modernen kant kwam, voortsproot uit moedwillige blindheid of geestelijke beperktheid, die niet zien kan.]

Vraagt men nu, welke methode dan is te volgen bij het onderzoek uit de Heilige Schrift, dan is ons antwoord: de geheele Heilige Schrift doorlezen, gaat niet; de beste wijze is deze, dat men achtereenvolgens onderzoekt:

1°. hoe het staat met het gebruik van den *Naam Gods;*

2°. hoe het staat ten opzichte van de *applicatie* van die uitspraken uit het Oude Testament, waarin de naam Jehova genoemd is;

3°. hoe het staat ten opzichte van de *bovencreatuurlijke werkingen*, die alleen Gode toegekend worden, en

4°. hoe het staat met die *rechten*, die Gode alleen toekomen;

en op die wijze zorgvuldig te onderzoeken, of die dingen, die aan geen mensch kunnen toekomen, in de Heilige Schrift al dan niet aan Christus worden toegekend.

Daardoor alleen kan het bewijs geleverd, dat de Heilige Schrift ons den Christus zóó voorstelt.

a. *Het gebruik van den Naam Gods.*

Hierbij moet al aanstonds worden opgemerkt, dat het gebruik van den naam van *God* voor den Middelaar uiterst zeldzaam is in de Heilige Schrift, iets wat zich daaruit verklaren laat, dat daar, waar de Differenzirung beleden

wordt in het Goddelijk Wezen tusschen den Vader, den Zoon en den Heiligen Geest, het in den aard der zaak ligt dat men wel den Differenzirungs-naam, maar niet den gemeenschappelijken naam bezigt.

Een vader bijv. die 3 kinderen heeft, zal zelden die kinderen bij hun geslachtsnaam noemen, maar steeds den specialen naam voor ieder van hen gebruiken; en zoo nu vindt men van den 1en en 3den Persoon van het Goddelijk Wezen meestal de afzonderlijke namen gebruikt van Vader en Heiligen Geest, en zoo ook van den 2den Persoon meestal melding gemaakt als van den Zone Gods of het Woord.

Dit verklaart zich dus zeer goed; wij stelden het voorafgaande in het licht, omdat anders iemand allicht zou zeggen: Hoe weinig komt de naam „God" voor Christus voor.

Sommige secten, met name de *Hernhutters*, die het Trinitarisch verband uit elkaar rukten, en die in Christus eigenlijk een Goddelijk Wezen boven den Vader zien, hebben het gebruik van „*God*" in het benoemen van den Middelaar in zwang gebracht, terwijl de Christelijke kerk dit nimmer deed.

Zien we nu de Schriftuurplaatsen in.

In *Acta 20 : 28* zegt Paulus aan het strand van Milete tot de ouderlingen van Efeze:

Προσέχετε οὖν ἑαυτοῖς καὶ παντὶ τῷ ποιμνίῳ ἐν ᾧ ὑμᾶς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔθετο ἐπισκόπους, ποιμαίνειν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ Θεοῦ, ἣν περιεποιήσατο διὰ τοῦ αἵματος τοῦ ἰδίου.

Eene eerste quaestie die zich hierbij voordoet, is deze dat, gelijk men bij inzage van Tischendorfs uitgaven zal bemerken, hij in zijne eigenwijsheid deze plaats heeft veranderd. Hij schreef in plaats van τοῦ Θεοῦ: τοῦ κυρίου.

Dat was de manier om de bewijsplaatsen voor Christus' Godheid te verdonkeremanen.

Ziet men de groote critische uitgave van Westcott and Hort. II, pag. 99*a* in, dan zal men bemerken, dat zij er van zeggen „while however τοῦ Θεοῦ is undoubtedly genuine". Zij zijn eerlijk, maar Tischendorf is een knoeier.

De tweede quaestie hierbij, waarin Tischendorfs dwaasheid nog duidelijker uitkomt, is deze, dat die woorden zijn een *citaat uit het Oude Testament.* Zij zijn genomen voor het קָנִיתָ עֲדָתְךָ van Psalm 74 : 2.

Van wien is nu die uitdrukking gebezigd? Daarover kan geen quaestie rijzen; daar is immers *God zelf* toegesproken!

Degene die de ἐκκλησίαν περιεποιήσατο is ὁ Θεός; en nu, door ὁ Κύριος daarvoor in de plaats te willen stellen, gaat men den zin van Psalm 74 : 2 verkeeren.

Men begrijpe dat op het standpunt van Tischendorf Christus niet is God, maar een gewoon mensch, hij brengt het Goddelijk werk op den mensch over.

In *Rom.* 9 : 5 spreekt Paulus over zijne verhouding tot het volk van Israel. Hij, die tegen de Joodsche partij optrad, betuigt hier (cf. vers 3), dat zijne liefde voor Israel niet in 't minst verminderd is. Hij zegt, dat hij wel zou wenschen verbannen te zijn van Christus voor zijne broederen, die zijne maagschap zijn naar het vleesch, etc., en ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα, ὁ ὢν ἐπὶ πάντων Θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας.

Tischendorf heeft weer gepoogd zich van deze plaats af te maken; hij plaatst achter σάρκα een *punt.*

De quaestie is niet uit te maken uit de codices, daar staan in 't geheel geen punten; juist door die punt bereikt men dit, dat de woorden van af ὁ ὤν worden afgekapt van ὁ Χριστός, en zóó vertaald luiden zouden: „Uit wie de Christus is naar het vleesch. God is boven allen te prijzen in eeuwigheid."

Alleen *exegetisch* is dit uit te maken, en daarom zij gevraagd: Waar wil men in de geheele Heilige Schrift één voorbeeld vinden van eene zóó losweg bijgevoegde doxologie? Want wat zou dan ἐπὶ πάντων beteekenen?

Is er echter sprake van *Christus,* dan laat die bijvoeging zich begrijpen, maar wat zou het beteekenen indien dit van God gezegd was? het zou immers zinloos zijn er zoo iets nog bij te zetten. Alleen heeft het zin van *Christus,* Hij toch is God boven alle creaturen te prijzen in eeuwigheid.

In den gedachtengang van Paulus heeft het ook een goeden zin; het is om zijne belijdenis van wat aan Israel gegeven is te laten culmineeren, dat hij zegt, dat boven alles staat Christus, die te prijzen is tot in eeuwigheid.

Die punt achter σάρκα heeft dus slot noch zin, maar is eene uitvinding van de Rationalisten, die haar echter tegenwoordig hebben laten varen, want in de commentaren zal men thans vinden, dat van die exegese is afgezien, en de woorden ὁ ὤν ἐπὶ πάντων Θεός etc. moeten slaan op ὁ Χριστὸς κατὰ σάρκα.

In *Titus 2 : 13* lezen wij duidelijk Προσδεχόμενοι τὴν μακαρίαν ἐλπίδα, καὶ ἐπιφάνειαν τῆς δόξης τοῦ μεγάλου Θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.

Het toenmalige Rationalisme en Intellectualisme kon deze plaats niet onaangeroerd laten staan, de belijdenis van Christus' Godheid moest ook hier weg, wat men poogde te doen op 2 manieren.

1º. Men nam de woorden Ἰησοῦ Χριστοῦ weg, maar zag tevens spoedig in, dat dit niets helpt, omdat uit het volgende ten duidelijkste blijkt, dat Christus is bedoeld.

2º. Toen dit niet gelukte, probeerde men het zóó, dat men zeide: „er is tweeërlei doxa, van God en van den Zaligmaker; achter Θεοῦ kwam dan een komma te staan, terwijl καὶ σωτῆρος ἡμῶν I. X. apart stond. Ook ten opzichte van deze plaats wordt tegenwoordig door de niet meer geïnteresseerde exegeten toegegeven dat deze opvatting niet doorgaat.

Wat is hier dan de zaak? Letten we op tweeërlei:

1º. er is hier *dubbeltaal*; in de elevatie van den stijl wordt elke zaak door 2 momenten uitgedrukt; er staat bv.: ἐλπίδα καὶ ἐπιφάνειαν, en daarmede correspondeeren dan de twee woorden die ééne zaak uitdrukken Θεοῦ καὶ σωτῆρος, wat deze quaestie finaal beslist, maar bovendien:

2º. nergens in de Heilige Schrift wordt eene ἐπιφάνεια van God den Vader geleerd; de parousie is de ἐπιφάνεια van den verhoogden Middelaar; dus ἐπιφάνεια τοῦ Θεοῦ καὶ σωτῆρος is een hendiadyoin.

In *Joh. 20 : 28* lezen wij, dat Thomas, na de teekenen des lijdens gevonden te hebben in het lichaam des Heeren, uitriep: ὁ Κύριός μου καὶ ὁ Θεός μου.

Op deze woorden was critisch niets te vinden, en ook exegetisch was hieraan niets te doen, er schoot niets anders over dan te zeggen: Thomas zei het wel, maar had het mis; hij was blijkbaar in de war, hij maakt een exceptie op de andere Apostelen, en er is dus aan zijn spreken geen argument te ontleenen.

Daarmee is echter niets gezegd tegen de bewijskracht van deze uitspraak; wat zou men toch denken van een vader die, wanneer zijn zoon naar hem toekwam en zeide: „mijn Vader en mijn God," dien jongen niet scherp reprimandeerde om die idololatrie?

Alleen een onbegrensd ijdel persoon zou dit hebben toegestaan, bijv. Hegel, die zich verbeeldde dat de Pantheïstische God in hem voor het eerst openbaar werd.

Op het standpunt dezer critici krijgen we dus dit: dat de Heere Jezus dit zeggen van Thomas zich liet aanleunen, maar daaruit volgt dan, dat Hij was een zeer ijdel mensch voor wien wij geen respect kunnen hebben.

Nu zou men nog kunnen tegenwerpen: „Ja, Jezus zal wel iets bestraffends gezegd hebben," maar dan is ons antwoord: „Goed, maar dan moest het hier ook vermeld staan; is het gezegd, en vermeldt de Apostel het niet, dan schaadt dit het karakter van Johannes.

Van welke zijde men de zaak dus beziet, de bewijskracht die aan deze plaats ontleend wordt, volgt door het niet spreken van Johannes die er bij was.

In *Joh. 1 : 1* wilde men ook de kracht van de woorden καὶ Θεὸς ἦν ὁ λόγος ontzenuwen door te zeggen: er staat niet ὁ Θεός, maar Θεός en dus is het niet op te vatten als „God", maar als „Goddelijk van aard" derhalve zou dan ook van ons gezegd worden dat wij goddelijk zijn. Hiertegen verzet zich echter de taal; θεός beteekent nooit „goddelijk", alleen θεῖος heeft die beteekenis; er blijft dus niets anders over, dan ook hier de volle kracht van het θεός ἦν ὁ λόγος te laten staan.

Ziedaar de plaatsen uit het Nieuwe Testament waar de Middelaar wordt aangeduid met den naam Θεός; nu komen wij tot

b. de *tweede categorie,* die naspeurt, *of er in het Oude Testament ook plaatsen zijn, die sine dubio van God handelen en die in het Nieuwe Testament op den Christus zijn toegepast.*

Men gevoelt, dat er bij deze categorie geene mogelijkheid overblijft om iets weg te exegetiseeren. Blijkt het, dat in het Oude Testament van God sprake is, en dat het subiect dat in het Oude Testament God is, in het Nieuwe Testament geïdentificeerd is met den Christus, dan blijkt dat zij, die dit overbrachten, in den Christus God zagen.

Zien we in *Jes. 40 : 3 :*

קוֹל קוֹרֵא בַּמִּדְבָּר פַּנּוּ דֶּרֶךְ יְהוָה יַשְּׁרוּ בָּעֲרָבָה מְסִלָּה לֵאלֹהֵינוּ׃

Deze plaats laat geene mogelijkheid van twijfel over; daar is sprake van den Heere onzen God, wiens weg moet worden gebaand.

In 't Nieuwe Testament vinden we van deze plaats gebruik gemaakt in *Matth. 3 : 3,* daar worden de woorden van Jesaia letterlijk toegepast op Johannes den Dooper als voorlooper van den Christus.

In *Mark. 1 : 3* en *Luk. 3 : 4* wordt datzelfde herhaald, terwijl in *Joh. 1 : 23* deze woorden aan Johannes den Dooper zelf op de lippen gelegd worden, en dat wel ná de uitdrukkelijke aankondiging, dat Johannes de Dooper de wegbereider van Christus was.

Wij bezitten 4 Evangeliën, waarin het eerste bedrijf van het groote drama dat zij voor ons ontrollen, hiermee begint, dat zij eene uitspraak die in het Oude Testament van God gezegd wordt, overbrengen op den Christus.

Zij introduceeren als 't ware den Christus en zeggen aan de wereld hoe zij Hem heeft te ontvangen, en dat doende, verklaren zij nu alle vier eenparig met beroep op ééne uitspraak, dat de komst van Johannes den Dooper moet opgevat als de vervulling van de profetie uit Jesaia 40 : 3.

In *Mark. 1 : 3* zien wij nog een ander citaat voorafgaan : Ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, etc.

De plaats is geciteerd uit *Mal.* 3 *: 1* en wel met eene zeer opmerkelijke wijziging,

Wij lezen daar: הִנְנִי שֹׁלֵחַ מַלְאָכִי וּפִנָּה־דֶרֶךְ לְפָנָי *mijn* aangezicht; die bode is dus uitgezonden voor het aangezicht *Gods,* en terwijl er nu bij Maleachi staat לְפָנָי, zegt Markus πρὸ προσώπου σου, om duidelijk te doen uitkomen, dat de applicatie van die uitspraak in den Christus plaats greep.

In *Joh. 12 : 37—41* vinden wij gezegd, dat de Heere teekenen deed, en de Joden niet geloofden; terwijl dat ongeloof in verband gebracht wordt met *Jesaia's profetie* in Cap. 6, waar wij eene beschrijving vinden van het roepingsvisioen van den Profeet.

Slaan we op wat daar staat, dan is het niet twijfelachtig, of er wordt van *God den Heere* gesproken. De Heere zat op zijnen troon, de serafs vlogen, de engelen dienden Hem, etc., en nadat nu Johannes uit dat verhaal de woorden, die geciteerd zijn in Joh. 12 : 38—40, heeft overgenomen, zegt hij, dat Jesaia dit zeide „toen hij zijne heerlijkheid zag en van Hem sprak."

Zoo duidelijk mogelijk is dus een der gewone stukken uit het Oude Testament door Jesaia opzettelijk geduid op den Christus.

In *Hebr. 1 : 8—9* worden de woorden uit *Psalm 45 : 7 en 8* uitdrukkelijk verklaard gesproken te zijn van den *Zoon*, want juist om de vergelijking tusschen Hem en de engelen begint vers 8 met de woorden: Πρὸς δὲ τὸν υἱόν· en daar zien we de uitdrukking van het Oude Testament totidem verbis toegepast op den Christus in de woorden: Ὁ θρόνος σου ὁ Θεὸς εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος· ῥάβδος εὐθύτητος ἡ ῥάβδος τῆς βασιλείας σου. Ἠγάπησας δικαιοσύνην καὶ ἐμίσησας ἀδικίαν· διὰ τοῦτο ἔχρισέν σε, ὁ Θεός, ὁ Θεός σου ἔλαιον ἀγαλλιάσεως παρὰ τοὺς μετόχους σου.

In *Hebr. 1 : 10* wordt nog een ander citaat op Christus toegepast, en daar worden genomen de woorden van *Psalm 102 : 26*: Σὺ κατ' ἀρχὰς Κύριε τὴν γῆν ἐθεμελίωσας, καὶ ἔργα τῶν χειρῶν σου εἰσὶν οἱ οὐρανοί, etc.

Zien we die plaats in Psalm 102, dan is het duidelijk, dat daar sprake is van den Schepper van hemel en aarde, deze uitdrukkingen gelden dus onbetwistbaar alleen God den Heere; maar niettegenstaande het nu vast is, dat in Psalm 102 God is bedoeld, wordt hier verklaard, dat die woorden op den *Christus* moeten geappliceerd.

Eindelijk letten wij op *Rom. 14 : 10 en 11*: Πάντες γὰρ παραστησόμεθα τῷ βήματι τοῦ Χριστοῦ. γέγραπται γάρ· ζῶ ἐγώ, λέγει Κύριος, ὅτι ἐμοὶ κάμψει πᾶν γόνυ καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται τῷ Θεῷ. De woorden zijn uit *Jes. 45 23*, en ook in *Phil. 2 : 11 en 12* worden zij op Christus toegepast. Hij verkreeg een naam boven allen naam. Bovendien is het ook geenszins twijfelachtig of het oordeel den Zoon is overgegeven, het „wij zullen allen geopenbaard worden voor den rechterstoel van „Christus" staat vast in geheel het Nieuwe Testament.

En terwijl dit alles geldt van den Christus, terwijl alle knie *Hem* gebogen wordt, staat er nu in vers 11, dat „alle tong God belijden" zal; aan God wordt dus hetzelfde toegeschreven, en derhalve dat „*God*" met name op den Christus overgedragen.

c. In de *derde categorie* moeten wij de aandacht vestigen op dit verschijnsel *dat aan dit subiect werkingen worden toegeschreven die geen creatuurlijke maar Goddelijke werkingen zijn*, werkingen die alleen in een *Goddelijk* subiect mogen worden gedacht.

Te dien einde wijzen wij op:

2 Cor. 5 ; 10 : Τοὺς γὰρ πάντας ἡμᾶς φανερωθῆναι δεῖ ἔμπροσθεν τοῦ βήματος τοῦ Χριστοῦ, ἵνα κομίσηται ἕκαστος τὰ διὰ τοῦ σώματος πρὸς ἃ ἔπραξεν, εἴτε ἀγαθὸν εἴτε κακόν.

Joh. 5 ; 22 en 23a : Οὐδὲ γὰρ ὁ πατὴρ κρίνει οὐδένα, ἀλλὰ τὴν κρίσιν πᾶσαν δέδωκεν τῷ υἱῷ, ἵνα πάντες τιμῶσι τὸν υἱὸν καθὼς τιμῶσι τὸν πατέρα.

Rom. 14 ; 10b ; Πάντες γὰρ παραστησόμεθα τῷ βήματι τοῦ Θεοῦ.

1. Vergelijken wij nu die drie plaatsen met elkaar, dan zien wij, dat daarin sprake is van een βῆμα, d. i. de rechterstoel, waarop de rechter gezeten is, en nu wordt die βῆμα de eene maal genoemd de βῆμα τοῦ Χριστοῦ en in Rom. 14 de βῆμα τοῦ Θεοῦ, terwijl beide malen verklaard wordt, dat allen, d. i. alle menschelijke creaturen daar verschijnen moeten om geoordeeld te worden; en waar nu de eene maal gezegd wordt, dat degene die op dien rechterstoel zit, God is, en de andere maal Christus, daar geeft Joh. 5 : 22 ons de sleutel voor de verklaring daarvan, want daar zegt de Heere „dat de Vader al het oordeel den Zoon heeft overgegeven", met deze bedoeling „opdat zij allen den Zoon eeren gelijk zij den Vader eeren."

Zoo duidelijk mogelijk wordt hier dus gesproken van een niet-creatuurlijke daad, maar van eene daad, waarbij alle creatuur *passief* verkeert, want allen moeten geoordeeld worden, en terwijl nu alle menschelijke creaturen worden geoordeeld, is het eigenaardig attribuut van het Goddelijk subiect, niet geoordeeld te worden, maar zelf te oordeelen.

Hierbij moet echter nog één opmerking worden gemaakt.

Men zou nl. kunnen vragen: maar er staat toch ook in de Heilige Schrift, dat *wij de engelen oordeelen zullen* en dat de Apostelen zullen zitten op twaalf tronen, oordeelende de twaalf geslachten Israëls, en zoo komen er meer uitdrukkingen voor, waarin het recht van oordeelen aan de uitverkorenen wordt overgedragen.

Dit is volkomen juist, maar men merkte hierbij op, dat

a. nergens dit recht van oordeelen gegeven wordt aan de uitverkorenen dan in deelgenootschap van het oordeel dat Christus uitspreekt, het is een *met Hem* oordeelen van de anderen, nooit een zelfstandige daad van de uitverkorenen, en bovendien:

b. diegenen, die aan dat rechterschap van Christus zullen deelnemen als leden van Hem die het hoofd is, zijn niet geëximeerd van het creatuurlijke leven, want zij zelven moeten ook geoordeeld worden; wel is er voor hen geen κατάκριμα meer, maar allen, zoowel schapen als bokken, zullen voor den rechterstoel verschijnen.

Aan den Christus wordt dus in onderscheiding van alle andere subiecten eene actie toegekend, die uitsluitend toekomt aan een *Goddelijk* subiect.

In verband daarmee, wordt nu ook

2. eene *tweede* daad aan den Christus toegeschreven, nl. ***de kracht, de werking om de dooden weer levend te kunnen maken.***

In *Joh. 5 : 21* lezen we: *Ὥσπερ γὰρ ὁ πατὴρ ἐγείρει τοὺς νεκροὺς καὶ ζωοποιεῖ, οὕτως καὶ ὁ υἱὸς οὓς θέλει ζωοποιεῖ.* — en in *vers 28 en 29* *ἔρχεται ὥρα, ἐν ᾗ πάντες οἱ ἐν τοῖς μνημείοις ἀκούσουσιν τῆς φωνῆς αὐτοῦ· καὶ ἐκπορεύσονται οἱ τὰ ἀγαθὰ ποιήσαντες εἰς ἀνάστασιν ζωῆς οἱ τὰ φαῦλα πράξαντες εἰς ἀνάστασιν κρίσεως.*

In *Joh. 11 : 25* noemt de Heere Jezus zich de *ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή*, en in *Phil. 3 : 21* wordt van Hem met zoovele woorden gezegd, dat die *Κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς μετασχηματίσει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν εἰς τὸ γενέσθαι αὐτὸ σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ, κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ δύνασθαι αὐτὸν καὶ ὑποτάξαι ἑαυτῷ τὰ πάντα.*

Daar wordt dus nog specieuser, rechtstreeks de weeropstanding des vleesches van *alle* geloovigen toegeschreven aan den Christus, en wel aan den Christus niet krachtens een bidden tot den Vader, maar krachtens de *ἐνέργεια*, die in Hem werkt, en waardoor Hij alles aan zich onderwerpt.

In Joh. 5 : 28 wordt ook zoo in 't algemeen gesproken: *allen*, die in de graven zijn, ook de ongeloovigen, zullen zijne stem hooren, en in Joh. 5 : 21 wordt het alles geheel en al in het welbehagen van dit subiect zelf gesteld, want *ζωοποιεῖ οὓς θέλει*; de beslissing is dus in Hem genomen, gansch discretionair.

Maar, zou men kunnen vragen: is nu de opwekking van een doode per se de daad van een Goddelijk subiect? Lezen we dan ook niet van Profeten en Apostelen soortgelijke dingen?

Ons antwoord daarop is: dit is niet soortgelijk, want wanneer er van een Profeet gezegd wordt bijv., dat hij het kind van de weduwe te Sarfat weer opwekte, dan is er geen sprake van een werking die *hij* doet, maar van een *gebed* dat hij opzendt, en van eene instrumenteele daad, die God door hem tot stand brengt.

Nu kan God voor hetgeen Hij doet als instrument gebruiken wien Hij wil, en waar nu de mensch instrument is, daar is van geen Goddelijk subiect sprake, want zulk een subiect kan geen instrument zijn.

In dit licht hebben wij ook te beschouwen ***de opwekking van Lazarus***, waarvan opzettelijk geene melding is gemaakt bij de geciteerde schriftuurplaatsen, en dat wel om deze reden:

Bij die opwekking bidt de Heere Jezus tot zijnen Vader. Hij zegt: „Vader, Ik weet dat Gij Mij altijd hoort", die opwekking geschiedt dus ***op het gebed***, en daar hebben wij dus niet te doen met eene daad per se van een Goddelijk subiect, neen, de Heere Jezus neemt daarbij geene andere plaats in dan een Elia, een Petrus of een Paulus.

Wel is er verschil in de intensiteit van Lazarus' sterven, de ontbinding was reeds ingetreden, daarin is dus wel versterking van de kracht van het wonder, maar overal, waar de Christus optreedt om na gebed dit te doen, is het niet per se eene daad van een Goddelijk subiect.

Heel iets anders is het natuurlijk, als de Heilige Schrift ons in de genoemde plaatsen zegt, dat dit subiect eens zal optreden over allen die ontslapen zijn, en allen zullen worden teruggebracht tot de vereeniging van ziel en lichaam; dan doet de Christus dit niet door een gebed, maar door eigen energie, en naar eigen welbehagen. De daad toch, om eene ziel en een lichaam die gescheiden zijn weer te vereenigen, is eene *scheppingsdaad,* het is dezelfde scheppingsdaad die God in het Paradijs deed, toen Hij den mensch maakte tot een levende ziel.

De band van ziel en lichaam is een scheppingsmysterie: in den dood wordt die unio mystica verbroken, maar in de wederopstanding herstelt Christus die unio mystica, en doet dus een daad, die alleen door een Goddelijk subiect kan worden verricht.

3. Maar ook in de derde plaats: Dit subiect is een subiect, waarvan gezegd wordt, dat de *Goddelijke Openbaring*, gelijk die dusver na den val in de wereld was ingekomen om den fakkel van het hemelsche licht weer te ontsteken in onze duisternis, door *Hem* is tot stand gebracht.

Een creatuurlijk subiect beschikt alleen over de weinige jaren zijn levens; niet over de jaren, die vóór hem liggen. Indien iemand bijv. eens tot ons zeide: „dit of dat huis is door mij gebouwd in het jaar 1400," dan zouden we hem immers beschouwen als in zijne hersenen gekrenkt en maatregelen nemen om hem aan de samenleving te onttrekken.

Op grond daarvan zeggen we, dat, al hadden we slechts die éene uitspraak uit Matth. 23 vers 37: „Jeruzalem, Jeruzalem, hoe menigmaal heb Ik uwe kinderen willen bijeenvergaderen, gelijkerwijs eene hen hare kiekens bijeenvergadert onder de vleugels; en gijlieden hebt niet gewild. Ziet, uw huis wordt u woest gelaten," dat éene gezegde voldoende is om te toonen, dat wij met een Goddelijk subiect te doen hebben. Er staat: *Ik* heb u willen vergaderen, niet: *God.*

Niemand zal dan ook meegaan met de flauwe en nietsbeteekenende exegese, die deze woorden laat slaan op de drie of vier malen dat Jezus in Jeruzalem geweest zou zijn om hen te roepen; dit vernietigt de waarheid der Heilige Schrift, en alleen dan hebben die woorden zin, als zij beduiden: „Hoe vaak is mijne stem niet tot u uitgegaan, eerst door middel mijner Profeten en ten slotte door Mijzelven, maar gij hebt niet willen hooren."

Diezelfde voorstelling, dat heel de werking, die in vroegere eeuwen in de

λάλησις τοῦ Θεοῦ tot de zijnen was uitgegaan, van dit subiect komt, vinden wij in: *Hebr. 12 : 26* (vergel. met vers 25).

Daar is eene vergelijking gemaakt tusschen hen die vroeger tot Israel gesproken hadden en den Christus; het τὸν λαλοῦντα van vers 25 kan dan ook alleen op Hem slaan, want er volgt: εἰ γὰρ ἐκεῖνοι οὐκ ἐξέφυγον τὸν ἐπὶ τῆς γῆς παραιτησάμενοι χρηματίζοντα, πολλῷ μᾶλλον ἡμεῖς οἱ τὸν ἀπ' οὐρανῶν ἀποστρεφόμενοι.

Die χρηματίζων is hij die orakels geeft; en nu wordt hier gezegd dat er iemand was, iemand ἀπ' οὐρανῶν, d. i. iemand die uit den hemel de Openbaring geeft; wenden we ons van Hem af, dan zullen we het oordeel dragen, de ἀπ' οὐρανῶν is dus de Christus, en nu wordt van Hem verklaard in vers 26 οὗ ἡ φωνὴ τὴν γῆν ἐσάλευσεν τότε, νῦν δὲ ἐπήγγελται λέγων· Ἔτι ἅπαξ ἐγὼ σείσω οὐ μόνον τὴν γῆν ἀλλὰ καὶ τὸν οὐρανόν· de Goddelijke oordeelen onder het Oude Testament worden dus toegeschreven aan het Goddelijk subiect dat in Christus is.

Hetzelfde zien wij in *I Petri 1 : 11*: Ἐρευνῶντες εἰς τίνα ἢ ποῖον καιρὸν ἐδήλου τὸ ἐν αὐτοῖς πνεῦμα Χριστοῦ προμαρτυρόμενον τὰ εἰς Χριστὸν παθήματα καὶ τὰς μετὰ ταῦτα δόξας; waar verdere uitlegging overbodig is; terwijl in *1 Cor. 10 : 4* de steenrots in de woestijn wordt geëxpliceerd als zijnde ὁ Χριστός.

Dit subiect wordt dus niet gesteld als de Openbaring van het Oude Testament ontvangende, maar als het subiect dat die Openbaring gaf, dat zelf actief was en het licht zelf in deze wereld indroeg.

4. Ten *vierde* moet er op gewezen, dat ditzelfde subiect *de macht bezit om te doen wat geen mensch doen kan, nl. de uitdeeling van de ambten en bedieningen* in het koninkrijk der hemelen.

In een aardsch koninkrijk geschiedt dit door een mensch, maar in het koninkrijk der hemelen kan alleen een Goddelijk subiect dit doen, temeer, daar de χαρίσματα daarvoor noodig nooit door menschen kunnen gegeven worden, maar dit de eigenschap is van een Goddelijk subiect. Wij lezen dan ook in *I Cor. 12 : 28*, dat ὁ Θεὸς ἔθετο ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πρῶτον ἀποστόλους etc.

Vergelijkt men daarmede *Efeze 4 : 11 en 12* dan zien wij van dat subiect gezegd, dat Hij gaf τοὺς μὲν ἀποστόλους, τούς δὲ προφήτας enz., en die gedachte ligt ook in *Matth. 28 : 20*, waar Hij zegt: ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμὶ πάσας τὰς ἡμέρας, ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος.

Dat kan geen schepsel verklaren. David kon, toen hij de regeering overdroeg op Salomo, niet tot hem zeggen: „Ik zal met u zijn gedurende uw geheele regeering", maar de Christus zegt vóor zijne hemelvaart: „Ik ben met ulieden in uwe ambten tot aan het einde der wereld"; van een Goddelijk subiect alleen kan zoo iets verklaard, en dat is alleen daaruit te verstaan, dat

5. aan dat subiect wordt toegeschreven *het vermogen om centraal het leven van het schepsel te beheerschen.*

Daarover hebben wij uitspraken van twee zijden :

a. van den Christus, die het leven van 't creatuur beheerscht, en

b. van de creaturen, die die beheersching ondergingen.

Vergelijken we slechts *Gal. 2 : 20;* daar wordt met eene beslistheid, die ons bijna huiveren doet, het eigen leven weggeworpen, en wel zóó, dat Paulus zegt: ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός enz., daar is dus een centraal indringen van een subiect in een ander subiect om het te beheerschen.

Onder de menschen heeft men allerlei biologische invloeden, maar van dat alles komt niets in aanmerking, er is hier sprake van eene blijvende levensverhouding; daarom gaat het subiect centraal in de creatuur in; dat kan echter niet tot stand gebracht door een creatuurlijk subiect, maar moet geschieden door een Goddelijk subiect.

Omgekeerd vinden wij die gedachte van den *Christus* uitgedrukt in *Joh. 17 : 23,* waar de Heere zelf spreekt: Ἐγὼ ἐν αὐτοῖς, καὶ σὺ ἐν ἐμοί, ἵνα ὦσιν τετελειωμένοι εἰς ἕν etc.

Daar is dus weer sprake van de centrale inwoning van het eene subiect in het andere, en wel van zulk een inwoning die het creatuurlijke subiect tot zijn τέλος brengt terwijl er bij staat, dat dit centrale subiect in den geloovige is de Zoon.

6. Verder wordt ook in de Heilige Schrift aan het subiect dat wij in den Christus zien optreden, *de Schepping* toegekend.

Dit is een werk, dat niet in een schepsel kan vallen, en zien we dus in de Heilige Schrift, dat de schepping aan dat subiect wordt toegekend, dan wordt ook aan den Christus een Goddelijke werking toegeschreven.

Zien we in *1 Cor. 8 : 6.*

In vers 5 spreekt de Apostel van de publieke opinie te Corinthe. Daar in die samenleving was, evenals heden ten dage bij ons, eene publieke opinie, en die was daar zóó, dat er volgens de Corinthiërs zouden bestaan θεοί, εἴτε ἐν οὐρανῷ εἴτε ἐπὶ γῆς, ὥσπερ εἰσὶν θεοὶ πολλοὶ καὶ κύριοι πολλοί· op hun Polytheïstisch standpunt meenden zij dus, dat er velerlei goden waren; evenals er op aarde vele heeren bestonden.

Nu zou dit op Christelijk standpunt Polytheïstisch, verkeerd kunnen worden opgevat, en gemeend dat men met de belijdenis van God den Vader en God den Zoon ook bedoelde θεοὶ πολλοί, een gemodificeerd Polytheïsme.

Daartegenover zegt nu Paulus: Neen, dat is niet zoo, want wij hebben εἷς Θεός ὁ πατήρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν, καὶ εἷς Κύριος Ἰησοῦς Χριστός, δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ.

Aan het subiect in Christus wordt dus toegeschreven, dat door dat subiect alle dingen zijn.

Hij nu, die zeggen kan: „Alles is door mij geworden" kent zichzelven de daad van het in 't leven roepen der schepping toe.

[Hierbij vergelijke men wat reeds vroeger werd besproken, en daarom hier slechts kan aangestipt, dat de praeposities ἐκ en διά zien op de combinatie van πατήρ en μήτηρ; het kind is ἐκ τοῦ πατρός en διὰ τῆς μητρός, de generatie vindt plaats door beiden].

In *Coloss, 1 : 16 en 17* lezen we dat ἐν αὐτῷ (d. i. de Christus blijkens het voorafgaande) ἐκτίσθη τὰ πάντα τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα, εἴτε θρόνοι εἴτε κυριότητες εἴτε ἀρχαὶ εἴτε ἐξουσίαι· τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται, καὶ αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν.

Hier zien we dus dat op gelijke wijze met eene dubbele praeposite ἐν en διὰ (wat ook van de moeder geldt, die eerst het kind onder het hart draagt en daarna ter wereld brengt) op Christus wordt toegepast de geheele schepping, ook die der ἀόρατα, ter vermijding van het misverstand, alsof alleen de zichtbare dingen hun oorsprong in den Christus vonden.

Uitdrukkelijk worden de ἀόρατα er bij genoemd, dit was ook noodig tegenover het Neo-Platonisme, dat onderscheidt tusschen de onzienlijke ἰδέαι en de ὁρατά die op aarde de afschijnsels daarvan zijn, en bovendien snijdt de Apostel door die woorden elke gedachte af aan eene scala, een trapsgewijze uit elkander ontstaan van de onzienlijke dingen, daarom spreekt hij het zoo duidelijk uit, dat ook de θρόνοι en de κυριότητες, alle hemelsche machten, door Hem geschapen zijn en bestaan.

Evenzoo *Hebr. 1 : 2*, waar gezegd wordt dat nu de Openbaring gekomen is door den Zoon, en waar van dien Zoon wordt gemeld, dat Hij gesteld is tot een erfgenaam van alle dingen; iets positiefs dus, eene daad die aan Hem is geschied; maar nu volgt er δι' οὗ καὶ τοὺς αἰῶνας ἐποίησεν, weer dezelfde uitdrukking; de αἰῶνες, d. i. de wereld, geschapen door Hem.

Eene uitvoerige etymologie van de woorden „wereld" en „αἰών" zal zeker overbodig zijn. Ons „wereld" is samengesteld uit de woorden *weer* (cf. vir, weergeld) = man en *alt* = leeftijd (cf. het Duitsche Alter). Weeralt beteekent dus „mannenleven". Αἰών beteekent oorspronkelijk ook „leeftijd," en evenals nu in 't Germaansch het begrip „mannenleeftijd" is overgebracht op wat wij „wereld" noemen, zoo is ook het begrip αἰών in 't Grieksch op den kosmos toegepast; het beteekent alzoo het heelal met al zijne bollen en sferen.

Ook in *Joh. 1 : 3* vinden wij hetzelfde in dien machtigen proloog van Johannes' Evangelie. Zoo sterk mogelijk wordt het daar, zoowel thetisch als antithetisch uitgesproken: Πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν ὃ γέγονεν.

Wij moeten, hoewel wij later hierover breeder zullen handelen, hier terloops wijzen op het begrip λόγος. Λόγος beteekent het *woord* en ook de

gedachte. Nu is het beeld van den λόγος genomen van de intellectueele genesis; er is generatie in het intellect, de λόγος is de ψυχή, het ῥῆμα is het σῶμα. — Is de gedachte dus uitgedrukt, dan zijn λόγος en ῥῆμα identiek. Omdat nu het woord uit de gedachte is gegenereerd, wordt die intellectueele generatie overgebracht op de verhouding van den 1en en 2en Persoon in het Goddelijk Wezen.

7. Maar nu wordt op dat subiect niet alleen toegepast eene instrumenteele medewerking in de schepping, maar ook *het Goddelijk dragen van de wereld met zijne almogende kracht wordt aan Hem toegeschreven.*

De Vader schiep de wereld door den Zoon, die schepping is dus daad van die twee Personen, evenals het produceeren van een levend kind de daad is van vader en moeder saâm: daarmee is het uit, en komt de onderhouding van dat alles weer aan den Vader.

Dit leert ons de Heilige Schrift echter anders.

In *Hebr. 1 : 3* wordt van den Zoon gesproken als van het ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ.

Daarin liggen analogieën, die op iets anders zien.

a. ἀπαύγασμα doelt op het licht dat glans uitstraalt; de glans is gelijk aan het licht, wordt gegenereerd door het licht, dus ligt in dit woord eene heenwijzing naar de generatie.

b. χαρακτήρ beteekent een *zegel.* Dit geeft ons weer eene analogie; een zegel komt eerst tot uiting als ik het afdruk in het lak; wij worden hier dus heengewezen naar het woord dat de Heere Jezus sprak: „Niemand kent den Vader dan de Zoon, wie Mij gezien heeft, heeft den Vader gezien;" de afdruk heeft plaats gehad in Hem, en omdat die afdruk heeft plaats gehad, kan men zien wie de Vader is.

En nu staat er van datzelfde subiect, dat ons in vers 1 wordt aangeduid met den naam ὁ υἱός, dat Hij is φέρων τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ,

Dezelfde gedachte vinden wij in *Coloss. 1 : 17* Καὶ αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων, καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν.

σύστημα is datgene wat niet een los aggegraat is, maar wat saam één organisch geheel uitmaakt. Nu wordt hier verklaard: Hij is het σύστημα, alles maakt in Hem een organisch geheel uit, en alles bestaat in Hem organisch; 't geheele bestaan van den kosmos als organisme wordt dus in Hem gesteld.

De uitdrukking hier gebezigd, moet vergeleken met *Acta 17 : 28.* Daar zegt Paulus, staande op den Areopagus: ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν; dit εἶναι ἐν αὐτῷ kent hij hier toe aan *God,* terwijl het in Coloss. 1 : 17 werd toegekend aan den *Zoon.*

8. Eindelijk moeten wij ook zien, *hoe dat subiect in Christus geproclameerd wordt als de* Κύριος, *als Heer.*

Het begrip van „heer" is hier bij ons verzwakt, de titulatuur maakt het woord krachteloos.

Oorspronkelijk wordt er mee aangeduid degene die absolute autoriteit over iemand heeft; „heer" stond tegenover „slaaf, lijfeigene"; „heer" is de koning van een land, en al de woorden die van dit woord zijn afgeleid, drukken de gedachte van absolute heerschappij uit.

Zoo ook zijn in de Heilige Schrift de woorden אָדוֹן, אֲדֹנָי en Κύριος volkomen identiek met het begrip van *God.*

Dat de Joden אֲדֹנָי in plaats van het nomen mysticum יְהוָה schoven, toont genoegzaam hoe zij dat woord begrepen en hoe het voor hen identiek was met „*God*".

Hier te lande heeft men bij de Bijbelvertaling het woord „HEERE" in de plaats gesteld, en dat is het absolute woord geworden, waarmee men het Eeuwige Wezen aanroept en noemt.

In dien zin wordt nu ook het woord Κύριος toegepast op den Christus.

Zien we *1 Cor. 2 : 7 en 8*, dan zien we daar den Christus bepaald tot God geproclameerd, daar wordt toch gezegd door den Apostel, dat indien de Joden Hem gekend hadden, zij Hem, den Κύριος τῆς δόξης, niet zouden gekruisigd hebben.

De naam Κύριος werd dan ook in de Heilige Schrift de staande benaming voor den Christus.

Zie *Judas vers 4*, waar gesproken wordt van menschen τὸν μόνον δεσπότην καὶ Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ἀρνούμενοι.

Hier wordt dus door die samenvoeging van δεσπότης en κύριος en de bijvoeging van μόνον zoo absoluut mogelijk uitgesproken, dat dit alles geldt van een subiect, dat zelf Cod is.

Ook in *2 Petri 2 : 1* vinden wij weer melding gemaakt van dezulken die genoemd worden τὸν ἀγοράσαντα αὐτοὺς δεσπότην ἀρνούμενοι, ook daar wordt dus de Christus weer in den meest absoluten zin δεσπότης genoemd.

In verband hiermede heeft het subiect dat in den Christus verschijnt, iets wat niemand heeft, nl. *het recht van beschikking over zichzelven.*

Mag iemand zelfmoord plegen? Neen, omdat hij niet over zijn eigen leven te beschikken heeft, maar dat leven toekomt aan God. Niemand heeft dus de macht om zijn leven af te leggen.

Desniettegenstaande spreekt nu de Christus in *Joh. 10 : 17 en 18* het uit, dat Hij daartoe *wel* de macht heeft.

Διὰ τοῦτο ὁ πατήρ με ἀγαπᾷ, ὅτι ἐγὼ τίθημι τὴν ψυχήν μου, ἵνα πάλιν λάβω αὐτήν. οὐδεὶς αἴρει αὐτὴν ἀπ' ἐμοῦ, ἀλλ' ἐγώ τίθημι αὐτὴν ἀπ' ἐμαυτοῦ· ἐξουσίαν ἔχω θεῖναι αὐτὴν καὶ ἐξουσίαν ἔχω πάλιν λαβεῖν αὐτήν· ταύτην τὴν ἐντολὴν ἔλαβον παρὰ τοῦ πατρός μου.

Gewoonlijk verklaart men deze woorden in matten, doffen zin, alsof de Heere hier zeide, dat Hij de macht bezat om als het noodig was zijn leven op te offeren voor de zake Gods; maar die opvatting heeft geene de minste kracht; daarin zou toch niets bijzonders zijn, want immers ieder staat onder de verplichting om desgevorderd zijn leven te geven voor de zaak des Heeren, voor het vaderland of voor het heil van zijnen naaste.

Wel iets bijzonders zou het zijn indien wij het leven dat wij verloren hadden, konden terugnemen, maar wat zou het voor ons, wat zou het voor den Christus beteekenen, indien deze woorden moesten verstaan in den zin: „Ik bezit het zedelijk vermogen mijn leven af te leggen"?

Zie dan eens op die vervolgde Armenische Christenen; de Turken boden hun aan hen te zullen sparen indien zij hun geloof wilden verloochenen en overgingen tot den Islam, en, 't is waar, velen verzaakten hunne belijdenis, maar ook, gansche scharen lieten zich het hoofd voor de voeten leggen, liever dan Muzelman te worden; bij hen bestond dus ook die zedelijke macht.

Ook in den oorlog zien we dit geschieden, en nog veel sterker, want, ja, velen keeren uit den slag terug, maar toch, allen wijdden zich ten doode, die zedelijke aandrift om het leven te laten voor het vaderland bezaten allen die uittrokken.

De Heere Jezus zegt dan ook niet dat Hij zedelijke macht heeft om zijn leven af te leggen, maar dat Hij heeft ἐξουσία, d. i. potestas, rechtvaardige beschikking; Hij kan verklaren: „Ik kan met mijn leven doen wat Ik wil" en dat kan geen der stervelingen Hem nazeggen, Hij heeft *metaphysische* macht, en die bezit geen mensch.

Dit geldt ook van de macht om het leven weer *op te nemen;* die macht bezit ook niemand; die potestas metaphysica om te beschikken over zijn leven, om lichaam en ziel uit elkaar te halen en weer in elkaar te zetten, is dus eene Goddelijke potestas, die hier aan het subiect dat in Christus is wordt toegekend.

Dat recht van beschikking over deze tijdelijke existentie wordt niet alleen aan den Christus toegekend wat Hem zelven betreft, maar ook ten opzichte van andere creaturen; Hij heeft macht om de dooden levend te maken, en het leven aan anderen te ontnemen, maar dat niet alleen.

Ook wordt aan Hem toegekend de beschikking over al die elementen, die *elementa vitae* zijn; Hij beschikt over licht, waarheid, leven, genade, eeuwig

leven, wateren des levens, over de δόξα die eens den mensch zal toekomen. Zie slechts de uitspraken der Heilige Schrift als deze: „Ik ben de weg en de waarheid en het leven", en: „In Hem was het leven, en het leven was het licht der menschen".

Dit zal ieder toestemmen; die woorden doelen op de elementa vitae. Als wij geen lucht en licht hebben, sterven wij; wij hebben niets aan ons bloed zoo wij geen water hebben om het gedurig te ververschen; wij staan in nauwe verbinding met de physische elementen; de beschikking daarover is alleen Godes; en zoo ook kan Hij alleen de geestelijke levenselementen scheppen.

En nu wordt in de Heilige Schrift de beschikking over al die elementa vitae, zoowel lichamelijke als geestelijke, aan het subject van den Christus toegeschreven.

Zie slechts *Joh. 1 vers 4; Joh. 1 vers 16* en *17; Joh. 4 vers 13 en 14; 10 vers 28; 11 vers 25; 14 vers 6* en *17 vers 22.*

d. Nu komen we aan onze vierde categorie, en gaan we bespreken de *rechten* die aan dit subiect worden toegekend, die rechten die niet aan een schepsel, maar uitsluitend aan een Goddelijk subiect toekomen.

1. Op den voorgrond staat daarbij de λατρεία. Wij weten, hoe de λατρεία van ouds af een punt van ernstige discussie is geweest tusschen de Roomsche, Luthersche en Gereformeerde kerken.

Tegenover de λατρεία stelde men het begrip δουλεία; en dan verstaat Rome onder λατρεία: de aanbidding die alleen *Gode* toekomt, en onder δουλεία alleen zekere vereering, die toegekend wordt aan de *heiligen, de engelen* en aan *Maria.*

Dit punt moet bij de controvers met Rome altijd wèl in aanmerking genomen worden, dat de Roomsche kerk alleen aan *God* de λατρεία toekent, en geenszins aan eenig schepsel.

Nu wordt in de Heilige Schrift die λατρεία metterdaad ook aan het subiect van den Middelaar toegekend, en hoe streng dit in de Heilige Schrift wordt doorgevoerd blijkt o. a. uit:

Apoc. 22 : 9 waar Johannes, neergevallen voor de voeten van den engel, die hem alles getoond had, en hem willende aanbidden, de vermaning ontvangt: Ὅρα μή· σύνδουλός σου γάρ εἰμι . . . . . τῷ Θεῷ προσκύνησον.

Hierin hebben we dezelfde gedachte als er ligt in Jezus' woord tot den Satan bij de verzoeking in de woestijn: „den Heere uwen God zult gij aanbidden en Hem alleen dienen."

In *Acta 14 : 13 en 14* vinden wij hetzelfde uitgesproken door Paulus en Barnabas, toen zij op een oogenblik dat de priester van Juppiter op hen

toetrad met ossen en kransen om hun goddelijke eer te bewijzen, dat eerbetoon beslist weigerden en het uitriepen: "Ανδρες, τί ταῦτα ποιεῖτε; καὶ ἡμεῖς ὁμοιοπαθεῖς ἐσμὲν ὑμῖν ἄνθρωποι etc.

Letten we nu op de houding van Christus tegenover Thomas, dan zien we daar juist het tegenovergestelde. Thomas roept het uit: „Mijn Heer en mijn God", daar is dus niet alleen λατρεία, maar uitdrukkelijke aanroeping van den Christus als Heere, d. i. Jehova.

Wat doet de Heere nu? Wijst Hij die aanbidding af? Neen! integendeel Hij *eischt* zelfs voor zich die Goddelijke eere in het woord van Joh. 5 : 23: ἵνα πάντες τιμῶσι τὸν υἱόν, καθὼς τιμῶσι τὸν πατέρα.

Hier wordt dus niet alleen gezegd dat de τιμή (eene andere uitdrukking voor λατρεία) aan den Christus toekomt, maar er wordt uitdrukkelijk bij geeischt den Zoon te eeren *gelijk* den Vader, ieder die dit subiect dat hier spreekt uit den Christus niet eert gelijk hij het subiect in den Vader eert, doet tekort aan de eere van den Christus; en dat eere geven wordt nu niet alleen aan de geloovigen opgelegd, het is niet iets wat uit de bijzondere conditie der geloovigen voortvloeit, neen het wordt geboden aan *allen*, alle schepselen zijn daartoe verplicht, en hij die het niet doet, 't zij mensch of engel, zal het oordeel dragen voor die weigering.

Die verplichting is ook opgelegd aan de *engelen*, blijkens *Hebreën 1 : 6.* Als Hij wederom den Eerstgeborene inbrengt in de wereld, d. i. wanneer Hij in zijne Openbaring onder het Oude Testament nogmaals den Zoon in die Openbaring indraagt, zegt hij: Προσκυνησάτωσαν αὐτῷ πάντες ἄγγελοι Θεοῦ.

Daarom noemden we dat een *recht* van Christus, het wordt in den imperativus, als bevel, uitgedrukt; Hij heeft er aanspraak op, het moet gebeuren.

Niet alle menschen volbrengen het bevel om Hem te aanbidden, wel alle engelen, en daarom, als de kerk op aarde bidt: „Uw wil geschiede op aarde gelijk in den hemel", dan beteekent dit: Wij hier hebben ons neer te buigen in aanbidding voor U gelijk het in den hemel geschiedt door al uwe engelen.

Daarom wordt ook het verschil aangeduid tusschen de engelen en den Zoon. — De engelen zijn er om te dienen, maar tot den Zoon wordt gesproken: (cf. vers 8) ὁ θρόνος σου, ὁ Θεός, εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος; de engelen zijn dienende geesten, en tegenover het dienen, de λειτουργία, staat het heerschen, tegenover den λειτουργός de Κύριος, die op den troon zit van eeuwigheid tot eeuwigheid, en nu worden tegenover elkander gesteld de engelen en het subiect in den Christus in dier voege, dat die engelen zijn verplicht neer te buigen, en dat de Zoon tot in Eeuwigheid op den troon zit als ὁ Θεός.

Het slot (vers 14) van dit Cap.: οὐχὶ πάντες εἰσὶν λειτουργικὰ πνεύματα, moet dan ook in dien zin worden verstaan.

Deze woorden worden in de prediking meestal verkeerd toegepast, wat hierin zijn oorsprong vindt, dat er in de Staten-Vertaling min juist gelezen wordt: „gedienstige geesten"; daardoor vat men dit op alsof het zou beteekenen dat die engelen er zijn om ons te dienen, dat zij ons wel willen helpen.

Nu ontkennen wij in 't allerminst niet dat dit zoo is, maar toch, in deze woorden ligt die beteekenis niet; hier is gehandeld van het subiect in den Christus en het subiect in de engelen; het subiect in den Christus is dat van den Heer; daartegenover staan dan de engelen in ondergeschikte rol, in de positie van ambtsdragers, die de hun opgelegde taak hebben te vervullen: zij zijn niet geroepen om te heerschen, maar staan in diendende verhouding tot den Christus.

In deze woorden wordt dus zoo kras mogelijk tegenover die dienende engelen het heerschappijvoerende karakter van het Goddelijk subiect in Christus gesteld.

Hetzelfde leert ons *Philipp. 2 : 6.*

Daar wordt gezegd, dat het subiect in Christus is ὑπάρχων ἐν μορφῇ Θεοῦ. weer dus een Goddelijk praedicaat uitgesproken van dit subiect.

Nadat nu in de woorden van deze pericoop de vernedering en verhooging van dat subiect geteekend is, lezen we in vers 10, dat alle knie, zoowel van de ἐπουράνιοι als van de ἐπίγειοι ja zelfs van de καταχθόνιοι moet gebogen worden ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ, en aller tong Hem moet ἐξομολογεῖσθαι, dat Hem dus moet toegebracht wat alleen toekomt aan een Goddelijk subiect.

Zelfs de καταχθόνιοι, de daemonen en gevallen menschen, moeten ook in hunne rampzaligheid erkennen, dat Hij is de Κύριος, in absoluten zin identiek met ὁ Θεός.

Van dit laatste, het erkennen van den Christus door *daemonen*, vinden wij reeds voorbeelden bij zijne omwandeling op aarde.

Telkens toch kwamen er bezetenen, uit wie de geest riep: „Ik ken U wie Gij zijt", of: „Wat heb ik met U te doen, Jezus, gij Zone Gods des Allerhoogsten".

Dit verschijnsel, dat een ander subiect uit iemand spreken kan, heeft men in het begin van deze eeuw rationalistisch eenvoudig geloochend; die koude rationalistische vorst liet zich verklaren uit de valsche sentimentaliteit, die heerschte in het laatste vierde deel der vorige eeuw, dat was het moeras waarin alle leven verstikt was.

Leest men iets uit het begin dezer eeuw, dan gevoelt men het aanstonds: alles is ledig en koud, maar daaruit kwam nu weer het intellectualisme, dat men thans bezig is ook weer los te laten om het in te ruilen voor een mysticisme dat ons weer de ellendigste dingen zal te zien geven.

Het verschijnsel van het Spiritisme, dat hand over hand toeneemt en zijne aanhangers zoowel hier als in Amerika bij tienduizenden telt, heeft weer dit gebied geopend en den mensch ontvankelijk gemaakt voor allerlei wondere verschijningen. Men staat thans dus tegenover de historie der bezetenen anders dan in het begin dezer eeuw, want tegenwoordig bij mesmerisme en somnambulisme heeft men weer hetzelfde verschijnsel, dat menschen voor ons staan, die eene taal spreken, waarvan zij zelf geen woord verstaan; nu men dit weer ziet, begrijpt men er iets van, hoe uit een mensch een ander subiect kon spreken, dat wist wat aan dien mensch zelf onbekend was, en tot den Christus zeggen kon: „Ik kon U".

In *Apocal 5 : 11 en 14* hebben we de beschrijving van een visioen dat door den Heere aan Johannes getoond is, en daarin komt voor het ἀρνίον ἐσφαγμένον, het subiect in den Christus, dat, zittende op den troon met den Vader de τιμή, δόξα en εὐλογία in den meest uitgebreiden zin ontvangt; want op het uitroepen van den engel valt al het schepsel in den hemel, op de aarde en onder de aarde neer en eert Hem, terwijl de 4 dieren (de cherubim als vertegenwoordigers der engelenwereld) en de πρεσβύτεροι (representanten der ἐκκλησία) samen op die aan den Christus toekomende eerbetuiging hun' Ἀμήν uitspreken.

De overige punten die bij de iura van den Christus ter sprake komen, zullen we kortelijk aangeven.

2°. Er wordt bij den Christus *gezworen*; dit nu kan niet plaats hebben bij een mensch. men kan alleen zweren bij Hem die God is.

3°. De *doop* wordt bediend in den naam van Jezus; ook dit kan niet geschieden in den naam van eenig schepsel.

4°. Het *gebed* wordt tot Jezus opgezonden, en Hij verzekert dat Hij het hooren zal, (conf. Joh. 14 : 14), iets wat alleen door een Goddelijk subiect kan worden verklaard.

5°. De geestelijke elementen worden aan de kerk toegebeden, niet alleen in den naam des Vaders, maar ook des *Zoons*. — De elementen worden dan (cf. Rom. 1 : 7, Gal. 1 : 3) genoemd χάρις καὶ εἰρήνη ἀπὸ Θεοῦ πατρὸς ἡμῶν, καὶ Κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ.

Ziet men deze woorden alleen als klanken aan, dan geeft dit niets; vat men ze echter goed op, dan ziet men dat er eene rijke en heerlijke beteekenis in ligt. Χάρις en εἰρήνη toch zijn voor den geestelijk benauwde wat het licht en de lucht is voor iemand die in een donkeren, vunzigen kerker kwijnt, en waar komen nu die χάρις en εἰρήνη vandaan? Immers ἀπὸ de bron waaruit zij vloeien! En nu wordt er gezegd, dat die bron niet alleen is de πατὴρ Θεός, maar ook de υἱὸς Ἰησοῦς Χριστός; in den Christus is dus een Goddelijk subiect.

II. Nu komen we tot eene volgende observatie, die waarin wij gaan onderzoeken, *onder welke vormen dat Goddelijk subiect optreedt dat zoo beslist in Christus wordt erkend.*

Wanneer een subiect dikwijls verschijnt en genoemd wordt, dan moet het noodzakelijk ook zekere forma aannemen, dan moeten er woorden en namen zijn, waardoor ons het karakter van dat subiect wordt aangeduid, en zoo vinden wij dan ook, dat de *formae*, de namen, waarmede de Heilige Schrift ons dit Goddelijk subiect in den Christus poogt uit te drukken in eigen karakter, in onderscheiding van ὁ πατήρ, zijn:

1°. ἡ εἰκών en ὁ πρωτότοκος.
2°. ὁ λόγος,
3°. τὸ ἀπαύγασμα,
4°. ὁ χαρακτήρ,
5°. ὁ υἱός.

Niet in aanmerking komen hier die reeks andere uitdrukkingen die ook zoo vaak worden gebezigd als: τὸ ἀρνίον τοῦ Θεοῦ; de uitdrukking *„Messias"*; *„Zoon des Menschen."*; *Koning der Koningen;* ἡ ῥίζα τοῦ ΔαFίδ etc.; alle benamingen in de Heilige Schrift die rijk in beteekenis zijn, maar hier niet thuis hooren, omdat wij hier niet te doen hebben met wat den Christus als Middelaar karakteriseert, maar wat Hem aanduidt als Goddelijk subiect.

Wat nu de eigenlijke benamingen betreft, beginnen wij met die van:

1. ἡ εἰκών.

De naam komt voor in *2 Cor. 4 : 4.*

Nadat de Apostel in vers 2. gezegd heeft: „Doch indien ook ons evangelie bedekt is, zoo is het bedekt in degenen die verloren gaan", laat hij nu volgen in vers 4: ἐν οἷς ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου ἐτύφλωσεν τὰ νοήματα τῶν ἀπίστων εἰς τὸ μὴ αὐγάσαι αὐτοῖς τὸν φωτισμὸν τοῦ εὐαγγελίου τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ, ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ Θεοῦ.

Vragen we nu, wat deze laatste woorden beteekenen, dan moet het antwoord op die vraag gevonden worden door de beantwoording van een tweede vraag: Waarom staan die woorden er bij?

De zin zou toch volkomen uitgewerkt zijn zoo ze er niet bij stonden; de reden voor die bijvoeging kan niet gelegen zijn in het volgende, maar moet gezocht in hetgeen voorafgaat.

Er wordt in het voorafgaande gesproken van een hooger geestelijk levenselement dat aan de geloovigen toekomt, en dat niet gegeven wordt aan hen die hun hart verharden; bij hen toch is een κάλυμμα dat gehangen is voor die heerlijkheid van Christus, zoodat de glans dier heerlijkheid hen niet kan bestralen.

Die heerlijkheid nu, die zij verhinderen hen te bestralen met haren glans, is niet maar de heerlijkheid van het Evangelie of de glans van Christus, maar het is de schittering die wij opvangen van den Christus *als beelddrager Gods*, evenals de maan ons de glansen toewerpt die zij ontving van de zon. Wij zeggen dan ook, als wij de heerlijkheid van het maanlicht willen doen uitkomen: dat licht is licht dat de zon haar toekaatst. — Zoo ook hier; de bijvoeging εἰκὼν τοῦ Θεοῦ is dus om de hooge beteekenis te doen uitkomen van dat hoogere geestelijke levenslicht dat den geloovige de ziel doordringt.

Intusschen gaven deze woorden vaak aanleiding tot misverstand; men zeide nl.: Ja, maar ook de mensch is immers geschapen בְּצֶלֶם יְהוָה en dus spreekt het wel vanzelf, dat ook Christus naar dat beeld geschapen is.

Men gevoelt echter, dat hier van iets geheel anders sprake is, want waar wordt in de Heilige Schrift de mensch ooit genoemd εἰκὼν τοῦ Θεοῦ? Eénmaal staat er, dat de ἀνήρ het beeld Gods is, en met die woorden voor oogen zal men te beter begrijpen, dat hier niet is bedoeld de schepping naar Gods beeld; want die geldt toch niet minder van de vrouw; neen, waar de *man* genoemd wordt εἰκὼν τοῦ Θεοῦ, daar is eerst sprake van God die de heerschappij bezit, en wordt daarna gezegd dat de man het beeld Gods is, voor zoover hij door God met macht en autoriteit bekleed is in zijn huisgezin.

Voorzeker is de Christus naar zijne menschelijke natuur naar het beeld Gods geschapen, maar van dat alles wordt hier niet gesproken; hier is alleen sprake van het *innerlijk* wezen; hier wordt uitgedrukt, dat Hij is een onmiddellijk gegenereerd product van God zelf.

We kunnen ons een zwak denkbeeld maken van wat hier bedoeld is, als we denken aan de *photographie*. Wij *laten* ons niet photographeeren, wij photographeeren *ons zelven;* de man maakt alleen de plaat gereed, maar ons eigen gezicht drukt zich op die plaat af; wij genereeren ons eigen beeld, en er is dus in de photographie waarlijk eene fijne analogie van iets dat zichzelf reproduceert en buiten zich objectiveert; dit is derhalve eene der analogieën die ons de uitdrukking εἰκὼν τοῦ Θεοῦ leeren verstaan.

De geheele Heilige Schrift leert, dat God de Vader zijn eigen beeld objectiveert in den Zoon al de eeuwen door, en dat dit beeld nooit iets anders is dan God zelf; zoo ook wanneer ons beeld zich heeft gereproduceerd en anderen het zien, zeggen zij niet: dat is het beeld van die of die, maar: „dat is *hij*".

Denkt men datzelfde proces, dat genereeren van zich zelf, de zelfreproductie van den persoon altoos doorgaande en onafhankelijk van alle instrument, dan krijgen wij de uitdrukking te verstaan die hier gebezigd wordt van het subject in den Christus, dat Hij is het εἰκὼν τοῦ Θεοῦ.

In *Col. 1 : 15* vinden wij dezelfde uitdrukking; daar lezen we de bekende woorden: ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου, πρωτότοκος πάσης κτίσεως.

Om in te zien wat het verband is van het woord εἰκὼν, moeten we eerst verstaan, wat bedoeld wordt met de uitdrukking πρωτότοκος.

Dit is eene uitdrukking, die men van Rationalistische en Moderne zijde zóó zocht te verklaren, dat de beteekenis er van hierop neer kwam: „Christus is de eerste onder de schepselen".

Het allereerst brachten de *Arianen* deze exegese in zwang in de kerk; zij achtten Christus als eerste van allen, maar beschouwden Hem als de eerstgeschapene van alle schepselen; zij wilden alle eer aan den Christus toebrengen, als zij maar mochten vasthouden aan hunne formule: ἦν ὅτε οὐκ ἦν, „er was een tijd waarop Hij er niet was".

Daartegenover staat de belijdenis van de Christelijke kerk door alle eeuwen heen, dat het woord πρωτότοκος die uitlegging geenszins toelaat.

Hier hebben wij toch

1°. twee begrippen, τίκτειν en κτίζειν, en nu wordt met τίκτειν op de *generatie* gedoeld, terwijl κτίζειν op het *scheppen* ziet.

Van τίκτειν wordt afgeleid τόκος, en dit woord duidt dus aan, dat Hij niet onder de schepselen is gerekend, maar dat Hij door *generatie* is wat Hij is, en alle schepselen door κτίσις zijn wat zij zijn, en bovendien

2°. leert vers 16 ons in de woorden: ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα, dat al wat geschapen is uit Hem is; derhalve kan Hij niet zelf tot het geschapene behooren.

Nemen we nu dat alles in dien samenhang, dan zien we, dat πρωτότοκος aanduidt de eenige waardij van het subiect in den Christus, en lezen we daarmee in verband het ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ Θεοῦ, dan zien we, dat dit juist de verklaring is van het πρωτότοκος; Hij is het εἰκών omdat God de Vader zijn beeld van eeuwigheid tot eeuwigheid in Hem weerkaatst.

Die gedachte ligt ook in *Joh. 14 : 9* waar op de vraag aan Jezus gedaan δεῖξον ἡμῖν τὸν πατέρα, Jezus tot Philippus zegt: ὁ ἑωρακώς ἐμὲ ἑώρακεν τὸν πατέρα, dat is hetzelfde als uitgedrukt wordt door het εἰκών τοῦ Θεοῦ.

Is een portret goed gelijkend, dan is het 't zelfde of men zegt „ik heb hem gezien" of „ik heb zijn portret gezien". Zoo zegt de Heere Jezus: hoe kunt ge, nu ge het εἰκών ziet, nog vragen: toon ons den Vader?

Hier hebben wij dan ook tevens de verklaring van de gedachte die ligt in Jezus' woord: „Gelooft Mij dat Ik in den Vader ben en de Vader in Mij is"; iemand is in zijn portret, als dat portret adaequaat is aan den persoon, alle uitdrukkingen zijn er in, al de trekken van het gelaat, het sprekende in het oog enz., en zoo geldt dan van het beeld, vergeleken met het origineel, dat het eene het andere en het andere het eene is.

In *Phil. 2 : 6* vinden we weer diezelfde gedachte op eenigszins andere wijze uitgedrukt in de bekende woorden: ὃς ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ etc.

Daarin ligt weer hetzelfde als in εἰκών. Het εἰκών toont de μορφή. Als het portret zeer goed gelijkt, moeten we eigenlijk vergeten dat het een portret is; maar gaan we onderscheid maken tusschen portret en wezen, dan hebben we in dat portret de μορφή. De μορφὴ τοῦ Θεοῦ nu is in Christus afgespiegeld, en die μορφὴ is dan niet de majesteit in Christus, maar bestaat in de trekken die het Goddelijk wezen uitmaken.

In *Col. 2 : 9* is diezelfde gedachte weer anders uitgedrukt, maar toch altoos in het genre van 't εἰκών; daar lezen we ὅτι ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς.

Dat σωματικῶς moet niet genomen in den zin van het menschelijk lichaam; die gedachte ligt er ook wel in, maar op zichzelf heeft het woord toch die beteekenis niet; het is niets anders dan de vorm waarin de gedachte zich inkleedt.

In elk portret, dat werkelijk gelijkt, kan gezegd worden het πλήρωμα van den persoon σωματικῶς uitgedrukt te zijn; gelijkt het daarentegen slechts gedeeltelijk, dan is het gebrekkig en ligt dat πλήρωμα er niet in. Ziet men dus deze woorden wèl in, dan ligt ook in deze uitdrukking weer die grondgedachte van het εἰκών.

Hiermede nemen we afscheid van de eerste forma, die zooals ons bleek eene analogie uit het leven nam, de analogie van den mensch en zijn beeld, en daaruit een vorm ontleende, die geschikt is, de betrekking van het subiect van Christus tot God den Vader eenigszins nader in het licht te stellen.

Wij gaan nu over tot de analogie van

2. ὁ λόγος.

Van die forma is sprake, behalve in *Joh. 1 : 1* in *Openb. 19 : 13* waar van Hem die op het witte paard zit, gezegd wordt, dat zijn naam is ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ.

In *1 Joh. 1 : 1* vinden wij hetzelfde; daar heet Hij de λόγος τῆς ζωῆς.

Men kan dus niet zeggen, dat ook die naam vele malen in de Heilige Schrift voorkomt; ongeveer even dikwijls als εἰκών; men zou kunnen zeggen dat de analogie van het εἰκών die van Paulus is, terwijl Johannes steeds spreekt van λόγος.

Die twee, Paulus en Johannes, verschilden van elkander in velerlei opzicht, de een had voorliefde voor dit, de ander weer voor een ander beeld; zij hadden van God elk hun eigen aard ontvangen om ons op verschillende manieren de gedachten Gods te vertolken.

Om nu de beteekenis van dat begrip λόγος recht te verstaan, zal het noodig zijn wat verder hierop in te gaan.

We zagen het reeds, dat het begrip „generatie' verder moet uitgestrekt dan tot de teling van een kind; dit blijkt duidelijk als we spreken van de *notionale genesis.*

In alle talen gebruikt ieder, die een stuk in het hoofd heeft, daarvoor het woord „*conceptie*" d. i. ontvangenis, dus een term ontleend aan de generatie van het kind, en al die uitdrukkingen op het gebied van kunsten en wetenschappen, zooals „in 't licht brengen, in de wereld brengen" etc., worden overal gebezigd voor intellectueele voortbrengselen, voor al wat uit het bewustzijn komt.

Het *zijn* en het *bewustzijn* moeten hier parallel loopen.

Het *zijn* heeft in zich de macht om te genereeren, maar ook het *bewustzijn* heeft generatief vermogen, en op het terrein van het bewustzijn gelden diezelfde begrippen als bij het zijn; door het bewustzijn wordt ook ontvangen en gedragen, ook daar komt de vrucht tot rijpheid en wordt eindelijk gebaard.

Gewoonlijk stellen we ons nu voor, dat al die uitdrukkingen, op het terrein van het bewustzijn overgebracht, in overdrachtelijken zin gebezigd worden, maar dit is *niet* zoo; wel degelijk wordt in den menschelijken geest in letterlijken zin, wanneer een kunstenaar eene conceptie voelt opkomen, iets uit God in hem ontvangen; die kiem vond in hem, evenals in het ovarium der vrouw, de gegevens die geboorte mogelijk maken; in het veld van zijne verbeelding vindt dat semen die μορφαί die geschikt maken tot baren.

Maar nu is dit het eigenaardige bij de notionale generatie, dat zij heeft wat het menschelijk genereeren mist, en juist door die eigenaardigheid is deze analogie meer bruikbaar voor de generatie van den Zoon uit den Vader.

Dat eigenaardige ligt daarin, dat bij de notionale generatie blijft wat bij de generatie onder de menschen wegvalt.

Wanneer er toch op het gebied van het *zijn* zulk een processus plaats heeft, dan scheidt het gegenereerde zich af van den persoon die genereerde, het werk der generatie gaat verder buiten hem om; hijzelf verwelkt, maar wat hij genereerde blijft leven en verwelkt op zijne beurt weer na iets anders gegenereerd te hebben; daar is het dus een telkens wegspringen van het leven in een nieuwen vorm, terwijl het andere wegvalt.

Bij den geestelijken processus echter is dit anders. De geest, die genereerde, blijft ongeschonden staan; de geest van den kunstenaar wordt na zijne productiën niet minder, het gegenereerde wordt afgescheiden en het genereerende blijft niettemin in wezen.

Nu zal men verstaan wat die analogie van den λόγος beteekent, hoe wonder-

schoon en rijk die is, en hoe zij juist uitdrukt wat er mee uitgedrukt moet worden. Λόγος is dus de rede in ons, het bewustzijn. In elke zaak zit λόγος; in den boom heb ik de materie en de gedachte die er in zit; die gedachte is de λόγος van den boom; bij de schilderij heb ik de verf en de idee die in het stuk ligt, die idee is dan de λόγος van de schilderij.

Maar nu kan ik hebben λόγος en ik kan hebben ὁ λόγος. Wanneer er λόγος is in den boom, in den vogel etc., dan zijn dat niet elementen die daarin naast elkander liggen als korrels zand, maar er is éenheid; het is éen λόγος die zich daarin uit.

Zeg ik dus ὁ λόγος, dan bedoel ik daarmede den λόγος *in absoluten zin*, de Rede, die al 't redelijke, dat in al het bestaande ligt, uit zich heeft gegenereerd.

Die λόγος heeft nu dit eigenaardige, dat Hij

1°. én *in zichzelf besloten kan blijven*, èn ook *naar buiten zich kan uitdrukken.*

Hij *drukt zich uit* in al het geschapene, er is geen schepsel zonder λόγος, daarom kunnen we zeggen dat er niets zonder λόγος geschapen is wat bestaat. Er kon niets tot stand gekomen zijn zonder dat er een λόγος was die dacht, en er kan niets bestaan of er moet gedachte in ingedrukt zijn.

Denken we nu voor een oogenblik eens niet aan den Zone Gods, maar stellen we ons de vraag: Moeten niet alle schepselen eene gedachte uitdrukken? Ligt niet de denkende Rede ten grondslag aan al het geschapene? Heet die denkende Rede niet ὁ λόγος? dan is de verklaring Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος en χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν op zichzelf zóo duidelijk, dat wij het ons niet anders zouden kunnen voorstellen.

Maar die λόγος moet ook een *zetel* hebben, en gaan we terug tot dien zetel, dan spreekt het van zelf, dat de absolute volheid der gedachte slechts in God kan resideeren, en resideert die eenmaal in God, dan komen we op dit tweede verschijnsel, dat die λόγος, behalve dat Hij zich uitdrukt in de κτίσματα, zich ook *uitspreken* kan, en waar Hij zich uitspreekt, is derhalve overgang van de gedachte in het woord, daarom lezen we ook in Joh. 1 van „het Woord".

Is het woord goed, dan moet de gedachte het woord geen oogenblik loslaten, dan is het woord slechts product van de gedachte en bestaat er tusschen woord en gedachte een generatieve band; de *gedachte* is dan de *vader* van het woord, en het *woord* is het *kind* van de gedachte; en nu die analogie, dat woord en gedachte één zijn en het eene door het andere gegenereerd is, geeft weer een van die prachtige analogieën waardoor de Heere ons duidelijk maakt, welke de verhouding is waarin Hij het subiect in God den Vader stelt tegenover het subiect in God den Zoon.

Nu hebben wij, aphoristische schepselen, nooit één woord waarin onze ge-

dachten uitgesproken zijn, we hebben allerlei woordjes die we samenrijgen om uit te drukken wat wij denken; maar stel dat er iemand was, die volkomen zichzelven bewust was, en al zijn denken kon samenvatten in één woord, dan zouden wij bij hem kunnen spreken van „zijn woord". Dit kan bij ons niet, maar wel bij God. Bij Hem is geen agglomeraat, maar ééne wortelgedachte; omdat bij Hem het denken absoluut één is, gaat het woord uit Hem uit als één woord, als ὁ λόγος en in die eenheid van *het Woord* treedt nu de Christus op, om ons de innerlijke samenhang te toonen van het subiect in den Vader en dat in Hem.

Deze voorstelling wordt nu zeer zeker hoofdzakelijk gevonden bij den Apostel Johannes, hoewel niet uitsluitend, want ook in het Oude Testament vonden we een gelijksoortig gebruik van het woord דָּבָר, maar daarmede is metterdaad eene verrijking van deze Openbaring ons geschonken, en wel eene verrijking die eene geheel eigenaardige beteekenis in de Openbaring heeft.

Wanneer toch in de Openbaring dit mysterie uitsluitend in de analogie van het *Zoonschap* was gegeven, dan zou dit bij de eeuwige generatie geleid hebben tot eene min of meer *materialistische* opvatting van de zaak.

Wij kunnen ons geene generatie denken dan die een stoffelijke basis heeft; eene generatie met een absoluut geestelijke basis is voor ons ondenkbaar en onbestaanbaar.

Nu hebben wij bij het Wezen Gods te doen met eene generatie die *geestelijk* bestaat, en om nu dat pneumatisch karakter dezer generatie meer te doen uitkomen en op den voorgrond te dringen, was metterdaad slechts één middel aanwezig, nl. om naast het beeld van het Zoonschap te stellen het beeld van den λόγος, de analogie genomen uit- en ontleend aan een processus, eene conceptie, eene geboorte, die buiten al het stoffelijke omgaat en een louter geestelijk karakter draagt.

Wanneer wij van de conceptie in de kunstwereld spreken en van het woord waarin de gedachte uitgaat, dan hebben wij eene geestelijke voorstelling, en 't is daarom dat wij dezen vorm van den λόγος moeten beschouwen niet als overbodig, maar als een integreerend, een noodzakelijk deel der Openbaring om het geestelijk karakter dezer zaak duidelijk op den voorgrond te plaatsen en in het licht te stellen.

2°. In de tweede plaats moet er op gelet, dat wij hier te doen hebben niet met de ῥήματα, maar met ὁ λόγος.

Ὁ λόγος valt uiteen in τὰ ῥήματα; ook zelfs in dat overdrachtelijk spraakgebruik bij ons als wij spreken van eene *rede*.

Eene rede is eene verzameling van woorden, ook de rede valt in ῥήματα uiteen, maar nu is het bij ons zoo: wij hebben geen woord, wij hebben nooit

anders dan ῥήματα; het eenheidsbegrip van „woord" is bij ons nooit denkbaar, wij uiten begrip na begrip, gedachte na gedachte, ῥῆμα na ῥῆμα aphoristisch, alles valt uiteen, en daarom moet men nu waar van ὁ λόγος gesproken wordt, den nadruk gevoelen van het ὁ; want indien bedoeld was een woord zooals het onze, dan zou het moeten zijn λόγος, het artikel ὁ stempelt dezen λόγος tot een λόγος unicus, waarnaast geen andere bestaat en die een absoluut karakter draagt.

En wat is nu ὁ λόγος?

Wij zeggen zoo wel eens in onze spreekwijze: „Ik had ook nog een woord (of een woordje)"; en gaan we dan spreken, dan komt er vaak een speech van een minuut of 10. Dat is overdrachtelijk gesproken, maar toont toch, dat we in die veelheid eene *eenheid* bedoelen, we hebben *iets* te zeggen, maar die éene gedachte kunnen wij niet in één woord uiten; we moeten dus een woordenreeks hebben, en velen bezitten niet eens het vermogen om die vele woorden eenigszins te beperken, men maakt omwegen en herhalingen: ziedaar het gebrekkige van het door ons gebruikte hulpmiddel; want om dat *„iets"* dat we in onze gedachten hebben, in één woord naar buiten te brengen, zijn wij onbekwaam, dat vermag alleen God.

Stellen we nu dat een man zóó zijne gedachte in de wereld kon uitdragen, dan zou die gedachte in één woord kunnen geresumeerd. Ja, denken we ons dat een volk éene gedachte in de menschheid kon uitdrukken, dan zou men het leven van dat geheele volk in één woord kunnen samenvatten.

En nog sterker: zeggen we dat de menschheid door éene gedachte moet bewerkt worden, en kon men die gedachte neerleggen in één woord, dan zou in dat éene woord die gedachte kunnen worden uitgesproken.

En eindelijk: denkt men zich nu één woord om heel de gedachte van den κόσμος uit te drukken, dan is dat éene woord de uitdrukking van de gedachte die aan heel den κόσμος ten grondslag ligt.

Belijden we dat nu reëel, dan is dit ὁ λόγος, dan is dat *de Christus*.

De uitdrukking die wij in het begin van het Evangelie van Johannes lezen (Cap. I : 18) ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός is eene uitdrukking die veelal verklaard wordt alsof zij beteekende: „Hij die de vertrouweling des Vaders is".

Toch komt daarmede die gedachte niet tot haar recht. Het εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς εἶναι beteekent veeleer: dat het Woord, waarvan hier sprake is, niet moet genomen als een woord, dat, eenmaal uitgesproken, van den spreker los is gelijk onze woorden, maar als een woord dat, gesproken, het *eigendom* blijft van den spreker.

Als bij ons de gedachte in het woord is uitgegaan, dan is het er uit; heeft iemand iets, dan is hij vol, hij spreekt, en ten slotte zegt hij: „nu is het er

u t, nu zijn wij weer goede vrienden". Wij hebben die gedachte: „als het er u t is, is het van ons af"; van vele woorden, die wij spraken, weten wij n.ets meer af, veel zeggen we thans wat het tegendeel uitdrukt van hetgeen wij vroeger beweerden; (vooral vinden wij dit bij iemand die bekeerd werd). Bij ons is het dus zóó, dat het ῥῆμα, eenmaal uitgesproken, rust buiten ons, wij vervreemden er langzamerhand van.

Dit kan echter bij ὁ λόγος niet; ὁ λόγος is daarom met het woord λόγος geroemd, om aan te duiden dat de innerlijke gedachte en het uitgaande woord geen oogenblik van elkander afraken; zij blijven voortdurend aan elkander verbonden; het is dus niet een woord dat eens afgeloopen is, de λόγος is altoos uitgaande zonder ooit te zijn uitgegaan; het verband tusschen de rede innerlijk en het woord uiterlijk blijft constant, is altoos dezelfde.

Daarover spreken we thans niet verder; wat we hier zeiden strekt slechts ter voorbereiding om later het leerstuk der eeuwige generatie te beter te kunnen verstaan.

Over de andere formae thans nog een enkel woord, en wel 't eerst over

3. τὸ ἀπαύγασμα.

Welke is de beteekenis die deze forma heeft?

De openbaring in het *Zoonschap* is *existentieel*, het kind wordt geboren, het bestaat.

De λόγος is eene *notionale* openbaring; de eene is eene openbaring in den vorm van het *zijn*, de andere in dien van het *bewustzijn*: maar die twee mogen nu ook weer niet genomen als van elkaar afgescheiden, en daarom is het, dat behalve die twee er nog een derde intreedt, waarin beide begrippen, het existentieele en het notionale, voor zooveel mogelijk, vereenigd liggen.

Nu is er niets, waarin het materieele zoozeer „vergeistigt" wordt als in het *licht*. Daar treedt voor ons besef niet het materieele begrip op. Zien we b.v. alleen de olie in de lamp, dan hechten we nog aan het materieele, maar zien wij den gloed van de vlam, het licht dat zich door de kamer verspreidt en waarbij wij kunnen lezen, dan gaat elk denkbeeld aan het materieele geheel van ons weg.

De zon is materieel, hoe het licht van dat hemellichaam ook onsta, eene vraag waarop het antwoord nog niet is gevonden; maar wie zal nu, terwijl hij op straat rondwandelt den indruk krijgen dat het zonnelicht iets materieels is? Het licht wekt juist bij ons den indruk van iets niet-materieels.

Neem ik nu de δόξα en daarvan het ἀπαύγασμα, dan is dat ἀπαύγασμα juist die immaterieele uitstraling ἀπὸ het materieele, enkel schittering; we denken niet aan het materieele, maar wel denken we ons eene *materieele bron* waaruit dat licht komt. Het ἀπαύγασμα doet dus tweeërlei:

1°. roept het een *materieel* begrip voor ons op, en

2°. geeft het uitstraling in het *immaterieele.*

Hier vinden we dus de vereeniging, die we noodig hebben. In het licht, dat uitgestraald wordt uit de lichtbron, ligt de eenheid van het licht met de bron; daardoor hebben we hier eene uitdrukking voor het Zoonschap.

4. ὁ χαρακτήρ.

Neem een cachet, laat het wat gecompliceerd zijn, bezie het, en probeer het te lezen; daarmede zult ge moeite hebben, al uw turen helpt u niet; om het goed te zien moet ge het afdrukken in lak.

Datzelfde nu wordt uitgedrukt door de woorden χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ (Hebr. 1 : 3).

Deus nobis ignotus est, „niemand kent den Vader dan de Zoon en wien het de Zoon wil openbaren". Daardoor wordt God openbaar, doordat wat in den Vader is, als in een spiegelbeeld afgedrukt, in den Zoon aanschouwelijk wordt; op de afdruk staat hetzelfde als in het zegel.

Hier is dus ook onderscheid:

1°. de afdruk is *iets anders* dan het archetypon, en

2°. toch zijn beide *één,* en in het zegelbeeld wordt het stempel recht verstaan en doorzien.

Daarom leent zich dit beeld ook zeer goed om uit te drukken wat in het mysterie der eeuwige generatie ligt.

5. ὁ υἱός.

De rijkste forma blijft ons altijd die van het *Zoonschap.* Hoevelen toch, zelfs onder de theologen, verstaan niet wat met die andere formae bedoeld is; daarom heeft elke analogie, aan die voorbeelden ontleend, nooit die kracht om de zaak in het algemeen menschelijk besef te doen indringen, en derhalve is het noodzakelijk dat er eene zoodanige forma optrede die *algemeen menschelijk* is; en welke forma voldoet meer aan dien eisch dan juist die van het Zoonschap?

Die analogieën zijn en blijven altoos analogieën, afspiegelingen, maar zijn geen realiteit. Daarentegen het vaderschap bij de menschen, is zelf een *reëele* afschaduwing van het Vaderschap in God, en de betrekking tusschen den Vader en den Zoon in het Eeuwige Wezen is de werkende oorzaak en de grond van de betrekking tusschen den vader en het kind op aarde.

Hier hebben we eene archetypische betrekking, die bij de menschelijke verhoudingen ectypisch wordt uitgedrukt; hier is dus geen analogie maar *realiteit;* hier zijn twee dingen, die door een nexus causalis met elkaar in

verband staan. Dat de man vader heet en zijn jongen zoon, ontstaat uit het Vader- en Zoonschap in het Eeuwige Wezen. Welke hooge waarde de analogieën ook bezitten, de reëele forma van het subiect in den Christus is en blijft ὁ υἱός.

Lezen we de Evangeliën, de Brieven en de boeken des Ouden Testaments, dan komen de overige analogieën slechts weinig voor, terwijl de vorm van het Zoonschap de doorgaande vorm is.

De benaming nu waarin die υἱός wordt aangediend in de Evangeliën is verschillend:

1⁰. υἱὸς τοῦ Θεοῦ vinden wij in *Joh. 20 : 31:* Ταῦτα δὲ γέγραπται ἵνα πιστεύητε ὅτι ὁ Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ etc.

2₀. ὁ υἱός in absoluten zin, evenals ὁ λόγος, wordt ons het Goddelijk subiect van den Christus genoemd in *1 Joh. 2 : 22 :* Οὗτος ἐστιν ὁ ἀντίχριστος, ὁ ἀρνούμενος τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱόν, ziedaar het begrip van ὁ υἱός door het artikel geunificeerd en in absoluutheid op éene lijn gesteld met ὁ πατήρ. Zie *vers 23 :* Πᾶς ὁ ἀρνούμενος τὸν υἱὸν οὐδὲ τὸν πατέρα ἔχει, en in *vers 24 :* ἐὰν ἐν ὑμῖν μείνῃ ὃ ἀπ' ἀρχῆς ἠκούσατε, καὶ ὑμεῖς ἐν τῷ υἱῷ καὶ ἐν τῷ πατρὶ μενεῖτε.

3⁰. wordt gesproken van υἱὸς τοῦ ὑψίστου in *Luk. 1 : 32 :* Οὗτος ἔσται μέγας, καὶ υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται· καὶ δώσει αὐτῷ κύριος ὁ Θεὸς τὸν θρόνον Δαβὶδ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ.

Hier staat het begrip van υἱὸς τοῦ ὑψίστου in verband met het begrip dat David zijn vader was; er wordt hier dus een *dubbel* vaderschap aangegeven, en dat is het wat hier noodzakelijk maakt de bijstelling τοῦ ὑψίστου, omdat tegenover David God hier staat als de Heer van alles.

4⁰. Voorts vinden we de excipieerende uitdrukking ὁ μονογενής (Joh. 1 : 14), eene uitdrukking van gelijke betrekking als ὁ υἱός, want daardoor wordt ontkend dat er meerdere zijn; Hij treedt dus ook hier op in een absoluut karakter.

5₀. Verder wordt de uitdrukking gebezigd ὁ ἀληθινὸς υἱός. — Ἀληθινὸς is die vorm van het woord ἀληθής, dien de Grieken bezigden in de tegenstelling tegenover eene schijnvertooning; wat schijn is, is ψεύστης, wat reëel is, heet ἀληθινός. God heet de μόνος ἀληθινὸς Θεός in tegenstelling met de afgoden, de schijngoden. Zoo wordt ook hier, tegenover verdere pretentie, de Christus genoemd de ἀληθινός, de eenig reëele.

6⁰. Evenzoo wordt gebruikt de bijvoeging ἴδιος bijv. in *Rom. 8 : 32.*

Wij spreken van *eigen* kinderen in tegenstelling met aangenomen kinderen. De bijvoeging beteekent dus, dat er wel anderen zijn die in kindsrelatie komen tot den Vader, maar niemand is uit Hem gegenereerd en uit Hem geworden.

7o. In *Matth. 3 : 17* vinden wij weer eene andere qualificatie; daar heet het Οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ ηὐδόκησα.

Daar wordt de benaming dus weer isoleerend genomen, om het absolute karakter van dien Vader te doen uitkomen, en nu in dien zin, dat al de liefde des Vaders op Hem zich concentreert.

Nu verdient het de opmerkzaamheid, dat deze naam van υἱὸς τοῦ Θεοῦ juist in de *hoofdmomenten* van Christus' optreden wordt uitgesproken.

Wij zagen het reeds bij de aankondiging zijner *geboorte* in Lukas 1 : 32. De engel zegt tot Maria dat Hij, die uit haar geboren zal worden, is de υἱὸς ὑψίστου.

Daarop volgt als het grootste moment van Christus, optreden na zijne geboorte de ἐπιφάνεια, zijn optreden op 30jarigen leeftijd; en toen, bij dèn doop die Hem tot die ἐπιφάνεια inleidde, werd Hij weer openlijk geproclameerd aan de wereld door den Vader zelf; ook daarbij komt weer de benaming οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός.

Op den berg Thabor bij de *verheerlijking* van den Christus, op het groote keerpunt van zijne aardsche omwandeling, nu Hij den lijdensweg gaat betreden, wordt nogmaals dat subiect in den Christus als de υἱὸς τοῦ Θεοῦ geproclameerd.

Van zijne *opstanding* zegt Paulus, dat Hij daardoor krachtig bewezen is te zijn de υἱὸς τοῦ Θεοῦ.

Ook waar de Christus voor *Cajaphas* staat, om de zaak van zijn vonnis tot decisie te brengen, is het op de belijdenis van den Christus als Zoon des levenden Gods, dat het vonnis wordt geveld.

Bij al de hoofdmomenten keert dus telkens terug de uitdrukkelijke proclamatie van dat absolute Zoonschap.

Als zoodanig wordt door Jezus de belijdenis van zijne *discipelen* aangenomen. Wanneer de Heere aan het moment toekwam dat Hij hen tot klare ontdekking bracht van hunne verhouding tot Hem, vroeg Hij hen af: „wat indruk ontvangen de menschen van Mij?" en lokte Hij zelf hunne belijdenis uit die hierin bestaat, dat Hij is de Christus, de Zoon des levenden Gods.

Zoo vinden wij die belijdenis van het Zoonschap bij *Nathanaël*, bij *Martha*, bij onderscheidene *discipelen* des Heeren en ook bij de *daemonen*.

Ook die *daemonen* komen als zoodanig met de belijdenis van den Christus als υἱὸς τοῦ Θεοῦ.

In *Matth. 8 : 29* zeggen de daemonen tot Hem: Τί ἡμῖν καὶ σοί Ἰησοῦ, υἱὲ τοῦ Θεοῦ. Hier hebben wij dus juist te doen met eene kennis, die niet is ontleend aan de Openbaring in de menschenwereld, maar die rechtstreeks uit de engelenwereld ons toekomt.

In *Mark. 3 : 11* roepen zij het uit: Σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ; en in *Mark. 5 : 6 en 7* zegt een daemon: Τί ἐμοὶ καὶ σοί, Ἰησοῦ υἱὲ τοῦ Θεοῦ τοῦ ὑψίστου;

Die benaming van ὕψιστος, 't zelfde als עֶלְיוֹן, is eene benaming voor het Eeuwige Wezen, die voornamelijk gebezigd wordt door engelen. Die uitdrukking van „Allerhoogste" komt juist bij hen voor. In Lukas 1 : 32 vinden we die ook gebezigd tot Maria, en ook hier, waar weer een engel spreekt, zij het dan ook een gevallen engel, komen die woorden weer voor. Daardoor wordt het tevens duidelijk dat de bezetene die woorden niet sprak, maar blijkt het dat we te doen hebben met een uitroep uit de engelenwereld.

In *Luk. 4 : 41* en *Luk, 8 : 28* vinden wij ook diezelfde uitroepen.

Al die daemonische uitspraken hebben in dit verband bijzondere beteekenis, want:

1°. Zij spreken Hem uitsluitend toe als υἱὲ τοῦ Θεοῦ zoo maar, tout cru, terwijl geen der discipelen dit ooit doet, en

2°. terwijl de Heere bij menschen de belijdenis uitlokt dat Hij de Zone Gods is, en hen daarom zalig spreekt, nemen we waar dat Hij de daemonen bestraft als zij Hem zoo toespreken.

Voegen we nu saam die opmerkelijke bijvoeging van υἱὸς τοῦ ὑψίστου die aan de engelenwereld eigen is, het uitlokken van die belijdenis door den Heere Jezus bij zijne discipelen en zijne bestraffing van de daemonen, dan gevoelen we, dat die toespraken van de daemonen geheel geïsoleerd staan; en wanneer we nu bedenken, dat hier eene uitspraak is, rechtstreeks uit de geestenwereld, dan blijkt het immers, *dat in de geestenwereld dit subiect van den Christus bekend stond als* υἱὸς τοῦ Θεοῦ.

Eindelijk: Die naam van υἱὸς τοῦ Θεοῦ geeft Jezus *zichzelven.*

Nemen we de overbekende plaats *Joh. 3 : 16* waar de Heere van zichzelven spreekt en zegt dat God zijn υἱὸν μονογενῆ ἔδωκεν· daar proclameert Hij zich in den meest absoluten zin door die bijvoeging tot *den* υἱὸς τοῦ πατρός. *Joh. 6 : 40* spreekt ons niet van den Vader in de hemelen, niet van onzen Vader, maar zoo absoluut mogelijk lezen we daar Τοῦτό ἐστιν τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με πατρός etc., er is dus sprake van een *eigen*, op zichzelfstaand Vaderschap; en de Heere introduceert zich daarna zelf weer als ὁ υἱὸς zonder meer. Vragen we nu, als hoedanig die absolute isoleering van dat ὁ υἱὸς te verstaan is, dan herhalen we hier de opmerking, die vroeger reeds is gemaakt, dat bij ons in het algemeen de uitdrukking van υἱοί en υἱοθεσία en τέκνα wel voorkomt in 't meervoud, maar dat de naam „Zoon van God" kieschheidshalve niet aan de geloovigen wordt toegekend.

In de oudste oorkonden der Openbaring worden de benamingen „zonen en dochteren Gods" wel op de menschen toegepast.

Zie bijv. *Ex. 4 : 22;* daar komt de uitdrukking בְּכֹרִי voor als toegepast op het geheele volk; en zoo wordt ook gebezigd de uitdrukking „Gij zult Mij tot

zonen en dochteren zijn", maar dit geldt alles het volk als zoodanig, en nu is het opmerkelijk dat daar kieschheid er toe leidt om de uitdrukking „zoon of dochter van God" niet van de geloovigen te bezigen, en opdat ὁ υἱὸς te meer zou afgezonderd worden van alle overigen, wordt het woord „kind" gebezigd en gesproken van „aanneming tot kinderen".

Op zichzelf is het moeilijk uit te maken, of men υἱοθεσία moet vertalen door „aanneming tot zonen" of „tot kinderen"; de Christelijke kerk nam het altijd in den laatsten zin, want een woord τεκνοθεσία bestaat niet; men moest dus een woord hebben dat communis generis is, en dat vond men in υἱοθεσία dat zoowel van het mannelijk als van het vrouwelijk geslacht gebruikt wordt.

In den Brief aan de Hebreën wordt wel eene vergelijking gebezigd van een vader die den zoon kastijdt; in zooverre zou men dus kunnen zeggen dat de geloovigen „zonen" genoemd worden. Dit geldt eehter slechts van het gebruikte beeld, niet van hunne betrekking tot God.

Zoo ook komt in de gelijkenis van den verloren zoon de naam υἱὸς wel voor in het beeld, maar niet in de relatie van den mensch tot God.

Dat woord υἱός wordt aan Christus uitsluitend overgelaten, terwijl het aan ieder ander wordt ontzegd.

Hoogst opmerkelijk is met betrekking hierop, wat we lezen *Hebr. 3 vers 5 en 6* Καὶ Μωϋσῆς μὲν πιστὸς ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ, ὡς θεράπων, εἰς μαρτύριον τῶν λαληθησομένων, Χριστὸς δέ, ὡς υἱὸς ἐπὶ τὸν οἶκον αὐτοῦ etc.

Daar is sprake van den tabernakel die door Mozes was ingericht, die tabernakel wordt vergeleken met het gebouw van de Christelijke kerk als de ware tempel waarin God wonen kwam, en de vergelijking wordt hier genomen tusschen Jezus en Mozes.

Hier wordt nu de naam van υἱὸς niet alleen van den Christus gebruikt, maar ontzegd aan Mozes. Indien er onder de geloovigen éene grootsche figuur was die 't meest de gemeenschap Gods gesmaakt heeft, was het Mozes die God zag van aangezicht tot aangezicht; maar hoewel Mozes een kind Gods was, wordt niettegenstaande dit kindschap Gods de tegenstelling tusschen hem en den Christus zóo scherp opgevat, dat er staat: Mozes was knecht en Christus de Zoon, en dat verschil maakte, dat Mozes verkeerde in een vreemd huis, terwijl Christus verkeerde in Zijn eigen huis.

Diezelfde tegenstelling komt, alhoewel niet zoo uitgewerkt, in beginsel ook voor in *Joh. 1 : 17* Ὅτι ὁ νόμος διὰ Μωϋσέως ἐδόθη, ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο.

Bij Mozes was alleen de νόμος, de תּוֹרָה, de geheele symbolische bedeeling van het Oude Testament, heel de dienst der schaduwen. Mozes heeft dus in promessen het heil afgebeeld, maar kon het niet realiseeren, ἀλήθεια werd dat

alles door Christus, omdat Hij als de eengeboren Zoon van God alleen ons de ἐξήγησις kon geven, de uitlegging der verborgenheid waarvoor we in de symbolische bedeeling stonden als voor een gesloten mysterie.

We wezen er op, en herhalen het hier, dat de υἱοθεσία niets anders is dan deel erlangen aan het Zoonschap van den Middelaar. Nooit staat het kind van God naast den Christus; de Zoon is de zon, en daarvan straalt het licht van het kindschap uit; wie daardoor bestraald wordt, heet kind van God.

Vandaar ook, dat alles er op aankomt, of men gevoelt: „Christus is in mij"; wie niet gevoelt dat Christus in hem doorstraalt, dat Hij is de movens van zijn leven, die kent het kindschap Gods niet en smaakt er de vrucht niet van.

Er is geen ander kindschap Gods voor ons, dan daardóor, dat we éene plante met Christus worden, ranken uit den wijnstok, en ons leven trekken uit Hem.

Wie een apart kindschap met den Heiligen Geest zoekt, komt er niet; alleen in den Christus wordt het kindschap gesmaakt, en de zaligheid er van genoten.

Behalve die tegenstelling tusschen Mozes en den Christus wijzen wij thans op eene andere, die ons zoo duidelijk de absolute beteekenis van de uitdrukking ὁ υἱός doet uitkomen.

In *Matth. 22 : 2 en 3* lezen wij de gelijkenis van dien koning die eene bruiloft voor zijnen zoon bereid had. Daar worden eenerzijds genomen de zoon, anderzijds de dienstknechten, en in de derde plaats de gasten, de genoodigden. Dat daarmede bedoeld wordt wat Jezus realiseeren zou in zijne kerk, blijkt daaruit, dat er staat „het koninkrijk der hemelen is gelijk aan een koning" etc. In dat koninkrijk der hemelen zijn velen, een massa menschen, en nu onstaat de vraag: Staat die massa met den Zoon op éene lijn?

En het antwoord is: Neen, er is slechts één Zoon, voor dien Zoon is de bruiloft bereid, de overigen zijn dienaren en genoodigden, die buiten het zoonschap staan.

De dienstknechten zijn de verkondigers van het Evangelie, de genoodigden zijn de geroepenen, en zij samen staan andersoortig tegenover den Zoon.

Hetzelfde hebben wij in de andere gelijkenis van den wijngaard (Matth. 21 : 33 en v.v.).

De heer die den wijngaard geplant had, verhuurde die aan landlieden en zond dienaren om de pacht te ontvangen. Die knechten werden gedood, en toen ten laatste de zoon verscheen, zeiden de pachters: Wij zullen hem dooden, en als wij dat gedaan hebben zullen wij den wijngaard erven; dat erfrecht had alleen de zoon, die dus ook hier weer eene eenige plaats inneemt.

Nu moeten wij eene bedenking weerleggen die zich kan opdoen bij de bespreking van die forma van het Zoonschap.

Wij willen aantoonen, dat die forma van υἱός is eene kwalificeering van een Goddelijk subiect, maar nu kan men vragen: Is dat niet te sterk uitgedrukt, en moet de naam Zoon van God niet alleen als titel *honoris causa* van den Messias gebezigd?

Is dat zoo, dan is daarin omtrent de natuur van dit subiect niets uitgesproken, dan valt ons bewijs.

Het tegendeel is echter waar; want

1°. In Israël zijn vaak pseudo-Messiassen opgetreden, en indien nu υἱὸς τοῦ Θεοῦ de titel was voor den te verwachten Messias, dan zouden ook die pseudo-Messiassen zich immers als υἱοὶ τοῦ Θεοῦ hebben aangediend. Zij dachten er echter niet aan, dien titel voor zich te vindiceeren.

2o. Indien de titel υἱὸς τοῦ Θεοῦ is eenvoudig de titel van den Messias, even-als υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, dan ligt er in het aannemen daarvan geene godslastering.

Wij zien echter in het Sanhedrin, dat door den Hoogepriester aan den Heere Jezus gevraagd wordt, niet: „Zijt gij de Messias?" maar: „Zijt gij de Zoon des levenden Gods?" en toen de Heere dat bevestigd had, heeft het Sanhedrin Hem eenparig beschuldigd van godslastering. Die godslastering kon niet bestaan, of er moest zijn een zich toekennen van een Goddelijken titel.

Daaruit blijkt dus, dat de titel van υἱὸς τοῦ Θεοῦ in de geheele Joodsche wereld gold als een Goddelijke titel, en het blijkt dat dit bij de theologen van dien tijd zoo vaststond.

Ook de algemeene opinie bij Israel was zoo, zooals blijkt uit *Joh. 10 : 33 tot 36*.

Daar vinden wij eene schare van Joden bijeen; de Heere Jezus zegt tot hen: „Zegt gij tot Mij: gij lastert God, omdat Ik gezegd heb: Ik ben Gods Zoon?" en nu lezen wij, dat die woorden het volk woedend maakten; ook hier dus weer hetzelfde als bij het Sanhedrin. Jezus gebruikt de benaming υἱὸς τοῦ Θεοῦ, en de schare erkent: dat is het zich aanmatigen van een Goddelijken titel, daarop beschuldigt zij Hem dan ook van godslastering.

Dit alles zou onbegrijpelijk zijn, als hier sprake was van een Messiastitel.

Wanneer nu vaststaat, dat in de toenmalige publieke opinie van Israel geene andere overtuiging bestond dan dat υἱὸς τοῦ Θεοῦ was 't zich arripieeren van een Goddelijken titel, dan is het immers onmogelijk, dat de Heere Jezus dit zelf niet zou geweten hebben; en waar Hij nu in die wereld optrad, en dien titel niet alleen zich liet aanleunen, maar beslist van zichzelven uitsprak, daar zou Hij opzettelijk misverstand hebben doen geboren worden, indien Hij die woorden niet had bedoeld in denzelfden zin als waarin zij gangbaar waren onder Israel.

In al de Evangeliën blijkt het duidelijk, dat de Heere Jezus nooit met één enkel woord zeide, dat Hij die benamingen niet in dien vaststaanden zin heeft bedoeld; neen, Hij ving die woorden als 't ware zelfs van de lippen der Joden op, met zijn „Gij hebt het gezegd", ja op die belijdenis heeft Hij zich ter dood laten veroordeelen.

Om die reden is het, dat het voorgeven alsof hier de Messiastitel bedoeld was, moet worden terzijde gesteld.

Zien wij *Matth. 22 : 41—46* in, dan blijkt ons, dat de Heere Jezus tot de Farizeën zegt: „Wat dunkt u van den Christus, wiens Zoon is Hij?" en daar wordt dan in het „Davids zoon" de titel van den Messias uitgesproken. Zoo noemden zich ook de pseudo-Messiassen.

De Heere Jezus maakt hier echter onderscheid tnsschen den Messiastitel en de kwalificatie van het Goddelijk subiect: Hij voegt er toch bij, dat die zone Davids ook is „Davids Heer".

Lezen we *Joh. 5 : 19—29*, dan zien we dat de Heere Jezus zegt: „Wat de Vader doet, dat doet ook de Zoon desgelijks"; daar bezigt Hij den naam „Zoon van God", noemende daden die geen mensch kan verrichten, maar die alleen een Goddelijk subiect kan doen.

Soms vloeien de Messiastitel en de qualificatie van het Goddelijk subiect ineen, en dit bevreemde niemand, want de Zoon van God kan niet anders Messias zijn om ons te redden, dan zoo Hij tevens waarachtig mensch is.

Overal toch komt het uit, dat die beide niet kunnen worden gescheiden, en dat de Messiastitel alleen toekomt aan het Goddelijk subiect.

III. Nu komen wij tot de bespreking van de *hoedanigheden, die aan dit subiect worden toegekend, en die een karakter dragen dat alleen vallen kan in een Goddelijk subiect.*

A. Wij moeten die hoedanigheden eerst bezien ten opzichte van het *kennend vermogen*, en stellen ons dus vooraf de vraag:

Draagt het kennend vermogen, in de Evangeliën aan dit subiect toegekend, een *beperkt* karakter dat van het menschelijk karakter onafscheidelijk is, of is het een kennen *dat het menschelijk beperkte ver te buiten gaat*?

Hierbij moet nu niet oppervlakkig worden geredeneerd en gezegd: Alles wat de maat van mijn kennen te buiten gaat is niet meer menschelijk. Ook wat het kennen betreft, zijn toch in den mensch mysteriën die onze gewone begrippen te buiten gaan, denk slechts aan de clairvoyance etc.; er zijn

menschen, die dingen weten die voor ons onbegrijpelijk zijn. Van een gedachtenlezer b.v. kunnen wij niet nagaan, op welke manier hij achter onze gedachten komt, en ook op mystiek gebied ontmoeten wij feiten die een zonderling karakter dragen, denk slechts aan Schwedenborg.

Maar ook afgescheiden daarvan; ook in de Heilige Schrift vinden wij dergelijke verschijnselen.

In *Deut. 18* wordt in duidelijke bewoordingen tot de kerk gezegd, niet dat er geene hoogere kennis bestaat, maar dat zij die kennis niet van de zwarte kunst maar alleen van God kan verkrijgen.

Voor de kerk geldt: „Een profeet uit het midden van u, uit uwe broederen als mij, zal u de Heere uw God verwekken", en dit staat nadat gezegd is dat zij geen acht mag geven op duivelskunstenarijen; het verschijnen van het Profetisme wordt genomen in tegenstelling van de manier, waarop die andere volken de geheimzinnige dingen zochten te verklaren.

Uit het geheele beloop der profetie is het duidelijk, dat God aan velen gaf eene zekere kennis, die in anderer weten doordringt buiten den weg der gewone mededeeling om. Komen er dus in de Evangeliën zoodanige verschijnselen voor, als bij Nathanaël bv., tot wien de Heere Jezus zegt: „Eer u Philippus riep, toen gij onder den vijgeboom waart, zag Ik u", dan is daaruit niet de gevolgtrekking te maken, dat hier per se Goddelijke kennis is. Men zou dan immers ons kunnen tegenwerpen, dat bijv. Schwedenborg zag wat er gebeurde, zelfs op een afstand van 30 uren.

Uit dergelijke momenten is dus niets af te leiden voor de Goddelijke qualiteit van den Christus, maar er is iets anders; men moet wijzen op het centrale:

1. „Want wij weten dat wij allen moeten geopenbaard worden voor den *rechterstoel* van Christus."

De Christus wordt alzoo als *rechter* gesteld. Hij erkent het zelf, dat het oordeel Hem is gegeven, en Hij zegt niet, dat in dat oordeel alleen scheiding van schapen en bokken zal plaats hebben, maar dat er dan eene toemeting zal zijn van loon en straf, in verband met wat in het leven door dien persoon gedaan is, hetzij goed, hetzij kwaad.

Dit, dat Christus een concreet oordeel velt over elken mensch in het geheele proces van zijn leven, vereischt dat er bij Hem zij eene kennis van ieders bestaan, wat in den additief-menschelijken zin, onmogelijk is; al die détails in het leven van al die millioenen zijn niet te kennen voor een schepsel; daartoe wordt vereischt de onmiddellijke Goddelijke intuitie, die doordringt door het geheele wezen.

Bedenken we nu daarbij, hoeveel er in dit leven ongestraft blijft en hoeveel goede dingen worden versmaad, dan blijft er bij het sterven van den mensch

eene wrake en eene vergelding over, die den man van edelen bloede doet denken: „Eens zal mijne zaak toch bekend worden de zake Gods te zijn."

De rechter, die hier recht spreken zal, moet dus die rechtskrenking kunnen zien; de kennis van uitwendige feiten is niet voldoende, er moet wezen kennis van het hart, en daarom moet het subiect van den Christus dat die rechtspraak oefenen zal, het absolute Goddelijke weten bezitten.

2. Verder merken wij hierbij op, dat waar de Christus *zelf* sprekende gewag gemaakt van die alles doordringende kennis, Hij dat niet doet op de wijze waarop een *profeet* dat doet.

We vinden nl. ook bij de Profeten mededeelingen en getuigenissen die hunne kennis geheel te boven gaan, en men zou dus kunnen zeggen: Daar waar de Profeten hunne profetieën uitspreken bv. over Babel, terwijl die stad nog bloeit, en voorspellen dat Babel zal vernietigd worden, zóo, dat die stad met al wat daaromheen ligt eene woestijn zal worden waar het wild gedierte zal verkeeren; daar hebben wij ook mededeelingen die het menschelijk kennen te boven gaan. Derhalve zou de meening kunnen postvatten: Waar nu de profeten van God zulke kennis inspirative ontvingen, daar zou de Christus eveneens zulke kennis inspirative van den Vader hebben kunnen verkrijgen.

Om die meening weg te nemen, moet er op gelet worden, dat de profeet den schijn zelfs niet aanneemt dat hij, wat hij spreekt, uit zichzelven zegt. Hij begint altijd met het כֹּה אָמַר יְהוָה, en geeft uitdrukkelijk telkens aan, soms in 4 of 5 opeenvolgende verzen, (vooral Jeremia doet dit) dat de lezer geen oogenblik den indruk moet ontvangen dat hij uit zichzelven weet wat hij openbaart.

Bij den *Christus* echter, die even stellige profetieën geeft over toekomstige dingen, bv. over de verloochening van Petrus, over het verraad van Judas, over de verwoesting van Jeruzalem enz., vinden wij nimmer dat כֹּה אָמַר יְהוָה, maar al wat Hij in die opzichten spreekt, doet Hij altoos voorkomen als zijnde uit Hem zelven.

Hier ontstaat weer de vraag of ook het menschelijk weten van Jezus die grenzen overschreed. Daarmee in verband beroept men zich dan op Markus 13 : 32 waar de Heere Jezus zegt van den oordeelsdag: „Van dien dag en die ure weet niemand, noch de engelen, noch de Zoon dan de Vader", en zegt dan: Ziet ge, Jezus erkent dat Hem die kennis niet eigen was. Dit raakt echter niet de zaak hier behandeld, maar de kwestie der περιχώρησις, en hoort alzoo thuis in den Locus de Christo. De vraag op welke wijze de unio tusschen de menschelijke natuur en het Goddelijk subiect tot stand kwam, houdt ons hier niet bezig; wij handelen over het subiect dat uit den Christus spreekt,

en zien, dat dit subiect nooit gebruikt een כֹּה אָמַר יְהוָה, maar altijd spreekt van „*Ik*".

Nemen wij bijv. *Apocal, 2.* Daar lezen wij in vers 18 en 19, dat de Christus van zichzelven uitspreekt dat Hij het aldoordringend oog heeft, en tengevolge van het aldoordringende van zijn kennend vermogen, in de gemeente van Thyatire niet alleen de uitwendige werken kent, maar ook hunne ἀγάπη en hunne πίστις, zoodat Hij zeggen kan: καὶ τὰ ἔσχατα πλείονα τῶν πρώτων. Zoo ook in vers 8 en 9, waar weer dat begrip dat Hij alles ziet en weet, positief wordt uitgesproken.

In vers 23 spreekt de Heere het zelfs principieel uit en zegt: καὶ γνώσονται πᾶσαι αἱ ἐκκλησίαι ὅτι ἐγώ εἰμι ὁ ἐρευνῶν νεφροὺς καὶ καρδίας, καὶ δώσω ὑμῖν ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα ὑμῶν.

Daar wordt de kardiognosie, die in het Oude Testament juist als het Goddelijke voorkomt, door Hem voor zich gearripieerd. Hij zegt niet: de Vader deelt Mij de kennis mede, maar: Ik ben zelf de ἐρευνῶν die alles kent, en mijn oordeel zal op die kennis rusten.

Duidelijk zien wij dus, dat het oordeel, dat door den Christus als rechter over levenden en dooden zal worden uitgesproken, niet zal worden gehouden krachtens medegedeelde kennis, maar krachtens de kennis die Hij van zichzelven heeft.

In *Col. 2 : 3* staat van den Christus: ἐν ᾧ εἰσὶν πάντες οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ τῆς γνώσεως ἀπόκρυφοι.

Ook daar dus wordt weer de geheele schat van de kennis aller dingen geplaats in den Christus, als in Hem gegeven.

Verder wijzen wij op de voornaamste plaatsen waar dienaangaande getuigenissen voorkomen.

Men zie slechts Mattheus 8 : 19; 9 : 2 en 6; 12 : 34; 19 : 16; 23 : 2; Johannes 4 : 16 en 18, en vergelijke wat de Heilige Schrift ons zegt, hoe de Heere Jezus van Thomas reeds wist hoe hij zich over de opstanding had uitgelaten; hoe het Hem reeds bekend was dat Lazarus gestorven was, enz.

3. Voorts spreekt de Heere de gedachte uit, dat Hij niet alleen kennis heeft van de menschen en de menschelijke dingen, maar ook van *God* en de *Goddelijke dingen.*

Als Hij in *Matth. 11 : 27* de bekende woorden uitspreekt: „Niemand kent den Zoon dan de Vader, noch iemand kent den Vader dan de Zoon, en wien het de Zoon wil openbaren" dan arripieert Hij voor zich God te kennen in zoo absoluten zin, dat die kennis van God alleen door Hem aan de menschen kan toekomen.

In *Luk 10 : 22* lezen we diezelfde uitspraak maar nu dubbel genomen, hier hebben we een parallel: „Niemand weet, wie de Zoon is dan de Vader; en

wie de Vader is dan de Zoon en wien het de Zoon zal willen openbaren", De kennis die de Vader van den Zoon heeft, is absoluut, en daarmede op eene lijn wordt gesteld de kennis die de Zoon van den Vader heeft.

In *Joh. 10 : 15* zegt de Heere: „Gelijkerwijs de Vader Mij kent, alzoo ken Ik ook den Vader". Ik ken den Vader zooals de Vader den Zoon kent. De wijze waarop de Vader den Zoon kent, is niet een kennen op mededeeling rustende, maar eene absoluut Goddelijke kennis, en nu zegt de Heere Jezus, dat de kennis, die Hij van den Vader heeft, gelijk is met die absolute kennis.

In *Joh. 8 : 55* zegt de Heere, zoo men wil nog sterker: *καὶ ἐὰν εἴπω ὅτι οὐκ οἶδα αὐτόν, ἔσομαι ὅμοιος ὑμῶν, ψεύστης.* Hier is de tegenstelling zoo absoluut mogelijk. Gij kent Hem niet, maar Ik wel, en indien Ik zeide dat Ik Hem niet kende, zou Ik een leugenaar zijn.

Wanneer het nu zoo staat, dat volgens de voorstelling der Heilige Schrift de Heere niet heeft clairvoyance of profetie, maar dat er bij Hem berust een kennis van dingen die door afstand van tijd en plaats onwaarneembaar waren, en dat Hij die kennis niet verkreeg per inspirationem, maar als uit zich zelven zijnde;

wanneer Hij bovendien pretendeert te hebben eene kennis van het menschelijk hart, d. i. een proeven van het hart en de nieren, en daarop laat rusten het oordeel ten jongste dage;

wanneer Hij eindelijk pretendeert te hebben eene kennis van den Vader, die Hij aan allen betwist;

dan is het bewijs geleverd, dat de wetenschap van Christus volgens de Heilige Schrift geheel draagt het merk van *Goddelijke alwetendheid.*

B. Ook nog op een ander punt zijn de proprieteiten van het subiect in Christus Goddelijk.

Zoolang men zich voelt besloten in het creatuurlijke perk, mist men het recht om de voor het creatuur gestelde *grenzen* op te heffen, en ieder die zich daarboven verheft, pleegt opstand.

Blijkt nu nochtans, dat de Christus zich boven die Goddelijke wet stelde, dan zal het bewijs geleverd zijn, dat Hij zich beschouwt als autoriteit hebbende die alleen Gode toekomt.

1. Dat Hij dit deed, blijkt uit:

Lukas 14 : 26. Deze woorden, die schijnen weinig ter zake te doen, zijn juist een zeer krachtig bewijs voor de Godheid van Christus. De Heere zegt daar:

Εἴ τις ἔρχεται πρός με καὶ οὐ μισεῖ τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν μητέρα καί τὴν γυναῖκα καὶ τὰ τέκνα καὶ τοὺς ἀδελφοὺς καὶ τὰς ἀδελφάς, ἔτι δὲ καὶ τὴν ἑαυτοῦ ψυχήν, οὐ δύναταί εἶναί μου μαθητής.

Nu is het eeren van vader en moeder en het liefhebben van de zijnen

de ordinantie Gods; het is het 2e gebod, dat gelijk is aan het eerste en groote gebod in de Heilige Schrift: „God lief te hebben bovenal".

Wanneer nu onder de menschen iemand tot een ander zeide: Gij moet u aan mij verbinden, en dat doende moet ge breken met hen die ge liefhebt, ja het moet zóo zijn, dat uw liefde jegens hen desnoods in haat omslaat, dan zou men zoo iemand, indien niet voor krankzinnig, dan toch voor grenzeloos pedant moeten houden.

Wel mag men zeggen: Om de belijdenis die ik u breng moet ge desnoods alles verlaten; dan echter roept men de menschen niet tot zich, maar tot God.

Dit doet de Heere Jezus nu niet. Hij zegt niet: „Indien iemand tot den Vader komt', maar: εἴ τις ἔρχεται πρός με.

Hoe zou dit nu te verklaren zijn, anders dan door te komen tot dit dilemma; dat hij die dit uitspreekt een mensch was, en dan was het iemand die tegen Gods ordinantiën opkwam, óf dat hier een subiect is dat dit zeggen kon, maar dan ook een subiect dat met den Wetgever nadrukkelijk één is.

Op deze woorden ligt een buitengemeene nadruk, omdat men hier te doen heeft met eene gansch eigenaardige uitspraak van Jezus, waaraan nooit iemand twijfelde.

Zij handelen niet de industria van het Goddelijk subiect in den Christus, maar het is sub- en obreptief hier uitgesproken in eene passage die door niemand betwijfeld wordt.

2. Nog eene tweede uitspraak is er, nl. die van de *Alpha* en de *Omega.*

Die uitspraak vinden wij 3maal in de Openbaring van Johannes, en wel Cap. 1 : 8, 21 : 6 en 22 : 13. Bezien we die plaatsen, dan blijft er geen twijfel over, en blijkt het ten duidelijkste dat het subiect de Christus is.

In Openbaring 1 : 8 en 22 : 13 is die uitdrukking bovendien overgenomen uit Jesaia (Cap. 41 : 4; 44 : 6 en 48 : 12).

Daar, in de Profetie, is er geen twijfel aan, of de uitdrukking wordt gebezigd van God den Heere, en nu worden dezelfde uitdrukkingen die in de Profetie vam Hem zijn gebruikt, hier gebezigd voor den Christus.

Op zichzelf ligt hierin dus reeds een bewijs, toch willen wij die belangrijke plaatsen nader inzien.

Beginnen we daartoe bij *Openb. 22 : 13.* Daar lezen wij eerst in vers 12: Καὶ ἰδοὺ ἔρχομαι ταχύ. Daaruit blijkt, dat hier sprake is van den *Middelaar;* nergens toch is in de Openb. sprake van eene parousie van den Vader, maar alleen van den Zoon.

Hetgeen volgt: καὶ ὁ μισθός μου μετ' ἐμοῦ, ἀποδοῦναι ἑκάστῳ ὡς τὸ ἔργον αὐτοῦ ἔσται, bevestigt dit, want al het oordeel is aan den Zoon overgegeven.

Nu zegt datzelfde subiect: Ἐγώ εἰμι τὸ Α καὶ τὸ Ω, ἀρχὴ καὶ τέλος, ὁ πρῶτος καὶ

ὁ ἔσχατος. Hier komt het dus 't meest beslist uit, dat met A καὶ Ω bepaald is bedoeld de Christus.

In *Openb. 21 : 6* vinden wij deze uitspraak: Ἐγώ εἰμι τὸ A καὶ τὸ Ω, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος. Dit wordt blijkens vers 5 gezegd door Hem die op den troon zit, en uit die uitdrukking met al wat er aan voorafgaat blijkt, dat Hij die op dien troon zit, ook weer is de Christus, en niet de Vader.

In Openb. 1 : 8 lezen wij: Ἐγώ εἰμι τὸ A καὶ τὸ Ω.... λέγει ὁ Κύριος.

Op zichzelf is het hier niet uit te maken of dit van den Vader dan wel van den Zoon gezegd wordt; en wisten wij nu niet uit die twee voorafgaande plaatsen, dat de uitdrukking gebezigd wordt van den Christus, dan zou de beslissing hier moeilijk vallen. Nu echter pleit alles er voor, dat ook op deze plaats datzelfde subiect is bedoeld, er staat toch bij ὁ Κύριος, en dit is, zooals we weten, de staande uitdrukking die gebezigd wordt voor den Christus.

Daarop volgt dan de verschijning, niet van den Vader, maar van den Christus aan Johannes, en nadat die geteekend is, komt er dan weer, dat Johannes hoorde (vers 11): Ἐγώ εἰμι τὸ A καὶ τὸ Ω etc.

Hoewel dus op zichzelf in vers 8 de zaak niet tot evidentie is te brengen, blijkt het uit vers 11 en uit de andere geciteerde plaatsen duidelijk, dat A en Ω is de naam van den Christus.

Maar, is dat zoo, dan vragen wij: Wat is daaronder nu te verstaan?

Dat leert ons het vervolg van vers 8: ἀρχὴ καὶ τέλος, ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος, ὁ παντοκράτωρ.

Maar hoe komt het nu, dat voor den Christus genomen wordt deze benaming van A καὶ Ω? Die twee letters zijn de eerste en de slotletter van het Grieksche alphabet.

Het alphabet is een stel van klinkers en medeklinkers, die samen uitmaken de elementen waaruit alle menschelijke woorden bestaan. Bedenken wij nu, dat het subiect in den Christus den naam draagt van ὁ λόγος, *het* Woord, als de bron van alle menschelijk woord, de fontein van alle woord, dan hebben wij dit, dat het subiect in den Christus zoo genoemd wordt als het volkomen inbegrip van alle bewustzijn, en wil die gedachte hier dus zeggen dat de Christus is het geheel van alle elementen waaruit alle menschelijk betoog is opgebouwd.

A en Ω duidt dus

α op het totale alphabet, en geeft aan, dat in Christus is het ongebroken element waaruit alle gedachte komt, en

β ligt daarin, dat alleen A en Ω zijn opgenoemd, deze gedachte uitgedrukt, dat de uitgang van alle menschelijk bewustzijn in den Christus is, en tevens de Christus weer is de finale, waarin dat bewustzijn besluit, om uit Hem

weer in de A op te komen; ook de oorsprong, de fontein van alle bewustzijn is dus in den Christus gegeven.

Daarin ligt dus tevens het ἀρχή en het τέλος, omdat ἀρχή is het begin, de fontein en τέλος het einddoel waar het in terugzinkt.

Het πρῶτος en ἔσχατος drukt dit nog sterker uit. Πρῶτος (door de forma masculina) duidt aan, dat eerst de Christus er is eer het denken begint, en ἔσχατος drukt uit dat, als alle gedachte is uitgeput, Hij er nog is.

Ditzelfde is ook uitgesproken in het ὤν, ἦν en ἐρχόμενος en het παντοκράτωρ.

Wanneer nu van een subiect gezegd wordt, dat de bron en het einddoel van alle bewustzijn in Hem is, dan spreekt het vanzelf, dat dit subiect een Goddelijk subiect is; want was er sprake van een creatuurlijk subiect, dan zou dit immers zelf ook eene bron en een begin moeten hebben.

C. Die gedachte, dat Hij is het einddoel waarop alles zich richt, het resultaat waarin alles moet uitvloeien, vinden wij ook *op andere wijze* in het Nieuwe Testament, daarin nl. dat eenvoudig gezegd wordt dat alle dingen zijn εἰς αὐτόν.

Daarvan lezen wij in *Coloss. 1 : 16:* "Οτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα, εἴτε θρόνοι εἴτε κυριότητες εἴτε ἀρχαὶ εἴτε ἐξουσίαι. τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται. Dat begrip duidt dus aan het hoogste, het boven alles liggende, wat het einddoel van het creatuurlijk leven is; en dat creatuurlijk leven, niet beperkt tot het menschelijke, neen, genomen in gansch algemeenen zin; alles bestaat om zijnentwil, de reden van hun bestaan is eenig en alleen zijne verheerlijking.

Nu spreekt het vanzelf, dat een subiect, dat zoodanig is, een Goddelijk subiect moet zijn, omdat de idee van den levenden God door ons nooit anders kan gedacht worden dan zóo, dat alle dingen bestaan om Godswil en tot zijne verheerlijking.

Wanneer nu van het subiect in den Christus gezegd wordt, dat alles geschapen is met zijn einddoel in Hem, dan is het duidelijk, dat waar een stellen van Christus naast God leidt tot een tweegodendom, dat de Godsidee vernietigt, — zijn obiect in wezen identisch is met het Wezen Gods.

D. *a.* Ditzelfde geldt evenzoo van de uitdrukking, dat wij *„in Christus moeten gelooven".*

In *Joh. 14 : 1* lezen wij daaromtrent: Μὴ ταρασσέσθω ὑμῶν ἡ καρδία· πιστεύετε εἰς τὸν Θεόν, καὶ εἰς ἐμὲ πιστεύετε.

Er staat hier niet ἐν ἐμοί, maar εἰς ἐμέ, en er gaat vooraf: „Gijlieden gelooft in God".

Er wordt dus gesproken van het geloof dat zich richt op God als zijn voorwerp, en geheel identiek daarmee volgt dan: „gelooft ook in Mij". Dat die

parallel bedoeld is, spreekt duidelijk uit hetgeen de Heere Jezus tot Philippus zeide (vers 9): „Wie Mij gezien heeft, die heeft den Vader gezien".

Zoo ook in *Joh. 20 : 31* Ταῦτα δὲ γέγραπται, ἵνα πιστεύητε ὅτι ὁ Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ, καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ. De nadruk valt op het tweede gedeelte van het vers; uitdrukkelijk wordt er gesproken van den υἱὸς τοῦ Θεοῦ en van het eeuwige leven, dat de geloovigen hebben in zijnen Naam.

Wordt nu gezegd dat ik, door aan iemand te hangen het leven heb in zijnen naam, dan is hier ook weer een Goddelijk subiect, omdat de levende κίστις alleen op God zelf mag en kan gericht zijn.

b. Op weer andere wijze vinden wij die gedachte in *Matth. 10 : 32* Πᾶς οὖν ὅστις ὁμολογήσει ἐν ἐμοὶ ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, ὁμολογήσω κἀγὼ ἐν αὐτῷ ἔμπροσθεν τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς.

Het *b e l i j d e n van den Heere* op deze wereld wordt gesteld als conditie van eeuwige zaligheid.

c. Nog anders zien wij hetzelfde in *Acta 4 : 12* in de zoo bekende woorden: „want er is ook onder den hemel geen andere naam, die onder de menschen gegeven is, door welken wij moeten zalig worden".

Hier moet gewaarschuwd tegen misverstand. Men zegt wel eens: Deze uitspraak zegt als zoodanig niets, want ook de Mohammedaan geeft voor dat hij zalig wordt in den naam van zijnen profeet. Dit is echter niet zoo; nergens in den Koran vindt men de uitdrukking dat men in Mohammeds naam kan zalig worden.

Een naam die gegeven is, beteekent het uitgesprokene en geopenbaarde onder de menschen, dat het eeuwige Godsgeheim tot inhoud heeft.

Resumeerende krijgen wij dus dit:

Die betrekking, waarin krachtens het beginsel van alle religie onze ziel tot God moet staan om het eeuwige leven te hebben, wordt overgebracht op den Christus, en geëischt als eene betrekking waarin onze ziel tot den Christus zal staan.

Onder de bewijzen, dat Christus is te aanbidden en te eeren, hechten wij aan de voorstelling, die hier gegeven werd, nog meer dan aan die plaatsen waar Christus met name God wordt genoemd; hier toch hebben wij met den wortel der religie te doen; en geeft men nu toe dat op religieus gebied de Christelijke religie het hoogst staat, dan zou zij die hoogste plaats niet kunnen innemen als het teederste punt werd verloochend, en die verloochening zou een feit zijn, als men het obiect waarop alles uitloopt, in iemand anders zou zoeken dan in God.

Blijkt het nu dat dit obiect in den Christus ligt, dan blijft er niets anders

over dan dat men zich op het teerste punt der Christelijke religie ziet misleid of dat men erkent dat het subiect in den Christus een Goddelijk subiect is.

Nog één punt voegen wij hieraan toe, nl. dit:

E. Dat ook daarin de Goddelijkheid van het subiect in den Christus duidelijk uitkomt, dat Hij overal wordt voorgesteld als zijnde *v ó ó r de wereld* en *b o v e n de wereld.*

Alle creatuurlijk subiect behoort tot de wereld, en kwam er met de wereld of na de schepping; een creatuur kan dus niet zijn voor of boven de wereld.

Intusschen is het duidelijk, dat in de Heilige Schrift telkens wordt gezegd, dat de Christus voor en boven de wereld heeft bestaan. Hijzelf spreekt het uit in de bekende woorden van *Joh. 17 : 5, 24*: Δόξασόν με τῇ δόξῃ εἶχον πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι παρὰ σοί, en in het Ἠγάπησάς με πρὸ καταβολῆς κόσμου.

Bovendien weten wij ook, hoe de Christus, terwijl Hij op aarde rondwandelt, op hetzelfde oogenblik waarop Hij met de menschen spreekt zich als zijnde boven de wereld voorstelt.

Zie het in *Joh. 3 : 13*: Καὶ οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανὸν εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβὰς, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ.

De Heere betuigt hier, dat Hij is neergekomen uit den hemel, en tegelijk dat Hij niet uit den hemel weg is, maar op datzelfde oogenblik nog is ἐν τῷ οὐρανῷ.

Bij een schepsel kan dit niet, en waar nu de Christus dit toch zoo beslist mogelijk van zichzelven uitspreekt, daar hebben we te doen met eene verklaring die alleen vallen kan in een Goddelijk subiect.

In *Joh. 16 : 28* vinden wij weer dat ueberweltliche. Ἐξῆλθον παρὰ τοῦ πατρὸς καὶ ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον· πάλιν ἀφίημι τὸν κόσμον καὶ πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα.

Wij menschen kunnen nooit uit den κόσμος uitgaan, ook niet na onzen dood, omdat wij κτίσματα zijn en als zoodanig van den κόσμος een deel uitmaken.

De Christus echter verklaart, dat Hij, om zoo te zeggen, van buiten af in den κόσμος is ingekomen, en dat Hij weer terugkeert in den vroegeren toestand. Duidelijk blijkt dus ook hier weer, dat wij te doen hebben met een Goddelijk subiect.

In *Joh. 6 : 65* verklaart de Christus Οὐδεὶς δύναται ἐλθεῖν πρός με, ἐὰν μὴ ᾖ δεδομένον αὐτῷ ἐκ τοῦ πατρός μου.

Ook de band dus, die ons aan Christus bindt, komt niet uit ons, maar kan alleen tot ons komen van buiten dien κόσμος, van den Vader.

IV. Nu rijst eene andere vraag, nl. deze:

Zoo het nu metterdaad niet te loochenen valt, dat in de Heilige Schrift het subiect in den Christus voorkomt als een Goddelijk subiect, *in welke relatie plaatst dan nu de Heilige Schrift dat Goddelijke subiect in den Christus tegenover het Goddelijk subiect in den Vader en den Heiligen Geest?*

Die eerste vraag heeft de kerk behandeld in het dogma van de *generatio Filii aeterna.*

Dit is het leerstuk waarin de kerk tot uiting bracht, wat de Heilige Schrift dienaangaande leert.

A. Wat wordt er nu onder die eeuwige generatie verstaan?

1. Onder het begrip van „generatio aeterna" wordt verstaan, dat het subiect van den Zoon zijn oorsprong vindt in den Vader; niet begonnen is zijn oorsprong in den Vader te vinden op zeker *tijdstip*, maar dien vindt *van eeuwigheid tot eeuwigheid*, en op zulk eene wijze, dat het subiect in den Zoon nooit van eeuwigheid tot eeuwigheid van den Vader los wordt, maar door altoos voortgaande generatie van eeuwigheid tot eeuwigheid is uit Hem geboren wordende.

Bij menschen is er een tijdstip waarop het kind geboren wordt, dan komen er *twee* wezens tegenover elkander te staan, en de generatie is afgeloopen, maar de uitdrukking „generatio aeterna" beduidt dat er wel generatie plaats heeft, maar dat die generatie nooit een terminus bereikt, en er *nooit* een wezen ontstaat *naast* den Vader.

Het spreekt vanzelf, dat we, wanneer we die formule „eeuwige generatie" bezigen, daarmede slechts een stamelende poging doen om een diep verborgen mysterie uit het Goddelijk Wezen uit te spreken. De uitdrukking, zooals wij die bezigen, zal altoos ver beneden de waarheid en waardigheid der zaak blijven, maar wij hebben nu eenmaal dergelijke uitdrukkingen noodig, zal niet de zaak die wij bedoelen buiten ons bewustzijn omgaan; wij bedoelen dus niet de zaak met deze benaming ook maar eenigszins adaequaat uit te drukken.

Wanneer nu dit begrip van genereerder, wat het begrip van vader en moeder samen omvat, overgebracht op God den Heere, genomen zal worden niet als voortvloeiende uit eene actie in het verleden, maar sensu absoluto, zoodat in het genereeren *het wezen zelf* wordt uitgedrukt, dan vloeit daaruit voort, dat dit genereeren moet zijn eene altoos doorgaande daad, en dat karakter wordt uitgedrukt door het woord *„eeuwige"*.

Het beteekent niet eene generatie, die eeuwen geleden is, maar eene die begin noch einde heeft, zoodat het bij God nooit is: „Hij heeft éens gegenereerd", maar: „Vader is Hij, omdat Hij *altijd* is genereerende".

Bij ons komt het „vader worden" bij ons wezen bij: het wezen van menigeen bestaat, zonder dat hij ooit vader wordt; bij ons is het dus accidenteel, iets waarvan om zoo te zeggen de kiem bij ons ligt, zonder dat uit die potentia de actus behoeft voort te komen.

De daad der generatie is echter van het Wezen Gods *onafscheidelijk*, Hij openbaart zijn Wezen in de daad des genereerens.

2. Eene eeuwige generatie, gedacht in den zin waarin bij ons uit de daad van genereering een zelfstandig wezen voortvloeit, zou er toe leiden, dat een eindeloos getal zonen uit God zou voortkomen. Ziet men echter het ongerijmde daarvan in, dan gevoelt men, dat het genereeren bij Hem nooit tot iets anders kan leiden dan tot de generatie van *één* Zoon.

Ditzelfde kan nog op andere manier worden voelbaar gemaakt.

3. *a.* Een vader bijv. die twaalf kinderen heeft, ziet in elk kind een trek van zijn wezen, maar in geen van die kinderen heeft hij zichzelven overgestort, elk van die 12 bezit slechts een *deel* van hem. Nu is de generatie eene onvolkomene daad indien zij niet leidt tot het obiectiveeren van zichzelven, en daaruit volgt dus, dat de daad van generatie bij het Goddelijk Wezen niet anders denkbaar is dan zóó, dat in den Zoon het *geheele Wezen* van den Vader is overgestort.

Daaruit echter volgt nog iets, nl. dit:

b. Dat eeuwig doorgaan van de generatie mag ook niet zóó opgevat, alsof het volledige resultaat nooit zou bereikt worden. Ook onder menschen heeft de generatie soms een langen duur; eene vrouw is soms uren, ja dagen lang in arbeid voordat het kind geboren wordt, maar dat is gebrekkige generatie; zelfs bij de gezonde vrouw geschiedt de daad des barens in een oogenblik, en toch om der zonde wil gaat die daad met smarte gepaard. In God den Heere is geen beletsel; bij Hem is dus de daad van genereering *elk oogenblik volkomen.*

In deze drie punten wordt dus het begrip van eeuwige generatie geresumeerd:

1°. Tot den eigen aard van den Vader behoort het te genereeren; Hij is nooit *niet-genereerende;*

2°. dat genereeren moet altoos leiden tot het *werkelijk* voortbrengen van den Zoon; en

3°. in dien Zoon moet de Vader *geheel* zijn Wezen overstorten.

B. Vragen wij nu, of wij in de *Heilige Schrift* dit mysterie zoo geopenbaard vinden, dan wijzen wij er, voordat wij de Schriftuurplaatsen die hierop betrekking hebben gaan bespreken, eerst op, hoe er in de Heilige Schrift in den breede nadruk op gelegd wordt, *dat het absolute begrip van den Zoon alleen*

in den Christus is. Hij heet steeds ὁ υἱός, ὁ υἱός ὁ μονογενής, ὁ ἴδιος υἱός, etc., telkens dus *de* Zoon in absoluten zin; en wanneer dat nu zoo is, dan volgt daaruit, dat in dat Zoon-zijn, zijn eigen bestaan ligt uitgedrukt, en het tot zijn χαρακτήρ behoort Zoon te zijn.

Dit nu postuleert, dat Hij ook *reëel* gegenereerd is.

Niemand toch spreekt van een eigen kind of het moet in eigenlijken zin geboren zijn, en wanneer nu het subiect in den Christus in absoluten zin den naam van Zoon draagt, dien wij slechts relatief dragen als zijnde om zijnentwille tot kinderen Gods aangenomen, wanneer Hij dien *archetypisch* bezit terwijl wij hem *ectypisch* van Hem overnemen, dan moet ook in zijn Zoonschap het reëel gegenereerd-zijn opgesloten liggen.

Hierbij zij echter gewaarschuwd tegen eene misvatting.

Wanneer wij spreken van „geboorte", denken wij aan iets stoffelijks; wij zijn dus geneigd om, wanneer wij over de generatie des Zoons spreken, te denken aan iets reëels, dat we dan stoffelijk opvatten.

Dit is echter geheel onjuist. Πνεῦμα ὁ Θεός, nooit anders mag van den Vader en den Zoon gehandeld dan πνευματικῶς.

Reeds vroeger werd er op gewezen, hoe de intellectueele generatie parallel loopt met de vleeschelijke generatie, en nu zullen wij, bij herinnering hieraan, gevoelen hoe ad rem het is daarop acht te geven.

Spreekt men van de generatie des Zoons uit den Vader, dan begrijpt ieder, dat we in de *intellectueele* generatie een analogon bezitten dat ons nader brengt aan de realiteit van de bedoelde zaak dan de reëele generatie uit den vader en de moeder; maar wij beweren daarmee natuurlijk niet, dat derhalve de generatie van den Zoon uit den Vader is eene intellectueele; wij zouden door dit te stellen op de lijn der Cartesiaansche philosophie komen, die al niet geestelijk bestaande, zooals de engelen etc. slechts voor denksels houdt.

Neen, het intellectueele is de bewustzijnsvorm van het pneuma, en de generatie des Zoons heeft niet plaats uit het bewustzijn Gods, maar uit zijn geestelijk *Ik*.

Wij moeten daarom niet blijven staan bij de intellectueele generatie, maar moeten ook teruggaan tot de *creatie onzer eigen ziel.* Doen we dat, dat zien wij op tot den „Vader der geesten", die onze ziel ons gaf, uit wien onze ziel geboren is. Daarin hebben wij dus eene *geestelijke* generatie, die met de reëele generatie van vader en moeder niets dan den naam gemeen heeft.

Eerst waar wij de drieërlei generaties, de menschelijke, de intellectueele en de pneumatische, samennemen, kunnen wij eenigszins nader komen aan de voorstelling, hoe een pneumatisch „ik" uit een ander pneumatisch „ik" gegenereerd wordt.

Nu komen wij tot *Ps. 2 : 7.*

Daar wordt na het 6e vers de Messias sprekende ingevoerd met het: אֲסַפְּרָה אֶל חֹק יְהוָה אָמַר אֵלַי בְּנִי אַתָּה אֲנִי הַיּוֹם יְלִדְתִּיךָ׃

Deze plaats verdient eene nadere exegetische observatie.

Calvijn heeft deze woorden zóo geëxegetiseerd, dat de eeuwige generatie er *niet* in ligt, en ook in de commentaren van Keil en Delitzsch wordt de eeuwige generatie in deze woorden niet gezocht; vrij algemeen is tegenwoordig de verklaring van dezen tekst dan ook zóo dat men hierin daaromtrent niets vindt.

Anderzijds hebben de Roomsche, Gereformeerde en Luthersche theologen uit het tijdperk na de Reformatie bijna unaniem deze woorden opgevat als openbaring der eeuwige generatie.

Waar nu de zaak zoo staat, is het van belang deze quaestie dieper te onderzoeken.

Onze oude Gereformeerde theologen na Calvijn hebben metterdaad ten opzichte van deze plaats eene verkeerde methode op de Heilige Schrift toegepast. Men nam deze woorden op zichzelf, buiten verband met het voorafgaande en volgende en met de overige plaatsen der Heilige Schrift, waar dienaangaande gesproken wordt, en ging nu uit die op zich zelf staande woorden de eeuwige generatie opbouwen.

Dit deed Calvijn niet, en bij hem moet dan ook de betere methode geloofd, die hierin niet voorging; maar daarentegen heeft hij van de andere zijde den dieperen zin die erin ligt te weinig in het oog gevat. Hij zegt, dat hier David bedoeld is, dat deze woorden, evenals de geheele Psalm, van David gezegd zijn, en dat dus de uitdrukking בְּנִי אַתָּה hetzelfde beteekent als Ps. 89 : 28: „Ik zal hem ten eerstgeboren zoon stellen, ten hoogste over de koningen der aarde", terwijl dan ook הַיּוֹם יְלִדְתִּיךָ beteekent: „heden heb ik u aangesteld tot koning."

Wat is nu de manier waarop men behoort te werk te gaan?

Eerst moet men beginnen met zulk een Psalm te nemen in het natuurlijk verband van zijnen tijd, van zijne omgeving en van den persoon die hem heeft gedicht.

Vraagt men nu of er eene bijzondere *tijdsopgave* is, dan verwijzen wij naar het begin van den Psalm, waar sprake is van de koningen der aarde die zich opmaken en zeggen: „Laat ons hunne banden verscheuren en hunne touwen van ons werpen".

Daarop staat er dan, dat Hij, die in den hemel woont, lachen zal en zeggen: „Ik toch heb mijnen koning gezalfd over Sion, den berg mijner heiligheid".

Als wij nu die woorden nemen, zooals een Israeliet in de dagen van David

of Salomo die moet hebben opgevat, dan moet bij Sion gedacht worden aan den berg Sion, en bij den koning die gezalfd is aan den koning uit het huis van David die toen regeerde, terwijl wij bij de koningen der aarde slechts denken kunnen aan de volkeren van Kanaän, die cijnsplichtig waren aan den koning van Israel, en onder wie een geest van verzet was gekomen om die afhankelijkheid te verbreken en Israels juk van zich te werpen.

Ongetwijfeld moet deze Psalm dan ook gedicht zijn in zulk een moment, hij is dus ontstaan nadat het aan een koning was gelukt die volken te onderwerpen, nadat er een opstand was geweest, die schrik had teweeggebracht in Jeruzalem.

Daaruit volgt echter niet, dat al de volgende woorden ook van dien koning moeten worden verstaan; neen, zoo te exegetiseeren zou ingaan tegen den geest der geheele psalmodie.

Wat de feiten betreft, heeft God in *2 Sam. 7* de verklaring: „Ik zal Hem tot een Vader zijn en Hij zal Mij tot een Zoon zijn", gezegd van *Salomo*, zoodat het in zooverre van Calvijn verkeerd is, te zeggen dat die woorden op David betrekking hebben; aan den anderen kant echter weten wij ook, dat in Salomo's tijd geen opstand heeft plaats gehad; maar bovenal zijn de verdere uitdrukkingen in dezen Psalm van dien aard, dat zij geen zin hebben als men ze laat slaan op den koning, die zit op den troon te Jeruzalem.

Neem bijv. het „Kust den Zoon, opdat Hij niet toorne en gij op den weg vergaat, wanneer zijn toorn maar een weinig zoude ontbranden", en ge gevoelt reeds dat daar niet van een gewonen koning kan gesproken zijn; het zou toch gansch hyperbolisch zijn, om dit te zeggen van een Israelitischen vorst, want de overwinning van David op zijne vijanden ging wel degelijk met moeite gepaard en geschiedde niet in een oogenblik.

Vergelijk hiermede *Psalm 22*. Daar wordt ons een lijden geteekend, dat alleen in Christus' lijden gerealiseerd is.

Die realiteit heeft de dichter zelf niet ondervonden, en toch schildert hij ons het kruislijden van den Christus in al zijne bijzonderheden.

Dit verschijnsel is hieruit te verklaren, dat de lyrische dichter hierin zijn lyrisch genie toont, dat zijn eigen persoonlijke macht de aanleiding is om zich te verdiepen in de algemeene smart gelijk die in idealen zien op 't hoogst gedragen wordt. Onder de inspiratie van den Heiligen Geest is nu dit verzinken in het algemeene lijden, die eigenaardige karaktertrek der lyrische poëzie, hierop gericht, dat de lijder in het Oude Testament van uit zijn eigen lijden opklimt tot het ideale lijden van den Christus.

Geldt dit nu van het lijden, dan geldt het ook van de andere aandoeningen des harten: vreugde en bezieling, waarin de dichter wordt opgeheven.

Zoo nu is hier in Psalm 2 een lyrisch verzinken in het triumfgevoel van Israels koning, om daaruit op te klimmen tot het ideale triumfgevoel, dat eerst gerealiseerd zal worden in den Christus.

Wij zien dit aanstonds duidelijk aan de laatste uitdrukking van dezen Psalm: „Welgelukzalig zijn allen die op Hem betrouwen"; hier spreekt de dichter niet meer van zichzelven, maar van een ander, en dien andere stelt hij voor als dengene, op wien te vertrouwen is, om zalig in God te zijn, iets wat David nooit van zichzelven kon verklaren.

Gaan wij na de verschillende plaatsen in het *Nieuwe Testament*, waar de woorden in Psalm 2 : 7 en 9 zijn aangehaald, nl. *Acta 13 : 33; Hebr. 1 : 5; 5 : 5; Apocal. 2 : 27* en *19 : 13;* — dan zien wij, dat ook daar gesproken wordt van den *Christus*, en niet van David, met de eigen woorden die Psalm 2 ons geeft.

Bovendien zien we ook, dat in het 7e vers van Psalm 2 een ander subiect optreedt, dat spreekt: „Ik zal van het besluit verhalen", en dat dit subiect niet kan zijn de zanger zelf, blijkt overtuigend uit vers 8: „Eisch van Mij, en Ik zal de heidenen geven tot uw erfdeel, en de einden der aarde tot uwe bezitting".

Nooit is er sprake van geweest dat een koning van Israel de einden der aarde tot zijne bezitting zou hebben; de uiterste grens van Israels gebied is de helft van de woestijn, die tusschen den stam van Gad en Mesopotamie inlag, verder heeft zich het rijk nooit uitgestrekt. Ook de uitdrukking: „Eisch van Mij", is eene uitdrukking die noch op David noch op Salomo past. Nooit heeft iemand iets van God te eischen; een eisch kan alleen intreden daar waar grond voor dien eisch bestaat, en die grond zou alleen bestaan bij den Messias, omdat Hij zich vrijwillig vernederen zou tot den dood des kruises en deswege een naam zou verwerven die boven allen naam is. Voor een koning van Israel echter zou het instellen van een eisch, dat geheel de wereld zijne bezitting zijn zou, ongerijmd geweest zijn.

Vers 7 zegt: „Ik zal van het besluit verhalen"; en wie kan dat doen, wie kent het besluit Gods? Van den Messias genomen verstaan deze woorden zich vanzelf uit de Constitutio Mediatoris, maar van David of Salomo gebezigd zijn zij zoo hyperbolisch, dat zij strijden zouden met het verband der Heilige Schrift; zij zouden dan in tegenspraak zijn met 2 Samuel 7. Daar toch is in die belofte niet gezegd: „Gij David, zult Mij een zoon zijn", maar: „Uw zoon zal Mij een huis bouwen".

Hier in Psalm 2 zou dus het 7_e vers niet passen op de lippen van David, maar evenmin zou het door Salomo gezegd kunnen zijn, want niet hij, maar *David* verhaalde reeds het besluit Gods aangaande den tempelbouw.

Komen wij dus van die zijde met den Psalm volstrekt niet uit, daar blijkt

dat de gedachtengang uitnemend loopt als wij zien het opklimmen van den zanger uit zijn persoonlijk triumfgevoel in het ideale triumfgevoel van den *Messias*.

Er was eene heerschappij in Sion, de vorsten zwoeren saam tegen die heerschappij; maar waarom zegt de zanger nu, dat *God* die vijanden belachen zou? Hierom, omdat voor hem het vaste triumfgevoel daarin lag, dat hij er zich van bewust was, daar te regeeren over Israel als voorbereiding en afschaduwing van het geestelijk koninkrijk Gods, en daarom was, hij gevoelde het, zijn triumf over die opstandelingen eene flauwe schaduw van Christus' zegepraal.

Het zou immers geen vorm gehad hebben, God lachend te doen optreden, zoo de zaak slechts stond tusschen de koningen van Jeruzalem en Moab, maar wel is die lach gepast, als de gedachte er in ligt: In dien lach Gods ligt de triomf over al de vijanden, die Jeruzalem zoeken ten onder te brengen om zijn heilsplan te verijdelen.

Zoo heeft het dus ook beteekenis, als de Zone Gods sprekende wordt ingevoerd en zegt: „Ik zal van het besluit verhalen", van het besluit zijner constitutio als Middelaar, dat Hij kent en aanvoert. Nu verstaat men ook het verdere: „Eisch van Mij". Nu heeft het zin, met het oog op het laatste oordeel: „Gij zult hen verpletteren met eenen ijzeren scepter, Gij zult hen in stukken slaan als een pottenbakkersvat"; nu krijgt ook de oproeping tot alle koningen een goede zin: „Nu dan, gij koningen! handelt verstandiglijk, laat u tuchtigen, gij rechters der aarde", enz.

Verstaan wij nu zóo Psalm 2, dan komen wij ook niet in strijd met Calvijn dan in zooverre, dat hij den Psalm alleen typisch op den Christus laat staan, terwijl wij beweren, dat David lyrisch uit zijn eigen nood opklimt, op den Messias overslaat, en het volgende alleen van den Messias meldt.

Nu komen wij tot het *7e vers* terug.

De woorden van dit vers worden aangehaald in *Acta 13 : 33* (zie van af vers 30): *Υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε.*

Vragen wij, hoe die woorden hier worden toegepast, dan zien wij dat deze plaats hier door den Apostel rechtstreeks wordt toegepast op den Christus, en verklaard van zijne opstanding.

In *Hebr. 1* is sprake van de vergelijking in waardigheid tusschen de engelen en den Messias, en om die hoogere waardigheid van den Christus te doen gevoelen, vraagt de Apostel in vers 5: *Τίνι γὰρ εἶπέν ποτε τῶν ἀγγέλων· Υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε*; terwijl wij in *Hebr. 5 : 5* lezen, dat Christus zichzelven niet heeft verheerlijkt om Hoogepriester te worden, maar Hij die gezegd had: *Υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε.*

Hier zien we dus gesproken worden van de *constitutio Mediatoris*, van den Mediator als Hoogepriester, niet naar de ordening van Aäron, maar naar die van Melchizedek, tot welke heerlijkheid Hij door den Vader geroepen is.

In verband hiermede moet ook verstaan worden wat we lezen in *Rom. 1 : 4*, waar de Apostel van den Christus spreekt als van Hem, die „krachtiglijk bewezen is de Zone Gods te zijn, naar den Geest der heiligmaking, uit de opstanding der dooden".

Gaan we nu af op die verklaringen van het Nieuwe Testament, dan krijgen wij als exegese van Psalm 2 : 7 dit: „Ik zal van het besluit verhalen, de Heere heeft tot Mij gezegd: Gij zijt mijn Zoon, heden heb Ik U *tot Middelaar gesteld*".

Nu komt echter de vraag op: Hoe is dit in overeenstemming te brengen met יְלִדְתִּיךָ?

יָלַד is het woord, dat in het Hebreeuwsch gemeenlijk gebezigd wordt van de vrouw die baart; van den man wordt dan gebruikt de Hiphil הוֹלִיד: hij is de causa van het baren der vrouw.

Dat woord „baren" is in 't Hebreeuwsch ook overdrachtelijk gebruikt, en wel van „het licht doen aanschouwen", voortbrengen in 't algemeen. Zoo wordt bijv. bij Job gezegd, dat de wolken den rijm en den regen baren, en in Spr. 27 lezen wij: „Beroem u niet over den dag van morgen, want gij weet niet wat de dag zal baren", ook daar staat יָלַד; terwijl zelfs door den Heere dezelfde uitdrukking gebezigd wordt ten opzichte van zijn volk, want wij lezen in Deut. 32 : 18: „Den Rotssteen, die u gegenereerd heeft, hebt gij vergeten, en gij hebt in vergetenis gesteld den God, die u gebaard heeft.

Nu is het duidelijk, dat op die laatste plaats de uitdrukkingen „baren" en „genereeren" aanduiden: het doen uitkomen van het volk als volk.

In dien zin kan men het ook in Psalm 2 verstaan: „Ik heb U als Messias doen uitkomen", zoodat het dan op de epiphanie slaat en niet op de eeuwige generatie. Dit komt overeen met Acta 13 : 33 en Hebr. 5 : 5; het is in de *opstanding* van Christus, dat openbaar werd aan de wereld, dat Hij niet was een mensch, maar Gods Zoon; de opwekking uit de dooden vindiceerde Hem als zoodanig.

Nu blijft alleen nog de moeilijkheid van het „*heden*" bestaan.

Stond dat er niet bij, en was hier een imperfectum, dan zou de exegese hiermee zijn afgeloopen, maar יְלִדְתִּיךָ is nu eenmaal perfectum, we komen daarmee dus niet verder.

Dat הַיּוֹם is metterdaad een onoverkomelijk bezwaar om de gegevene exe-

gese als voldoende te beschouwen, immers neemt men het in den zin van „op het moment waarop Ik mijn raadsbesluit genomen heb, heb Ik U als Middelaar aangesteld", dan zou het raadsbesluit Gods niet eeuwig zijn, en daar er in het eeuwig raadsbesluit geen tijd is, laat het zich derhalve zoo niet verklaren. Ziet יְלִדְתִּיךָ alleen op de opstanding en de hemelvaart, dan gaat הַיּוֹם in 't geheel niet op, de uitbrenging zou dan gekomen zijn na zijne hemelvaart.

Wanneer wij dat nu mogen vaststellen, dan blijft er slechts éene explicatie over, om deze woorden met den zin in overeenstemming te brengen, nl. deze: Dat men wel het יְלִדְתִּיךָ opvatte als in zich besluitende het uitbrengen van de eere aan den Zoon, maar met zijn grond in de eeuwige generatie, zoodat we deze woorden niet uitsluitend verstaan van de eeuwige generatie noch ook uitsluitend van het uitbrengen van den Middelaar in zijne heerlijkheid, maar van dat uitbrengen *op grond van en krachtens zijne eeuwige generatie.*

Dat gevoelen wordt ondersteund door hetgeen nu volgt:

יָלַד mag men zeker in overdrachtelijken zin gebruiken, echter niet als er sprake is van „Zoon". Spreek ik daarvan, en zeg ik daarbij יָלַד, dan moet dat op het Zoonschap terugslaan; daarom gaat het niet aan het woord בְּנִי los van יָלַד te nemen, en hierin worden wij temeer bevestigd doordat in Romeinen en Hebreën juist op dat Zoonschap de nadruk valt.

Wat beteekent dat nu הַיּוֹם?

In *Joh. 8 : 58* zegt de Christus tot de Joden: *πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι ἐγὼ εἰμί.* Daar gebruikt de Heere een tegenwoordigen tijd, we hebben dus een zin die zooals de woorden daar staan, in elke taal eene onregelmatigheid vormt. Er is geen twijfel aan of die woorden echt zijn, er is geen enkele variant op bekend; wat beteekent dus een tegenwoordige tijd, volgende op *πρίν*? Het duidt aan eene sfeer, waarin geen verschil tusschen verleden, heden en toekomst bestaat. Bij ons menschen valt alles in die 3 uiteen, bij 't Goddelijke valt dat alles weg.

Nu kan ik, om het eeuwige in menschelijke taal uit te drukken, bezigen de woorden *ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος* of ook kan ik het *praesens* gebruiken.

Dit ligt ook in den naam יְהוָה, Ik zal zijn die Ik zijn zal, die ook het eeuwige bestaan Gods uitdrukt.

הַיּוֹם nu ligt op éene lijn met het eeuwige, het is ook de uitdrukking van het tegenwoordige, in dien zin, dat het beteekent het eeuwige, wat altoos voorgaat.

Omdat Hij van den Vader het woord ontvangt הַיּוֹם יְלִדְתִּיךָ, kan Hij zeggen: ἐγὼ εἰμί, zonder verleden en zonder toekomst.

Zoo verstaan wij het verband tusschen het „Heden heb Ik U gegenereerd" en „Gij zijt mijn Zoon"; Hij alleen kon Middelaar zijn, en daarom is Hij uitgebracht in heerlijkheid.

In *Micha 5 : 1* lezen wij van een Koning, die heerschen zal in Israel, en van dien Koning wordt gezegd: מוֹצָאֹתָיו מִקֶּדֶם מִימֵי עוֹלָם. Daar is een uitgang, die niet aan een bepaalden tijd verbonden is, maar een eeuwig karakter draagt: daarom wordt die genoemd: „van ouds, van de dagen der eeuwigheid", en wordt er van Hem gezegd dat Hij heeft *meerdere* uitgangen, er staat מוֹצָאוֹת.

Ook dit strookt weer geheel met de opvatting van Psalm 2 : 7. In de geboorte is maar één uitgang, maar de Zone Gods heeft ook als Middelaar een uitgang in de Constitutio Mediatoris; en nu wordt er gezegd dat die beide uitgangen eeuwig zijn, hetgeen niet gezegd kan worden van een aardsch koning, wiens vader en moeder bekend zijn, maar alleen kan gelden van den Messias, die de eeuwige uitgangen heeft, zoowel wat betreft zijne eeuwige geboorte uit God als zijne eeuwige aanstelling als Middelaar.

De *conclusie*, waartoe ons onderzoek naar Psalm 2 : 7 leidde en evenzoo de uitlegging van Micha 5 : 1, is dus deze, dat uit die twee Schriftuurplaatsen op zichzelf de eeuwige generatie van den Zoon niet is vast te stellen, maar dat, waar van elders die generatie vaststaat, de diepere ondergrond van die beide Schriftuurplaatsen metterdaad die eeuwige generatie aangeeft en stelt. Het leerstuk zelf der eeuwige generatie rust op den naam van *Zone Gods*, in die praegnanten zin waarin dit als ἴδιος υἱός, μονογενὴς υἱός, ὁ υἱός etc. telkens wordt uitgedrukt in de Heilige Schrift.

Daar nu de υἱός parallel loopt met den πατήρ, en de πατήρ evenzeer in dien praegnanten zin in de Heilige Schrift staat, ontstaat er eene relatie van Vader en Zoon, eene relatie die niet overdrachtelijk is naar den naam van vader en zoon onder de menschen, maar die in God *archetypisch* is, en volle realiteit moet bezitten.

Die realiteit is ondenkbaar, tenzij er is generatie, en waar nu de generatie, die afloopt, leidt tot het ontstaan van twee wezens, en de Christus daarentegen betuigt: „Ik en de Vader zijn een", is de generatie uit den Vader van den Zoon, bij het niet ontstaan van twee wezens maar het blijven van één Wezen, niet anders te expliceeren dan door den term *„eeuwige generatie"*.

De grond voor dit leerstuk in de Heilige Schrift is volkomen concludent; men doet dus verkeerd, als men zijne kracht zoekt in plaatsen als Psalm

2 : 7 en Micha 5 : 1 die, alhoewel er mee in verband staande, nooit genoegzaam zijn om dit leerstuk vast te stellen.

Die methode was goed in de dagen, toen men met loca probantia de leerstukken zocht uit te wijzen, maar het is niet meer houdbaar, nu wij zijn teruggekomen tot de ware methode om uit het verband der Heilige Schrift de waarheid op te maken.

Nemen we bij elkaar uitspraken als deze: „Want gelijk de Vader het leven heeft in zichzelven, alzoo heeft Hij ook den Zoon gegeven het leven te hebben in zichzelven"; — „in Hem woont de volheid der Godheid lichamelijk"; — dat Hij is God en ook „bij God", één met den Vader en nochtans van Hem onderscheiden, met Hem in relatie staande; — dan is daarmee voor het leerstuk der eeuwige generatie het voldingende bewijs geleverd.

C. Voordat wij hiervan afstappen, moeten wij nog wijzen op den grooten ernst en de geestelijke beteekenis, die in dit leerstuk der eeuwige generatie gelegen zijn, hoewel wij niet in den breede nu reeds daarover kunnen handelen, omdat wij straks, bij de bespreking van het „Filioque", dieper daarop zullen ingaan. De beteekenis van die eeuwige generatie des Zoons uit den Vader ligt hierin, dat het *verlossingswerk* nooit los is van het *scheppingswerk*.

Er bestaat bij alle Methodistische richtingen de neiging om het Christendom niet theologisch maar *soteriologisch* op te vatten, en in de Christelijke religie en het Evangelie uitsluitend te zoeken een middel tot verlossing van zondaren.

Men verkreeg daardoor eene sfeer van genade, eene sfeer van heilswerkingen; en die sfeer van genade wordt geheel vervuld door den naam van den Christus, daar is het dan eigenlijk om te doen, men neemt dan die sfeer van Christus' heilswerk geïsoleerd van het gewone natuurlijke leven, geïsoleerd van het werk der schepping en der voorzienigheid. Men erkent wel, dat er ook natuurlijk leven is, men erkent wel het werk der schepping en der voorzienigheid, maar die twee komen als geïsoleerde sferen naast elkander te staan, hoogstens schuiven zij in elkaar.

Nu oordeelt men, dat dit natuurlijke leven, ons met alle menschen gemeen, vanzelf kan blijven rusten; de Methodistische prediker zal dan ook schier nimmer dat terrein van het werk Gods behandelen, en sluit zich geheel op in de sfeer van den Zoon, in het genadeleven, daarover handelt men uitsluitend en zoo krijgt men de voorstelling alsof die twee sferen niets met elkander van doen hebben.

Het scherpst komt die ongerijmdheid uit in de *opvoeding der kinderen*. Op deze lijn is de gewone opvoeding van geene andere beteekenis dan om eene berekking in de maatschappij te krijgen, en het doel der Christelijke school

is dan, om de kinderen tot Jezus te brengen: vandaar draagt de school bij hen een missionair karakter.

Die grondfout nu van het Methodistisch-Soteriologisch leven, komt daaruit voort, dat men de eeuwige generatie verwaarloost, dat men wel den Vader aanbidt en den Zoon aanroept, maar dat men het *verband* tusschen Vader en Zoon verwaarloost, dat men het leven der wedergeboorte beschouwt als eene nieuwe schepping en niet als eene herschepping van wat in de schepping gegeven was, en dat zoo het verband tusschen wat God in de schepping werkte en in de herschepping herstelde geheel uit het oog wordt verloren; — alles richt zich dan op het éene punt van de bekeering, en wat daarachter ligt doet er niet toe.

Die grondfout is ten allen tijde door de Christelijke kerk bestreden in het leerstuk der Drieëenheid, vandaar ook dat de Methodisten zich daarom weinig bekommeren; men zal in die kringen wel opstuiven als men tornt aan de verzoening door Christus of aan zijne Godheid, maar het leerstuk der Triniteit liet men los, voornamelijk bij de Wesleyanen.

Die grondfout is alleen daardoor opgekomen, dat men de groote waarheid vergat, dat de Zoon niets van zichzelven kan doen, tenzij Hij den Vader dat zie doen; dat de Zoon niets spreekt dan datgene wat Hij van den Vader heeft gehoord; dat de Vader Hem de werken toont en Hij ze doet; dat Hij, al wat Hij heeft, uit den Vader heeft, en dat Hij het daardoor alleen als het zijne bezit.

Wanneer men die belijdenis vastgrijpt, en ziet wat daarin ligt, dan ziet men dat dit niets anders is dan de eeuwige generatie uit den Vader, dat er niets in Hem is dan wat in den Vader is en uit den Vader in Hem kwam.

Daaruit volgt dan vanzelf, dat in den Christus, in het verlossingswerk of het werk der wedergeboorte, niets wezen kan wat niet komt uit den Vader, en wie dan God den Vader belijdt als Auctor der schepping, die komt tot de conclusie, dat dit verlossingswerk in rechtstreeksch verband staat met de voorzienigheid.

Men erkent dit onder de Methodisten wel theoretisch, maar dit is niet genoeg; het is de vraag of men dat verband tusschen het scheppingswerk van den Vader en het verlossingswerk van den Zoon in het oog houdt, of men op het werk van den Christus ingaande, gevoelt dat men werken moet met de krachten in de schepping gegeven.

Daarmee hangt samen het verband tusschen *theologie* en *wetenschap*, de geheele *opvoeding*, het werk der *Zending*, de vraag of men bij dat alles aansluiten zal aan het bestaande of iets geheel nieuws opbouwen. Op alle gebied gaat dit verder door, op het gebied der *kunst*, van het *sociale leven* enz., — alles

komt er op aan of men, als Christen optredende, het verband in het oog houdt.

Zoo gaat dit leerstuk overal in de practijk door, ook in de practijk van ons eigen zieleleven. Wie denkt: ik heb mijn tijdelijk leven en dan nog mijn geestelijk leven erbij, wie begint te rekenen van zijne bekeering af, en niet rekent met den tijd die daaraan voorafging, verbreekt de eenheid en schept eene duïteit, en zoo is dan door het miskennen van dat leerstuk der eeuwige generatie eene giftige strooming gekomen over het geheele menschelijke leven, die het Christelijk leven in een valsch spoor heeft geleid.

C. Over den *Derden Persoon* der Heilige Drieëenheid.

I. A. De *Persoon des Heiligen Geestes.*

Bij het bespreken van den Derden Persoon in het Goddellijk Wezen staat men altoos voor enkele groote *moeilijkheden.*

1. Spreken we toch van den *Vader,* dan is elk hoorder persoonlijk met den Vader in gebedsgemeenschap getreden, ieder ziet in Hem een persoonlijk Wezen. Hetzelfde geldt van den *Zoon,* Hij trad eenmaal als Persoon op; ook daarbij doet zich dus geen moeilijkheid op.

Maar komt men nu toe aan den *Heiligen Geest,* dan moet erkend dat het voor ons zóo moeilijk is om als van persoon tot Persoon met den Heiligen Geest in gemeenschap te treden, dat velen eerst op later leeftijd met Hem in gemeenschap kwamen.

2. Bij het spreken over den *Vader* is het woord, de naam van Vader zelf geschikt om een persoonlijk begrip ons voor de aandacht te roepen.

Ook de naam van *Zoon* leidt tot hetzelfde effect, en roept ons een Persoon voor den geest. Maar tot den *Heiligen Geest* gekomen, hebben wij een naam, die geen persoonlijk begrip voor ons oproept; het woord „geest" is een zóo hybridische naam, zoo gedurig varieerend, dat die telkens in eene andere beteekenis voor onze aandacht komt.

Men zal bijv. zeggen, dat iemand „den geest geeft", eene courante uitdrukking, die niet beduidt, dat hij zijn persoon geeft, maar dat hij zijn levensadem geeft.

Men spreekt van „den geest des tijds", en zal daarmee niet bedoelen een persoon of ik, maar een zekere stemming der gemoederen of eene richting van het denken.

Men zal spreken van „geest en stof", en zal met die tegenstelling niet bedoelen de tegenstelling tusschen het persoonlijke en onpersoonlijke, maar tusschen het materiëele en ideëele.

Ook gebruikt men wel het woord „geest" persoonlijk, maar dan toch steeds exceptioneel. Bekend zijn bijv. uitdrukkingen als: „hoe grooter geest, hoe grooter beest" en: „een vlugge geest", „een heldere geest" etc., daarmede wordt dan op een persoon gedoeld.

Dit feit, dat „geest" en sterker nog πνεῦμα, ja het sterkst רוּחַ in den regel *onpersoonlijk* gebruikt zijn, maakt het nog moeilijker om aan een persoonlijk gebruik te hechten.

Door de woorden πνεῦμα en רוּחַ toch wordt ook de *wind* uitgedrukt; daar heeft men dus een dooreenmengen van begrippen die het saisiseeren van een persoon onmogelijk maken.

3. Eene derde moeilijkheid hangt ook met dien naam samen. De *Vader* heeft ons gegeven eene Openbaring van zijn werk in de schepping, die zien wij voor ons in de natuur: de onzienlijke dingen Gods zijn kennelijk uit de zienlijke dingen, eene realiteit dus die gegrepen kan worden. Evenzoo, als er sprake is van den *Zoon*, dan hebben wij het grijpbare voor ons, want de Christus is gezien in het vleesch.

Komen wij echter op het werk van den *Heiligen Geest*, dan ontglipt ons op eenmaal al dat grijpbare, er is niets meer te tasten.

4. Eindelijk: wanneer wij de drie oeconomieën nemen, die der *schepping*, die der *verlossing* en de geestelijke oeconomie van den *Heiligen Geest*, dan is

a. de *eerste* tot volledige openbaring gekomen, deels in het Paradijs deels in wat wij om ons heen zien;

b. de *tweede* gebracht tot het „volbracht" op Golgotha; terwijl

c. de geestelijke oeconomie van den *Heiligen Geest* nog in de eerstelingen s, daarvan is de oogst nog niet gezien.

Al die oorzaken nu maken, dat de Vader en de Zoon een naam hebben, naar de Heilige Geest is *N. N.*, want πνεῦμα ἅγιον is geen concrete naam.

Evenmin als in het Paradijs de Zoon met name geopenbaard was, evenmin s de Heilige Geest nu met name geopenbaard; de eenige naam waarmee Hij te noemen is, zou zijn *„de Trooster"*, de Παράκλητος, dat is dan ook de enige concrete naam in de Heilige Schrift.

Wij zeggen niet, dat het nu eene fout was dat men dien naam niet nam, want wij hebben ons te houden aan de formule, „Vader, Zoon en Heilige Geest", het komt bij de belijdenis der Triniteit niet op de werkingen, maar op het *wezen* aan, en dan past alleen de naam „Heilige Geest"; men zal echter begrijpen hoe natuurlijk het is, dat het verstaan van den Heiligen Geest als Persoon voor de kerk altijd zoo moeilijk was en nog is voor ons persoonlijk leven.

Wend u in het gebed tot den Heiligen Geest, en ge voelt het, hoe vreemd die relatie voor het zieleleven is, hoe moeilijk het is met den Heiligen Geest als Persoon gemeenschap te oefenen, en toch de belijdenis van den Vader, den Zoon en den Heiligen Geest eischt terdege het gebed tot den Derden Persoon.

De gemeente heeft dat gebed meest in het *lied* opgezonden. Bekend is het „Veni Creator Spiritus" der oude kerk, en daaruit blijkt dat daar waar men samen den Heiligen Geest aanroept, het bidden gemakkelijker valt dan wanneer de eigen ziel Hem smeekt.

De aanroeping van den Heiligen Geest als God en de belijdenis van Hem als God is in de helft van deze eeuw als met tooverslag voor velen klaar en duidelijk geworden, en dat wel langs dezen weg.

Men redeneerde zoo: de Drieëenheid is een verzinsel, maar de Heilige Geest is een Persoon. Hoe kwam men daartoe?

Die zaak is eenvoudig; men beriep zich op *Joh. 4 : 24* „God is een geest, en die Hem aanbidden, moeten Hem aanbidden in geest en waarheid".

Zie, zoo redeneerde men: God is een geest, God is heilig, dus de Heilige Geest is een Persoon, want Hij is God.

Op die wijze heeft menig prediker de gemeente om den tuin geleid, doordat het den schijn gaf alsof hij aan de belijdenis van den Heiligen Geest vasthield.

Men vordert echter zoodoende niet, want de Heere Jezus zegt niet: God is τὸ πνεῦμα maar πνεῦμα: zonder het lidwoord τό is het dus een *genusbegrip;* zeg ik: „God is geest", dan kan ik ook zeggen: „de engel is geest, de mensch is geest, Christus is geest" (1 Cor. 3 : 17); dit stelt dan alleen het genus πνεῦμα tegenover het genus „stof". Zoo kan men ook zeggen: „God is een onzienlijk iets", maar daarom is Hij nog niet het eenige onzienlijke.

Door dit niet rekenen met het artikel en het voorbijzien van het genusbegrip in deze woorden, misleidde men dus zichzelven en de gemeente.

Wanneer wij opslaan *Joh. 7 : 39*, dan lezen we daar deze raadselachtige woorden: Οὔπω γὰρ ἦν πνεῦμα ἅγιον, ὅτι ὁ Ἰησοῦς οὐδέπω ἐδοξάσθη.

Wat beteekenen deze woorden? Ze kunnen niet beteekenen, dat de Heilige Geest nog niet bestond, dat behoeft geen betoog. Waar in al de gesprekken van Jezus gedurig van den Heiligen Geest gesproken wordt, waar Hij door den Heiligen Geest geleid wordt in de woestijn, waar gezegd wordt dat de Heilige Geest op Hem neerkwam in de gedaante van eene duif etc., daar valt alle denkbeeld, dat Hij niet bestaan zou, weg.

Evenmin wil het zeggen, dat er nog geen werkingen van den Heiligen Geest uitgingen, wij vinden die toch reeds door het geheele Oude Testament heen.

Toen Zacharias in den tempel stond en hem de geboorte van Johannes werd aangekondigd, had gezegd kunnen worden: οὔπω ἦν ὁ Χριστός, de Christus was er nog niet, omdat Maria nog niet ontvangen had; dit zou dan niet beteekend hebben, dat Hij niet bestond of dat er geene werking van Hem uitging, maar alleen dat het oogenblik nog niet gekomen was waarop de Zone Gods persoonlijk hier in het vleesch optrad.

Lezen wij nu hier van den Heiligen Geest: οὔπω ἦν, dan kan het evenwel niets anders beteekenen dan dit: het oogenblik was nog niet gekomen, waarop God de Heilige Geest *persoonlijk* inwonen zou in de ἐκκλησία; de *neerdaling* van den Heiligen Geest had nog niet plaats gehad. Er is een neerdalen van den Zoon en van den Heiligen Geest, en het verschil tusschen het Oude en het Nieuwe Testament bestaat daarin, dat onder het Oude Testament de Heilige Geest wel werkte, maar nog niet persoonlijk inleefde en woonde in de ἐκκλησία.

Dat persoonlijk inwonen wachtte daarop, dat Christus verheerlijkt zou worden, daarom spreekt Hij het ook met nadruk uit: „Indien Ik niet wegga, zoo kan de Trooster tot u niet komen".

We hebben wel op te letten, dat heel de Pinkstergeschiedenis verzwakt wordt door ieder die er niets in ziet dan dat er slechts eene gave des Heiligen Geestes in die menschen werkte of dat toen hunne bekeering plaats greep. Die voorstelling vernietigt het feit, daarom, dat de bekeering van menschen van het Paradijs af plaats had. Ziet men nu in het Pinksterfeest niets dan eene gelijksoortige werking op de harten der discipelen, dan is er slechts herhaling en gebeurde er niets bijzonders.

De zaak is echter deze, dat er tweeërlei κατάβασις uit den hemel plaats had;

a. de κατάβασις van den *Zoon*, toen Hij de menschelijke natuur aannam, en

b. eene κατάβασις, een persoonlijk neerdalen van den *Heiligen Geest* op het Pinksterfeest.

Tusschen die twee is dan alleen dit verschil, dat de κατάβασις van den Zoon plaats had in de *menschelijke natuur* en de κατάβασις des Geestes in *het menschelijk geslacht.*

Christus heeft zich de menschelijke natuur geschapen om zich te openbaren op de aarde, en de Heilige Geest heeft de bestaande menscheid gekozen om daarin neer te dalen, en woont als zoodanig nog op de aarde. Bij den Heiligen geest is alleen κατάβασις, geene ἀνάβασις, en de ἀνάβασις van den Zoon is het middel, waardoor de κατάβασις van den Heiligen Geest mogelijk is geworden.

Door zwakke en ongeloovige prediking is thans, helaas! de rijke beteekenis van het Pinksterfeest uit de gemeente weggegaan; men begrijpt niet meer, wat het is dat de Heilige Geest in de gemeente woont en, naar Christus, belofte, eeuwig bij haar blijven zal.

Wat zien wij nu dienaangaande in het *Oude Testament?*

Daar vinden wij die bekende uitspraak van *Jesaia (Cap. 63 : 11)* waarbij wij reeds vroeger uitvoerig stilstonden. „Waar is Hij die zijnen Heiligen Geest in het midden van hen stelde?"

Men zal zich herinneren hoe we er indertijd op hebben gewezen, dat daar

de tegenstelling bestaat tusschen de verschijning van God בְּפָנִים, in den מַלְאַךְ יְהוָה, en in de wolkkolom, en hoe juist daarin was gegeven wat hier staat, dat Hij zijnen Heiligen Geest in hun midden stelde.

De Heilige Geest staat dus wel in hun midden, maar niet ἐν τῷ σώματι τῆς ἐκκλησίας, niet in hunne harten.

Wanneer we nu, na dit feit te hebben geconstateerd, vragen, of de Heilige Geest nu ook in het *Nieuwe Testament* waar de Openbaring komt, aangeduid wordt als persoon, dan hebben we te letten op de verschillende grammatikale en verbale uitdrukkingen die daarop wijzen.

In *Joh. 15 : 26* lezen: Ὅταν δὲ ἔλθῃ ὁ παράκλητος, ὃν ἐγὼ πέμψω ὑμῖν παρὰ τοῦ πατρός, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται, ἐκεῖνος μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ.

Dat de Heilige Geest als *persoon* wordt opgevat, blijkt ten duidelijkste uit de woorden παράκλητος, wat alleen van een persoon kan gelden; ἐκπορεύεται, wat niet van een zaak kan gezegd; het pronomen relativum ὅν; het ἐκεῖνος, en het μαρτυρήσει, wat slechts op een persoon kan slaan en onmogelijk van eene zaak kan zijn bedoeld.

Ook uit Joh. 16 : 13 blijkt dit. Ὅταν δὲ ἔλθῃ ἐκεῖνος, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὁδηγήσει ὑμᾶς ἐν τῇ ἀληθείᾳ, πάσῃ οὐ γὰρ λαλήσει ἀφ' ἑαυτοῦ,ἀλλ' ὅσα ἀκούσε λαλήσει καὶ τὰ ἐρχόμενα ἀναγγελεῖ ὑμῖν.

Woord aan woord getuigt hier van een persoon: ἔλθῃ, ἐκεῖνος (niet ἐκεῖνο) ὁδηγήσει, λαλήσει, ἀφ' ἑαυτοῦ, ἀκούσει en ἀναγγελεῖ, al deze woorden sluiten de gedachte aan eene zaak buiten. Wij verwijzen hier niet naar eene andere plaats, waarop men zich veeltijds beroept, nl. *Efese 1 : 13 en 14* maar die hier niet als een locus classicus gelden kan, omdat de codices varianten opleveren bij deze woorden. Sommige lezen ὅ in plaats van ὅς in vers 14; de verschillende critische uitgaven hebben dan ook ὅς geschrapt en stelden er ὅ voor in de plaats.

Voor ons doet het weinig ter zake, wat hier staat; de codices zijn weinige in aantal en de quaestie zelf is moeilijk op te lossen; ons is derhalve de zaak er niet minder om; wij toch volgen de methode van het argumenteeren uit het organisme der Schrift, maar afgezien daarvan blijkt uit Joh. 15 : 26, dat uit dat enkele ὅ niets is af te leiden; het persoonlijk karakter komt daar immers niettegenstaande het ὅ zoo duidelijk uit, en op dat ὅ volgt dan onmiddellijk ἐκεῖνος. Uit het gebruik van ὅ is nooit af te leiden dat er van geen persoon sprake is.

1 Cor. 2 : 10 zegt ons: Τὸ γὰρ πνεῦμα πάντα ἐρευνᾷ, καὶ τὰ βάθη τοῦ Θεοῦ.

Ἐραυνᾶν is een onderzoek naar iets instellen, iets nauwkeurig bezien, het bestand opnemen om te komen tot een begrip ervan. Ἐραυνᾶν vereischt dus

een bewustzijn dat ἐραυνᾷ, en wordt het ἐραυνᾶν dus aan het πνεῦμα toegekend, dan kan dit niet bedoeld zijn van eene onbewuste zaak, maar moet het gelden van een bewusten persoon.

In *1 Cor. 12 : 11* lezen wij: Πάντα δὲ ταῦτα ἐνεργεῖ τὸ ἕν καὶ τὸ αὐτὸ πνεῦμα, διαιροῦν ἰδίᾳ ἑκάστῳ καθὼς βούλεται

Hier geldt dus datgene, waarop wij bij ἐραυνᾶν wezen, nog sterker: daar hadden wij eene daad van het bewustzijn, hier is tegelijk de wil en het bewustzijn werkende, de *vermogens* die het kenmerk van den persoon zijn, er is sprake van een διαιροῦν, een verdeelen met kennis van zaken, en van een ἐνεργεῖν, het doen uitgaan van eene actie.

In *Openb. 22 : 17* vinden wij de bekende woorden: Καὶ τὸ πνεῦμα καὶ ἡ νύμφη λέγουσιν· ἔρχου etc. De bruid is een persoon; nu worden de Geest en de bruid gecoördineerd, beiden uiten zij iets, en wat zij uiten is een spreken met kennis, een vermanen, een begeeren, een roepen: ἔρχου; die daad kan dus alleen persoonlijk zijn.

Efese 4 : 30 vermaant de geloovigen: Μὴ λυπεῖτε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τοῦ Θεοῦ, ἐν ᾧ ἐσφραγίσθητε εἰς ἡμέραν ἀπολυτρώσεως.

Λυπεῖν kan slechts *persoonlijk* gebruikt, men kan niet een boom, deur, steen etc. verdriet aandoen: hier wordt dus dat bedroeven bedoeld als persoonlijke gewaarwording van den Heiligen Geest.

In *2 Cor. 13 : 13* hebben wij de bekende zegenspreuk: Ἡ χάρις τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ καὶ ἡ κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος μετὰ πάντων ὑμῶν. Ἀμήν, een woord dat elken Zondag in de wereld duizenden bij duizenden malen wordt uitgeroepen, maar dat vaak niet begrepen wordt in zijne kracht. Wat is κοινωνία? De gemeenschap van een socius met een socius, vergelijk 1 Joh. 1 : 3 en 6. Het begrip van κοινωνία is altoos de gemeenschap van den eenen persoon met den anderen, en nooit komt het in het Nieuwe Testament in anderen zin voor.

Uit 2 Cor. 13 : 13 zou reeds op zichzelf genoegzaam blijken, dat er eene gemeenschap van een persoon met een persoon bedoeld is, want bij de Personen des Vaders en des Zoons kan niet een onpersoonlijke Heilige Geest gevoegd.

Het woord κοινωνία laat echter ook op zichzelf geene andere uitlegging toe dan deze, dat de Heilige Geest in de gemeente woont en het de vraag is of ook persoonlijk dien Heiligen Geest leerde kennen en gemeenschap met Hem oefenen; het is niet alleen, zooals men het gewoonlijk opvat, eene gemeenschap met het geestelijke leven, geestelijke gedachten etc., maar de ware beteekenis is veel sterker; de κοινωνία wordt dan ook alleen in de gemeente uitgesproken, en past niet in eene andere vergadering of meeting. De Heilige

Geest heeft zijne woning alleen in de vergadering der geloovigen; daar is alleen de *κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος.*

Nu moet gewezen op *Rom. 15 : 13,* met eenigszins afwijkende bedoeling, Daar is sprake van de *δύναμις* des Heiligen Geestes. Er staat toch: *Ὁ δὲ Θεὸς τῆς ἐλπίδος πληρώσαι ὑμᾶς πάσης χαρᾶς καὶ εἰρήνης ἐν τῷ πιστεύειν, εἰς τὸ περισσεύειν ὑμᾶς ἐν τῇ ἐλπίδι ἐν δυνάμει πνεύματος ἁγίου.*

Meermalen komt in de Heilige Schrift eene aanwijzing van de *δύναμις* des Heiligen Geestes voor. In Luk. 1 : 36 hebben we die *δύναμις* niet van den Heiligen Geest uitgesproken, maar van den Vader; daar staat: *δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι.* Nu zou er geen sprake kunnen zijn van de *δύναμις τοῦ ὑψίστου,* als de *ὕψιστος* zelf niet persoonlijk bestond, anders hadden wij te doen met eene kracht van eene kracht, wat ongerijmd zou zijn. Zoo ook lezen wij in Luk. 24 : 49 weer van die *δύναμις ἐξ ὕψους,* en ditzelfde vinden wij ook in Rom. 15 : 13. Juist dus het feit, dat hier de *πνεῦμα ἅγιον* is samengevoegd met de *δύναμις,* beteekent dat de Heilige Geest niet zelf eene kracht is, en bewijst dat Hij genomen is als de *Persoon,* van wien de kracht uitgaat.

In *Acta 15 : 28* vinden wij vermeld de eerste encycliek, uitgevaardigd door het convent te Jeruzalem, en die encycliek begint met deze woorden: *Ἔδοξεν γὰρ τῷ ἁγίῳ πνεύματι καὶ ἡμῖν.* Δοκεῖν nu kan alleen gecombineerd met een persoon, is alleen mogelijk daar waar bewustzijn aanwezig is. De Heilige Geest komt dus ook hier weer als een persoon voor.

In *Acta 13 : 2* lezen wij dat de Heilige Geest zegt: *Ἀφορίσατε δή μοι τὸν Βαρνάβαν καὶ Σαῦλον εἰς τὸ ἔργον ὃ προσκέκλημαι αὐτούς.*

Dit is zeker de meest evidente uitspraak. Hier treedt de Heilige Geest metterdaad persoonlijk op, Hij geeft *bevelen,* en de woorden zijner ordinantie worden ons medegedeeld.

Ook in *Rom. 8 : 26 en 27* hoopen zich weer de personeele definities op. Eerst wordt er gesproken van een *συναντιλαμβάνεσθαι τῇ ἀσθενείᾳ ἡμῶν* van den Heiligen Geest; d. i. het zich onzer aantrekken, medelijden hebben met onze zwakheden, een geheel persoonlijke werking dus.

Ook wordt er gezegd, dat de Heilige Geest *ὑπερεντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν*; bidden nu is eene alleen bij personen denkbare handeling. Tevens blijkt hieruit dat de Heilige Geest onderscheiden is van den Vader en Zoon, want als Hij bidt, bidt Hij *tot* iemand: hier vinden wij dus ook het onderscheiden persoonlijk bestaan.

Ook worden aan den Heiligen Geest toegekend *στεναγμοὶ ἀλάλητοι,* verder heeft Hij een *φρόνημα,* en ook wordt er bijgevoegd dat de *ἔντευξις* van den Heiligen Geest zich richt *κατὰ Θεόν.*

Op gelijke wijze vinden wij dat persoonlijke van den Heiligen Geest in

eene breede reeks van Schriftuurplaatsen, die niet zoo omstandig als hier, maar met een enkel woord zijn persoonlijk karakter aanduiden.

In *Matth. 12 : 31 en 32* lezen wij, dat ἡ τοῦ πνεύματος βλασφημία οὐκ ἀφεθήσεται τοῖς ἀνθρώποις.

Hier wordt gesproken van lasteren, wat alleen kan geschieden tegen een *persoon*, en nu wordt er gezegd, dat er tweeërlei Openbaring van God op aarde heeft plaats gehad, die van den Zoon en van den Heiligen Geest. Van de βλασφημία tegen den Zoon wordt gezegd, dat die voor vergeving vatbaar is omdat de Persoon des Zoons buiten den mensch staat, maar dat de κατάβασις ἁγίου πνεύματος, omdat Hij *in* ons woont, niet kan gelasterd zonder totale verdorvenheid des harten, zoodat geene vergeving mogelijk is.

In *Acta 5 : 3* lezen wij, in soortgelijken zin, dat Petrus zegt tot Ananias: διατί ἐπλήρωσεν ὁ σατανᾶς τὴν καρδίαν σου, ψεύσασθαί σε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον; en in vers 9 heet het tot de vrouw van Ananias: Waarom zijt gij met uw man overeengekomen πειράσαι τὸ πνεῦμα Κυρίου; dit liegen en verzoeken zijn daden, die men alleen een persoon kan aandoen.

In *1 Tim. 4 : 1* lezen wij, dat de Heilige Geest ῥητῶς λέγει ὅτι ἐν ὑστέροις καιροῖς ἀποστήσονταί τινες τῆς πίστεως. De Geest spreekt dus „*woordelijk*", iets wat ook weer alleen door een persoon kan geschieden, bij wien bewustzijn aanwezig is.

Bij *Hebr. 10 : 29* komt het alleen op de slotwoorden aan, die spreken van τὸ πνεῦμα τῆς χάριτος ἐνυβρίσας. Evenals hoon, laster, enz. kan ook smaad alleen uitgaan tegen een persoon.

In *Acta 7 : 51* zegt Stephanus tot zijne rechters: ἀεὶ τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ ἀντιπίπτετε.

Dit „wederstaan" is ook weer een begrip, dat uitsluitend tegenover een persoon kan gelden.

De verdere plaatsen zullen wij niet alle nagaan, maar slechts aangeven.

Het *spreken* van den Heiligen Geest vinden we in *Hebr. 3 : 7.*
Het *betuigen* „ „ „ „ „ „ „ *Acta 20 : 23,*
Het *beduiden* „ „ „ „ „ „ „ *Hebr 9 : 8.*
Het *verhinderen* „ „ „ „ „ „ „ *Acta 16 : 6 en 7.*
Het *voorzeggen* „ „ „ „ „ „ „ *Acta 1 : 16.*
Het *getuigen* „ „ „ „ „ „ „ *Hebr. 10 : 15; 1 Joh. 5 : 6;* en *Rom. 8 : 16.*

Zoo vinden wij dergelijke uitdrukkingen, die alleen van een *persoon* gelden, heel het Nieuwe Testament door gebezigd van den Heiligen Geest.

B. Nu kan men in de tweede plaats zeggen: Als de Heilige Geest wordt voorgesteld als een persoon, is het daarom echter wel zoo, dat Hij is een *Goddelijke Persoon?*

Op zichzelf is dit eene oisieve vraag, want dat het metterdaad zoo is, blijkt duidelijk uit de aangehaalde Schriftuurplaatsen.

Daar waar op die wijze over den Heiligen Geest gesproken wordt gelijk wij zagen, daar spreekt het vanzelf dat de Heilige Geest de belijdenis zijner Godheid eischt. Als Hij ἐρευνᾷ τὰ βάθη τοῦ Θεοῦ dan is de Godheid van zijn Persoon daarin gegeven. Als aan den Heiligen Geest medewerking bij de schepping, bij de wedergeboorte, bij de heiliging onzer zielen wordt toegekend, dan is dit het medewerken van een Goddelijken Persoon, en blijkt het ten duidelijkste, dat de Heilige Geest God is.

Echter zijn er ook uitdrukkingen in de Heilige Schrift die dit bevestigen.

1 Cor. 3 : 16 coll. 1 Cor. 6 : 19 en *Acta 5 : 3 coll. vers 4.*

In *1 Cor. 3 : 16* worden de geloovigen genoemd ναὸς Θεοῦ en in *1 Cor. 6 : 19* lezen wij dat zij zijn ναὸς τοῦ ἁγίου πνεύματος; de eene maal wordt de bewoner van dien tempel dus genoemd *God*, de andere maal heet Hij de *Heilige Geest.*

Hetzelfde zien wij uit *Acta 5 : 3 cf. vers 4.*

In vers 3 staat dat Ananias liegt tegen den *Heiligen Geest* en in vers 4 wordt Hem verweten dat hij gelogen heeft tegen *God.*

Uit het gezegde zal duidelijk zijn, dat men in de gemeente den Heiligen Geest te prediken heeft als zoodanig als een Goddelijk Persoon die neerdaalde op den Pinksterdag en woont in de ecclesia, en dat het de plicht van elken geloovige is, niet te rusten tot dat hij de gemeenschap met dien Goddelijken Persoon heeft verkregen.

II. Nu komen wij tot een tweede punt, tot de vraag *in welk verband die Goddelijke Persoon volgens de Heilige Schrift staat met den Vader en den Zoon.*

Wij weten, hoe in de leerstukken der kerk daarvoor een vaste term is aangenomen. Evenals voor de verhouding van den Vader en de Zoon de term „gegenereerd" bestaat, zoo is hier de vaste term het *gespireerd* zijn, wat uitgedrukt wordt door het woord ἐκπόρευσις, de *uitgang;* de Heilige Geest is van den Vader en den Zoon uitgaande.

1. De uitspraak in de Heilige Schrift die we dienaangaande bezitten, is in *Joh. 15 : 26,* eene plaats die we reeds vroeger citeerden. Daaruit zien wij, dat de ἐκπόρευσις onderscheiden wordt van de πέμψις; die laatste is de uitzending in deze wereld, vandaar staat er πέμψω, en nu wordt er bovendien bijgevoegd, dat de verhouding tusschen den Vader en den Zoon deze is, dat die Heilige Geest ἐκπορεύεται παρὰ τοῦ πατρός.

Vergelijken wij hiermede *Joh. 14 : 26* waar wij lezen: Ὁ δὲ παράκλητος, τὸ

πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὃ πέμψει ὁ πατὴρ ἐν τῷ ὀνόματί μου, ἐκεῖνος ὑμᾶς διδάξει πάντα καὶ ὑπομνήσει ὑμᾶς πάντα ἃ εἶπον ὑμῖν, dan zien we, dat diezelfde daad van πέμψις die in Joh. 15 : 26 aan den Zoon wordt toegekend, hier aan den *Vader* wordt toegeschreven.

2. Nu kwam de vraag op, *of de* ἐκπόρευσις *nu ook toekomt aan den Zoon*, en daarop heeft de kerk in toestemmenden zin geantwoord, met het oog op *Joh. 16 : 13—15.* Daar wordt gezegd, dat de Heilige Geest den inhoud van wat Hij aan de kerk brengen zal, nemen zal uit den Zoon (ἐκ τοῦ ἐμοῦ), en dat wordt dan weer in verband gebracht met de gemeenschap die er bestaat tusschen den Vader en den Zoon, want er volgt πάντα ὅσα ἔχει ὁ πατὴρ ἐμά ἐστιν. De relatie is dus niet zóó, alsof de Heilige Geest het uit den Vader nam met voorbijgaan van den Zoon, maar de relatie tusschen Vader en Zoon is eene die als met twee stralen in den Heiligen Geest „ausmündet".

Op dien grond leerde de kerk de uitgang van den Heiligen Geest. Die belijdenis gaf aanleiding tot het bekende „*Filioque*", waarover lange jaren heftig werd gestreden en dat de aanleiding werd tot de scheuring tusschen de Oostersche en Westersche kerken.

Het verloop is zooals men weet dit. In de acta van het 2de Constantinopolitaansche Concilie was wel uitgesproken de uitgang des Heiligen Geestes van den *Vader*, maar het „Filioque" stond er niet bij, omdat toen ter tijd die quaestie nog niet aan de orde was geweest.

Toen nu echter de worsteling met de ketters opkwam, deed zich de behoefte gevoelen om zich uit te spreken, en werd de duidelijker formule door de *Westersche kerk* er bij gevoegd op de Synode te *Toledo.* Rome nam de formule op in de mis, zij bleef verder bestaan, en de Reformatie erkende, dat de Roomsche kerk metterdaad op dit punt de waarheid verdedigd had.

De *Grieksche kerk* erkende er wel iets van, maar had eene andere formule, nl. διὰ τοῦ υἱοῦ; dit doet echter te kort aan de Heilige Schrift, omdat het διὰ behoort bij de πέμψις en niet bij de ἐκπόρευσις.

De strijd, die hierover ontbrand is, was een tweeledige, eenerzijds een strijd van *hiërarchische hoogheid*, maar ook anderzijds een strijd om de *waarheid.*

Eensdeels weigerden de Oostersche patriarchen de vlag te strijken voor den bisschop van Rome; maar toch zit er ook een diep religieus verschil achter, en is er een groot verschil van opvatting mede gemoeid. De Grieksche kerk vervalschte het Christendom door de loochening van het „Filioque" en daartegenover moet de ἐκπόρευσις ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ streng gehandhaafd, en dat wel hierom:

Wij zagen reeds, hoe groot belang voor het practische leven de generatie van den Zoon uit den Vader medebrengt tegen het Methodisme, en datzelfde

valt ook hier op te merken ten opzichte van het „Filioque", maar met andere antithese, nl. de *Mystici.*

Loochent men het „Filioque', en is de Heilige Geest alleen ἐκπορεύσις ἐκ τοῦ πάτρος, dan komt men er toe om de sfeer van den Heiligen Geest te isoleeren, de werkingen van den Heiligen Geest als op zichzelf staande te nemen, zijne invloeden als werkingen te beschouwen, die buiten alle verband op ons werken, en wel zoo, dat het verband tusschen het werk van den *Heiligen Geest* en dat van den *Zoon* teloor gaat.

Het verlossingswerk wordt dan van ondergeschikte waarde, en het komt alleen aan op de *heiligmaking.* De Ethische richting bijv. heeft door haar origine uit Schleiermacher een pseudo-mystieke bijsmaak gekregen, en als men dan ook in die kringen komt, vindt men dit verschil met onze Reformatoren, dat de behoefte aan rechtvaardigmaking niet wordt gevoeld, maar alleen aan heiligmaking; men hoort velen zeggen: ja, de verzoening op Golgotha is goed, maar ik moet zelf heilig gemaakt worden. Ziedaar de poging om de heiligmaking te nemen afgescheiden van het werk van Christus, men vergeet dan, dat daar, waar de Heilige Geest het uit den Zoon neemt, de ware werking aanwezig is.

Men versta ons wel, wij zeggen niet, dat de Ethischen het werk van den Christus verkleinen, maar dit neemt niet weg, dat wat zij zeggen toch op dien weg ligt, en bovendien leidt het er toe, om het resultaat van Jezus' optreden op aarde: de kerk, als bijzaak te beschouwen en het persoonlijk leven te houden voor het een en al. Dogma's en leerstukken doen er niet toe zoo zegt men, daar hebben wij niets aan. Die formule nu is een *kettersche* formule, zoodra zij ook maar eenigszins overgesteld wordt tegen het werk van den Christus en de noodzakelijkheid van het leven der kerk; men weet trouwens, hoe alle Mystici steeds verder en verder van de kerk, van de Heilige Schrift, en ten slotte van den Christus zijn afgeraakt. Zie het aan de Doopsgezinden in ons land, het nakroost der Anabaptisten, bij wie alle geloof aan de waarheid der Heilige Schrift is zoek geraakt.

Ook in onze kringen kwam het voortdurend uit, dat bij hen, die zich op de mystische doolpaden verliepen, alles wat tot de kerk en het werk van Christus behoort, gedurig minder waarde krijgt, men bezoekt zelden de kerk, nooit het Avondmaal, en acht zich verheven boven de Heilige Schrift.

Dit komt alles hieruit voort, dat men de werkingen des Heiligen Geestes geïsoleerd neemt, en dat het bestaan des Heiligen Geestes genomen wordt als alleen uit den Vader en niet uit den Zoon.

In de *Grieksche kerk* ziet men, wat er van geworden is. Die kerk zelve beteekent tegenwoordig weinig meer, zij heeft haar voornaamste steunpunt

in het *kloosterleven*. Nu nog zijn de vrome Grieken van de kerk afkeerig, het klooster, waar zooveel vrome mannen bij elkander wonen, is de plaats waar het eigenlijke leven wordt genoten door de ernstige Russen, daarom begeeft zich elke vrome nu en dan eenigen tijd in zulk een klooster om daar in bespiegeling en gebed zijn geestelijk leven te versterken.

De verhouding van de Oostersche en Westersche kerken tot de volken wordt zeer treffend afgebeeld door de legende van *Nicolaas* en *Michael.*

Een gewonde ligt daar, beide heiligen komen om naar hem te zien; maar terwijl Nicolaas boven hem blijft zweven en hem alleen beklaagt, uit vrees van zijne kleederen te zullen bezoedelen met zijn bloed, strekt Michael de hand naar hem uit om hem te helpen. In deze legende is de bijstand, aan den gewonde gebracht, symboliek voor de practische hulp, die de Westersche Kerk in tegenstelling met de Oostersche verleende.

Drijft men alleen op de eenheid van een opgewonden geestesleven, dan komt men uit bij de Kwakers, Darbisten en Plymouth Brethren, ja vindt zich ten slotte in dien kring, waar het persoonlijke geloofsleven de maatstaf is: de moderne, het best thuis, terwijl van het geloof niets overblijft. Zie slechts, hoe in Amerika de meest absolute loochenaars van den Christus samenwerken met Orthodoxen, die nog wel spreken van de persoonlijke werking des Heiligen Geestes, maar die zijn werk in de kerk van Christus voorbijzien; en vraag dan, of niet metterdaad de isoleering van den Heiligen Geest er toe leidt om het Christendom af te breken.

De drie Personen van Het Drieëenig Wezen.

Tot dusver hebben wij bijeenverzameld, wat in de Heilige Schrift eenerzijds over de eenheid van het Goddelijk Wezen en anderzijds over de Differenzirung van het begrip van Vader, Zoon en Heilige Geest werd medegedeeld.

Die openbaring ligt nu voor ons, en nooit zal het aan het menschelijk denken gelukken om iets daaraan toe te voegen, maar wel rust op het menschelijk denken de taak, en dit is de dogmatische taak, om den inhoud van de Openbaring ook op dit punt in te denken, te formuleeren, en zoowel als belijdenis in de kerk als tot verweer tegenover de ketters die Openbaring uit te spreken.

Nu heeft echter de dogmatiek onder alle onderwerpen, die haar ter formuleering worden aangeboden, geen zwaarder taak dan bij dit mysterie, en dat wel hierom:

Omdat bij alle andere mysteriën wij altoos te doen hebben met mysteriën die ten deele ons eigen menschelijk leven in zich opnemen. Handel bijv. van den Middelaar, en ge hebt in het mysterie opgenomen onze menschelijke natuur; handel van de zonde, en ge hebt er in opgenomen de dispositie van ons menschelijk hart; handel van het verlossingswerk, en ge neemt op die verandering, die het menschelijk hart ondergaat door de bewerking der genade; handel van de kerk, en ge vindt er in de openbaring van het kerkelijk leven; handel van eschatologie, en ge ontmoet het vraagstuk van het graf en den toestand der ziel na den dood.

In alle mysteriën zijn dus stukken van ons menschelijk leven opgenomen, en waar dit het geval is, daar is eene bekende grootheid, iets verstaanbaars, en bij al die brokstukken komt dan eene onbekende grootheid waar de verbinding van het bovennatuurlijke plaatsgrijpt met ons menschelijk leven; daar hebben we dan een uitgangspunt en kunnen we door de bekende grootheid in het onbekende indringen.

Ook in den Locus de Deo is dit voor een deel het geval. Wanneer wij toekomen aan de *opera Dei*, aan de schepping, onderhouding en bestiering van alles, dan is daarin ook weer een deel van ons eigen leven opgenomen en vinden wij daarin een aanknoopingspunt met het reëele van ons leven, maar waar wij het dogma de Sancta Trinitate behandelen, daar staan wij voor een mysterie, waarin alle grootheden voor ons onkekend zijn, waarin

geen enkele menschelijke factor zich mengt. In dit dogma moet men eigenlijk afzien van geheel den κόσμος en zich het Eeuwige Wezen Gods *absoluut* denken; en de groote verwarringen, die in dit leerstuk zijn ontstaan, hebben dan ook hierin hun oorsprong, dat men, denkende aan God en den κόσμος, tegelijkertijd het menschelijke op God wilde overbrengen.

Bij de *Trinitas* hebben wij te doen met het Eeuwige Wezen, in zichzelven bestaande, onafhankelijk van den κόσμος, en dies moet het ook geheel los en onafhankelijk daarvan worden ingedacht.

I. Om nu dit denkbeeld eenigszins in eene vaste terminologie te fixeeren, heeft men van oudsher in het Wezen Gods onderscheiden

A. de *essentieele* en

B. de *notionale* werkingen.

Wij beweren niet, dat die woorden door juistheid uitmunten, maar geven ze gelijk ze in zwang gekomen zijn, opdat men, wanneer men ze ergens ontontmoet, ze aanstonds zou herkennen.

Wat is nu het verschil tusschen beide?

A. 1. God is *liefde*. Wanneer nu die liefde in God er toe leidt om een κόσμος te scheppen en op die wereld naar zijn beeld den mensch te formeeren, in dien mensch het voorwerp zijner liefde te vinden en wederliefde te ontvangen, dan gaat er van het Goddelijk Wezen eene werking naar buiten uit, eene werking die creaturen schept en zich met creaturen bezighoudt.

Die werkingen noemt men *essentieele* werkingen. Essentieel is dan bedoeld *a parte hominis*, omdat zij voor ons de essentieele openbaring zijn van Gods almacht, heiligheid, gerechtigheid en liefde.

2. Die essentieele werkingen nu hebben dit karakter, dat zij *vrij* zijn, d. w. z. dat niemand of niets buiten God Hem verplicht om die werkingen te doen. Wanneer Hij eene wereld schept en den mensch formeert, dan doet Hij dit krachtens zijne vrijmacht. Zoo is het met alle essentieele werkingen Gods, alle dragen zij het karakter van vrij en vrijmachtig.

3. Bij den locus de Sancta Trinitate moeten wij van deze essentieele werkingen volkomen *afzien* en ze wegdenken als niet bestaande; wij moeten, om ons inzicht in dit mysterie te verhelderen, ons terugdenken in de eeuwigheid, vóór de schepping, ja vóór het Raadsbesluit tot de schepping, in het Eeuwige wezen Gods, πρὸ καταβολῆς κόσμου.

Wanneer wij nu dat doen, en wij vragen ons dan af, of er, afgescheiden van den κόσμος en wat er in is, in het Eeuwige Wezen, op zichzelf genomen, alleen bij zichzelven bestaande en zichzelven bekend, *werkingen* zijn, ja dan neen, — dan antwoordt de kerk met de belijdenis daarop: „*Est Deus actus purissimus*".

Op die belijdenis heeft Augustinus en hebben ook onze Gereformeerde kerken den vollen nadruk gelegd, terwijl zij ook door de Roomsche en Lutherssche kerken gedeeld wordt, die haar echter niet zoozeer op den voorgrond doen treden.

Wat beteekent nu die belijdenis: „God is de zuiverste daad"?

De beteekenis van het „actus purissimus" is ontleend aan eene vergelijking met ons menschelijk bestaan. In ons menschelijk leven nl. moeten wij bij alle dingen onderscheiden tusschen wat *potentia* en wat *actu* bestaat.

Het *potentieele* is het sluimerende, het niet in het bewustzijn ontwaakte; *actueel* is wat, uit de sluimering opgewekt, tot handeling en werking kwam. Bij ons menschen bestaat die tegenstelling tusschen potentia en actus op elk levensgebied, ten opzichte van elk vermogen en elke conditie onzer menschelijke existentie; dat ligt daaraan, dat er bij ons is een proces, een voortschrijden van onze levenshistorie, en wat is nu historie anders dan de overgang uit het potentieele tot het actueele?

De graankorrel, die in de aarde wordt gelegd, is de potentia; van dat oogenblik af begint het groeiproces, en eerst wanneer de vrucht daar is, is wat in potentia was tot actus, tot volkomenheid gekomen. Zoo is het ook ten opzichte van ons lichaam, ons spraakvermogen, ons denken, zedelijk leven, schoonheidsgevoel etc., alles schuilt eerst potentia in ons, 't komt eerst langzamerhand uit, en is steeds bezig om een actus te worden. Maar, afgescheiden daarvan, is ook het verschil tusschen het potentia en actu in het heden doorgaande, op elk oogenblik.

Wij dragen allerlei beelden en voorstellingen om, die potentia in onze hersenen liggen, en op elk gegeven oogenblik komt er uit dien schat van dat alles een enkel ding, dat op dat oogenblik actus wordt. Als men spreekt, gebruikt men uit den breeden woordenschat, dien men in zijne hersenen heeft, actu zooveel als op dat moment noodig is.

Zeer duidelijk bovendien wordt de tegenstelling tusschen potentia en actu in ons menschelijk leven door het verschil van *slapen* en *waken;* als wij slapen zonder te droomen, zijn wij geheel passief, dan is alles bij ons potentieel.

De mensch is dus wel tot actie in staat, maar altijd gedeeltelijk, van hem kan dus nooit gezegd dat *al* de potentia in actus uittreedt.

In tegenstelling hiermede nu, spreekt de belijdenis uit, dat God is „actus purissimus"; geheel het verschil tusschen potentia en actu is in het Eeuwige Wezen ondenkbaar. Die actus is altijd onverstoord, al wat in God is is actus, de uitdrukking „actus purissimus" heeft dus dezelfde beteekenis als „zuiver goud" d.i. goud zonder alliage. In God is dus niets dan actus, zuivere actus, ja, sterker nog: *actus op het allerzuiverst.*

Is dit helder in het licht gesteld, dan zullen wij nu tevens begrepen hebben, waarom de kerk aldus hare belijdenis van God formuleert.

Wat is onder menschen ons gewone oordeel?

Wij vinden niet de volkomenheid, als wij niet actu vinden uitgekomen wat potentia verborgen was. Een kind kan, als het klein is, nog niet actueel spreken, wel potentieel; vergelijken wij het met den volwassen man, die veel talen kan spreken, dan gevoelen wij dat die laatste veel hooger staat dan het kind.

Elk mensch bezit potentia schoonheidsbesef, maar enkelen slechts zijn artistiek ontwikkeld, die enkelen staan dus hooger dan de overigen. Dit sluit dus vanzelf in, dat ook de mensch hooger staat, als hij waakt dan wanneer hij slaapt, en stelt, dat de volkomenheid toeneemt als de potentia afneemt en de actus meer uitkomt.

Belijden wij nu een God als het volmaakte Wezen, dan mag *niets* potentia in Hem overgelaten, daar elke potentia in Hem afbreuk doen zou aan zijne volkomenheid.

Is dat duidelijk geworden, dan komen wij nu tot:

B. de *notionale* werkingen.

a. Wat is het *Deïsme?*

Wij kennen den vloek, die over alle religie kwam. Het Deïsme stelt ons voor een God die éenmaal een oogenblik opgewaakt is en een onbegrijpelijk groot werk tot stand gebracht heeft, maar die daarna niets meer kon voortbrengen en in het „dolce far niente" is teruggezonken.

Men krijgt dus bij het Deïsme de comparatie, de analogie met een mensch, die jaren lang sufte en niets uitvoerde, maar op één moment door iets wordt aangegrepen, dat hem uit de werkeloosheid opwekt, en eene actie te voorschijn roept die ons verwonderd doet staan, maar wiens kracht daarna is uitgeput en plaats maakt voor nieuwe verdooving. Men kan zoo iets waarnemen bij sommige zangers, die éens in hun leven een heerlijken zang zongen, maar daarna voor goed zwegen.

Op die wijze stelt het Deïsme ons een God voor, die van eeuwigheid sliep en sluimerde, en niets deed, maar die opeens met wondere energie den κόσμος in het leven riep, en toen zich uitgeput terugtrok.

Wij verstaan nu, hoe bij die voorstelling het eeuwig bestaan van het Eeuwige Wezen niets anders is dan een *dood* bestaan, zonder leven en zonder werking.

Graan op den zolder draagt de mogelijkheid van werking en ontkieming in zich, maar ligt dood totdat het in de aarde wordt gelegd, en nu komt de ontluiking, evenals bij het graan uit de sarcophagen, dat, toen men het vond,

nog even werkeloos neerlag als voor 3000 jaren, totdat men het aan de aarde toevertrouwde en zag opbloeien.

Zoo nu stellen de meeste menschen zich God Deïstisch voor als een nietsdoende, een werkelooze God, zonder actus, alleen potentia, en daartegen komt het eerbiedig gevoel op van wie God vreest, maar langs tweeërlei weg.

1. De eene weg is dat men zegt: „Een slapende God kan niet bestaan", en nu evenals *Origenes* gaat zeggen: „De schepping is *eeuwig*", een zeggen dat dus, met eerbiedige bedoeling om God niet werkeloos te maken, de wereld en de schepping van eeuwigheid stelt, het Deïsme zoekt af te weren, maar nu den *Pantheïstischen* weg opgaat.

2. Daartegenover belijdt de Christelijke kerk het *„opus ad intra"*, de „innergöttliche Wirkung"; zij belijdt, dat God niet allleen ad extra werkt, maar altoos werkt ad intra, dat Hij niet alleen opwaakt als Hij „aussergöttlich" bij de schepping werkt, maar van eeuwigheid tot eeuwigheid „innergöttlich" is werkende, dat Hij actus purissimus is krachtens zijn Wezen van eeuwigheid tot eeuwigheid, geheel afgezien van de schepping. Die werkingen nu van den actus purissimus in God, die *ad intra* zijn, die het eigenlijke van het Goddelijk Wezen uitmaken, noemt men *notionaal*; en waar wij nu zoo straks van de essentieele werkingen zagen, dat die vrij zijn, dat God ze kan doen, maar ook kan laten, dat de schepping gevolg is van zijne vrijmacht, daar belijdt de kerk van het opus ad intra, dat het is *noodwendig*, dat God geen oogenblik zonder die volle werkingen zijn kan, want dat elk oogenblik, dat God bestaan zou zonder die notionale werkingen, er iets in God zou zijn, wat niet was de actie op het zuiverst, maar *potentia* in Hem zou stellen.

Dit, dat die werkingen in Hem noodwendig zijn, beteekent niet, dat er eene macht buiten God is, die Hem noodzaakt, of eene lex aeterna, die Hem er toe verplicht, neen, die notionale werkingen zijn noodwendig *krachtens het Wezen Gods zelf*, omdat Hij het eeuwige leven is en niet de dood. In dien zin spreken de theologen en de vaderen van ouds van essèntieele en notionale werkingen in God, en 't zijn die notionale werkingen Gods die uitkomen in de *generatie* van den Zoon en de *spiratie* van den Heiligen Geest.

ב Nadat we dit gezien hebben, gaan wij nu eene schrede verder.

Als wij ons aangaande het Wezen Gods, zooals het in zichzelf in actie is, zekere voorstelling, zeker stamelend begrip zoeken te vormen, dan staan ons daartoe twee wegen ten dienste:

1°. om bijeen te zamelen de verschillende *uitdrukkingen*, die in de Heilige Schrift gegeven worden, en

2°. om te argumenteeren uit de *Schriftopenbaring*, dat God den mensch schiep *naar zijn beeld.*

Met die beide manieren van bewijsvoeren blijven wij dus op het Schriftterrein; wij begeven ons niet tot redeneeringen uit de rede of de natuur op zichzelf: dat zou philosophie zijn; neen, wij putten onze gegevens uit de Heilige Schrift, en wanneer wij die gegevens hebben, moeten wij onze rede gebruiken om uit dit principium te argumenteeren.

Theologie en philosophie argumenteeren beide met de rede, maar het principium der Theologie is *de Heilige Schrift*, terwijl dat van de philosophie *de rede* is.

Wanneer wij nu uit de gegevens, die uit de Heilige Schrift voortvloeien, gaan argumenteeren, dan kunnen wij beginnen met te zeggen: In den mensch is een hooger en een lager deel, het lichaam en de ziel; het lichaam is het dienende, de ziel is het heerschende deel. Wanneer wij dus uit het beeld Gods in den mensch opklimmen tot het Wezen Gods, dan ontleenen wij de trekken eerstelijk aan 's menschen *geestelijk* bestaan.

De mensch is volgens de Heilige Schrift het hoogste wezen der schepping, de engelen staan lager dan de mensch, zie *Psalm 8*: alles, ook de engel, is aan den mensch onderworpen.

Daaruit vloeit ons recht voort om te zeggen dat wij, om ons een analogisch begrip van de actie in het Goddelijk Wezen te maken, dit middel ter beschikking hebben, dat wij vragen mogen: „Hoe is de actie in het *hoogere deel* van het menschelijk wezen?"

Dat hoogere deel van het menschelijk wezen ligt in de twee acties van zijn *denken* en zijn *willen.*

Metterdaad blijkt dus, als wij dit wel indenken, dat er in den mensch valt te letten op *drie* momenten: het *denken*, het *willen*, en ook op het *ik*, dat denkt en wil; er is in ons niet een opzichzelf drijvend denken en willen, maar *ik* denk, *ik* wil.

Daaruit volgt echter volstrekt niet, dat wij zoodoende komen tot *trichotomie;* die heeft noch met het willen, noch met het denken noch met het ik iets te maken, bovendien heeft de Christelijke kerk altoos de *dichotomie* van den mensch beleden, terwijl in de Luthersche kerk de dwaling der trichotomie spoedig is ingeslopen.

Het zal niet overbodig zijn, hier te vragen wat wij onder die begrippen hebben te verstaan. Onder dichotomie of trichotomie verstaat men wat in twee of drie stukken gesneden kan worden, zóó, dat elk stuk opzichzelf bestaat. De mensch nu kan in twee stukken gesneden, dit scheiden vindt plaats bij ons *sterven*, dan bestaan ziel en lichaam afzonderlijk, en die twee worden

in de wederopstanding des vleesches hereenigd. Wij zien het in 't Paradijs, hoe eerst Adams *lichaam* geschapen wordt, daarna zijne *ziel.*

Zegt iemand nu met de trichotomisten: de mensch bestaat uit *geest, ziel* en *lichaam,* dan vrage men hem: of hij ooit kan waar maken dat de mensch in 3 deelen gesneden kan worden, en waar dan de geest blijft; hij zal het antwoord op die vragen schuldig blijven; het trichotomisme is dan ook niets dan droomerij en philosophie.

Waarin heeft nu het trichotomisme altoos den meesten steun gezocht? (cf. Delitzsch in zijne „Biblische Psychologie"). Daarin, dat men zegt: Wij belijden een God, die trinitarisch bestaat als een Drieëenig Wezen; de mensch is naar zijn beeld geschapen, derhalve moet ook in den mensch het *trinitarische* teruggevonden worden.

Dit is niets dan eene dwaze conclusie. In ons wezen is verschil in waarde tusschen die 3 deelen; ziel, geest en lichaam zijn in beteekenis niet met elkander te vergelijken; het geestelijke is 't hoogste, het „seelische" is wat we met het dier gemeen hebben, het laagste is 't lichamelijke.

Verklaart men dit nu naar de analogie van de Triniteit, dan krijgt de *Heilige Geest* het hoogste, 't geestelijk bestaan; het „seelische", dat wij met den hond gemeen hebben, krijgt dan de *Zoon,* en het lichamelijke de *Vader.*

Dit alles nu is ongerijmd; het trinitarisch bestaan van het Eeuwige Wezen kan zich nooit afspiegelen in ons lichaam, omdat God geest is en niet somatisch bestaat, maar het moet zich afspiegelen in de *actie van ons geestelijk leven,* daar vinden wij het Trinitarische.

Ons *ik* is de bron waaruit ons denkend bewustzijn opkomt; wij zien dat *ik* door middel van ons bewustzijn tot *wil* worden, en zoo tot actie overgaan in het leven. Dit ziet dus eenvoudig op de actus in ente spirituali van den mensch; ook in ons innerlijk geestelijk wezen vinden wij dus het *ik,* het *bewustzijn* en den *wil.*

Die drie trekken nu in ons wezen zijn het, die pro mensura humana en modo humano correspondeeren met het *Vaderschap,* het *Zoonschap* en met den πνεῦμα ἅγιον in het Goddelijk Wezen.

1. Om nu te doen gevoelen dat wij met zoo te concludeeren op Schriftuurlijk terrein blijven, willen wij beginnen met er aan te herinneren, dat dat tweede in den mensch, nl. zijn *denken,* in 't Grieksch wordt genoemd λόγος, en dat het, voorzoover het niet is 't discursieve maar 't *onmiddellijke* denken, den naam draagt van σοφία, en hoe nu in de Heilige Schrift die beide, λόγος en σοφία, worden uitgesproken van den *Zoon.*

Wanneer men vraagt: Wat is actie? dan is ons antwoord: alle actie van hoogere orde is een *processus,* en wel genomen in den zin van een processus

quo aliquid ex aliquo oritur, een processus waardoor uit iets iets voortkomt.

Dat is zoo bij alle actie van hooger orde, niet bij mechanische maar bij *organische* actie, en daar wij nu èn in den menschelijken geest èn in het Wezen Gods moeten te doen hebben met iets organisch, daar spreekt het vanzelf, dat de actie in essentia hominis en in Essentia Dei moet dragen den vorm van *processus*.

Bekend is de analogie die hierbij kan worden aangegeven. Wanneer wij over het menschelijk denken spreken, gebruiken wij eene reeks van woorden en uitdrukkingen, die alle aan de generatie ontleend zijn, vgl. de woorden: bevatten (conceptie), bezwangeren, voortbrengen etc., eene geheele reeks van uitdrukkingen, ontleend aan het proces van de generatie bij den mensch. Daarin ligt het dan ook, dat wij in onze taal, evenals de andere volken in de hunne, erkennen dat de actus van ons denken een processus is, waardoor iets geboren wordt.

Bij alle organische actus is eene *causans* en een *causatum*, eene oorzaak en iets wat veroorzaakt wordt; eene kiem, waaruit het wordt, en een mensch, dier etc., dat er uit geboren wordt.

Zoo nu is het ook bij het denken; als wij iemand hooren spreken zóo, dat niet telkens iets uit het voorgaande in zijne gedachten voorkomt, dan zeggen wij: die man spreekt wartaal. Gebrek aan processus geeft een onsamenhangend geheel en wekt verveling. In ons denken, zal het goed zijn, is altijd processus.

2 Ditzelfde is van den *wil* niet zoo gemakkelijk aan te toonen, daarom bepalen wij ons tot den middenterm, men zal dan genoegzaam verstaan wat wij bedoelen.

Volgens de Heilige Schrift en het dogma der kerk, is ook de actus in God een processus, en wel in dubbelen vorm, eene processus *generans* en *spirans*. Er is dus in God een actor, en van dien actor gaat eene dubbele actie uit, nl.:

a. een actio *generans* en

b. een actio *spirans*.

Nu is de kerk in hare ontzettende worsteling met de Grieksche philosophie, om het Monotheïsme te verdedigen tegenover het Pantheïsme en Polytheïsme, gekomen tot nauwere formuleering van deze zaak in deze uitdrukkingen die per analogiam zeker licht op de zaak werpen, nl.

a. dat de actus *generans* heeft plaats gehad per modum *intellectus* en

b. dat de actus *spirans* plaats heeft per modum *amoris*.

Die laatste uitdrukking beantwoordt niet geheel aan wat zooeven is gezegd over de tegenstelling van denken en willen, maar toch wordt in die uitdruk-

king hetzelfde weergegeven; er is mee uitgedrukt dat wat wij noemen de denkactie die in de handelende actie overgaat. Liefde in woorden geeft niets, liefde moet eene *daad* zijn.

α Stelt ge u nu zoo de zaak voor, denk dan uzelven eens als menschelijk wezen met uw bewustzijn en wil, van uw geboorte af buiten alle omgeving gehouden en opgesloten in een donker vertrek, alleen voedsel ontvangende om het leven te houden, wat zou daarvan het gevolg zijn? Dit, dat er toch in uw menschelijk wezen een beweging des denkens en des willens zou plaats hebben, maar die actie bijna geheel potentieel blijven zou, omdat ons creatuurlijk denken en willen in zichzelf geen inhoud heeft en er op is aangelegd om zijn inhoud te ontleenen aan de samenleving en de schepping om ons heen.

Daarom zou in zulk een toestand de menschelijke geest niet kunnen baren; alleen zouden er primitieve gewaarwordingen zijn.

β Denk u nu in de tweede plaats zooals ge nu zijt, uitgenomen uit uwe omgeving en opgesloten in eene cel met onthouding van alle lectuur en alle uitzicht, dan zou er natuurlijk eene zeer sterke actus geboren worden in uw denken en willen, maar die actus zou zich alleen moeten bezighouden met de herinnering uit uw vroeger leven, terwijl de wil gedurig zou afstuiten op de onmogelijkheid om tot actie te komen.

Wanneer wij daarentegen die vraag stellen bij het *Goddelijk Wezen*, hoe komt dan alles anders te staan!

Is het Goddelijk Wezen zonder inhoud? Integendeel; alles in de schepping is uit God geworden, alzoo is in het Goddelijk Wezen, geheel op zichzelf genomen, niet alleen drang om te denken of te willen, maar zulk een absoluut volkomen inhoud van denken en willen, dat er nooit iets kan bijkomen.

Bij ons heeft het denken, ook wanneer wij den inhoud opnemen van buiten, altijd slechts *successief*, voor een deel plaats; niemand kan ooit twee gedachten tegelijk denken. Wanneer wij nu opklimmen tot het Eeuwige Wezen, dan hebben we daarin te doen met een absoluut eeuwig zijn, waarin alles tegelijk in absolute volheid gedacht en gewild wordt.

Men zou dus, tot op zekere hoogte kunnen zeggen, dat de „Gesammtheit" van alle denken in de schepping den inhoud uitmaakt van het Goddelijk denken, alhoewel dit niet zuiver is, daar alle denken Gods absoluut is, maar toch in elk geval is al wat in het creatuurlijk denken is, genomen uit het Goddelijk Wezen, en die meer dan adaequate inhoud van allen logos in de wereld is in Hem eeuwig praesent, van oogenblik tot oogenblik aanwezig.

Is dit ons duidelijk geworden, dan komen we nu van zelf tot de vraag:

„Waaruit put God zijn denken, waar is de origo van zijn denken?

Daarop kan het antwoord geen ander zijn dan dit, dat God zijn denken put *uit zijn eigen Ik*, en we komen derhalve tot deze conclusie, dat

1°. uit het Goddelijk „Ik" van eeuwigheid tot eeuwigheid elk oogenblik volkomen voortkomt de absoluut aequate inhoud van zijn denken. In het Goddelijk Wezen is alzoo van eeuwigheid tot eeuwigheid het Goddelijk „Ik", dat zijn volkomen inhoud absoluut denkt, en

3°. het eeuwig aanwezige product daarvan is in God.

Wanneer wij dat bij den mensch moesten uitdrukken, dan zouden wij moeten zeggen, dat uit ons denkend ik onze logos uitkwam en zich voor ons *obiectiveerde.*

Op deze wijze nu leert de Heilige Schrift, dat in het Goddelijk Wezen uit het Goddelijk Ik van eeuwigheid tot eeuwigheid de absolute inhoud van zijn bewustzijn geobiectiveerd wordt, en noemt zij deze eeuwige zelfobiectiveering van God den λόγος.

3. In de derde plaats moet er op gelet, dat wij in onzen menschelijken geest nog iets anders hebben dan ons denken, nl. het denken van *onszelven*, d.i. ons *bewustzijn.*

Een krankzinnige denkt veel, en men verstaat hem niet als men meent, dat hij altoos wartaal spreekt, neen, als hij een geleerd man is, kan men lang met hem praten over wetenschappelijke onderwerpen, maar op één oogenblik merkt men waar het hem hapert; de man heeft geen identiteit tusschen zijn ik en zijn zelfbewustzijn. Dat wonderbare dat wij onszelven denken, kennen, bestudeeren, beoordeelen, verheffen, heiligen, demoraliseeren, dat we in onszelven „differenziren", is alleen mogelijk door ons zelfbewustzijn; en 't is door het overgaan van het denken tot het zelfbewustzijn dat men komen kan tot het definieeren van den λόγος als den υἱὸς τοῦ Θεοῦ.

Daaruit, dat wij als menschen zelfbewustzijn hebben, behoeven wij echter niet per analogiam alleen op te klimmen tot God, want de Heilige Schrift openbaart ons, dat er in God een zelfbewustzijn is. De Heere onderscheidt zelf een „Ik" en een „Mij"; dit bewijzen woorden als: „Hij heeft alle dingen gewrocht om zijnszelfs wille", en: „Ik zal mijne eer aan geen andere geven".

Bij ons is het bewustzijn van ons ik onderscheiden van den overigen inhoud van ons denken, omdat ons ik altijd identiek blijft voor ons besef, terwijl het denken altoos wisselt.

Ons *ik* blijft gedurende ons geheele leven hetzelfde als in onze kinderjaren, maar de *inhoud* van het denken is geheel anders geworden, de man denkt anders dan het kind. Dit onderscheid nu ontstaat bij ons alleen daardoor dat er bij ons een *proces* is, en daar er nu in God geen sprake kan zijn van een

proces, maar het denken in Hem altoos denzelfden inhoud heeft, verschilt het denken in God niet van zijn „Ik", maar is hetzelfde.

Zooeven gebruikten wij de formule: *„zichzelven obiectiveeren"*. Wat beteekent dat?

Het is zichzelven kennen, zichzelven aan zichzelven voorstellen. Wie het daarin ver bracht, komt er toe om zichzelven te zien en te hebben een beeld van zichzelven, den indruk van zijn eigen bestaan.

Daarin, in dat kennen van onszelven, ligt juist de weg tot heiligmaking; het niet kennen of gebrekkig kennen van zichzelven is zonde, en het is toegezegd, dat wij in de zaligheid, nadat de zonde zal zijn weggedaan, volkomen zelfkennis zullen hebben; waar nu gebrekkige zelfkennis uit onze zonde voortkomt, daar spreekt het vanzelf, dat wij ons in God den Heere slechts *volkomen* zelfobiectiveering mogen denken.

Wanneer is die zelfobiectiveering *volkomen*? Dan eerst, *als het „ik" met al wat er in is of zijn kan, in het geobiectiveerde wordt teruggevonden.* Nu blijft bij ons menschen dat obiectiveeren altoos eene abstracte gedachtenwerkzaamheid, waarin ons wezen niet medegaat, omdat de grond van ons wezen ligt buiten ons „ik", in God. Wij kunnen dus in onze zelfobiectiveering den grond van ons wezen nooit overdragen; 't is dus altijd een „Gedankending". Brengt men zich echter te binnen, dat de Heere onze God den grond van zijn Wezen in zichzelven bezit, dan zal men gevoelen hoe bij Hem zelfobiectiveering er toe leidt om ook den grond van zijn Wezen over te dragen zoodat die obiectiveering substantieel plaatsgrijpt.

Zoolang men zich dus in dat geobiectiveerde in God nog iets minder voorstelt dan in God zelf is, wat ook, zoodat men niet zou kunnen zeggen: het obiectiveerende is gelijk aan het geobiectiveerde, dan zou de obiectiveering onvolkomen zijn, en dies Gode onwaardig; denkt men zich echter die obiectiveering als absoluut voltooid, dan kan er in het geobiectiveerde niets minder zijn dan in het obiectiveerende.

Dat is de grond, waarom elke belijdenis, die niet erkent dat in het Woord evenveel is als in den Vader, de volkomenheid in God aantast, en den actus in God onvolmaakt stelt.

God is God. Als Hij zichzelven obiectiveerde, en het geobiectiveerde ook niet tevens God was, dan zou het God-zijn van God niet geobiectiveerd zijn; elke Christelijke belijdenis, die iets te kort doet aan het God-zijn van den Logos, maakt de daad van zelfobiectiveering in God onvolkomen en vernietigt het Goddelijk Wezen zelf.

Nu zou men kunnen vragen: Ontstaat er dan, wanneer het eeuwige Wezen zichzelven obiectiveert, niet een *nieuw wezen* naast het bestaande, en ligt er

niet in het georigineerde wezen een *tweede* wezen, onderscheiden naast het origineerende?

Denk het u slechts in: wanneer gij zelf bewustzijn in u opwekt, is er dan in dat „mijzelf" een tweede wezen ontstaan naast u? Neen, het is identiek met uw wezen.

Wanneer dus God de Heere door zich te objectiveeren in den Zoon een tweede wezen liet ontstaan, dan zou Hij niet meer zichzelven objectiveeren, maar een ander. De fout van al de kettersche secten, zooals de *Sabellianen*, het *Emanatisme*, het *Tritheïsme*, *Arianisme* etc., schuilt dan ook alleen hierin, dat zij de zelfobiectiveering van het Goddelijk Wezen *buiten* het Goddelijk Wezen laten vallen. Daarom is elke voorstelling, die, hoe weinig ook, zich een dubbel wezen poogt voor te stellen, geheel in strijd met de daad van Gods zelfbewustzijn, waarin Hij zijn Wezen geheel objectiveert.

3. Ter nadere adstructie zal het nu noodig zijn, dat wij overstappen op het *aesthetisch gebied.*

1. Zoolang wij in ons denken bevangen blijven, hebben wij nog maar met een vorm van ons menschelijk bewustzijn te doen, maar de menschelijke geest heeft niet enkel den *denkenden* vorm maar ook den *verbeeldenden* vorm, wij hebben niet alleen *begrippen*, maar ook *voorstellingen*. Nu is, vooral door theologen, die uit een geheel verkeerd begrip de aesthetica op zij gezet hebben, dit geheele verbeeldingsleven veel te veel verwaarloosd, te onvergeeflijker omdat de Heilige Schrift ons bijna nooit de Openbaring geeft in den vorm van het denken, maar steeds in dien der verbeelding; denk aan de symbolen, visioenen, beeldspraken etc. door heel de Openbaring, aan de typen waarin Christus vertoond is, dan blijkt het aanstonds dat de Openbaring dus veel meer gegeven is in den vorm der verbeelding.

2. Gaan wij nog verder tot op *den Christus*, dan zien wij uit de *gelijkenissen*, door Hem gebruikt, en uit den *symbolischen vorm van zijn onderwijs*, dat ook Hij allereerst de *verbeelding* van den mensch aangrijpt. Het is dus wel loonend om in dat aesthetisch leven van den menschelijken geest in te dringen. Ook hier ligt weer door analogie eene illustratie van het mysterie dat wij bespreken; wij beweren nooit, dat iemand een mysterie kan verklaren, maar wel, dat hij het kan illustreeren en de voorstellingen oproepen, die er het naaste mede overeenkomen.

Wat is het verbeeldingsleven, het leven van den idealen kunstenaar? Wanneer er in den eminenten kunstenaar eene conceptie is, dan heeft er dit plaats, dat er eene Goddelijke vonk hem van binnen aanraakt, iets wat

men genoegzaam bemerken kan bij de dichters door hun aanroepen van de Muze zoo ze heidenen, en van God zoo zij Christenen zijn; zij hebben dus besef, dat er iets van boven in hen komt. Wat komt er nu van boven? die regels van hun lied? dat beeld op hun doek? Neen, niets dan de conceptie van hetgeen zij uitwerken.

Wat grijpt er plaats, wanneer de vrouw bezwangerd wordt? Wordt er dan eene hoeveelheid vleesch en bloed in haar lichaam gebracht, zooveel als noodig is om een een kind te formeeren? Neen, immers in de bezwangering treedt een levenskiem in haar, die het kind formeert uit haar eigen vleesch en bloed. Zoo is ook de conceptie van den grooten kunstenaar. Zijn vleesch en bloed zijn zijne kunstvormen, die daar in hem gereed liggen als disponibele materie; en nu is het de vonk uit God, die in den kunstenaar inslaat, hem arripieert, de in hem voorhanden kunstmaterie beheerscht, en het beeld doet geboren worden.

Na die conceptio nu bij den kunstenaar volgt er een tijd van zwangerschap, een benauwde tijd, een tijd dien ook elke goede prediker kent en doorleeft als hij eene predikatie moet leveren, een tijd waarin het beeld zich vormt in den kunstenaar vóor het, evenals bij de geboorte van een kind, als levend geheel naar buiten treedt. Het beeld is geheel in zijn geest afgewerkt; een kunstenaar heeft eerst gezien, wat hij in het marmer brengen wil; en eerst daarna is het naar buiten getreden; er komt niets in de incarnatie uit dan wat in hem voldragen was.

Dat ervaart elke kunstenaar in hooger zin, en nu zullen wij vanzelf gevoelen hoe dat kunstleven ons nog klaarder illustreert het mysterie der zelfobiectiveering Gods.

God schiep eene wereld, Hij heeft in die wereld zijn Logos naar buiten gedragen en geincarneerd, maar aan dat opus ad extra gaat in God vooraf de absolute conceptie, niet door een vonk van buiten Hem toegebracht, maar door de vonk uit zijn eigen Wezen, dus het beeld geconcipieerd *uit zijn eigen Wezen* en in Hem gevende het *volledige* beeld.

Denkt men zich een kunstenaar, die door God werd verwekt om als een kunststuk *zijn eigen portret* te leveren, dan zou die kunstenaar eerst zichzelven moeten gedragen hebben in zichzelven om een juist beeld te kunnen geven, en mag het met eerbied worden uitgesproken, dat God de Heere van eeuwigheid tot eeuwigheid zichzelven afbeeldt in zichzelven, en zichzelven in de volkomenheid ziet en bezit.

3. Wij kennen de quaestie van het principaat van den wil of het principaat van het denken, en weten, hoe de Gereformeerde theologen er steeds nadruk op leggen, dat het principaat van het *denken* moet gebruikt, en men, men het

principaat van den wil te leeren, op doolpaden verzeild raakt, die ons brengen bij Schopenhauer c.s. Daarom brachten ook Amesius c.s. een kwade strooming in het kerkelijke leven door den *wil* op den voorgrond te stellen.

Zullen wij nu recht verstaan, waarom het principaat van den wil nooit kan aanvaard, laat ons dan bedenken, dat dit principaat zou leiden tot de uitkomst dat de Heilige Geest uit den *Vader* geboren wordt, en de Zoon uit den *Heiligen Geest.*

Het principaat van het *denken* wil echter zeggen, dat de wil niet kan werken, tenzij de denkactus voorafgegaan zij en den wil uitdrijve.

Wat leert nu het mysterie der Heilige Drievuldigheid? Dit, dat de spireerende wil niet rechtstreeks het eerste is wat in de zelfobiectiveering Gods ontstaat, maar dat uit die zelfobiectiveering eerst ontstaat de *Zoon*, de Logos, de Sophia, en dat eerst daarna het „Ik' dat obiectiveerende en het uit Hem geobiectiveerde Woord het spireeren van den *Heiligen Geest* uit zich doen plaats hebben. Dat beleed Amesius ook wel, maar hij doorzag het verband niet.

Juist toch de belijdenis dat de Heilige Geest e Patre Filioque procedit, brengt het primaat van den wil in strijd met de Triniteit, en geeft dezen grondregel, dat er eerst is de Logos die gegenereerd wordt, en daarna uit den Vader en den Logos de Spiritus uitgaat.

Hier zien wij dus weer het enge verband, dat tusschen deze dogmata bestaat, en dat alle lijnen van alle leerstukken uitloopen in den Locus de Deo.

Daarom is het dan ook, dat de Grieksche kerk, die het „Filoque" loochende, in het Mysticisme verzonken is bij gebrek aan wilskracht om te handelen; daarom is de belijdenis door de kerk zoo gestreng volgehouden, dat de generatie van den Zoon uit den Vader is, en dat de spiratie van den Heiligen Geest is uit den Vader en den Zoon; eerst als het „Ik" zichzelf obiectiveert, is het in staat om door spiratie den wil in actus te zetten.

Zijn dan de obiectiveerende en het geobiectiveerde, het spireerende en het gespireerde eenvoudig identiek? Is het in God driemaal hetzelfde? Ja, en nochtans zijn die drie absoluut van elkander onderscheiden, maar onderscheiden uitsluitend en eeniglijk door de *relatie*, waarin zij tot elkander staan. Op die relatie valt daarom alle nadruk; het is die onderlinge betrekking, die verhouding, die relatie, die uitsluitend het onderscheid maakt tusschen Vader, Zoon en Heiligen Geest, en een ander onderscheid bestaat er tusschen deze drie niet. Wanneer de Christus zegt: ὁ πατήρ μου μείζων ἐστίν, en men verstaat dit zoo dat het niet ziet op den Christus in zijne incarnatie, maar op de *wezensverhouding*, dan beteekent dit niets anders, dan dat de relatie van den Vader tot den Zoon en den Heiligen Geest eene hoogere relatie is dan die van den Zoon en den Heiligen Geest tot den Vader; het hoogere ligt dan

alleen in het verschil tusschen de causa en het causatum; wat oorspronkelijk is, staat, wat de relatie betreft, hooger dan wat daaruit gegenereerd wordt, het geobiectiveerde is altijd het passieve resultaat en het obiectiveerende het actieve.

In die *relatie* bestaat dus het verschil, en bovendien nog eenig verschil te denken, zou zijn het Eeuwige Wezen in drieën splijten, waarmee de eenheid zou teloor gaan.

Nog éene vraag doet zich hierbij op, en wel deze: Indien het nu zoo is, dat de Zoon gegenereerd is uit den Vader en Hem volkomen gelijk is, God uit God, eeuwig uit eeuwig, almachtig uit almachtig, — waarom genereert de *Zoon* dan ook niet weer op zijne beurt, waarom is er dan niet een eindelooze voortgang van nieuw genereeren?

De vraag vindt hierin hare beantwoording: Wanneer de daad van zelfobiectiveering plaats greep en volkomen is, dan is daarmede het proces voltooid, het kan niet worden voortgezet, anders zou er nog iets aan de zelfobiectiveering haperen.

4. Nu moet er intusschen bij het bespreken van het denkproces wel op gelet worden, dat bij dat proces de *persoon niet* voorkomt. In het mysterie der Heilige Drieëenheid moeten we onderscheiden tusschen tweeërlei belijdenis, die van den geestelijken ternaar èn de belijdenis dat er drie Personen in het Goddelijk Wezen zijn. Wij gevoelen het wel, dat, zoolang men bij het denkproces blijft staan, dat op zichzelf nog niet de Personen geeft, maar dat, wanneer wij stipt argumenteeren, die analogie ons alleen drie *relatiën* aanbiedt.

Wij begrijpen, wat bedoeld wordt met de woorden „moment" en „relatie"; in het heelal bestaat alles uit deze twee, altoos heeft men te onderscheiden tusschen de zaak en de betrekking waarin die zaak tot eene andere zaak staat.

Of nu die drie momenten, die we op 't spoor kwamen, personen zijn, is eene zaak, die we straks afzonderlijk zullen bespreken; wij hebben nu slechts drie momenten gevonden met relaties. Die relatiën brengen nu te weeg wat men in de Oude Theologie noemde met den naam *oeconomia divina*, een naam dien men aan het trinitarische leven gaf omdat ook in het huisgezin vader, moeder en kind een zekeren ternaar vormen, waartusschen relatiën bestaan, die als zoodanig dus, wat de samenbinding betreft, hier een analogie opleveren: zoo heeft men dus de oeconomia in den stipten zin van de relatie, met abstractie van al het vleeschelijke, zuiver geestelijk genomen, overgebracht op Gods Wezen,

In die oeconomia divina nu is het eenige, waarin de momenten van elkander verschillen, de relatie waarin zij tot elkander staan.

Tusschen Vader, Zoon en Heiligen Geest is geen verschil, wat hun wezen, raad, werking en vermogen betreft, er is alleen één onderscheid tusschen hen, en dat onderscheidt bestaat uitsluitend in de relatie waarin zij tot elkander staan. Wie dus tusschen Vader, Zoon, en Heilige Geest ééne enkele onderscheiding. hoe gering ook, stellen zou, behalve in de relatiën, zou het mysterie der Drieëenheid ten eenenmale vervalschen, ja, het geheel opheffen.

Het is een en dezelfde God, die zich obiectiveert in den Zoon, en een en dezelfde God, die als Zoon zich geobiectiveerd weet uit den Vader, wanneer men tusschen die twee verschil zou willen zoeken, zou de obiectiveering uit den Vader eene onvolkomene zijn, zou er een werkeloos deel, hoe klein dan ook in den Vader overblijven, en zoo zou het eeuwig Goddelijk karakter des Vaders vernietigd worden.

Bij ons menschen vindt altijd slechts obiectiveering van een deel van ons wezen plaats, niet alzoo echter bij God, Hij is altijd actus purissimus, alle deelen werken bij Hem volkomen absoluut en geheel, en de zelfobiectiveering van den Vader is volkomen adaequaat aan zijn Wezen, de relatie tusschen die twee, Vader en Zoon, is alleen deze, dat de een obiectiveert terwijl de ander geobiectiveerd wordt.

Ditzelfde geldt ook weer van het derde moment in het Goddelijk Wezen: hoe de obiectiveerende God, door den geobiectiveerden God heen, zijne kracht volkomen openbaart. Dit wordt ons duidelijk als wij er op letten, dat alle zelfbewustzijn bij ons daarmede eindigt, dat wij iets doen, en dat, naarmate het zelfbewustzijn krachtiger opwaakt, ook naar die mate de innerlijke actie in ons sterker zal wezen. Waar dat nu bij ons zoo is, daar kan het niet anders, of de daad van zelfobiectiveering moet ook bij God den Heere niet zijn een spel des zelfbehagens, maar leiden tot het oefenen van kracht.

Wanneer door ons op die wijze gehandeld wordt, dan zal er een groot onderscheid bestaan tusschen de kracht, die in ons schuilt, en wat geobiectiveerd wordt, omdat onze actie, evenals ons zelfbewustzijn, onvolkomen is. Bij God echter kan het niet anders of de volkomen absolute kracht in God moet werken als vrucht van de obiectiveering, en daarom kan er in den Heiligen Geest nooit iets minder zijn dan in den Vader en den Zoon.

Bovendien kan er bij ons allerlei kracht, allerlei actie uitkomen buiten ons zelfbewustzijn om, maar ook dat is bij God onmogelijk, er is bij Hem geene actie dan zelfbewuste, en daarom kan de Heilige Geest niet alleen uit den Vader gespireerd zijn, want dan zou er eene werking wezen, die omsloop buiten den Zoon en dus buiten het Wezen Gods.

In die *relatiën* alleen ligt nu het eenige onderscheid, dat beleden wordt tusschen Vader, Zoon en Heiligen Geest, en alleen wie dat onderscheid wil

wegnemen, kan het onderscheid tusschen denken en zijn in God plaatsen.

Men vatte dit wel, we pogen niet eene verklaring te geven van dit mysterie: God alleen kan God begrijpen; maar ons doel is alleen om ons rekenschap te geven van wat in de uitdrukking van de gedachte „Drieëenig" ligt uitgesproken.

Gaven wij een geheimzinnigen naam aan God, dien niemand verstond, dan zouden wij eene soort van fetisch krijgen, iets wat buiten alle begrip ligt, zooals het woord Jehova voor menschen die geen Hebreeuwsch kennen. Nu wij echter een Hollandsch woord hebben voor het Eeuwige Wezen, spreekt het vanzelf, dat we dat woord moeten gebruiken met dat verstand dat van die klanken onafscheidelijk is. Daarom wijzen wij op wat in die relatiën het eenig onderscheid uitmaakt tusschen Vader, Zoon en Heiligen Geest, en hoe die onderscheiding door ons kan worden gevoeld en ingezien.

5. Echter is eene *waarschuwing* hierbij niet overbodig. Men zou toch het besprokene kunnen verstaan *ratione ratiocinata*, d.w.z. dat het alleen voor onze *voorstelling* zoo is, maar niet in de werkelijkheid zoo bestaat; men zou kunnen zeggen: wij kunnen ons God niet anders dan zóó denken, maar het kan wel zijn dat in de realiteit dit alles niet zoo is.

Het zou dan zijn, zooals Kant zegt, het φαινόμενον zonder het νούμενον, voorstellingen die wij ons maken, maar waarvan wij geene zekerheid hebben, en wij zouden terecht komen bij de school van Schleiermacher, die ook beweert: wij kunnen het ons nu eenmaal niet anders voorstellen, maar bij God is het in de realiteit niet zóó.

Ware dat het geval, dan zou het voorwerp van aanbidding ons ontvloden zijn. Dit is de fout van Schleiermacher, dat al wat hij ons in God geeft product is van ons denken en verbeelding; wij aanbidden dan alleen de projectie van ons eigen hart, de schaduw van ons eigen wezen.

Daartegen nu gaat de Heilige Schrift steeds zoo beslist mogelijk in; de Heere God prent steeds zijn volk de gedachte in, dat Hij er werkelijk is, dat Hij is de realiteit, het νούμενον in den hoogsten zin, en als zoodanig het voorwerp van aanbidding. Daarom moet de volle nadruk er op gelegd, dat deze relatiën in God *reëele* relatiën zijn, dat zij in Hem wezenlijk bestaan, en wel in dien zin, dat wat in ons denkproces is ectypische afspiegeling is van de reëele actie in God.

Daarom gaf de kerk dan ook de voorkeur aan het begrip *generatie*, omdat, bij ontleening der analogieën aan het denkproces, wij te veel zouden meenen, dat dit alles ratione ratiocinata was bedoeld; generatie en spiratie doen ons meer aan het reëele denken.

Bij het Eeuwige Wezen nu zijn *denken* en *zijn* de twee zijden van de ééne

zaak, het bewustzijn en het zijn zijn niet van elkaar afgescheiden. Bij ons is het bewustzijn en het denken gebonden aan het zijn, niet het zijn aan het bewustzijn, want er zijn oogenblikken, waarin het cogitare niet in ons is: bij God den Heere echter is geen zijn zonder bewustzijn en geen bewustzijn zonder zijn, denken en zijn dekken elkander volkomen; die twee kunnen in het Eeuwige Wezen niet zonder elkaar bestaan.

Nu zal men verstaan, dat we bij het denkproces het zijn voegen om te komen tot het juiste begrip. De *Logos* behoort in het proces van het *denken*. De *Zoon* behoort in het proces van het *zijn*.

Dekken die nu elkaar geheel, is de Zoon het Woord en het Woord de Zoon, dan volgt daaruit dat de relatie, die onstaat door den uitgang van het Woord uit den Vader, dezelfde is als die geboren wordt door den uitgang van den Zoon uit den Vader. Omdat nu die twee dezelfde zijn, moet de relatie eene bewuste niet alleen, maar ook eene volkomen reëele zijn.

II. Nu rest ons nog te handelen over het *persoonsbegrip*.

Reeds in de inleiding hebben wij hierover gesproken, er blijft ons dus nu over, het daar gezegde nader te adstrueeren.

Eerst moeten wij ons rekenschap geven van de vraag waarom de kerk het begrip van *persona* koos, en dan moet geantwoord:

1. dat de Heilige Schrift zelf aanleiding geeft tot die keuze. Zij brengt ons de namen van Vader en van Zoon, en wanneer wij nu op aarde van een vader en een zoon spreken, en wij zoeken het hoogere begrip waaronder die twee samenvallen, dan zeggen wij: het zijn twee *menschen*.

Spreken wij over Gabriël en Michael en nemen wij die samen onder één begrip, dan zeggen wij: het zijn twee *engelen*. Nu gevoelen wij terstond dat wij bij het Goddelijk Wezen daarmee niets vorderen. Van Vader en Zoon kunnen wij niet zeggen: het zijn twee menschen of twee engelen, ook niet: het zijn twee Goden, want dan zouden we tot Polytheïsme overslaan. Stellen wij echter nog eens de vraag: hoe zou ik een vader en een zoon samen kunnen noemen zonder het woord „menschen" te gebruiken? dan moet het antwoord zijn: ge kunt ze noemen *twee personen*.

Het denkbeeld van Vader en dat van Zoon sluit dus op zichzelf het begrip van „persoon" in; waar de Heilige Schrift ons die namen aan de hand doet, daar ligt het begrip „persoon" erin opgesloten.

De *Dooperschen*, *Methodisten* en andere richtingen voelen dat niet, omdat zij alleen in de Heilige Schrift lezen wat er totidem verbis instaat. Dit is, zooals wij vroeger reeds in den breede bespraken, eene verkeerde voorstelling;

wij menschen mogen elkander slechts houden aan het alzoo uitgesprokene, maar wanneer wij te doen hebben met den Auctor Divinus, dan moeten wij stellen dat God de Heere de consequentie van zijne woorden volkomen doorzag: al wat consequent uit zijne woorden volgt, ligt ook daarin opgesloten. Daar waar dus de Heilige Schrift ons de namen van Vader en Zoon voorlegt, legt zij ons het persoonlijk begrip voor.

2. Het persoonlijk bestaan blijkt ook daaruit, dat in de Heilige Schrift God spreekt als *„Ik"* en Vader en Zoon tot elkander spreken als *„Gij"*. Waar „Ik" en „gij" gebezigd worden, daar zijn steeds *personen* bedoeld, denk slechts aan den 1sten, 2en en 3en persoon van de tijden van het werkwoord, denk aan het persoonlijk voornaamwoord, daarmede vinden wij in alle talen het persoonlijk begrip aangeduid.

Zien we nu in de Heilige Schrift gedurig tusschen Vader en Zoon de uitingen „Ik" en „Gij" tegenover elkaar gebruikt, dat stelt de Heilige Schrift de persoonlijke relatie tusschen die twee Personen; staat er van den Heiligen Geest dat Hij de gaven uitdeelt gelijk Hij wil, dan kan er slechts sprake zijn van een persoonlijk begrip.

3. Daarmede is echter nog niet voldoende toegelicht het gebruik van het woord „Persona". Het woord zelf komt noch in het Oude Testament noch in de κοινή van het Nieuwe Testament voor, er wordt ook geen adaequaat woord gevonden.

Dit geldt natuurlijk niet de zaak, maar alleen de wijze van uitdrukking; wij moeten dus vragen, hoe de kerk er toe kwam om uit het toenmalige taalgebruik het woord πρόσωπον of persona te nemen, welke beteekenis het woord had, toen de belijdenis der Goddelijke Personen geformuleerd werd.

Destijds had het woord een gebruik, dat het buitengewoon geschikt maakte, om uit te drukken wat er mee bedoeld werd. Πρόσωπον was het masker dat voorgedaan werd door den tooneelspeler, om telkens een ander voor te stellen; het woord is dus de uitdrukking voor den vorm, waarin het wezen optrad; datzelfde wezen droeg verschillende personae.

(Wij moeten niet blijven hangen aan het Latijnsche woord „persona"; we weten toch dat de groote dogmata van de Drieëenheid tot beslissing kwamen in de Oostersche kerk en dat de belijdenisschriften van Nicea etc. alle in het Grieksch gesteld zijn; het woord is dus niet aan de Romeinsche rechtswereld ontleend, maar aan het πρόσωπον bij de Grieken).

Nu begrijpt men, dat, waar men de eenheid van het wezen bij onderscheiding van personen wilde uitdrukken, het woord πρόσωπον volkomen adaequaat was.

De onderscheidingen, die in de Grieksche wereld bestonden, waren afkom-

stig van Aristoteles, zij zijn door hem gemaakt met wonder talent en verbazende juistheid, zóo dat het evident is hoe hij begaafd werd om dien dienst voor de menschheid te vervullen. Hij heeft met een meesterhand als de eerste alles op dat terrein tot aanzijn geroepen en al die onderscheidingen zuiver doorgedacht. Als men bedenkt, dat hij zelf dat alles moest aanvangen, indenken en doordenken, waarmee wij, die thans leven, nog zoo vaak moeite hebben om het te verstaan, dan blijkt het overtuigend, welk eene geheel eenige plaats Aristoteles inneemt in de gratia communis,

Wat het begrip van πρόσωπον betreft, rusten wij nog altijd op Aristoteles; wel zijn wij eenigszins dieper ingedrongen in de onderscheidingen, maar er gingen dan ook zoovele eeuwen voorbij, en waar wij zelfs gebonden zijn aan hetgeen hij gaf, daar spreekt het vanzelf, dat de Vaderen in de 4e en 5e eeuw op hem rusten.

Aristoteles heeft ons gewend aan de onderscheiding:

1. eenerzijds van de οὐσία en de φύσις, in het Latijn aangeduid door de woorden *substantia* en *natura,* en

2. anderzijds daartegenover van de ὑπόστασις en πρόσωπον, in 't Latijn genoemd *subsistentia* of *hypostasis* en *persona.*

Hoe hebben wij nu het verschil te denken tusschen hypostasis en persona?

Het verschil ligt hierin, dat *hypostasis* eigen is aan *elk wezen,* een boom is eene hypostase, een boom is een subsistentia, een mug is een hypostase, maar noch die boom noch die mug zijn personae.

De mensch is ook eene hypostase, evengoed als de boom en het insect, maar het begrip van hypostase, dat aan alle wezens gemeen is, wordt nu gespecialiseerd zoodra wij aankomen bij de redelijke wezens. Onderscheiden we tusschen de redelijke en de van rede ontbloote schepselen, dan is de persona alleen eigen aan de redelijke wezens.

Men kan daarom, als men spreekt van het Goddelijk Wezen, spreken van hypostasis en persona, omdat men in het Goddelijk Wezen ook te doen heeft met wat onderscheiding maakt en iets wat rationaliter bestaat.

Anderzijds moeten we ook goed inzien het verschil tusschen φύσις en persona.

Neem ik den boom als een generaal begrip, dan heeft die eene natuur, de boomennatuur; neem ik nu uit die boomen den eik, dan heeft die de eikennatuur. Onder die eiken kan ik weer soorten maken, maar alle eiken, tot één species behoorende, b.v. de zilvereik, hebben de bepaalde natuur van die eiken, elke boom van die soort is een eigen iets, dat is het waarin de natuur van den boom rust, de φύσις is aan alle eiken gemeen, maar in die bepaalde species, en nader nog in elken boom afzonderlijk, komt op eigen wijze die natuur uit.

Boëthius noemt dit *individuatio naturae.* Individuum beteekent niet wat wij gewoonlijk verstaan onder het woord „individu", dat eene min respectabele beteekenis heeft, daardoor dat het, behalve van den mensch, ook van boomen, dieren ect. kan gezegd worden; het duidt eenvoudig aan, dat de splitsing zoover is voortgezet, dat er niet meer te splitsen valt.

Boëthius' zeggen gaat door. Er is eene bepaalde schakeering onder de eiken, de zilvereik, die is niet meer vatbaar voor specialiseering, daar hebben wij dus een individuatio van den zilvereik.

Nu moet er iets wezen, eene oorzaak, waardoor de natuur van dien zilvereik in den eenen zus, in den anderen zoo uitkomt; het eigenaardige, dat elke eik heeft, is de hypostase die zich in elken eik uit, de hypostase draagt dus de natuur.

Komen wij nu van dit algemeene op het bijzondere, op ons menschelijk leven, op de hypostase van het redelijk wezen, dan staan wij voor de groote fout die telkens gemaakt wordt, nl. deze dat wij altijd denken dat wij wezens zijn die op zichzelven staan, terwijl de Heilige Schrift er ons op wijst gedurig weer, dat wij alleen leden zijn van het groote lichaam: het menschelijk geslacht.

Dat menschelijk geslacht heeft éene menschelijke natuur, daarom is er eene ἀνθρωπίνη φύσις, die zich weer individualiseert in den persoonlijken mensch, in het „ik" tegenover het „ik". Dientengevolge noemde Boëthius den persoon de individuatio naturae rationalis.

Neemt men het begrip van „persoon" nu zóo, dan is het ook toepasselijk op den engel en op het Goddelijk Wezen, want ook bij die is substantie maar terwijl nu in ons die natura uiteenvalt in onderscheidene personen en die onderscheidene personen saam één lichaam vormen, is het in God zóó, dat buiten Hem geen God staat, Hij is de eenige God, alle individuatio ligt in zijn Wezen zelf.

Echter moeten wij ons wel wachten voor verwarring. Velen denken, dat, wanneer wij spreken van drie Personen in het Goddelijk Wezen, daar eigenlijk mede bedoeld zijn *vier* personen. De meesten gelooven dat er is een persoonlijk God en in dien eenen God drie Personen, dat is echter eene fout waardoor men van de waarheid in God afglijdt. Omgekeerd moet men zeggen: Wij belijden een persoonlijken God, juist in zijne driepersoonlijkheid; het persoonlijk leven, dat in ons menschen éenpersoonlijk is, is in God driepersoonlijk, omdat het in Hem absoluut volmaakt moet zijn.

Het driepersoonlijke in God is de hooge vorm van het persoonlijke leven in God; wij hebben alleen eene zwakke afschaduwing in ons menschelijk persoonlijk leven.

Wij moeten den menschelijken persoon niet op God overbrengen, maar zeggen: het eigenlijke rijke persoonlijke begrip is het driepersoonlijke: omdat in God het volle, het rijke is, bestaat het in Hem driepersoonlijk, terwijl bij ons alleen afschaduwing is, maar in gebrekkigen vorm; éenpersoonlijk in het individu.

Resumeerende, wat wij tot dusver zagen, krijgen wij het volgende:

„Het leerstuk der Heilige Drieëenheid is de eenige belijdenis van het Goddelijk Wezen, die de verschillende openbaringen van de Heilige Schrift, zoo in uitspraken als in feiten ons gegeven, in onderlinge harmonie plaatst en herleidt tot hoogere eenheid; — die beantwoordt aan het wezen der religie, doordien zij alleen het eeuwige zijn Gods onafhankelijk stelt van den kosmos en als in zichzelf genoegzaam leert kennen; — die alle postulaat en aspiratie van het ons ingeschapen Godsbesef volkomen bevredigt; — die in staat is gebleken de Christelijke religie, die haar beleed, tot vastheid en invloed te brengen en aan het hoofd te plaatsen van de geheele ontwikkeling van ons geslacht; — die te midden van den strijd der geesten alleen bekwaam bleek het Monotheïsme te vrijwaren tegen het ondergaan in Deïsme of Pantheïsme; die in het persoonlijk leven Gods al den rijkdom van ons persoonlijk leven doet uitkomen, en het nochtans ver boven ons persoonlijk leven in zijn archetypische oorspronkelijkheid verheft; — die alle ware elementen van aller religiën Godsidee in zich opneemt, en aller dwaling mijdt en afsnijdt; — die door een iegelijk die Christus is ingeplant, in de onderscheidene en toch harmonisch één zijnde inwerkingen op zijn eigen hart als waarachtig bezegeld wordt; — die zoodanig is, dat de voorstellingen of begrippen van het Goddelijk Wezen, die nieuwere speculatie waande te kunnen vaststellen, er wel beneden bleven maar nog nimmer er boven uitgingen; — die als mysterie voor ons treedt, maar ons *het* mysterie in zulk eene gestalte biedt, dat het volkomen zich aansluit bij het mysterie van ons eigen hart; — en eindelijk die als Caput Theologiae de wettige uitgangspunten biedt voor alle loci der Dogmatiek".

Corollarium.

Na deze resumptie volge alleen nog eene korte opmerking.

Dezer dagen (April 1896) deed zich een geval voor, dat wel de aandacht verdient, en voor de bespreking van de Triniteit niet van belang ontbloot is.

Een professor in de medicijnen te Bazel, een psychiater, werd geconsulteerd

over een daar ter plaatse zich bevindend meisje, waarbij zich sterke somnambulaire werkingen voordeden. Hij erkende, dat hij hier met een vreemdsoortig geval te doen had, en bij zijn pogen om die verschijnselen te verklaren, kwam hij tot de conclusie dat er mogelijkheid bestaat, om door autosuggestie een tweede ik en een tweede persoon in zich te ontwikkelen. Daaruit verklaarde hij het verschijnsel, dat zij sprak met een andere toon dan de hare, dat zij over zichzelve sprak in den 3den persoon, en daarna niet meer zich bewust was van hetgeen zij had geuit.

Wij nemen de verklaring van dezen geleerde niet over, integendeel, het staat voor ons vast, dat wij bij zulk een geval te doen hebben met een ander ik, dat in dien persoon indringt, en dat ons daarin een analogon gegeven is met de bezetenen, waarvan wij lezen in het Nieuwe Testament, die ook spraken met eene andere stem.

Waarom is de verklaring van dezen geneesheer echter belangrijk? Hierom, omdat men van wetenschappelijk standpunt altijd tegen de Drieëenheid heeft aangevoerd, dat er geen tweeërlei „ik" in één wezen kan bestaan. Hier hebben wij echter een ongeloovig man, die alleen op het terrein der sciences exactes zich beweegt, en nu, stuitende op een hem onverklaarbaar verschijnsel, aankomt met de verklaring, dat de eene persoon een tweeden persoon genereeren kan.

Daarom wezen we op dit verschijnsel, om te doen uitkomen, hoe weinig men zich houden moet aan het zeggen der wetenschap en der logica: „dit of dat kan niet waar zijn", want met hetzelfde aplomb zegt men nu ook „het is onmogelijk dat Christus God is", men cijfert dus den Christus weg; maar zoodra men stuit op een geestelijk verschijnsel zooals bij de bezetenen, wordt opeens de mogelijkheid, dat tweeërlei „ik" in één wezen kan bestaan, toegegeven, alleen om ook dat andere geestelijke verschijnsel te kunnen wegcijferen.

HOOFDDEEL V.

DE DEO OPERANTE.

§ 1. INTRODUCTIE.

Na gehandeld te hebben: van de mogelijkheid voor ons om kennis van het Eeuwige Wezen te verkrijgen, van het Wezen Gods, van Zijne Goddelijke deugden en van het Persoonlijk bestaan Gods, is thans te handelen van het Werken Gods, waarbij onderscheidenlijk te rekenen is:

1°. met de vermogens, waardoor Hij werkt,

2°. met het Goddelijk raadsplan, dat en waarnaar Hij werkt, en

3°. met dat werken zelf.

Bij deze drie laatstgenoemde stukken, is de Theologische beschouwing gebonden aan de analogie van ons menschelijk vermogen, besluiten en werken. Deze gebondenheid aan de menschelijke analogie wordt gerechtvaardigd:

1°. door onze schepping naar Gods beeld, waarin vanzelf ligt opgesloten, dat het zijn en doen Gods zich in het wezen en werken des menschen afschaduwt,

2°. door de wijze, waarop de Heilige Schrift ons het vermogen, het besluiten en het werken Gods voorstelt, en

3°. door de onmogelijkheid, waarin wij menschen verkeeren om buiten ons eigen wezen te treden, of boven ons eigen wezen uit te gaan.

Juist echter het aanwenden van deze in onze schepping, in de openbaring der Schrift en in onze gesteldheid gegronde analogie, dwingt ons, hierbij steeds het feit in rekening te brengen, dat het slechts analogie en dus geene identiteit is, weshalve steeds de distinctie tusschen het archetypische in God en het ectypische in den mensch dient te worden toegepast. Het aanwenden der menschelijke analogie onder voorbehoud van dit verschil, beduidt, dat wij datgene wat in onze vermogens, besluiten en werkingen gevolg is van ons creatuurlijk en

coëxistentieel bestaan, aftrekken, en daarentegen er bijvoegen, wat gevolg is van de existentia primordialis et univoca van het Eeuwige Wezen. Mits onder dit beding, leidt deze cognitio per viam analogiae, niet tot denkbeeldige, maar tot voor ons reëele kennis, overmits loochening van het reëele karakter dezer kennisse, onze schepping naar den beelde Gods zelve onreëel zou maken, en alzoo vernietigen.

Subsidiar komt hier nog bij het tweede beding, dat we bij al zulk analogice spreken over het vermogen, het besluiten en het werken Gods, rekening zullen houden èn met de bepaalde gesteldheid, die voor het vermogen, het besluiten en het werken van den mensch, het gevolg is van het voorloopig karakter van zijn voorbijgaand bestaan op deze aarde, hetwelk, blijkens de Openbaring der Schrift, verschilt van het duurzaam karakter, dat zijn eeuwig bestaan zal dragen, en evenzoo met de wijziging, die in zijn vermogen, besluiten en werken teweeg werd gebracht door de zonde, en eindelijk met de eigenaardige gesteldheid, waarin zich dit vermogen, besluiten en werken van den mensch vertoont in het kind van God, in hetwelk, dank zij de Palingenesie, potentieel eene verhoogde bestaanswijze valt te constateeren, vergeleken met de bestaanswijze, die de mensch in den staat der rechtheid bezat, maar bij wien actueel de nawerking van de gebrokenheid door de zonde zich door de ontluiking van deze verhoogde bestaanswijze henenstrengelt. Deze 3 laatstgenoemde factoren raken intusschen niet het formeele karakter van zijn vermogen, besluiten en werken, maar alleen de accidenteele wijze waarop deze 3 zich vertoonen.

Wat nu betreft het tweeërlei vermogen, te weten de facultas intelligendi et volendi, zoo is hierover in Hoofdstuk IV gehandeld, weshalve dit stuk hier slechts als resumptie voorkomt. Naar de grondonderscheiding, waarmede voor alle bewuste wezens ons bewustzijn onderscheiden is van onszelf, ligt de analogie die wij hier hebben aan te wenden, in de onderscheiding tusschen het zijn en het bewustzijn, ook in God. Het bewustzijn, dat in de anorganische wereld geheel ontbreekt en in de organische schepping beneden den mensch alleen bij de hoogere diersoorten in praeformatieven vorm voorkomt, wordt alleen bij den mensch in vrije gesteldheid aangetroffen, is voor den mensch, ook al sluimert het, hetzij nog potentieel, hetzij accidenteel in den slaap of in krankheid, met zijn leven zelf gegeven, en juist datgene, waardoor zijn menschelijk leven boven dat der overige creaturen uitgaat.

Dit noodzaakt ons, ons zelfbewustzijn, als integreerend deel van het beeld Gods in ons te eeren en uit dien hoofde staat de ontkenning van

zelfbewustzijn in God, gelijk het Pantheïsme die drijft, gelijk met Godloochening. Volgt hieruit nu noodzakelijk de onderscheiding, ook in God, tusschen het zijn Gods en het Goddelijk bewustzijn, dan wordt hieruit eene tweeledige relatie geboren:

1° de relatie, waarin het bewustzijn van God staat tot het zijn van God, en

2° de relatie, waarin het zijn van God staat tot Zijn bewustzijn.

De eerste relatie nu is de kennisse Gods, de tweede is de wil Gods, en beide, kennisse en wil worden dan ook door de Heilige Schrift aan God toegekend.

De naam van vermogens is op deze kennisse en dezen wil Gods slechts in zoover toepasselijk, als het kennen van het zijn Gods voor Zijn bewustzijn en het zich voegen van het zijn naar het bewustzijn in God, niet als gevolg van eenen op God van buiten inwerkenden factor, wat ondenkbaar is, maar uit God zelven moet verklaard worden.

De factor, waaruit de wederkeerige op elkander inwerking van het zijn en het bewustzijn Gods voortkomt, ligt niet buiten God, maar in Hem; daarentegen mag in de toepassing van dezen term op het Goddelijke, nooit toegelaten het onderscheid, dat bij ons menschen voorkomt tusschen het potentia en actu.

Het al of niet, geheel of gedeeltelijk, zuiver of onzuiver aanwenden van eenig vermogen, is bij ons menschen gevolg van ons creatuurlijk en zondig bestaan, en valt alzoo bij God weg.

Het vermogen werkt in God altoos ten volle en volkomen zuiver, zoodat de potentia en de actus in God identisch zijn; daarentegen mag het onderscheid tusschen het vermogen des kennens en het vermogen des willens logice ook bij de beschouwing van het Eeuwige Wezen worden aangewend, mits slechts in het oog worde gehouden, dat hetgeen wij logisch onderscheiden en onderscheiden moeten, daarom niet ook essentialiter gescheiden is en zelfs niet kan gescheiden zijn in God. Hij zelf toch is de kennende en willende God, en krachtens de simplicitas Dei is de kennende en willende God één.

Wat eindelijk de kennisse van den Kosmos en het werken van Gods mogendheid door zijn Goddelijken wil in dien Kosmos aangaat, zoo komt deze niet als een tweede nieuw iets bij het kennen van God van Zichzelf en het willen van eigen Raad bij, maar is hierin begrepen; er is niets in den Kosmos, dat niet uit het kennen van God van Zichzelf en uit den Raad Gods is voort-

gekomen en er nog door bestaat. De Kosmos is niets dan projectie buiten God van wat in de kennisse en in den wil Gods was en eeuwig is. De kennisse, die God van den kosmos heeft, is geen vrucht van kennisneming van dien kosmos, maar vloeit voort uit het plan van dien kosmos en uit den wil om dien kosmos te doen bestaan, dien God in Zichzelven had en heeft. Zelfs het bestaan van de zonde en van de ellende maakt hierop geene uitzondering, mits men onder de zonde maar niet iets essentieels versta, maar zoowel de zonde als hare vrucht in de ellende erkenne als te zijn eene privatio of orbatio, waarvan de kennisse vanzelf besloten ligt in de kennisse van datgene, waarvan het de berooving is. Zoo verstaan wij derhalve onder de kennisse Gods: *het in Hem inwonend vermogen om Zijn eigen Wezen te doorgronden en derhalve ook te doorgronden alle kracht of mogendheid, die in dit Wezen besloten ligt of ervan uitgaat,* en onder den wil Gods: *het Gode inwonend vermogen om de mogendheid van Zijn Wezen overeenkomstig Zijn zelfbewustzijn te doen werken.*

Toelichting.

Men is dusver gewoon geweest, de kennis en den wil Gods op te nemen onder de *virtutes Dei*; bij het overbrengen dus van dat „virtutes Dei" door de uitdrukking „eigenschappen Gods" heeft men veelal ook de kennis en wil Gods voorgesteld onder de categorie van „eigenschappen" en waar men die eigenschappen indeelde in mededeelbare en niet-mededeelbare, daar rekende men de kennis en den wil tot de mededeelbare eigenschappen.

Tegen die voorstelling nu is *bezwaar,* en wel op dezen grond, dat men bij het opnoemen van de eigenschappen van een mensch, wel van zijn zedelijk bestaan, wel van zijne meer of mindere heiligheid, gerechtigheid enz. zal spreken, maar *nooit* onder zijne eigenschappen ook zal opnemen zijne *kennis* en zijnen *wil.* Ieder gevoelt, dat het kennen en willen onder eene andere categorie thuis hooren, dan liefde, rechtvaardigheid enz.

Diezelfde theologen, die gewoon waren om, waar zij van het Eeuwige Wezen handelden, de kennis en den wil Gods onder de eigenschappen op te nemen, verzuimden niet om bij den Locus de homine kennis en wil te behandelen onder de afzonderlijke categorie van „vermogens".

Voor ons besef zijn kennen en willen de middelen, waardoor de persoon in staat wordt gesteld, om eene persoonlijke *actie* van zich te doen uitgaan. Waar ons nu gebleken is, dat ook het Goddelijk Wezen een persoonlijk

bestaan heeft, niet als het onze, maar overeenkomstig den eisch van het absolute in God, zoodat Zijn persoonlijk bestaan niet anders kan zijn dan driepersoonlijk en alleen absoluut persoonlijk, terwijl wij eene afschaduwing van dat persoonlijk bestaan bezitten, daar volgt, dat wij bij het Eeuwige Wezen ons de vraag hebben te stellen: van welke *middelen* die persoonlijke God Zich bedient om van Zijn Persoon *actie* te laten uitgaan.

Er gaat actie uit van eene electrische batterij, daarin zit kracht, er gaat actie uit van tot stoom gekookt water, dat besloten is, en uit de graankorrel, die in den grond bevochtigd en verwarmd wordt, komt de δυνάμις om den halm naar boven te dringen. Als er nu bij het delfstoffenrijk en het plantenrijk sprake is van energieën, die waar te nemen zijn, dan gevoelen we echter aanstonds, dat die krachten van eene andere natuur zijn dan de kracht, die van een *persoon* uitgaat, want die dynamische krachten werken niet overeenkomstig eigen inzicht of met zelfbeheersching, maar naar de haar ingelegde aandrift en de voor die aandrift gestelde wet. De stoomketel, die te sterk gespannen wordt, springt, van zelfbeheersching is geen sprake.

Welnu, maar al te veel heeft men zich van het Eeuwige Wezen eene voorstelling gemaakt, alsof er van Hem op die wijze kracht uitvloeide en elke theologie, elke beschouwing van het Eeuwige Wezen, die verzuimt om ernstig met het *persoonlijk bestaan Gods* te rekenen, ziet slechts in God eene oneindige bron van kracht, waaruit de kracht alleen *opborrelt.*

De belijdenis van dat Eeuwige Wezen als *onzen Vader in de hemelen* snijdt die gevaarlijke en tot allerlei ketterij leidende voorstelling af, juist omdat in den Vadernaam het persoonlijk bestaan van het Eeuwige Wezen op den voorgrond treedt.

Wanneer wij nu echter in den Locus de Deo theologisch die zaak te bespreken hebben, dan kunnen wij niet volstaan met te verwijzen naar den Vadernaam; de Dogmatiek moet ontleden en niet eenvoudig beeldspreukige uitdrukkingen bezigen, daarom is hier de vraag te beantwoorden: *Waarin is de kracht, die van een persoon uitgaat verschillend van de kracht, die uitgaat van de organische en dynamische krachten, die het persoonlijk bestaan missen?*

Het verschil ligt hierin: die andere krachten gaan *naar een ingeschapen aandrift, een vaste wet,* maar *de persoon handelt met b e w u s t z ij n en door zijnen w i l;* daarom is kennis en wil het kenmerk van den persoon.

Zal men in de bespreking van den Locus de Deo juist produceeren, dan moet men niet tevreden zijn met de belijdenis van het persoonlijk bestaan Gods als Vader, Zoon en Heilige Geest eenvoudig als mysterie te bespreken; maar op de beschouwing van dat Eeuwige Wezen in Zijn driepersoonlijk bestaan, moet volgen de bespreking van het vermogen, van de kennis en

den wil. Daarom zijn hier in afwijking van de andere Dogmatieken kennis en wil uitgelicht uit de *virtutes* Dei en gebracht onder de *vermogens*.

Boven dit hoofddeel staat „*de Deo operante*" en men kan tot op zekere hoogte zeggen, dat zoowel het vermogen als het besluit om te werken en de daad van het werken, strekken om ons den werkenden God te leeren kennen. Metterdaad is het eerst bij de overdenking van het *werken* Gods, dat we er toe komen om te vragen:

1°. krachtens welk *besluit* dat werken plaats grijpt en

2°. hoe de persoonlijke God tot dat besluit en het werken daarnaar *gekomen* is.

De eerste vraag naar de vermogens, vraagt, wat er in het Persoonlijk bestaan Gods aanwezig is, en het antwoord luidt:

1. de middelpuntzoekende werking, d. i. het *besluit*, dat alles samenvat, en
2. de middelpuntvliedende werking, het besluit, uitstralende in de *daden* Gods.

Men kan dus spreken „de Deo operante" en alles samenvatten onder het begrip van *het werk Gods*, maar wordt dat werk geanalyseerd, dan hebben wij te letten:

1. op de persoonlijke *dispositie* van God voor het werken,
2. op de concentratie van dat werken in het *besluit*, en
3. op eradiatie in de *daden*.

Vroeger vatte men den geheelen Locus de Deo samen onder de benaming „het Wezen en de werkingen Gods", en behoorde dus „de essentia" en „de tribus personis" bij het eerste deel, terwijl de tweede hoofdgroep de vermogens, de besluiten en de daden omvatte.

Maar nu komt tot ons de vraag, hoe wij in dezen tot wetenschap moeten komen, welke *methode* bij zulk onderzoek moet worden gevolgd.

Rijst de vraag naar de te volgen methode bij het onderzoek van een vreemd object, dan is het antwoord: alleen *het empirisch bezien*. Willen wij goud kennen, dan moet het gewogen, gemengd, gesmolten enz., maar vraagt men daarna „wat is nu goud?" dan is men niet verder gekomen en kan die definitie evenmin als te voren gegeven worden. In het plantenrijk gaat het evenzoo, wij kunnen de planten waarnemen en ontleden, maar van hun innerlijk bestaan komen wij toch niets te weten; van de dierenwereld als praeformatie van het menschelijk leven kunnen wij meer kennen, vooral bij de hoogere diersoorten, maar indringen in het wezen is ook daar ons onmogelijk.

Wanneer het nu ten opzichte van den Heere onzen God zoo met ons gesteld was, dan was er geen kennen van Hem mogelijk; wij kunnen Hem niet waarnemen, alle kennis ware afgesneden, zoo er geen inwendig rapport bestond.

Nu leert ons echter de Heilige Schrift, dat de mensch geschapen is *naar*

het beeld Gods; in die schepping naar Gods beeld ligt dus het rapport tusschen het Eeuwige Wezen en ons. Kon ik mijn portret denkend maken, dan zou dat portret van mij zeer veel af weten; zoo is het met ons; wij zijn bewuste beelden van God, en kunnen tevens bij de mogelijkheid om ons zelven in te denken, ook God denken.

Als wij nu een persoonlijk bestaan bij ons vinden, dat ectypische afschaduwing is van het persoonlijk bestaan Gods, dan vinden wij bij ons noodzakelijkerwijze om tot actie te komen de factoren van kennen en willen en klimmen wij vandaar op tot de waarheid, dat er kennen en willen ook in het Eeuwige Wezen bestaat.

Neemt men den mensch voor den val en vraagt men dan welk rapport hij met God bezat, dan kan het antwoord hierop niet anders zijn dan dit, dat hij gevoeld heeft te staan tegenover een God, die *denkt* en *wil*.

Daar wij nu verdorven zijn, komt de openbaring ons te hulpe en de H. S. leert ons op tal van plaatsen den Heere onzen God kennen als denkend en willend Wezen. Die plaatsen nog nader in te zien, is zeker overbodig, schier elke bladzijde geeft er ons het bewijs van dat de Openbaring der Heilige Schrift datgene bevestigt, wat a priori naar de analogie tusschen 't Urbild in God en 't Abbild in ons, waarschijnlijk was.

Hierbij komt nu, dat, zoo iemand tegen dit alles bedenking mocht opperen, alle verder spreken overbodig zou zijn. Wij menschen staan in den Kosmos met het bewustzijn, dat er beneden ons staan lagere creaturen, maar ook, dat er op aarde geen hooger creatuur bestaat dan de mensch.

Bij het denken aan God is het aan ons denken inhaerent, dat wij het hoogste op God toepassen, daarom verbiedt ons ons zelfbesef om het kennis- en willooze van de lagere creaturen op God over te brengen. De Engelen staan beneden ons, volgens de H. S., wijl de kinderen Gods eens hen zullen oordeelen; zij zijn πνεύματα λειτουργικὰ voor de uitverkorenen, maar voor zoover wij uit de H. S. eenige kennis van de engelen bezitten, worden zij ons geopenbaard als bezittende kennis en wil.

Waar wij op aarde creaturen zien van lagere orde, die wil- en kenneloos zijn, en wij nergens hoogere capaciteit tot actie vinden dan die in den wil gegeven is, daar komen we tot dit dilemma:

òf die kennis en wil bestaan in God analogice

òf zij bestaan in God niet, en daarmede houdt alle spreken over het Eeuwige Wezen ten eenenmale op. Daarmede zou de geheele Theologie ophouden en bleef ons alleen de weemoed van het Agnosticisme over; op dien grond dus hebben wij het recht, om, met de H. S. voor ons, *analogice* uit het *beeld Gods* in den mensch, te concludeeren tot het kennen en willen ook in God.

Intusschen ligt het in den aard der zaak, dat analogie iets anders is dan identiteit, gelijksoortigheid verschillend van gelijkheid; en waar wij nu uit het beeld Gods en het persoonlijk bestaan in ons concludeeren tot het persoonlijk bestaan Gods, daar volgt, dat wij in rekening moeten brengen het *verschil*, dat tusschen Hem als het oorspronkelijke en ons als het afgedrukte beeld bestaat. Wij krijgen dus, dat

1°. in God is het *archetypische* of primordiaire, terwijl in ons is het *ectypische* of creatuurlijke

2°. in ons bestaat het *coëxistentioneele*, (mensch naast mensch bestaan wij, daarom hebben wij te rekenen met elkaar) maar in Hem het *univoca*.

Komen wij nu aan de vermogens toe, dan hebben wij ons af te vragen:

1° in hoeverre dat woord, dat denkbeeld van *„vermogens"* kan worden overgebracht op *God den Heere*. Onze kennis van God wordt door ons verkregen door op te klimmen via analogiae uit het ectypische naar het archetypische, mits wij de distinctie tusschen ectypisch en archetypisch in het oog houden en het woord „vermogens" niet maar zoo klakkeloos overbrengen van ons menschelijk wezen op God, maar vragen, wat er creatuurlijks aan dat woord kleeft, om, nadat wij dat creatuurlijke er afgetrokken hebben, zoo te komen tot de voorstelling van deze zaak bij den Heere.

2°. moeten wij in 't oog houden de andere distinctie in de paragraaf gemaakt nl. dat wij er op te letten hebben, dat niet alleen wij coëxistent zijn en God univocus is, maar behalve dit, in rekening hebben te brengen het *temporaire karakter* van onze tegenwoordige toestanden, de bijzondere qualificatie, die wij tengevolge van de zonde in onze natuur hebben, en

3°. ook bij den wedergeborene moeten letten op het *eigenaardig karakter*, waarin hij als wedergeborene verkeert.

Deze drie subsidiaire distinctiën eischen een kort woord van toelichting

ad 1um. Men verstaat, wat er bedoeld is met het zeggen, dat wij niet alleen *creatuurlijk* zijn maar *temporair-creatuurlijk*. Het creatuurlijk schrijdt voort van minder tot meerder, en in den eenen tempus heeft het niet dezelfde gesteldheid als in een anderen tempus.

Vergelijken wij nu den toestand, waarin de mensch hier op aarde in dit temporaire aanzijn verkeert, met die gesteldheid van den mensch, zooals hij eens verkeeren zal in het *rijk der heerlijkheid*, dan geeft de H. S. ons aan, dat, wat de vermogen betreft, de toestand niet dezelfde zal zijn.

1 Cor. 13 : 12 leert ons, dat wij nu „kennen ten deele" en al die γνῶσις die in het temporeele leven ons eigen werd, vernietigd wordt, dat wij, wanneer die nieuwe toestand, de ζωὴ αἰώνιος zal zijn ingetreden, zullen kennen op andere wijze „gelijk wij gekend zijn", wat nader geëxpliceerd wordt door

de uitdrukking „wij zien nu door eenen spiegel in eene duistere rede".

Deze woorden zijn onduidelijk, maar beteekenen, dat wij nu zien zooals men een beeld in eenen spiegel ziet. Sta ik met den rug naar iemand toe en heb ik den spiegel vóór mij, dan zie ik den persoon zelf niet, maar wel zijn beeld in den spiegel. Nu is dat woord „rede" hetzelfde als ons „ding" (דָּבָר); wij kunnen de woorden uit 1 Cor. 13 derhalve aldus weergeven: Nu zien wij in den spiegel het duistere beeld, maar dan zullen wij den persoon zelf zien, zien „van aangezicht tot aangezicht", wat aanduidt het persoonlijk zien (פָּנִים); tegenover dat persoonlijk zien, staat dat duistere „ding" als het beeld van den persoon.

Dat dit woord „ding", hier door „rede" vertaald, in 't Hebreeuwsch met דָּבָר wordt weergegeven, toont dat het met „rede" niets te maken heeft, en dat „rede", „woord", „zaak" en „ding" in 't Hebreeuwsch hetzelfde is; daaruit blijkt de hooge voortreffelijkheid van het Hebreeuwsch boven onze talen. Wat is de oorzaak van alle dingen? „In den beginne was het Woord" zegt Joh. 1. Is daarmede bedoeld eene klank? neen, immers de 2e Persoon van het Goddelijk Wezen! want „door dat Woord zijn alle dingen gemaakt" zoo zegt Johannes verder. Evenzoo laat Gen. 1 : 2 alle dingen uit het Woord Gods voortvloeien en zegt Hebreën 1 ons, dat God door dat Woord, den Zoon, de wereld gemaakt heeft.

Het eigenlijke wezen van het „ding" is dus de logos, die er inzit, niet het φαινόμενον; en de eigenlijke wetenschap houdt zich niet bezig met het φαινόμενον, maar met het „Ding an und für sich" d.i. de innerlijke logos, waarmee God het schiep.

Omdat nu de mensch altijd den logos wil doen uitkomen van wie en wat met hem in aanraking komt, is het duidelijk, dat de ware taal over het uitwendige heenziet en overal het דָּבָר zoekt, daarom kan dan ook dat woord דָּבָר alzoo gebezigd worden

Wat in 1 Cor. 13 „duister" heet is niet „donker, zonder licht er bij", maar is genomen in den zin van „onduidelijk" evenals wij spreken van een „duister betoog".

Wij zien tegenwoordig portretten, die bijna spreken, maar bij Israël had men eene zeer onvolledige portretschilderkunst; Paulus wil dus zeggen: Nu zien wij de dingen onduidelijk in hun afdruk, beeldsgewijze, dàn echter zullen wij ze niet meer onduidelijk zien, maar zooals ze zijn."

Men gevoelt nu, dat er eene geheel andere bestaanswijze van ons kenvermogen is in dit temporaire leven, vergeleken bij wat het eens zijn zal in het rijk der heerlijkheid.

Bij beide bestaanswijzen is het echter *hetzelfde kenvermogen*; het is niet zóó,

dat het eene kenvermogen wordt uitgelicht en het andere opkomt, maar de mensch wordt omgezet, met den rug naar den spiegel en met het gelaat naar den persoon.

Spreken wij nu van den Heere onzen God en zoeken wij op te klimmen uit de analogie van den mensch tot de gesteldheid van het kenvermogen in Hem, dan moet ons punt van uitgang bij die analogie zijn, niet de gesteldheid van het kenvermogen zooals het *nu* is, maar zooals het *eens zijn zal* in de heerlijkheid, en die waarheid wordt nu in 1 Cor. 13 expressis verbis bevestigd.

Dan eerst, zegt de Apostel, zal ik kennen, gelijk ik gekend ben, dan eerst zal ons kenvermogen werken op eene wijze, die nabijkomt aan de wijze, waarop het kennen in God werkt.

ad 2um. Bij die analogische overbrenging hebben wij ook te rekenen met de nadere qualificatie, die dat temporeele *door de zonde* in ons ontving. De zonde tastte niet alleen ons zedelijk wezen aan, maar onze geheele natuur, ook ons intellectueel bestaan en dientengevolge is ons verstand verduisterd.

Wanneer men nu den mensch in tweeërlei gesteldheid denkt, in den staat der rechtheid en in den staat der gevallenheid, waarbij dan zijne kennende actie in den staat der rechtheid volkomen is en verdorven wordt door de zonde, dan moeten wij onze analogie weer ontleenen aan den mensch in den staat der oorspronkelijke gerechtigheid. Wij vinden bij Adam de uiting van het kennen in het geven van namen aan de dieren; hij doorzag hun wezen, en naar den indruk, dien hij ontving, gaf hij dien indruk weer in de namen.

Die kennis bezitten wij niet meer, willen wij dus opklimmen daartoe, dan moeten wij weer op die oorspronkelijke kennis teruggaan.

Dit is nu niet zóó te verstaan, alsof door de zonde de eene kraan was afgeschroefd en de anders opgeschroefd, neen, het is hetzelfde kenvermogen, dat in de zondige gesteldheid anders werkt dan in statu integritatis. Wij hebben derhalve het recht om uit ons eigen kennen op te klimmen, en dit moeten wij zelfs doen, anders zou het buiten ons liggen. Neen, wij hebben en houden denzelfden kennenden mensch, maar in drie onderscheidene toestanden.

ad 3um. Maar nu moet ook gelet op den toestand, waarin de mensch geraakt door de *Palingenesie*, want zoolang hij blijft staan met de verduisterde werking van zijn kenvermogen, kan hij niet tot de analogie van het kennen Gods komen.

Wij zien dit bevestigd bij vele volken, die op valsche wijze er toe zochten te geraken. Letten wij op de Indische en Babylonische *afgoden*, dan vinden wij daar weinig overbrenging van het kenvermogen op de goden, maar bij *Romeinen en Grieken* des te meer; daar dacht men zich goden, die menschelijke gestalten aannamen en met ken- en wilsvermogen begaafd waren; daar werd

uit den mensch tot de goden geconcludeerd, maar zóó, dat het ectypische in den mensch *zonder distinctie* op de goden werd overgebracht, zoodat dezelfde gebreken in het kenvermogen en in het wilsvermogen der goden zich vertoonden als bij de menschen, en door dit alles is de kennisse Gods *verduisterd* in stee van bevorderd.

De Palingenesie echter geeft eene restitutio in integrum, maar nu moet men weer helder vatten het eigenaardig karakter, waarin die Palingenesie optreedt en werkt. Zij werkt in tweeërlei opzicht n.l.

a. *Keimartig*, bijwijze van een semen, organisch; na lange ontwikkeling komt die kiem tot ontplooiing, eene ontplooiing, die in dit leven hare volle ontwikkeling nooit bereikt, en

b. daarnevens blijft in den wedergeborene eene nawerking van de *fomes peccati* in zijne natuur; er is dus eene dooreengestrengelde werking.

Die Palingenesie moet niet toegepast alleen op 's menschen *zedelijk* bestaan, maar zij raakt den geheelen mensch, ook zijn *intellectueele leven*, en is van invloed op zijn kennend bestaan. Keimartig is er nu in den wedergeborene een juister aanvatten van de eeuwige ideeën, maar ook de fouten van vroeger werken nog in hem na en houden de ontplooiing van dat herstelde kennend bestaan tegen.

Neemt men nu dit alles in aanmerking, dan eerst is men gerechtigd om, via analogia, te procedeeren tot het kennend bestaan van den Heere onzen God.

Om nu een voorbeeld te geven van het onderscheid tusschen het *creatuurlijke* en het *archetypische in God*, zij gewezen hierop: dat het denkbeeld en de naam van „vermogen" voor ons in ons bewustzijn insluit een proces, waardoor datgene, wat in 't vermogen begrepen is, òf niet òf gedeeltelijk werkt, of door allengs werken meer en sterker uitkomt. Vandaar dat bij ons, zoo vaak wij van „vermogen" spreken, de onderscheiding tusschen *potentia* en *actus* ons gegeven is. De potentia van Engelsch te spreken kan in mij liggen zonder dat ik Engelsch spreek; zoo liggen al de voorraden van allerlei kennis te rusten in ons en van die vele potentiën, die in ons liggen, komen nu en dan slechts enkele actu uit.

Dat niet actu uitkomen van wat potentia in ons ligt, is iets, wat niet door de zonde kwam, maar in den creatuurlijken aard van den mensch ligt; het is noodzakelijk menschelijk, dat men uit vele dingen zich concentreert op enkele, want wisten wij alles tegelijk, dan hield ons creatuurlijk bestaan op.

Wanneer wij nu niet van potentiën spreken, maar van *facultates*, dan zien wij hetzelfde nog duidelijker. Wij hebben het vermogen om te spreken, maar kunnen ook zwijgen; een pasgeboren kind heeft de facultas loquendi in zich, die facultas kan echter niet werken, daarom is voor ons menschen

van het denkbeeld „vermogen" onafscheidelijk het onderscheid van potentia en actus.

Daarbij komt voorts, dat de onderscheiding tusschen het vermogen en de werking van het vermogen zóó inhaerent is bij ons menschen, dat wij „vermogen" altijd nemen in *tegenstelling* met den actus; met potentia sluiten wij den actus uit. Wanneer wij dus analogice willen opklimmen tot den Heere onzen God, dan kunnen wij dat nevendenkbeeld van het woord „vermogen" niet alleen niet houden, maar wij moeten het afsnijden en komen tot het inzicht, dat bij God het vermogen volkomen adaequaat is aan den actus; het proces, dat in ons de facultas en de werking scheidt, is met het eeuwige bestaan van God en met Zijne volkomenheid onvereenigbaar; alle denkbeeld van processus en overgang is bij Hem uitgesloten door Zijne onveranderlijkheid; wij veranderen door den overgang uit potentia in actus, Hij nooit.

Het archetypisch karakter van alle ding in God, verbiedt het woord en het denkbeeld van „vermogens" ten opzichte van kennen en willen zóó op God over te brengen, als het in ons bestaat, en deze bepaling moet er altijd bij, dat wij spreken van ken- en wilsvermogen in God, maar dat het vermogen bij Hem van eeuwigheid tot eeuwigheid *volkomen actus* is.

Het gevaar om het proces op God over te brengen, was dan ook de oorzaak, dat men in de Theologie het gebruik van de woorden „ken- en wilsvermogen" bij Hem steeds meed, daarom nam men ze op onder de virtutes.

Wanneer wij dan ook voor de keuze kwamen te staan om òf van kennen en willen in God te spreken, maar dan het proces te laten binnensluipen, òf om ter vermijding van het proces alle spreken van kennen en willen te laten varen en tot de oude methode terug te keeren, dan zouden wij zonder aarzelen het laatste moeten kiezen.

Waarom is het nu toch raadzaam om bij de beschouwing van het Goddelijk Wezen te spreken van *„vermogens"?*

Men zou toch kunnen zeggen: als toch het vermogen in God altoos werkende is en alle potentia bij Hem actus, spreek dan maar niet van „vermogen" maar noem eenvoudig „actus".

Hierin steekt echter gevaar, en waarom? Omdat de Heilige Schrift ons zelf leert een onderscheid te maken tusschen hetgeen in God *werkt* en hetgeen in God *werken kan.*

De Heilige Schrift leert ons niet kennen een Pantheïstischen God in wien alles werkt, wat werken kan, maar een God die *vrijmachtig* zelf bepaalt, wat Hij zal doen en wat Hij niet zal doen, een God in wien keuze is (de verkiezing), een God, die niet gehouden was om *die* wereld te scheppen, waarin wij leven, maar die deze wereld in het aanzijn riep naar zijne vrijmacht. Dit moment

nu, dat er in God niet eene blinde kracht werkt, maar eene persoonlijke *wil*, die handelt naar persoonlijke keuze, zoodat wat geschiedt afhangt van het door Hemzelf bepaalde Raadsbesluit, dit moment dwingt ons op zichzelf reeds een onderscheid te maken tusschen het *kunnen* en het *doen* in God.

Laat men die onderscheiding vallen, dan krijgt men eene *almachtigheid*, maar niet een *almachtig God*, eene *werkende kracht*, maar niet een *persoonlijk handelend Wezen;* het verschil tusschen die beide is, dat de blind werkende kracht werken *moet* zonder keuze, terwijl de persoonlijk werkende kracht *meer kan* dan zij doet. In de Heilige Schrift wordt niet alleen van δύναμις in God gesproken, maar ook een onderscheid gemaakt tusschen δύναμις en ἐνέργεια.

In *Efeze 3 : 7* waar Paulus zegt, dat hij een Evangeliedienaar is geworden κατὰ τὴν ἐνέργειαν τῆς δυνάμεως αὐτοῦ, beteekent δύναμις de bloote kracht en ἐνέργεια datgene, waardoor men de beschikking over die kracht heeft. De δύναμις wordt beheerscht door iets, en al of niet in werking gesteld.

In *Jesaia 10 : 11* wordt de δύναμις uitgesproken, want de Heere heeft iets gedaan aan Samaria en hare afgoden, maar er staat bij, dat de Heere nog meer had kunnen doen.

הֲלֹא כַּאֲשֶׁר עָשִׂיתִי לְשֹׁמְרוֹן וְלַאֱלִילֶיהָ כֵּן אֶעֱשֶׂה לִירוּשָׁלַם וְלַעֲצַבֶּיהָ. Er is dus eene δύναμις, die kan worden aangewend, dat het inderdaad kan, wordt geaffirmeerd door הֲלֹא.

Zoo is in *Jesaia 40 : 26* onderscheid tusschen hetgeen God doet, het בָּרָא en het טוֹצִיא, en tusschen het מִן de bron, waaruit alles voortkomt.

מֵרֹב אוֹנִים וְאַמִּיץ כֹּחַ אִישׁ לֹא נֶעְדָּר

De daad en de kracht, waaruit die daad voortkomt, worden ook hier onderscheiden; dit *moet*, anders toch zou God een blind werkend vermogen zijn.

Reeds onder ons menschen staat het laag als iemand zich niet kan inhouden, zulk een noemt de H. S. een *dwaas*, een zot; de vir integer echter beheerscht zijnen geest, en waar hij zou kunnen spreken, zwijgt hij.

De beslissing of de kracht werken zal of niet, kan alleen liggen in het „*ik*", zoowel bij ons als bij God, en daarom leert de H. S. en de goede theologie, dat wij tusschen het persoonlijk bestaan en het Wezen Gods te onderscheiden hebben; het *Wezen* met de daarin aanwezige machten en het *persoonlijk bestaan*, dat over die machten beschikt.

Dit nu is in onze paragraaf herleid tot de categorie van het *zijn* en het *bewustzijn*; de onderscheiding tusschen het zijn en het bewustzijn is dezelfde als die tusschen de *kracht* en het *persoonlijk bestaan*. Wat den persoon uitmaakt, is het bewustzijn, de kracht is het zijn. De onderscheiding tusschen

zijn en *bewustzijn* is dieper dan die tusschen *persoon* en *wezen*. Gaan wij op het persoonlijk bestaan Gods terug, dan kriigen wij weer het verschil tusschen ons persoonlijk bestaan, dat μονοπλεῦρον is en het driepersoonlijk bestaan Gods.

De meest algemeene distinctie, die hier aangewend wordt, is die, dat er is in God een *zijn* en *bewustzijn*. Een bewustzijn alleen is niets; en het zijn op zichzelf is alleen de blinde kracht; maar waar die twee een harmonisch contact hebben, daar kan eene werking gezien worden. Die onderscheiding tusschen het bewustzijn en het zijn Gods nu, is het grondmysterie aller dingen waarachter nooit iemand komen zal of komen kan. Die onderscheiding is eene voorkomen ondoorgrondelijke verborgenheid, maar al is dit zoo, daarmede is nog niet uitgesproken, dat zij quaestieus zou zijn; neen, zij is in ons, gegeven in ons persoonlijk zelfbesef, wij kunnen niet anders dan ons *ik* van ons *wezen* onderscheiden. Die onderscheiding is het, waarin onze hoogheid ligt boven alle creaturen; juist omdat die onderscheiding 't hoogste is, is het ons onmoenlijk een God ons te denken, die niet die onderscheiding heeft in den meest volstrekten en volkomen zin.

God *is* en God *weet dat Hij is.*

Wanneer nu die twee, *zijn* en *bewustzijn* in God gegeven zijn, dan ontstaat de vraag of die twee nu *los naast elkaar* staan of in innerlijk reëel verband met elkander.

Daarop antwoordt de Simplicitas Dei reeds, dat het zijn en het bewustzijn *niet* naast elkander kunnen liggen, want dat er dan *compositie* zou zijn, maar moeten staan in het allerinnigst *verband* met elkander; de H. S. openbaart ons dan ook, dat God krachtens Zijn persoonlijk welbehagen de almachtigheid, die in Hem is gebruikt.

Nu is de vraag: Wordt de *persoon* beheerscht door het *zijn* of omgekeerd; staat God onder Zijn Wezen, of is het Wezen van God aan Hem onderworpen? Daarop is het antwoord, dat, waar God de Heere niet door Zijne almachtigheid gedreven wordt tot wat Hij niet wil, maar die almachtigheid gebruikt tot wat Hij wil, daaruit volgt, dat het *bewustzijn* in God, de hoogere relatie boven Zijn Wezen inneemt.

Daaruit worden dan 2 relatiën geboren, die van Gods *zijn* tot Zijn *bewustzijn* en die van Zijn *bewustzijn* tot Zijn *zijn*.

Wanneer nu het bewustzijn in God zich richt op het zijn, dan ontstaat de *kennis;* want als het bewustzijn het Wezen Gods doorgrondt, dan is dat de kennisse Gods, en wanneer van de andere zijde genomen de relatie van het bewustzijn in God zich richt op Zijn *zijn*, dan ontstaat het *willen* in God. Dat er dus kennen en willen in God is, is geen toeval maar ἀνάγκη; er konden niet in God zijn 1 of 3 of 4 vermogens, maar er moeten er 2 zijn; naar de grondonderscheiding tusschen het zijn en het bewustzijn in God.

Men werpe nu niet tegen, dat er 3 vermogens in God moeten zijn, omdat alles bij Hem trilogisch is; want inderdaad is er trilogie: het *ik*, het *kennen* van het ik en het *willen* van het ik.

Hieruit volgt eene andere grondstelling n.l. *het primaat van het intellect*, dat van Gereformeerde zijde steeds volgehouden is tegenover hen, die voortdurend het primaat aan den *wil* toekennen. Altoos gehoorzaamt de wil aan het dictamen van het intellect; dit is de slotsom, waartoe wij kwamen: het *bewustzijn* staat boven het *zijn*, en de relatie van het zijn tot het bewustzijn, die strekt om het zijn te doorgronden, is de heerschende factor, terwijl de relatie van het bewustzijn tot het zijn de dienende factor is. Hierin ligt dus opgesloten het *dictamen intellectus* en het *dienend* karakter van den *wil*.

Die Gereformeerden, die veel of weinig afweken van het primaat van het intellect, zijn op doolpaden geraakt en werkten verderfelijk op de Gereformeerde kerken. Zoodra men het bewustzijn gelijkstelt met het zijn, kan er in het zijn niet anders opkomen dan de mystiek. Blijft die mystiek niet aan het bewustzijn onderworpen, dan wordt zij valsch, en verloopt in dolingen.

Zal dit klaar worden ingezien, dan moet het woord „vermogens" behouden worden; anders is er geen woord om de relatie, waarin het „ik" in God tot Zijn zijn en bewustzijn staat, uit te drukken, en zal ik onderscheiden tusschen het kunnen werken en het feitelijk werken, dan moet ik onderscheiden tusschen het vermogen en het werken zelf.

Moet men dan nu in God spreken van *potentie* of *facultas?* Gelijk bij ons kan men bij Hem van beide spreken; bedoelen wij niet de toepassing op één concreet geval, dan is er in God geen potentia, maar hebben wij te doen met de in Zijn Wezen duurzaam gegronde macht om te kunnen werken, en die macht is dan vanzelf facultas.

Nu zal het voor ieder, die aan de Gereformeerde belijdenis vreemd is, raadselachtig schijnen, dat het kennen in God is het doorgronden van Zijn eigen Wezen. Het kennen Gods richt zich immers niet alleen op Zijn Wezen, maar ook op de menschen, de historie enz. Het kennen Gods is niet alleen relatie van Zijn zijn tot Zijn bewustzijn, maar ook tot wat buiten Hem bestaat.

Daarom wezen we er in de paragraaf op, dat God *nooit iets kent buiten Zichzelf*. Nooit moet men dus zeggen, dat God Zichzelven kent *en* den kosmos, maar wel, dat Hij den kosmos *in* Zichzelven kent. Wij menschen kennen door gewaarwording, door waarneming. Wanneer wij iets geschreven hebben en dat geschrevene jaren later weer in handen krijgen, dan moeten wij nazien wat wij toen schreven; wat uit ons voortkwam wordt aan ons vreemd, en om ons nu wel het kennen Gods te doen verstaan, moeten wij begrijpen,

dat God niet gekend heeft, nadat Hij heeft geformeerd, maar *voordat* Hij formeerde.

Jeremia 1 : 5 zegt het ons in het bekende „Eer ik u in moeders buik formeerde, heb ik u gekend". Zooals wij zijn en bestaan kent God ons naar Zijne voorverordineering; niets kan er bestaan of het staat in het besluit, niets is er of het is afdruk van dat besluit Gods. Wanneer een machtig gebouw, dat een paar eeuwen oud is, reparatie noodig heeft en de eigenaar den architect ontbiedt om het gebrek te herstellen, dan zegt de architect: dat is mij onmogelijk zoolang ik de situatie der fundamenten niet ken. Heeft men dan de plannen, waarnaar dat huis eens is gebouwd, dan gaat die architect na, hoe de grondslagen liggen en dan kan hij dat gebouw herstellen.

Denkt men nu in, dat de voorverordineering Gods is het volledige bestek van den geheelen Kosmos, dan begrijpt men, dat wij menschen dat alles wel *van buiten* kunnen bezien, maar God de Heere de kennis van den Kosmos moet hebben *in Zichzelven*. Zijn plan is in Zijn Raad en Zijn Raad is besloten in Zijn Wezen. Hieruit volgt, wat in de paragraaf gesteld is, *dat Gods bewustzijn een kennen doet uitgaan, dat zich richt op Hemzelven.* Het bewustzijn doorgrondt het zijn, den Raad, de verkiezing en de verwerping Gods, enz. Gelooft men waarlijk, dat de haren des hoofds alle geteld zijn en dat er geen muschje te aarde valt zonder den wil des Hemelschen Vaders, gelooft men dat alles volkomen geschiedt naar Gods voorverordineering, dan verstaat men het, dat het ongerijmd is te denken, dat God door *waarneming* kennis zou krijgen van den Kosmos, maar dat Hij *noodzakelijk* de kennis van den Kosmos heeft in Zijn Raadsbesluit, niet alleen het plan hoe het huis gesteld zou worden, maar ook het plan hoe en door wien het bewoond worden zou.

Thans rest ons nog het slot der inleidende paragraaf te bespreken. Daar komt aan de orde de vraag: *Indien God de Heere de wereld niet kent door waarneming van de wereld, maar uit het boek des besluits dat Hij in Zichzelven heeft, hoe is dat dan te rijmen met het feit, dat er in de wereld z o n d e plaats grijpt?*

Men kan de vraag nog algemeener stellen en zeggen: Indien God de Heere de kennis der wereld en van haar verloop niet uit de waarneming van den Kosmos heeft, maar door Zijn besluit, hoe is daarmede dan te rijmen de *v r ije wil des menschen?*

Men is er niet af met te zeggen, dat de mensch zijn vrijen wil verloor door de zonde, want dan gaat men terug tot achter den zondeval. Dit vraagstuk nu, dat het grootste probleem is bij de besluiten Gods, zullen wij natuurlijk bij de behandeling der Decreten breedvoerig moeten bespreken, maar toch moet het ook hier worden aangestipt, omdat hier het vermogen om te kennen en te willen in God geponeerd wordt.

Wanneer men in de zonde ziet eene *zelfstandige macht*, iets, dat uit eigen aandrift werkt, eene giftkiem, eene organische bacterie, die zichzelve voortplant, een element, dat geene andere hypostase noodig heeft, evenals delfstoffen, planten, dieren, menschen, engelen enz., dan wordt die zonde op zichzelve eene *creatuur* en heeft men, waar men de creaturen opsomt, te spreken van eene *zondestof*. Die zonde behoeft dan nog niet materieel genomen te worden, evenmin als de engelen, die ook asomatisch bestaan; maar wordt zij genomen als zoodanig, niet Manichaeïsch, maar toch als een $\tau\iota$, dan staat men voor dit dilemma, dat de zonde is een *geschapen element* of een *niet geschapen element*. Zegt men: zij is een *geschapen* element, dan is de vraag: wie is dan de Schepper daarvan? en komende voor die vraag ontstaat er weer een ander dilemma: *God* of *niet God*?

Zegt men: *niet God*, maar *de mensch* of *de Satan*, dan komt de vraag: hoe zijn dan de mensch of de Satan *er toe gekomen* om dit te kunnen en te willen, en is het met bewustzijn *scheppen der zonde niet reeds zonde?* Het antwoord moet daarop zijn: Ja, natuurlijk, en wel de grootste zonde, de zonde was dan reeds in den mensch of den Satan aanwezig! De kwestie komt dan hierop neer: *Hoe is zoodanige mensch of engel aan zoo boosaardige neiging gekomen?* Het dilemma God of niet God bestaat dus feitelijk niet. Zegt men nu: *God* is het, die hen zoo schiep, dan maakt men God tot den auteur van het kwaad, dan krijgt men eenerzijds een rechtstreeksch scheppen van de natuur en anderzijds data opera een scheppen van dat booze element, en daarmede ware de heerlijkheid en het Wezen Gods vernietigd.

Zegt men nu neen, dat element is *niet geschapen*, dan maakt men van de zonde iets wat krachtens zichzelf *eeuwig* bestaat, en daar een ongeschapen iets, dat krachtens zichzelf bestaat, de qualiteit der Goddelijkheid krijgt, zou volgen, dat men met de Perzische en Manichaeïsche voorstelling een *boozen God* stelt tegenover God.

Die voorstelling kwam op in het hart van Azië, en dat die volken daartoe kwamen, bevreemde niet; zij dachten na, maar misten het licht der Openbaring.

Wanneer wij die hypothese zoo nemen in verband met het kennen Gods, dan spreekt het vanzelf, dat God niet uit Zichzelf de zonde zou kunnen kennen, zoo die als macht buiten Hem bestond; Hij zou haar dan alleen door *waarneming* kennen. Ook voor God toch, hoe oneindig Zijn Wezen ook is, bestaat toch altijd de tegenstelling „*in* Hem of *buiten* Hem,"

De obiectie, alsof God de zonde niet uit Zichzelven zou kennen, ligt op de lijn van de gedachte, dat de zonde is eene *zelfstandige macht.*

Is echter de hypothese „de zonde is eene zelfstandige macht" onhoudbaar, dan volgt, dat deze obiectie vanzelf vervalt, maar dan rijst de vraag: Indien

de zonde niet is zoodanig in zichzelf bestaand element, *als hoedanig komt zij dan in de kennisse Gods voor?*

Nu is men, om het verband tusschen de zonde en de kennisse Gods zich klaar te maken, overgeslagen in een ander uiterste, en gaan zeggen: de zonde is niets anders dan *negatie.* Is dat zoo, dan is zij τὸ μὴ ὄν, dan *is* zij niet; de indruk alsof zij er was, is dan *bedriegelijk* en wij zijn ten prooi aan *zelfbedrog.*

Daar komt dus de vraag: hoe wij *uit ons zelfbewustzijn* de kennis der zonde uitwerken, en in die vraag gingen de *Modernen* op. Zij stellen ons voor: wat wij zonde noemen, komt ook voor bij het *dier* en de *plant,* daar ook vinden wij een *tekortschieten* in de realiseering van het ideaal, een niet voldoen aan den te stellen eisch door vergelijking met andere dieren of planten, het nog niet ontwikkeld zijn van het hoogere leven, eenvoudig het achterlijk zijn in de ontwikkeling van het wezen, het nog niet gekomen zijn tot de kracht van zelfbeheersching, die het egoïsme doodt en de liefde laat heerschen. Waar men het aannemelijk acht, dat God, waar Hij dieren of planten schept, die eerst in onvolkomen staat stelt, en dan door een proces zich tot volkomener staat laat ontwikkelen, daar valt elke bedenking om dit op den mensch toe te passen; ook bij den mensch toch is ontwikkeling, en de aandrang om tot hooger staat op te klimmen werkt in ons besef van zonde. Staat het paarden- of runderras in een land beneden de eischen, dan duurt het zeer lang, alvorens men er in geslaagd is, de massa tot een hoogere rassoort op te voeren. Zoo nu heeft het bij den mensch plaats, zegt men; er is degeneratie, en om de regeneratie tot stand te brengen, moeten er eerst geslachten voorbijgaan; door betere opvoeding en onderwijs komt er dan eindelijk een beter menschengeslacht.

Langs dezen weg ontkomt men geheel aan de moeilijkheid der zonde; dan is zonde *schijn* en *zelfbedrog* en besloot God de volkeren te doen klimmen van lager tot hooger. Daarmede correspondeert de voorstelling der verzoening van *Ritschl*: waar de zonde is τὸ μὴ ὄν, daar kon van verzoening geen sprake zijn en de noodzakelijkheid der vergeving bestaat alleen voor den mensch, die gedrukt wordt door de *valsche gedachte, dat hij zonde heeft.* Dan is de moeilijkheid opgelost, ja, maar tot welken prijs? Tot dezen prijs, dat het zedelijk en geestelijk leven gephysiceerd is en de tegenstelling tusschen geest en stof prijsgegeven; de geest wordt zoo eene onderafdeeling van het stoffelijke; het geestelijke behoort onder het stoffelijke thuis en het intellectueele onder het materieele, Feitelijk komt men zoodoende uit bij het puur *Materialistische.*

[Bij de beantwoording der vraag, die hier aan de orde is, valt de tegenstelling tusschen de Gereformeerden en Roomschen weg, want de Gereformeerden staan hier, in overeenstemming met de Thomistische School, tegen-

over de Arminianen, Socinianen en Jezuieten. De beweging, die tegenwoordig in de Roomsche kerk weer de Thomistische School tot eere brengt, heeft geene andere strekking dan deze, dat, terwijl de vorige Paus, Pius IX, de Jezuieten in hunne principiën op den voorgrond schoof, of wil men, Arminiaan was, en dus zijn uitgangspunt koos in het atomisme van den vrijen wil, Leo XIII met die richting brak en terugkeerde op de lijn van Thomas, waarlangs ook de Gereformeerden zich bewegen. In zooverre ligt er dus in het op den voorgrond dringen van het Thomisme vooruitgang].

De *oplossing* der moeilijkheid ligt dus hierin, dat men, op de lijn der Gereformeerden, ook door Thomas van Aquino aangewezen, voortgaande, zegt: De zonde is niet een zelfstandig iets, maar ook geen μὴ ὄν; neen, *de zonde is eene ontzettende kracht, maar geene kracht, die uit zichzelve werkt, doch alleen zoodanige kracht, die werkt uit wat God goed schiep, maar wat in zijn tegendeel omsloeg.*

Als een trein derailleert en tengevolge van dat deraillement rijtuigen worden vernield en menschenlevens verloren gaan, dan is dat een kwaad, veroorzaakt door den locomotief, met geweldige kracht, die op zichzelf *goed* was. Met diezelfde kracht zou die trein goed zijn aangekomen, maar nu de locomotief uit de rails glipte, strekt diezelfde kracht om den trein te vernielen. Die kracht is in beide gevallen, deraillement of behouden aankomst, even groot, geen μὴ ὄν dus, maar een reëele kracht; de kracht der *zonde* is dus op zichzelf niets minder dan de kracht der *heiligheid*, die gebonden is aan eene ordinantie, die haar ten goede doet doorwerken.

Geeft men aan een kundigen ingenieur een bepaalden trein op met juiste aangifte van de kracht, waarmede de stoom op 't oogenblik werkt, juiste opgave van alles, wat er toe behoort, dan kan hij uitrekenen, welk gevolg eene ontsporing zal hebben, wat vernieling dan zal plaats grijpen; hij zou niet eerst den trein doen ontsporen, om te zien hoe groot de verwoesting wezen zou, maar *vooruit* kunnen zeggen: „zóo zal het gaan". Was hij bekend met de dispositie der balken in de wagons, het zitten der reizigers enz. tot in de allerkleinste bijzonderheden, dan zou hij zelfs kunnen opgeven welke menschen zouden gedood of gewond worden en welke personen er heelhuids zouden afkomen.

Wij zien dus, dat wij op zulk een materieel terrein ons kunnen voorstellen den ommekeer van een goed werkende in eene kwade kracht. Ken ik de *gegevens* dan is de *kennis* van het kwaad aanwezig, zonder dat ik persoonlijk van dat kwaad de schuld draag of er deel aan heb.

Zoo nu zeggen Augustinus, Thomas en Calvijn, staat het met de kennis die God van de zonde heeft. Het menschelijk leven is voorzien van zekere geestelijke krachten, werkende naar zekere gegevens en omstandigheden, en

nu hangt het verloop af van de vraag of die krachten naar de oorspronkelijke ordinantie werken of dat zij in haar tegendeel worden verkeerd.

God, die al die geestelijke krachten en al de gegevens, waaronder die krachten werken zullen, kent, heeft niet alleen positieve maar ook negatieve kennis van de uitwerking dier krachten en God kent de zonde niet als zonde, maar omdat Hij de krachten schiep en weet, welke de werking ervan zijn zal, als zij in het tegendeel omslaan. Evenals men in de Mathesis de negatieve reeks uit de positieve berekenen kan, zoo kent God de krachten, als zij in omgekeerde richting werken.

Ook nog *op eene andere manier* kan dit worden toegelicht.

Er is eene weduwe en een wees, een kwaad dus, een levenskwaad. Is nu de beschrijving van wat eene weduwe en een wees is, is de beschrijving van het leed en de smart, die in die twee namen liggen uitgedrukt mogelijk, anders dan door te constateeren, wat in het huwelijk het leven van man en vrouw en wat in het huisgezin het leven van ouders en kinderen is? Is die beschrijving mogelijk, anders dan langs orbatieven weg? Neem twee dichters, die die smart pogen te vertolken in hun lied, wie zal dan beter slagen, hij die van het huwelijk slechts een oppervlakkige notie heeft of de andere, die het huiselijk leven bij ervaring kent? Immers de laatste, want, naarmate die kennis dieper is, wordt de toestand van de weduwe en den wees te beter verstaan.

Onder de weduwen en weezen is bovendien ook verschil; er zijn weduwen, die eigenlijk blijde zijn, als zij van haren man zijn verlost; sommige weezen gevoelen over het verlies hunner ouders weinig smart, maar heeft men eene vrouw, die waarlijk liefde had voor haren echtgenoot, een kind dat zijne ouders teeder beminde, dan is er bij dezulken oprecht smartgevoel. Het *kennen* van het weduwe en wees zijn, kan dus nooit plaats hebben dan door het *ervaren* en beleven van het positieve.

In de orbatie hebben wij nu hetzelfde als in de zonde. Zonde is weduwschap, is wees zijn. De Heilige Schrift zegt: „Israel, uw Maker is uw Man, Heere der heirscharen is Zijn Naam" en de Heere Jezus spreekt het uit „Uw Vader in de hemelen is God", en van die zijde bezien, wie zal dan beter verstaan, wat dat verweduwd en verweesd zijn beteekent, de zondaar zelf of God? Zal niet God de Heere, Hij, die Zijn eigen Wezen en rijkdom kent, weten uit Zichzelven, wat de mensch verliest door Hem kwijt te raken; zal niet God weten, wat het is, als de zondaar Hem verliest als zijn Vader in de hemelen? Dit is de zonde, genomen in den wortel, gericht op de verbreking van de gemeenschap met het Wezen Gods. De kennis van die zonde is dus voor God *niet uit waarneming* ontstaan, maar *uit de volheid van Zijn eigen Wezen* weet Hij ten volle en volkomen de zonde in haar wezen en gevolgen.

§ 2. De Deo operante sensu generali.

De simplicitas en de immutabilitas Dei drongen er van ouds toe, om hetgeen wij onderscheiden als indenken, besluiten en volvoeren, bij het Eeuwige Wezen onder het ééne begrip van werken saam te vatten.

Hierop rust de distinctie tusschen de opera immanentia en exeuntia; en hoewel de saamvatting van het indenken, besluiten en volvoeren onder één begrip bij de beschouwing der besluiten in het gemeen van de voorverordineering en van de verkiezing met de verwerping niet is vol te houden, is desniettemin deze saamvatting noodzakelijk ter uitbanning van het wanbegrip, alsof er vóór de Schepping geene actie in God geweest ware, alsof in de Schepping de instandhouding en de regeering van den kosmos de eigenlijke actie van het Eeuwige Wezen bestond en alsof Hij, buiten Schepping gedacht, niet dan eene doellooze en werkelooze existentie zou hebben gehad.

Deze valsche voorstelling zou, werd zij volgehouden, er toe leiden, gelijk zij er dan ook toe geleid heeft, om den kosmos eeuwig coëxistent met God te stellen, en pantheïstisch het leven Gods gradueel te laten rijpen naar gelang de kosmos in ontwikkeling voortschreed en derhalve om niet den kosmos van God, maar God van den kosmos afhankelijk te stellen. Het is nu hiertegen, dat het dogma van de opera immanentia en exeuntia protesteert: sprekende dit dogma uit, dat God is een Deus operans in Se, en geheel afgescheiden van de vraag of er eene wereld is of niet is, komen zou of niet komen zou.

Dit protest zou intusschen geen doel treffen, indien de opera immanentia slechts voorkwamen als inleidende de opera exeuntia. Vergeleken bij het huis heeft het bestek ervoor, als het huis voltooid is en bewoond wordt, niet dan historische waarde. Ten einde dit af te snijden heeft men daarom onder de opera immanentia niet enkel te letten op de besluiten, maar ook op de personeele werkingen van de drie Goddelijke Personen in de Oeconomia Divina op elkander.

Dientengevolge worden de opera immanentia onderscheiden in de opera Personarum en de opera essentiae.

De eerste zijn werkingen òf van den Vader òf van den Zoon òf van den Heiligen Geest elk afzonderlijk; generatur Filius egreditur Spiritus Sanctus.

De essentieele werkingen daarentegen zijn de opera tribus Personis communia, en dat wel òf in betrekking op de Personen onderling, òf in betrekking op den kosmos. Dit laatste zijn dan de besluiten afgescheiden van hunne uitvoering als opus immanens in Deo aeterno gedacht. Daar nu het Goddelijk Wezen en het Goddelijke werken wel logisch maar niet reëel onderscheiden zijn, drukt de Dogmatiek de eenheid van beide uit door de formule: „opus Dei est Deus operans", en dat wel in zóó strengen zin genomen, dat absolute nonnisi Deus operatur.

Toelichting.

I. Tot het *werken* Gods toegekomen, willen wij eerst de Heilige Schrift daarbij consulteeren om te zien hoe zij zich daarover uitlaat.

Ook het werken is een begrip, dat aan ons menschelijk bestaan ontleend wordt en overgedragen op hetgeen buiten ons is. Wij zeggen bijv. als zich een scheur in een muur vertoont: „die muur *werkt*"; van eene deur in een nieuw huis zeggen wij „dat hout *werkt* nog", wanneer er een reet ontstaat tusschen twee deelen, die het verband verbreekt. Zoo spreken wij van „*werking* in de lucht" enz.; wij brengen ons begrip van werken ook over op het levenlooze en het bewustelooze. Zoo ook dragen wij het over op een dier, en evenzoo wordt het toegepast op de wereld der geesten, zoowel der goede als der booze.

Eerst ontstaat nu de quaestie of wij ook het werken mogen beschouwen *als een der inhaerente qualiteiten van ons menschelijk wezen;* behoort het werken in ons tot die trekken, die wij danken aan het geschapen zijn naar Gods beeld? Is dat zoo, dan kan per analogiam van ons eigen werk geconcludeerd tot het werken Gods.

Wij staan in onze menschelijke wereld voor een probleem te dien opzichte. Niet ieder geeft toe, dat het werken behoort tot het natuurlijk leven van den mensch; men vindt het een feestdag, als men niet behoeft te werken, men moet tot het werk worden aangezet, de neiging tot gemak wordt bij den mensch gevonden, vooral bij stoffelijken arbeid.

Ook de Heilige Schrift gaat ons daarin voor. Zij leidt ons gedurig uit het werk in tot de rust, die er overblijft voor het volk Gods. De Sabbatsidee is diep ingedrongen in de H. S. en komt in ons bewustzijn als iets hoogers; „zes dagen zult gij werken, maar op den zevenden dag rusten". De H. S. leert ook, dat de arbeid in het zweet des aanschijns den mensch is opgelegd als straf voor de zonde en uitvloeisel van den vloek. Eerst moeten wij dus in onszelven de idee van het werken nader vaststellen, om te zien of wij het aan ons kunnen verbinden en maken als eene duurzame bezigheid.

In onzen Catechismus bij het bespreken van den Sabbat, wordt die idee tot een hoogeren trap opgeleid; daar wordt gesproken van een „vieren van de booze werken" om het goede werk te doen, daar wordt dus de Sabbat niet opgevat als een dag om niets te doen, maar om goede werken te verrichten, daarin ligt dan de eeuwige Sabbat. Dit leidt tot de distinctie, dat wij bij ons menschelijk wezen te onderscheiden hebben tusschen tweeërlei soort werken:

1°. werken, die krachtens de Scheppingsordinantie bij ons wezen *behooren* en

2°. werken, die krachtens de Scheppinsordinantie met ons wezen *in strijd zijn.*

Die strijd kan dan weer tweeledig zijn, óf tegen onze *zedelijke* norma òf tegen onze *sociale* norma.

Die werken, die in strijd zijn met onze *zedelijke* norma, zijn werken der *zonde,* die wegvallen, als eens de zonde wegvalt. Wat nu de *sociale* norma betreft, zoo geeft de H. S. ons in de vergelijking tusschen de werken vóór en nà het Paradijs de tegenstelling zelf aan. Vóór den val was er een werken, dat niet de inspanning van den mensch te boven ging en met zijn hoogere natuur niet in strijd was, terwijl het na den val wordt een werken in het zweet des aanschijns met het doel om te leven, een baren met smart om het geslacht in stand te houden.

Het werken komt dus in tweeërlei vorm voor; wij worden nu gedurig geroepen tot werken, die met onze normale conditie strijden, daarom ligt er iets in, dat ons onaangenaam aandoet, en ook worden wij geroepen tot al die zedelijke of sociale daden, die in overeenstemming zijn met de norma onzer existentie, maar daar onze natuur niet meer in overeenstemming is met die norma, en daar de eisch voor die norma blijft gelden en wij de kracht missen om aan dien eisch te beantwoorden, ontstaat er in ons een gevoel van benauwing bij arbeid zelfs, die aan onze normale moreele en sociale conditie beantwoordt.

Volkomen natuurlijk en begrijpelijk is het dus, dat er veel arbeid is, die niet kan bevredigen, die het wezen van den mensch niet kan toespreken; neem bijv. een kind Gods, dat dag aan dag in een winkel zich bezig moet houden met het maken van pakjes enz., dan beantwoordt die arbeid niet aan zijn wezen.

De ruste, die ons in de H. S. wordt voorgespiegeld, beduidt dus niet werkeloosheid, maar een overgaan uit een abnormalen arbeid tot den hoogeren en bij ons wezen behoorenden arbeid. De Sabbatsarbeid is centraal, de arbeid in de week ligt in de peripherie.

Daarop drukt onze eigene *ervaring* het zegel. Een *luiaard* maakt nooit een aangenamen indruk op ons, maar wekt onzen weerzin op; daarentegen zien wij iemand van groote energie, dan hebben wij voor dien persoon respect. Dit juist, dat wij de luiheid afkeuren en de energie loven, bewijst, dat wij

gevoelen, dat werkeloosheid ellende is en eene onze kracht spannende beweging bij ons behoort.

Ook in ons *lichaam* zien wij hetzelfde. Is een menschelijk lichaam werkeloos en is er dus geene stofwisseling, luchtverversching enz., dan zien wij, dat het gaat kwijnen; daarentegen is het gedwongen tot ernstige krachtsinspanning, dan bloeit het, dank zij de werkzaamheid. Daaruit zien wij dus, dat werkeloosheid niet tot de ordinantiën Gods voor ons lichaam behoort, maar inspanning de van God gegeven ordinantie is. Staat het nu zoo met onze ziel en ons lichaam, dan kunnen wij zeggen:

Werken behoort tot de edele existentie van het leven, werkeloosheid doet ons dalen.

Daar nu al het edele in ons uit het beeld Gods is ontleend, kunnen wij uit ons werken concludeeren tot de idee van het werken in het *Wezen Gods*.

Slaan wij nu de Schrift op, dan vinden wij daar allereerst in *Genesis 2 : 2 en 3* sprake van een werk Gods. „Als nu God op den zevenden dag volbracht had Zijn *werk*, dat Hij gemaakt had, heeft Hij gerust van al Zijn *werk*, dat Hij gemaakt had, en God heeft den zevenden dag gezegend en dien geheiligd", etc. Die uitspraak is de eerste over het werk Gods en sluit zich aan bij wat wij zooeven bespraken; er is n.l. sprake van eene antithese tusschen *rust* en *werk*. De bedoeling is niet, dat het werk nu afgeloopen was en er dus eene periode van niet-werken aanbrak, integendeel, de geheele Openbaring is nog vol van het werken Gods, er kan dus alleen sprake zijn van een *anders* werken. Die overgang in het leven Gods geldt als het archetypische van wat ectypisch in den mensch zal openbaar worden.

In *Deuteron 32 : 4* lezen wij: „Hij is de Rotssteen, wiens werk volkomen is" enz. Hier is dus een naam voor God die de rust uitdrukt n.l. de צור, de rots, die een plechtigen indruk van rust geeft. Maar nu wordt intusschen van dien God, die dien naam hier draagt, gezegd, dat Hij *werkt*, en wel in absoluten zin, omdat Zijn werk volkomen is.

In *Job 34 : 19* lezen wij, dat God „het aangezicht der vorsten niet aanneemt en den rijke voor den arme niet kent, want zij zijn allen Zijner handen *werk*"; allen zijn dus product van het werken Gods, en dat niet alleen, maar ten allen tijde zelfs eene openbaring van het werk de Heeren.

Psalm 19 : 2 zegt ons, dat de hemelen Gods eer vertellen en het uitspansel Zijner handen *werk* verkondigt.

Daar is dus niet alleen sprake van eene ageerende energie, maar wordt ook het denkbeeld van de *hand*, ons orgaan om te arbeiden op God overgebracht. God wordt ons voor den geest gesteld, als met Zijne machtige hand den kosmos in stand houdend en dragend.

In *Psalm 90 : 16* wordt het werk Gods genomen niet met het oog op het verleden, noch ook als datgene, wat op dit oogenblik de menschelijke existentie mainteneert, maar als iets, dat nog niet aanwezig is in het product „Laat Uw *werk* aan Uwe knechten gezien worden, en Uwe heerlijkheid over hunne kinderen," de kracht dus, die onze existentie vooruit is, ons opwacht en in de toekomst opvangt.

In *Psalm 104 : 31* „de Heere *verblijde* zich in zijne werken" wordt ons een geheel anderen trek getoond; daar wordt dat „werken" in zijn bewuste karakter voorgesteld; niet als dat van een muur,eeen stoomketel, eene electrische batterij, maar als een werken, waarbij een „verblijden" in God zelf is, zoodat het tevens de expressie wordt van het Goddelijk welbehagen.

Psalm 111 : 7 zegt: „de werken Zijner handen zijn waarheid en oordeel". Ziedaar de *realiteit* van het werken Gods; het is geen doelloos werken, geen kracht verspillen, zooals vaak bij ons, neen, het is waar en getrouw; het blijft zichzelf gelijk en bezit absolute realiteit.

In *Psalm 119 : 126* lezen wij „Het is tijd voor den Heere dat Hij werke"; daar is het werken Gods weer in een ander karakter ons voorgesteld; het is niet zóo, dat de Heere eerst *niet* gewerkt heeft, maar er is *tweeërlei* werken Gods, een werken, dat *instrumentieel* bestaat door middel van wat Hij schiep, en ook eene rechtstreeksche *inwerking* op den kosmos, dien Hij geschapen heeft.

In *Spreuken 8 : 22* lezen wij; „de Heere bezat mij in het beginsel Zijns wegs, vóór Zijne werken, van toen aan." Hier hebben wij het werken Gods in concreten zin als in Gen. 2 : 2, hier wordt getoond, dat er achter die Schepping geene werkeloosheid ligt, want „vóór Zijne werken" bezat Hij de Wijsheid met al wat er van gemeld wordt.

Spreuken 16 : 4 leert ons dat, „de Heere alles heeft gewrocht om Zijns zelfs wil." Hier wordt dus van het Goddelijk Wezen uitgesproken het doel, het einde en de richting, waarin dat werken plaats heeft. Het is geen werken voor anderen of in anderen dienst, maar een werken, dat inhaerent in het Goddelijk Wezen doel en uitwerking vindt.

In *Prediker 8 : 17:* „Toen zag ik al het werk Gods, dat de mensch niet kan uitvinden." Hier naderen wij dus het werken Gods, als in qualiteit het menschelijk werken ver te boven gaande, boven de sfeer van het menschelijk werken liggende en daarom niet vatbaar om door den mensch in zijn begrip te worden opgenomen.

In *Jesaia 19 : 25* spreekt de Heere: „Gezegend zij Mijn volk, de Egyptenaars en de Assyriërs, het werk Mijner handen, en Israel Mijn erfdeel." In die woorden licht uitgesproken, de duurzame betrekking, die God bleef behouden op het werk Zijner handen, want in het feit, dat Egypte en Assyrië het werk Zijner

handen zijn, ligt de causa movens, waarom Hij met Zijn zegen over hen komt.

In *Jesaia 43 : 13* heet het: „Ik zal werken en wie zal het keeren." Hier is dus de onwederstandelijkheid van het werken Gods uitgesproken, de door niets af te wenden energie in dat werken, waardoor het in niets belemmerd, een *volkomen* werk is. Juist hierin ligt tevens de explicatie van *Deuteron. 32 : 4.*

In *Jesaia 64 : 8* zegt het volk: „Gij Heere zijt onze Vader; wij zijn leem en Gij zijt onze pottenbakker, en wij allen zijn Uwer handen werk." Daaruit zien wij, dat het werken Gods ons wordt voorgesteld, als zijnde niet alleen eene bewerkende macht, maar, onafhankelijk van alle voorhanden zijnde objecten, uit zichzelf werkende. De vergelijking van pottenbakker en leem duidt aan, dat God niet slechts den modus quo, maar ook de essentie van het schepsel heeft voortgebracht.

In *Habakuk 3 : 2* wordt weer in het feit, dat hetgeen bestaat, Gods werk is, de grond gezocht om te kunnen bidden: „Uw werk, o Heere, behoud dat in het leven," dus de instandhouding van- en de ontferming over het schepsel. Het feit, dat God het werkt, doet Hem Zich in dat werk verblijden, daarin juist ligt de causa movens voor den zegen Gods over het schepsel.

Negatief wordt het werken Gods uitgedrukt in *Psalm 121 : 4*, waar sprake is van den „bewaarder Israels, die *niet sluimert of slaapt*".

Alle gebed „*om Uws Naams wille*" drukt dan ook uit, hetzelfde, wat wij hier bespraken. Omdat het Uw werk is, omdat Gij Schepper zijt, daarom hebben wij grond om den zegen van U af te bidden.

In het *Nieuwe Testament* hebben wij in de uitspraak van den Heere Jezus (*Joh. 5 : 17*): „Mijn Vader *werkt* tot nu toe en Ik werk ook," de diepste uitspraak van de geheele Heilige Schrift voor het werken Gods.

Vergelijken we deze woorden met *Gen. 2 : 2*, dan wordt hierdoor bewezen, dat het „rusten" Gods gedacht wordt in de H. S. als eene voortdurende, nimmer eindigende werkzaamheid. Als er dan ook staat ἕως ἄρτι, dan moet dit wel verstaan, in verband met wat voorviel, toen deze woorden gesproken werden. Men maakte aanmerking hierop, dat Jezus op den Sabbat werkte en die aanmerking wordt door Hem beantwoord door aan te toonen, dat juist de *centrale* arbeid in ons wezen op dien dag moet geschieden. Jezus antwoordt hun, die de hoofdkracht van den Sabbat in het *negatieve* zochten, dat die Sabbat zijne hoofdkracht juist vindt in intensieven, positieven arbeid. Dàt werk moet rusten, wat u met God niet gemeen is, maar gedaan, wat u met Hem gemeen is. Daarom, zegt Jezus, kan er nooit eene ledige rust bestaan, want Mijn Vader heeft op den Sabbat gewerkt ἕως ἄρτι, en daaraan ontleen Ik voor Mijzelven ook den regel in Mijn Messiasbestaan.

De mensch is, krachtens zijne schepping naar het beeld Gods, ook tot

werken geroepen, hij moet zijn bestaan regelen naar het bestaan Gods; God is *nooit* werkeloos, daarom moet Jezus, als de Zoon des menschen op den Sabbat Zijn Messiaswerk laten doorgaan:

In *Efeze 1* vinden wij over het werken Gods het volgende.

1°. dat in *vers 11* gezegd wordt: „In Hem, in welken wij ook een erfdeel geworden zijn, wij, die te voren verordineerd waren naar het voornemen desgenen, die alle dingen werkt naar den raad van Zijnen wil",

2°. dat *vers 19* ons zegt: „Welke de uitnemende grootheid Zijner kracht zij, aan ons, die gelooven, naar de werking der sterkte Zijner macht" en

3°. dat het in *vers 23* heet: „Welke Zijn lichaam is, en de vervulling desgenen, die alles in allen vervult."

In dit hoofdstuk wordt met éene forsche lijn van uit de *verkiezing* Gods het geheele project getoond tot aan het eind der eeuwen; het is alles één machtig, geestelijk werk, dat in Christus tot voltooiing kwam. Nu wordt ons daarbij (met eerbied gesproken) niet de voorstelling gegeven van een stillen, rustigen denker, die daar neerzit, maar er wordt op de geheele lijn de indruk gegeven van eene alles te boven gaande ἐνέργεια Gods en dat werken Gods wordt ons dan uit die gansche lijn getoond en daarvan gezegd, dat er maar één werker is, dat eigenlijk het schepsel *niet* werkt in den absoluten zin van het woord, maar dat God alles werkt naar den Raad Zijns willens, en van dat werken Gods wordt nu niet de voorstelling gegeven van een werken zonder inspanning, neen, er wordt gezegd, dat er, als God menschen het geloof in de ziel brengt, eene ἐνέργεια τοῦ κράτος τῆς ἰσχύος αὐτοῦ uitgaat uit de bron van de kracht in God.

Verder wordt aangetoond, dat Hij dit alles werkt in de *geloovigen* en dat wanneer God iemand tot geloof brengt, het dezelfde werking is, die plaats grijpt als bij de opwekking van Christus uit de dooden, waartoe noodig was de volste en grootste werking Gods.

In *Efeze 3 : 7* zegt de Apostel, dat hij een dienaar des Evangelies geworden is „naar de gave der genade Gods, die hem gegeven is, naar de werking Zijner kracht."

Weer dus die δυναμις, die in werking wordt gebracht, die werkt in het werk. Het is God, die niet alleen als de pottenbakker iets maakt om het dan weg te zetten, maar de inwerkende kracht Gods laat nooit het product los. Zoo zien wij hoe in het Nieuwe Testament ook de Deus operans telkens weer voor de aanschouwing wordt geplaatst, en hoe, waar wij in het Oude Testament wel hoorden van de werking Gods, het verblijden van God in die werken enz., hier iets *hoogers* gevonden wordt, n.l. dit, dat wij als 't ware in de plaats des Heeren worden binnengeleid. Wij zien Hem werkende en nu wordt al

onze aandacht van de opera Dei afgeleid en op den Deus operans geconcentreerd.

II. Nu komen we in de paragraaf tot een punt, dat in 't algemeen bespreekt de vraag aangaande den Deus operans in de *saamvatting van Zijne actie.* Niet alleen toch de *uitvoering* van het besluit, maar ook het *besluit zelf* en de *gedachte,* waaruit het voortkomt, behooren tot de opera.

In het menschelijk leven nemen wij nu eens het *denken* en *besluiten* op onder den arbeid en dan weer noemen wij de *uitvoering* van denken en besluiten alleen arbeid. Bij het opstellen van een stuk bijv., kan men de gedachte, die men over zijn onderwerp heeft voor men er over schrijven gaat, ook tot den arbeid rekenen, en na dien denkarbeid komt men dan tot de bezigheid van het schrijven. Het denken over — en het voltooien van het werk onderscheiden wij dus, en daarom is het dan ook niet vreemd als wij bij God den Heere het indenken, besluiten en uitvoeren onder het werken saamvatten, mits wij in 't oog houden, dat het niet op dezelfde wijze kan geschieden als bij ons.

Bij den *mensch* is het niet noodzakelijk om het indenken en het besluiten ook als werk op te vatten; zij zijn van elkander gescheiden; maar bij God den Heere mogen die drie: indenken, besluiten en werken niet zóo onderscheiden worden, alsof zij in Hem gescheiden lagen.

Bij den mensch liggen zij door successio temporis *gescheiden,* daar is nooit temporeele identiteit van denken, besluiten en doen. Al schijnt het ons soms zoo toe, omdat het onderscheid zoo onmerkbaar is, toch is het niet zoo in de realiteit; wij denken eerst, daarna spreken wij. Gaan wij een trap af, dan is er geen voorafgaand overleg hoeveel treden er zijn, hoe wij onze voeten zullen zetten enz., maar toch is er feitelijk eene overweging, al bemerken wij het niet. De snelheid, waarmede gedachte en werk elkander opvolgen, is ontzaglijk, en toch is er *successie* evenals bij het licht; hoe plotseling het ons ook beschijnt, toch is er ook daar opeenvolging. Die successie is kenmerk van al het geschapene en wordt noodzakelijk gevonden van den mensch.

Dit opeenvolgende en die onderscheiding komt bij ons nog temeer uit, omdat wij voor die verschillende uitingen ook verschillende *organen* bezitten. Wij spreken met den mond, denken met de hersenen en werken met de hand; wij hebben verschillende organen; van dien kant is er dus instrumenteel feitelijke onderscheiding en daarom zijn indenken, besluiten en uitvoeren onderscheiden. Vatten wij die drie onder het eene begrip van „bezig zijn" samen, dan is dat een saamvatting van drie dingen en niet splitsing van één ding in drieën. Bij God den Heere is het echter anders, daar is het een splitsen in drieën van één ding: den Deus cogitans en exsequens vatten wij niet samen in het begrip van een Deus operans, maar het is de Deus operans, wiens opus wij logisch in drieën splitsen en deelen.

Bij Hem is geen successie in tijd; met één eeuwigen actus heeft denken, willen en uitvoeren bij Hem plaats. Dat is de Unitas Dei, overeenkomende met de Simplicitas Dei, waarvan wij belijden, dat zij geen instrumenteele onderscheiding kent en geen samenstel in organen, maar juist alle indeeling in het Wezen Gods uitsluit.

Het is dus noodzakelijk om eerst geheel de actie Gods als eenheid te nemen in den Deus operans, anders vervalscht men het Godsbegrip. Er is dan ook geen locus in de Dogmatiek, die zoo uit de wereld is geraakt als deze; men rekent er niet meer mede, men heeft er geene kennis meer van, er gaat geene werking meer van uit op het geloof en het besef des belijders; men handelt wel van den locus de Christo, de Salute enz., maar van den locus de Deo wordt weinig gesproken, niettegenstaande de Gereformeerde belijdenis er krachtig toe drong om hem op den voorgrond te stellen. Aan de zuivere opvatting van dezen locus hangt de ware aanbidding van den Heere onzen God, en de ware blik op de geheele theologie, want laat men eenig proces in God toe, dan vervalt men terstond in het Pantheïsme.

Is dan die onderscheiding in indenken, besluiten en werken in God den Heere bijzaak? Neen, geenszins, zij is *logisch* noodzakelijk maar niet essentieel, want dan vervalt onze geheele theologie. Waar zij nu voor ons logisch noodzakelijk is, daar moeten wij niet zeggen: ja, dat is voor ons menschen maar zoo, want dat logisch noodzakelijke hangt af van de wijze, waarop onze geest bestaat, en wijl dit bestaan afhangt van den wil Gods, wijl God zelf die logische onderscheiding in ons inschiep, daar vindt zij in het werk Gods hare correspondentie. Het denkbeeld nu, dat wij den Deus operans als een werkenden God op den voorgrond stellen, is in tegenstelling deels met de voorstelling van den *intermitteerenden* God, deels met die van den *dooden* God.

1. Het is in strijd met den *intermitteerenden* God. Wij werken intermitteerend; nu eens werken wij en dan weer niet. Onder „werken" is alles begrepen, wat wij doen in het dagelijksch leven, studeeren, wandelen, eten, drinken etc. en de tegenstelling met het werken ligt dus in den *slaap*; dan neemt onze actie een einde, dan zijn wij lijdelijk, dan is er intermissie. God de Heere is echter *nooit* zonder te werken; het denkbeeld van werken is identisch met Hem verbonden, als men spreekt van een Deus operans.

Dat is het wat in *Psalm 121 : 4* wordt uitgedrukt: „de wachter Israels sluimert niet"; hier wordt dus het werken Gods genomen geheel in tegenstelling met de menschelijke intermissie in den slaap.

Ook in de uitdrukking, dat God *„noch moede noch mat wordt"* ligt hetzelfde. Bij ons is arbeid gebruik en verbruik van kracht, daarom hebben wij rust noodig, en dit heeft bij den Deus operans niet plaats.

1. Maar ook staat de belijdenis van den Deus operans tegenover den *dooden* God. Dit leert ons de H. S. in de tegenstelling tusschen God en de *afgoden*. Zien wij in *Jeremia 10 : 3 en v.v.*, dan lezen wij daar de beschrijving van die afgoden, die niet kunnen spreken en niet kunnen gaan, die geen kwaad of geen goed kunnen doen, aan wie alle operatieve bestaan wordt ontzegd; daartegenover staat dan in vers 10 de belijdenis van den אֱלֹהִים חַיִּים in wien אֱמֶת is. Dit אֱמֶת is niet, dat Hij met den leugen geen verband houdt, maar beteekent de realiteit die uitkomt daarin, dat Hij is de levende God. Hoe nu dat denkbeeld van den Deus operans door den Heere Jezus in Joh. 5 : 17 is geïllustreerd, bespraken wij reeds, daarop komen wij dus hier niet terug.

III. Nu komen wij tot dat gedeelte der paragraaf waar gezegd wordt, dat de onderscheiding, die men in den Deus operans stelt, niet is de logische onderscheiding tusschen den Deus cogitans, decernens en operans, maar die tusschen de opera Dei *ad intra* en *ad extra*, of, zooals zij ook wel genoemd worden: de opera *immanentia* en *exeuntia*.

Dit is niet eene splinterige of spitsvondige onderscheiding, maar een dogma, waardoor een dam wordt opgeworpen tegen het *Pantheïsme*, en juist dit punt is het, dat eerst moet worden toegelicht.

Wij menschen in ons gewone leven redeneeren gewoonlijk van ons zelven en deze wereld uit. Tot op zekere hoogte kan dit zelfs niet anders; men moet altoos om van zijn „ik" verder te komen, van dat „ik" uitgaan, het uitgangspunt van ons denken, beschouwen en voorstellen is in onszelf, en ten opzichte van God uit deze wereld. Dit maakt nu dat onze eigen persoon den indruk krijgt, dat de wereld, die met zoo groot gewicht zich aan ons opdringt, het reëele is. Klimmen wij daaruit op tot de gedachte aan het Eeuwige Wezen, dan krijgen wij aanstonds deze redeneering, dat de wereld er is, en behalve die ook nog God. Dit is zoo sterk, dat de gewone mensch van God geene andere voorstelling heeft dan die van iemand, die zorgt, dat die wereld goed blijft loopen en te hulp komt, wanneer er iets niet goed gaat, van een wachter bij het paleis dezer wereld, die voor de orde en instandhouding zorgt. In die voorstelling blijft men, ook na zijne bekeering, gedeeltelijk nog hangen; wel komen er dan andere gedachten op, n.l. dat wij God niet kunnen denken als los van de wereld, maar toch blijft, met eerbied gezegd, het raison d'être voor het Eeuwige Wezen daarin liggen, dat die wereld moet worden verzorgd.

Daardoor nu is het zoo moeilijk om ons God den Heere anders dan *relatief* voor te stellen; klimmen wij dan ook hooger op, en zeggen wij: „de wereld is er niet altijd geweest, en wat was er dan vóór de Schepping", dan weet men eigenlijk met die vraag geen weg en krijgt derhalve een Deus *otiosus*,

feitelijk dus het *Deïsme* tot aan de Schepping, en sedert de Schepping werking. Daar nu de werkende God heerlijker is dan een Deus otiosus, wordt, hetgeen God was *vóór* de Schepping iets indifferents, en die God met de *relatie* feitelijk de hoofdzaak.

Die gedachtengang nu, die er toe leidt om aan dien God met de relatie eene hoogere beteekenis toe te kennen dan aan den God zonder relatie, leidde er toe om God zelf in Zijn Eeuwig Wezen steeds in waarde te laten verminderen en het eigenlijke van God te zoeken in wat Hij is voor den *kosmos*.

Daarmede wordt natuurlijk *het beginsel van alle religie vernietigd;* het kwam er op neer, dat God bestond *om* de wereld. Kosmologisch werd nu dezelfde zonde begaan, als die de Arminianen soteriologisch beginnen door uit te gaan van den vrijen wil; die irreligieuse voorstelling eindigde dan ook met de kerk te verwoesten, omdat de religie werd aangetast door het verkeerd voorstellen van de verhouding tot God den Heere.

Zoo was de toestand in het laatst der vorige eeuw, die in de Aufklärung zijn triumf vierde. Toen echter zijn de ernstige denkers er toe gekomen om een poging tot *herstel* te wagen.

Zij, die door philosophie en vromen zin buiten het licht der Openbaring die fout wilden herstellen, kwamen er toe om den Deus otiosus vóór de Schepping weg te nemen, omdat zij gevoelden, dat zoo iets eene contradictio in terminis was. Men deed dit dan met de verklaring: de wereld en God zijn altijd *coëxistent* geweest"; de kosmos zonder God en God zonder den kosmos zijn ondenkbaar, zoo zeide men.

Diezelfde gedachte, die Origenes reeds uit de Grieksche philosophie had overgenomen en die een van de redenen voor zijne veroordeeling werd, kwam in het laatst der vorige eeuw op, de wereld werd coëxistent met God gesteld. Dit stond hooger dan de leer van den Deus otiosus, die aan de Schepping voorafging, terwijl ook de weeropleving van het religieus bewustzijn bevorderd werd door dit denkbeeld van de coëxistentie. Men zag in, dat een Deus otiosus een Gedankenbild is, en waar nu dit op den voorgrond kwam, dat het Deus zijn en het operans zijn identiek waren, werd van de andere zijde daardoor het relatieve begrip van God in het Wezen Gods zelf ingedragen. Vroeger had men ook het denkbeeld, dat Hij afgescheiden van de wereld bestond, maar nu eenmaal deze gedachte in den tijdgeest indrong en daarmede het Godsbegrip tot een altoos relatief begrip was gedeformeerd, werd en wederzijdsche afhankelijkheid geboren, werd de kosmos van God en God van den kosmos afhankelijk gesteld, want die kosmos, dat erkende ieder, doorliep een proces (denk slechts aan de stelsels van la Place enz.).

Men kwam er toe, den kosmos *eeuwig* te laten bestaan, en het proces,

overgebracht op iets, wat oneindig bestaat, maakte vanzelf, dat men nu ook kreeg een eindeloos proces.

Wat was nu hiervan het gevolg? Dit, dat men, waar men het bestaan van den mensch als denkend wezen stelde op bijv. 100000 jaren, nu achter dat tijdstip kreeg eeuwigheden, waarin de kosmos bestond zonder dat die mensch er was, zonder bewustzijn dus. Verklaart men de actie Gods nu uit de actie, die Hij in de wereld doet, dan stelt men, dat God sedert die 100000 jaren een begin nam en eerst begon te werken, terwijl daarachter dan lagen eeuwen zonder bewustzijn.

Door de coëxistentie van den kosmos met God en die relatieve verbinding Gods met de wereld aan te nemen, heeft men dus den Deus otiosus *teruggekregen* en stelde men het Eeuwige Wezen vóór het πρῶτον κινουμένον der aetherstoffen voor als gehuld in een eindeloozen nevel, zonder werking.

Bovendien, waar die actie in God eene klimmende is, voortgaande van een kleinen stoot tegen een atoom tot eene actie, zooals wij die nu zien, daar is er in God naarmate de wereld zich ontwikkelt, ook eene *rijkere* actie. God is dan niet Deus operans, maar eerst eeuwen lang zwevend in een nevel, doch langzamerhand meerder actie ontwikkelend. Dit is het zuivere *Pantheïsme*, en zoo wordt het ons ook duidelijk hoe Hegel, toen hij op het denkbeeld kwam, dat God in hem tot Zijn hoogste bewustzijn was gekomen, niets deed, dan het consequente van dit stelsel uitspreken, De denkactie staat boven alle andere bezigheden, en waar nu Hegel niet kon aannemen, dat er iemand zou bestaan, die meer logisch en systematisch doordacht, dan hijzelf, daar moest hij tot de conclusie komen, dat in hem God tot Zijn hoogste bewustzijn was gekomen.

Zoo ziet men, dat dit geheele stelsel en al die verwarring voortvloeien uit de kleinste fouten in den locus de Deo, en daarom is het dat nu de kerk het dogma stelde der *opera ad intra*, werkingen, die aan God eigen zijn Kent men die inhaerente werkingen aan het Wezen Gods toe, dan is het gevaar gemeden en komt men tot de belijdenis van een Deus operans *onafhankelijk van alle schepsel* en buiten elke relatie absoluut op Zichzelf werkende.

Tegenover den sinds Origenes' dagen opgekomen waan, alsof de kosmos eeuwig coëxistent was met het Eeuwige Wezen, hebben wij nu te stellen de uitspraken der Heilige Schrift. Allereerst wijzen wij daartoe op

Psalm 90 : 2 :

בְּטֶרֶם הָרִים יֻלָּדוּ וַתְּחוֹלֵל אֶרֶץ וְתֵבֵל וּמֵעוֹלָם עַד־עוֹלָם אַתָּה אֵל׃ Hier hebben wij de meest algemeene uitspraak dienaangaande. Uitgesproken wordt dus: voordat de bergen geboren waren en de aarde en de תֵּבֵל, d. i. wat op die aarde als

levend wezen optreedt, tot aanzijn geroepen waren, אַתָּה אֵל. Die woorden zijn in de Statenvertaling weergegeven door „zijt gij God", maar die overzetting is eigenlijk een Hebraïsme; men gevoelt, dat het, zóo uitgesproken, geen zin heeft, want naar gewoon spraakgebruik zou men er onder moeten verstaan: „Gij waart toen niets anders, maar God." Dit kan echter de bedoeling niet zijn, die opvatting zou dan alleen recht hebben, zoo iemand beweerde, dat de Heere eerst door de Schepping God was geworden, en daarvan is geen sprake, want de eenige vraag is deze: of, eer de bergen geboren waren, God er was; daarom zou men eigenlijk moeten lezen: „*waart Gij er, o God.*"

[In dergelijke gevallen zoekt het Hebreeuwsch de kracht in het pronomen en wordt הָיָה weggelaten; het pronomen geeft dan aan het *absolute zijn*, zoo bijv. als er staat מֵעוֹלָם אֲנִי הוּא. Het ontologisch begrip van „zijn" wordt bijna nooit met הָיָה uitgedrukt, de absentie wordt aangeduid met אַיִן, de essentie met יֵשׁ, alleen bij een overgang van toestand of relatie gebruikt men הָיָה, zooals in אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה. Uit nog eene andere spreekwijze in 't Hebreeuwsch kan men dit duidelijk bemerken; als antwoord op 't roepen, zegt men הִנֵּנִי, hier ben *ik*. In 't Hollandsch ligt dan de nadruk op *ben*, maar in 't Hebreeuwsch ligt het zijnsbegrip in het pronomen].

Zoo moet dus het begrip אַתָּה אֵל hier genomen in den vollen ontologischen zin: van eeuwigheid waart *Gij* er. Dat denkbeeld nu, dat hier in geheel algemeenen zin wordt uitgesproken, is verder in de Heilige Schrift gespecificeerd en wel op verschillende wijze; daarom is het nu van belang die uitspraken na te gaan en de verschillende nuancen op te sporen van wat van het zijn Gods vóor de Schepping wordt uitgesproken.

In *Mattheus 13 : 35* lezen wij: Ὅπως πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος. Ἀνοίξω ἐν παραβολαῖς τὸ στόμα μου, ἐρεύξομαι κεκρυμμένα ἀπὸ καταβολῆς κόσμου.

De uitdrukking ἀπὸ καταβολῆς κόσμου is niet de scherpste die voorkomt. Wij vinden daarnevens ook het bekende πρὸ καταβολῆς κόσμου, maar toch is ἀπὸ κ. κ. niet, wat men zou meenen: te beginnen van af de schepping der wereld, maar het is de aanduiding, niet van een tijdsduur maar van een moment. Plaatst ge u op het punt, waarop de καταβολὴ κόσμου plaatsgreep, dan lag daarachter reeds, wat aangegeven wordt en wat bij πρὸ nog meer op den voorgrond treedt. Hier wordt gezegd, dat er vóor de καταβολὴ, vóor het werpen der fundamenten van de schepping, de grondlegging, de palen, waarop het huis staat, reeds verborgen bestonden die dingen, waarover hier in de gelijkenis gesproken wordt. Hier is sprake van den Zoon des menschen, die als uitstrooiende het Woord des levens, de wereld inging; in God was dus vóor de καταβολὴ κόσμου de kennis van den Christus, die komen zou, van de wereld,

die de akker zou zijn voor het zaad des Woords, en van het Woord, dat in dier anker der wereld zou worden uitgestrooid.

Ir *Mattheus 25 : 34* staat, dat de Koning spreekt tot degenen, die aan zijne rechterhand zijn: Δεῦτε οἱ εὐλογημένοι τοῦ πατρός μου, κληρονομήσατε τὴν ἡτοιμασμένην ὑμῖν βασιλείαν ἀπὸ καταβολῆς κόσμου.

De verkiezing Gods is eene eeuwige daad; ἀπό beteekent dus, dat reeds op dat moment van de καταβολή alles gereed lag. Vóor die καταβολή was bij God de intentie om een βασιλεία te stichten, om die βασιλεία te laten erven (erven is 't begrip van genade, bij erfenis ontvangt men iets, waarvoor men niets gedaan heeft) en de aanwijzing van de personen, die zouden erven.

Ir *Efeze 1 : 4* is het evenzoo. Καθὼς ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ πρὸ καταβολῆς κόσμου, εἶναι ἡμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους κατενώπιον αὐτοῦ ἐν ἀγάπῃ. Hier vinden wij dus rechtstreeks in de uitdrukking πρὸ κ. κ. aangegeven: de daad der uitverkiezing, dat die daad in Christus plaatsgrijpt, en het effect daarvan, n.l. het gesteld worden tot ἁγίοι en ἀμώμοι voor het aangezicht Gods.

In *1 Petri 1 : 19 en 20* lezen wij, dat wij gekocht zijn door het dierbaar bloed van Christus, die voorgekend is geweest πρὸ καταβολῆς κόσμου. Vóor die καταβολή is dus de Verlosser Gode bekend en wel als een verzoener, die bij God bekend is als degene, die Zijn bloed geven zal als van een onbevlekt lam.

Ir *Openb. 13 : 8* lezen wij: Καὶ προσκυνήσουσιν αὐτῷ πάντες οἱ κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς. ὧν οὐ γέγραπται τὰ ὀνόματα ἐν τῷ βίβλῳ τῆς ζωῆς τοῦ ἀρνίου τοῦ ἐσφαγμένου, ἀπὸ καταβολῆς κόσμου. (Men lette er op, dat niet ἀπὸ κ. κ. moet gecombineerd met ἐσφαγμένου, maar met γέγραπται). Vóor de grondlegging der wereld waren de namen geschreven in het boek des levens, dat het boek is van het geslachte Lam. De uitdrukking ἀπὸ κ. κ. heeft tot misverstand aanleiding gegeven; men zeide: het Lam is geslacht sinds de Schepping en zag dan in Abel dat slachten van het Lam reeds typisch begonnen; een averechtsche verklaring, die voortkwam uit het niet verstaan van den zin.

Vóor de grondlegging der wereld is bij het Eeuwige Wezen een *boek;* bij ons is een boek de voltooide gedachte; daarom is hier uitgesproken, dat er bij God πρὸ κ. κ. niet maar zwevende ideeën waren, maar alles gearrêteerd, zoodat zelfs de ὀνόματα één voor één present waren en de ζωή niet anders, dan in verband met het geslachte Lam kon gedacht worden.

In *Openb. 17 : 8* hebben wij weer dezelfde gedachte. Daar toch is sprake van degenen ὧν οὐ γέγραπται τὰ ὀνόματα ἐπὶ τὸ βιβλίον τῆς ζωῆς ἀπὸ καταβολῆς κόσμου. Het ἀρνίον ἐσφαγμένον komt hier niet voor, en dit toont opnieuw dat de woorden ἀπὸ κ. κ. behooren bij γέγραπται en niet bij ἐσφαγμένον.

In *Johannes 17 : 5 en 24* lezen wij beide malen deze uitspraak: δόξασόν με σὺ, Πάτερ, παρὰ σεαυτῷ, τῇ δόξῃ ᾗ εἶχον πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι, παρὰ σοί. Dat παρὰ σοί

zou naar de Hollandsche syntaxis moeten behooren bij τὸν κόσμον, en de Origenisten beriepen zich dan ook hierop voor hunne Coëxistentie-leer. Ten onrechte echter, want wie de H. S. verklaart naar de analogia fidei, plaatst die woorden bij δόξη. Zoo is dus hier sprake van eene gedachtenwereld, eene essentie in God, en wel de essentie in haar hoogsten vorm, n.l. de δόξη. Ook lezen wij in *vers 24* nog, dat de Heere Jezus tot zijnen Vader zegt; Θέλω ἵνα ὅπου εἰμὶ ἐγὼ, κἀκεῖνοι ὦσιν μετ' ἐμοῦ. ἵνα θεωρῶσιν τὴν δόξαν τὴν ἐμὴν ἣν ἔδωκάς μοι, ὅτι ἠγάπησάς με πρὸ καταβολῆς κόσμου. Deze uitspraak geeft een nieuw moment aan, en toont ons, dat er niet alleen van eeuwigheid in God gearrêteerde gedachten waren, maar ook *handelingen* en wel twee, de eerste is het δίδοναι, de tweede is het ἀγαπᾶν; er wordt dus gesproken van *liefde* in God en van het *geven* der uitverkorenen aan den Zoon, maar ook is hier sprake van een onderscheid in de *essentie*; er staat niet alleen δόξαν, maar δόξαν τὴν ἐμήν; de heerlijkheid des Zoons is dus onderscheiden van de heerlijkheid des Vaders.

In *Johannes 1 : 1—3* lezen wij: Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος.... πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο· Dit geeft weer hetzelfde aan als het πρὸ κ. κ. Vóór dien tijd is er niet alleen een besluiten in God, maar ook actie, n.l. het λέγειν. Dat λέγειν geeft eene eeuwige, voltooide, eenige actie aan. In den Zoon is het uitspreken des Vaders een absoluut uitspreken; in God is dus eene volledige actie; niet een werken met gedeelten van Zijn Wezen, maar zóó, dat de werking niet sterker worden kan.

Daarover geeft *Spreuken 8 : 22/32* ons eene breede teekening, die na wat wij tot dusver zagen, hier eene gewichtige beteekenis heeft. „De Heere bezat mij in het beginsel Zijns wegs, voor Zijne werken, van toen aan. Ik ben van eeuwigheid af gezalfd geweest" etc. Hier is dus dezelfde onderscheiding, een πρὸ κ. κ. en een μετὰ τὴν καταβόλην, en nu wordt van die eerste gezegd, niet alleen dat de Heere er toen *was*, maar dat Hij *geboren* had.

Niet alleen was er dus eene actie in den zin van eene *daad* in God, maar Hij had van eeuwigheid doen *geboren* worden, bovendien staat er, dat Hij van eeuwigheid *bezittende* was, en eindelijk, dat de Heere van eeuwigheid Zijne *vermakingen* had. Geen wezenloos bestaan dus als van eene machine, maar een *bewust* werken, een werken met welgevallen, Hij had zelfvoldoening in Zichzelven, niet iets anders noodig hebbende om Zijn bestaan te vervroolijken; men zou toch kunnen denken, dat dit bestaan Gods was als dat van eene moeder, eer zij baart, en dat er nu bij de Schepping eerst vreugde voor God kwam.

Daarom moet er hier met den meesten nadruk op gewezen, *dat vóór de Schepping er volkomen zelfvoldaanheid was voor God.*

In *Job 28 : 23* vinden wij dezelfde gedachte.

In *Handel. 17 : 25* zien wij door Paulus hetzelfde begrip *negatief* uitgesproken, als hij op den Areopagus zegt: Οὐδὲ (ὁ Θεὸς) ὑπὸ χειρῶν ἀνθρώπων θεραπεύεται,

προσδεόμενος τινος. Wanneer de schepping der wereld eerst aan God de voldoening gegeven had, dan moest Hij iets noodig gehad hebben, en kreeg Hij door de Schepping iets, wat Hij niet bezat. Daarom wordt ook hier zoo duidelijk gezegd, hoe God *vóór de schepping der wereld Zichzelven genoegzaam was.*

Geen Deus otiosus dus, die uit den βυθός opkomt, maar van eeuwigheid tot eeuwigheid de Deus operans et sibi sufficiens.

Die waarheid heeft de Dogmatiek pogen uit te drukken door de definitie van *opera ad intra* en *opera ad extra.*

Naar de gewone voorstelling zijn er alleen opera ad *extra*; zoolang er geen opera ad extra zijn, is er geen Deus operans; door nu tegenover de opera ad extra de opera ad *intra* te stellen, wordt alzoo aangeduid, dat, waar er nog niets buiten God is, er toch *opera* in God zijn.

Die onderscheiding zou intusschen aanleiding kunnen geven tot misvattingen, en daarom hebben onze Gereformeerde theologen liever gesproken van opera *immanentia* en *exeuntia.*

Waarom zij dit liever deden, is gemakkelijk te begrijpen.

Bij ons kan ook onderscheiden worden tusschen opera ad intra en ad extra. Is er een beeldhouwer, die in zichzelf de geniale conceptie van een beeld heeft, dan zoekt hij dat beeld eerst in zijnen geest gereed te maken; zoolang het nog *in* hem is, is het een opus ad *intra*; gaat hij echter over tot het beitelen, dan wordt het een opus ad *extra* en daarom is, zoo zou men kunnen redeneeren, de onderscheiding tusschen opera ad intra en ad extra nog niet datgene, wat wij bij het Eeuwige Wezen moeten hebben.

Neemt men nu de onderscheiding tusschen opera *immanentia* en *exeuntia*, dan is die onderscheiding *niet* op den mensch toepasselijk. Wel zijn er overleggingen bij ons, die wij niet naar buiten brengen, maar dan zijn zij gebrekkig, anders moeten zij er uit.

Als een schilder met zijne conceptie niet klaar kan komen, dan brengt hij niets op het doek, omdat er een gebrek aan kleeft; een absoluut opus immanens, dat bestemd is immanens te blijven, ligt dus niet in den aard van ons menschelijk wezen.

Bij God den Heere echter is de onderscheiding tusschen opera immanentia en exeuntia in absoluten zin. Die opera bestonden *eeuwig* bij Hem, afgescheiden van de vraag of er opera exeuntia zouden komen of niet.

Men moet de onderwijzing van de Heilige Schrift goed verstaan; God de Heere heeft Zich niet tot aan Zijne schepping met Zichzelven beholpen, maar er moet in volstrekten zin beleden, dat Hij in alle eeuwigheid Zichzelf genoegzaam zou gebleven zijn, even volzalig en even volkomen rijk ook al ware de Schepping nooit gekomen.

Het inzicht in deze termen moet duidelijk zijn, en daarom moeten zij nu ook nader gedefinieerd.

Met de onderscheiding toch tusschen opera immanentia en exeuntia zijn wij er nog niet; er moet nog eene onderscheiding gemaakt om het begrip zuiver en helder voor ons te stellen; daartoe moeten de opera *immanentia* onderscheiden in:

1. *opera immanentia per se* en
2. *opera immanentia donec exeunt.*

Die onderscheiding is dáárom noodig, omdat er ook zijn de *besluiten* Gods. Die besluiten nu, zijn als zoodanig *immanentia*, maar zij zijn toch niet eenvoudig bestemd voor de immansio in God, maar hebben de bestemming om gerealiseerd te worden in de schepping, onderhouding, regeering en herschepping der wereld.

Wanneer ik een architect denk, die een paleis zal bouwen en daarvoor plannen in gereedheid bracht, dan is dat alles immanent in zijn huis, maar toch niet in dien zin, dat het bestemd is om in zijn huis te *blijven*; het behoort tot den aard van het bestek, dat het gerealiseerd wordt.

Dit geldt ook van de besluiten Gods. De besluitende God is niet in Zichzelf genoegzaam, maar Hij postuleert de realisatie van Zijn besluit in de Schepping.

Het besluit is dus wel immanens, maar er op aangelegd om exeuns te worden. Wanneer men dus uitsluitend let op de besluiten als opera *immanentia*, dan is men nog niet op het punt, waar men zijn moet; dan vindt God eerst in de Schepping, hetgeen Hij besloot.

Daarom moeten wij ook achter de besluiten teruggaan en komen tot de opera, die *per se immanentia* zijn in God en niet de strekking hebben voor iets, dat naar buiten komen zal.

Die *opera immanentia per se* onderscheidt de Dogmatiek dan in tweeërlei:

a. de opera immanentia per se *personalia* en

b. de opera immanentia per se *essentialia.*

a. De opera *personalia* nu zijn die werkingen, waardoor het Goddelijk Wezen drievuldig in Zichzelf bestaat: de eeuwige *generatie* des Zoons door den Vader en de *exitus* van den Heiligen Geest uit den Vader en den Zoon.

b. De opera *essentialia* zijn die werkingen der kennis en der liefde waarmede de Vader, de Zoon en de Heilige Geest elkaar van eeuwigheid af kennen en minnen.

Wanneer wij dus voor een oogenblik naar de behoefte van ons menschelijk denken chronologisch deze quaestie onderscheiden mogen, dan zouden we in Gods bestaan moeten aannemen 3 perioden. (Men bedenke echter wel, dat dit

onderscheiden alleen een logische abstractie is, en er in God den Heere geene perioden kunnen zijn.)

In de *1e periode* is er dan het Eeuwige Wezen, dat daarin Deus operans is, dat de Vader den Zoon genereert en de Vader en de Zoon den Heiligen Geest laten uitgaan, en dat er in het Eeuwige Wezen eene nimmer eindigende werkzaamheid bestaat, waardoor Vader, Zoon en Heilige Geest elkander kennen en liefhebben.

In de *2e periode* vinden wij dan, dat die Eeuwige God tot Zijn besluiten komt, en nu die besluiten alzoo door Zijne wijsheid en kennis en de daad Zijns willens tot stand brengt.

In d *3e periode* eindelijk zouden wij dan vinden, dat die God, die van eeuwigheid af dat besluit in Zichzelven draagt, alsnu er toe overgaat om in gevolge dat besluit den kosmos te scheppen, te onderhouden, te regeeren en te herscheppen.

In elke van die 3 perioden is Hij dan de Deus operans; eerst werkende alleen in Zichzelven ten opzichte van zijn eigen Wezen, daarna in de 2e periode is Hij dan ook gekomen tot de besluiten, en eindelijk in de 3e periode is dan dezelfde Deus operans in Zichzelven, dezelfde in Zijn decreet, maar nu bovendien door de opera ad extra ook werkende naar buiten. Houdt men nu in 't oog dat uit den aard der zaak die perioden niet reëel als veranderingen in God, maar alleen als logische noodzakelijkheid voor ons bewustzijn bedoeld zijn, dan zal de zaak hierdoor duidelijk zijn geworden.

De onderscheiding nu van de opera *essentialia* en *personalia* komt alleen bij de 3e periode aan de orde, bij het werk van het Eeuwige Wezen in Zichzelven.

In de 2e periode, bij de besluiten, zijn alleen opera *essentialia* aan de orde, want de besluiten zijn van Vader, Zoon en Heiligen Geest.

Bij de 3e periode zijn alle opera ad extra opera *essentialia*.

In de 2e periode komt nog wel iets, wat schijnbaar in *strijd* is met wat hier werd aangegeven; cf. *Psalm 2*: „Ik zal van het besluit verhalen" waaruit dus de gedachte kon opkomen, dat de besluiten personalia zijn, maar hierop komen wij later terug bij de decreten. Het decretum van schepping en herschepping der wereld, is een decreet van Vader, Zoon en Heiligen Geest.

IV. Hiermede zou nu deze paragraaf ten einde zijn, zoo niet moest vermoed, dat het gezegde in het wezen der zaak nog een leemte zal achterlaten.

Het is natuurlijk als men zich in de logische abstractie van de 1e periode terugdenkt, toen het Eeuwige Wezen nog was zonder besluit, dat men dan gaat denken: ja, dat mag nu alles zoo zijn, maar het was toen dan toch voor God een veel minder heerlijk bestaan dan daarna, een doelloos, armelijk bestaan, altijd met Zichzelven bezig te zijn.

Toch, zoolang deze bedenking blijft bestaan, zijn wij niet, waar wij wezen moeten, en staan wij zelf verkeerd in onze verhouding tot het Eeuwige Wezen.

Zie, wij menschen hebben onze bezigheid met de dingen om ons heen, en hoe verder wij indringen in de dingen der wereld, hoe meer zij een kosmologisch karakter aannemen, hoe rijker wij ons gevoelen en toch, als de wijze alle dingen doorzocht heeft en zeggen kan: aan kosmologische kennis en inzicht ontbreekt mij niets, wordt daarmede dan niet te niet gedaan het heerlijke woord van Augustinus: „Inquietum cor meum, donec requiescat in te"?

Is dit niet de vreugde van alle religie, dat men zeggen kan: „wat is in het heelal te vergelijken met God"? Reeds voor ons besef staat het dus metterdaad zóó, dat de besten onder de menschen in hunne beste oogenblikken het hebben uitgesproken: heel die wereld is niet in staat om mijn hart te vullen; al is de geheele wereld in mijn hart weggezonken, dan blijft er nog een ledig over; één slechts kan het vervullen en die ééne is God. Is het dan toch niet diep irreligieus en oneerbiedig, is het niet de eere Gods aanranden, als men nog een oogenblik denken kan, dat God, dat Eeuwige Wezen, zelf met Zichzelven niet tienduizendmaal rijker is dan met de geheele wereld? Denken wij, dat God die wereld *noodig* heeft, wat doen wij dan anders, dan het uitspreken, dat Hij moest hebben datgene, waarin wij zelfs geene bevrediging kunnen vinden? zijn we dan niet arm, keeren we de verhouding niet om?

Reeds dit moet doen gevoelen, dat alle voorstelling, die niet volkomen bevredigd kan worden door te beseffen, hoe God van eeuwigheid met niets dan met Zichzelven volkomen zalig is, uit den Godsdienst en dus uit de Theologie moet gebannen, en dat alle Theologieën, zooals de Soteriologische en de Methodistische, die er op aandrijven, dat God Zijne bevrediging in den gezaligde vond, moeten afgewezen als goddeloos.

Ook nog langs anderen weg kan dit worden aangedrongen. Wij menschen hebben behoefte aan een *bestaansdoel.* Dit doel van aanzijn en leven wordt gezocht in velerlei. Zoodra men eenmaal een doel in 't oog heeft, is men gelukkig, men leeft er voor en poogt het te bereiken, maar is het eenmaal gegrepen, dan begint de ontspanning en het wezenlijke genot verdwijnt.

Wordt men nu tot meerderen ernst gebracht en tot het zoeken van een einheitlich bestaansdoel, dan gaat men vragen: Waar ligt het doel van mijn aanzijn? en komt die vraag, dan zijn er twee wegen mogelijk waarlangs men kan gaan, de Mohammedaansche of de Christelijke weg. De Mohammedaan vindt dat doel in het voldoen aan eigen behoefte en neiging, maar de Christen vindt zijn bestaansdoel in God, en naarmate men nu het eudaimonistische of het in God gestelde doel zocht, heeft men ware of valsche religie.

De Gereformeerde Theologie stelt dan ook het einddoel in *God.* Het *grootmaken van den Naam des Heeren* is het einddoel van 's menschen bestaan.

Wanneer nu wij, bij onze hoogste levensuiting, het zoeken van ons doel in God, eerst verheven worden, is het dan niet weer juist, zooals daar straks werd aangetoond, irreligieus in de hoogste mate en God verloochenend, als men gaat zeggen, dat God Zijn einddoel in de zaliging van den mensch zou vinden en dat wij, terwijl wij onze bevrediging niet in het creatuur kunnen vinden, die bevrediging voor God den Heere wel stellen in dat door ons verworpen doel?

Een prediker zelfs, die door God werd gebruikt als middel ter bekeering van velen, kan daarin toch niet rusten; hij rust slechts in God, die Zijn eindoel in Zichzelven vindt en niet in een klein deeltje, dat Hij zelf schiep

Wij kunnen hieraan nog iets toevoegen.

Wij menschen spreken van God, wij nemen den Naam van den Vader en het Eeuwige Woord en van den Heiligen Geest telkens op de lippen, maar wat weten wij er van? Wat mensch heeft in zijne rijkste conceptie ooit anders dan een klein stukske kunnen uitspreken van die eeuwige heerlijkheid, volkomenheid, gerechtigheid, liefde en macht in dat Eeuwige Wezen? Wat s alle volheid in mensch en engel, vergeleken bij de volheid in God?

Wanneer nu eens op aarde drie mannen, die zeer hoog staan boven het niveau van het menschelijk leven, hetzij als staatslieden, kunstenaars of anderszins, over eene ernstige zaak met elkaar spreken, en er komt een knecht of dienstmeid binnen om iets te vragen, en men vraagt nu aan die dienstbode of die drie mannen hard werken, dan is het antwoord: neen, zij voeren niets uit, zij zitten bij elkander. Op een lagere trap van existentie bestaat er alleen stoffelijke, uitwendige, physieke arbeid, en daarom zal op het oogenblik dat 3 genieën bezig zijn de allergewichtigste uitvindingen te doen of over de hoogste belangen der maatschappij te spreken, iemand, die toch ook mensch is, zeggen, dat zij niets uitrichten. Die drie mannen zoowel als die knecht zijn menschen, maar de afstand tusschen die twee soorten van menschen is niets, vergeleken bij den afstand, waarop wij staan van het Eeuwige Wezen, en waar zelfs eene dienstbode geen begrip heeft van het werken met den geest, hoe zullen wij, omdat wij alleen van het Eeuwige Wezen weten, dat Vader, Zoon en Heilige Geest van eeuwigheid elkander doorzoeken en liefhebben, daarom denken, dat dit een minder soort werk zou zijn dan de schepping van dier, plant of menschelijk leven?

Zulke redeneeringen komen hiervandaan, dat men te veel bij *zichzelven* en te weinig bij *zijnen God* leeft. Vaak hebben wij de gewoonte om te spreken van den *volzaligen God,* en die uitdrukking duidt aan, dat er geen druppel

zaligheid meer bij kan komen; daarom zijn wij menschen nooit volzalig, ook niet in den staat der gelukzaligheid, en waar wij dus van den Heere God volzaligheid uitspreken, daar belijden wij met die volzaligheid, dat in het Eeuwige Wezen al de bronnen zijn van al wat hoog, heerlijk heilig en liefelijk is; en wanneer nu iemand, die uit eene rijk vloeiende bron eene kruik water geput heeft, zich zou voorstellen dat, zoo die kruik weer werd uitgegoten in de bron, die bron daardoor rijker zou worden, dan zou hij eene even dwaze voorstelling hebben, als wanneer wij zouden meenen, dat ons bestaan en genieten iets zou kunnen toebrengen aan het bestaan en genieten Gods. In Hemzelf zijn die nooit eindigende fonteinen van eeuwig geluk en zaligheid, en zoo eerst moeten wij in de zaak indringen om voor onze religieuse voorstelling te komen tot de onwankelbare overtuiging, dat God Zichzelf genoegzaam is.

§ 3. De Deo decernente.

Overmits niet God de dingen k e n t, omdat zij z ij n, maar de dingen z ij n, omdat God ze k e n t, en de eeuwige en onveranderlijke God ook in Zijn kennen eeuwig en onveranderlijk is, moet kennis van alle ding, groot en klein, van eeuwigheid tot eeuwigheid in God vaststaan, en overmits deze eeuwige vaste kennis van alle ding in God met noodzakelijkheid uit Zijn Wezen opkomt, maar krachtens Zijne zelfbewuste vrijmachtigheid eene vrije kennis, scientia libera, moet wezen, zoo kan deze vaste en eeuwige kennis van alle ding in God niet anders dan een i n g e d a c h t e en g e w i l d e kennis zijn, en eindelijk overmits onder menschen de met bewustheid ingedachte kennis van wat wij willen doen, den naam draagt van besluit, is in de Dogmatiek deze naam van b e s l u i t ook gegeven aan wat de Heilige Schrift meest noemt het voornemen, de raad, het welbehagen of de raad des willens.

Dit besluit is een opus Dei in zooverre het als vrije daad van de natuur Gods onderscheiden is en dus het begrip van actie insluit. Het is een opus immanens, naardien het eene daad Gods was, nog eer er iets buiten Hem ontstond of bestond, en wel eene daad, die eeuwig aan de Schepping v o o r a f g a a t; want wel heeft de Schepping onderhouding, regeering en herschepping plaats volgens het besluit, maar evenals het gebouw, dat straks verrijst, feitelijk onderscheiden is van het bestek, dat vooraf voor dien bouw is gereed gemaakt en dit bestek iets anders blijft ook nadat de bouw begonnen of zelfs voltooid is, zoo was, is en blijft het besluit in God iets anders, dan hetgeen diezelfde God straks naar Zijn besluit zelf werkt of doet werken door anderen.

Bij de begripsbepaling van dit besluit naar de analogie van ons menschelijk besluiten moet hieruit verwijderd, wat bij ons slechts het gevolg is van ons creatuurlijk en zondig bestaan ; alzoo valt hier weg alle w i k k e n en w e g e n, alle moeitevol o v e r l e g g e n en b e r a a d s l a g e n, alle k a n s b e r e k e n i n g en g i s s i n g, die zelfs van ons menschelijk besluiten niet altijd onafscheidelijk zijn, alsmede alle g e d e e l d h e i d, t e g e n s t r i j d i g h e i d of v e r g i s s i n g in het besluiten. Geheel het besluit is in God eene eenige, eeuwige volkomene daad, die, als onmiddellijke uitspraak van het zelfbewuste en willende Wezen Gods

wel van Zijne natuur onderscheiden, maar met Zijn Wezen identisch is; decretum Dei idem est ac Deus decernens.

Van het besluit moet onderscheiden worden, datgene wat door het besluit gewild wordt. De mensch heeft op zichzelf aan een bestek niets, hem dient dit bestek als middel om het huis te verkrijgen, waarin hij zal wonen; voor den mensch is alzoo de realiseering van zijn bestek onmisbare en onafwijsbare behoefte. Zoolang hij nog alleen het bestek en nog niet het huis heeft, woont hij niet, maar heel anders staat dit met het besluit Gods; de inhoud van Zijn besluit is Hem niet eene schets, maar wezenlijk en genoegzaam, en door de verwerkelijking van wat in het besluit besloten is, komt Hem niets toe dan de ἀποδικαίωσις van Zijn besluit.

God heeft Zijne wereld niet in de realiteit van de geschapene, maar in de idealiteit van Zijne, in het besluit van Zijn Goddelijk bewustzijn geobiectiveerde wereld. Niet het besluit is bijkomstig bij den reëelen kosmos, maar de geschapen kosmos is bijkomstig bij het besluit, iets wat reeds daaruit blijkt, dat in de geschapen werkelijkheid het een na het andere komt en er alzoo nooit anders dan een deel van het geheel terzelfder tijd reëel is, terwijl in het besluit de geheele menschheid, en zoo ook de geheele historie eeuwiglijk voor de aanschouwing Gods staat.

Moet alzoo scherp tusschen het besluit in God of den Deus decernens en hetgeen daaruit in het creatuurlijke voortvloeit onderscheiden worden, toch bestaat er tusschen beide eene relatie, die men pleegt te noemen de inclinatio ad id quod creandum sive creatum. Immers de wil om het beslotene te realiseeren in het creatuurlijke, ligt in het besluit zelf en zoo moet men dus zeggen, dat het Wezen Gods als zelfbewust en willend, niet door Zijne natuur gedwongen, maar vrijmachtig besluit, en dat niet uit het wezen, maar uit dit besluit de inclinatio ad id quod creandum volgt, en dat uit deze inclinatio de reëele Schepping ontstaat.

Toelichting.

I. In de eerste observatie handelen wij over den naam van *„besluit"*. Die naam komt ook voor in de Heilige Schrift, maar toch is „besluit" niet het woord, dat dàar in de H. S. gebezigd wordt, waar wij de zaak van het besluit in zijn meest volledigen vorm ons geopenbaard vinden. Die vollere openbaring hebben wij in het Nieuwe Testament, en daar komt het woord als zoodanig niet voor, maar worden andere uitdrukkingen gebruikt, als: *raad des willens*,

welbehagen, voornemen, voorverordineering etc. Waar dit nu zoo is, waarom heeft dan de Dogmatiek nochtans het woord „*besluit*" gekozen?

Er is in de dogmatische behandeling altijd tweeërlei gang: men heeft lieden, die liefst schriftuurlijke uitdrukkingen bezigen en daartegenover anderen, die zeggen: neen, het is juist de taak der Dogmatiek om het ons geopenbaarde in goeden, dialectisch-helderen vorm te brengen.

De laatste richting is de goede, want de eerste kan dàn alleen uitkomen, als zij in de H. S. een vasten term gebezigd vindt, en die vaste termen vindt men niet altijd, want de openbaring laat ons dezelfde zaak voortdurend van twee kanten zien en daarom moet dialectisch vastgesteld, welke uitdrukking de zaak het zuiverst weergeeft.

Dat zuiver uitdrukken is voor ons menschen alleen mogelijk via analogiae. Ook wij hebben voornemen, raad, wil, eene orde voor wat we doen zullen, ook wij hebben „besluit", ja soms zelfs spreken wij van „welbehagen". Als wij nu dit alles bij ons vinden en wij vragen dan wat de uitdrukking is, die bij ons 't helderst aangeeft wat hier bedoeld wordt, dan moet het antwoord zijn, dat alleen het woord „besluit" onder ons aanduidt, dat eene zaak afgedaan is. In het woord „wil" ligt dit ook wel, maar daaraan kleeft iets onredelijks, daarbij is altijd de gedachte aan iets verkeerds. Omdat wij nu onder ons zoo te werk gaan, doen wij het best, het woord „besluit" als dogmatischen term te kiezen.

Dat wil nu niet zeggen, dat we dus niet mogen spreken van den raad des welbehagens, den raad des willens enz. maar dat, zal men de zaak duidelijk maken, men het best doet zich aan het woord „besluit" te houden. Wij zouden dit woord dus moeten bezigen, ook al stond het niet in de Heilige Schrift. Het staat echter ook in de Heilige Schrift; het komt in 't Oude Testament allereerst voor in:

Psalm 2 in het algemeen bekende „Ik zal van het besluit verhalen". Over het woord חֹק is geen verschil, want datzelfde woord wordt herhaaldelijk in het Oude Testament gebruikt om uit te drukken de Statuta Dei voor Zijn volk; 't is afgeleid van חָקַק en beteekent aliquid definitum, iets wat vaststaat.

Waar nu hier daarop volgt: „de Heere heeft tot mij gezegd: Gij zijt Mijn Zoon", daar beteekent dit, dat wat verder vermeld wordt, een deel uitmaakt van die חֹק, aliquid definitum in Deo afgezien van alle creatuur vóor de Schepping.

In *Job 38 : 10* vinden we datzelfde woord gebezigd in een zeer opmerkelijke uitspraak. Hier is sprake van de zee, en van die zee wordt gezegd „toen ik haar doorbrak met Mijn besluit". Daar wordt dus de חֹק voorgesteld als

Scheppingsordinantie, niet alleen als een bestek, waarnaar God schept, maar als een instrumentum creandi, waarmee en waardoor de Schepping plaats heeft.

In *Daniël 4 : 14* (naar den Hebreeuwschen tekst) komt het begrip van חֹק ook in 't Chaldeeuwsch voor onder den naam van גְּזֵר. De zaak is „in het besluit der wachters"; hier is dus sprake van een besluit, dat de Engelen van God ontvangen hebben, en waarnaar zij hebben te wandelen.

In *Micha 7 : 11* vinden wij weer dat woord חֹק genoemd, niet in den zin van eene ordinantie, maar bepaald in den zin van „besluit". Te dien dage, zoo lezen wij daar, waarop de Heere de muren van Jeruzalem herbouwen zal יִרְחַק־חֹק, zal er uit dat besluit opeens realisatie plaats vinden in wijden kring.

Evenzoo leert ons *Zefanja 2 : 2*, dat het besluit niet maar eene ordinantie is, maar de moeder, waaruit de zaak voortkomt, in tegenstelling met wat wij gewoonlijk „besluit" noemen. Het besluit Gods is niet als een bestek voor den bouw van een huis, want dat bestek op zichzelf maakt nog niet, dat het huis er komt; daarvoor moeten werklieden etc. komen; het besluit Gods echter *baart*, gelijk ons duidelijk blijkt uit wat hier de woorden בְּטֶרֶם לֶדֶת חֹק beteekenen, het realiseeren wat God bepaald heeft.

In denzelfden zin wordt in het Oude Testament ook gebruikt het werkwoord כּוּן, waarin het wortelbegrip ligt van vastmaken, vaststellen, onveranderlijk maken.

Zie slechts *Genesis 41 : 32.* Daar heeft in den droom van Farao een verandering plaats gegrepen, tot tweemaal toe is hem hetzelfde onder een ander beeld getoond om daarmede aan te duiden, dat de zaak vastgesteld is door den Heere, dat נָכוֹן הַדָּבָר מֵעִם הָאֱלֹהִים.

Eene andere uitdrukking, die denzelfden zin heeft, is חָרַץ, waaraan de beteekenis van „snijden" ten grondslag ligt. Als eenmaal het mes ergens wordt ingezet, dan is er niets meer aan te doen, dan valt het voorwerp in stukken uiteen en is het dus bepaald.

In *Jesaia 10 : 22* vinden wij die uitdrukking gebezigd. Daar wordt gezegd כָּלָיוֹן חָרוּץ, de verdelging is afgesneden, d. i. vast bepaald. Zoo verstaat men ook de uitdrukking „de Heere zal eene afgesnedene zaak doen op de aarde"; een Hebraïsme, dat wil zeggen: de Heere zal het zeker doen. Ook *vers 23* geeft ons weer hetzelfde; daar toch wordt die verdelging genoemd נֶחֱרֶצֶת, vastelijk besloten.

Ditzelfde vinden wij ook in *Jesaia 28 : 22; Dan. 29 : 26, 27; 11 : 36.*

Dezelfde zin ligt ook in het Grieksche woord ὁρίζω, afgeleid van ὅρος, grens;

zie *Lukas 22 : 22*, waar wij lezen, dat de Zoon des menschen zal heengaan κατὰ τὸ ὡρισμένον, naar hetgeen voor Hem was bepaald.

Alle aanleiding bestaat, om dit zoo gewichtige stuk der decreta nauwkeurig te onderzoeken en tevens blijkt het ons, hoe wij bij dat onderzoek niet kunnen opklimmen uit ons menschelijk denken; dan toch stuiten wij op allerlei moeilijkheden, maar hoe allereerst moet worden onderzocht, wat de Heilige Schrift ons dienaangaande leert.

Behalve deze uitdrukkingen nu voor het besluit, vinden wij als synoniemen in de Heilige Schrift, vaak de woorden: *Voornemen, welbehagen, raad* en *wil.*

In *Jeremia 4 : 28* lezen wij: „Ik heb het voorgenomen en het zal mij niet rouwen"; daar is gebruikt het werkwoord זָמַם, een woord, dat èn daar èn op andere plaatsen gebezigd wordt voor datgene, wat in het Nieuwe Testament de πρόθεσις heet,

Jesaia 26 : 3 luidt; „Het is een bevestigd voornemen, Gij zult allerlei vrede bewaren." (Er staat שָׁלוֹם שָׁלוֹם, en omdat wij van „vrede" geen meervoud kunnen vormen, is het hier vertaald door „allerlei vrede"). Dat voornemen nu is een יֵצֶר סָמוּךְ, een vormsel, dat vast is, dat ondersteund is; daarvan komt de beteekenis „bevestigd voornemen".

In *Efeze 1 : 9* wordt het voornemen Gods genoemd met een woord, dat letterlijk beteekent „voorstellen" n.l. προτιθέναι. Dit is veel krasser en juister dan „voornemen", dat bij ons zoozeer verzwakt is in beteekenis, en duidt aan datgene, waarin vastheid is, wat iemand voor zich stelt en daarom vast staat.

Eveneens vinden wij in *Romeinen 8 : 28* de uitverkorenen genoemd als degenen, die κατὰ πρόθεσιν geroepen zijn, geroepen dus naar hetgeen God de Heere voor Zich gesteld had.

Ook in *Romeinen 9 : 11* komt weer die πρόθεσις voor, en wel de πρόθεσις κατ' ἐκλογὴν τοῦ Θεοῦ, om zoo te zeggen is dus die πρόθεσις de lijst, die bij God berustte en waarop de namen voorkomen van hen, die Hij tot de zaligheid roepen zal.

Zoo in *Efeze 1 : 11*; daar hebben we de προορίσμος κατὰ τὴν πρόθεσιν; in de logische orde, niet in de realiteit, gaat dus hier de πρόθεσις vooraf aan de προορίσμος.

In *Efeze 3 : 11* en *2 Timoth. 1 : 9* wordt de πρόθεσις τῶν αἰώνων en de ἰδία πρόθεσις genomen als staande tegenover elken anderen invloed, die op den Heere zou hebben gewerkt, er wordt ons hier zoo duidelijk mogelijk aangetoond, dat bij Hem geen andere motieven bijkomen, maar dat Hij, door Zijne eigene motieven alles tot stand brengt.

Eene tweede synoniem, dat de Heilige Schrift ons geeft, is het begrip חֵפֶץ, εὐδοκία.

In *Jesaia 46 : 10* spreekt de Heere עֲצָתִי תָקוּם וְכָל־חֶפְצִי אֶעֱשֶׂה

Deze plaats kan tevens dienen voor het begrip עֵצָה, waarover straks; er blijkt ook hier weer, dat van עֵצָה en חָפֵץ beide de vastheid en onveranderlijkheid zoo absoluut mogelijk wordt uitgesproken.

Zie nog *Jesaia 48 : 14.*

Eveneens vinden wij in het *Nieuwe Testament* dit begrip onder den naam εὐδοκία, welbehagen, bijv. in *Lukas 12 : 32*, waar aan het kleine kuddeke van Christus wordt toegeroepen: Vrees niet, want het is des Vaders εὐδοκία u het Koninkrijk te geven; woorden, die dus beteekenen: Wees niet bang, dat de zaligheid u ontgaan zal, want zij ligt vast in de εὐδοκία Gods, die haar u geven zal. Wat wij lezen in *Colossensen 1 : 19*, dat het des Vaders welbehagen is geweest, dat in Hem al de volheid wonen zou, is gezegd niet van den 2den Persoon, want die is het subiect van het besluit Gods, maar van den *Middelaar* als obiect van dat besluit. Hier wordt ons dus aangeduid, dat alles zoo loopt, omdat alzoo de εὐδοκία bij God was.

Zoo vinden wij in *Mattheus 11 : 26* sprake van de εὐδοκία ἔμπροσθεν σου; daar wordt dus de εὐδοκία in verband gebracht met het προτιθέναι en gezegd, dat zij eeuwig voor God staat.

Een derde synoniem is de Raad, βουλή, עֵצָה. (cf. *Jesaia 46 : 10*).

Dat woord komt in de H. S. ontelbaar vele malen voor en is dus niet dubieus; het is een begrip, dat zichzelf genoegzaam definieert.

Psalm 33 : 11 is wel de locus classicus in deze; de bekende woorden עֲצַת יְהוָה לְעוֹלָם תַּעֲמֹד מַחְשְׁבוֹת לִבּוֹ לְדֹר וָדֹר geven aan, dat die raad des Heeren tot in de oneindige verte staan zal, en dat de gedachten, d. i. de resultaten van die gedachten, zijn van geslacht tot geslacht.

In *Jeremia 32 : 19* wordt die raad, dien de Heere bij zichzelven geformeerd heeft, genoemd גְּדֹל, en de daad, die uit dien raad voortkomt, is met macht; er is dus geen sprake van een raad, dien de Heere geeft, in dien zin, zooals wij elkander raadgeven in moeilijke omstandigheden, maar die raad Gods is een plan, een besluit, dat bestemd is om te worden uitgevoerd.

Zie verder Ezra 10 : 3, 8; Psalm 73 : 24; 107 : 11; Spreuken 8 : 14; Jesaia 19 : 17; Zacharia 6 : 13. Evenzoo vinden wij melding gemaakt van de βουλή.

In *Acta 2 : 23* vinden wij die βουλή nog versterkt door het woord ὡρισμένη. De Heere Jezus was naar den bepaalden raad en voorkennis Gods overgegeven; alle twijfel is dus weggenomen, en er is bedoeld eene gearrêteerde wilsacte.

In *Acta 4 : 28* wordt ons gezegd, dat Herodus, Pontius Pilatus en de overige vijanden van den Heere Jezus gedaan hadden, wat de χείρ en de βουλή Gods

tevoren hadden bepaald; de χείρ is dus de hand, die het besluit opteekent, en de βουλή het besluit zelf, het te voren dienaangaande vastgestelde.

In *Acta 13 : 36* wordt van David gezegd, dat hij ontslapen is, nadat hij de βουλή Gods had gediend. Zijn sterven wordt dus afgeleid uit die βουλή τοῦ Θεοῦ, die heel zijn leven bepaalde.

Hetzelfde vinden wij in Acta 20 : 27; Efeze 1 : 11; Hebr. 6 : 17.

Een laatste synoniem is de *„wil"*, die vaak met den raad wordt geidentificeerd, omdat het de wil is, die de βουλή samenstelt.

In *Openb. 4 : 11* lezen wij, dat de Ouderlingen, voor den troon hunne kronen neerwerpende, uitroepen: „Gij zijt waardig te ontvangen de heerlijkheid .... want door Uwen *wil* zijn alle dingen geschapen." Hier komt dus θελήμα voor, niet als de doende wil, maar als het resultaat van den wil Gods.

Volgens *Jacobus 1 : 18* heeft God de geloovigen, tot wie die brief gericht was, gebaard door het Woord der waarheid, en dat wel βουληθείς, d. w. z., dat geene andere invloeden Zijnen wil hebben bepaald, maar die wil werkte krachtens Zijn eigen Wezen, onafhankelijk en vrijmachtig.

In *Efeze 1 : 11*, dat wij terloops reeds inzagen, vinden wij de krachtigste uitdrukkingen voor de zaak die wij bespreken; daar staan πρόθεσίς, βουλή en θελήμα in één verband en ook vinden wij er melding gemaakt van de ὁρισμός. De Apostel hoopt hier al de begrippen voor het besluit des Heeren op, om zoo sterk mogelijk de zaak, waarover hij handelt uit te spreken. Nu staat hier en dat maakt deze plaats dan ook tot den *locus classicus* voor het decreet, dat God de Heere alle dingen werkt, niet naar willekeur, maar dat Hij Zich gebonden heeft in Zijn besluit, dat besluit weer is de uitvloeiing van Zijnen wil, en die wil medebrengt alle bepalingen die voor de uitvoering noodig zijn.

Alleen hebben wij nog de *Voorverordineering* die wordt uitgedrukt door de woorden ὁρίζω of προορίζω, met de daarvan afgeleide substantiva προορίσμος en ὁρισμός.

In *Lucas 22 : 29* echter wordt een ander woord gebezigd voor het begrip; daar zegt de Heere Jezus: κἀγὼ διατίθεμαι ὑμῖν καθὼς διέθετό μοι ὁ πατήρ μου βασιλείαν. De vertaling: „Ik *verordineer* u het koninkrijk" is dus niet letterlijk, eigenlijk moest er staan „Ik *bestel* u het koninkrijk", ons woord bestellen drukt toch hetzelfde uit als διατίθεναι aangeeft.

De verschillende plaatsen, waar van de voorverordineering sprake is na te lezen, is overbodig; het begrip van ὁρίζω is duidelijk; ὅρος is de grens, de bepaling. Wij verwijzen daarom naar de loci classici Acta 10 : 42; 22 : 14; Rom. 8 : 29 en 30; 1 Cor. 2 : 7 en Efeze 1 : 5 en 11.

Wat nu het geheele begrip van het *besluit* betreft, moet verwezen naar *Jesaia 14 : 27* :כִּי־יְהוָה צְבָאוֹת יָעָץ וּמִי יָפֵר וְיָדוֹ הַנְּטוּיָה וּמִי יְשִׁיבֶנָּה. Niet alleen wordt

hier dus uitgedrukt, dat er bij God een raad en besluit is, maar ook, dat hetgeen in dien raad besloten is, de zaak zeker maakt en geen verbreken daarna meer mogelijk is.

Nu moet worden gelet op den samenhang tusschen het *besluit* en het *kennen* Gods.

Het kennen Gods is niet een kennen uit de *ervaring*, maar uit Zijn *besluit* In verband hiermede nu, moet er op gewezen, dat in de Heilige Schrift een gebruik is van het woord „kennen", dat *afwijkt* van het onze, een gebruik, dat den Schriftlezer vreemd aandoet, en daarom ook in de predikatie vaak niet tot zijn recht komt.

In *Genesis 18 : 19* komt dat gebruik van „kennen" voor. Daar zegt de Heere van Abraham; כִּי יְדַעְתִּיו; die uitdrukking wordt dan meestal verstaan in dienzelfden zin, als wanneer wij van een vriend zeggen „Ik ken hem, en weet dus wel, hoe hij handelen zal". De beteekenis van het יָדַע hier zoo op te vatten, is echter verkeerd; er is bedoeld het kennen Gods van Abraham uit het besluit, waarin, lang vóór Abraham geboren werd, zijne geheele biografie voor Gods oogen stond.

In *Psalm 1 : 6* lezen wij: „Want de Heere kent den weg der rechtvaardigen, maar de weg der goddeloozen zal vergaan". In de berijming lezen wij van dat kennen:

> . . . . God kent hun weg, die eeuwig zal bestaan,
> Maar 't heilloos spoor der boozen zal vergaan.

dat is zeer juist, maar wat er aan voorafgaat:

> De Heer toch slaat der menschen wegen ga
> En wendt alom het oog van Zijn gena
> Op zulken, die, oprecht en rein van zeden,
> Met vasten gang het pad der deugd betreden;

is geheel en al onjuist. Zeg ik toch: „de Heere slaat der menschen wegen ga", dan is dat een kennen uit waarneming; maar zeg ik: „God kent hun weg, die eeuwig zal bestaan", dan kan niet uit de ervaring blijken, dat die weg eeuwig bestaan zal, maar alleen uit het *besluit*. Hier is dus metterdaad bedoeld, dat de Heere dien weg kent als een duurzame weg tegenover den weg der goddeloozen; dat kennen van den weg aller rechtvaardigen kan niet zijn uit de ervaring, reeds daarom niet, omdat het van allen gezegd wordt, maar moet uit het besluit zijn.

De eenige opmerking, die wij nog te maken hebben bij dit יָדַע is, dat het praegnante gebruik van dit woord alleen voorkomt van het kennen *ten goede;*

in het besluit ligt toch eveneens de weg der boozen, maar God ziet, ook in Zijn besluit, dien weg ten verderve gaan.

Gelijk wij ons meest bezighouden met onze vrienden, met hen met wie wij in nadere betrekking staan, zoo ook hier; dit begrip van יָדַע drukt uit, dat God met hen eene andere betrekking heeft.

Jeremia 1 : 5 geeft ons het bekende woord:

בְּטֶרֶם אֶצָרְךָ בַּבֶּטֶן יְדַעְתִּיךָ וּבְטֶרֶם תֵּצֵא מֵרֶחֶם הִקְדַּשְׁתִּיךָ נָבִיא לַגּוֹיִם נְתַתִּיךָ׃

Hier is gebezigd נְתַתִּיךָ, het Perfectum, niet „Ik zal u stellen", maar „Ik *heb* u gesteld"; evenzoo הִקְדַּשְׁתִּיךָ, en in afwijking daarvan בְּטֶרֶם אֶצָרְךָ בַּבֶּטֶן. Terwijl de profeet dus nog niet geboren was, kende God hem reeds volkomen, en niet hem alleen, maar ook geheel zijn weg en levensloop. Ook hier zien wij het יָדַע weer genomen sensu bono van een der gunstelingen Gods.

In *Jeremia 24 : 5* zegt de Heere: „Gelijk die goede vijgen, alzoo zal Ik kennen de gevankelijk weggevoerden van Juda", en voor dat „kennen" is hier gebruikt de vorm הַכִּיר, Hiph van נָכַר dat „doorboren" beteekent. Het „kennen" heeft hier dus de beteekenis: „tot op den grond doorzien". God kende de ballingen van Juda ten goede; Hij doorzag hen tot op den bodem.

In *Hosea 13 : 5* spreekt God: אֲנִי יְדַעְתִּיךָ בַּמִּדְבָּר בְּאֶרֶץ תַּלְאֻבוֹת׃ (dit laatste woord hangt samen met לָהַב, vlam, en beteekent „geweldige hitte"; het staat dus parallelistisch voor „woestijn", omdat daar de hitte gewoonlijk zeer sterk is). „Ik heb u gekend" beteekent dus niet, dat God toen de Israelieten kende toen zij daar in die woestijn rondwandelden, maar heeft dezen zin: „toen uw vaderen daar in de woestijn waren, kende ik *u* met Mijne Goddelijke kennis.

In *Amos 3 : 2* wordt zoo sterk mogelijk de electieve zin, die het woord „kennen" hier heeft, op den voorgrond gesteld: רַק אֶתְכֶם יָדַעְתִּי מִכֹּל מִשְׁפְּחוֹת הָאֲדָמָה Dat kennen Gods richt zich in dien zin alleen op hen, die in Israel Zijne gunstelingen waren, op het ware Israel; in denzelfden zin, als waarin wij spreken van onze „kennissen"; degenen, die ons nader staan dan de groote massa.

Ook van de *menschen* komt יָדַע in dien zin voor in *Genesis 3 : 5*, waar de slang zegt: „Gij zult als God wezen, kennende het goed en het kwaad". Men vat die woorden gewoonlijk op, alsof zij beteekenen zouden: ge zult verstand krijgen om te zien, wat goed of kwaad is. Dit is echter onzin; Adam kende tevoren wel degelijk onderscheid tusschen goed en kwaad; hij had een zedelijk besef; hij wist, wat hij doen en laten moest. Er staat uitdrukkelijk bij, dat de mensch met dat kennen iets zou verkrijgen, wat dusver alleen God bezat; en nu is de kennis van goed en kwaad niet alleen bij God, want de duivelen en engelen hebben die kennis ook. Neen, hier is bepaald bedoeld het Goddelijk

kennen, en dat is het kennen in het *besluit*. Gij zult dan, bedoelt Satan, voor uzelven arripieeren wat Gode alleen toekomt, n.l. het vaststellen van wat goed en kwaad is, de *bepalende* kennis, die alleen Godes, is, zal uw deel worden.

Men vergelijke hierbij *Job 34 : 4*, waar wij בָּחַר naast יָדַע vinden staan. Die twee begrippen worden dus gelijk gesteld; „laat ons door keuze bepalen en zoo kennen"; hier is dus ook sprake van het *bepalende* kennen.

In gelijken zin wordt in het Nieuwe Testament het woord γινώσκειν gebezigd. *2 Tim. 2 : 19* zegt ons, dat op het vaste fundament Gods het opschrift staat: Ἔγνω κύριος τοὺς ὄντας αὐτοῦ, wat niet beteekent: de Heere weet wel, waar hier en daar Zijne gunstelingen zich bevinden, maar wat de vastigheid aanduidt, die er ligt in dat θεμέλιος, in dat raadsbesluit Gods, krachtens hetwelk Hij de Zijnen kent. Dat fundament, dat besluit draagt twee dingen, allereerst het γινώσκειν van de kinderen Gods, Zijn verborgen wil, en daarbij ook Zijn geopenbaarden wil: ἀποστήτω ἀπὸ ἀδικίας πᾶς ὁ ὀνομάζων τὸ ὄνομα Χριστοῦ. De Heere kent alzoo Zijne uitverkorenen in Zijn besluit met hun geheelen levensloop.

Als wij in *Joh. 10 : 27* den Heere Jezus hooren zeggen van Zijne schapen: κἀγὼ γινώσκω αὐτά, dan wordt daar dat γινώσκειν niet genomen in den zin van het kennen in het besluit, want er is sprake van den Middelaar; maar toch heeft dit γινώσκειν eene afgeleide beteekenis, die in het besluit haar vastigheid vindt, want ook de Middelaar kent de Zijnen, omdat Hij hen ontving uit het besluit, als gekenden des Vaders.

In *Galaten 4 : 9* vinden wij het γινώσκειν τὸν Θεόν voorgesteld als een geluk. Die kennis van God stelt in staat om de „zwakke en arme eerste beginselen" der wereld te ontvlieden; maar daarbij wordt nog iets genoemd, dat in veel sterker mate de geloovigen moet dringen, om te blijven op den weg des behouds, n.l. dit, dat zij zijn γνωσθέντες ὑπὸ Θεοῦ, gekend door God, n.l. niet alleen in Zijn decretum generale, maar ook in Zijn decretum electionis.

In *Philipp. 3 : 10* is het γνῶναι weer op andere wijze gebruikt. Hier hebben wij het kennen van de zijde van Paulus. Hij poogt te kennen de kracht, de beteekenis en het wezen van de ἀναστάσις des Heeren. Hier is dus niet bedoeld een kennen uit de ervaring, maar een ingedrongen zijn tot in het bestel Gods over de opstanding van Christus. Empirische kennis van die opstanding verkrijgt men eerst, als men in heerlijkheid is verrezen ten jongsten dage. God moet dus, om die kennis te geven, de ziel inleiden in Zijn bestel.

In *2 Cor. 5 : 21* staat, dat Christus „geene zonde gekend heeft". Hier is geene experimenteele kennis bedoeld, en ook niet, dat de Heere er geene kennis van droeg, dat er zonde was, maar het „kennen" is hier sensu praegnanti gebruikt, het drukt uit, dat die gemeenschap, die er van den

geest met de zaak moet wezen om het wezen der zaak te doorzien, in den Heere Jezus niet gevonden werd.

Nog zij opgemerkt, dat יָדַע wordt gebezigd om de gemeenschap van man en vrouw uit te drukken (cf. Gen. 4 : 1) en dat de diepe praegnante beteekenis van „kennen" ook uitkomt in het verband, dat dit woord heeft met „kind", welke praegnante beteekenis ook in enkele teksten van het N. T. weergevonden wordt.

Na dit alles te hebben ingezien, komen wij nu tot de zaak zelf.

II Wanneer wij de quaestie van het besluit in den meest generalen vorm nemen, dan schuilt in de vraag: of wij al dan niet zulk een besluit hebben te gelijden, de groote vraag van de *eenheid of veelheid der wereld*, de vraag, die alle eeuwen door, alle denkende geesten heeft bezig gehouden: of wij in de wisseling, de veelheid der dingen niets hebben te zien dan een spel van atomen of eenheden, of wel, dat er eene *hoogere eenheid* is, waarvan al de onderscheidene verschijnselen niets zijn dan de openbaring en uitwerking.

Deze vraag hield de Grieksche philosophen bezig; in den ouden tijd stonden te dien opzichte tegenover elkander de *Stoïcijnen* en de *Epicuristen*, in de middeleeuwen de *Thomisten* en de *Scotisten*, de *Nominalisten* en *Realisten*, en die vraag kwam later weer aan de orde bij de *Arminianen* en *Socinianen* ter eene, en de *Gereformeerden* ter andere zijde.

Wanneer men een hoop steenen los op elkaar neerwerpt, komt elke steen op zichzelf te staan; men heeft dan velerlei, zonder eenheid van gedachte; maar wordt van die massa steenen een paleis opgetrokken, dan heeft men dezelfde hoeveelheid, zonder aan steenen te denken; dit komt dan hier vandaan, dat zulk een paleis eene tot éénheid verwerkte massa steenen is. Waar wij nu in het gewone leven telkens zulke tot éénheid verwerkte veelheden zien, daar ligt de conclusie voor de hand, dat die saamvoeging van veelheid tot éénheid niet kon geschieden, zonder dat er was eene eenheid, een *plan*, een bestek, waarnaar het vele in die eenheid is geplaatst.

Die vergelijking tusschen een hoop steenen en het opgetrokken huis, is de tegenstelling, die wij bij de Grieksche philosophie, in de middeleeuwen, in den strijd met de Arminianen en nu weer in den strijd tegen de philosophische scholen zien opkomen.

Zien wij in een land, eene stad, in onzen eigen persoon, in de historie, alleen het *vele*, dan is er geen alles beheerschende gedachte, geen eenheid, geen stuur, maar dragen alle dingen, alle menschen in zich een eigen wil, en al die willen samen maken dan de wereld uit. Wanneer men echter van die geïsoleerde opvatting genoeg heeft, en dieper doordenkt, dan ziet men, dat zij niet bevredigt; gaat men de geschiedenis over eene eeuw bijv. na, dan ziet

men, dat er in eene stad of in een land een geest leefde, die werkt in die historie en die hier of daar toe leidde en dit of dat tot stand bracht.

Wie nu eenmaal inzag, dat het in kleinen kring zoo toegaat, rust niet, voordat hij heeft ingezien, dat heel de kosmos één bestel was, en die overtuiging kan niet bestaan zonder de gedachte, dat de *eenheid* aan de veelheid voorafging.

De conclusie, dat de eenheid aan de veelheid moest voorafgaan, is hetzelfde als wat de H. S. ons openbaart aangaande het besluit Gods. Heeft men een bloembed, waarin zaden zijn gelegd, met het doel om door de op te schieten planten de letters van een naam te doen vormen, dan is dit beoogde doel eerst bereikt, als al die planten volgroeid zijn; het τελός realiseert het eerst, maar toch zal niemand gelooven, dat die bloemen dat woord zouden vormen, zonder dat er iemand geweest was, die het eenheidsbegrip van het woord had en daarnaar zaaide.

In deze wereld is de waarachtige eenheid niet. Wij staan hier niet volgroeid; wij zien eene eenheid met verminkingen, evenals in het bloembed de naam niet naar eisch uitkomt, zoo de planten ongeregeld opgroeien. Eenmaal, in het τελός, zal de eenheid uitkomen, maar al komt die eenheid dan eerst, toch postuleert het zien van de eenheid, zij het ook in wording, dat de volkomen eenheid moet zijn voorafgegaan aan het zijn en worden.

Men zal nu gevoelen, dat het dogma van het decreet in de Gereformeerde belijdenis niet is eene Gereformeerde specialiteit, niet eene splinterige vraag, maar dat het is het doen van eene keuze tusschen de twee tegenover elkaar staande stelsels, die alle eeuwen door in het menschelijk bewustzijn de beschouwing der dingen beheerscht hebben en beheerschen; het is de principieele keuze tusschen de twee wereldbeschouwingen, die mogelijk zijn.

Intusschen versta men wel, dat de Gereformeerde belijdenis niet eenvoudig *overneemt*, wat de Grieksche of Indische philosophieën in gelijken zin concludeerden; men denke slechts aan het Mohammedanisme, dat met de Gereformeerde beschouwing op eene lijn staat, en dat toch, als men de Gereformeerde dogmatiek vergelijkt met de Mohammedaansche opvatting, een geheel anderen kant opgaat, maar dit is de zaak, dat de Gereformeerde belijdenis, ziende die twee lijnen, die van de eenheid en de veelheid uitgaan, en die dus komen tot tweeërlei wereldbeschouwing, òf die 't bestaan der wereld voorstelt als het product der τυχή òf die de eenheid grijpt, en in alles vastheid en orde ziet, de tweede kiest.

Terwijl nu alle philosophie wil beproeven op haar lijn te komen tot vastheid, is het de Gereformeerde belijdenis, die op grond van Gods Woord zekerheid en beslistheid brengt.

Om nu in de gedachte van het besluit in te dringen, moeten wij eerst teruggaan tot de quaestie der *ideeën*, en hebben wij de vraag te stellen: *Hoe hebben wij te denken over de ideeën in God*?

[Eene kleine opmerking zij hierbij ten beste gegeven: Slaat men theologische leerboeken of geschriften op, dan zal men het woord „ideae" weinig aantreffen; in de theologische litteratuur van de 15e en 16e eeuw vindt men het woord „ideae" niet dan hoogst zelden gebruikt. Inplaats daarvan worden dan gebruikt „*formae*" en „*rationes*". Wie dit niet weet, kan die uitdrukkingen niet verstaan omdat hij niet gevoelt, wat er mee bedoeld wordt. Vindt men dus in zulke werken de gemelde woorden, dan vertale men ze door „ideeën".]

Wat zijn ideeën?

Ideeën zijn *verschijnselen in de wereld der gedachten.* Wij hebben een zijn en een denken, en dientengevolge een zijn en een bewustzijn, en nu zijn er allerlei verschijnselen in de wereld van het zijn en ook in die van het bewustzijn. Er bestaat tusschen die twee samenhang, en zoo is er dus rapport tusschen beide.

Dat nu, wat in die wereld van het bewustzijn correspondeert met hetgeen wij in de wereld van het zijn waarnemen en zien, zijn de ideeën. Men kan voor zich zien een kind en men kan dat kind aesthetisch, physisch beschouwen zonder er over te redeneeren; men kan een bloem zien en het schoon er van genieten, zonder over die bloem te spreken; men kan een schotel met spijs hebben en eten, zonder te vragen, vanwaar dat alles komt.

Gaat men zoo te werk, dan heeft men niet de idee van die zaken, maar zoodra men over dat kind, die bloem, die spijs gaat denken, dan krijgt men *indrukken in* zijn bewustzijn van wat men zag. Wat komt er nu in ons bewustzijn?

Natuurlijk niet die schotel, die bloem of dat kind, maar het *begrip* van dat ding. Dit feit nu, dat wij een begrip krijgen van een ding, zal niet mogelijk zijn, tenzij er in dat ding begrip zit.

Wat nu het begrip van het ding is, is niet het vleesch, het haar of de kleeren van het kind, niet de bladeren of de steel van de bloem; de bloem kan geheel verknipt worden, zonder dat de stof verloren gaat, en toch zegt men dan: de bloem is weg. Wat dan weg is, is *de idee, datgene wat er logisch inzat.* Dat logische in de dingen nu, kwam niet *door* of *na* die dingen, maar moet bestaan hebben, *eer de dingen er kwamen.*

Waar is nu dat bestek van alle dingen in hemel en op aarde? De geheele wereld is logisch dooraderd om te kunnen worden begrepen, er zit gedachte in; niet zon, maan en planeten moet het evenzoo wezen; de idee van dat alles bestond, voordat er nog iets aanwezig was, en *de ideeën van alle dingen*

eer zij er waren, konden nergens anders zijn dan in Hem, die alleen er was, toen nog niets bestond, in God den Heere, bij wien geene verandering is of schaduw van omkeering.

Op dien weg is *Plato* in zijne Philosophie reeds bij het licht der gemeene gratie zeer ver voortgeschreden, en tot op zekere hoogte kan gezegd worden, dat hij de openbaring der gratia particularis certo quodam respectu vooruit was.

De Apostelen zouden hierin in vele opzichten niet zoo klaar zijn doorgedrongen als Plato; maar ziehier nu het gebrek van zijn stelsel; hoewel hij waarlijk de ideeënleer juist en goed greep, begaat hij de groote fout, om niet de ideeën als inzijnde in God voor te stellen, maar om ze te nemen als wezenheden, die *opzichzelf* bestaan, tot op zekere hoogte als geschapen wezens, alhoewel Plato over den oorsprong der dingen slechts weinig zegt.

Wanneer wij dit in onze taal overbrengen, en de ideeën als substantiën op zichzelf nemen, dan zouden wij krijgen: God is eerst, Hij schept ideeën, en die ideeën spiegelen zich af in de dingen; maar hiermede is dan de geheele zaak vervalscht, en kan er geen sprake zijn van een besluit Gods.

Wij denken over de dingen, wij hebben er ideeën over, en die ideeën kunnen zijn juist of onjuist. Hebben wij juiste ideeën, hoe komen die dan in ons? Zijn zij identiek met de idee in God, of zijn zij ons ingeschapen in de Schepping? Het antwoord hierop moet gezocht worden in de schepping van den mensch *naar het beeld Gods;* de vraag moet niet worden opgelost op de manier, waarop men haar poogde op te lossen met de notiones increatae, want wie los is van God, geïsoleerd staat van Hem, heeft geene ideeën meer. De mensch heeft niet een zekeren bundel ingeschapen denkbeelden medegekregen, maar is geschapen naar het beeld Gods, in de gemeenschap met God, en daardoor bestaat er correspondentie tusschen hem en God. Wij hebben met de dingen niet zelf ideëele gemeenschap, maar zij zijn door God heen gekomen tot ons. De lijn van de ideëele gemeenschap daalt uit God neer, eenerzijds naar de dingen, anderzijds naar ons.

Nu moeten we intusschen onderscheiden tusschen eene *idee* en eene πρόθεσις. Een man, die eene idee heeft om een huis te laten bouwen, loopt er lang mede rond en spreekt er over, maar eindelijk moet hij tot een besluit komen, of hij al of niet bouwen zal. Is het besluit er, dan is er πρόθεσις.

Gaat die man echter niet tot den bouw over, dan is dat even goed een besluit.

Nu is er een andere man, die met dezelfde idee rondloopt, maar die geen geld heeft om zijn plan uit te voeren en toch steeds blijft tobben over hetgeen hij zich voorstelt, niettegenstaande men het hem afraadt, en die ten slotte krankzinnig wordt.

Die laatste heeft eene idee, maar zijne idee komt niet tot een *besluit;* de

eerste echter staat vrij tegenover zijne idee, de andere was onder de macht van zijne idee gekomen, die hem dreef totdat hij krankzinnig werd.

Men gevoelt, dat de quaestie van het onderscheid tusschen het besluit en de idee hierin ligt, of het besluit is een noodzakelijk gevolg van de idee of wel een gevolg van vrije keuze.

Nu is het bij alle dingen zóó, dat, waar vrije keuze is, van de idee tot het besluit overgegaan wordt, terwijl, waar geene vrije keuze is, de idee drijft, zonder tot het besluit te komen en idee fixe wordt.

De groote vraag is nu: heeft God de Heere enkel de ideeën die komen tot een besluit, of ook andere daarbuiten? bepaalt de ideeënvolkomenheid in God zich tot die ideeën, die zich in de προόρεσις hebben vastgezet of niet?

Als er in God geene andere ideeën zijn, dan die zich in Zijn besluit als προόρεσις hebben vastgezet, dan is er geene keuze, en wanneer de geheele volheid der ideeën in God opgenomen is in het besluit, dan is er eigenlijk geen besluit noodig, want dan zijn het de ideeën waaruit alle dingen voortkwamen.

Door de Gereformeerden is er daarentegen steeds de nadruk op gelegd, dat er *keuze* in God is; Hij heeft niet alleen de idee van *deze* wereld, maar eene oneindige volheid van ideeën, en uit die volheid werd nu de προόρεσις van de wereld gekozen.

De kosmos is eindig, de ideeënwereld van den kosmos ook; zegt men dus, dat er in God geene andere ideeën zijn dan de gerealiseerde, dan stelt men in Hem eene *eindige* ideeënwereld, en daarmee zou de oneindigheid Gods worden vernietigd; zijne ideeënwereld moet dus eene oneindige wezen, die kan derhalve niet in den eindigen kosmos gerealiseerd zijn.

De ideeënvolheid in God is dus *rijker* dan de schat van ideeën, die in dezen kosmos gerealiseerd zijn. Om dat te doen gevoelen, moeten wij iets dieper in de zaak indringen. Er is eene *imitabilitas Dei in creaturis.* Imitabilitas wil zeggen, dat men zijn wezen kan afspiegelen. Waarin spiegelt zich het Wezen Gods af? God doet dit in de *creabilia,* niet enkel in de creaturen. Creabilia zijn de gedachten Gods, die Hij zou hebben kunnen verwezenlijken; derhalve spiegelt God zich in den tegenwoordigen kosmos niet volkomen af.

De ideeën in God zijn niet als die in ons; wij kunnen ideeën hebben, die geheel los van ons wezen zijn, begrippen over allerlei dingen, die met ons wezen niets uitstaande hebben, over een ijsberg, een rhinoceros etc., ook fantastische ideeën, die met ons wezen niets te maken hebben, maar er van buitenaf zijn ingedrongen.

Daarom bestaat er geen organisch verband tusschen onze idee en ons wezen, en nu is de vraag: kan God ideeën krijgen van elders, kan Hij die

aan iets, wat buiten Hem is, ontleenen? Neen: vanwaar zou Hij die moeten hebben? van eeuwigheid was Hij er alleen; daaruit volgt dus, dat alle ideeën in God in Zijn eigen Wezen opkomen.

Wij kunnen aan onze ideeën een *willekeurigen inhoud* geven, zooals bij de fantastische. Zijn er nu bij God den Heere fantastische ideeën denkbaar, die met willekeur gemaakt worden? Neen, natuurlijk niet, want wij krijgen die fantastische ideeën daarvandaan, dat wij allerlei, wat niet bij elkander behoort, combineeren, ontleend, aan iets buiten ons. Men kan zich fantastische ideeën vormen van een heilstaat, van rijkdom enz.; al die dingen zijn van buiten genomen; daarom kunnen er in God geen fantastische ideeën zijn, want dingen, die niet bij elkaar behooren en van buiten af Hem toekomen, zijn bij Zijn Wezen uitgesloten.

De ideeën in God kunnen dus alleen opkomen *uit* God *zelf*, en daar er nu geene ideeën in God kunnen zijn, dan die uit Hemzelf opkomen, blijkt hieruit, dat het tot het Wezen Gods behoort, Zichzelven in ideeën af te spiegelen; geheel de volkomenheid van Zijn Wezen wordt in die ideeën weerkaatst, en zoo groot als het Wezen Gods is, zoo groot moet ook zijn de volkomenheid van de ideeën, waarin dat Wezen Gods voor Hem geobiectiveerd wordt.

Die waarheid nu drukt men het best uit, door te zeggen, dat God heeft eene *idea sui*, d. w. z. dat het bewustzijn Gods niet alleen een formeel bewustzijn is, maar een bewustzijn, dat ook materieel is. Die afspiegeling nu, in materieelen zin genomen, van het Wezen Gods in Zijn eigen bewustzijn, heeft plaats *in creaturis*. Dit is het mysterie der geheele Schepping, daarom is deze gedachte de diepste gedachte om het verband tusschen het Eeuwige Wezen en de wereld te gevoelen: dat de afspiegeling van Gods Wezen in Zichzelf plaats heeft door ideeën, die creabilia zijn, die in schepselen kunnen worden gerealiseerd.

Tusschen het Wezen Gods en die ideeën, is aldus een organisch en noodzakelijk verband. De ideeën zijn geene willekeurige gedachtenbeelden in God, maar de photographie van Zijn eigen Wezen in creabilia. Wij hebben om een beeld te krijgen, ook stof noodig, hetzij een spiegel of marmer en die stof nu, waarin God Zijn eigen Wezen afbeeldt, zijn de ideae creabilium. Daar nu 't Wezen Gods één is, zijn die ideeën in God geen aggregaat van losse ideeën, maar zij vormen in Gods bewustzijn eene *eenheid*, ééne idea, die de geheele volheid van het Goddelijk Wezen inhoudt; daarom noemt men de ideae samen idea *sui*. Van de zijde Gods genomen, vormen zij dus ééne idea, maar spreiden zich daar, waar wij ze nemen in rapport tot de creabillia of de creaturae.

Als dit zoo is, dan kan de idee van den volmaakten God niet anders dan volmaakt en heilig zijn.

Is er dus in God niet de idea van de *zonde*? Ja, vanwaar zou anders de zonde zijn? Geen mensch kan ooit iets realiseeren, waarvan hij de idee uit zichzelven zou putten; maar de oplossing van deze moeilijkheid ligt hierin, dat God niet alleen de ideae, maar noodzakelijkerwijze ook *het tegenbeeld van de ideae* kent. De heiligheid Gods stelt den eisch, dat God Zichzelven conserveert in Zijne Godheid, en elke gedachte van conserveeren stelt eene tegenstelling tusschen God en niet-God. Die tegenstelling moet zich ook afspiegelen in de ideae, dat tegenbeeld is dus met de ideeën zelf gegeven.

De ideeënschat, alzoo opgevat, draagt in zich de mogelijkheid, niet van één kosmos, maar van tallooze, en het is door het besluit, de keuze in de ideeënwereld, dat God de Heere uit die volheid kiest die ideeëncompositie die Hij in den kosmos realiseeren wil.

Vraagt men nu nog of dat wil zeggen, dat dus die overige ideeën in God *ongebruikt* blijven liggen, dan verstaat men niets van wat compositie is. Neem ik een kaleidoscoop, dan kan ik allerlei figuren krijgen telkens anders gecombineerd; eindelijk krijg ik een compositie, die de fraaiste is, die ik tot dusver zag. Laat ik die dan aan een ander zien, dan kan hij zeggen: ik vind eene andere compositie fraaier; dit komt daarvandaan, dat bij ons de subiectiviteit in het oordeel meewerkt. Zoo ook hier; als wij de ideeënschat in God eens ter onzer beschikking hadden, dan zouden wij wellicht eene andere wereld hebben gecomponeerd. Alle ontevredenheid met het bestaande is dan ook niets anders, dan het anders combineeren der ideeën.

God deed die keuze, waardoor die compositie werd gesteld, die naar Zijne wijsheid door Hem als zoodanig gewild is. Neem ik die ideeën op zichzelf, dan erken ik, dat zij in God necessaria zijn, evenals het beeld in den spiegel noodzakelijk is, wanneer ik er voor sta, en waar nu in de ideeënvolheid het Wezen Gods zich afspiegelt, daar is die ideeënvolheid in God necessair, gegeven in en met Zijn Wezen. God deed nu eene keuze, maakte een prothesis; wat nu in die prothesis kwam, is als inhoud, weer een necessarium, maar de scientia, waarmede God uit die ideeënvolheid de ideeëncompositie fixeerde, is libera, anders zou de vrijmacht en daarmede het Wezen Gods vernietigd zijn.

In de theologische dialectiek is men gewoon om alle ideeën, die in God mogelijk zijn te noemen: *formae* of *rationes*; die ideeën, die in het wilsbesluit gecomponeerd liggen, noemt men *exempla rerum*; terwijl men eindelijk het door de wilsacte Gods in Zijne wijsheid gekozene bestempelt met den naam van *rationes effectrices*, in 't Grieksch genoemd Δημιουργίκοι λόγοι (λόγοι genomen als „rationes"; die ideeën dus, die door den Δημιουργός wereldscheppend geworden zijn, en onderscheiden van die ideeën in God, die niet tot realisatie komen).

Van uit dat oogpunt kan de worsteling van het *Nominalisme* en *Realisme*

begrepen worden. Het vraagstuk, hierbij aan de orde is dit: Wii zien rozen, wij zagen een jaar geleden ook rozen, overal ziet men rozen, vroeger waren zij er ook; er zijn verschillende soorten; ik zie, dat ze dit en dat gemeen hebben; zoo klim ik op tot soorten, en in tegenstelling met andere bloemen eindelijk tot het *genus* rozen, ik gevoel het, dat zij, bij alle verscheidenheid toch iets gemeenschappelijks hebben. Is dat nu in de werkelijkheid zoo, of maak ik er dat maar van? Bestaat die onderscheiding en samenvatting in soorten en genera alleen in mijne voorstelling, of ook in de realiteit?

Het genus „boom", *de* boom, kan men niet latenzien; men kan niets anders te zien krijgen dan de geindividualiseerde verschijningen; men kan ook geen species er van laten zien, b.v. *de* eikenboom, alleen eene massa van elke soort; die soort kan ik mij alleen voorstellen door eene abstracte redeneering van mijnen geest.

Nu zegt de *Nominalist*: dat alles staat alleen in uwen *geest*; de universalia, d. z. de ideeën, de bepaalde species en genera, bestaan niet dan *na* de dingen.

De *Universalisten* echter zeggen: Zij bestaan wel, en de Ultra-Realisten stellen het zich dan zóo voor, dat dit alles niet te zien is, maar dat de universalia als *modellen* bij God aanwezig zijn; de echte boom, het echte paard etc., en alsof al wat wij hier zien, afgietsels zijn van de modellen, die bij God bestaan.

Zoo sterk realistisch echter, zijn alleen de *verdwaalde* Realisten. Anderen zeiden daarom: Bij God is niet de boom, het paard enz. in werkelijkheid, maar bij Hem liggen de *teekeningen*, de bestekken, waarnaar alles gerealiseerd is; bij God is dus als 't ware een magazijn met teekeningen; dit zijn de *universalia*, waarnaar alles werd geformeerd.

Bij dat Realisme is men dus Platonicus, en stelt men de ideeën als geschapen wezentjes bij God.

De *goede Realisten* zeggen daarom: Het תַּבְנִית, de εἰκών, het exemplar omnium rerum is *in* de ideeënwereld, die bij God is; daarin zijn de grondteekeningen, en alzoo is in de ideeënwereld van God de absolute idee van het paard, den boom, etc.

Met die laatste voorstelling komen wij op den goeden weg, maar toch moet men hierbij nog voorzichtig zijn, en niet in de dwaling verkeeren, alsof er in de ideeënwereld Gods alleen een perfectum exemplar zou zijn, want het universale futureert in God ook als idee. God ziet van uit de grondidee der plant ineens al de specialiseeringen, waarin de idee dier plant in zijne soorten zich vertakt.

Zoo krijgen wij dus de omgekeerde orde van wat wij bij de Nominalisten

vonden. Zij nemen eerst de rozen en klimmen vandaar per inductionem op tot het species en genus.

Volgens het goede Realisme is er echter in God de *idee*, die als uitgangspunt het *universale* heeft, en in de vertakkingen, die uit die universalia uitgaan, ziet God al de ideeën van de species en de individuae. Het witte licht is er, en daarin ziet Hij alle schakeeringen, die in de tinten uitkomen. Zoo genomen, is dus al wat in deze wereld zich vertoont aan onzen geest, als universale in God geweest, eer de individualiseering er was; daaruit zijn al de specialiseeringen voortgekomen.

Indien dan nu in de dingen om ons, species en genera zijn, die reëel bestaan en die hun grond hebben in de ideeënwereld Gods, in Zijn Wezen, als noodzakelijke afspiegeling van het Goddelijk Wezen in zichzelf, hoe komen wij dan daaraan?

Zooals de Nominalist zegt: door *opklimming tot de genera?* Neen, maar onze geest heeft, omdat wij naar het beeld Gods geschapen zijn, met den Geest Gods gemeenschap. Er is niet maar λόγος eeuwiglijk in God, die zich in de geschapen dingen afspiegelde, maar er is ook in den menschelijken geest een afdruk gegeven van dien logos; daardoor bezit onze geest de vatbaarheid om, door God geleerd, in al dat onderscheidene in de wereld, die universalia, die in de species en genera uitkomen, te verstaan. Niet zóo is het dus, dat het kind bij het opgroeien, eerst door vele dingen te zien, tot de idee van een universale komt, maar het heeft, zoodra het bewustzijn werken gaat, die universale begrippen bij zich; zij zijn niet het resultaat van werkzaamheid van zijnen geest, maar onmiddellijk met het leven zelf gegeven.

Nu zijn intusschen in God niet alleen de ideeën der dingen, maar ook de *ideeën der ideeën*. Wij menschen hebben denkbeelden over de dingen; de ideeën die wij van de dingen hebben, zijn niet willekeurig, maar noodzakelijk; zij mogen al een verschillenden graad van juistheid hebben, al naarmate de geest van den een helderder is dan die van den ander, maar zij zijn noodzakelijk bepaald door twee factoren: *de dingen* en de geaardheid, de natura en mensura van den menschelijken geest.

Dat die ideeën in ons zijn, gaat niet buiten God om; ook die ideeën van de dingen vinden in de ideeën Gods haar bepaling. Nu bestaat er tusschen de deeën, die God van de dingen heeft en die wij er van hebben, wel analogie naar geen identiteit, en daar die twee niet identiek zijn, moet ook de ideeënwereld van den mensch grond en oorzaak vinden in de ideeën in God. In Hem zijn:

1°. ideeën van de dingen in absoluten zin, en

2°. ideeën voor de menschelijke ideeënwereld.

Geheel onze gedachtenwereld wordt door onze ideeën van de dingen beheerscht, en de geheele gedachtenwereld, zooals die zich in den loop der historie ontwikkelt, zooals die zich uitspreekt in de menschelijke taal, is in God gegeven; in de ideeënwereld Gods vindt dus ook zijn grond alle menschelijk denken en de menschelijke taal en niet alleen de geschapen obiecten.

Dit geldt intusschen niet alleen van ons intellectueel, maar ook van ons *ethisch* bestaan. Daar nu die beide niet door ons geschapen worden, maar hunne oorspronkelijke ideeën in God vinden, zoo volgt daaruit, dat ook de wetten, die ons intellectueel en ethisch bestaan beheerschen in de ideeën Gods vervat moeten zijn. Het denken in den mensch is een *actief* begrip. Elke actieve daad is aan eene norma gebonden; die norma is er voor het denken en voor het ethisch bestaan en is eene ordinantie Gods; de logica, zooals wij die uit handboeken leeren en in onze gesprekken gebruiken, is gecopieerd uit God, en dus niet een product van menschelijk overleg, maar gefundeerd in het feit van onze intellectueele schepping; de wet voor het intellectueele leven, is genomen uit de ideeënvolheid in God.

Nu kan men vragen: Maar kon men dan niet naar een andere norma denken? en dan is ons antwoord: Absoluut noodzakelijk is die norma niet; indien dat zoo ware, dan zou God in het stellen van Zijne ordinantiën daarvoor, niet vrij geweest zijn; daar er tusschen het menschelijk en het Goddelijk denken affiniteit bestaat, zou er uit volgen, dat de norma van het Goddelijk denken onvrij was, en zoo zou God niet vrijmachtig zijn. De norma van het denken, zooals wij die hebben, kwam uit het besluit, en het besluit nam die uit de ideeënwereld in God.

Kon nu die norma voor ons denken ook aan het *tegenovergestelde* beantwoorden, m. a. w. kon, wat nu waarheid is, ook *leugen* geweest zijn en omgekeerd? Neen! er is in de ordinantie Gods geene contradictie; de logische norma is door God gesteld, zooals zij thans is, en daarbij is wilskeuze in God, maar niet uit het contradictoire.

De mensch denkt niet alleen, maar heeft ook eene sfeer, waarin hij handelend optreedt: ook die wereld van menschelijke actie, die een ethisch karakter draagt, omdat daarbij de wil mede in het geding komt, is niet eene schepping van den mensch, maar gegeven in het besluit Gods, uit de idee Gods. Dat er zoodanige verhoudingen in 't zedelijk leven bestaan als het mijn en dijn, als die tusschen man en vrouw enz., is niet onze willekeur, maar ligt in het besluit Gods, die de bepaalde verhoudingen stelde. De zedelijke wereld is aan eene norma onderworpen, gaat naar ordinantiën. De zonde gaat even goed naar de norma van Gods wet als de deugd; ook zij kan niet willekeurig handelen, maar is gebonden aan Gods bestel. Men kan in een trein

vooruit of achteruit rijden, maar die trein is in elk geval verbonden aan het spoor.

In het zedelijk leven is eene ethische logica (de Ethica), de ordinantiën voor het zedelijk leven, die bestaan niet vanzelf, maar zijn door God gegeven; die zedewet is niet absoluut in zichzelf, want dan zou God die ordinantiën zoo hebben moeten stellen, dan ware Hij niet vrij geweest om ze anders te stellen, dan ware het besluit eene copie van de lex aeterna. *Moest* Hij naar die lex aeterna die ordinantiën geven, en heeft het zedelijk leven van den mensch weer analogie met het Goddelijk leven, dan was het Goddelijk leven zelf gebonden, en is er geen vrijmachtig God mogelijk. Die ordinantiën komen uit de ideeën Gods op, en zijn bepaald door het besluit. Zij hadden dus ook *anders* bepaald kunnen worden, maar *nooit contradictoir*; God kan niet de waarheid tot leugen maken, het heilige tot onheilig stempelen; in Hem, evenmin als in Zijne ideeën is contradictie; Hij kan Zichzelven niet verloochenen; de geheele ideeënwereld is de imitatio Dei in se.

Wel zou het geheele ethische leven een ander karakter aannemen, zoo God de verhoudingen in het creatuurlijk leven anders gesteld had; ook de Ethische norma zou dan eene andere gestalte hebben verkregen. Wanneer wij dus spreken over de ideeënwereld Gods, dan moet niet alleen gedacht worden aan den Urbilder der dingen, maar ook aan de relatie tot dien Urbilder en het proces, dat die dingen doorloopen, aan de ideeënwereld van den mensch met zijn intellectueel bestaan en aan de ethische wereld met zijne actie en de norma die dit alles beheerscht.

Dit geldt evenzoo van 's menschen *aesthetisch* bestaan. Het geheele aesthetische leven in al zijne vertakkingen, is niet door den mensch verzonnen, maar uit de ideeënwereld Gods in ons overgebracht, en er is nooit in tonen gezongen noch in marmer gebeiteld, of al het schoon, daarin uitgedrukt, lag in de ideeënwereld van God; en de eindelooze variatiën van het schoone voor oog en oor maken al te saam, met al datgene wat door ons niet kan gerealiseerd worden, de aesthetische wereld uit, die in de ideeën Gods ligt.

God was niet gebonden aan de norma, die deze aesthetische wereld beheerscht; ook hier had Hij andere combinatiën en variatiën kunnen doen uitkomen, die een gansch ander geheel zouden hebben geproduceerd.

Het besluit in God is een *opus immanens*. Het is een *opus*, geen functie of anderszins. Om te onderscheiden wat een opus is, moeten daarmee vergeleken worden de *dynamis*, de *energie*, de *functie* en het *instinct*.

Dynamis is eene kracht, die aanwezig is, die niet altijd behoeft te werken, maar die werkt als het geval zich voordoet. Een huis wordt afgebroken, er komen palen te voorschijn, die 200 of 300 jaren dien last van het huis gedragen hebben; die palen gevoelden van dien last niets, de kracht zit als

latente kracht in die palen, zij gevoelden niet, dat die dynamis werkte, toen het huis er nog op stond; die dynamis heeft geen centrum.

Energie is weer iets anders; zij werkt uit een *centrum*, denk aan eene electrische batterij; daarbij is een centraal uitgangspunt, waaruit de kracht uitstroomt. Dat centrum wordt telkens uitgeput en vernieuwd.

Eene *functie* werkt door een *orgaan*. De ademhaling, de bloedsomloop zijn functiën; zij werken niet als de dynamis en de energie, maar zijn eigen aan een organisme, Die functiën gaan buiten onze voorkennis om, tenzij wij niet in orde zijn; de ademhaling wordt men gewaar bij zware verkoudheid of wanneer de borst benauwd is. Er is ook geen centrum, dat telkens gevoed moet worden; het oor blijft hooren, het oog blijft zien.

Het *instinct* komt vrijwel met de functie overeen; alleen verschilt het hierin, dat het de handeling is, niet van een enkel orgaan, maar van een geheel *wezen*. Bij het honig verzamelen bijv. is het geheele lichaam van de bij bezig, terwijl het eieren leggen door de kip eene functie is, omdat die handeling plaats vindt door het daarvoor bestemde orgaan. De instinctieve handelingen werken echter eveneens als de functiën, vanzelf. Eene spin kan niet anders dan zóó hare webbe weven. wij kunnen met onze voeten niet anders loopen dan wij doen.

Van die vier genoemde dingen, is nu het opus onderscheiden, als het resultaat van *bezinning* en *wil*. Niet bij alle opera handelt de wil goed, niet altijd is de bezinning even helder, maar toch is er altijd willen en bezinnen aan verbonden. Daarom moest ook bij God den Heere gesproken worden van een besluit als een opus.

Wij kunnen ons een *eeuwig* besluit niet voorstellen; voor ons moet elk besluit eene ἀρχή hebben. Zoo is het echter met het besluit Gods niet. Een ἀρχή kan het niet hebben, want dan is het niet eeuwig, de besluitende God zou dan uit den besluitloozen God zijn voortgekomen.

Houden wij niet aan het eeuwige besluit vast, dan wordt het doen Gods eene functie, eene dynamis, eene energeia of een instinct. Wanneer er bij God geen indenken is van Zijn eigen Wezen en geene wilsbepaling van Zijn besluit, en toch werking, dan is die werking gelijk aan die van de paal, de bij, de uitstraling van den glans van het licht.

Om die voorstelling nu te keeren, om niet zulk een vanzelf werkenden, Pantheïstischen God te hebben, moet gelet op het besluit, en het is juist in de leer van het decreet, dat de kerk van Augustinus af een dam opwierp tegen het Pantheïsme; niets bevordert het Pantheïme zoozeer als juist de vrije wilsleer en het opzijde zetten van het besluit in God.

De meeste menschen stellen zich, als er van het besluit Gods sprake is,

de zaak zóó voor alsof God de Heere *altijddoor* besluit, telkens en telkens weer kleine besluitjes neemt, voor elken nieuwen dag, voor elk bijzonder voorval. Zulk eene voorstelling laat in naam het besluit staan, maar vernietigt het metterdaad, en stelt het motief voor het besluit in het schepsel.

Die *valsche* theologische voorstelling van het doen onzes Gods is het, waardoor voor Pantheïsme en Atomisme de poorten worden opengezet, en dit is dan ook de reden, waarom wij het besluit Gods belijden. Bij God is geene functie, dynamis, energeia of instinct, want dan zou Hij geen eigen verstand hebben; maar de handeling Gods is doorgedacht door Zijne wijsheid en bepaald door Zijnen wil. Dit is uitgedrukt door het *decretum Dei*: daaruit blijkt, dat dit decretum is een opus Dei, en dat opus Dei is een opus *immanens*, een inblijvend werk.

In veler schatting is het besluit in God niet anders dan een aanloop om te komen tot de schepping der wereld; het wordt voorgesteld, alsof God God is om de wereld te scheppen, en daarin eerst aan Zijn bestaan als God beantwoordt; dan is het besluit middel en de schepping doel.

Na 't voorgaande behoeft niet meer te worden gezegd, hoe al zulke voorstellingen Gode onwaardig zijn; het besluit is er niet om de schepping, maar de *schepping* is er als *gevolg* van het *besluit*.

Zegt men, dat het besluit er kwam om de wereld te scheppen, dan ligt het motief voor het besluit buiten God, in den kosmos, maar zegt men dat de schepping het gevolg is van het besluit, dan wordt het besluit in Hem krachtens Zijn eigen Wezen gesteld.

In ons menschelijk leven is een analogie voorhanden om dit duidelijk te maken:

Bankbilletten op zichzelf hebben eigenlijk geene waarde: zij houden niets anders in dan een besluit van de directie der Nederlandsche Bank om aan toonder zooveel uit te betalen. Wanneer wij nu in het bezit zijn van bankbiljetten, dan wisselen wij ze spoedig in en zetten ze om in zilver of goud; niet alzoo echter bij bankiers, die voortdurend een of meer millioenen aan bankpapier in portefeuille hebben. Menschen, die dagelijks zaken doen handelen nooit anders dan met die bankbiljetten, die „besluiten" om uit te betalen; zelfs heeft men in Londen groote kantoren, die in 't geheel geen geld in kas hebben, die niet eens met bankpapier betalen, maar alles afdoen met cheques. Nooit handelt men daar dus met de realiteit, maar met de idealiteit, datgene wat het goud en zilver representeert.

De tegenwaarde der bankbiljetten ligt in specie in de kelders der Bank, maar de houders denken er niet aan, om, alvorens uit te betalen, die papieren in klinkende munt om te zetten.

Bovendien bezit de Bank niet de volle tegenwaarde, maar slechts een zeker

gedeelte; werden plotseling alle bankbilletten ter inwisseling aangeboden, dan zou onmiddellijk de Nederlandsche Bank failliet gaan.

Ook handelt men vaak met wissels en cognossementen tot veel grooter bedrag dan met bankpapier. Een reeder bijv. werkt met cognossementen van koffie, suiker enz., die al die balen in zijn bezit representeeren. Hij stapelt al die waren niet op in zijn kantoor om te weten hoe rijk hij is, hij gaat niet den inventaris opmaken van al zijne schepen door daar te tellen, hoeveel balen hij heeft, maar hij slaat zijne boeken op en vergelijkt daarmede zijne cognossementen. Verbranden zijne koopmansgoederen, dan kan hij op aanwijzing uit die bescheiden, de som waarvoor zij verzekerd zijn, incasseeren.

Dit is eene goede analogie. Zij geeft ons dit denkbeeld: *de geheele kosmos doet er voor God niet toe, maar het eenige, waarop het aan komt, is het liber vitae, dat Hij heeft, dat boek, waarin alles staat geschreven; dat besluit is voor God het eigenlijke.*

Gesteld dat de geheele kosmos te niet ging, dan was er nog niets verloren, omdat het besluit blijft; ging dat besluit verloren, dan was alles weggenomen.

Op dit alles lettende, kan men nu begrijpen, hoe de rijkdom van God ligt in het besluit, en hoe Zijne actie niet zit in den kosmos maar in dat besluit, en hoe, afgedacht van den kosmos, het dat besluit zelf is, waarin het eigenlijke opus Dei bestaat.

Wanneer men, om een eenvoudig beeld te nemen, een kleermaker heeft wat is dan hetgeen van zijnen arbeid het meest betaald wordt? Immers de kunst om het patroon te snijden. Een houder van een confectiemagazijn, die een bijzonder goeden coupeur en dus goede patronen heeft, kan, ook al brandt zijn magazijn af, zijn werk aanstonds voortzetten zoo zijne patronen maar gered worden.

Als spionnen uitgaan om vestingen te bezien, dan is 't hun er niet om te doen die vesting mede te nemen, maar alleen eene teekening ervan is voldoende; het beste wat zulk een spion doen kan, is, om uit de ministeriën van oorlog de projecten te bemachtigen. Om die realiteit is het nooit te doen, alleen om de plannen en het bestek.

De coupeur van den kleermaker, de teekenaar van de vestingplannen zijn de mannen, waarop het aankomt, de plannen zijn het eigenlijke.

Daarom doet men verkeerd, met te meenen, dat de hoofdwerkzaamheid Gods ligt in de schepping der dingen en ziet men, hoe het eigenlijke werk Gods juist zit in de vaststelling van het besluit, waarvan het scheppen de afwerking is.

De groote taak van den bouwmeester is, om het project te ontwikkelen in

het besluit, is het plan, dat de werklieden straks zullen realiseeren.

Zoo is het ook met de dichters, de kunstenaars etc.; het voor zichzelf objectiveeren der dingen is de groote kunst, de uitvoering is alleen technische vaardigheid, de arbeid van den geest is het inspannend denken en willen om tot de uitvoering te komen.

Zoo genomen, is dus het besluit niet maar bij alle andere dingen, die God deed eene bijzaak, neen, maar *het* werk Gods. Uit dat éene besluit Gods vloeit al het andere voort, het is *het* opus Gods. Is dat nu goed ingezien, dan zal men verstaan, hoe God de Heere van eeuwigheid tot eeuwigheid altoos is geweest de werkende God, omdat Hij van eeuwigheid tot eeuwigheid is de *Deus decernens*.

III. Bij dat besluit Gods nu, moet alles, wat bij ons het *creatuurlijke* en *uit de zonde voortvloeiende* is, worden *geabstraheerd*.

Dat *creatuurlijke* bij ons, bestaat hierin, dat

1°. alle creatuurlijk besluiten is een *afhankelijk* besluit, en wel in tweeërlei opzicht:

a. Elk besluit van den mensch is gebonden aan het *bestaan der dingen*, waarover hij besluit. Iemand kan aan verschillende personen of corporatiën legaten vermaken bij testament, terwijl men na zijn sterven zooveel geld niet vindt in zijnen boedel om die sommen uit te keeren. Zoo iemand was òf gekrenkt in zijne geestvermogens, òf achteruit gegaan in zijne zaken.

b. In elk besluit zit eene *gedachte*. Bij die gedachte, die men in het besluit vaststelt, is het menschelijk denken gebonden aan zekere *leidende beginselen*, die de mensch heeft door opvoeding, door traditie, uit Gods Woord etc., als ontvangen goed. Bij den mensch werken dus *motieven*. Bij den Heere onzen God valt dit alles weg; als Hij besluit, bestaat er niets buiten Hemzelven, niets kan buiten het besluit in Hem intreden, het is absolute zelfbepaling. Geen beginsel beheerscht Hem; geene leidende gedachte kwam door traditie tot Hem: Hij is denkend in Zichzelven en Zichzelven bewust.

2°. Het menschelijk besluiten is gebonden aan *tijd* en is een na elkander volgen; geen mensch kan een levensbesluit nemen, d. w. z. een besluit, dat voortaan alle besluiten overbodig zou maken; wij gaan van stuk tot stuk telkens opnieuw overdenken, wat te doen en in welke richting te gaan; telkens is er indenken van bepaalde zaken en verstandhoudingen, elken dag besluit men ontelbaar vele malen over allerlei dingen. Ons menschelijk besluiten is dus atomistisch en bestaat uit nieuwe besluiten, die min of meer onnadenkend genomen worden.

Ook dit valt bij den Heere weg. Bij Hem is geen opeenvolgen van tijd of aaneenrijging; bij Hem origineert alles uit één wortel; in den wortel van het besluit is alles gegeven en bepaald.

3°. Wij zijn bij ons besluiten gebonden aan allerlei *gecoördineerde wezens*. Een man zonder kinderen kan, wanneer hij tenminste met zijne vrouw in goede verstandhouding leeft, tot op zekere hoogte besluiten nemen, die doorgaan. Heeft hij echter kinderen, die tot zekeren leeftijd zijn gekomen, dan moet hij met die kinderen rekenen als hij iets besluit. Ook dit valt bij den Heere weg; Hij is eenig God; waar hij besluit, is Zijn besluit absoluut vrij, door geene coëxistente wezens gedetermineerd.

Wat het *zondige* betreft, is er bij ons besluiten:

1°. een *beneveld bewustzijn*, een verstand, dat verduisterd is, een denken, dat beneveld werd. Dit maakt, dat wij voortdurend *aarzelen* in onze besluiten. Wij doorzien niet de juiste werkingen en gevolgen van onze besluiten; eindelijk wordt ons besluit een spel van gril. Denk aan het schaakspel: een kundig speler kan de gevolgen van een zet berekenen, soms wel van 10 of 12, maar toch blijven er mogelijkheden over bij elken zet, die hem kunnen verrassen, en altijd is er in het besluit om een zet te doen iets willekeurigs. Dat nu zou niet zoo zijn, als hij tot het einde van het spel alle gevolgen kon overzien; wij staan echter in de nevelen, en zijn zóo verdonkerd in ons doorzicht, dat wij voortdurend allerlei besluiten nemen, waarbij wij kiezen om maar van de zaak af te zijn, om toch maar een besluit te hebben. Dit gaat zoo met de gewichtigste dingen vaak, en iemand, die een beredeneerd besluit neemt, staat gedurig voor groote moeilijkheden; in ernstige zaken ziet men eerst recht, wat de verduistering van het verstand is. Wij menschen vergissen ons dus vaak, besluiten dikwijls verkeerd en vergeten wat eens door ons besloten werd.

Dit alles is bij God niet; alle spanning, al het benauwende van het besluit is bij Hem afwezig; bij Hem is niets dan de kalme majesteit van het rustig Zichzelven kennen.

2°. Hetzelfde uit zich in ons zondig leven ook bij den *wil*. Men spreekt wel van een „willoos mensch", en van een ander zegt men: „hij heeft een krachtigen wil". Het komt aan op de vraag, of het rad van den wil vaardig gaat, of niet vooruit kan; dit is bij ons zóo: de wil heeft door de zonde zijne vrije, gemakkelijke beweging verloren, het rad is stroef, vandaar dat ook daar, waar het kiezende verstand zegt: zóo moet ge handelen, de wil nog ontbreekt om het gekozene te realiseeren.

Dit is bij God niet. Het willend vermogen in Hem werkt met absolute *gaafheid en zuiverheid*. Als dat alles is geabstraheerd, wat bij ons tengevolge van de zonde aanwezig is, dan krijgt men datgene, wat de analogie oplevert met het besluit van den Heere onzen God. Die daad van willen en denken in God, moet daarom ook genomen als *vol*. 't Is niet zóo, dat God onder

meer ook besluiten neemt en buitendien nog andere dingen doet. Er zijn wel opera personalia immanentia, maar die liggen buiten het besluit; tribus personis commune is slechts één opus immanens, en dat is het *besluit.* Dat besluit is niet maar product van gedachten van Gods wijsheid en gedachten van Gods wil, maar het *volle* denken Gods, Zijn volkomen wijsheid en de volkomen actie van Zijn wil, zijn de factoren, waarvan het besluit het product is. Het besluit is dan ook in dien zin met het *Wezen* Gods identisch; niets blijft er in God over, dat niet besluit. De volle wil en wijsheid Gods opereert in het besluit; daarom is het besluit Gods in zichzelf absoluut en in zichzelf volmaakt.

Het besluit Gods is één, maar, hoewel één in zichzelf, bevat het in zich eene oneindige veelheid.

Moet nu dat besluit beschouwd worden als de saamvoeging, de optelling, de verbinding dier veelheden, of wel die veelheden als voortgekomen uit de eenheid; is de eenheid het resultaat van het vele of omgekeerd?

Naar wat we in de H. S. daarvan lezen, komt altijd de *eenheid* voor als het oorspronkelijke. Dat volgt ook uit wat wij reeds gelezen hebben, n.l. dat het decretum Dei is de Deus decernens; daar God eenvoudig is, kan het decreet niet anders dan simplex zijn, en toch moeten wij nog meer speciaal de opmerkzaamheid wijden aan de waarheid, dat er eenheid is van het Goddelijk besluit, die zich spreidt in veelvuldigheid van deelen.

In 't algemeen hebben wij in het *organisme* het groote analogon voor eene niet gecomponeerde eenheid, die zich spreidt in deelen. Het onderscheid tus schen organisme en mechanisme ligt hierin, dat het organische nooit gecomponeerd is en het mechanische wel, al is het één, zooals een horloge, een pantserschip enz. Bij het organische is altijd eerst de éenheid aanwezig, die zich spreidt in deelen, maar die opkwam uit éene kiem, gelijk de eik met bladeren, takken enz. uit den éenen eikel.

Er is echter nog een ander analogon, dat ons hier verder helpt dan het voorgaande; het beeld van het organische alleen, is niet voldoende, omdat het besluit gaat over alles wat in de wereld bestaat, ook over het niet-organische, zoodat ook bijv. het beeld van het pantserschip in het besluit Gods ligt.

Wanneer men een huis of een paleis ziet en vraagt, hoe men er toe kwam huizen en paleizen te bouwen, dan kan van alle gebouwen gezegd worden, dat zij eenzelfden oorsprong hebben gehad: eene grot of een doek met een stok er onder. De behoefte om zich te dekken tegen de koude en te beschutten tegen wind en regen, deed eene toevlucht zoeken, hetzij in eene grot, hetzij hierin, dat men zijn mantel nam en dien over zich uitspreidde. Eerst nam men zoo zijn eigen kleed, waaronder men een stok zette om de ademhaling

niet te belemmeren, daarna zette men meer stokken daaronder om ook zijne familie een onderkomen te bezorgen, en van lieverlee ontwikkelde zich daaruit de woning.

Uit die ééne idee ontstonden dus alle mogelijke woningen; overal had de ontwikkeling dier gedachte hetzelfde verloop.

Hier hebben wij dus het voorbeeld: hoe uit eene eenvoudige idee, die door de practische noodzakelijkheid was gegeven, al die verschillende dingen voortkwamen; er was ééne hoofdgedachte in dit alles; uit die kiem kwam van lieverlee eene ontwikkeling in alle landen der wereld.

Op diezelfde wijze, ook uit de practische noodzakelijkheid, kwam de scheepvaart in de wereld. Men stond voor het water, moest er over, maar kon niet; men nam een boomstam, ging er op zitten en liet zich zoo met den stroom meevoeren. Later holde men dien stam uit en voer daarin de rivier af. Uit het primitieve denkbeeld dus, om de rivieren over te steken en boven het water te blijven, ontwikkelde zich het vervaardigen van het vlot, de kano en eindelijk de zeekasteelen, die wij thans zien; alles dus werd geprogenereerd uit die eene idee door de noodzakelijkheid gegeven.

In die ontwikkeling uit eene uiterste eenvoudige idee tot die rijke ontwikkeling bij alle volken, heeft men eene analogie voor ééne eenheid, die zich uit de grootste simpliciteit tot den grootsten rijkdom en variatie ontwikkelt. Zoo kan men ook de ontwikkeling der kleeding nagaan. Ook daarbij wortelt in de kleine kiem der noodzakelijkheid om het lichaam te beschermen tegen de koude, alles wat thans op dat gebied door ons wordt gezien.

Nu moet intusschen wel in 't oog gehouden, dat bij die ideeën geene nieuwe ideeën bijkwamen, maar dat die ééne idee van zich te dekken, te varen etc. met andere ideeën in aanraking werd gebracht, die haar bezwangerden; bij de ontwikkeling van de tent tot het huis komt de additie van de idee hout en steen etc., en langs dien weg komt de oneindige verrijking. Men kent in de rekenkunde de permutatieën; die hebben wij ook hier, de idee der permutatie ligt in de wortelen van het menschelijk leven, tot in de kleinste détails; in het menschelijk leven, in de historie is voortdurende futureering van combinatiën en permutatiën.

Nu zal men gevoelen, dat de mensch, als geschapen naar Gods beeld, ook hier Gods beelddrager is, dat hij uit eene idea simplex de voortgaande *ontwikkeling* eener zelfde idee weet voort te brengen.

Zoo hebben wij ons archetypisch het besluit Gods voor te stellen, als in zich dragende die eenvoudige idee om zoo te zeggen, en kunnen wij nagaan, altijd per viam analogiae, hoe nu alle andere ideeën uit de permutatie van die idee voortkwamen. Men heeft diezelfde operatie in de afdalende reeks

voort te zetten, om te komen tot ééne grondgedachte. Het denkbeeld van een besluit, dat feitelijk één is en die veelvuldigheden uit zichzelf voortbrengt, blijft steeds een mysterie voor ons in al zijn rijkdom, maar is toch door de analoga genoegzaam verduidelijkt, om het niet te laten blijven een x, een onbekende.

De wereld *is* er nooit, alleen is zij in het *besluit*. De stof waaruit de wereld bestaat, is er altijd, maar die stof is niet de wereld, de wereld, de κόσμος, is, zooals haar naam aanduidt, de geformeerde stof.

Wij hebben een lichaam met beenderen, bloed enz., en diezelfde stofbestanddeelen bestonden vroeger reeds en hebben toen voor andere menschen of dieren gediend, Nemen wij al de menschen, die op de wereld hebben bestaan gedurende eene eeuw, dan weten wij, dat in die ééne eeuw een ontzaglijke massa stof van al die lichamen weer in andere lichamen is overgegaan, en dat er dus eindelooze stofwisseling is. Ook voor planten en dieren gaat die wisseling door; een plantsoen varieert eindeloos, de bladeren vallen af en de stof daarvan gaat weer over in de voedende elementen der boomen. De ark van Noach bijv. behoort tot de wereld; vraagt men waar zij thans is, dan is het antwoord: zij bestaat niet meer. Toch bestaat de wereld niet zonder die ark; de wereld doorloopt een voortdurend *proces*, en de gestalten wisselen. Op elk gegeven oogenblik bestaat er slechts eene gestalte van de wereld en het παντα ῥεῖ is telkens waar. De wereld bestaat dus feitelijk niet, maar zij is de stof met al het leven, dat er zich in openbaart; de wereld is ook niet datgene, wat zij op dit oogenblik is, neen, want Adam en Eva behooren ook tot die wereld; zij is alleen *in het besluit*.

In de realiteit is altijd opeenvolging van gestalten, voortdurende metamorphose, zekere zielsverhuizing in dien zin, dat ons lichaam nu anders is dan voor 7 jaren geleden.

Hoe hoog staat derhalve het besluit boven de realiteit! De geheele wereld ligt in het besluit Gods; van de schepping tot den oordeelsdag toe staat die wereld voor Hem.

God heeft, zegt de H. S., „de eeuw in der menschen hart gelegd", d. i. God gaf aan den naar Zijn beeld geschapen mensch de mogelijkheid om hetgeen was, is en zijn zal, in één vorm voor zichzelven te bezitten, en die analogie is ontleend aan den vorm, waarin God dat alles bezit in Zijn besluit.

Wij leven niet alleen in het heden, maar hebben heugenis van de *historie* en profetie van de *toekomst*.

Historie is het vermogen dat de mensch bezit om in zijne gedachtenwereld het verleden te doen voortleven; boeken zijn daarbij niets anders dan papier met letters, hulpmiddelen, waarin de mensch zijne gedachten fixeerde en waaruit hij ze weer opdiept door te lezen.

De profetie is niets anders, dan dat er òf eene openbaring òf een voorgevoel van wat komen zal in 's menschen gedachten post vat; niet de profetie in den uitgebreidsten zin is hier bedoeld, maar alleen dit, dat wij bijv. eene week vooruit zien en weten wat er gebeuren zal. Ieder mensch leeft profetisch en historisch; wij kunnen niet alleen in het tegenwoordige leven; bij de kleinste kinderen zien wij reeds, dat zij weten wat gisteren geschiedde en wat morgen voor hen komen zal. Dat wat wij reëel hebben, is dus slechts een klein stukje van de wereld; verreweg het grootste deel ligt daarvoor of daarachter.

Nemen wij nu dat kleine reëele deel ook als alleen bestaande in de gedachten, dan hebben wij het besluit.

Dit gevoelen wij nog sterker, aan onze *conscientie.* Zij heeft dit eigenaardige, dat zij de herinnering van gewichtige oogenblikken uit ons leven zóó praesent voor ons brengt, dat het na vele jaren nog is, alsof hetgeen zij ons te binnen brengt, op datzelfde oogenblik geschiedde. De eigenaardige gewaarwordingen, die wij hebben, wanneer zij aanklagend of verontschuldigend optreedt, geven ons den indruk van het praesente

Vragen wij nu, of datgene wat in onze heugenis komt, is of niet is, dan is het voor onze gewone voorstelling, alsof het er *niet* is, maar nu leert ons de H. S. juist: neen! het is niet weg, maar het ligt in het *besluit Gods* even reëel, als toen het in de werkelijkheid voor u stond, en het is alleen door het besluit, dat die indrukken op ons kunnen worden gemaakt.

Nemen we die categorie van heden, verleden en toekomst, dan onderwijst ons de H. S. dienaangaande.

In *Matth. 5 : 17 en 18* wordt ons geleerd, dat er „geen *jota* noch *tittel* van de wet zal voorbijgaan, totdat het alles zal zijn geschied". De wet is hier niet de wet der 10 geboden, maar de תּוֹרָה, de korte saamvatting van het geheele Oude Testament, wat blijkt hieruit, dat er vooraf sprake is van „de wet en de profeten". De woorden „totdat het alles zal zijn geschied" beteekenen dan: totdat het geheele beloop der dingen, zooals God het openbaarde, gerealiseerd zal zijn.

In de woorden van *Jesaja 40 : 8:* „het gras verdort, de bloem valt af; maar het Woord onzes Gods bestaat in der eeuwigheid", ligt dezelfde gedachte die wij ontwikkelden bij het spreken over ons lichaam. De stof van het gras en de bloem wordt vervormd, daarin is niet het permanente; dat ligt alleen in het Woord des Heeren.

Die gedachte wordt ons verder met nadruk op het hart gebonden in *Jesaja 44 : 6 en 7.* Het „ordentlijk voor zich stellen" is het besluit. Hij is de Alpha en de Omega, de eerste en de laatste, die is en zijn zal.

In *Jesaja 45 : 21; 46 : 9 en 10; 48 : 3* hebben wij eene reeks van uitspraken, waarin altijd die gedachte geleerd wordt, dat de realiteit in het besluit Gods ligt, totdat Hij spreekt en zij naar buiten treedt. God is dus, om zoo te spreken, Zijn eigen wereld; Hij leeft in de wereld van Zijn besluit, die de afspiegeling is van wat in Hem zelf is.

Twee dingen hebben wij nu;

1°. de ééne idee, waaruit zoo velerlei komt, en

2°. hoe wij in één begrip van ons denken, het heden, het verleden en de toekomst kunnen vasthouden; een kind, dat we zagen opgroeien, zien we een proces doorloopen, en dat geheele proces vormt nu in ons bewustzijn één beeld.

Wij moeten het bewustzijn Gods nemen met die oneindige volheid, die al het onze ver te boven gaat; maar toch kunnen wij ons eene analogische voorstelling vormen, hoe dat besluit simplex in origine en uitgangspunt is.

Na dit alles gezien te hebben, moeten wij nog bij iets anders stil staan. Wij hebben in het leven niet alleen te doen met de dingen en hun proces, maar ook met de *relatiën*, die tusschen de verschillende dingen bestaan. Wanneer men eene doos met stukken van een schaakspel uitstort op de tafel, dan bestaat er tusschen die stukken tweeërlei relatie, eene *physische* en eene *noëtische*. De physische relatie is de wijze, waarop die stukjes feitelijk liggen, op welken afstand zij van elkander liggen, etc.; de noëtische relatie bestaat hierin, dat het eene stuk is een koning, het andere een raadsheer, het derde een kasteel enz. De kenner ziet die verhouding, maar zij werkt niet, tenzij al die stukken op het schaakspel worden gezet en het spel een aanvang neemt; dat krijgen zij eene plaats naar hunne noëtische relatie.

Zooals het met die stukjes gesteld is, is het ook in het leven der menschen, der dieren en der planten. Er bestaat tusschen een hond en een schaap tweeërlei verhouding: men kan *physisch* den afstand meten tusschen die beide, beider zwaarte kan men wegen enz., maar de *noëtische* relatie tusschen den hond en het schaap komt dan bijv. uit, wanneer de hond op de schapen passen moet.

Liggen in een huis alle leden van het gezin des nachts op verschillende bedden te slapen, dan zijn er *physische* relatiën tusschen hen, in den afstand, waarop zij van elkaar liggen etc., maar ook eene *noëtische* relatie: de eene is de vader, de andere de moeder, de derde de dienstbode van het gezin etc.

Dezelfde geldt ook bij de boomen: de physische relatie ligt in de wijze, waarop zij geplaatst zijn, hoever zij van elkander staan enz. en de noëtische relatie bestaat daarin, dat de eene boom er is om schaduw te geven, de andere om vruchten te verschaffen, een derde om teenen te leveren enz.

Bij alle dingen gaat ditzelfde door; de steenkolen hebben physische relatie in de wijze, waarop zij naast en op elkander liggen, maar bovendien zijn zij ook bestemd om op den haard warmte te geven.

Vanwaar komt nu die tweeërlei relatie? Ontstaat die eerst doordat wij de dingen in den Kosmos zoo gebruiken, of is zij inhaerent? Komen uit het besluit alleen de dingen en niet de relatiën, of liggen in het besluit de relatiën der dingen ook? Die relatiën liggen er natuurlijk in. Zij hebben tweeërlei karakter; allereerst representeeren zij de *natuurkrachten* en *tijd en plaats*, dat is de *physische* relatie.

1. Dat het eene zwaarder is dan het andere, is de gewone werking, die krachtens de natuurkracht uitgeoefend wordt door het een op het ander; de *natuurkracht* (men versta dit woord niet verkeerd) bepaalt de relatie tusschen zon, maan en aarde.

Wij komen dus tot de conclusie, dat niet alleen de obiecten, maar ook de zoogen. natuurwetten, de natuurverhoudingen ontstaan zijn tusschen de dingen, nadat zij *uit het besluit* zijn gebaard, maar zij zijn reeds *in* het besluit zelf gelegen en gegeven met die verhoudingen, anders zijn zij niet denkbaar.

Wat nu de *plaats* betreft, zoo kunnen wij hier slechts aanstippen (later, bij de Schepping, komen wij hierop nog terug), dat de gewone voorstelling, alsof er is eene *oneindige ruimte*, waarin God de dingen schiep, en een *oneindige tijd*, die God laat afloopen, zeer populair is in ons dagelijksch leven, ja ons zelfs door God gegeven is, omdat wij ons de dingen niet zonder plaats en tijd kunnen denken. Toch wijst de H. S. er ons op, dat die voorstelling niet de juiste is (confer Loc. de Angelis). De plaats is niet iets, afgescheiden van de dingen, maar met de dingen gegeven; „plaats" is, dat God *uit het besluit* de dingen laat voortkomen, zoodat zij een eigen bestaan hebben, bij 't eene meer, bij 't andere minder sterk geaccentueerd. Bros hout, microscopisch bezien, toont ons slechts losse stukjes, naast elkaar, maar dat naast elkaar liggen is zóo sterk, dat men, om van dat éene stuk kleine stukjes te maken, de verhouding verbreken moet waarin al die stukjes naast elkaar staan.

God kon bij de schepping de dingen zóo maken, dat zij alle als één klomp op elkaar zaten, of zóo, dat ze elk eene eigene zelfstandigheid hadden. „Plaats" is nu dit, dat God de *tweede* methode toepaste op de dingen, die zelfstandig op de aarde optreden; de *eerste* methode volgde God bij de vaste stoffen.

Bij een kind, dat geboren wordt, ziet men het proces van het een tot het ander. Eerst is het nog niet zelfstandig, zoolang het nog in den schoot der moeder verkeert; daarna krijgt het zelfstandigheid, zoodra de navelstreng is doorgesneden, en die zelfstandigheid openbaart zich meer en meer bij het opgroeien. Daaruit volgt, dat de plaats niet ligt buiten het besluit, maar dat

de afstand niets anders is, dan de *wijze* waarop God besloot de dingen van elkander te plaatsen.

2. Zoo is het ook met den *tijd*. God had alles *tegelijk* kunnen doen voortkomen, Hij had alles kunnen scheppen zonder voortplanting en generatie van het een uit het ander; dan zou er geen proces van groei geweest zijn en geene opeenvolging van tijd. Dat God nu den weg van het proces verkoos, den genealogischen weg, waardoor het een na het ander uitkwam, is de *tijd*.

„Tijd" is dus niet iets, wat God vond, maar de tijd komt, evenals de plaats, uit het besluit, bepalende de opeenvolging, waarin het een na het ander komen zal.

In het besluit moeten dus genomen: de dingen, hun historie, hun proces en ook plaats en tijd. Het groote gebrek, dat de populaire voorstelling en de oppervlakkige theologie aankleeft, is, dat men van den Locus de Deo zoo uiterst weinig afweet; men leeft in deze dingen niet, en daarom wordt ook in de prediking aan dit alles veel te weinig zorg besteed. Wij moeten derhalve al die punten scherp doen uitkomen, en weer terugleiden tot de eenig ware voorstelling, dat alles voortkwam uit het besluit Gods, anders missen wij de volkomenheid en krijgen wij geen saamvattend geheel.

Daarbij komt nu, dat ditzelfde ook geldt van de *noëtische* verhoudingen. Hierin hebben wij dan weer te onderscheiden tnsschen tweeërlei:

Er zijn verhoudingen, die *onafhankelijk* zijn van onze wilskeuze en ook verhoudingen, die *ontstaan* door onze wilskeuze.

Dat wij in dit land, uit die familie, in die kerk geboren zijn, is van onze wilskeuze onafhankelijk; zoo zijn er in ons leven vele relatiën, die wij niet hebben gemaakt, en die zonder ons toedoen zijn geworden. Maar ook zijn er verhoudingen, die wel van onze wilskeuze afhangen: als men wil gaan loopen, gaan rijden, gaan reizen etc., dan ontstaan allerlei verhoudingen, die niet juist zóo behoeven te zijn; ik kan kiezen met welken trein ik bijv. naar den Haag wil gaan, hoe laat ik wil gaan wandelen, studeeren, ontbijten enz.

Zoo ook als men zich in het huwelijk begeeft; ook daar is alles grootendeels van onze wilskeuze afhankelijk.

Nu is de vraag, of men die verhoudingen zuiver of onzuiver opvat, en daarin ligt ons zedelijk leven. Vraagt men iemand: „hoe staat gij tegenover uwen vader," dan bedoelt men daarmede niet: „zijt gij zijn kind," dat spreekt vanzelf, maar: „hoe is uwe verhouding tegenover hem als zoon". De vragen naar de verhouding van den man tot de vrouw, van den mensch tot zijn naaste enz., zijn alle vragen, die op het gebied van het zedelijk leven liggen.

Het geheele zedelijk leven valt onder de noëtische verhoudingen, die van de wilskeuze afhankelijk zijn.

Nu is de vraag: hoe *ontstaan* al die verhoudingen tusschen ouders en kinderen, man en vrouw enz.; hoe die, welke er bijv. is tusschen een hoogleeraar en de studenten, die hij onderwijst?

Zij is gedeeltelijk *noodzakelijk,* omdat *die* hoogleeraar dat bepaalde vak moet doceeren, gedeeltelijk uit de *wilskeuze,* omdat de studenten ook van het college kunnen wegblijven. De hoogleeraar spreekt, de studenten hooren en schrijven; allemaal verhoudingen dus. Nooit zijn er twee obiecten denkbaar of er bestaan verhoudingen tusschen beide.

Vanwaar die verhoudingen, zoo *onderscheiden* in karakter? Hebben de menschen die gemaakt? Neen immers; wat de noodzakelijke betreft, zijn het bepaalde verhoudingen, die gefundeerd liggen in het wezen des menschen, die niet buiten het besluit denkbaar zijn; die dus uit het besluit Gods zijn voortgekomen.

Maar de *moreele* verhoudingen dan, vanwaar die?

Wat het moreele karakter betreft, komen zij uit onze wilskeuze, doch er is voor alle moreele verhoudingen een norma en eene actualiteit.

Norma is de wet; de actualiteit is de vraag: hoe wij daaraan beantwoorden, of wij die wet houden of niet. De ordinantiën des zedelijken levens zijn niet vanzelf gekomen, maar liggen in het besluit. Onder het besluit zijn dus niet alleen te verstaan: de dingen, de historie der dingen, de natuurverhoudingen, de verhoudingen van plaats en tijd, maar in dat besluit liggen ook die relatiën, die een noëtisch karakter dragen en onder die èn de verhoudingen, die in ons wezen liggen, èn de moreele, die geregeld zijn door de norma, waaraan wij moeten beantwoorden.

Dat alles ligt in het besluit des Heeren; dat besluit bevat dus niet alleen zijn *verborgen* wil, maar ook den *geopenbaarden* wil onzes Gods.

IV. Het laatste punt in deze paragraaf te bespreken en in de volgende breeder te behandelen, is de *inclinatio,* De naam beteekent „overhelling" een woord, dat men in de oude Dogmatieken als vertaling van „inclinatio" vindt.

Daarmede wordt aangeduid, dat God de Heere, krachtens Zijn besluit, eene inclinatio heeft tot Zijne schepping.

In Zichzelven is Hij Zichzelven volkomen genoegzaam, de inclinatio ligt dus niet in Zijn Wezen, maar, tot Zijn besluit gekomen zijnde, heeft Hij eene inclinatio om den inhoud van dat besluit te realiseeren.

Wanner er in *Joh. 3 vs. 16* staat οὕτω γὰρ ἠγάπησεν ὁ Θεὸς τὸν κόσμον, dan is die ἀγαπή, die in God voor Zijn κόσμος bestond, de inclinatio ad creanda; juist omdat het in het besluit alzoo bepaald is, is er niet eene liefde in God voorwat Hij in Zijn eigen Wezen gecomponeerd heeft, eene inclinatio om het te zien gerealiseerd.

Men kan zich de vraag stellen: *als het nu zoo is, dat God in Zijn besluit alles heeft, waarom dan nog Schepping?*

Bij de beantwoording dier vraag moet worden uitgegaan van de *imitabilitas Dei.* Er is eene sui imitatio Dei in het Goddelijk Wezen zelf, want de Zoon is het uitgedrukte beeld van Gods zelfstandigheid; dit is de imitatio, die noodzakelijk in het Wezen Gods gegrond is. Van die imitatio sui in het persoonlijk Wezen Gods, moet onderscheiden de imitabilitas, waardoor wij hebben te verstaan, *dat God de Heere Zijn eigen Wezen in den spiegel van Zijn eigen bewustzijn ook kan werpen in den vorm van voor Schepping vatbare dingen, de creabilia.* Die eeuwige, oneindige volheid van het Goddelijk Wezen kan zich *differeeren* in Zijne oneindige veelvuldigheid. Gelijk de eene lichtstraal zich differeert in de kleuren, de toon in de variatiën, zoo is het in het Wezen Gods zelf; de eenheid van het Goddelijk Wezen kan zich differeeren. Wanneer die simplicitas Dei zich voor Zijn eigen bewustzijn breekt in de duizendvoudige stralen, waarin Zijn Wezen schittert, dan onstaat eindelijk veelheid van vormen, die in Schepping kunnen worden uitgebracht. Imitabilitas is, dat God niet alleen de eeuwige generatie van den Zoon in Zijn eigen Wezen, maar ook Vader, Zoon en Heilige Geest hebben de volheid van hun Wezen eeuwig afgespiegeld in eindeloozen rijkdom van vormen, die samen de eeuwige volheid uitmaken.

De besluitende God doet een greep uit die compositiën, die samen het eene geheel opleveren; uit die oneindige volheid van mogelijkheden, als creabilia aanwezig, bouwt Hij opeens die machtige compositie, alles laat Hij in die compositie zóó in verband treden, als met Zijn Wezen overeen komt. Uit die imitabilitas wordt tevens geboren het organisch verband tusschen ὁ Θεός en ὁ κόσμος. Waren de geschapen dingen vindingen van God zonder verband met Zijn Wezen, zoodat de inhoud ervan van buiten kwam, dan was er alleen verband tusschen God en den kosmos door Zijn *wil*; komen, zooals wij zagen, die denksels uit Hemzelven, dan bestaat er organisch verband tusschen wat in het Wezen Gods is en den kosmos.

Uit dat organisch verband vloeit weer voort *de eenheid der wetenschap.* Zeg ik: God is er eenerzijds en de kosmos anderzijds, dan kan ik uit den kosmos niets van God leeren en is de Theologie van de wetenschap afgescheiden; verstaat men echter de imitabilitas Dei, dan ziet men in, dat God al Zijne denksels krijgt uit Zijn eigen Wezen.

De realiseering naar buiten, is nu niets anders dan het voegen van de *potentia Dei* bij het kennen en het willen Gods. In het besluit komt die potentia niet uit; het realiseeren van het besluit is niets anders, dan dat de potentia erop wordt toegepast. God is simplex; cognitio, voluntas en

potentia zijn in Hem één; daarom ligt er in het woord „besluit" zelf in, dat het gerealiseerd moet worden. Er zou geen wil liggen in 't besluit, indien het de wil niet was om te realiseeren.

We hebben dus 3 stadiën:

1°. God *zonder* Zijn besluit, in zijn Wezen dragend de oneindige volheid der ideeën.

2°. God nu den *inhoud* kennend en keurend en met Zijn wil besluitend, om uit die volheid die compositie te doen komen — het besluit.

3°. God die den inhoud van Zijn besluit *baart* en den kosmos realiseert.

§ 4. De natura decreti.

Het decretum strekt om de constabilitas Dei tot de rijkste, zuiverste en volmaakste afspiegeling van Zijn Wezen onder de werking Zijner almachtigheid te doen uitschijnen.

In het besluit moet daarom onderscheiden worden tusschen het einddoel en de middelen, die dienst doen om dit einddoel te verwezenlijken. Dit einddoel ligt in de gloria Dei, en geheel de inhoud van het besluit is als middel op dit einddoel gericht. Onder dit einddoel mag intusschen niet verstaan worden het zich laten verheerlijken door het schepsel; alzoo toch zou God voor Zijne eere van het schepsel afhankelijk worden. Ook deze verheerlijking door het schepsel behoort tot de middelen, en die gloria Dei, die het finis decreti is, moet verstaan worden van de verheerlijking van God in, door en voor Zichzelven, Gods zelfverheerlijking. Evenals de zon hare heerlijkheid uitstraalt en heerlijk in die uitstraling is, zoowel in de woestijn, waar niemand woont en op bergtoppen, waar niemand komt, als in het bewoonde land, waar de mensch haar licht in zijn oog en hare koestering in zijn gevoel opvangt, zoo ook is God heeriijk èn in Zichzelf en in Zijne uitstraling geheel afgedacht van den prijs en aanbidding Hem creatuurlijk door engelen en menschen toegebracht.

Deze glorie bezat God dan ook uit Zijn besluit, nog vóór de grondlegging der wereld, evenals een dichter de zelfvoldoening van zijn werk smaakt, nog eer het is uitgegeven, en soms meer dan wanneer het uitkomt. Juist echter om de verbinding met de almachtigheid Gods, ligt tevens in het besluit, krachtens de inclinatio, de wil om het uit te voeren; er is in het besluit zelf niet alleen een raad, maar ook een raad des willens, en deze wil om het in zichzelf volheerlijke besluit ook buiten zich te realiseeren, is de oorzaak van al wat werd, is of worden kan.

Zonder dien wil om het besluit te realiseeren is er niets buiten God en kan er niets buiten God ontstaan; zonder dien besluitenden wil zou er noch physiek noch zedelijk goed of kwaad kunnen geweest zijn, en het is alleen tengevolge van dien besluitenden wil, dat er ook zonde kan zijn. Wie besluit wezens te scheppen, die zondigen kunnen, is in

zooverre ook de oorzaak ervan, als er straks zonde komt. Uit zichzelf konden de zondigende wezens er noch zijn, noch de mogelijkheid van zondigen zich zelf scheppen, en had God zulke wezens niet tot aanzijn geroepen, zoo zou er nooit zonde geweest zijn.

Nu te stellen, dat het tot op het moment van zonde onzeker bleef, of er zonde komen zou of niet, vernietigt geheel het besluit, overmits feitelijk alle daden der menschen na den val met zonde besmet zijn. Ook al nam men daarbij eene praevisio rerum aan, zoo zou toch de bepaling van alle ding dan niet uit God aan het schepsel, maar uit het schepsel aan God toekomen, zou de mensch en niet God den loop der dingen bepalen en beheerschen, en God zou niet een eeuwig besluit hebben, maar slechts de rol vervullen van voorspeller van wat het schepsel, onafhankelijk van Hem, doen zou. Er moet derhalve gesteld worden, dat alle dingen, die gebeuren, alzóo en niet anders door God in Zijn besluit bepaald zijn, en daarom alzóo geschieden, en dat derhalve de zedelijke categorie niet op het vrijmachtig besluit van toepassing is, maar alleen op de verhouding, waarin de mensch als tweede oorzaak zich in zijn bewustzijn en zelfbepaling tegenover de zaak stelt. In deze onderscheiding komt het verschil uit tusschen den verborgen en den geopenbaarden wil des Heeren. Zijn verborgen wil bepaalt al wat geschieden zal, Zijn geopenbaarde wil beslist wat voor den mensch als regel en richtsnoer gelden zal, van welken geopenbaarden wil scherp te onderscheiden is de openbaring der profetie en der Apocalypse, die gedeeltelijk den sluier wegschuift, waarachter Gods verborgen wil voor ons wegschool.

Hetgeen nu de zonde tot zonde maakt, is niet het feit zelf, dat geschiedt, maar wel het feit, dat de mensch, hierin als tweede oorzaak medewerkende, Gods geopenbaarden wil overtreedt; ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία.

Bij God of in God kan deswege van geene zonde sprake zijn, overmits, God zelf niet onderworpen is aan het richtsnoer, dat Hij voor den mensch stelde. Wat bij den mensch de wortel aller zonde is, het zoeken van zichzelf en van eigen eer, is in God juist omgekeerd het eigen Wezen Zijner heiligheid; wat God in de zonde haat, is het verzet van het creatuur tegen Zijne wet en wil, het tegen Hem ingaan, de opstand, het ongeloof; reden waarom dan ook de mensch, na zondaar geworden te zijn, nooit door antithetische tegen de zonde ingaande daden, d. i. door goede werken, maar alleen door de antithese van het ongeloof, d. i. door terugkeer tot het geloof kan gerechtvaardigd worden.

In dien zin nu komen aan het besluit niet alleen de qualiteiten toe,

dat het is één, eeuwig, wijs en onveranderlijk, maar ook, dat er steeds het beslotene uit voorkomt; want wel behoort onderscheiden te worden tusschen hetgeen het besluit zelf werkt en hetgeen het besluit duldt of toelaat, maar ook deze toelating stelt de uitkomst niet twijfelachtig, maar als zeker, en het karakter van toelating ontleent een deel van het besluit alleen daaraan, dat in het besluit zelf de mensch besloten ligt als niet onbewust, maar bewust in den loop der dingen meelevende en meehandelende, en alzoo als tweede oorzaak. Uit dit bewust meeleven wordt voor den mensch de gewaarwording van vrijheid tot overleg en zelfbepaling geboren, en dus ook de mogelijkheid, dat hij in zijn bewustzijn kiest tegen het hem door God gestelde richtsnoer, tegen Zijn geopenbaarden wil, en dan is er zonde, ook al kan hij die zonde nimmer op iets anders doen uitloopen, dan op hetgeen naar Gods verborgen wil geschieden moest.

Het noodlot of determinisme en de leer van het besluit zijn dus niet hierin onderscheiden, dat het besluit zou doelen op wat zóo of anders kon gebeuren; niets kan anders gebeuren dan het gebeurt; maar wel hierin, dat het determinisme het psychische leven in den mensch omzet in een psychisch proces, terwijl de leer van het besluit het zelfbewuste en zedelijke leven in den mensch als een uit het besluit zelf voortvloeiende realiteit stelt en eerbiedigt, gelijk ook het tweede onderscheid tusschen beide hierin uitkomt, dat het determinisme alles laat voortkomen uit eene redelooze noodwendigheid, terwijl de leer van het besluit de bepaling voor alle ding ontleent aan het vrijmachtig willen van den zelfbewusten God.

Toelichting.

I. Het *besluit* en de *besluitende God* is één.

Als dat nu zoo is, met welk recht maakt men dan toch onderscheid tusschen God en Zijn besluit?

Het antwoord op die vraag ligt in de verhouding, waarin wij tot onszelf staan. „*Wij*" en „*ons-zelf*" is één; in de uitdrukking „ons-zelf" ligt reeds dat eene eenheid is bedoeld. Desniettemin is het noodzakelijk, eene onderscheiding tusschen ons „*ik*" en ons „*zelf*" te maken.

Wel is waar, dat eerst tengevolge der zonde die onderscheiding eene scheiding, eene disharmonie wordt, waarbij de eenheid van ons bestaan teloor gaat, maar daaruit volgt nog niet, dat die onderscheiding op zichzelf een uitvloeisel van de zonde is. Lezen wij van den verloren zoon, dat hij „tot zich

zelven kwam", dan blijkt daaruit, dat er eerst eene scheiding was tusschen hem en zichzelven. Zoo ook spreken wij op lichamelijk gebied van iemand, die „van zichzelf" gevallen is; daarmede bedoelen wij dan niet eene onderscheiding, maar eene scheiding. Zoo hebben wij in ons leven oogenblikken van machtige aandoeningen, hetzij van toorn of drift, waarvan wij zeggen: „ik geraakte buiten mijzelven". Meestal is dit het geval bij sterke zondige uitingen, maar diezelfde uitdrukkingen worden ook in goeden zin gebruikt; men spreekt ook van een „buiten zichzelven zijn" van geluk en vreugde. Ook rust op deze onderscheiding het visionaire leven.

In *2 Cor. 12* zegt Paulus van dien toestand, waarin hij opgetrokken was tot in den derden hemel: „Of het geschied zij in het lichaam, weet ik niet, of buiten het lichaam, weet ik niet, God weet het"; daaruit volgt, dat hij wel zag, maar niet wist of het zijn „ik" was, dat zag, of zijn „zelf".

Ook bij de extase der *Profetie* hebben wij hetzelfde; extase drukt uit: het buiten zichzelf treden.

Uit het feit, dat de onderscheiding tot scheiding wordt, volgt dus nog niet, dat God die bedoelde als eene disharmonische scheiding; de onderscheiding tusschen het „ik" en het „zelf" ligt in onze natuur, is een noodzakelijk gevolg van ons bewuste leven.

Waar nu die onderscheiding het gevolg is van het bewuste leven, daar hebben wij haar dus ook in God den Heere te stellen, en moet worden onderscheiden tusschen God *als zoodanig* en den *denkenden en willenden God* d. i. het *besluit.*

Daarbij is nu in de tweede plaats de vraag aan de orde naar de *kwaliteit van den kosmos*, die in onze eeuw door *Schopenhauer* weer aan de orde is gesteld. Vroeger was door *Leibnitz* reeds gevraagd, of deze kosmos de beste was, die zich scheppen liet. Hij antwoordde daarop met het stellen der harmonia praestabilita, en zeide, dat de verschillende elementen ook samenstelbaar waren op andere wijze, ook denkbaar waren naar eene andere harmonie, maar dat daaraan de kosmos haar karakter van hoogste volkomenheid ontleende, dat *deze* harmonie in de deelen van den kosmos is de harmonia praestabilita.

De school van Schopenhauer, die der pessimisten, leert, dat er allerlei werelden denkbaar waren, en dat deze wereld de ellendigste is, die zich denken laat; de meest verflauwde afschaduwing der ideeën voor de wereld, is dus in dezen kosmos belichaamd.

Die voorstelling nu, waaraan de Platonische beschouwingen ten grondslag liggen, wordt niet alleen op philosophisch gebied gevonden, maar ook in het menschelijk leven; de Sociaal-Democratie is eene poging om de bestaande

wereld als verkeerd af te keuren, en eene andere wereldorde in de plaats te brengen, waarin alle verschil is weggenomen, en een minimum van ongelijkheid overblijft. Datzelfde hoort men ook in kleiner kringen, in de gesprekken van ontevreden menschen, die zeggen: nu ja, er is eenmaal zulk eene wereld, wij moeten haar wel nemen zooals zij is, maar zij is toch allerellendigst.

Al die voorstellingen liggen op de lijn van Schopenhauer; er is eene wereld, men heeft de idee van eene andere wereld in zijne gedachten, waaraan de bestaande niet beantwoord.

Wanneer men de wereld beoordeelen zal, dan moet men een maatstaf hebben; critiek is alleen te oefenen als er een maatstaf is, die in of buiten ons ligt.

Waar is nu de maatstaf voor den mensch om dien kosmos te beoordeelen? Gewoonlijk gaat men zóó te werk: men vergelijkt in een bepaalden tijd zekere verschijnselen met zijn eigen wenschen en begeerten, die opgekomen zijn uit gemis aan voldoening. Vooral komen zulke denkbeelden op bij menschen, die niet voorspoedig zijn, en voor wie dus het criterium ligt in het vergelijken van hun eigen toestand bij dien van anderen; in alles ziet men dan ongelukken en rampen. Komt echter het bewustzijn van *zonde bij* den mensch, dan wordt dit veranderd, en leert men zien, dat de oorzaak ligt in het verbreken van de harmonie in den kosmos als gevolg van de zonde.

Beschouwt men de zonde zelf als de *onvolkomenheid*, waardoor men zich ongelukkig gevoelt, neemt men die zonde op in zijne pessimistische beschouwing, ziet men er alleen in eene gedetermineerde werking als uitvloeisel van den kosmos, dan wordt men pessimist in den hoogsten graad; kwam daarentegen het „*ik*" tot schuldbesef, dan leert men onderscheiden tusschen de wereld zooals zij eens was, nu is en eens zijn zal.

Een *criterium* buiten de wereld te vinden is niet mogelijk; uit de aspiratie in den mensch naar de zaligheid, naar iets hoogers, is nooit iets af te leiden, want dan moet men den kosmos beoordeelen naar hetgeen zij in de voleinding zijn zal, dan ligt de rechtvaardiging van den kosmos niet in een actieven toestand, maar in de volvoering van het plan, dat in den kosmos tot rijpheid komt. Zou de mensch den kosmos zelf beoordeelen, dan moest er buiten den kosmos een criterium liggen om dit te kunnen doen, en dat kan niet.

Zelf met al wat in hem is, deel van den kosmos, kan de mensch niet buiten haar uittreden. Er is dus voor den mensch geen richtsnoer om over den kosmos critiek uit te oefenen; al het beoordeelen moet onjuist zijn, tenzij men alleen rekening houdt met het reëele, door de zonde zoo gewordene.

Waarnaar moet dan de vraag beoordeeld, welke de *beste* kosmos is?

Is het die kosmos, die den mensch het *gelukkigst* maakt?

Denken wij voor een oogenblik eens, dat het doel van den kosmos was: den mensch gelukkig te maken, dan zou God bij het vaststellen van Zijn besluit, Zijn doel, dus ook Zijn motief en criterium buiten Zichzelven hebben moeten zoeken, dan zou de kosmos de hoofdzaak geweest zijn, en God bestaan om den kosmos in het leven te roepen en wel zóó in het leven te roepen; dat de mensch er van zeggen zou: nu gevoel ik mij gelukkig, zóó is het goed.

[Die gedachten leiden tot dezelfde voorstelling als die welke de *Gnostieken* zich hadden gevormd van hun Demiurg, hun Wereldmaker. Een God, die de wereld maakt, zoo redeneerden zij, is niets dan een werkman, daarom hebben zij, om die gedachte aan een werkman te voorkomen en toch het doel der dingen in de wereld te blijven stellen, dien Demiurg verzonnen. Daarom is die „wereldmaker" dan ook een lager staand wezen, dat boven zich allerlei andere, hoogere goden heeft, terwijl boven die allen zich de hoogste God verheft. In meer dan een der Gnostieke systemen komt die Demiurg er dan ook niet zonder reprehensio af, omdat hij de zaken verkeerd liet loopen, en de meer paganistische Gnostieken stelden het zóó voor, dat de God van Israël eigenlijk de Demiurg was, die verkeerd werkte, daarom moet hij worden op zijde gedrongen om te kunnen komen tot den hoogsten, den waren God.

Men vraagt zich bij het bestudeeren van al die stelsels der Gnostieken in de kerkhistorie wel eens af: hoe kwam men toch aan al die verzinsels, maar wel beschouwd kan het eigenlijk niet bevreemden, dat zulke ideeën zich ontwikkelden, want zoodra men vraagt: moest God de wereld niet zóó scheppen, dat zij beantwoordde aan het hoogste ideaal voor een kosmos, dan wordt God vanzelf de werkman, die een zeker patroon, een zeker gegeven krijgt en dienovereenkomstig moet werken.

Wie zal dan beoordeelen of God dat alles goed deed? De kosmos zelf, en wel bepaald de mensch als de mond van dien kosmos. Er moet zijn: een kosmos, en in dien kosmos de gelukkige mensch; de Demiurg maakt dat alles, en boven dien Demiurg moet men dus feitelijk stellen een hoogeren, een almachtigen Demiurg, om God niet geheel te vernietigen.]

Al die voorstellingen, die de wereld beschouwen als geschapen om den mensch, moeten dus leiden tot Gnosticisme of tot verloochening van God, omdat men een God, die in zijn dienst staat niet aanbidden kan.

Ditzelfde zien wij ook bij menschen, die alleen bidden als zij *ziek* zijn of in nood verkeeren; ook zij stellen zich een God voor, wiens doel in den *kosmos* ligt, een God, die alleen moet helpen in ellende.

Dit alles *snijdt de Gereformeerde belijdenis bij den wortel af;* zij stelt daartegenover dat God bij Zijn besluit niet heeft gevraagd: hoe schep ik den besten kosmos, en leert met nadruk, dat die vraag leidt tot vernietiging der religie en dat daarentegen geen andere maatstaf mag gesteld worden voor

het scheppen der wereld dan deze: *in welk besluit spiegelt God op het volkomenst zichzelven af.*

Men gevoelt het verschil. Een schilder kan twee portretten maken: het eene een studiekop, een interessant stuk, waarvan ieder zegt, dat het 't beste stuk is, dat hij afleverde, en dat op eene tentoonstelling van schilderijen den prijs wint, en het andere een portret van zichzelven of van een ander. Voor dit laatste is het dan niet de vraag of het boven andere meesterstukken in schoonheid uitmunt, maar of de persoon er in is afgespiegeld, het criterium van beoordeeling is dan de zuivere reproductie.

Zoo is het ook hier. Schopenhauer vraagt: is de kosmos als kosmos de beste, terwijl in het besluit alleen dit het criterium moet zijn: *hoe moet de kosmos zijn, opdat God Zich het zuiverst er in afspiegele.*

Nu zal men begrijpen, van hoeveel belang de *imitabilitas Dei* is. Wanneer men die op zijde zet, en geen organisch verband tusschen God en de wereld erkent, dan krijgt men de lijn, die uitloopt op een θεὸς δημιούργος, terwijl, wanneer men de schepping verstaat als schepping uit het besluit, en het besluit als schepping uit het Wezen Gods, de imitabilitas Dei in creandis het grondstuk is.

Door die imitabilitas krijgen wij dus dit resultaat, dat de vraag: welke de beste kosmos is, niet moet beantwoord worden naar ons denkbeeld van den bestaanden kosmos, maar naar deze vraag, of die kosmos het volkomenst God in Zijn besluit afspiegelt, en komen wij tot deze *conclusie*, dat

1°. in God is een *imitabilitas in creandis*, en

2°. het *besluit* is de *imitatio optima* Dei in creandis.

II Wij komen nu tot eene tweede quaestie: de onderscheiding in het besluit tusschen het *doel* en de *middelen*. Die onderscheiding ligt in den aard van het besluit, en wij willen daarmede niet zeggen, dat God voor Zichzelven feitelijk tusschen doel en middelen onderscheid had, want wat bij ons menschen uiteenvalt, is bij Hem identisch, maar alleen, dat voor ons het begrip van „besluit" niet denkbaar is, tenzij er worde onderscheiden tusschen datgene, waarvoor men besluit en datgene, waarmede men werkt.

Wat is nu het *doel* het *finis decreti*, dat wij ons hebben voor te stellen als datgene, waarop het besluit zich richt?

Stellige uitspraken geeft ons de Heilige Schrift hieromtrent, allereerst in *Spreuken 16 : 4* כֹּל פָּעַל יְהוָה לַמַּעֲנֵהוּ וְגַם־רָשָׁע לְיוֹם רָעָה: Alle actus Gods is van Hemzelven, en ook de booze, die gepraeordineerd is voor den dag van het kwaad; in die korte uitdrukking, in dat לַמַּעֲנֵהוּ wordt dus het finis decreti gesteld in God zelf. In dat לְמַעַן, afgeleid van עָנָה, antwoorden, ligt dus de idee

van : „terugslaan op-, beantwoorden aan iets" en dat is hier zoo juist gekozen. Het werk moet in overeenstemming zijn met God, aan Hem beantwoorden.

Eene tweede uitspraak der H. S. vinden we in *Rom. 11 : 33/36.*

Volgens *vers 33* is er eene *βάθος πλούτου* van twee dingen : *σοφία* en *γνῶσις* Θεοῦ, en van die volheid wordt gezegd *ὡς ἀνεξερεύνητα τὰ κρίματα αὐτοῦ, καὶ ἀνεξιχνίαστοι αἱ ὁδοὶ αὐτοῦ*, etc. en daarop volgt dan in *vers 36 ὅτι ἐξ αὐτοῦ, καὶ δι' αὐτοῦ, καὶ εἰς αὐτόν τὰ πάντα. Αὐτῷ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας Ἀμήν.*

De samenvatting van deze volheid van gedachten is zóó rijk, dat hier de volledige explicatie der zaak niet alleen ligt in het *εἰς αὐτὸν*, dat uitspreekt dat alles zijne richting heeft naar God, maar ook daarin, dat Hem de *δόξα* toekomt, dat de glans van dit alles zich weer op Hem richt *εἰς τοὺς αἰῶνας*.

Het doel der schepping en van het besluit ligt dus niet in den mensch of in eenig creatuur, want niemand is Zijn raadsman geweest of heeft Hem ooit iets van buitenaf aangebracht. Neemt men eene bewegende oorzaak aan buiten God, dan heeft God iets ontvangen van buitenaf, en beslist dus feitelijk eerst de mensch.

Van dergelijke handeling, waarbij uit het creatuur een primum quid aan God zou toekomen, kan hier geen sprake zijn, noch in de wereld van het zijn, noch in die van het bewustzijn.

Omdat er nu geene bewegende oorzaak buiten God is, wordt er gezegd, dat er is eene *βάθος πλούτου*, voor ons onuitvindbaar en onnaspeurbaar ; omdat het geheele probleem zijne oplossing in God zelf vindt, is het voor ons altijd eene diepte, die nooit te peilen is ; niet alleen dus in het *ἐξ*, *διὰ* en *εἰς* wordt de zaak uitgeput, zooals men vaak meent, maar het geheele beloop der woorden is er op gericht.

In *1 Cor. 8 : 6* lezen wij in gelijken zin : *Ἀλλ' ἡμῖν εἷς Θεὸς ὁ πατήρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα, καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτὸν καὶ εἷς Κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς, δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ.*

Tot diezelfde conclusie leidt ons ook het „*Onze Vader*". Daar wordt vooropgesteld : „Uw Naam worde geheiligd, Uw koninkrijk kome, Uw wil geschiede", en daarna komt dan de mensch als behoeftig zondaar vragen om zijn dagelijksch brood, om vergeving van zonden en bewaring van den booze. Een hooger doel voor den mensch wordt niet genoemd, alles concentreert zich in die ééne gedachte : dat alle dingen zich bewegen moeten, opdat Zijn naam worde geheiligd, Zijn koninkrijk kome en Zijn wil geschiede, en de doxologie aan het einde doet weer alles in God uitvloeien. Tusschen die beide in staat dan de mensch als behoeftig zondaar met het gebed om nooddruft voor lichaam en ziel.

Diezelfde gedachte uit zich ook in geheel de *Apocalypse.* Wat wij daar in

Cap. 4 : 11 lezen: Ἄξιος εἶ, Κύριε, λαβεῖν τὴν δόξαν καὶ τὴν τιμὴν καὶ τὴν δύναμιν. ὅτι σὺ ἔκτισας τὰ πάντα, καὶ διὰ τὸ θέλημά σου εἰσὶ καὶ ἐκτίσθησαν is dezelfde gedachte, maar in de voltooiing; daar zijn de Cherubim als representanten van de engelenwereld, en de ouderlingen als representanten van de herboren menschheid, en de geheele schepping geeft door hen eene uiting van lof en eere aan God Almachtig.

Hierbij moet echter worden afgesneden eene verwarring, die maar al te vaak insluipt, n.l. de voorstelling, alsof eigenlijk het doel van het besluit was, dat er psalmzingende menschen en lofzingende engelen zouden komen. Wel volgt dit uit het besluit, want wij zien in de Openbaring gedurig, dat het in 't eind daarop uitloopt, maar wij moeten hierbij onderscheid maken tusschen de eere, die Gode als zoodanig uit Zichzelven toekomt en tusschen de eere die Hem van het bewuste schepsel wordt toegebracht en toegezongen.

Die onderscheiding is niet moeilijk te maken; wij vinden haar ook bij het werk der menschen. Een prachtig doek is een eere voor den schilder, die het vervaardigde; die eere zit er voor hem in, al hangt die schilderij ook n het donker in een museum; zij ontstaat niet eerst dan, als het des norgens licht wordt, en de bezoekers komen om het stuk te prijzen, ja, ook al keurde ieder het af, toch zou die eere voor den schilder niet weggaan. Wij zien het immers zoo vaak geschieden, dat kunstwerken eerst dan naar waarde geschat en met hooge sommen worden betaald, als de meesters reeds lang zijn gestorven, wij weten het hoe bijv. een groot genie in de wereld van het denken als Spinoza in zijn leven een vergeten burger was die een kommervol bestaan leidde, zonder dat men zag, wat diepte van gedachten er in zijn werken school.

Wij hebben reeds bij menschen wèl te onderscheiden tusschen de *eer*, die in het werk zelf ligt en de *erkenning* dier eer door anderen. Is dit nu reeds bij de menschen waar, in veel hooger zin geldt dit ook bij den Heere onzen God.

Hij had uit Zijn besluit Zijne volkomene eere, ook vóórdat er een schepsel was, dat Hem lofzingen kon; het werk was dáárom Hem eere brengend, omdat „Hij zag dat het goed was"; dat is Zijne eere; daarin lag het doel van Zijne schepping. Bij andere opvatting komt men tot de grootste ongerijmdheden. Heeft een geniaal kunstenaar een beeld gebeiteld, een schilderstuk geleverd of een compositie vervaardigd, dan staat hij, omdat hij zulk een kunststuk kon produceeren, boven zijne medekunstenaars. Wanneer hij nu krachtens zijn genialiteit staat boven zijn medegenooten, wie heeft dan meer het recht om over de waardij van zijn kunstproduct te oordeelen dan hijzelf, de maker? Misschien zal hij partijdig oordeelen over zijn eigen werk, en dat kan onder menschen niet bevreemden, maar wanneer wij van

den aardschen kunstenaar overgaan op den oppersten kunstenaar en bouwmeester van het heelal, dan valt elke onjuiste beoordeeling en elk verkeerd motief geheel weg. Men kan niet het meerdere onderwerpen aan de keur van het mindere. Als God den kosmos schept en zegt כִּי טוֹב, en Schopenhauer c. s. komen dan zeggen, dat die kosmos de allerslechtste is, dat weet men, dat die dwaze menschen zich vergissen en belachelijk zijn, wijl God als de Schepper de meeste kennis bezit.

Ware het anders, en moest de eere Gods gezocht in de *goedkeuring* der menschen of der engelen, dan zouden wij in den mensch of den engel den maatstaf hebben en God aan hun oordeel onderworpen worden, de omgekeerde orde, God dependent van Zijn creatuur. Ja meer nog. Wanneer God de Heere in dien zin alles om Zichzelfs wille schiep, dat Hij het geschapene aan den mensch voorlei, opdat nu de mensch Gode lofzingen zou, dan zou met dat doel de Schepping niet overeenkomen. Geen schilder, die stukken aan de menschen wil laten zien, zal ze ophangen in eene hut aan den Noordpool, maar in eene zaal, waar ieder komen kan.

God zou dus Zijne Schepping zóo moeten maken, dat zij *steeds onder het oog van den mensch kwam*, dat de mensch dat geschapene zou kennen en nu Gode lof toebrengen. Wij zien echter, dat God dit niet deed, eeuwen lang bestond toch die wereld, terwijl in vele streken nog nimmer een sterveling een voet zette Alle eeuwen door is er openbaring van het leven Gods en van de elementen ook in oorden, waar geen menschen wonen. Was dus alleen het doel geweest om de dingen aan den mensch te toonen om van hem lof te ontvangen, dan zou er een noodelooze schepping geweest zijn. Nog heden ten dage zijn er bijv. in Midden- en Zuid-Amerika landen, waar geen sterveling zich ophoudt en waar toch God de wonderen Zijner schepping daarstelde, ten allen tijde is er aan Noord- en Zuidpool pracht en heerlijkheid in Gods Schepping, die door niemand wordt aanschouwd. Is er niet in de diepten van den Oceaan eene wereld van wonderen? Wie ziet ze? Is er niet op de toppen der bergen eene majesteit, die verrukt en aangrijpt?

Wie neemt dat alles waar? En bovendien, is er buiten ons klein wereldje, slechts eene stip in het groot heelal, nog niet zoo oneindig veel, dat spreekt van Gods macht en majesteit? Gevoelen wij nimmer bij het opzien naar Gods starrenhemel, dat onze wereld niets is bij den kosmos? Zou die pracht van het uitspansel er alleen zijn om ons een heerlijk gezicht te geven? Waarom al die bollen op die onnoemlijke afstanden van onze aarde geplaatst door Gods hand? Kon Hij niet even goed kleinere wereldbollen, op korteren afstand van ons hebben doen zweven door het luchtruim? Wie, die zich des avonds langs de straat begeeft, ziet omhoog om die pracht te aanschouwen?

Wie geniet van dat onuitsprekelijke schoon, als het wolkenfloers die myriaden sterren voor ons oog bedekt?

Is de melkweg met zijn duizendmaal duizenden lichtvonken er alleen, opdat wij er naar zouden opzien? Denk aan die onmetelijke woestijnen, aan de zeeën, die de aarde omspannen, aan de door menschenvoet onbetreden toppen van Himalaya en Chimborasso: is dat alles er, opdat wij zouden zeggen: „hoe schoon is die schepping Gods" en dan onzen God eeren?

Neen! *onzinnig* is het, te zeggen, dat de eere Gods moet komen, alleen, omdat de mensch Zijne werken ziet en ze prijst!

En, gesteld dat het zoo ware, dan zou immers nog ons religieus gevoel er protest tegen aanteekenen, zoo wij n.l. behooren tot die kleine groep, die weet wat het is, zij het ook bij oogenblikken, aanbiddend neer te zinken voor Zijnen God en zoo we iets verstaan van wat de Psalmist gevoelde, toen „het haar zijns vleesches hem ten berge rees" bij het zien van de majesteit des Heeren Heeren.

Hoe vaak is ons hart koel tegenover deze heerlijke dingen, hoe weinig zijn wij er mede bezig! Moest de Heere Zijne eere van Zijn schepsel ontvangen, hoe weinig zou er van die eere terecht komen!

Daarom handhaven wij die Schriftuurlijke belijdenis, dat de eere, die God heeft, ligt in Zijn werk, *die eere leest Hij er zelf in*, Hij velt over Zijn werk een oordeel, en uit dat oordeel komt Hem die eere toe; daarin ligt het doel waarmede God de wereld schiep; Hij ziet op de toppen der bergen; Hij ziet de ijsvlakten aan de polen; Hij telt de starren en roept hen bij name; dat eigen zien van wat Hij heeft, dat is het, waaruit Hij Zijne eigene eere neemt.

Die gedachte ligt in de H. S. hierin uitgesproken:

„Ik zal uit uw huis geen var nemen, noch bokken uit uwe kooien, want al het gedierte des wouds is Mijne, de beesten op duizend bergen, Ik ken al het gevogelte der bergen, en het wild des velds is bij Mij" (*Ps. 50 : 9—11*).

Die uitspraak is de gedachte, waarmee wij uit ons eigen hart het laatste spoor van Pelagianisme uitbannen.

III. Wat wij in deze observatie bespraken, gold tot dusver de eere, die Gode toekomt uit het *gerealiseerde* besluit, maar nu moet gevraagd: *in hoeverre die eere, die God in Zijne Schepping heeft, reeds vóór die Schepping bestond, en van eeuwigheid tot eeuwigheid in het besluit zelf lag.*

Daarbij is te wijzen op *Joh. 17 : 5, 24.*

In *vers 5* zegt de Heere Jezus: καὶ νῦν δόξασόν με σὺ, πάτερ, παρὰ σεαυτῷ, τῇ δόξῃ ᾗ εἶχον πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι, παρὰ σοί. Er is gloria voor God, eer de wereld geschapen is, eene δόξα in God „innergöttlich", waarin de Vader en de Zoon deelen, en in *vers 24* lezen wij, dat Jezus zegt: ὅτι ἠγάπησάς με πρὸ κατα-

βολῆς κόσμου. Hadden wij alleen vers 24, dan zou men kunnen zeggen, dat het πρὸ καταβολῆς κόσμου alleen slaat op het ἠγάπησάς με, maar waar wij in vers 5 zagen, dat het πρὸ καταβολῆς κόσμου εἶναι van de δόξα gezegd wordt, daar moet het hier slaan zoowel op de ἀγαπή als op de δόξα.

Psalm 2 : 7 gaat terug tot in het eeuwige Raadsbesluit in het bekende „Ik zal van het besluit verhalen". Men zij voorzichtig en meene niet, dat, omdat dit vers zoo bekend is en vaak geïsoleerd wordt, het „verhalen van het besluit" hier ophoudt; de woorden „eisch van Mij" zijn eveneens van den Vader tot den Zoon gericht, en voortzetting van het besluit. De voorstelling van de heerschappij aan den Christus over de volken toegekend, bestond reeds van eeuwigheid tot eeuwigheid voor Hem in het besluit

In *Spreuken 8 : 30* wordt dit met zoovele woorden gezegd; het eeuwige Woord was voordat de bergen geboren waren een „voedsterling" bij God, „dagelijks Zijne vermakingen, ten allen tijde voor Zijn aangezicht spelende". Hier komt dus ook weer uit, dat die heerlijkheid in het Woord besloten, d. i. de creatuurlijke volheid van alle eeuwigheid af, was de vermaking Gods, het Goddelijk spelen in de vinding van Zijne eigene Goddelijke Wijsheid.

Evenzoo lezen wij in *Coloss. 3 : 3 :* ἡ ζωὴ ὑμῶν κέκρυπται σὺν τῷ Χριστῷ ἐν τῷ Θεῷ. De meesten, die deze plaats citeeren, veranderen de beteekenis en zetten den zin om in: „ons leven is bij God verborgen in Christus"; men meent dan, dat er mede uitgedrukt is: dat, omdat Christus ons hoofd is, in Hem het leven Zijner uitverkorenen verborgen is. Dit staat er echter niet. „In God verborgen" wil zeggen, dat het heerlijke leven der gezaligden aanwezig is in God, zoodat de vreugde Zijner uitverkorenen in het besluit door Hem aanschouwd wordt en Zijne vermaking is.

In *Efeze 1 : 9* is sprake van het μυστήριον τοῦ θελήματος Θεοῦ κατὰ τὴν εὐδοκίαν αὐτοῦ, ἣν προέθετο ἐν αὐτῷ. Er wordt hier melding gemaakt van de voorstelling, die in het besluit bestaat en die God vóór de Schepping προέθετο. Die εὐδοκία duidt aan, evenals חָפֵץ „aan iets welgevallen hebben" hetgeen gepaard gaat met „er in genieten", evenals in *Spr. 8 : 30* God geniet in Zijn eigen πρόθεσις; reeds in Zijn besluit is er dus vermaking en genieting.

Datzelfde bestaat nu tot op zekere hoogte pro mensura humana ook in het *menschelijke.* Wie bij zichzelven eene schoone gedachte gevonden heeft, *geniet daarvan in zichzelven* reeds, ook al heeft hij geene gelegenheid om die gedachte te openbaren. Zoo ziet men bijv. wel eens iemand in zichzelven lachen, wanneer hij eene aardigheid voelt opkomen; zonder dat hij iets openbaart, heeft hij genot.

Zoo ook is het bij leedvermaak; men durft dan niet spreken, dat het leed van onzen naaste ons vreugde verschaft, maar toch is het te zien aan het oog en het trekken van den mond, dat men geniet.

Dat nu, wat bij ons menschen in beperkten zin voorkomt, mits men al het onedele wegdenkt, bestaat *in absoluten zin in den Heere onzen God.* In het besluit met al zijn rijkdom heeft Hij eeuwig in Zichzelven genoten, ook met heilige ironie cf. *Psalm 2* „die in den hemel woont, zal lachen".

In Zijn besluit heeft God èn *de dingen* èn het geheele *verloop van de historie der dingen;* wij hebben de historie naast ons liggen in boeken, en gelijk wij nu genieten in de historie, zoo geniet God in wat Hij van eeuwigheid voor Zich had, in het boek van Zijn besluit.

De zon schijnt in Gods besluit eeuwig; alle genieën, talenten, virtuozen bezit Hij in Zijn besluit met volkomene kennisneming.

Terwijl nu op aarde altijd slechts gedeeltelijk, in successie van tijd de historie opkomt, is in het besluit niet die eere partieel, maar de volle heerlijkheid en eere van eeuwigheid tot eeuwigheid.

IV. Nu komen wij tot de *middelen,* de *media decreti.* Niet *al* die middelen zullen wij bespreken, waardoor God die eere bewerkt in Zijn besluit, maar wel moet op één ding gelet worden, n.l. dat ook de zaligheid der uitverkorenen en de lofzangen, die zij Gode toezingen zijn *middel* en geen *doel.*

1. In sommige kringen stelt men een *dubbel* doeleinde, n.l. de *verheerlijking Gods* en de *zaligheid der uitverkorenen.* Dit is echter verkeerd; het doel ligt *uitsluitend in Zijn eigen verheerlijking,* en de zaligheid der uitverkorenen staat niet als nevendoel daarnaast, maar is niets anders dan *middel* in den aanvang en middel in het einde. Zoo komt het „Soli Deo Gloria" tot zijn recht; want elke poging om een tweede doel naast die eere Gods te zetten, is niet Gereformeerd, maar een terugzinken in den Arminiaanschen stroom, een loslaten van wat eigenlijk de kracht der Gereformeerde belijdenis uitmaakt. Wanneer men op dat standpunt staat, om een dubbel doel voor het besluit aan te nemen, dan raakt men met zijn dogmatisch samenstel in de war. Eenheid van doel moet er zijn om een systeem te hebben. Wanneer wij dan ook *Rom. 9 : 22 en 23* inzien, dan komt daar op ongemeen sterke manier dit uit. *Εἰ δὲ θέλων ὁ Θεὸς ἐνδείξασθαι τὴν ὀργὴν καὶ γνωρίσαι τὸ δυνατὸν αὐτοῦ, ἤνεγκεν ἐν πολλῇ μακροθυμίᾳ σκεύη ὀργῆς κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν· καὶ ἵνα γνωρίσῃ τὸν πλοῦτον τῆς δόξης αὐτοῦ ἐπὶ σκεύη ἐλέους, ἃ προητοίμασεν εἰς δόξαν.*

Er is sprake van den *κεραμεύς*; in dit beeld ligt, dat hij met zijne verschillende vaten niet fabriceert ter wille van die vaten, maar om zijn gewin en de eer van zijn naam te hebben; in het beeld zelf ligt dus reeds de aanwijzing van wat wij bedoelen. Nu zien wij dat vers 22 en 23 te kennen geven, dat er is een *θέλων ἐνδείξασθαι τὴν ὀργὴν* en een *γνωρίζων τὸν πλοῦτον τῆς δόξης.* Daarin ligt dus weer, dat alles geschiedt *om God zelf.* Moesten wij die woorden schrijven, wij zouden de volgorde hebben omgekeerd en het zachte en den

mensch toesprekende voorop gesteld hebben, terwijl het harde, dat den mensch afstoot in de tweede plaats zou gekomen zijn; eerst vers 23 en dan vers 22; zelfs zouden wij dat laatste liever nog weggelaten hebben, en dat laatste is nu juist vooropgesteld. Daarom spreekt deze plaats zoo geweldig duidelijk uit, dat het alles om God gaat. Het gaat geheel tegen den wrong van ons zieleleven en tegen de schreef van ons hart in, en toch gaf God het ons zóó hard, kras en scherp te verstaan, omdat elke andere beschouwing altijd nog weer de zijdeur openlaat om het doel van Gods werkzaamheid te zoeken in de barmhartigheid aan de uitverkorenen geschied, en om dat nu af te snijden wordt hier datgene, wat ons zoo afstoot, op den voorgrond gesteld. Wanneer wij dan ook den afloop van de dingen der wereld ons apocalyptisch zien voorgesteld in *Openb. 4 : 11; 5 : 12, 13; 14 : 7* en *19 : 1* dan zullen wij zien, hoe ook daar de verheerlijking van God telkens weer als het eenige doel op den voorgrond treedt.

In *Openb. 4 : 11* zien wij al wat leeft en gezaligd is aanbidden en hunne kronen neerwerpen voor God en uitroepen: „Gij Heere zijt waardig te ontvangen de heerlijkheid" enz., en worden wij genoopt om te letten op 3 elementen:

1°. Heeft de mensch een doel, waarnaar hij streeft? Ja, gewis, zijn doel is om de *kroon* te verwerven, dit wordt ook door Paulus en den Heere Jezus (cf. Openb. 3 : 11) duidelijk op den voorgrond gesteld; maar toch is dit het einddoel niet. Als die kroon verworven is, dan moet zij neergeworpen worden voor God gelijk de bloemen voor de voeten der bruid.

2° Zien wij, dat uitgesproken wordt: „Wij zijn *niet waardig* eene kroon te dragen, Gij alleen kunt de macht, eer en heerlijkheid ontvangen, en

3° de reden, waarom die kroon moet neergeworpen is, dat het schepsel dat geen grond in zichzelven heeft, ook geen *einde* in zichzelven kan hebben. „Want Gij hebt alle dingen geschapen en door Uwen wil zijn zij en zijn zij geschapen".

In *Openb, 5 : 12 en 13* roept eene stem van vele duizenden, uitverkorenen en engelen saam: „het Lam, dat geslacht is, is waardig te ontvangen de kracht" enz. Hierbij moet ook wel weer in het oog gehouden worden, dat de eindafloop der dingen is, dat aan al de goddeloozen hun valsche kroon wordt afgerukt. Al de uitverkorenen verschijnen als koningen en priesters, en nu is hun laatste daad, het zegel op hunne verkiezing, dat zij die kroon die zij dragen, neerwerpen voor hunnen God, terwijl dan alle schepselen, d. i. alle schepselen, zooals zij nà de parousie in het rijk der heerlijkheid in anderen vorm bestaan zullen, met dien jubel instemmen, en dus de mensch als representant der κτίσις, als haar orgaan, Gode lof toezingt.

In *Openb. 14 : 7* vinden wij, dat op het laatste moment, wanneer de voleinding der uitverkorenen zal ingaan, de engelen, die den val van Babel bezingen, zeggen: „Vreest God en geeft Hem heerlijkheid" eene laatste vermaning, die de gezaligden ontvangen, om in hun hoogen staat van heerlijkheid de eere eenig en alleen te geven aan Hem. die op den troon zit, omdat Hij alles schiep.

Eindelijk zingt de verloste schare in *Openb, 19 : 1* „Halleluja", gloria Deo terwijl hier nog bijkomt, dat voor de σωτήρια aan Gods heiligen geschied, Hem alleen de eere wordt toegebracht.

Hadden wij het ons nu niet gemakkelijker kunnen maken door bijv. te wijzen op de woorden van Paulus: „Waar is dan de roem, hij is uitgesloten" enz? Neen, want daarmede zou ons doel niet bereikt zijn; die uitspraken gelden van het stadium *hier beneden*, terwijl hier moest aangetoond. hoe het in de voleinding zijn zal.

2. Dat de zaligheid der uitverkorenen ook op *zichzelve* geen doel kan zijn, blijkt eveneens daaruit, dat *middel en doel moeten samenhangen*, anders is er geen doel; er moet overeenstemming bestaan tusschen den aard der middelen en den aard van het doel. Stelt men de zaligheid der uitverkorenen als doel van het besluit, dan moet ook alles in het besluit daarop gericht zijn.

Men behoeft nu maar het besluit na te gaan, om te zien, dat de zaligheid der uitverkorenen niet het doel is; wat samenhang is er bijv. tusschen de planten op den bodem der zee, den melkweg, de gieren op de toppen der bergen en de zaligheid der uitverkorenen? Die samenhang is zeker denkbaar, wanneer men het doel van alles alleen stelt in de *eere Gods;* krachtens de imitabilitas Dei bestaat er verband tusschen het bestaan der creaturen — zoowel dat der onbewuste met het vestigium Dei als dat der bewuste met de imago Dei — en de eere Gods; zoo alleen komt er een συστήμα. Neemt men echter een *tweede* doel daarnaast aan, de zaligheid van den mensch, dan wordt het συστήμα verbroken.

3. Hieraan moet nu een woord worden *toegevoegd* over de eere, honor, τιμή, δόξα, die de *engelen* en de *menschen* Gode toebrengen.

Al heeft God Zijne eere in *Zichzelven*, en al ligt de gloria Dei niet in wat *wij* Gode toezingen, toch blijkt het uit geheel de Heilige Schrift, dat het er toe moet komen, dat al het schepsel God danke, aanbidde en lofzinge. Maar nu moet echter in de H. S. wel onderscheiden tusschen die plaatsen, die betrekking hebben op de eere, die God in *Zichzelven* heeft en de eere, die het *schepsel* Hem toebrengt, het niet onderscheiden leidde vaak tot geheel verkeerde gevolgtrekkingen.

Wanneer men bijv. *Psalm 8* inziet, dan luidt de berijming van de laatste 2 regels:

Hoe heerlijk rolt uit aller vromen mond
Die groote naam op 't gansche wereldrond.

De berijmer vatte het dus op, alsof het „o Heere onze Heere, hoe heerlijk is Uw Naam op de gansche aarde" sloeg op den lofzang door menschen Gode toegebracht over de geheele wereld. Wie die woorden zóo verstaat, vat er echter niets van; denk u in den tijd van David vromen over de geheele wereld, uit wier mond Gods lof vloeit! De berijming bestendigt de verkeerde interpretatie dezer woorden door zoo menigeen. Het is wel zoo, dat thans over de geheele aarde menschen wonen, die Gods lof zingen, maar toch hebben Gods kinderen zich veeleer te beschuldigen, dat zij te weinig Gods lof zingen, dan dat die lof „rolt" uit hun mond. Men ziet dus, hoe scherp die tweeërlei eere Gods in het oog moet gehouden worden: de eere, die Hij zelf heeft van wat Hij schiep, en de eere, die Hem door Zijn bewuste schepsel wordt toegebracht.

Geheel de H. S. door vinden wij altoos de aanmaning om God te loven; van uit Israel hooren wij die stem reeds uitgaan naar de volkeren, dat eens alle menschen Gode dien lof moeten toebrengen.

Hoe hebben wij nu dat lofzingen te beschouwen? Is het een Gode doen bereiken van het door Hem zich voorgestelde doel? is het daaruit dat die gloria Dei, al zij 't ook voor een deel, ontstaat? vindt zij daarin, zij 't ook gedeeltelijke verwezenlijking? In hoeverre kunnen wij menschen Gode lof toebrengen en „Zijnen lof nog grooter maken" zooals *Ps. 71 : 14* zegt.? kan door ons danken, bidden en zingen Gode iets toekomen? zou Hij voor Zijne eere iets *missen* als die lofzang niet opging?

Antwoorden wij bevestigend op die vraag, dan houdt het op enkel middel te zijn, want dan behoort het lofzingen ook tot Gods doel in het besluit.

Reeds daarom kunnen wij *niet* in toestemmenden zin antwoorden. Stellen wij het ons voor, dat God Zijne glorie, al is het ook slechts voor één duizendste gedeelte zou moeten krijgen van ons, dan was Hij voor Zijn doel van ons afhankelijk, en dat is natuurlijk geheel in strijd met de voorstelling der Heilige Schrift en komt evenmin overeen met de ervaring der geloovigen. De waarachtig geloovige gevoelt, wanneer hij eens waarlijk danken mag, geen oogenblik de gedachte opkomen: „dat heeft God nu van mij *ontvangen*", maar hij heeft integendeel de ervaring, dat het God is, die door den Heiligen Geest hem er toe *bekwaamde* en verwaardige. Evenals de fluitspeler als hij speelt, niet denkt: „dat ontvang ik van die fluit", zoo ook is het als er onder menschen aanbidding opklimt tot God; de mensch is dan de fluit en God degene, die er op speelt. Zij, die nog zoo met holle klanken zingen van het „rollen" van Gods lof, zijn niet de ware aanbidders; zij zijn Arminiaansch en beelden zich in, dat zij Gode iets toebrengen. Het ware loven is niet iets, waarvoor God

ir ons gehouden is, maar waarvoor wij in God gehouden zijn; het ware lofzingen is een goed werk, en van alle goede werken geldt, zooals onze Confessie (Art. XXIV) zegt: „dat wij daarvoor in God gehouden zijn", d. i. dat wij debiteuren zijn en ervoor bij God in het krijt staan; eene *nieuwe genade* is ons dus geschonken, zoo wij bidden, danken en zingen mogen. Daarom zegt de Catechismus dan ook (Zondag XLV) „dat God Zijne genade en den Heiligen Geest alleen dien geven wil, die Hem met hartelijk zuchten zonder ophouden daarom bidden en daarvoor danken"; het is eene verhooring van het gebed, als men bij zijn bidden die aanbiddende, dankende stemming hebben mag. Wie bij zijn hart en bij zijnen God leeft, gevoelt, hoe alles in hem, wanneer hij zich in Gods huis heeft neergezet, er toe trekt om met andere dingen bezig te zijn met ziel en zinnen, en hoe hij noodig heeft, dat God zelf hem bij de aanbidding bepale.

Van een toebrengen aan God is dus geen sprake, en wij mogen ons de zaak niet anders voorstellen, dan dat God eene gunst aan Zijn schepsel bewijst door Zich te laten aanbidden en danken. God, die Zijne eere in Zichzelven heeft, en volkomen in Zichzelven is, heeft ook hierin het beeld Gods in den mensch willen waar maken, dat de mensch iets van Zijne eere verstaan zou, en in het uitspreken ervan zelf zaligheid zou genieten. Het is alles naar den regel van *Rom. 11 : 35* „Wie heeft Hem eerst gegeven, en het zal hem weder vergolden worden? Want uit Hem en door Hem en tot Hem zijn alle dingen."

Daarmede is dit stuk ten einde gebracht, waaruit ons bleek, dat ook de eerbieding van het schepsel niet is om Gods- maar om der menschen wil en gekwalificeerd moet worden onder de middelen. God geniet in dien lof, niet omdat Hij er beter van wordt, maar omdat Zijne schepselen er het hoogste geluk door bereiken.

Wanneer dat nu zoo is, dat God eeuwige vermaking heeft in den rijkdom der heerlijkheid van Zijn besluit, dan ontstaat de vraag: *waartoe dan nog de realisatie van het besluit? waarom moet nu daar nog iets aan toegevoegd door de uitvoering?*

Die quaestie is van groot aanbelang, omdat, indien men het verband tusschen de realisatie in de Schepping en het besluit zelf als *noodwendig* stelt, deze moeilijkheid rijst: Indien God van eeuwigheid bestaat en de schepping slechts eenige duizenden jaren, dan is er πρὸ καταβολῆς κόσμου eene eeuwigheid, er dan is de tijd, waarin die Schepping bestaat, vergeleken bij den eeuwigheid, een druppel in de zee. Is nu die realisatie *noodzakelijk*, dan is God van eeuwigheid geweest iets *dervend*, en eerst door de Schepping het besluit Gods volkomen geworden.

Men kan verstaan, dat dan ook bijna alle philosophen, die hierover nadachten, tot de conclusie kwamen, dat de wereld *eeuwig* moest wezen, omdat, als de geschapen wereld is een desideratum necessarium voor de eere Gods, door de *Schepping* eerst die eere zou komen. Is nu de kosmos eeuwig, dan is zij ook niet geschapen, en zoo raakt men al verder in de moeilijkheden; daarom kunnen de philosophen, die de waarheid der Heilige Schrift niet erkennen, nooit tot eene oplossing komen.

In hoever is het nu voor het bewustzijn van zijne eer noodig om datgene wat men *kan*, ook te *doen?*

Wanneer God van eeuwigheid af de wereld kon scheppen, behoort het dan tot Zijn zelfbesef, dat Hij *toont* het te kunnen? Uit ons menschelijk leven is gemakkelijk aan te toonen, dat die vraag *ontkennend* moet worden beantwoord.

Denk u een zeer sterk man, die het besef heeft, dat hij bijv. 20 mannen tegelijk tegen den grond kan werpen; heeft hij nu noodig zich met die allen te meten om het besef te hebben, dat hij daartoe in staat is? Neen immers; ook zonder iets te doen heeft hij het besef, dat hij het kan.

Zoo is het met ieder in het gewone leven. Zoo men alleen in eene kamer is met een klein kind, dan gevoelt men dit kind gemakkelijk meester te kunnen worden, maar is het nu daarom noodig te toonen, dat men het kan? Wanneer iemand ons tart, dan is er bij ons wel het besef, dat wij hem zouden kunnen vergiftigen, maar dat besef komt niet eerst in ons op door het te doen.

Met geestelijke hoedanigheden is het ook zoo; als men Latijn kent, zal men toch niet in een gezelschap van dames Latijn gaan spreken om het zelfbesef te hebben, dat men die taal verstaat!

Hoe hooger het krachtsbesef is, hoe minder drang er bestaat om het te toonen; hoe zwakker daarentegen het krachtsbesef, hoe sterker de drang is om het te uiten. Jongens op straat moeten altijd hun kracht toonen door te vechten; is men ouder geworden dan doet men dit niet meer!!

Wij kunnen dit ook zien in groote machten: de Keizer van Duitschland bijv. kent zijn leger, maar behoeft nu niet een oorlog uit te lokken om het besef te krijgen, dat zijn leger vechten kan.

Zóo gaat het 't geheele leven door; kleine staten, die twijfelen of zij voldoende kracht bezitten, vechten voortdurend met elkaar, maar groote mogendheden, die zich van hunne kracht bewust zijn, doen dit niet.

Wij hebben dus, dat: hoe hooger het krachtsbesef is, hoe minder de drang is om het te openbaren, maar ook: dat de *zedelijke ordinantie* ook waar ons de mogelijkheid is gegeven om kwaad te doen, ons gegeven is om te toonen, dat wij het niet *moeten* doen, maar ook *laten* kunnen.

Als wij nu, naar dien regel, dit overbrengen op God, en ons πρὸ καταβολῆς κόσμου terugdenken in God den Heere, gelijk Hij van eeuwigheid in Zichzelven genoot, dan zien wij, dat er in Hem was volkomen *absoluut krachtsbesef*. Die kracht bezittende, had Hij niet noodig het bewijs te leveren, dat Hij kon, maar in het *zelfbesef* Zijner almogendheid had Hij alles om volkomen gelukkig en zeker te zijn. Nooit is door de Schepping die zekerheid om te kunnen, toegebracht, of eene hoogere genieting van Zijn krachtsbesef Hem toegekomen dan Hij πρὸ καταβολῆς κόσμου had.

Wij zien dus, dat de *noodzakelijkheid* om als zoodanig de Schepping in 't leven te roepen, voor God niet bestond, maar dat Hij in het realiseeren van Zijn besluit was *de vrijmachtige God*, en men nooit uit het feit, dat de wereld geschapen is, mag concludeeren, dat God die noodig had voor Zijne eere.

Is die necessitas afgesneden, en komt het nu op de vrijmacht aan, dan ligt de verklaring eenvoudig in de vrije keuze Gods. *Het beliefde God nu krachtens de inclinatio decreti, Zijn besluit naar buiten te realiseeren.*

Wij menschen hebben geen vrijen wil, deels om onze erfzonde, deels om onzen samenhang met het menschelijk geslacht enz. enz., maar God is absoluut vrij in Zijne wilskeuze; Zijne vrijmacht laat geene verklaring toe voor Zijne keuze. Metterdaad is er geene andere oorzaak voor het bestaan der Schepping, dan eenvoudig het absolute welbehagen Gods, en hierbij te vragen naar verklaring, is niets anders, dan in zijn vragen het vrijmachtige van het besluit loochenen.

V. Nu komen wij tot eene volgende observatie.

Wanneer wij het besluit ons voorstellen als systematische saamschikking van de in het Goddelijk bewustzijn krachtens de imitabilitas Dei voorhanden beelden en mogelijkheden met haar historisch verloop, dan is tot op zekere hoogte de kosmos voor ons verklaarbaar. Wanneer wij blijven op het physieke terrein, waar wij constante vormen zien, die zich naar eene vaste orde van vaste krachtswerkingen en wetten, die die krachtswerkingen beheerschen, perpetueeren, dan levert dit voor ons bewustzijn geene moeilijkheid op, en kunnen wij ons voorstellen, dat God, na dat alles in het leven geroepen te hebben, dat program afwerkt. Het is dan een Goddelijk spel in eene reeks bedrijven, waarvan in elke eeuw weer een ander bedrijf wordt afgespeeld en vertolkt.

Nu ontstaat voor ons bij de overweging van dat besluit eene ernstige moeilijkheid, daar waar wij in het besluit ook zien opgenomen *de tegenstelling tusschen goed en kwaad* en krachtens het verband hiermede het *wilsvermogen* in den mensch en den engel. Twee problemen leveren hier dus bezwaar op: dat der *vrijheid* en der *zonde*. Ligt in het besluit alles vast, zoodat

de historie der wereld ligt in het boek des besluits, dan is de wereld niets anders dan de vertooning van wat daarin stond, en komen er twee vragen op:

1°. hoe dan de *vrijheid* te verklaren is, waar vooraf bepaald is wat het leven en de ontwikkeling van ieder persoon zijn zal, en:

2°. hoe er dan in de wereld *zonde* bestaan kan, daar God toch zou worden auteur van het kwaad, en bijaldien dit zoo is, die zonde dan zou ophouden zonde voor ons te zijn.

ad 1um. Wanneer eenmaal het leven der menschheid op aarde zijn curriculum zal hebben voleindigd, dan zal er een nieuwe hemel en een nieuwe aarde komen, en op die aarde zal de vernieuwde menschheid leven onder Jezus Christus, haar Hoofd.

Vragen we nu, hoe de Heilige Schrift ons den toestand, die dan intreden zal, teekent, dan vinden wij in *Jesaia 11 : 6—10* de voorstelling van het rijk des vredes, waarin de wolf met het lam verkeert en de luipaard bij den geitenbok nederligt enz.

Wij zullen thans deze plaats niet exegetisch behandelen en laten dus in 't midden of wij hier te denken hebben aan de dierenwereld, zooals zij zich op de nieuwe aarde zal voordoen of dat er onder verstaan zijn de menschen zooals zij tegenover elkander staan of wel beide tegelijk; dit blijkt in elk geval aanstonds uit deze pericoop, dat de schildering van de nieuwe wereld is, dat nergens disharmonie zal zijn, ook niet in de menschenwereld; hetgeen blijkt, dat „de aarde vol zal zijn van de kennis des Heeren, gelijk de wateren den bodem der zee bedekken".

Nemen wij dit als uitgangspunt, dan leert dit feit ons, dat in de wereld, na de wederkomst des Heeren, van geene zonde sprake zal zijn, alle leven heilig zijn zal, en alle vloek zal zijn weggenomen van de aarde. Geeft dat alles ons nu den indruk, dat daarom in die toekomst het menschelijk geslacht *lager* zal staan dan het tegenwoordige, dat de mensch dan slaaf wordt, terwijl hij nu vrij is? of leiden niet alle uitspraken der H. S. hiertoe, dat dan zal zijn de *„vrijheid der heerlijkheid der kinderen Gods"?*

Paulus heeft zich in *Rom. 8 : 16—21* daarover uitgelaten. Daar wordt ons gezegd, dat dit de ware toestand zal zijn, dat de kinderen Gods dan tot volkoming vrijmaking komen. Nu rust de slavernij der zonde op alles, maar dan niet meer. Wij zien dus, dat er in die toekomst zal zijn eene heerlijke vrijheid, waarbij de tegenwoordige vrijheid niets is, en dat er ook geene zonde zal zijn. Daaruit volgt, dat het begrip van vrijheid in 't minst niet onbestaanbaar is met gebondenheid, maar dat, hoe minder zondige invloeden op den mensch werken, naar die mate zijne vrijheid wordt bevestigd. Ook hier kunnen wij dit niet duidelijker maken dan met het beeld van den

visch, die niet vrij is als hij ligt op het strand, waar hij niets om zich heen heeft, maar die juist vrij is als hij leeft in het water, waar hij van alle zijden gebonden is.

Nu moet niet uit het oog verloren, dat de toestand, zooals zij op aarde is van de schepping af, eenige duizenden jaren zal duren, en dat het leven op de nieuwe aarde zal zijn van eeuwigheid tot eeuwigheid. De toestand van tegenwoordig is voorbijgaand, en die, waarin de onmogelijkheid van zondigen zal bestaan, is de altoosdurende.

Nog sterker proeve kan hiervan worden geleverd. De H. S. leert ons, dat er *na de regeneratie ook in dit leven* reeds een toestand ontstaat, waarin die arbitraire vrijheid van te zondigen of niet te zondigen, niet meer bestaat, en toch krachtens de regeneratie de hoogste vrijheid is ingetreden. De Heere Jezus zegt ons, dat, zoolang men niet tot het leven der wedergeboorte gekomen is, men is een slaaf: „die de zonde doet, is een dienstknecht der zonde", en daarentegen wie wedergeboren is, gaat over in de „vrijheid der heerlijkheid der kinderen Gods". Wie nog niet tot wedergeboorte is gekomen, ligt in den dood; wie wedergeboren is, is uit den dood overgegaan in het leven; gelijk het lijk het beeld is der onvrijheid, is degene, die uit den dood opstond, het beeld van de herwinning der vrijheid; maar niettegenstaande de wedergeborene nu vrij geworden is, betuigt de H. S. ons, dat in dat vrije leven van Gods kinderen, een *noodzakelijke* lijn wordt afgeloopen, dat de uitkomst van dat leven niet onzeker is, maar in de hoogste zekerheid gewaarborgd ligt.

Op velerlei wijze stelt ons de H. S. de waarheid hiervan voor:

1 Joh. 3 : 9 zegt: *πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ Θεοῦ, ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ. ὅτι σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει· καὶ οὐ δύναται ἁμαρτάνειν, ὅτι ἐκ τοῦ Θεοῦ γεγέννηται.* De zonde de *ἁμαρτία* bestaat in den afval van God, en die zonde kan een uit God geborene niet weer begaan. Wel kan hij zondige daden doen, maar daarover is hier de sprake niet. Adam in het paradijs had een rein en vrij leven, was uit God geboren; hij doet de zonde en vernietigt zijn leven. Krijgt iemand door de wedergeboorte het leven terug, dan kan hij niet weer als Adam dat leven vernietigen. Deze plaats is principieel; de wedergeborene kan niet weer in absoluten zin van God afvallen, omdat er een *σπέρμα τοῦ Θεοῦ* in hem gekomen is.

Op gelijke wijze lezen wij dit in *Joh. 10 : 28/29.* *Κἀγὼ ζωὴν αἰώνιον δίδωμι αὐτοῖς, καὶ οὐ μὴ ἀπόλωνται εἰς τὸν αἰῶνα, καὶ οὐχ ἁρπάσει τις αὐτὰ ἐκ τῆς χειρός μου κ. τ. λ.* In de wedergeboorte krijgen de uitverkorenen het nieuwe leven en dat leven is nu van dien aard, dat zij niet weer tot die principieele zonde kunnen komen, wijl God hen in Zijne hand houdt. Geene twijfelachtige of zekere

toekomst ligt er vóór hen, niet een vrijheidsbegrip, alsof zij altijd ja en neen konden doen, maar het is hun onmogelijk anders dan zóó te handelen.

Hetzelfde wordt op gelijke wijze aangeduid in *Joh. 6 : 39* en *18 : 9* en op andere manier:

door het begrip ἀρραβών in *2 Cor. 1 : 21 en 22* ὁ δὲ βεβαιῶν ἡμᾶς σὺν ὑμῖν εἰς χριστὸν, καὶ χρίσας ἡμᾶς, Θεός ὁ καὶ σφραγισάμενος ἡμᾶς, καὶ δοὺς τὸν ἀρραβῶνα τοῦ πνεύματος ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν.

Dat βεβαιοῦν, σφραγίζειν en ἀρραβὼν wijst ons alles op contractueele verhoudingen, die niet voor twee uitkomsten vatbaar zijn. Dit juist, dat slechts ééne uitkomst mogelijk is, geeft de conformiteit met het besluit Gods. In *Cap. 5 : 5* lezen we dan ook hetzelfde; het σφραγίζειν is het aanhechten van het koninklijk zegel, dat de wet onveranderlijk maakt.

Dezelfde gedachte wordt ook uitgedrukt door het beeld der *erfenis* in *Efeze 1 : 14*. Daar is sprake van een ἀρραβὼν τῆς κληρονομίας ἡμῶν.

> [Men neme hierbij in acht, dat daar, waar van eene erfenis sprake is in de Apostolische brieven, nooit moet worden gedacht, dat er bedoeld wordt eene testamentaire dispositie alleen, terwijl de erflater nog in leven is. Door die gedachte er aan ten grondslag te leggen komt zooveel misverstand ook in de prediking, dat de bedoeling der H. S. met de voorstelling van dit beeld zelden tot haar recht komt].

Eene erfenis sluit in het begrip van het onveranderlijke; door Christus' dood is die erfenis voor Gods volk vast geworden, het is niet iets, wat eenmaal komt, maar datgene, waarvan zij nu reeds het bezit hebben.

In *1 Petri 1 : 4* wordt die erfenis genoemd eene κληρονομία ἄφθαρτος καὶ ἀμίαντος καὶ ἀμάραντος, τετηρημένη ἐν οὐρανοῖς εἰς ἡμᾶς. Zij wordt voor ons bewaard in den hemel, en daarvan kan slechts sprake zijn als de erflater dood is en de erfenis ergens is gedeponeerd. Daarom is hier een perfectum gebruikt: τετηρημένη, terwijl er anders het part. aor. zou staan, wat te kennen zou geven, dat de erfenis misschien voor ons werd bewaard.

In *Gal. 3 : 29* staat, dat de geloovigen zijn σπέρμα τοῦ Ἀβραὰμ, καὶ κατ' ἐπαγγελίαν κληρονόμοι; daar wordt dus de belofte van Abraham af gerekend; de erfenis, die zij bezitten is opengekomen door Christus.

Zie verder *Hebr. 6 : 17; 11 : 7; Jac. 2 : 5 etc.*

De wedergeborenen in dit leven, waarin allerlei zondige toestanden voortduren, zijn dus menschen, die tot ééne uitkomst komen krachtens de perseverantia sanctorum, waarin ligt opgesloten, dat de mogelijkheid van weer tot zonde te vervallen, uitgesloten is.

Ook hier rijst dus weer de vraag; wordt ons nu de wedergeborene voorgesteld als een *onvrije*, die daarom niet meer tot zonde vervallen kan, of is

het juist zóó, dat die wedergeborene juist tot de hoogste *vrijheid* kwam? en het antwoord ligt in wat de H. S. ons leert: dat het begrip van de hoogere menschelijke vrijheid niet uitsluit de zekerheid van de uitkomst, en daar de zekerheid van de uitkomst een besluit mogelijk maakt, kan er geen strijd bestaan tusschen de ontwikkeling der hoogste zedelijke vrijheid en de vasthed van het besluit: de souvereiniteit Gods bepaalde, hoe het gaan zou en het geschiedt.

Roomschen, Lutherschen en Arminianen stemmen dit toe, maar slechts tot op zekere hoogte; zij stellen de absolute zekerheid als ingaande na den dood; de wedergeboorte geeft bij hen nog geene absolute zekerheid, omdat afval volgens hen mogelijk is. (De Ethische school, die de zekerheid nog wel eens wil overbrengen naar de andere zijde des grafs en leert, dat ook daar bekeering mogelijk is, blijft hier buiten bespreking). Daartegenover belijden wij, Gereformeerden, de perseverantia sanctorum, de absolute zekerheid gaat in bij de wedergeboorte; maar vraagt men nu aan hen, die belijden dat er eenmaal, wanneer dan ook, eene periode komt, dat de zaligen niet meer tot zonde vervallen kunnen: is dan die gezaligde slaaf geworden, dan is aller antwoord: neen, hij bezit juist de *vrijheid* der kinderen Gods. Hierin komen dus allen overeen, dat er eene periode komt, waarin de uitkomst volkomen zeker is, en dat in die periode de menschelijke vrijheid tot hare hoogste ontwikkeling komt.

De ontwikkeling van de hoogste menschelijke vrijheid eischt dus niet, dat de uitkomst onzeker zij, en daaruit volgt, dat het begrip van menschelijke vrijheid tegen het besluit aangevoerd, valsch is; dat de moeilijkheid dus ligt in het valsche begrip van vrijheid, dat wij bezitten en dat we derhalve hebben uit te bannen.

Om nu die vrijheid te verstaan in dit verband, hebben wij terug te gaan op de *schepping van den mensch naar het beeld Gods.* Indien metterdaad de mensch geschapen zou worden naar het beeld Gods, dan moest de trek der vrijmachtigheid, die in God is, in den mensch worden teruggevonden. Bij God van vrijheid te spreken, is onzinnig; bij Hem kan alleen van *vrijmacht* sprake zijn. Die vrijmacht in God is Zijn independentia, dat Hij, omnia determinans, determinatur a nihilo.

In dat vrijmachtige wortelt het persoonlijke leven Gods, daardoor is het eerste motief van de dingen in Hemzelven aanwezig. Daar nu die vrijmacht in God niet is een accidens, maar noodzakelijk, kan het niet anders of wanneer er eene creatuur geschapen wordt naar den beelde Gods en het persoonlijke zal uitkomen, dan moet ook die trek der vrijmachtigheid in den mensch terug gevonden worden. Even vast als dit staat, staat het tevens

vast, krachtens diezelfde schepping naar den beelde Gods, dat de kiem van die vrijmachtigheid in het schepsel nooit in het schepsel zelf kan liggen, gelijk de wortel der vrijmacht in God ligt. In het denkbeeld van het geschapen te zijn naar het beeld Gods ligt *dependentia*; wie vrij schildert, ontleent zichzelven het motief voor wat hij doet; wie schildert naar een model, moet het doen in afhankelijkheid van het oorspronkelijke; daarom heeft de portretschilder nooit de vrijheid van iemand, die een studiekop maakt.

Hieruit volgt dus tweeërlei:

1°. dat er in den mensch ook moet zijn *de parallelistische trek* van de vrijmacht in God, en

2°. dat die parallelistische trek in den mensch altijd bestaan moet op even *dependente wijze* als zij in God bestaat op *independente wijze.*

Dit zijn de problemen, die in de schepping naar den beelde Gods liggen, en die nu gewoonlijk door de Pelagianen Arminianen enz., op deze wijze worden opgelost, dat men concludeert dat, waar nu blijkt dat een van beide moet gebonden: òf de menschelijke vrijheid aan God òf de Goddelijke vrijmacht aan den mensch, het beter is de vrijmacht Gods te gaan binden. Alle Pelagianen, Arminianen en Socinianen komen met hunne stellingen hierop neer, dat zij den mensch absoluut vrij laten kiezen, en dat God niet anders kan, dan voorzien wat wij doen zullen; dat Hij in Zijn besluit niets anders kan zien dan Hij in ons zag.

Zoo ligt God aan banden van de absolute vrije wilskeuze des menschen.

Al die systemen zijn daarom in hun diepsten grond *irreligieus*; al die oplossingen, die uitgaan van de absoluut vrije bepaling door den mensch, komen hierop neer, dat zij diep zondig zijn en altegader God aan den mensch opofferen. Twee vrijmachtigen naast elkander zijn niet bestaanbaar, en daarom bindt men God dan in Zijne vrijmachtigheid, terwijl de mensch wordt vrij verklaard.

De Gereformeerden daarentegen zeggen: God moet vrijmachtig blijven, daarom moet de mensch gebonden, uw vrijheid deugt niet; de emancipatie van den mensch spreekt uit ons, als wij het besluit Gods willen binden om onze vrije wilskeuze te redden.

Dit is diep zondig en komt neer, op wat Satan aan den mensch in het paradijs influisterde: „Gij zult als God zijn, kennende het goed en het kwaad," zelf bepalende wat goed en kwaad is. Die opvatting van Satan is veel dieper dan die van Pelagius, Arminius en Socinus, want als men toch de absolute vrijheid der menschen poneert, dan is het niet genoeg om te zeggen, dat die mensch op dit oogenblik zus of zoo handelen kan, dat maakt zijne vrijheid nog niet uit, want is er dan toch nog boven hem eene bepaling van goed en

kwaad, dan is hij immers nog onderworpen! De absolute vrijheid is niet, dat de mensch, gesteld tusschen de keuze van goed en kwaad, vrij kan kiezen, maar dat hij kan zeggen: datgene wat ik wil, is goed en wat ik niet wil, is kwaad, ik stel zelf de ordinantie vast. — Wat Satan wilde, is dit: gij zijt naar Gods beeld geschapen, wees dan ook als God; Hij is vrijmachtig, wees gij ook vrijmachtig; wat Satan deed, is dus eene trek uit het beeld Gods tot zijn recht doen komen, en waarin het zondige hierbij uitkwam is, dat het verband, dat tusschen het origineel en het beeld staan moest, werd prijsgegeven.

ad 2um. Op dat standpunt aangekomen, rijst nu de vraag: *Had God den mensch niet zóo kunnen scheppen, dat hij vrij was geweest en toch niet in zonde gevallen?*

Het antwoord hierop moet zijn: op zichzelf genomen *ja.* Uit wat wij zoeven zeiden over de regeneratie en den zedelijken toestand van den mensch in het rijk der heerlijkheid, blijkt, dat de hoogste vrijheid bestaanbaar is buiten de zonde. Daarom was het ook mogelijk geweest, dat God Adam zóo geschapen had, als Hij ons nu door de regeneratie maakt; dan zou de mogelijkheid van zondigen uitgesloten zijn.

Dit is echter niet geschied.

Is het in te zien, waarom dit niet is geschied?

Op die vraag kan niet dan met de uiterste *voorzichtigheid* worden geantwoord. Nooit kunnen we iets zekers zeggen, wanneer niets zekers is geopenbaard. Geene stellingen moeten daarover worden opgeworpen; alleen uit het verloop der dingen en de eigene zielservaring moeten wij de oplossing zoeken, die bereikbaar is.

Welke toon klinkt er nu door de H. S. en het leven der verlosten? Deze, *dat er in de opstanding van Christus een gegeven aanwezig is, dat boven de heerlijkheid der oorspronkelijke schepping uitgaat.* 't Hoogste betoon der macht Gods is gegeven in Christus' verrijzenis, cf. *Efeze I : 1—4.*

Met die openbaring der H. S. correspondeert de ervaring van Gods geheiligden, dat zij, gekomen tot *verlossing*, iets hoogers hebben, dan zij bezeten zouden hebben, wanneer zij nooit zonde gekend hadden.

Wie tot oprechte bekeering kwam, ervaart, dat het leven der ziel in het gevoel der verlossing, die in Christus Jezus is, ver te boven gaat den jubel der schepping. Staat dit nu vast, dan volgt daaruit, dat er hetzelfde bereikt zou zijn, als God Adam geschapen had in dien toestand, waarin wij door de wedergeboorte komen; dan zou nooit gekend zijn die heerlijkheid en rijkdom die nu openbaar werden.

In de gelijkenis van den verloren zoon is dit scherp geteekend: de een

verviel niet tot zonde, de ander gaat in de zonde en komt tot verlossing; zijne aanneming brengt hooger vreugdebetoon en uiting van barmhartigheid en liefde dan ooit zou vernomen zijn, als zij beiden bij hun vader zouden gebleven zijn. Was Adam dadelijk geschapen in den toestand van niet te kunnen vallen, dan was het leven der menschen op lager toon ingezet dan nu in het leven der wedergeboorte weerklinkt.

Men vatte dit echter wel, en meene niet, dat hieruit nu voortvloeien zou de *noodzakelijkheid* van den val van Adam; verlossing zou dan niet mogelijk geweest zijn; maar er is tweeërlei verhoogd levensgevoel.

1°. het verhoogde levensgevoel van *verlossing*; als iemand in het water gelegen heeft, komt hij zeer verheugd thuis, veel meer verheugd dan hij zou geweest zijn, als hij zonder ongeval zijne woning had bereikt.

2°. hiermede parallel is het gevoel van *heroïsme*, van zegepraal. Wanneer diezelfde man op zijn weg was aangevallen en den aanvaller had overwonnen, dan zou hij ook jubelend thuis gekomen zijn.

Daarom zou, indien Adam overwonnen had, die overwinning hem gebracht hebben tot verhoogd levensgevoel, tot het triumfgevoel, en dat triumfgevoel zou ook weer van Gods zijde tot openbaring gebracht hebben die hoogere potenz, die er ligt in de opstanding van Christus. Daarin werkte de hoogere energie van het Goddelijk leven.

De mogelijkheid van *tweeërlei afloop* is dus gesteld, beide ontsluiten ons de mogelijkheid om tot het hoogere leven te komen.

Intusschen de facto, de dingen genomen, zooals ze geloopen zijn, komen wij op grond der H. S. tot de conclusie, dat God den mensch zóó schiep, dat hij, hoewel geen oogenblik vrij zijnde, toch voor zijn eigen besef de mogelijkheid van eene tweevoudige keuze had en dus van tweeërlei uitkomst. Feitelijk stond hij in het paradijs met het besef van tweeërlei mogelijkheid en tweeërlei uitkomst. Daaruit, dat dit was ingeprent in zijn besef, volgt echter niet, dat er nu de facto die tweeërlei mogelijkheid en uitkomst was: de uitkomst is geweest, dat hij, in dat zielsbesef staande en metterdaad vrij kunnende kiezen, niet gekozen heeft vóór, maar tegen God, en krachtens die innerlijke ervaring heeft hij zoeken vast te stelleen zijn hoogste potenz als mensch, door gebruik te maken van die vrijheid en te kiezen tegen God.

Ook leert ons de H. S. verder, dat hij, dien weg gekozen hebbende, ten slotte zag, dat alle menschelijke potenz in hem *vernietigd* werd. Daardoor loopt in ons menschelijk geslacht dit besef van vrijheid hierop uit, dat wij, zelf moetende kiezen, ten verkeerde kiezen en onszelven den ondergang berokkenen. Eerst daarna, door de wedergeboorte, komt er een ander besef van menschelijke vrijheid, dat alle doodelijke gevolgen van eigen keuze doet

inzien, en doet verlangen naar de vrijheid, die bezeten kan worden in afhankelijkheid van zijnen God.

Dit leidt ons tot de conclusie, dat de quaestie van de vrijheid des menschen is eene quaestie niet van realistische, maar van subiectieve voorstelling, en dat het ware begrip van menschelijke vrijheid dan verkregen wordt, waar zij in de volkomene *afhankelijkheid* van God staat, na de bange ervaring, die zij in den weg van zonde en ellende opdeed. Zoo komen we tot het edeler begrip van vrijheid, dat de H. S. ons openbaart.

Welk is dat begrip?

Als iemand uit den lageren stand zich begeeft in een gezelschap van hoogeren toon, ten paleize bijv., dan is het eerste effect, dat die omgeving op hem maakt, dat hij zich onvrij gevoelt. Uit die onvrijheid kan hij zich dan vrijmaken op tweeërlei wijze:

1°. door te zeggen: ik stoor mij aan niets, ik doe zooals ik wil, en acht mij aan geene vormen gebonden. Ziedaar de vrije wil der *Pelagianen;* men onderwerpt zich niet aan de ordinantie van goed en kwaad. Maakt dit nu vrij? Integendeel juist zeer onvrij.

2°. Anderen bewegen zich in die hooge kringen volkomen vrij, juist omdat zij zich leerden onderwerpen aan de bepalingen, die daar gelden. Zij zijn *gebonden* aan de ordinantiën en juist daarom kunnen zij zich ongedwongen bewegen.

Zoo ook is het met den mensch in het groote paleis der schepping Gods. Daarin waren allerlei ordinantiën van goed en kwaad; de mensch gevoelt zich niet vrij, maar wil zichzelven vrijmaken en zegt: „ik bekreun mij om die ordinantiën niet. Het gevolg is, dat hij onvrij wordt, en een slaaf der zonde, totdat Christus komt, de Hoogepriester in het heiligdom Gods, die ons toeroept: wilt gij waarlijk vrij worden, accordeer dan uw gemoedsbestaan met de regelen van het paleis uws Gods, opdat ge u in volkomen vrijheid moogt bewegen onder koningen en priesters.

Zoo bleek ons dus:

1°. dat er na de bekeering, tot in eeuwigheid eene geestelijke *ontwikkeling* bestaat, die in de uitkomst niet meer twijfelachtig is, en

2°. dat die eigenaardige vorm van het geestelijke leven, die uit de wedergeboorte voortkomt, niet bij het pasgeschapen schepsel, maar alleen bij den *zondaar* kan verwezenlijkt worden.

Nu komen wij terug tot de vraag: Maar waarom is dan niet aan Adam bij zijne schepping terstond een stand in het *genadeverbond* gegeven inplaats van in het *werkverbond*? en dan kan niet anders geantwoord dan dat de dispositie van den menschelijken geest om zich krachtens *eigene vrije keuze* voor

eeuwig aan God over te geven, eerst daardoor mogelijk werd, dat de mensch de ervaring van de *tegenovergestelde* keuze had opgedaan. Eerst moest het menschelijk geslacht de gevolgen ondervinden van een independenten wil, die voor zichzelf besliste, en het resultaat daarvan was eene geestelijke ervaring, die den mensch voor goed *afleerde* om zulk eene independentie van wil te zoeken. Eerst waar die ervaring in de ziel kwam en klaar en duidelijk in den mensch werd, eerst waar de mensch als zondaar aan zichzelven wordt ontdekt, treedt empirisch die dispositie van geest bij den gevallen mensch in, dat hij zich volkomen overgeeft aan zijnen God.

Zoo moet de mensch vatbaar gemaakt worden voor het andersoortige geestelijke leven, dat bij de wedergeboorte een aanvang neemt.

Wanneer wij ons de zaak *van Gods zijde* voorstellen, dan zou de ratio van het besluit voor dit punt aldus geweest zijn:

1°. den mensch te scheppen naar Gods beeld, dus met den met de vrijmacht correspondeerenden trek van het vrijheidsbesef in den menschelijken persoon, maar omdat hij beeld was en bleef, een vrijheidsbesef, dat alleen aan zijn doel beantwoordt als het doorleefd wordt in de *dependentie* van God, van het origineel.

2°. dat de eigenaardigheid van het tegenstrijdige, dat er ligt in een vrijheidsbesef, dat toch gebonden is, noodzakelijk maakt het in 't leven roepen eener *antithese*, die daardoor in het leven trad, dat de mensch, geplaatst in het werkverbond, nu koos een independenten wil en door die keuze zich in het verderf stortte.

3°. dat nu door de *wedergeboorte* de mensch zijne vrijheid niet anders wil bezitten dan in dependentie van zijnen God.

Wij vragen nu verder: *is dat gebeurde, die val van den mensch alzoo in het besluit Gods voorbepaald*, dan kan met de Heilige Schrift voor oogen geen ander dan een *bevestigend* antwoord gegeven worden.

De Heilige Schrift leert dit duidelijk.

Welke is de grootste zonde, die op aarde heeft bestaan? Immers die van *Kajafas* en het *Sanhedrin*, toen zij den Zoon des levenden Gods, omdat Hij beleed de Zone Gods te zijn, ter dood hebben veroordeeld. Alle zonde culmineert in *het kruis van Christus*, en vragen wij nu: of het feit, dat zekere zonde zal gepleegd worden, in het besluit al dan niet bepaald is, dan moet eerst onderzocht worden of die *hoogste* zonde al dan niet vooruit was vastgesteld in het besluit; of wij ons het besluit kunnen voorstellen zonder dat het kruis van Christus daarin bepaald was, of Kajafas en het Sanhedrin het werkelijk in hunne macht hadden om de eeuwige offerande van Christus te verijdelen.

Dat laatste is volkomen *ondenkbaar*; Christus *moest* sterven aan het kruis; op die offerande zag heel de historie van het genadeverbond, die daarachter lag, het is het middelpunt der wereldhistorie.

Is dus dat sterven van Christus denkbaar zonder dat iemand Hem doodde? Is het als verzoenend sterven denkbaar door zelfmoord of een natuurlijken dood? Neen, Hij *moest* onder den vloek sterven, en is het nu denkbaar dat de vloek op Hem gelegd wordt, zonder dat die menschen zich aan het heiligste vergrepen; is het mogelijk, dat zij dat deden zonder dat het Joodsche volk daarvan de schuld droeg; kon die zonde worden begaan zonder dat het menschelijk hart er de bron van was?

Zien wij in wat de *Heilige Schrift* er ons van zegt. Klaarder en duidelijker dan door den Heere Jezus zelf in *Matth. 26 : 24*, kan het niet worden gezegd. Dat de Christus in den dood gaat, geschiedt καθὼς γέγραπται περὶ αὐτοῦ in de profetie, die de mededeeling is van den raad Gods. Is het daarom geene zonde? Zeer zeker, want het feit, dat Judas het instrument is, brengt over hem een eeuwig verderf. Dit wordt zelfs zóover getrokken, dat er bij staat καλὸν ἦν αὐτῷ, εἰ οὐκ ἐγεννήθη ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος. Stond er καλὸν ἦν αὐτῷ εἰ οὐκ ἐνομάσθη ἐν τῷ ἀριθμῷ τῶν μαθήτων, dan zou men kunnen zeggen: het was zijn eigenschuld, want hij kwam met onedele bedoelingen. Maar nu: kon hij maken, dat hij niet geboren was? is hij geboren bij ongeluk? ligt de schuld bij zijne ouders? Dit zou tegen de H. S. ingaan: ligt niet in het raadsbesluit bepaald, of wij zouden leven en werken? De H. S. leert ons immers, dat God bepaald heeft het leven van den mensch en wat er toe behoort; het feit van Judas' geboorte is dus volgens het besluit, en Jezus zegt hier 3 dingen;

1o. die misdaad aan mij, *moet* begaan worden,

2o. hij die die misdaad begaan zal, zal het eeuwig *oordeel* dragen,

3o. om dat te voorkomen had hij niet moeten *geboren* worden, en hij is geboren *volgens het besluit.*

Hoe men ook prate, het feit dat de geculmineerde zonde *in het besluit was opgenomen*, wordt in de H. S. niet enkel door Apostelen en Profeten beslist geleerd, maar door den Heere Jezus zelf, terwijl hij die de zonde begaat, *zoo min onschuldig is, dat hij met de eeuwige verdoemenis gestraft wordt.*

Nadat die twee nu naast elkander gezet zijn, waagt de Heere Jezus geene poging om dat op te lossen; Hij plaatst Zijne discipelen integendeel nog sterker voor het ondoorgrondelijke van het mysterie door te zeggen: het ware hem goed, zoo die mensch niet geboren was geweest.

[Hierbij moeten wij wèl verstaan wat wij doen. Zijn wij bezig als philosofen, die altijd er op zinnen om de dingen te schikken en op te lossen, dan komen wij niet uit; willen wij echter als theologen te werk gaan, dan hebben wij

al onze kennis omtrent de eeuwige dingen uit de H. S. te putten, en nooit uit iets, dat ons niet gegeven is in die H. S. Om dus te bewijzen, dat niemand ontkennen mag, dat dit feit in Gods besluit was opgenomen, moest op deze plaats allereerst gewezen worden.]

Ook in *Acta 2 : 22 en 23* wordt hetzelfde geleerd. Petrus zegt tot de Joden van Jezus: *τοῦτον τῇ ὡρισμένῃ βουλῇ καὶ προγνώσει τεῦ Θεοῦ ἔκδοτον λαβόντες, διὰ χειρῶν ἀνόμων προσπήξαντες ἀνείλετε.* Hier wordt de zonde ons nog duidelijker geteekend. Eerst wordt Jezus in Zijne Goddelijke heerlijkheid voorgesteld, en dien heerlijken Jezus hebben zij gekruisigd en gedood, zij pleegden de grootste daad van heiligschennis doordien zij den Christus als een gevloekte hebben geoordeeld, Die zonde is, het wordt zoo sterk mogelijk er bij gezegd, gepleegd naar den bepaalden raad en voorkennis Gods.

Evenzoo *Acta 4 : 27 en 28.*

Nog plechtiger zelfs wordt het hier uitgesproken in een gebed, dat tegen het heilig kind Jezus vergaderd zijn Herodes en Pontius Pilatus c. s. om te doen *ὅσα ἡ χείρ σου καὶ ἡ βουλή σου προώρισε γενέσθαι.* De Apostel spreekt het hier uit, dat daarin juist een samenvloeien van alle volken plaats vond, zoodat de geheele stroom van menschelijke zonde saamstroomde in dat ééne punt: Christus te dooden. Zoo kras mogelijk wordt er bovendien bijgezegd, dat zij tezamen dit alles deden om uit te voeren datgene, wat bepaald was in het besluit.

Nu behoeft het niet gezegd te worden, dat, waar dit voor de uiterste zonde alzoo geldt, de conclusie van het meerdere tot het mindere mag worden gemaakt, en het ongerijmd is te zeggen, dat de overige zonde niet in het besluit bepaald is.

De teksten zooeven genoemd, geven bovendien aan, dat die zonde rapport heeft *met de daaraan voorafgaande* en er een uitvloeisel van is. Voeg nog hierbij, hoe de geheele profetie in het Oude en Nieuwe Testament ons niet alleen uit het besluit redding en verlossing voorzegt, maar evenzoo allerlei gebeurtenissen, die in diepe zonde verwikkeld zijn. Jezus heeft geprofeteerd, dat Petrus Hem tot driemaal toe zou verloochenen, toen Petrus zelf dit ondenkbaar achtte. Aan al Zijne discipelen heeft Hij, op een oogenblik, dat zij innig aan Jezus verkleefd waren, geprofeteerd, dat zij Hem zouden verlaten. Hij profeteerde niet alleen, dat Hij sterven zou, maar dat dit zou plaats hebben door toedoen der Overpriesters en Schriftgeleerden.

Gaan wij zoo terug in het geheele verloop van Jezus' leven, dan hooren wij telkens, dat dit alles *moest* geschieden *„opdat de Schrift vervuld zou worden"*; zien wij in al de profetieën over de volkeren, dan vinden wij de aankondiging van de grootste gruwelen, en het vooruit laten zien van die daden Gods

in al die zondige verwikkelingen, stelt den eisch, dat zij niet bij gissing in de profetie liggen, maar krachtens het raadsbesluit Gods geschieden.

Het leven der menschenkinderen, behalve de weinige goede werken der kinderen Gods, bestaat uit eene reeks van daden en verwikkelingen, die het zondige stempel dragen. Wie zegt, dat de zonde niet bepaald was in het besluit, komt tot de conslusie, dat alleen bepaald zijn die *goede daden*, die het kind Gods van zijnen God ontvangt te doen, en laat de geheele *historie* buiten het besluit vallen.

Is het nu eenmaal zoo, dat de zonde niet buiten het besluit valt, dan blijft tweeërlei mogelijk: òf God heeft die zonde in Zijn besluit gebracht uit de προγνώσις. òf Hij heeft die zonde in het besluit geschreven, *omdat zij zóó gebeuren moest.* In het eerste geval is dan God de *boeker* ervan, en hij, die het aan God voorzei, is de *onbekende toekomst.*

Nemen wij voor een oogenblik aan, dat het uit de voorkennis is, dan is het toch in het besluit bepaald, geboekt in het karakter van besluit; de praescientia en praevisio zijn zóó zeker, dat het niet anders kan gebeuren. De zaak als zaak verandert niet, of men het een of het ander aanneemt.

Slechts ééne mogelijkheid is er om daaraan te ontkomen, n.l. door te zeggen: het staat wel zoo in de H. S., maar ik *geloof* het niet. Dan echter houdt alle redeneeren op; gelooft men aan de H. S. dan is er geen ontkomen aan het besluit mogelijk; wij kunnen ook geen onzeker besluit hebben, want dat is geen besluit, geen besluit zonder inhoud, geen besluit, dat het een wel, het ander niet inhoudt.

Daarom moeten alle zonden, zonder uitzondering alzoo in het besluit bepaald zijn.

Heeft men daarom nu het recht om ons voor te werpen: „Gij maakt God *tot auteur der zonde?* Dien wissel kunnen wij aanstonds endosseeren, en zeggen: „breng die aanklacht in tegen de H. S., waaruit wij argumenteeren en die ons dit alles leert",

Zegt men nu: ja, maar overal elders in de H. S, staat, dat God de zonde *niet zien kan* en er eene antithese is tusschen die beide zoo absoluut mogelijk, dan antwoorden wij, dat het nooit ons doel is, de zonde anders te leeren dan zij in de H. S. geopenbaard wordt, en dat wij dus de antithese moeten *handhaven.* Zegt men dan ten slotte: „ja maar, door de zonde te stellen als liggende in het besluit en toch de antithese tusschen God en de zonde vast te houden, ontstaat er strijd", dan is ons bescheid; die strijd ligt niet in ons, maar in de H, S. zelve.

Vraagt men naar de ontknooping van deze moeilijkheid, dan is ons antwoord, dat de fout ligt in de gewoonte om de *geestelijke wetenschappen* op de manier der *natuurwetenschappen* te behandelen. Daardoor verliest men het

obiect der geestelijke wetenschappen. Die wijze van behandeling is onmogelijk, omdat geest en stof elk eene eigene sfeer vormen en wetten van het eene niet op het andere toepasselijk zijn.

Ditzelfde geldt hier: als wij het *zedelijk leven* en het *scheppingsleven* naast elkaar zetten en de wetten van het eene op het andere overbrengen, dan verliezen wij het zedelijk leven. Beide, God en Zijne vrijmacht en het zedelijk leven, moeten naar de gegevens uit de H. S. beoordeeld worden; die twee sferen zijn te behandelen en te beoordeelen naar eigen wet. Kunnen zij dan niet worden vereenigd, dan hebben wij hetzelfde resultaat als bij de natuurwetenschappen, die met de geestelijke wetenschappen evenmin te vereenigen zijn.

2 Sam. 24 : 1 coll. *1 Chron. 21 : 1.*

Hier hebben we twee plaatsen, die door de ongeloovigen worden aangehaald als met elkander in strijd en om aan de waarheid der H. S. te kort te doen. Er is sprake van eene *zondige daad,* die door David wordt begaan, de telling van het volk, wat blijkt uit de boodschap, die de profeet Gad aan den koning brengen moest en uit de straf, die erop volgde. Ook blijkt dit zondige uit *1 Chron. 21,* waar staat, dat het eene inspiratie van Satan was; het draagt dus zelfs een *duivelsch* karakter. Niettegenstaande er nu geen geschil is over het zondig karakter, vinden wij hier toch, dat het moest geschieden *naar het besluit Gods.* Er is geen onderscheid tusschen wat God *werkt* en wat Hij *toelaat;* achter die toelating kan men hier niet wegschuilen, want in *2 Sam. 24 : 1* staat uitdrukkelijk, dat *God* David er toe instigeerde, en waar nu de instigatie der zonde van God zelf uitgaat, daar is de samenhang tusschen het Goddelijk besluit en de begane zonde vanzelf medegedeeld. Dat er in 1 Chron. 21 staat, dat de *Satan* David aanporde, levert geen bezwaar op, omdat God den Satan gebruikt als *instrument* evenals Zijne goede engelen. Waar wij dat alles nu zoo sterk hier zien uitgesproken, daar zien wij ook anderzijds weer, dat het aan de schuld van den persoon hoegenaamd niets afdoet, dat ook hier niets van de schuld wordt weggenomen en God de straf moet aankondigen over dat misdrijf. Eenerzijds dus de zonde in het besluit opgenomen, ja teweeggebracht door instigatie van Gods zijde, en daartegenover de schuld van den mensch ten opzichte van diezelfde daad gehandhaafd.

Voor ons besef is dat alles *strijdig,* en daarom heeft men ter verklaring een uitweg gezocht. Men kan n.l. zeggen: dit is eene homoeopatische wijze van genezen; er werd geen onschuldige David aangepord tot die daad, maar er was een zondig proces in zijn hart aanwezig, hij begon meer het type van een theocratischen koning te verliezen; de voortdurende overwinningen hadden hem heerzuchtig gemaakt, en dat was bij het volk ook het geval; door al den buit, dien zij verkregen hadden, waren ook zij overmoedig geworden en

daarom was het noodig het volk en David zelf *homoeopatisch* daarvan te genezen en het proces te verhaasten, om te voorkomen, dat het volk en zijn koning samen ondergingen. Het volk moet nu om het kwaad van David worden getuchtigd, wijl de onzedelijke invloed des volks op den koning werkte.

Die verklaring is niet geheel te verwerpen; met een zondigen inval aan te nemen komt men hier niet uit; ook in de zonde toch is een organische samenhang gelijk de Gereformeerde Kerk leert; het atavisme in de zonde kennen wij ook in ons persoonlijk leven in den samenhang van de eene zonde met de andere; daarom is deze voorstelling van de Theodicee eene aanwijzing, die op de Gereformeerde lijn ligt.

Wordt deze uitweg echter ingeslagen om te ontkomen aan het feit, dat in het besluit Gods de zonde was voorgesteld, dan moeten wij hem bestrijden. Zegt men: die zonde *was er eenmaal*, en God als arts vindt dien patient zoo, dan redeneert men *buiten het besluit om*. In dat besluit lag heel het zondige proces; wij komen dus met wat hier werd voorgesteld niet verder dan tot de voorstelling van *twee sferen*, eene die de *voorzienigheid* over de wereld betreft en eene voor het *ethische leven*, die met elkander niet in overeenstemming kunnen worden gebracht.

In *2 Sam, 16 : 11* hebben wij een soortgelijk geval.

Men kan er niet mee uit door te zeggen: dat vloeken van Simeï was voor David noodig, opdat hij tot inkeer zou komen, maar de vraag is: kon Simeï vloeken zonder te zondigen? Wij zouden zeggen: ja, omdat God het hem gezegd had. Men weet echter, hoe het Simeï tot schuld werd gerekend.

In *Rom. 6 : 1* is dezelfde gedachtengang. In Cap. 5 toont Paulus aan, hoe de genade Gods verheerlijkt is door de zonde; het ontstaan der zonde strekte alleen om de genade overvloediger te doen uitbreken, en de conclusie in *vers 21* is, dat dit geschiedde „opdat, gelijk de zonde geheerscht heeft tot den dood, alzoo ook de genade zou heerschen door rechtvaardigheid tot het eeuwige leven, door Jezus Christus onzen Heere." Wat is nu de tendenz dezer woorden? Deze, dat het geheele opkomen van de schuld in Adam, middel was om de barmhartigheid Gods te doen uitkomen. Daaruit zou de logische conclusie volgen: hoe grooter *zondaar* men is, hoe rijker *ervaring* men verkrijgt van de genade Gods. De ervaring leert, dat wie eerst in zonde leefde en bekeerd werd, een rijkdom van kennis en genade verkreeg, die boven die van anderen staat; neem bijv. Augustinus en niet minder Paulus. Het vervolgen der kinderen Gods, die zijn oogappel zijn, is eene verschrikkelijke zonde; Paulus noemt zich dan ook deswege den grootsten der zondaren en er was onder de Apostelen geen, die de genade Gods zoo heerlijk had ervaren. Hij leefde in het besef, dat hij een vreeselijke misdaad gepleegd had, en ervoer

het rijkst de genade des Heeren, hij zegende de kerk van Christus door alle eeuwen heen. De geheele reformatie der kerk is dan ook te danken aan die diepe kennis der genade van den Apostel Paulus.

De logische consequentie van het *Antinomisme* is: „laat ons nu zondigen, opdat de genade te meerder worde." Gaat Paulus nu daartegenover argumenteeren en een tegenbetoog leveren om aan te toonen, dat dit niet zoo is? Neen, alleen stelt hij er tegenover zijn categorischen imperatief, en zijne onmiddellijke uitspraak tegenover al zulke consequenties is, *„dat zij verre"*. De afstand tusschen de voorzienigheidssfeer en die van het zedelijk leven mag niet worden overbrugd.

Het werd Paulus nagegeven, dat hij Antinomiaan was, en daarom spreekt hij, op het uiterste punt gekomen, zoo sterk mogelijk zijn „dat zij verre" uit.

Dat nu van de andere zijde de Apostel daarom toch nooit schroomde om, waar het de sfeer der Voorzienigheid Gods betrof, tot de uiterste consequentiën door te gaan, en nooit terwille van de zedelijkheidssfeer iets daarvan af te nemen, blijkt uit *Rom. 9 : 11 en 20* zoo duidelijk mogelijk.

„Want als de kinderen nog niet geboren waren noch iets goeds of kwaads gedaan hadden, opdat het voornemen Gods, dat naar de verkiezing is, vast bleve, niet uit de werken, maar uit den roepende; zoo werd tot haar (Rebekka) gezegd: de meerdere zal den mindere dienen." Hier wordt dus teruggegaan tot achter de geboorte en de ontvangenis van de personen; er is nog geen zedelijk leven en geene zedelijke daad, maar toen reeds was er een besluit over die twee menschen, dat zij zoodanig staan zouden, gelijk geschreven is: „Jacob heb Ik liefgehad, en Ezau heb Ik gehaat." Uit het besluit komt Ezau voort als een persoon, dien God *haatte*, niet om hemzelf, maar krachtens Zijne *vrijmacht*.

In *vers 20 en 21* staat zoo beslist mogelijk: „zal ook het maaksel tot dengenen die het gemaakt heeft zeggen: waarom hebt gij mij alzoo gemaakt? of heeft de pottenbakker geene macht over het leem, om uit denzelfden klomp te maken het eene vat ter eere, en het andere ter oneere?" Een vat ter *oneere* is een verloren, diep zondig en verdoemelijk schepsel, terwijl een vat ter *eere* is het wedergeboren schepsel. Ook dat wordt nu in uitersten termijn gesteld door Paulus, het redelijk en zedelijk leven geponeerd als uitvloeisel van het besluit Gods naar Zijne vrijmachtige beslissing.

Verder kan niemand ooit gaan dan Paulus hier; Gods vrijmacht alleen besluit, wat zal zijn een vat ter eere of ter oneere.

Nu zal duidelijk genoeg zijn aangetoond, dat in de H. S. tusschen die twee sferen onderscheiden wordt en die onderscheiding zoo absoluut is, dat nooit van de eene tot de andere kan worden overgestapt.

Nooit is eene zondige daad eene excuus voor den mensch; hoewel zij alle in het besluit liggen, stellen alle zondige daden den mensch verdoemelijk, en waar de genade verheerlijkt wordt doordien eerst de zonde uitbrak, ligt er evenmin eene brug, en heet het, „dat zij verre".

Hetzelfde wat de Gereformeerde kerk hier leerde, is op ander terrein doorgebroken in de school van *Lotze* en *Ritschl* en bij andere richtingen. Daar onderscheidt men tusschen het *dialectische* en het *aestimeerende* oordeel. „Werthurteile" zijn oordeelen, die niet logisch uitkomen, maar waartoe men komt tengevolge van eene actie van andere motieven in de menschelijke persoonlijkheid; die onderscheiding tusschen de *logische* en *Werthurteile* is dezelfde als die tusschen de dialectische en de aestimeerende.

Die richting hier bedoeld, zegt: logisch moet dat alles zóo volgen, maar nochtans weiger ik uwe logica als rechtvaardig te erkennen; hier geldt niet het tellen, maar het waardeeren, dat ik handhaaf krachtens een motief, dat ik in mijn menschelijken persoon heb.

De Gereformeerde dogmatici poogden te veel dit in 't gelijk te praten, maar die pogingen houden geen steek, en wat het Antinomisme betreft, dat voortdurend wortel schoot, moet erkend worden, dat het eene schrikkelijke zonde is, die bijna alleen in de Gereformeerde kerken voorkomt; de Gereformeerde belijdenis gaf voortdurend aanleiding tot het ontstaan daarvan. Zegt men nu: laat de Gereformeerde kerk dit dan niet leeren, dan vrage men: is eene kerk ooit aansprakelijk voor de gevolgen, die door *misverstand* of *misbruik* ontstaan uit hetgeen zij leert? Wij verwijzen naar de Heilige Schrift.

Heeft Paulus, omdat het Antinomisme den kop opstak, er voor teruggedeinsd om zoo te leeren? Neen! hij leerde zoo sterk mogelijk: de zaak blijft *voor uwe rekening*, naar *uw zedelijke inspraak*. De Gereformeerde kerk geeft dus alleen aanleiding tot misbruik of misverstand voor zoover de H. S. dit doet.

De fout van veel Gereformeerde predikanten en leden is, dat zij veel op hebben met de logische consequenties van de voorzienigheidssfeer, terwijl zij de ethische sfeer vergeten. Daarin ligt de zonde. De prediker moet steeds *beide momenten* prediken in de gemeente. Zoo hij alleen handelt over Gods verborgen wil, staat hij schuldig, wijl hij vergeet, Gods geopenbaarden wil, die richtsnoer voor ieder moet zijn. Nooit zal het Antinomisme uitbreken, als de prediker aan die eischen voldoet; de H. S. stelt beide sferen beslist naast elkander, beide zijn afgeleid uit de hoogheid en majesteit Gods.

Nu komen wij tot de quaestie, die den grondslag vormt voor de tegenstelling tusschen het *Infra-* en *Supralapsarisme*.

Hoe komen wij daartoe?

Wanneer men zegt, dat de zonde *buiten het besluit* ligt, gelijk velen beweren, dan moet de zonde toch ergens vandaan komen; wanneer zij niet in het besluit ligt, dan moet zij *ergens anders* liggen.

Nemen wij nu aan, dat de zonde ligt in den duivel, dat het besluit niets behelst omtrent de zonde, maar dat Satan als Satan uit zijn innerlijk geestelijk leven die zonde uitdacht, en zoo de zonde de wereld intrad, dan is de vraag: is men hiermee nu een stap gevorderd voor het besluit? heeft men dan het besluit ontlast van de aanklacht, die tegen het schriftuurlijk standpunt wordt ingebracht, n.l. dat het besluit voor de zonde verantwoordelijk staat?

Wordt bij die veronderstelling, dat de zonde is een uitdenksel van den Satan, het besluit ontlast, m. a. w. gaat dan het besluit vrij uit, vervalt dan de bedenking, die men daartegen heeft? Om dat te beoordeelen, moeten deze vragen gesteld:

1°. Is in het besluit alsdan niet de *schepping* opgenomen van dien engel, die door de zonde *duivel* werd? Doet men die vraag, dan antwoorden allen zonder onderscheid *bevestigend.*

2°. Was ook in het besluit bepaald, dat die geest, die engel, zou zijn een zoo *uitnemende* geest en zoo invloedrijk, dat, zoo eenmaal in hem dat uitdenksel kwam, het van hem uit ten verderve op de engelen, op Adam en de menschenwereld zou uitgaan? Was die nexus van invloeden, dien wij nu zien, dat van den duivel uitgaat, in het besluit gefundeerd? Allen antwoorden hierop: ja, natuurlijk, Lucifer kon over geen invloed beschikken, zoo hij dien niet van God ontving; de connexiteit tusschen hem, en de engelen- en menschenwereld moet dus in het besluit liggen.

Dat dus die Lucifer zoo werd geschapen, dat hij kon vallen, en dat, wanneer hij viel, ingevolge de connexiteit, als een olievlak in het papier dit kwaad zich zou verspreiden over het leven der engelen en menschen, lag eveneens in het besluit.

Op het standpunt van hen, die de zonde uit het besluit wegdenken, stelt men dan eene *praevisio.* Gods, en vraagt: *heeft God, toen Hij zulk een wezen schiep, vooruit gezien, wat er met dat wezen geschieden zou: lag dat alles in het besluit?* en het antwoord op die vraag is: dat die voorstelling in God niet bepaalt, dat Satan vallen *zal,* maar wel dat er zoodanig wezen zal bestaan met die invloeden, dat vallen *kan,* en als hij valt, millioenen met zich meesleept, *terwijl tevens God door de praevisio weet, dat het alzoo gebeuren zal.*

Is dan de Theodicce geleverd? is dan God ontlast van de klacht, die uitgaat als men de zonde in het besluit opneemt? Als God vrijmachtig is om te scheppen of niet te scheppen en de praevisio heeft, dat als Hij zulk een wezen schept, dat wezen alles rampzalig maken zal, dan volgt hieruit, dat

God die schepping had moeten *nalaten*, en dat wanneer Hij toch besluit zóó te scheppen, het besluit even verantwoordelijk blijft als bij de andere stelling, die de zonde in het besluit opneemt.

Een koning, die wist, dat zoo hij generaal A aan het hoofd van zijne troepen stelde, die generaal verraad zou plegen, en tengevolge daarvan de geheele vrijheid van zijn land zou doen teloor gaan, zou, bijaldien hij nu toch het bevel aan dien man opdroeg, eenvoudig waard zijn den kogel te krijgen. Welke koning is denkbaar, die, zulk een gevolg voorziende, toch zijn plan zou doorzetten, en welke koning, die zoo handelde zou vrij uitgaan?

En toch, deze positie geeft men aan God; men laat God een generaal over het leger der engelen aanstellen, die macht ontvangt om door zijn slag te beslissen over het geluk der wereld; God weet, dat hij dien slag verliezen zal en nochtans besluit God dien generaal aan te stellen. Zoo wordt dus de responsabiliteit Gods op het zedelijk terrein niet gedekt,

Dit geldt ook voor de suppositie sub 2 gesteld. Meestal dringt men niet tot de engelenwereld door, maar bepaalt men zich tot de menschenwereld. Dit komt ook voor in de belijdenis, waar alleen gesproken wordt over den val van Adam en de connexiteit der zonde voor een oogenblik blijft rusten. Men zegt dan: *God bepaalde volstrekt niet in Zijn besluit, dat de mensch vallen zou, maar schiep hem in de verwachting dat hij staande zou blijven. De mensch echter viel en de zonde origineert in Adam.*

Hierbij kunnen wij weer dezelfde vragen stellen:

Lag de schepping van Adam in het besluit? Ja.

Lag de schepping van Adam in het besluit als die van een persoon, of is er in opgenomen, dat Adam als bondshoofd langs physischen en psychischen weg invloed zou uitoefenen op het menschelijk geslacht? Stelt niet de praescientia die men aanneemt, dat God wist, wat er met dien Adam als bondshoofd gebeuren zou en is dan de responsabiliteit van het besluit weggenomen? Neen immers, want God, wetende dat die mensch zou vallen uit de praevisio, had dien mensch niet *mogen* scheppen.

Denken wij zelfs voor een oogenblik de praevisio weg en stellen wij ons voor, dat God werkelijk, toen Hij besloot, dacht: de mensch zal wel blijven staan, laat het mij eens wagen, dan heeft God in Zijn besluit bepaald den mensch te scheppen en dien mensch toegekend den onmetelijken invloed om door ééne wilsdaad te beslissen over de zaligheid van millioenen, en vast te stellen of er al die ellende zou komen, die doorworsteld is in al de eeuwen. Nu besloot God zóó te scheppen, dat hij kon vallen of staande blijven, zoodat de kansen gelijk stonden, maar dan komt aanstonds weer de vraag op: of de responsabiliteit zou wegvallen, wanneer God de Heere staande voor

zulk eene mogelijkheid, het waagde om aldus het levensgeluk en de eeuwige toekomst van millioenen maal millioenen menschelijke wezens ter beslissing over te geven aan één mensch, in één oogenblik van zijn leven. Is het eene voorstelling, die, wij zeggen niet Godewaardig, maar zelfs voor den mensch aannemelijk zou zijn, dat die toekomst zou worden toevertrouwd aan één mensch, en zou zulk een mensch, als die daad gepleegd was, kunnen zeggen: ik ben vrij? Als tien kinderen moeten loopen over eene smalle brug zonder leuningen, dan bestaat er zeker mogelijkheid, dat zij er allen behouden over heen komen, maar eveneens kan het gebeuren, dat zij alle tien verdrinken. Zou nu een vader, wanneer dit ongeluk hun allen overkwam, ermee af zijn door te zeggen: het is mijne schuld niet, dat hun dit ongeluk overkwam, want zij konden er over? Neen! het is spotten met alle responsabiliteit, als men meent op dat halfslachtige standpunt de zaak gered te hebben.

Bij allen, die dit standpunt innemen, ligt dan ook eene geheime onderstelling op den achtergrond van het denken, en wel deze, dat God die menschen en die engelen zóó *moest* scheppen en er niet van tusschen kon, en dat, toen het geschied was en verkeerd liep, *God alles in het werk stelde om hen te redden.*

Kon die stelling worden volgehouden, dat er *noodzakelijkheid* voor God bestond om te scheppen, dan zou de responsabiliteit voor het besluit vervallen en kan het geheele bedrijf Gods voor ons oplosbaar en verklaarbaar zijn. Dan heeft God in dat scheppen van Adam en de connexiteit van die invloeden, niet gedaan wat Hij verkoos, maar wat Hij *moest* doen; dan kan het geheele genadebeleid worden voorgesteld als eene liefdesopenbaring Gods, om te redden, wat te redden viel.

Zoo meent men dan eene verklaring gevonden te hebben.

Welke is nu echter die achtergrond, die verklaring?

Deze, dat er eene noodzakelijkheid *van buiten af* op God werkende bestond: de bepaling waarom de dingen zoo moeten geschieden, komt dan van eene hoogere macht dan van God, God is dan de Demiurg, anders niets.

> [Men kan nu begrijpen, hoe de moeilijkheid van dit probleem vervalt in de Gnostische stelsels. Men stelt een God boven den Heere en verlaagt onzen God tot een Demiurg. Zie hierover breeder blz. 85.]

Maar dan komt toch weer de vraag op: waarom heeft die hoogere God den Demiurg dan daartoe genoodzaakt? Men kan dan ook die oplossing niet aanvaarden zonder God als God te vernietigen en Zijne vrijmacht te loochenen, zonder te zeggen: God is niet toerekenbaar en handelt dus (met eerbied gezegd) evenals een dronkaard of krankzinnige. Daarom moet die oplossing, op grond der H. S. en der belijdenis worden afgewezen, als opheffende de vrijmacht onzes Gods.

Er is ééne plaats in de H. S., die zich, zonder het te bedoelen, zijdelings met deze quaestie inlaat en die hiervoor dan ook vaak is misbruikt, *Mal. 2 : 13—15*

De zaak waarop hier gedoeld wordt, is bekend. Er wordt geklaagd dat er priesters zijn, die in het heiligdom het heilige onteeren. Toen hunne vrouwen oud geworden waren, namen zij jongere en scheidden zich van de eerste. Die verstooten vrouwen waren dus gebracht tot een verbitterd leven en uitgedreven om eene toevlucht te zoeken bij de altaren des Heeren. Daarop zegt *vers 15 :* וְלֹא־אֶחָד עָשָׂה etc. Die woorden vertaalde men op tweeërlei manier;

1°. Allereerst als eene tegenwerping van de priesters, alsof zij zeiden: „heeft niet één dat toch gedaan" n.l. *Abraham ;* heeft hij ook niet eene tweede vrouw bij Sara genomen, hoewel שְׁאָר רוּחַ לוֹ d. i. hoewel hij een flinke man was, die vrij wat „spirit" bezat, en alsof de profeten hierop antwoordden: waarom heeft Abraham dat gedaan? niet uit wellust maar als מְבַקֵּשׁ זֶרַע אֱלֹהִים, omdat hij het kind der belofte, Izak, zocht.

Die uitlegging is van Joodsche zijde gegeven en vond weerklank bij hen, die wilden wegcijferen, dat het menschelijke geslacht uit éénen bloede is.

Dit is niet wel houdbaar; wanneer toch de apodosis וְנִשְׁמַרְתֶּם concludent wordt uit het vorige, dan had er bij moeten staan וְאַתֶּם; *Abraham* deed dit, maar doe *gij* dat.

2°. De goede exegese echter is deze: Heeft God niet maar ééne geschapen, hoewel Hij des geestes overig had om nog meer vrouwen voor Adam te scheppen? Waarom maar ééne? omdat God door den mensch zocht de schepping, de progeneratie van het זֶרַע אֱלֹהִים. God verordende voor Adam ééne vrouw *om het huwelijk heilig te houden,* daarom moet gij u wachten

בְּרוּחֲכֶם וְאֵשֶׁת נְעוּרֶיךָ אַל־יִבְגֹּד :

dat gij n.l. de vrouw, die gij in uwe jeugd genomen hebt, niet verstoot.

Waarom wezen wij op deze plaats?

Hierom, omdat men gezegd heeft: hier is bij God een zekere wil verondersteld om te zoeken en de wijze van uitvoering is ondergeschikt gemaakt aan dit doel, het uitkomen van het זֶרַע אֱלֹהִים. In het besluit ligt, zoo zeide men, dit: God wil uitverkorenen hebben, daarom moeten er eerst *gevallenen* zijn, Hij moet hen valbaar scheppen, zoodat de Theodicce zou liggen in het einddoel om uitverkorenen te hebben.

Redeneert men echter zóó, dan past men op het besluit toe de regel die onder menschen zelfs weerzin wekt; „het doel heiligt de middelen". Het doel is dan het זֶרַע אֱלֹהִים, en om dat te verkrijgen, zouden al die millioenen niet-uitverkorenen in eeuwige ellende zijn gestort!

Ook deze poging loopt dus op niets uit, en zoo kan men wel pogen om iets van de responsabiliteit weg te nemen, maar het kan nooit anders geschieden, dan door den persoon of den regel van het zedelijk leven te vernietigen.

De Heilige Schrift voedt niet alleen zulke overleggingen niet, maar snijdt ze af.

Paulus komt in *Romeinen 11* tot de conclusie, dat die βάθος πλούτου καὶ σοφίας καὶ γνώσεως Θεοῦ is ἀνεξερεύνητος καὶ ἀνεξιχνίαστος, het is eene diepte, waarvan de bodem niet is te zien, en waar nu de H. S. ons zóo voorgaat, laat ons daar als Gereformeerden ons op dat Apostolisch standpunt stellen, erkennende de onpeilbare βάθος van deze dingen en nooit ter wille van het zedelijk leven iets afdoen van de vastheid des besluits, maar ook om de vastheid van het besluit nimmer iets afdingen op de verantwoordelijkheid des zedelijken levens en *de schuld onzer zonde voor God.*

VI. Wij moeten nu achtereenvolgens ter sprake brengen de verschillende *uitwegen*, die men heeft ingeslagen, om aan de moeilijkheid in deze conclusie gelegen, te ontkomen; de pogingen, die in het werk werden gesteld, om toch het besluit met de gepraesumeerde vrijheid van den mensch in overeenstemming te brengen.

Op den voorgrond stellen wij, dat de pogingen tweeërlei origine hebben. Eenerzijds werden zij met eene *goede* bedoeling, anderzijds met eene *kwade* bedoeling in het werk gesteld. Zij hebben eene goede bedoeling voor zoover zij opkwamen uit de zucht om het feit der zonde geheel buiten verantwoordelijkheid van het besluit te stellen, en dat zoovelen met die poging meegingen, moet worden verklaard uit de ernstige bedoeling om het Antinomisme tegen te gaan. Aan de andere zijde staat daarnevens eene anti-religieus motief, in zoover het er om te doen was, de autonomie van den mensch tegenover het besluit Gods te handhaven.

Waar men eene oplossing zoekt te verkrijgen om uit het besluit de responsabiliteit voor het zondigen weg te nemen, daar is eene religieuse poging gedaan; wil men echter de vrijmacht van den mensch staande houden, dan is zulk pogen anti-religieus en dies zondig.

Gaan wij de *Pelagiaansche* en *Sociniaansche* richtingen na, dan blijkt, dat zij handelen in laatstgenoemden zin, terwijl bij de *Roomsche* en *Luthersche* kerken die pogingen uit een religieus motief opkwamen; al kwamen dus de Arminianen en Socinianen met de Roomschen en Lutherschen tot éene conclusie, toch moeten die allen niet over eenen kam geschoren worden.

Men kan wat hier bedoeld wordt, ook zóo uitdrukken: De strijd hier bedoeld, is een strijd tusschen *godsdienst* en *zedelijkheid*; dien strijd beleven wij in onzen tijd; de Ethische richting wil het zedelijk leven handhaven ten koste van het religieuse leven, en wat bij de Ethischen nog niet als zondig

uitkomt, openbaart zich bij de autonome zedeleer op vijandige wijze. De godsdienst is dan onverschillig, tenzij zij een zedelijk resultaat oplevere; het zedelijke is op den voorgrond getreden en wordt doel, terwijl het godsdienstige instrument is. Zoo wordt het zedelijk leven des menschen hooger gesteld dan het leven Gods, d. i. Zijne eere.

De meest gangbare tegenwerpingen, die men tegenwoordig maakt, komen op het volgende neer:

1°. het besluit is *de besluitende God*, het decretum Dei is *de Deus decernens*. Op God mag nu geene tijdsbepaling worden toegepast, belijdt men toch, dat God een besluit heeft, dan moet dit niet zóo verstaan, dat dit besluit éenmaal genomen werd en alles daaruit voortvloeit, maar wij moeten ons God *eeuwig besluitend* voorstellen. God is dan *altijd door* besluitend, in elk gegeven oogenblik wisselt alles, *op elk oogenblik* neemt God een besluit, dat het alles zoo en zoo moet gaan. Niet dus: 't product van het besluit is in de tegenwoordige wereld en historie, maar: *elk oogenblik regelt God de dingen zooals zij het beste uitkomen.*

Vooral in Ethische kringen vindt men deze beschouwing; zij vindt veel sympathie, omdat zij uitgaat van een oud Gereformeerd begrip, dat het decretum Dei is de Deus decernens, en ook maakt zij ten opzichte van de vrije wilsuiting van den mensch het alles zóo, dat men op elk gegeven oogenblik vrij is en een God heeft, die het alles regelt naar bevind van omstandigheden, evenals een generaal die, al naardat de krijgskansen staan, zijne troepen verdeelt en den aanval regelt, terwijl men tevens het chronologisch begrip van den Heere uitsluit en Hem doet voorkomen in Zijn eeuwig zijn.

Hoe schoonschijnend deze uitweg ook zij, zij is onbestaanbaar met de H. S. en brengt niets verder, want:

a de H. S. stelt het besluit πρὸ καταβολῆς κόσμου, en daarmede is zeer beslist een *chronologisch tijdstip* aangegeven; alle voorstelling van het besluit als een πάντα ῥεῖ is ondenkbaar.

b bovendien wordt op die wijze met de begrippen van tijd en eeuwigheid gespeeld, en de *eeuwigheid* gemaakt tot een tijdloos begrip, een over allen tijd zich uitstrekkende wolk. Men gaat het besluit deelen in honderdduizend *kleine besluitjes*, die elk moment uittreden, en heeft dus niet het begrip van eeuwigheid gelijk de Heilige Schrift, die leert, dat de eeuwigheid is de ondergrond van den tijd, de bron, waaruit de tijd voortvloeit.

c. Meer nog: die voorstelling geeft geen uitweg, verklaart niets, en dat wel hierom: Neem 3 toestanden, noem ze A, B en C; God vindt op het laatste moment C zekere combinatie van wilsdaden in de menschenwereld en neemt daarop Zijn besluit, dan rijst de vraag: hoe kwam de toestand B

er? Immers ook weer door een besluit Gods, terwijl aan B in A weer een toestand voorafging, die er ook niet zonder het besluit komen kon. Men krijgt dus noodzakelijkerwijze, dat in C de toestand het gevolg was van andere toestanden, die geboren waren onder B, terwijl al wat in B is weer samenhangt met A. Er is dus altijd een zeker *gegeven*, waarover het besluit genomen is, het een is gevolg van het ander.

Zegt men nu: neen, zoo bedoelen wij het niet; God besluit op elk van die momenten afzonderlijk, dan is er eene wereld met *gapingen*, een telkens vrijlaten van den mensch, terwijl dan ook telkens God weer ingrijpt.

Dit is ten eenenmale in strijd met alle zuiver besef van historie, waarin oorzaken en gevolgen duidelijk zichtbaar zijn en waarin het telkens uitkomt, dat niet een enkel maal eene ordenende hand de dingen regelt, maar waarin eene doorgaande concatenatie is; terwijl eindelijk bij die voorstelling, verondersteld dat wij zulk eene historie met gapingen hadden, God eigenlijk als reparateur tusschenbeide komen zou, wanneer tengevolge van allerlei zonde de toestand onder de menschen ongezond werd. Het is dan de mensch die regeert, terwijl God tusschenbeide treedt om in den chaos orde te brengen.

2. Eene tweede voorstelling is die, dat het besluit *voorwaardelijk* zou zijn. Deze uitweg van het conditioneele besluit werd voornamelijk ingeslagen door de Arminianen en de met hen min of meer verwante richtingen.

Zij gevoelden zeer goed, dat men slechts met de H. S. de zaken waarmaken kon; zij ontkenden het besluit niet, maar poogden, in tegenstelling met hun verbasterd nakroost, nog theologie te geven. Dat er een besluit was, daaraan twijfelde niemand: men vroeg echter: hoe is nu dat besluit, rechtstreeksch of conditioneel?

Met de H. S. in de hand zei men daarop: *Conditioneel*, en verwees naar *Jeremia 18 : 7—11*, waar wij duidelijk de voorstelling vinden, dat de Heere *berouw* zal hebben over Zijne gedachten ten kwade, indien het volk zich bekeert, en dat God daarentegen Zijne gedachten ten goede in gedachten ten kwade zal veranderen, zoo zij zich verharden. Op gelijke wijze spreekt *Jeremia 31 : 28* cf. *Deuteron. 28 : 63*, terwijl bovendien in de H. S. dit de doorgaande toon is, dat God zal straffen bij verharding, maar bij bekeering der schuldigen „berouw" heeft, en de straf niet uitvoert.

Ziet ge wel, zeggen de Arminianen c.s.: God neemt een conditioneel besluit, en de vraag of het zóo, dan wel anders zal gaan, hangt aan eene voorwaarde! Hierop is ons antwoord dit:

a. Er is een *verborgen* en een *geopenbaarde wil* Gods; het besluit hoort bij den verborgen wil, daarentegen behoort tot den geopenbaarden wil de bedreiging en belofte, en die beide worden daar gebonden aan het gebod;

zij zijn de straffen of belooningen van het werkverbond om zoo te zeggen; zij hebben dus alle een bilateraal karakter en zijne eene contractueele overeenkomst tusschen God en den mensch. Dezelfde norma van het werkverbond nu voor bedreigingen en beloften, gaat door in geheel de leiding Gods met de menschen en in alle paedagogie van mensch op mensch; alle paedagogie sluit in het voorhouden van bedreiging of belofte. Die bedreigingen en beloften hebben met het besluit als besluit niets te maken, het zijn de middelen, die in het besluit voorzien zijn om het doel Gods te bereiken, ethische middelen, die in het zedelijkheidsleven, het werkvermogen een inhaerent en onmisbaar paedagogisch bestanddeel vormen. In Jeremia en al de andere plaatsen, die op deze zaak betrekking hebben, wordt dus niet gehandeld van het besluit, en daarom mist men alle recht om uit de lange reeks van bedreigingen en beloften iets omtrent het besluit te concludeeren.

b. Neemt men aan, dat God een *voorwaardelijk besluit* genomen had, dan zou er in 't geheel geen besluit zijn; het zeggen „doe dat en gij zult leven, gehoorzaam en gij zult zegen genieten", is het stellen van een zedelijken levensregel; derhalve is het conditioneel stellen van het besluit niets anders dan het geheele besluit resumeeren in de zedewet en den regel van het werkverbond. Leggen wij nu daarnaast de H. S., dan leert ons die overal, dat de raad Gods inhoudt het bestel van wat gebeuren of niet gebeuren zal, en volstrekt niet alleen een zedelijken levensregel.

c. Nam men eindelijk voor een oogenblik aan, dat het besluit conditioneel zijn moest, dan zou het bestel der dingen niet zijn bij God, maar bij den *mensch;* het vervullen der conditie zou dan afhangen van den mensch, en God zou zich naar Zijn schepsel moeten schikken.

3· Een derde uitweg is deze: dat God Zijn besluit schikt naar de *omstandigheden.* Men redeneert dan zoo: de eene mensch heeft, ook vóor zijne bekeering een zeer ernstig karakter en nobelen zin, de ander is iemand van een laag karakter en onedele innerlijke bewegingen. Dit zag God te voren door eene zekere *praevisio,* en ziende, dat A zou zijn de ernstige man, besloot Hij hem te verkiezen en B te verwerpen; God nam dien mensch, die de beste praedispositie had. Zoo schikt zich dus het besluit naar de toestanden.

a. Het behoeft niet te worden gezegd, dat het uitgangspunt van deze redeneering *valsch* is. De uitkomst toont vaak, dat de meest roekelooze zondaar tot bekeering komt en de Stoicijnsch brave lieden het meest onvatbaar zijn. De Heere Jezus zeide immers tot de Joden: „hoeren en tollenaars gaan u voor in het koninkrijk der hemelen",

Al is deze voorstelling onwaar, daarmede is de theorie nog niet omvergeworpen; men heeft dan de reden slechts om te keeren en te zeggen: de

meest roekelooze zondaar is het meest geschikt voor de bekeering. De hoofdfout dezer redeneering ligt hierin, dat men den voorafgaanden toestand. waarin iemand dan zoodanig wordt, dat hij gepraedisponeerd is, laat opkomen uit een onbekende *x*. Die praedispositie moet, zal zij er zijn, afhangen van het karakter van den mensch, dat karakter hangt af van zijn verleden, van zijne opvoeding, van zijn geslacht in het verleden, en dat alles is in correspondentie met allerlei levenservaringen; er is dus geene levensuiting van een oogenblik, maar met het leven tot Adam toe staat de mensch in organisch verband. Stelt men dus het motief voor de uitverkiezing in den mensch, zooals God hem vindt, dan gaat het geheele leven buiten het besluit om en richt het zich alleen op dat eene punt, waarop het de quaestie is of die mensch zal komen tot de eeuwige zaligheid. Wat in den mensch is, wordt aangenomen als richtsnoer voer de praevisio. Dit is echter geheel verkeerd; God heeft alleen kennis van de dingen in Zichzelven en een waarnemen door de praevisio van den mensch op één moment te stellen is dwaas, omdat uit wat hij heden is, onmogelijk kan worden geconcludeerd tot wat hij morgen zijn zal, terwijl, zoo God de Heere dit in den mensch moest gezien hebben *πρὸ παταβολῆς κόσμου*, de mensch slechts voor Hem kon staan met wat Hij Zelf hem gaf.

4. Ook heeft men gepoogd zich te redden door onderscheid te maken tusschen *tweeërlei* besluit, een *decretum generale antecedens* en een *decretum particulare consequens*; het eerste bepaalt: quicunque credet salvabitur, het tweede: Petrus credet, igitur Petrus salvabitur. Men beriep zich voor het algemeen besluit op *Joh. 3 : 16* en *Handel. 10 : 43*, waar wordt uitgesproken, dat wie gelooft, zalig zal worden, terwijl dan het particulier besluit was, dat die persoon, die gelooven zou, besloten was in het besluit der verlossing.

De *refutatie* hiervan is niet moeilijk; 't is in den grond der zaak hetzelfde als het voorwaardelijk besluit, gevoegd bij de Arminiaansche idee der *praevisa fides*. Omtrent het voorwaardelijk besluit zagen wij, dat daar de regel: „een iegelijk, die gelooft zal zalig worden" in het besluit is opgenomen, en in zooverre is dit hier juister dan bij de Arminiaansche stelling. De voorwaardelijke theorie beschouwt „een iegelijk die gelooft" als de conditie, waarop het besluit rust, in zooverre is het juister wat de laatstgenoemden doen; dan valt tevens deze bepaling onder alle bepalingen, die het zedelijk leven van den mensch regelen en met alle ordinantiën Gods in eene zelfde categorie. Alleen is de fout hierin gelegen, dat er sprake is van een decretum generale praecedens alsof er waren 2 besluiten en het een op het ander rustte. Dit is eene voorstelling, die ontleend is aan het menschelijk doen; alsof er bij God evenals bij ons abstractius bestaan. Voor ons is eene *abstracte idee* noodig bijv.: „ieder die gelooft

zal zalig worden;" wij hebben noodig een afgetrokken regel om daarnaar de dingen te regelen; bij God is echter *geene abstractie*, omdat Hij alle gevallen kent en den regel daarin creëert. Men kan dus in het algemeen zeggen, dat in het Goddelijk besluit wel de abstracte denkbeelden zijn, maar alleen als abstracte denkbeelden des *menschen;* wij liggen met al onze abstracties in Gods besluit, niet als *Zijne* abstracties, maar als die, waartoe de menschelijke natuur komt krachtens de haar ingeschapen ordinantiën. Het apart zetten van een decretum praecedens is daarmede dus geheel in strijd.

Hunne voorstelling van een *decretum consequens* daarbij, rust weer op dezelfde grondfout, alsof God iets kon zien, wat niet bestond. Hij ziet alles in Zijn besluit, maar naar hetgeen Hij in Zijn besluit ziet, kan dat besluit zich immers niet richten! Eene *praevisa* fides duidt aan, dat zij *buiten* het besluit tot stand komt, en dat is absurd.

5°. Eene laatste en wel de meest consequente poging om een uitweg te vinden, is deze, dat men zegt: het besluit is *veranderlijk*; het is een besluit, dat wel zóó genomen wordt, maar *gewijzigd* wordt als de uitkomst niet aan de verwachting beantwoordt.

Men gevoelt terstond, waar hier de fout ligt. Een veranderlijk besluit is zeker denkbaar, wij kennen het uit onze eigene ervaring; dan is het echter geen veranderlijk maar een *veranderd* besluit, een wegnemen van het eene om het andere daarvoor in de plaats te stellen. Dit moet bij ons zoo plaats vinden, omdat wij niet de toestanden doorzien kunnen tengevolge van onze kortzichtigheid; zaken, die wij beloofden, ja zelfs bezwoeren, moeten vaak veranderd worden, als wij n.l. door ze te volbrengen zondigen zouden tegen Gods gebod, dan komt er een ander, een geheel nieuw besluit.

Moet men nu, op den Heere overgebracht, dus spreken van het teniet doen van het besluit en een in de plaats brengen van een ander? Neen, want er is geen motief voor bij God; geen gebrek of kortzichtigheid wordt bij Hem gevonden, dat zulk een tweede besluit noodig zou maken.

De vrije wilsdaad des menschen kan dat besluit niet veranderen; geen verstandig mensch neemt een besluit, tenzij hij over zekere gegevens kunne beschikken. Kan nu de vrije wilsdaad des menschen de zaak telkens onzeker maken, dan is de poging om het besluit te nemen ongerijmd geweest.

Zien wij de H. S. in, dan laat die ons geenerlei twijfel over aangaande de waarheid, dat de *onveranderlijkheid* het vaste kenmerk is van het besluit Gods,

Leest men *Jesaia 45 : 5—13* dan gevoelt men, dat in dit betoog ligt, dat God Zijn plan doorzet tot den einde toe. Zie ook *Jesaia 46 : 10,* waar de concentratie van die idee ligt in de woorden: „die van den beginne aan verkon-

digt het einde, en van ouds af die dingen, die nog niet geschied zijn; die zegt: Mijn raad zal bestaan, en Ik zal al Mijn welbehagen doen."

Zoo in *Ps. 33 : 11*; *Spr. 19 : 21*; *Hand. 4 : 27 en 28*; *Hebr. 6 : 17*; genoeg om te doen zien, dat elke poging om het veranderlijke in het besluit in te dragen, afstuit op de logische gedachte en op de H. S.

Die uitweg leidt dus tot *vernietiging van het besluit* of verplaatst de moeilijkheid, daarom moet de lijn van het besluit afgeloopen tot den einde toe, in overeenstemming met de H. S. en mag daaraan op geenerlei wijze worden getornd. Geschiedt dit toch, dan wordt het geloof in God er door verzwakt, terwijl wij met den vrijen wil niet gebaat zijn.

De *Gereformeerden* poogden toch de zaak eenigszins tot klaarheid te brengen, en dat wel op drieërlei manier:

1º. wilde men in het besluit onderscheiden tusschen die dingen die God *werkt* en die hij *toelaat,* tusschen de *iubentia* en de *permissiva*; God *werkt* alleen de *goede* dingen, terwijl de verkeerde dingen de *permissiva* zijn. Zoo wordt het thans vrij algemeen gepredikt en geloofd, maar komt men tot de H. S. dan blijkt duidelijk, dat zij *niet zoo leert.* Gaan we terug naar het kruis van Golgotha, naar wat Pilatus en het Sanhedrin deden, dan lezen wij aangaande dit alles, dat het geschieden zou *naar Gods Raad.* In de geschiedenis van het vloeken door Simeï staat niet, dat God dit vloeken toeliet, maar dat Hij zeide: *vloek David*; de volkstelling door David geschiedde niet krachtens de toelating Gods, maar op aansporing door den Heere zelf. Nemen we nog daarbij *Openb. 17 : 17* dan lezen wij daar zoo kras mogelijk, dat God het in de harten der koningen geeft om de meening van het beest te doen; bij het losbreken van den mensch der zonde geeft God zelf de γνώμη om zijnen wil te doen. Zoo vinden wij in de geschiedenis van *Genesis 45 : 7 en 8,* dat Jozef zegt, dat God hem naar Egypte zond. Eene onderscheiding tusschen een *permissief en iubent decreet is er in de H. S. niet te vinden.*

Men bedoelt met dien uitweg: het zondigen kan niet van God uitgaan, want Hij vloekt de zonde, daarom zijn de zonden in het besluit permissief.

Men komt dan tot deze conclusie; eenerzijds; het besluit gaat over alles, ook over het kwade en wacht niet af, wat gebeuren zal, maar bepaalt, wat zal komen; anderzijds: de zedelijke inspiratie van ons hart stelt het voor ons zeker, dat God de zonde niet als zonde kan bedoeld hebben.

Die twee moeten onverzoend naast elkander blijven staan; men poogt de klove, die daar tusschen gaapt wel te overbruggen, maar het helpt niets.

2o. Op andere wijze poogde men van Gereformeerde zijde de zaak meer aannemelijk te maken, door het vooropstellen van de grondgedachte die er is bij alle *Infra-lapsariërs.*

Vraagt men, hoe zij zich het besluit voorstellen, dan zeggen zij niet, zooals vele onkundigen meenen, dat God eerst Adam schiep en *nadat* Hij had gezien dat hij viel, een besluit maakte, om den mensch te redden, neen, zij stellen het besluit *van eeuwigheid*, maar de geheime gedachte, die er aan ten grondslag ligt is deze: God speelde eene dubbele partij; het scheppen van Adam gaf twee kansen, 't kon mee of tegenvallen, en daarom moeten er *twee besluiten* zijn voor beide mogelijkheden. Adam viel en daarmede trad een van die beide besluiten in werking.

Daarmede meent men inderdaad een groote moeilijkheid te hebben opgelost, van Adam's val af is men dan gedekt. Dezen gedachtengang volgden vele Gereformeerden, en het is ook wel in te zien waarom. Met toch zoo de zaak voor te stellen, loopt alles zuiver naar de H. S., van Adam af is de vrije wil weg, en zucht het schepsel onder de dienstbaarheid der zonde; de moeilijkheid blijft dus alleen voorkomen op het punt van Adams' val. Toch redt deze uitweg ons niet, want de decisie, hoe de wereld en deze schepping loopen zal, wordt door haar van God op Adam overgebracht. Het was Adam, die door zoo te kiezen, bewerkte, dat de openbaring van Gods barmhartigheid kwam; het geheele verloop van den kosmos tot in eeuwigheid wordt in de hand van Adam gelegd, daarom is deze uitweg in strijd met de Schrift, die altijd de beslissing aan Gods zijde stelt, en Zijn besluit onwrikbaar πρὸ καταβολῆς κόσμου.

3o. Nog eene *laatste poging* is er van Gereformeerde zijde aangewend om de zaak aannemelijk te maken en te doen begrijpen. Door de voorstelling, die men van de zonde heeft, zegt men: de zonde bestaat niet in het feit maar in de *intentie*. Op het slagveld kan een soldaat bijv. iemand dooden, die tevens zijn persoonlijke vijand was, en heeft hij nu met opzet op hem aangelegd, dan is wat hij deed zonde, om de intentie, waarmede het geschiedde. De eigenlijke zonde ligt dus, zegt men, in de intentie. Ligt die daarin, dan kon God alle dingen in het besluit bepalen, mits Hij niet bepaalde de *intentie* waarmede de mensch handelen zou, want daardoor wordt bepaald of de daad zonde is of niet.

Deze oplossing schijnt zeer gelukkig; er is onderscheid tusschen de nuda facta en de intentie, maar toch is deze uitweg feitelijk geen uitweg. Om slechts een voorbeeld te stellen: neem uit wat Lot's dochters met hun vader deden, de intentie weg, kan dan het nudum factum ooit buiten zonde omgaan? Is het feit, dat eene vrouw bij de belegering van Jeruzalem haar kind opat, afgescheiden van de intentie, een neutraal feit? en is het niet evenzoo met alle feiten, die reeds als facta ingaan tegen de ordinantie Gods?

Verder behoeft niet gezegd, dat de theorie van het onderscheiden tusschen

de feiten en de intentie nooit tot dit doel kan leiden, omdat de gedachten, de woorden en de daden alle zondig zijn. Waar nu éene invallende gedachte oorzaak wordt van eene lange reeks zondige overleggingen, daar is zulk eene absolute scheiding tusschen de nuda facta en de intentie onbestaanbaar. Het eenige, dat op het rechte spoor leidt, is dit: *het zedelijk leven des menschen is geen zedelijk leven voor God.* Uit het niet opmerken van deze waarheid, komen grootendeels de moeilijkheden voort, die bestaan bij al de pogingen tot oplossing.

Gaan wij de *geboden* na, dan is er van het eerste gebod bij God geen sprake; ook het tweede gebod geldt voor Hem niet; Hij heeft toch bij de schepping van den mensch juist een beeld van Zichzelven gemaakt. Brengt men het zedelijk principe van den mensch op God over, dan komt men er dus niet. God doodt elken dag zeer velen; Hij ontneemt zoovelen het hunne, bijv. in den storm, als er soms vele schepen tegelijk verloren gaan. Kan het gebod „gij zult niet echtbreken" van God gelden? Zoo kan men de geheele zedelijke categorie afloopen en dan blijven ten slotte alleen voor God over de formeele zedelijke categorieën van recht doen en waarheid spreken; de materieele inhoud van het zedelijk leven bestaat voor Hem niet.

Recht doen is bij God alleen in dien zin op te vatten, dat Hij zelf het recht poneert; voor ons is het zonde, als wij daartegenover een ander recht stellen. Beziet men dus alles wel, dan is het eenige, dat voor God overblijft: „God is geen mensch, dat Hij liegen zou, noch een menschenkind, dat Hem iets berouwen zou, zou Hij het zeggen en niet doen, spreken en niet bestendig maken?" De categorie van het waarheid spreken is iets, wat uit Zijn eigen wezen voortvloeit; het systeem van het zedelijk leven bestaat uit ordinantiën waarmede Gods eigen wezen niets uitstaande heeft, maar die Hij voor den mensch bepaalt.

De essentieele deugd ligt dus niet in het materieele van den inhoud der geboden, maar daarin, dat wij gehoorzamen moeten, omdat God die ordinantiën voor ons maakte, daarom hangt de zaligheid alleen aan dit punt, dat men Gode gehoorzaam is.

Wanneer dit goed is gevat, kunnen wij er iets van inzien hoe voor ons zedelijk besef de tegenstelling tusschen het besluit Gods en onze zedelijke levenssfeer zoo absoluut kan zijn, zonder dat God auteur der zonde wordt, omdat de schuld alleen ligt in het niet gehoorzamen aan Gods ordinantiën.

Vraagt men ten slotte hoe, het besluit in zijn volkomen ongebroken volheid genomen zijnde, die tegenstelling in haar diepsten grond moet gevat, dan is er waarheid in hetgeen Fichte leerde van het *Ich* en het *Nicht-ich;* de grondgedachte, waarop deze tegenstelling neerkomt, is de tegenstelling tusschen God en niet-God. God bracht iets voort, dat niet-God is, en door die absolute

tegenstelling is er eene grens tusschen God en Zijn schepsel, die teweegbrengt, dat nooit de causaliteit van zonde, aan het schepsel eigen, op God kan worden overgebracht.

VII. Er is reeds dikwijls ons tegengeworpen, dat de leer der Heilige Schrift omtrent het besluit ons den weg opvoert van het *Determinisme* of *Fatalisme*, daarom moeten we ten slotte nog wijzen op de onderscheiding tusschen die twee en daarbij letten op de Schriftuurlijke leer van het besluit.

1°. *Fatalisme* is de voorstelling, dat er een ongekend iets is, waaraan men den naam van *noodlot* geeft, en dat eigenlijk de groote macht in de wereld is; het fatum dat staat boven God en menschen. God is wel zoo machtig, dat Hij nu en dan dat fatum breekt, maar overigens gaat die blinde τύχη voort, heel den kosmos te beheerschen.

Bij die voorstelling is intusschen dan nog tweeërlei mogelijkheid:

a. dat men het zich voorstelt als *iets ongekends*, waaraan niets te doen is, of

b. dat men het zich *persoonlijk* gaat denken, en in dit geval wordt het dan geïdentificeerd met den *Satan;* dan komt er op Satansdienst, om door allerlei middelen dat gepersonificeerde noodlot gunstig voor zich te stemmen. Geheel de duivelsdienst in de middeleeuwen met de zoogenaamde zwarte mis en het zielverkoopen, waarbij aan dat noodlot bloedige offeranden werden geofferd, was voortgekomen uit dat geloof aan het blinde noodlot. Evenals in de Grieksche wereld oudtijds, denkt men het zich in de tegenwoordige samenleving als een blind noodlot, onder den naam van *de fortuin* boven God aangebeden en bewierookt (denk aan de speelholen te Monte Carlo, Ostende etc.). Daarom verfoeien wij alle spel, zooals het kaartspel, het spelen in loterijen enz., waarin de uitkomst niet het gevolg is van menschelijke vindingrijkheid.

Welke overeenkomst heeft nu dat fatalisme met Gods besluit. Het lot is *blind,* en Gods Raad de uiting van een heerlijk Wezen in Zijne *vrijmacht!*

2°. Veel verleidelijker is het *Determinisme,* dat ook weer onder twee vormen voorkomt. Het is

a. een determinisme, dat *God* determineert en Zijne vrijmacht vernietigt in het stellen van de *lex aeterna,* eene wet, die boven God zou staan en Hem dwong om Zijn besluit te maken.

b. Een andere vorm, waaronder het voorkomt is deze, dat *het besluit zelf* deterministisch is, d. w. z. dat het onderscheid tusschen het zedelijk en natuurlijk leven wordt opgeheven. Er is determinisme in de natuurwetten, in alles wat naar vaste natuurregelen gaat, en diezelfde regel stelt het determinisme ook voor het geestelijke leven; de geestelijke wetenschappen moeten behandeld worden naar de methode der natuurwetenschappen.

Die poging om het geestelijke leven te physicieeren moest het leven Gods

zelf dus ook physisch opvatten, de natuur en God identisch verklaren, en zoo komen tot het *Pantheïsme.* God doorleeft dan het natuurproces mede, en alles wat in het leven treedt, is een schakel in dien grooten keten. Er is dus geen besluit en geene vrijheid van zedelijk leven; geen besluit, omdat God zelf altijd wordt en zien moet, waar Hij uitkomt; geen zedelijk leven is er meer, maar alleen als 't ware een uitzweeten van de klieren der hersenen en door de bloedporiën uit het hart.

Het Determinisme komt dus feitelijk neer op *het opheffen van de grens tusschen God en de Schepping.*

Een woord van Calvijn gaf aanleiding tot misverstand. Hij zei eens: „naturam dici possit Deum" en daarop beriep o. a. Scholten zich in zijn „Leer der Hervormde kerk", om het Determinisme in te dragen.

Duidelijk is het echter, dat men op dien weg God vernietigt, het besluit opheft en al het psychische in het physische overzet.

HOOFDDEEL VI.

DE PRAEDESTINATIONE CUM ELECTIONE ET REPROBATIONE.

§ 1. INTRODUCTIO.

In het Decretum Dei vormt de voorverordineering met de hierin beslotene uitverkiezing en verwerping een afzonderlijk hoofddeel, in zooverre het praedestineeren hier genomen wordt als bepaald tot die redelijke wezens, die in nog engeren zin dan de overige stukken der Schepping aan het hoogste einde, d. i. aan de eere Gods dienstbaar zouden gesteld worden. Op zichzelf is alle ding gepraedestineerd, maar overeenkomstig de H. S. heeft de Dogmatiek het woord praedestinatie en de beide andere bij voorkeur gebezigd voor het besluit Gods over engelen en menschen, en zulks voornamelijk met opzicht tot hunne beteekenis voor de verheerlijking van Gods Naam en Wezen in den finalen afloop van hun geestelijk proces.

Van deze praedestinatie vormt de uitverkiezing met de evenwijdig loopende verwerping nogmaals een onderdeel en wel dàt onderdeel, hetwelk zich bezig houdt met de vraag: welke bepaalde menschen of engelen hoofd voor hoofd door hun eeuwig wel, of welke door hun eeuwig wee deze verheerlijking van den Naam Gods in geestelijken zin dienen zullen. Dat ook de verwerping hierbij wordt opgenomen, geschiedt niet om krachtens logischen eisch te geraken tot eene Goddelijke beschikking ook over hen, die niet verkoren zijn, maar heeft plaats uitsluitend op het gezag der Heilige Schrift; het is in de Heilige Schrift, dat ons èn de praedestinatie èn de electie en evenzoo de reprobatie duidelijk en in uitdrukkingen voor geen tweeërlei uitlegging vatbaar, geopenbaard worden en eerst nadat op grond hiervan de belijdenis van elk dezer drie stukken is vastgesteld, staat het dus vrij en is het plichtmatig de redenen aan te wijzen, waarom eerst door deze belijdenis aan den volledigen eisch van het wezen der religie en der theologie voldaan wordt, hoe de ervaring aan de waarheid ervan

getuigenis geeft en hoe deze drie onafscheidelijk bij elkander hooren; altoos zóó echter, dat deze redenen nooit in eenig opzicht het fundament voor de belijdenis van deze leerstukken worden kunnen; dat fundament is en blijft uitsluitend het geopenbaarde in de Heilige Schrift, en de bedoelde rationes strekken nooit tot iets anders, dan om de overeenstemming tusschen deze stukken en het overig deel van onze ervaring en van ons bewustzijn in het licht te stellen.

In dit hoofdstuk zijn daarom

1°. eerst deze drie stukken uit de *Heilige Schrift* bloot te leggen; is

2°. daarna de *inhoud* ervan te ontleden en dogmatisch ineen te zetten, en zijn

3°. ten slotte de opgekomen *dwalingen*, die tegen deze leerstukken ingaan te bestrijden.

Toelichting.

Na het decreet afgehandeld te hebben, komen wij nu tot het speciale stuk genaamd de *praedestinatie*, Het uitgangspunt hierbij te nemen, is, dat wij het metaphysische en het ethische als loopend langs eigen spoor over en weer in haar eigen zelfstandig recht laten bestaan. Het metaphysische kan ook genoemd worden het religieuse; wij noemden echter juist het woord „metaphysisch", omdat van ethische zijde dit woord gebezigd wordt bij het bespreken dezer quaesties. Vooral prof. Chantepie de la Saussaye Sr. was gewoon het voor te stellen, alsof de Ethische levens- en wereldbeschouwing in overeenstemming was met het karakter der Gereformeerde Theologie.

Om te verstaan hoe zij dit wilde waarmaken, hebben wij terug te gaan tot de opkomst der Ethische richting. De school, die in het midden dezer eeuw de richting aangaf op Theologisch gebied, was die van Leiden. Daaraan vooraf ging het pogen der Groninger school om, met ignorantie van ons historisch verleden, een practisch Schleiermacherianisme in de kerk in te leiden. Dat gebrek aan historischen zin bij de Groninger school was oorzaak van den weinigen bijval, dien zij vond en van het feit, dat zij op de oppervlakte drijven bleef. De glans dier school onder Hofstede de Groot, Pareau en deels ook Muurling voor een tijd in het Noorden, vooral in Groningen en Friesland opgegaan, was in 1850 reeds zoodanig aan het tanen, dat zij bijna verdwenen was, en naargelang die school aan invloed verloor, kwam de Leidsche op onder leiding van prof. Scholten. Zij trachtte het gemis aan historischen zin en aansluiting aan ons nationale leven, waaraan de Groninger school gelaboreerd en zich den dood gegeten had, te vergoeden; vandaar dat Scholten niet bij Schleiermacher in de leer ging, maar de eerste was, die na lang verzuim de oude Dogmatici weer uit het stof haalde (zie L. de Deo II blz. 162|63).

Scholten gaf als vrucht zijner studiën uit „de leer der Herv. Kerk", in 2 deelen, en toonde daarin, dat hij de oude Geref. theologie meester was, maar tevens lichtte hij er het geestelijk wezen uit en bracht de philosophische gedachten der Deterministische school ervoor in de plaats. Dat werk was het overal gebruikte en gelezene boek, dat door de oude Gereformeerden in den lande van het type Molenaar en Schotsman werd toegejuicht, omdat er nooit in werd afgedongen op het decreet, de praedestinatie enz., maar het cor ecclesiae daarin in eere werd hersteld door de erkenning, dat de vaderen den rechten toon hadden aangegeven; dat decreet verstond hij dan, zooals gezegd is, op zijne manier, als Determinisme.

In dien stroom bewoog men zich, toen de Ethische richting opkwam. Er was strijd tusschen Scholten, den kenner der Gereformeerde theologie en de Utrechtsche professoren met den lateren Amsterdamschen hoogleeraar van Toorenenbergen, die zich gaarne wilden voorstellen als de verdedigers der oude theologie. Scholten echter toonde aan, dat zij die niet kenden maar eigenlijk Arminianen of Socinianen waren. Het gelijk was formeel aan Scholtens' zijde, zoowel theologisch als historisch, al was hij een ongeloovig man en zijne tegenstanders geloovig.

De opkomende Ethische school kon zich nu natuurlijk ook niet houden, alsof de Leidsche school niet bestond en alsof de strijd over het karakter der Gereformeerde theologie niet was uitgebroken; nog temeer moest zij daarmee rekenen, daar de strijd in ééne stad werd gestreden, te Leiden, waar Chantepie Waalsch predikant was en al wat zich daar aan de zijde der orthodoxen schaarde bij hem kerkte. Daarom gaf de Ethische richting zich de allures alsof zij Calvinistisch was en heeft zij in hare terminologie de uitdrukkingen der oude Gereformeerden willen behouden.]

Daar eenmaal het wezen der Ethische richting principieel van dat der Gereformeerde theologie verschilde, kon het niet anders of de strijd met Scholten c.s. moest in eene formule worden opgelost, die het deed voorkomen alsof er van geen strijd sprake was. Zulk eene formule vond Chantepie door te zeggen, dat men op de Dordtsche Synode eenzijdig de *metaphysische* zijde van het vraagstuk op den voorgrond had geschoven, en dat men, sprekende van de geestelijke dingen, die hier op aarde openbaar worden, van uit den mensch de lijn poogde door te trekken tot in het oneindige.

In dat zeggen school metterdaad eene waarheid; wat men te Dordt deed, was het stuk bezien van zijne metaphysische zijde; de keuze van het woord „metaphysisch" is dus als zoodanig reeds eene duidelijke aanwijzing van de waardschatting van dat standpunt, maar de tegenstelling tusschen het metaphysische en het ethische moest bij hen beteekenen: het ethische is de hoofdzaak en het metaphysische is speculatie en dus minder gewichtig.

Daarom spreken wij dan ook liever van *„religieus"*; stelt men toch *ethisch*

en *religieus* tegenover elkander, dan komen er 2 factoren van het menschelijk leven, waarvan wij de hooge waardij en beteekenis gevoelen. Onze vaderen zouden, als het zeggen van Chantepie doorging, hunne beste krachten verspild hebben in ijdele speculatie; zegt men echter, dat de *religieuze* behoefte bij hen op den voorgrond stond, dan blijkt het, dat die vaderen in hun recht waren, doordat zij als kerkelijke vergadering in de eerste plaats geroepen waren om voor het religieuze op te komen. Zij vraagden: hoe wordt wat in ons geestelijk bestaat, in rapport gebracht met de bron van alle geestelijk bestaan in God; niet: hoe wordt de lijn doorgetrokken (de speculatie), maar: hoe wordt de oorsprong uit God verklaard.

Daarmede hebben zij hunne kerkelijke roeping vervuld. Dat men zich over de Ethische lijn te Dordrecht niet uitliet, komt hiervandaan, dat die lijn toen niet zoozeer aan de orde was, maar de tegenstelling komt hierop neer, dat de Openbaring der Heilige Schrift op *religieus* gebied rechtstreeks leidt tot de belijdenis van het decreet, terwijl die Openbaring op *ethisch* gebied niet logisch daarmede verbonden kan worden, omdat het ethische een eigen spoor volgt.

Het feit doet zich telkens voor, dat er *tweeërlei lijn* door het leven loopt, zóo, dat wij op elke van die twee tot eigen consequenties komen, zonder dat het ons gegeven is beide logisch in overeenstemming te brengen.

Bijvoorbeeld: wij hebben een zintuig voor het gehoor en een voor het gezicht; die beide hebben elk een eigen wereld en de gewaarwordingen, die wij ermee opdoen, gehoorzamen elk aan eigen wetten. Heeft men nu op een feestavond tegelijk voor het gehoor muzikaal genot en voor het oog het genot van bloemen en licht, dan gevoelen wij dat gehoor en gezicht *gelijktijdig* weldadig aandoen, maar onderzoeken we die twee nauwkeurig, dan is het niet mogelijk tusschen beide *rapport* te vinden. Wij kunnen de wetten voor het gehoor opsporen, voor het gezicht evenzoo, maar vraagt men: bestaat er nu eenig verband tusschen muziek en bloemen, dan moet het antwoord ontkennend luiden. Wie naar het gehoor alleen oordeelt, acht de bloemen overtollig, omdat zij voor het gehoor niets geven, ja dikwijls door de afleiding het muzikaal genot zelfs schaden; en toch belet niets ons, om, wanneer beide saamgevoegd zijn, te constateeren, dat zij harmonieeren in onze gewaarwordingen.

Zoo hebben wij in ons eigen wezen een *lichamelijk* en een *geestelijk* bestaan, het eerste kunnen wij nagaan, en anderzijds kunnen wij voor ons geestelijk bestaan de wetten bestudeeren, maar rapport tusschen beide te vinden is ons totaal onmogelijk; de eischen van het eene staan voortdurend lijnrecht tegenover de eischen van het andere. Iemand, die honger heeft, steelt

een brood en zet zoo de geestelijke wet op zijde; gaat hij daarentegen met zijn geestelijk bestaan te rade, dan blijft hij gehoorzamen aan de wet van zijn zedelijk leven en steelt niet. Een strijder in den oorlog moet, wat zijn lichamelijk bestaan betreft, zoo spoedig mogelijk zien weg te komen, en toch, zoo hij het doet, pleegt hij eene daad van lafheid, die zijn geestelijk bestaan vernietigt. Eene moeder, wier kind aan eene besmettelijke ziekte lijdt, moet, zal zij de wet voor haar lichaam gehoorzamen, dat kind laten liggen zonder hulp; doet zij dit inderdaad, dan boet zij haar geestelijk bestaan in.

Overal loopen die twee lijnen in het leven naast elkaar, ook op *wetenschappelijk gebied*, in den strijd tusschen de natuurlijke en geestelijke wetenschappen; men paste de wet der natuurlijke op de geestelijke wetenschap toe en eindigde met alle geestelijke wetenschap in materialisme te vernietigen. De conclusie, waartoe men te dien opzichte dan ook meer en meer komt is, dat die twee groepen behandeld worden elk naar eigen wet en elk eene afzonderlijke methode volgen.

De dubbele lijn in de religieuze en ethische beschouwing is dus niets vreemds, geen kreet der wanhoop om een uitweg te vinden, maar eenvoudig gehoorzamen aan de wet, die wij op 't geheele gebied ontdekken, ja die wij ook in het dierlijk leven tot op zekere hoogte waarnemen; menig dier toch stelt zich in de waagschaal voor zijne jongen. In het menschelijk leven komt die dubbele lijn met volle kracht uit in ons dichotomisch bestaan.

Op die manier moet dus ook het religieuze en het ethische leven niet pêle-mêle door elkander behandeld; de maatstaf voor het zedelijk leven is niet af te leiden uit de godsdienstige overtuiging en omgekeerd. Het zedelijk leven te laten beheerschen door de godsdienstige overtuiging, geschiedt door hem, die zegt: als God mij niet van mijne uitverkiezing verzekert, dan doet de zonde er ook niets toe; alles is bepaald, dus ga ik mijn gang. Die lijn kwam daardoor op, dat de predikers van het Evangelie, waar zij in hunne prediking op die diepe dingen terecht kwamen, in plaats van de duïteit te doen uitkomen, die beide door elkaar wierpen en deden alsof het een uit het ander opkwam.

Ons zondig hart grijpt gaarne zulk een excuus aan om aan den drang van het zedelijk leven te ontkomen, en diezelfde fout maakt nu de Ethische richting in tegenovergestelden zin. Uit de verschijnselen van het zedelijk leven leidt zij de godsdienstige waarheid af; men zegt: *waar* is alles, wat *goed* is, *goed* is alles, wat *waar* is, die twee worden dus door hen vermengd evenals door de Grieken, die zelfs tot in het woord καλονκἀγαθον die samensmelting deden uitkomen, en dat vermengen geschiedt zóo, dat zij meer aan het zedelijke dan aan het godsdienstige gelooven, dat het ethische uitgangspunt wordt.

Schleiermacher in zijne Dogmatiek onderzocht dan ook eerst den mensch,

om te komen tot de kennis van zijne zedelijke natuur; op grond daarvan werd nu voor zijn hooger leven de eenheid van een „Verein" geëischt — de kerk —, en onder al de verschillende „Vereine" die zich gevormd hadden, is nu de Christelijke kerk de hoogste en meest ideale; vanuit die „Verein" moet men opklimmen tot Christus en vanuit Christus tot God. Alle eigenschappen Gods moeten omgezet in subiectieve gewaarwordingen van den mensch, geheel naar Kant's methode, dat het phaenomenon het uitgangspunt is om te komen tot het noumenon.

Op die lijn zeiden de Ethischen, dat de Dordtsche vaderen *eenzijdig* waren en juist andersom handelden, door uit de religie het zedelijk leven op te bouwen, en het standpunt der Ethischen is zeer natuurlijk als men tot de conclusie komt, dat het steunpunt ligt in het subiect; dan moeten alle zedelijke verschijnselen voor ons waarneembaar zijn, terwijl de godsdienstige verschijnselen, die voor onzen blik in het oneindige zich verliezen, een mystiek karakter dragen. Zoo is men dus, dien weg opgaande, er toe gekomen om die zedelijke verschijnselen als grijpbaar en tastbaar te nemen, als eerste lijn, en te pogen daaruit met het overige in rapport te komen.

Ten deele had die poging een waar element; tegenover elke pseudo-Gereformeerde leer, die het zedelijke afmat naar de religieus beleden waarheid en zoo tot Antinomisme kwam, was het heerlijk te pleiten voor de zelfstandigheid en de rechten van het zedelijk leven. Ziet men Paulus' brieven in, dan bemerkt men, dat hij begint met religieuze uiteenzetting; in den brief aan de Efeziërs wordt eerst alles afgeleid vanuit Gods eeuwig besluit, daarop wordt die openbaring in 't licht gesteld; alles wordt in God opgenomen en uit God afgeleid, terwijl daarna tout cru de eischen des zedelijken levens worden geponeerd, de roeping van den man en de vrouw, de kinderen en de ouders enz.; wij vinden dus de religieuze en de ethische lijn onverzwakt in hun tweeheid naast elkaar geplaatst.

Tegenover de predikers, die den moed misten de wet des Heeren met volle klem te doen hooren, waren de Ethischen dus in hun recht; ook onze vaderen hebben steeds geloof, gebod en gebed vereenigd, maar dit neemt niet weg, dat de Ethische richting nu toch dezelfde fout maakte als de Antinomianen maar in omgekeerde orde, want zij poogden het een uit het ander af te leiden door de godsdienstige waarheid op te offeren aan het zedelijk leven.

Nooit moet dus iets worden te kort gedaan aan de compleetheid van het besluit, anders schaadt men het zedelijk leven; dat laatste moet worden afgeleid niet uit het besluit maar uit het gebod Gods.

Met dit alles voor oogen moeten wij nu overgaan tot de bespreking van de *praedestinatie*, de *electie* en de *reprobatie*.

Hier hebben wij te doen met de religieuze wereld en ten principale met de vraag: hoe wij in onze menschelijke persoonlijkheid staan tegenover den Heere onzen God, hoe wij met ons verleden en onze toekomst in rapport staan tot hetgeen Hij van ons vraagt en zoekt.

1. Het eerste punt dezer paragraaf dient om een einde te maken aan de *verkeerde voorstelling* bij *praedestinatie, electie* en *reprobatie.* De theoloog moet helder inzien, wat elk van die drie heeft te zeggen en in welk verband zij staan. Zij zijn niet gecoördineerd, maar *gesubordineerd;* het *decreet* is het hoofdbegrip; daaronder staat de *praedestinatie;* het engste begrip is de *electie,* waarmede de *reprobatie* is gecoördineerd.

Het *decreet* is het hoofdbegrip, omdat het 't allesomvattend begrip is; het is het besluit Gods, zich uitstrekkend over alle dingen in hemel en op aarde; van het decreet is dus niets uitgesloten; alles het groote en het kleine valt er onder samen; het is de wil Gods over den geheelen kosmos zoo in ontstaan als in voortbestaan, toekomst en bestemming zich uitstrekkende.

De *praedestinatie* daarentegen is niet een even ruim begrip, dat daarnaast staat, maar is in het decreet begrepen: er is in het decreet eene beschikking Gods over de impondera, de ponderabilia, over deze aarde, de andere planeten enz. en een van die deelen is de praedestinatie, want *die is het decreet Gods over eene bepaalde categorie en wel voorzoover het beschikt het ontstaan, het bestaan, het proces en de finis van de redelijke wezens.* Van die wezens bestaan slechts twee soorten, n.l. de *menschen* en de *engelen.* Van de engelenwereld weten wij betrekkelijk weinig af, ook omtrent de praedestinatie der engelen wordt ons weinig meegedeeld en toch omvat dit deel van het decreet volgens de H. S. ook de engelen.

Laten wij het nu hierbij, dan blijft er eene ernstige *moeilijkheid* over, n.l. deze: dat het decreet over de redelijke wezens voorzoover het praedestinatie is, niet geheel geïsoleerd kan worden van het decreet Gods ook over de overige dingen, dat die verschillende deelen van het decreet met elkaar in organisch verband staan.

Wij als redelijke wezens staan door ons lichaam in organisch verband met de dierenwereld, de plantenwereld, de lucht enz.; wij kunnen dus ons menschelijk leven niet zóó isoleeren, dat wij zeggen kunnen: de praedestinatie over ons staat buiten organisch verband met het overige, daarom moet er nog bij gezegd, *dat de praedestinatie dat deel van het decreet is, dat over de redelijke wezens als zoodanig gaat.*

Er blijkt dus, dat er nog andere dingen zijn, die op de redelijke wezens invloed oefenen, maar dat men daarmede zich bij de praedestinatie niet inlaat; de menschen in Engelsch-Indië, die tengevolge van den hongersnood als

geraamten er uitzien, hebben op 't oogenblik slechts behoefte aan spijs en laten zich niet in met wetenschappelijke vraagstukken. De Dienaren des Woords occupeeren zich niet met het lichamelijke en tijdelijke hunner gemeenteleden maar met den mensch als geestelijk wezen allereerst; diezelfde onderscheiding kan ook hier worden toegepast: de praedestinatie genomen als eng beperkt begrip, handelt van dat deel van het decreet, dat de beschikking inhoudt voor het *bestaan,* de *historie* en de *toekomst* der redelijke wezens als zoodanig.

Hierbij moet echter nog eene nadere bepaling gemaakt en wel deze, dat de praedestinatie in het decreet eene zóo beteekenende plaats inneemt, dat men tot op zekere hoogte zou kunnen zeggen, *dat het decreet er slechts is om de praedestinatie.* Dat iets tegelijk kan zijn *onderdeel* van een geheel en nochthans in dat geheel eene *eminente plaats* innemen, zoodat het geheel er door beheerscht wordt, zien wij overal; ons *hoofd* bijv. is een deel van ons lichaam en toch treedt het daar zóo op den voorgrond, dat feitelijk het geheele lichaam erdoor beheerscht wordt.

De H. S. gaat zelfs nog verder en wijst ons op de tong, die, evenals het roer van een schip en het gebit in den bek van het paard een klein instrument is om groote dingen te doen.

Datzelfde kan men op veel grootscher terrein zien in de verhouding onzer *aarde* tegenover de overige planeten in het zonnestelsel; vergeleken bij Uranus en Saturnus, beteekent de aarde niets, tegenover de zon zinkt zij als in het niet weg, en toch, niettegenstaande die verhouding, is het de aarde, waarop Gods Zoon neerkwam en waarop eens het rijk der heerlijkheid bloeien zal.

Ditzelfde geldt ook van de *praedestinatie ten opzichte van het decretum*; het decretum bestaat uit stukken, die overigens handelen van veel grootere deelen der Schepping, en in de praedestinatie ligt alleen die beschikking, die *menschen* en *engelen* beheerscht als redelijke wezens.

Hoe klein is nu niet dat deel als men al de sferen der Schepping daarnaast stelt! en nochtans is in die Schepping de mensch zóo de eminente creatuur, dat al het andere zich naar hem regelt. In den bouw van een organisme zoowel als van een mechanisme, richt zich alle nevendeel naar één hoofddeel; in den halm is het hoofddeel de korrel in de aar, de tarwe is het gepraedestineerde en de hulzen, stengel en wortels bestaan om die korenkorrels; de vraag hoe al dat andere zijn moest, wordt beheerscht door het koren. Zoo is het ook in ons lichaam: ons hoofd is domineerend, en het verdere lichaam doet dienst om dat hoofd te dragen, te voeden en te bekwamen; wie dan ook het andere veronachtzaamt, ervaart, dat het hoofd mat, dof en krank wordt.

Zoo ook kan men zeggen, dat in het samenstel van den kosmos niet eerst

de geheele kosmos er was en daarin de aarde, waarop nu de mensch kwam zoo goed en zoo kwaad als het kon, maar omgekeerd is, naar goede logische regel, ook hier, gelijk in elk plan, het eerste het laatste en het laatste het eerste. Wil ik een toren bouwen, dan moet ik mij eerst het bovenstuk denken, daarna het onderstuk en eindelijk de fundamenten, die dit alles moeten dragen. In het plan Gods is dus eerst de vraag geweest: hoe moet de *mensch* zijn, daarna: hoe moet de dierenwereld zijn om bij den mensch te passen, hoe de plantenwereld om te passen bij mensch en dier, hoe de aarde voor mensch, plant en dier, hoe het samenstel van den kosmos om die aarde te dragen. Zoo gevoelt men, hoe, van achteren naar voren gerekend, in de praedestinatie die bepaling, hoe de mensch moet zijn, het uitgangspunt voor het geheele decreet is, waarin verder alles organisch samenhangt: de dierenwereld geschapen naar den mensch enz.

Uit dat oogpunt bezien, is de praedestinatie het *centrum* van het decreet, waarnaar zich het overige schikt; daarin ligt alles, wat voor het verdere decreet noodig is. Zoo komt er eene geheel andere beschouwing dan wanneer wij het decreet laten praedomineeren en aan de praedestinatie alleen eene ondergeschikte plaats toekennen. *Zij is hoofddeel, centraal deel, ja het deel, waarvan het decreet afhangt.*

2. Het tweede punt dezer paragraaf bedoelt formeel aanwijzing te geven van de plaats der electie en der reprobatie. De praedestinatie is het geheel en de electio cum reprobatione als licht en schaduw verbonden, zijn een deel van de praedestinatie. Waarin bestaat nu het eigenaardige van de electie in onderscheiding van de praedestinatie?

Het enger begrip ligt hierin, dat de electie de *nominale beschikking is over den enkelen persoon;* de praedestinatie gaat over het *menschelijk geslacht*, maar de electie is gebonden aan de beschikking over den mensch met name, hoofd voor hoofd; de praedestinatie beschikt hoe en hoedanig de menschen er zullen komen, dat in hun leven eene zedelijke Differenzirung zal bestaan, dat zij in zonde zullen kunnen vallen, dat er dan nochtans redding mogelijk zal blijken en welke de middelen zijn om dat doel te verwezenlijken.

De praedestinatie nu is niet volkomen, tenzij er ook aanwijzing zij van de bepaalde personen wie dit alles geldt, anders blijft het een vaag begrip, waarin bepaling en vastheid ontbreken. Dat bepaalde stuk der praedestinatie, het fixeeren der praedestinatie op bepaalde personen, is de electie.

Hoezeer nu echter de electie als een afzonderlijk deel in de praedestinatie voorkomt en zich richt op het bepalen van den loop van het lot van bepaalde personen, zoo mag zij toch nooit worden verstaan als de beschikking of bepaling over *individuën*.

Vat men haar zóo op, dan komt er een *aggregaat*, zekere menigte van electi los naast elkaar. Als zoodanig bestaan de menschen niet; geen mensch kan bestaan dan als lid van het menschelijk geslacht, als opgekomen uit- en ingevlochten in het menschelijk organisme. Wanneer de electie dat stuk van de praedestinatie is, dat de beschikking geeft, hoofd voor hoofd, over de enkele menschelijke wezens, dan mag zij nooit gedacht als beschikking over die personen, nadat zij denkbeeldig uit het organisme der menschheid zijn uitgelicht. Daarom zegt de H. S. steeds, dat de electi *in Christus* zijn, d. w. z. dat de electi niet als individuën genomen worden, maar als μέλη τοῦ σώματος τοῦ Χρίστου, d. i. in organisch verband. In dat σῶμα τοῦ Χρίστου is het dus, dat het organisch verband van mensch en mensch, nu in gezuiverden vorm te voorschijn treedt, terwijl de *reprobatie* juist gaat voor de *individuën*, want al wat obiect der reprobatie is, wordt uit het organisch verband losgerukt en absoluut individu. De organische betrekking der liefde komt bij de electie tot hare heerlijke ontplooiing, er is de hoogste saambinding tusschen hen onderling, maar in de reprobatie wijkt de liefde ten slotte volkomen en inplaats van liefde komt het egoïsme, dat den band tusschen mensch en mensch opheft en hen maakt tot absolute individuën.

Gelijk nu bij het decreet de praedestinatie het hoofddeel vormt, zoo is ook bij de praedestinatie de *electie* op hare beurt het principale stuk. Natuurlijk is het voor de beschikking Gods voor de menschen als redelijke wezens niet genoeg, dat er menschen geschapen werden, vielen, gered werden en de middelen daarvoor in gereedheid kwamen, maar ook hier moet van achteren naar voren gerekend worden. Eerst als bekend is, welke personen voorwerpen dier voltooide genademiddelen kunnen zijn, zijn de middelen daarvoor te bepalen; zij worden dus bepaald door het doel, en dat doel is de dienstbaarstelling der uitverkorenen voor Gods eere; daarom is de electie het doel, waarin beschikt wordt over de in de praedestinatie bestemde middelen.

Brengen wij nu het daar gezegde in verband met het vorige, dan komt de zaak zóo te staan, dat de electie het *einddoel is*, waarnaar alles zich in de praedestinatie regelt, en dat omgekeerd de praedestinatie het doel is, waarnaar alles zich in het decreet regelt. Voegt men die twee samen, dan wordt het decreet beheerscht door de praedestinatie en de praedestinatie door de electie, zoodat de electie dus feitelijk het culmineerende punt is in het besluit Gods.

3. Wat betreft de *reprobatie* wordt in de paragraaf één punt formeel besproken, n.l. dit, dat wij bij de leer der praedestinatie, der electie en met name bij die der reprobatie uitsluitend te steunen hebben op de H. S.

Bij al het argumenteeren over deze zaak vergeet men wat het terrein

is, waarop men argumenteert. Dat terrein is niet dat van het menschelijk denken; de theologie is eene wetenschap, die alleen tot inhoud heeft de stof, die uit Gods Woord geput is. Is onze basis nu de menschelijke rede, dan weten wij van dat alles niets; staan wij op den bodem der H. S., dan moet alleen de vraag worden beantwoord of het al dan niet in de H. S. zoo geleerd wordt. Ziet men nu de verschillende verhandelingen over die vragen in, dan neemt men waar, dat steeds wordt geargumenteerd met menschelijke redebewijzen. De praedestinatie is het kenmerkend leerstuk onzer belijdenis en daarom is het van het hoogste belang dit punt duidelijk en helder te ontwikkelen, daarom moet alle verkeerde redeneering worden afgesneden en de zaak teruggeroepen tot het standpunt van uitgang. Dat standpunt òf er electie, reprobatie etc. is, wordt eenig en alleen beslist door de vraag: of het in Gods Woord geopenbaard is, ja dan neen. Met zooveel nadruk moet hierop gewezen, omdat gemeenlijk door Roomschen en Arminianen aan de Gereformeerden ten laste gelegd wordt, dat de reprobatie is de valsche logische consequentie uit de electie gemaakt.

Eén punt is er, waardoor dat gevoelen schijnbaar ook schriftuurlijk schijnt gesteund te worden, n.l. dit, dat terwijl in de H. S. duidelijk voorkomen de uitdrukkingen „praedestinatie" en „electie" het woord „reprobatie" als zoodanig *niet* in de Schrift gevonden wordt. Vandaar is het, dat die inrichting die meent, dat als iets niet letterlijk in de H. S. staat, het ook niet waar is, aanleiding neemt om te zeggen: *er bestaat* geen reprobatie.

Wordt de reprobatie dus in Gods Woord geleerd, dan is de vraag of er, 't zij ethisch, 't zij logisch eenige aannemelijke grond is, die er den mensch toe leiden zou om in strijd met de H. S. de reprobatie te leeren, eigenlijk dwaas. Men behoeft die beschuldiging van onschriftuurlijkheid, die tegen ons wordt ingebracht slechts in te denken, om er het onhoudbare van in te zien. Wel is de haat van mensch tegen mensch dikwijls zeer ver gegaan; wel zouden velen een innig genot hebben, zoo zij een ander een ongeluk zagen overkomen, maar aanstonds zij daarbij opgemerkt, dat hier tegenover staat, dat men de meeste dier menschen, die tegen elkander uitvaren, een paar dagen later weer kameraadschappelijk met elkaar ziet verkeeren; daaruit volgt, dat die uiting van bitterheid wel in het hart school, maar dat toch de gewone levenstoon zoo niet is.

Geldt nu bij het leerstuk van de reprobatie die *hartstocht*, die bitterheid, die elkander vervloekt? Zoo ja, dan is er geen bezwaar om te zeggen, dat de reprobatie uit het menschelijk hart kon voortkomen. Zij is echter door kalme denkers neergeschreven ten opzichte van personen met wie zij geene onaangenaamheden hadden; er is geen animositeit, er komen geene andere

personen bij in het spel. Men kan zich in 't afgetrokkene denken een toon als die in Israël opkwam: „Welgelukkig zal hij zijn, die uwe kinderkens grijpen, en aan de steenrots verpletteren zal", maar intusschen is er in dat alles eene wijze van uitdrukking, die niet in de Westersche wereld gebruikelijk is, maar die wij in de H. S. vinden en die vreemd is voor het Westersche oor. Was derhalve de reprobatie uitgevonden geworden in zoodanigen Oosterschen kring, dan zou dat tot op zekere hoogte te verklaren zijn.

Dit leerstuk is echter uitgekomen bij kalme denkers als *Augustinus* en *Calvijn* en bij kalme Hollanders, Hugenooten en Schotten, en vond daarom ingang meest bij Westersche volken; er is dus geen spoor van persoonlijke, nationale en atmospherische passie.

Het leerstuk der reprobatie zegt in de schatting van vele menschen eigenlijk, *dat God het kan helpen*, dat de mensch verworpen wordt, en werpt dus, naar veler meening, de schuld op Hem. Van de *ethische* zijde op dit leerstuk aandringende, komen wij dus tot geene verklaring.

Is het echter, van de *religieuze* zijde genomen, aannemelijk dat de drang des harten ons zou hebben gebracht tot de reprobatie? Neen, want juist de groote moeilijkheid is om de belijdenis van God er zóó mede in overeenstemming te brengen, dat Zijne heiligheid onaangetast blijft. Onze tegenstanders komen dan ook steeds aangedragen met het beweren: dat leerstuk is in strijd met de religie, en nochtans zeggen zij, dat wij het verzonnen uit den religieuzen aandrang van ons hart.

Van de zijde van ons denken, de *logische* zijde bezien, komen wij tot de conclusie, dat het ook langs dien weg niet zou zijn uitgevonden. Men zegt: wanneer er eenmaal electie is, stelt gij, Gereformeerden, dat er ook noodzakelijk reprobatie is. Om dit te weerleggen is onze vraag: Was het logisch denken dan niet altijd hiermede bezig in alle eeuwen om tot eene solutie te komen, en is een van die denkers gekomen tot zulke oplossing? Alle scholen, die niet met de H. S. rekenden, verwierpen de reprobatie. Men kreeg ter oplossing:

a. de leer van de ἀποκατάστασις πάντων, die stelt, dat alles wat nu onvolmaakt en gebrekkig is, eens van dat alles zal worden vrijgemaakt, ja volgens sommigen zal zelfs de duivel ook terugkomen van zijn opstand tegen God en zich onderwerpen. Dit is geheel buiten de H. S. om en volgt volkomen logisch uit het menschelijk denken; zelfs zoekt men in de H. S. het bewijs hiervoor in de plaats, die zegt, dat „alle knie Hem zal worden gebogen en alle tong Hem belijden".

b. Eene andere theorie is die der *conditioneele onsterfelijkheid*, geleerd door hen, die de ἀποκατάστασις πάντων te kras vinden. Zien wij niet, zoo zeggen zij, overal de struggle for life; de zwakken bezwijken, de sterken blijven. Zoo

zullen alle zielen, die niet tot het leven kwamen, eens geheel weggaan. De zaak is zoodoende logisch opgelost.

c. Ook heeft men nog de theorie, die de *praevisio* in het Decreet indraagt. Men zegt: er is noch electie noch reprobatie; de zelfbepaling ligt in den vrijen wil van den mensch, maar door praevisio ziet God, wie zich in het verderf zullen storten en een eeuwigen zelfmoord plegen.

Langs al deze wegen ontkwam het logische denken aan dit probleem, maar nooit en nergens is men uit het logische denken tot erkenning der reprobatie gekomen. Waar nu het denken altijd zich met deze quaestie inliet, en nooit tot de reprobatie kwam, hoe kan men dan zeggen, dat dit leerstuk bij de Gereformeerden daaruit opkwam?

Men zou kunnen tegenwerpen: ja maar, die andere scholen kenden ook geene electie, waarvan de reprobatie de tegenstelling is; doch deze bedenking is spoedig te ontzenuwen, want Schleiermacher kende de electie (denk aan zijne leer van de virtuozen) en Plato evenzeer, maar altijd relatief, nooit absoluut.

Volkomen onjuist is dus de bewering, dat Augustinus en de Gereformeerden uit logische consequentie of ethischen drang dit leerstuk poneerden. Bovendien: hoort men ooit waarlijk Gereformeerde predikanten of oefenaars met voorliefde en ingenomenheid de reprobatie bespreken? Harde en stugge naturen, ja, zijn er, die dit leerstuk op den voorgrond plaatsen, maar de doorgaande levenstoon in de kringen der oprechte vromen is niet alzoo. Zij buigen het hoofd voor deze waarheid, maar spreken er nooit over met ingenomenheid.

§ 2. Het Schriftgebruik der woorden „praedestinatie", „electie" en „reprobatie".

De *praedestinatie*, gelijk zij in dit leerstuk voorkomt, wordt in de H. S. uitgedrukt door הָכִין, ὁρίζω, προορίζω, of ook door προγνῶσις en προθέσις; de electie door בָּחַר en ἐκλογή. Het begrip van *reprobatie* wordt uitgedrukt door מָאַס, הִשְׁלִיךְ, ἀποδοκιμάζειν en ἀποβολή, maar wordt onder deze uitdrukkingen bijna niet rechtstreeks toegepast op het decreet. Hetgeen in de H. S. voorkomt als het doel, hetwelk met de praedestinatie etc. beoogd wordt, is in het hoogste einde, d. i. als ultimus finis de zelfverheerlijking Gods. Aan dit doel is alle praedestinatie, alle electie, alle reprobatie volstrektelijk ondergeschikt; dientengevolge dragen praedestinatie, etc. altoos het karakter van eene voorbeschikking t o t d i e n s t; inzooverre echter als ook de middelen die tot dit hoogste einde moeten leiden elk voor zich doel en dienstaanwijzing vereischen, worden de uitdrukkingen „praedestinatie" en electie" volstrekt niet alleen gebezigd van de dienstbaarstelling voor den finalen afloop der dingen, maar evengoed met het oog op hetgeen God de Heere bepaalt aangaande den schakel der m i d d e l e n die op dat einde moeten uitloopen. Vandaar dat in de H. S. onderscheidenlijk gesproken wordt van praedestinatie en electie voor t ij d e l ij k e n en voor e e u w i g e n dienst, komende dan die tijdelijke dienst voor bij de middelen, die eeuwige dienst waar sprake is van den eindafloop; iets wat tot op zekere hoogte evenzoo geldt van het begrip der verwerping

Genomen in engeren zin zijn deze uitdrukkingen uiteraard alleen toepasselijk op r e d e l ij k e w e z e n s, hetzij menschen, hetzij engelen. In den breederen zin van tijdelijken dienst daarentegen worden zij in de H. S. evenzoo gebezigd van p l a a t s e n, g e b o u w e n, s t e d e n, bergen enz. De Middelaar valt, naar Zijn creatuurlijk bestaan, onder beide uitdrukswijzen, alleen wat het engere begrip aangaat, niet op dezelfde wijze als de verkoren zondaren. Bij menschen kunnen deze uitdrukkingen evenzoo in beiderlei zin voorkomen en van dezelfde personen gebezigd worden, nu eens als praedestinatie en electie tot

tijdelijken dienst en dan eens als praedestinatie en electie ter eeuwige zaligheid.

De reprobatie komt bijna uitsluitend sensu latiore voor, maar ook al wordt electie en reprobatie genomen in den engeren zin, dan blijven zij toch ook zoo door God verkoren middelen, die dienst doen om het laatste door Hem gestelde doel te bereiken. Dit onderscheiden gebruik van dezelfde uitdrukkingen in de H. S. stelt ons den eisch om bij elken tekst, waarin deze woorden voorkomen, ons af te vragen of zij spreken van tijdelijken dienst als middel of van eeuwigen dienst in het bereikte doel.

Eene andere onderscheiding, waarop evenzeer te letten valt, is deze, dat herhaaldelijk van praedestinatie, electie en reprobatie in de H. S. ook sprake is, niet om uit te drukken, wat in het decreet besloten is maar om te kennen te geven het tusschentijds gemotiveerd besluit, veelal in den vorm van bedreiging, belofte of vermaning.

Toelichting.

Dat het noodig is over de genoemde woorden te handelen, ligt aan de Arminianiseerende richtingen. Men komt met de H. S. in de hand bij menschen, die over het Schriftgebruik der woorden niet nadenken en zegt: die electie slaat niet op de eeuwige zaligheid, want de Bijbel spreekt van voorverordineering en uitverkiezing zonder te gewagen van de zaligheid; het is eene voorbeschikking voor allerlei *ambten, beroepingen, waardigheden* enz. Staat er van David, dat God hem verkoor, dan beteekent dit, dat, waar het aankwam op de keuze van een koning, Saul van achteren bleek te zijn de niet-verkorene en David de wel-verkorene koning over Israël.

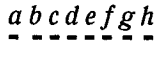
Zoo zocht men de leer der verkiezing en der reprobatie te *verzwakken*, en daaraan hebben de Gereformeerde dogmatici mede schuld. Altijd zetten zij dit op verkeerde wijze uiteen; zij namen de hoofdmomenten één voor één en beriepen zich daarbij op enkele Schriftuurplaatsen, maar begrepen niet, dat de Schrift in haar samenhang moet genomen worden; en dat, waar over verkiezing en verwerping veelvuldig en op velerlei manier gesproken wordt, men er rekenschap van moet geven, waarom de H. S. telkens een ander woord bezigt; de linguistische eigenaardigheden gelden voor de H. S. ook; zijn er nu 3 woorden, die in onderling verband staan en komt dat drietal meer in den zin voor dien het Dogma niet bedoelt, dan moet de vraag rijzen: hoe komt dat?

Dit te onderzoeken is bovendien noodig voor de aanstaande Dienaren des woords; teveel toch is het de gewoonte, dat predikanten, die eenvoudig op de

teksten der Dogmatiek afgaan, zich gedurig vergissen en teksten, die met de praedestinatie in dogmatischen zin niets uitstaande hebben, gedurig aanhalen als wel daarop slaande. Het is hiermede evenals met het woord „bekeeren"; het kleiner deel der teksten, waarin dit woord voorkomt, heeft slechts betrekking op de bekeering in den dogmatischen zin, het grooter aantal beteekent als שׁוּב terugkeeren van de geloovigen na hunne vervreemding. Dat *misbruik van plaatsen* komt ook voor bij de teksten, die over de verkiezing handelen: men gaat daarmede voort, totdat er eindelijk iemand komt, die de H. S. tegen de belijdenis keert.

I *A*. Noodzakelijk is het derhalve, dat wij eerst het *Schriftgebruik* nauwkeurig onderzoeken; het is noodig te weten, dat de tegenstanders zeggen: de H. S. kent alleen eene verkiezing *tot dienst*, hetzij ambtelijk of niet-ambtelijk, maar *niet* eene verkiezing tot *zaligheid*. Hun gevoelen kreeg steun door de teksten, waarin sprake is van dè verkiezing van een geheel volk, van Sion, Jeruzalem etc., waarbij van eeuwige zaligheid geen sprake kan zijn. Wel geeft men toe, dat hier en daar eene enkele uitdrukking op de eeuwige zaligheid doelt, maar die moet dan gewijzigd in bovengenoemden zin.

Ter verduidelijking der zaak lette men op onderstaande figuur, voorstellende de schalmen van een keten.



De eerste schalm is het aanvangspunt, de verticale lijn is de ultimus finis. Van *a* af rekenend, kan men zich denken, dat *a* het middel is om tot *b* te komen. Spreek ik nu alleen van *b*, dan is *b* het doel en doet *a* dienst voor *b*; *a* is dan uitverkoren tot dienst om *b* te bereiken.

Kom ik tot *c* dan is *c* doel en zijn *a* en *b* tot dienst gepraedestineerd. Komt men tot *d* dan is ook *c* middel; zoo kan men voortgaan totdat *h* doel is, terwijl dan *a*—*g* middelen zijn om het te bereiken. Zie ik op het *einddoel*, dan is alles middel geworden en tot dienst gepraedestineerd om dat einddoel te bereiken. Stel ik *h* als het laatste middel, en is het einddoel de zelfverheerlijking Gods, dan is *h* de eeuwige zaligheid der uitverkorenen; loop ik dus de geheele lijn af, en houd ik het hoogste einde in het oog, dan is de zaligheid der uitverkorenen dienstdoend *middel* om het einddoel te bereiken. Dat is intusschen alleen te gevoelen als met het hoogste einde gerekend wordt; geschiedt dit niet, dan is *h* het einddoel en loopen de middelen slechts van *a*—*g*. Is de zaligheid dus het doel, dan is *h* geen middel maar het *doel*, waaraan alles onderworpen is. Hieruit ziet men, dat de geheele onderscheiding en tegenstelling, alsof er zou zijn eenerzijds eene praedestinatie tot dienst en anderzijds eene praedestinatie tot de eeuwige zaligheid, op *dwaling* berust,

omdat ook de eeuwige zaligheid valt onder de praedestinatie tot dienst, zoodra de lijn geheel wordt afgeloopen en de zelfverheerlijking Gods als doel opgenomen.

De onderscheiding kan alleen een oogenblik stand houden, zoo men bij *h* blijft staan en het eigenlijke hoofddoel uit het oog verliest. Dit laatste is echter eene gebrekkige beschouwing, omdat daarbij de lijn niet wordt afgeloopen, maar de laatste schalm blijft rusten; de praedestinatie tot eeuwige zaligheid is het dienstdoend middel en niet het heerschende doel.

Tegenover dienen staat heerschen; die twee wisselen hier elkander af; *b* in verband met *a* beheerscht *a*; *c* heerscht weer over *a* en *b* enz. Kom ik zoo eindelijk aan *h*, dan is *h* het heerschend doel en *a—g* zijn dienend; schrijd ik voort tot de verticale lijn, dan dient alles en heerscht die lijn. In de logische concatenatie van oorzaak en gevolg moet men op de opschuiving letten: de eerste schalm alleen heerscht nooit en de laatste dient nooit; alle tusschen inliggende dienen beurtelings en heerschen, naar gelang men ze beschouwt met het oog op den schalm, die volgt of voorafgaat.

Nu zal het duidelijk zijn, hoe de geloofde onderscheiding tusschen eene verkiezing tot dienst en eene tot de eeuwige zaligheid, erroneus is, en hoe men zeggen moet: *alle* praedestinatie is tot *dienst*, ook die tot de eeuwige zaligheid, en wil men onderscheiden, dan moet men zeggen: *alle verkiezing is tot dienst*, maar er is praedestinatie tot *tijdelijken* — en er is praedestinatie tot *eeuwigen* dienst; alle schalmen hebben dit eigenaardige, dat zij voor een tijd zijn; hebben zij uitgediend, dan gaan zij weg. De H. S. bijv. is gepraedestineerd om Gods Naam te dragen over de aarde, maar als eens de elementen branden zullen, dan gaan ook alle Bijbels weg; in den hemel is geen Bijbel. De verkiezing tot de ambten van profeet, koning enz. duurt zoolang men op aarde is en eindigt met het wegvallen der personen; alle verkiezing van een middel, dat niet is de verkiezing ter eeuwige zaligheid, draagt een tijdelijk karakter, alleen de praedestinatie der uitverkorenen draagt een geestelijk karakter. Hoewel zij dus beide onder de categorie van dienst vallen, kan men wel onderscheid maken tusschen de verkiezing van die momenten, die een temporaire bedoeling hebben en die praedestinatie, die een eeuwig karakter draagt. Dat is de eeuwige zaligheid met haar coördinaat de reprobatie.

Eene laatste onderscheiding is hierbij nog te maken, nl. deze: *Als wij in het Dogma spreken van praedestinatie, electie en reprobatie bedoelen wij eene beslissing, die alzoo bepaald is in het eeuwig Raadsbesluit Gods*, en die niet afhangt van wat hier of daar staat: *„Ik zal Israël verwerpen" etc.* Met dit zeggen is niet bedoeld een te kennen geven van den inhoud van dat eeuwige

Raadsbesluit, maar een zedelijk middel, om tot inkeer te brengen. Bij het lezen der H. S. moet men dus ook daarop letten, en bedenken, dat, zoo vaak zulke zegswijzen voorkomen in bedreiging, belofte of vermaan, dit nooit mag opgevat als uitdrukking voor den inhoud van het decreet, maar als een *ondergeschikt gebruik,* dat in den paraenetischen inhoud van de H. S. gedurig voorkomt. In de eene plaats staat, dat het „den Heere niet berouwen zal", op eene andere plaats weer: „toen berouwde zulks den Heere"; het eene is volgens het decreet, het andere is de voorstelling van het feit, zooals het in de historie plaats grijpt. De woorden „praedestinatie", „electie" en „reprobatie" worden dus gebezigd voor:

1°. *tijdelijken* dienst;

2°. *eeuwigen* dienst;

3°. als *temporaire vormen,* geheel buiten het besluit om, in het paraenetisch gebruik voor bedreiging, vermaan en belofte.

Nu moeten wij ons bepalen tot wat zooeven door de verticale lijn werd aangeduid, n.l. het *einddoel.* Slaan wij daartoe de Heilige Schrift op, allereerst bij: *Spreuken 16 : 4* die bekende plaats „de Heere heeft alles gewrocht om Zijnszelfswil; ja ook den goddelooze tot den dag des kwaads". Deze plaats wordt aangehaald, omdat wij bij het zoeken naar het doel eerst het meest algemeene moeten hebben, dat als het hoogste einde ons in de Heilige Schrift wordt aangewezen. Heeft de Heere *alles* gewrocht om Zijnszelfswil, en bedenken wij, dat wij hier met de opera Dei immanentia te doen hebben, dan is duidelijk, dat het decreet, de praedestinatie en de electie onder die opera vallen. Bovendien komt in de bijvoeging „ook den goddelooze tot den dag des kwaads" aan het licht, dat de praedestinatie met de gevolgen: electie en reprobatie er onder vallen; daarom juist is het recht om ons op deze plaats te beroepen boven allen twijfel verheven; er staat zelfs, letterlijk opgevat, dat God den goddelooze gemaakt heeft, dat Hij dien mensch zoo goddeloos schiep. Dat dit hier de zin niet kan zijn, wordt later toegelicht, maar toch is deze uitspraak zóó beslissend, dat zij allen twijfel opheft. Hier is een heerschend doel gesteld, en al het overige is dienende onder dat doel. Het wordt hier opgegeven als „om Zijnszelfs wille"; het is dus het doel, waaraan al Zijne werken en ook Zijne praedestinatie over de personen dienstbaar worden gesteld. Alle praedestinatie komt dus hier voor als *dienst.*

Toch zijn de eigenlijke loci classici in dezen *Rom. 9 : 14—23* en *Efeze 1 : 1—12.*

Rom. 9 : 14—23. Paulus betuigt in het eerste gedeelte van dit hoofdstuk zijne innerlijke verkleefdheid aan het Joodsche volk; hij zegt zelfs, dat hij zelf zou wenschen verbannan te zijn van Christus voor zijne broederen; daarna toont hij aan, dat de verkiezing van Israël als volk niet is geweest

eene eeuwige, maar eene *tijdelijke* verkiezing, tot tijdelijken dienst, en dat niet die allen het zaad van Abraham zijn, die uit hem werden geboren, maar dat „de kinderen der beloftenis voor het zaad gerekend worden" (vs. 8). Eindelijk wijst hij in het voorbeeld van Rebekka aan, hoe zij twee kinderen in haren schoot droeg, waarvan het heet: „Jacob heb Ik liefgehad en Ezau heb Ik gehaat", en op dat standpuut aangekomen in vers 13, gaat hij voort met te vragen: of het geen onrecht in God is, als Hij een kind, dat nog niet geboren is, in den schoot zijner moeder reeds onderscheidt en van tweelingen den een lief heeft en den ander haat.

Ook Paulus was niet iemand, die beleed zonder de bezwaren te gevoelen, die daarbij in het menschelijk hart oprijzen; hij was geen laf man, die uit den weg loopt voor de bedenkingen, maar juist die bedenkingen spreekt hij in krassen vorm uit. Zijn antwoord luidt: „Dat zij verre" en hij geeft daarvoor als rede op (vs. 15): τῷ Μωσῇ γὰρ λέγει Ἐλεήσω ὃν ἂν ἐλεῶ, καὶ οἰκτειρήσω ὃν ἂν οἰκτείρω, en om dat aan te toonen, verwijst hij naar *Ex. 9 : 16*, waar staat uitgedrukt, dat God Zijne kracht wilde bewijzen en Zijnen Naam doen verheerlijken op de gansche aarde, en dat Hij, teneinde dit te bereiken, opzettelijk Farao verwekte, dat Hij hem verhardde om Zijne macht te betoonen. Daarop maakt Paulus de conclusie in vers 18 ἄρα οὖν ὃν θέλει ἐλεεῖ, ὃν δὲ θέλει σκληρύνει; de beslissing ligt dus in den wil van God; hij leert hier niet alleen de vrijmachtige beschikking Gods ter zaligheid, maar als Apostel van Jezus laat hij er op volgen, dat Hij ook verhardt dien Hij wil; hij spreekt datgene, wat aanleiding is tot de vraag: of er onrechtvaardigheid bij God is, nog eens kras uit, en na dit uitgesproken te hebben, neemt hij de bedenking in den anthropologischen vorm: τῷ γὰρ βουλήματι αὐτοῦ τίς ἀνθέστηκεν; weer zoo machtig mogelijk zegt hij m. a. w.: hoe kan God dien mensch dan nog schuld toerekenen, indien het zoo is, dat Hij Zich ontfermt dien Hij wil, en verhardt dien Hij wil; hoe kan God dan een door Hemzelven verhard mensch beschuldigen, want wie zal Zijn βουλήμα weerstaan?

> [Die menschen, die zeggen zich aan de H. S. te houden maar van de Canones van Dordt niets te willen weten, bedriegen zichzelven of anderen; zij lezen niet wat in de H. S. staat; er is geene enkele uitspraak in eenige Gereformeerde belijdenis, die deze zaak krasser uitdrukt dan Paulus hier doet.]

Wat is op die bedenking het antwoord? Paulus zoekt de kracht van zijn verweer hierin, dat de kring van het inzicht des menschen hemelsbreed verschilt van den kring van het doorzicht Gods; dat het voor den mensch onmogelijk is te beoordeelen, wat God in den kring van Zijn doorzicht doet; hij zegt m. a. w. het zijn twee denkwerelden, die hemelsbreed uiteenloopen,

zoo dat gij met de u ter beschikking staande gegevens dit probleem nooit oplossen kunt of zult.

Nu blijft er echter eene andere bedenking over, die aan het volgende ten grondslag ligt; zij is deze: Laat de kring van het doorzicht Gods dien van onze inzichten te boven gaan, maar als ik nu behoor tot hen, die Hij wilde *verharden*, dan ben ik toch het slachtoffer ervan en kan ik mij verdedigen tegenover God. Dit punt, of de mensch recht heeft om als betrokken partij God tot verantwoording te roepen, beantwoordt Paulus met te verwijzen naar het πλάσμα en πλάσας; hij vraagt: heeft de formeerder geene absolute macht om met het πλάσμα te doen, wat hij wil? Stond de mensch buiten God, dan kon hij zijne positie handhaven, maar dat is onmogelijk; er bestaan bij een πλάσας en een πλάσμα geen twee partijen, omdat de formeerder de absolute beschikking heeft. Dit is de zin der woorden van vers 20, en om dat duidelijk en voelbaar te maken, gaat hij terug op het bekende beeld van den *pottenbakker*; die man heeft voor zich klei en maakt daaruit eene kostbare vaas, een vat ter eere, dat in de pronkkamer tot sieraad strekt, en een kwispeldoor, die als vat ter oneere in onaangename omstandigheden dienst doet.

Twee stukjes klei liggen naast elkander; waarvan hangt het nu af of het eene wordt eene vaas en het andere een kwispeldoor? Die twee voorwerpen kunnen er niets aan doen, omdat zij nog niet bestaan, evenmin de stukjes klei; alleen de greep van den man beslist. Daaarom zegt hij nu in *vers 21* ἢ οὐκ ἔχει ἐξουσίαν ὁ κεραμεὺς τοῦ πηλοῦ, ἐκ τοῦ αὐτοῦ φυράματος ποιῆσαι ὃ μὲν εἰς τιμὴν σκεῦος, ὃ δὲ εἰς ἀτιμίαν;

Intusschen is dat beeld nog te zwak, omdat er altoos in die klei, naar gelang van het voorwerp, dat er uit moet komen, een zeker *onderscheid* is; de fijne klei waaruit de Chineezen hun porcelein bakken, staat ver boven die, waaruit men het Delftsch aardewerk vervaardigt; op de meerdere of mindere fijnheid wordt dus door den pottenbakker gelet, maar ook dat bestaat bij God niet; Hij is niet gelijk aan den pottenbakker, want *Hij maakt ook de klei.* De Apostel toont hiermede aan, dat de mensch, vernemende dat God Zich ontfermt diens Hij wil, en verhardt dien Hij wil, geen ius standi in iudicio heeft van waaruit hij tegen God eene aanklacht zou kunnen inrichten, omdat God absoluut vrijmachtig is.

Dit brengt hij nu over op de beschikking Gods in *vers 22—24.* Men merke op, dat het in de H. S. omgekeerd toegaat als bij ons. Spreken wij over deze dingen, dan neigen wij er toe om de reprobatie in de schaduw te stellen; in de H. S. daarentegen zien wij, dat Paulus de reprobatie *vooropstelt* en allereerst spreekt van het feit, dat God Zijn toorn wilde toonen en Zijne macht bekend maken en daarom „vaten des toorns tot het verderf toebereid" heeft,

en daarna geeft hij aan als tweede doel: „opdat Hij zou bekend maken den rijkdom Zijner heerlijkheid over de vaten der barmhartigheid."

Wij vinden hier duidelijk een hoofddoel aangegeven; tweezijdig wordt dus de zelfverheerlijking Gods hier als het hoogste einddoel gesteld in Zijne almachtigheid en barmhartigheid; dat einddoel is het beheerschende, dienovereenkomstig maakte Hij de menschen.

Wanneer de pottenbakker gaat werken, dan denkt hij eerst: nu wil ik eene vaas maken en hij maakt die, daarna bepaalt hij: nu zal ik een ander voorwerp vervaardigen, en na zich dit doel gesteld te hebben, komt het gewenschte te voorschijn. Stel nu, dat eene groote fabriek een stuk werk wil inzenden op de Parijzer tentoonstelling van 1900, dan is het hoofddoel van den vervaardiger, dat hij zijn naam in eere wil brengen; het daaraan ondergeschikte is, dat hij daartoe dat werk zal vervaardigen en wat daaraan dan weer ondergeschikt is, is de formeering van het πλάσμα. Zoo loopt de parallel zuiver. God wil Zijn *Naam* verheerlijken, daaraan maakt Hij *dienstbaar* de schepping van den mensch; om dat doel te bereiken schept Hij den mensch door het Woord Zijner almacht. Wij zien dus hier bevestigd, wat in de paragraaf is aangeduid, dat de praedestinatie en de electie altijd zijn tot dienst en dat, waar zij bedoeld worden ter zaligheid, zij alleen strekken tot het naastbijgelegen doel; om eeuwiglijk den Naam Gods in Zijne δύναμις en in Zijne ἔλεος te verheerlijken.

Efeze 1 : 1—12,

De uitverkiezing, de ἐκλογή wordt ons hier geleerd in *vers 4 :* καθὼς ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ πρὸ καταβολῆς κόσμου, εἶναι ἡμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους κατενώπιον αὐτοῦ, ἐν ἀγάπῃ en wel:

1). met een bepaald *obiect* — ἡμᾶς,

2). als hebbende plaats gehad vóór *den val,* ja vóór *de Schepping,*

3). als zijnde niet individueel, maar *in organisch verband met Christus* — ἐν αὐτῷ, en

4). als hebbende plaats gehad met een *doel,* opdat er eene schare zou zijn, die de liefde, van God uitstralend, zou terugkaatsen.

Hier vinden wij dus bevestigd. dat de ἐκλογή voorkomt als *dienst,* afhankelijk van het doel, dat ligt in wat de mensch voor God heeft te zijn.

Dit wordt nog nader toegelicht in *vers 5 en 6:* προορίσας ἡμᾶς εἰς υἱοθεσίαν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς αὐτόν, κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ, εἰς ἔπαινον δόξης τῆς χάριτος αὐτοῦ, ἐν ᾗ ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς ἐν τῷ ἠγαπημένῳ. Wie gewoon is aan de schoolsche voorstelling der praedestinatie vindt hier een noodeloozen omhaal van woorden; wie zich de praedestinatie egoïstisch voorstelt, vindt, dat hier veel is wat niets ter zake doet. Zien we nu echter Paulus al dat andere zoo

breed uitmeten, dan komen wij tot de conclusie, dat de scholastische opvatting in strijd is met de H. S. Er is blijkens deze woorden *persoonlijke* ἐκλογή in Christus; daarachter is een προορίσμος, Hij *praedestineert* ons om die kindsbetrekking tot God door Christus te erlangen; het *doel* daarbij is εἰς αὐτόν, de praedestinatie strekt niet ten onzen behoeve, maar ten behoeve van *God*; zij is afgescheiden van elken menschelijken toestand, wensch en wilsuiting en heeft plaats κατὰ τὴν εὐδοκίαν αὐτοῦ, zij is tot Gods eere, tot prijs van die χάρις, die schittert in den ἠγαπημένος. In *vers 7* wordt dan verklaard, wat die ἠγαπημένος hierbij te doen heeft; wij hebben in Hem, zegt de Apostel, de ἀπολύτρωσις διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ en de ἄφεσις τῶν παραπτωμάτων.

Nu rijst de vraag: hoe heeft God dit verwezenlijkt?

Het bestel om ons daartoe te brengen, is met groote wijsheid en beleid door God ingericht: Hij ἐπερίσσευσεν εἰς ἡμᾶς ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ φρονήσει γνωρίσας ἡμῖν τὸ μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ, κατὰ τὴν εὐδοκίαν αὐτοῦ ἣν προέθετο ἐν αὐτῷ εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν, ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, ἐν αὐτῷ (vs. 8—10). Ἀνακεφαλαιώσασθαι is het weer organisch samenstellen van het chaotische. De Schepping is verstoord, en God heeft nu φρονήσις en σοφία om dat verstoorde weer op te richten en organisch saam te brengen. Organisch saambrengen kan allen plaats hebben door het chaotische te stellen onder een hoofd; zonder hoofd is het lichaam niets, de staat zonder hoofd is niet denkbaar. Nu zijn de dingen des hemels en der aarde uit elkander gevallen door de zonde en God herstelt dat uiteengevallene weer in organisch verband; het hoofddoel der praedestinatie is dus *niet de zaligheid van den mensch*, maar *de lof Gods*, bestaande daarin, dat, waar de Satan Gods Schepping verstoorde, dat werk Gods weer zegevierend tevoorschijn treedt. In dat organisch oprichten, zal zich dan openbaren hoe de οἰκονομία τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν geregeld, technisch is saamgesteld naar de προθέσις

Nu gaat Paulus in *vers 11 en 12* er toe over, om te zeggen welke plaats de uitverkorenen in die οἰκονομία Gods innemen. Zij zijn in de προθέσις van de ἀνακεφαλαίωσις mede opgenomen, en dat is geschied, omdat God van hen moet hebben de ἔπαινος τῆς δόξης αὐτοῦ. Ἐν ᾧ καὶ ἐκληρώθημεν προορισθέντες κατὰ πρόθεσιν τοῦ τὰ πάντα ἐνεργοῦντος κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θελήματος αὐτοῦ, εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς εἰς ἔπαινον δόξης αὐτοῦ.

Nu komt weer die ἔπαινος τῆς δόξης in *vers 13 en 14*, omdat er een weg is, waarlangs de uitverkorenen tot Gods heil gebracht zullen worden. Die weg heeft 4 stadiën:

1º zij hebben gehoord den λόγος τῆς ἀληθείας, τὸ εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας,

2º. zij zijn daardoor tot geloof gebracht,

3). zij ἐσφραγισθήσαν τῷ πνεύματι τῆς ἐπαγγελίας τῷ ἁγίῳ,

4). zij ontvangen eene κληρονομία, die bestaan zal in de volkomen verlossing en verheerlijking. Ook de zaligheid der uitverkorenen zal rechtstreeks zijn tot lof en prijs Gods; het doel gesubordineerd aan het oogste einde.

E. Na in deze plaatsen te hebben gezien, wat de H. S. ons in de samenvattende stukken omtrent dit onderwerp leert, moeten wij nu in de H. S. het *woordgebruik zelf* nagaan, om te doen zien, dat die woorden ook van allerlei tusschenschakels gebruikt worden.

1. Eerst gaan we na welke woorden er gebruikt worden voor de *praedestinatie*, om dan vervolgens hetzelfde te doen ten opzichte van de electie en reprobatie.

Voor de praedestinatie verkeeren wij hier in een moeielijk geval. Dit begrip komt in het Oude Testament onder dien bepaalden vorm niet voor, *kan* zelfs zoo niet voorkomen, omdat het woord praedestinatie juist zijne kracht ontleerd aan het „prae" dat in het Hebreeuwsch onbekend is.

> Dit feit heeft zijn grond in de wijze, waarop men in de Oostersche wereld dacht. De Westerling denkt over 't algemeen logisch en redeneert logisch; hij poogt de logische begrippen zóó te regelen, dat hij ze ook chronologisch onderscheiden kan naar rang en orde. Vandaar het gebruik in de Westersche talen om de verba met de praeposities te verbinden. De Oosterling doet dit niet; hij volgt niet de indeeling naar tijdsorde maar maakt alleen zakelijk onderscheid. Dit blijkt uit de zoogenaamde tempora der werkwoorden in de Semitische talen. Bij de Westersche volken bestaan allerlei tijden in het werkwoord om de begrippen chronologisch te kunnen indeelen; de Oosterling kent in 't geheel geen tijden; wat wij in 't Hebreeuwsche werkwoord „tijden" noemen, zijn het in 't geheel niet; het eenige verschil tusschen Perfectum en Imperfectum bestaat hierin, dat men in het Perfectum eerst het verbum en dan den persoon noemt bijv. קָטַל־תִּי terwijl in het Imperfectum de persoon vooropgaat, bijv. יִ־קְטֹל; het eenige verschil is of men eerst aan de daad en dan aan den persoon denkt, of omgekeerd. Is de zaak voltooid, dan noemt men eerst de zaak; is de zaak onvoltooid, dan moet eerst de persoon genoemd worden en daarna het verband, omdat de zaak uit den persoon wordt. Er ligt dus iets zeer natuurlijks in het gebruik dier zoogenaamde tempora; de Oostersche geest rekent niet met het uurwerk maar alleen met de verhouding tusschen het ik en de zaak.]

Een begrip als πρὸ καταβολῆς κόσμου kent het Hebreeuwsch niet, alleen heeft het טָרַם; het woord „voorverordineeren" komt in het geheele Oude Testament niet voor. Werpt men tegen, dat in het woord „uitverkiezen" dan toch eene praepositie voorkomt, zoo lette men er op, dat het de vertaling is van בָּחַר

wat eigenlijk aanduidt, dat er eene sterke *attractie* plaats heeft tot zeker voorwerp; het begrip „*ex*" ligt er niet in.

De voorverordineering *in eigenlijken zin* is dus *niet* in het O. T. te vinden; toch zijn er wel begrippen, die er, althans gedeeltelijk, mede overeenstemmen.

De beteekenis van ὁρισμός (afgeleid van ὁρός, grens, in verband met ὁρίζω het bepalen van de grens) vinden we niet terug in het שׂוּם, נָתַן en חֻקִּים; deze drie woorden drukken slechts uit, wat er in het algemeen begrip van het decreet ligt. Alles wat in 't N. T. praedestinatie heet, is in het O. T. nog geïnvolveerd in het begrip van decreet.

Zie *Nahum 1 : 7 :* „Hij kent hen, die op Hem betrouwen". Dit komt het naaste aan de praedestinatie en het begrip van het προορίζειν. In gewonen zin zou hier dit kennen niet kunnen gebruikt zijn; ieder weet het wel, dat de Heere in dien algemeenen zin de Zijnen kent. Hier beteekent het „kennen": de Heere heeft den weg Zijner kinderen *bepaald*, Hij heeft dien ten goede gekend, Hij brengt hen door de benauwdheid heen daar waar zij wezen moeten. De goede exegeten hielden dien dieperen zin van het kennen dan ook steeds vast en wezen er op, dat het hier het meest overeenkomt met προορισμός.

Genesis 17 : 5. Daar vinden wij נָתַן in het: כִּי אַב־הֲמוֹן גּוֹיִם נְתַתִּיךָ׃. Dit gelijkt nog meer op de προορισμός. Het נְתַתִּיךָ drukt uit, dat hetgeen hier bedoeld is, alhoewel nog niet zichtbaar, nochtans aanwezig is in den Raad Gods. Het vooruitbestellen van dit alles heeft dezen zin: Ik heb eene *beschikking* over u genomen en over uwe kinderen tot in verre geslachten.

Dit stemt dus overeen met ὁρίζειν, hoewel in het woord נָתַן op zichzelf niets ligt, wat in dat begrip wordt uitgedrukt.

Jesaia 44 : 7 :

וּמִי־כָמוֹנִי יִקְרָא וְיַגִּדָהּ וְיַעַרְכָהּ לִי מִשּׂוּמִי עַם־עוֹלָם וְאֹתִיּוֹת וַאֲשֶׁר תָּבֹאנָה יַגִּידוּ לָמוֹ׃

In dat שׂוּם ligt weer het begrip der praedestinatie; er is een bestel Gods, waaruit dat eeuwige volk komt; de bepaling, dat dit volk zou voortkomen, is van eeuwigheid af genomen; de ὁρίσμος ligt er in; in het woord zelf ligt echter geen nadere begripsbepaling, die schuilt als 't ware nog in den bolster. Zoo zouden wij eene reeks plaatsen kunnen naslaan, die ons geen van alle verder brengen.

In *Jeremia 1 : 5* zegt de Heere tot den Profeet: לַגּוֹיִם נְתַתִּיךָ נָבִיא; hier is dus נָתַן evenals in Gen. 17 : 5 gebruikt. Evenals Abraham *gesteld* was, zoo ook de Profeet. In 't parallelisme wordt nu gezegd: בְּטֶרֶם אֶצָּרְךָ בַּבֶּטֶן יְדַעְתִּיךָ. Dit kan niet zijn een kennen uit de waarneming, want waar in het parallelisme staat ligt er in, dat God het in Zijn besluit zoo bepaalde; het drukt dus hetzelfde uit als נָתַן, maar precieser; het is het beschikken met kennis over den

proceet. Ook staat hiermede parallel וּבְטֶרֶם חֵצֵא מֵרֶחֶם הִקְדַּשְׁתִּיךָ; dit drukt weer, hoewel gewijzigd, hetzelfde uit. Dit begrip van „heiligen" vinden wij in het N. T. vaak terug in ὁρίζειν; het staat metterdaad gelijk met de praedestinatie. Dat denkbeeld nu, dat God kent met eene kennis, die poneert, dat Hij zóo kent, dat Hij door zijn kennen de zaak beschikt, is het eigenlijke, dat wij het best met προορίζειν op éene lijn kunnen stellen.

Datzelfde begrip van יָדַע sensu praegnanti vinden wij ook in *Amos 3 : 2.* waar God tot Israel zegt: רַק אֶתְכֶם יָדַעְתִּי מִכֹּל מִשְׁפְּחוֹת הָאֲדָמָה. Ook hier geen kennen door waarneming; God kent in den algemeenen zin alle andere volken ook. Het kennen hier bedoeld is *praegnant*, een keurend kennen, dat aan de zaak zelve voorafgaat en waaruit de zaak voortkomt.

In *Psalm 1 : 6* is het evenzoo. כִּי־יוֹדֵעַ יְהוָה דֶּרֶךְ צַדִּיקִים וְדֶרֶךְ רְשָׁעִים תֹּאבֵד: God kent, zoo we op het gewone kennen zien, beider wegen; staat hier nu, dat Hij alleen dien der rechtvaardigen kent, dan blijkt het, dat dit kennen hier sensu praegnanti is genomen: tegenover den weg der boozen, die doodloopt, zal er voor de rechtvaardigen altijd een uitweg zijn.

Ook in *Psalm 37 : 18* staat יוֹדֵעַ יְהוָה יְמֵי תְמִימִם וְנַחֲלָתָם in parallelisme met לְעוֹלָם תִּהְיֶה. Weer dezelfde beteekenis van יָדַע dus. In dienzelfden zin zegt God in *Genesis 18 : 19* van Abraham: כִּי יְדַעְתִּיו לְמַעַן אֲשֶׁר יְצַוֶּה אֶת־בָּנָיו וְאֶת־בֵּיתוֹ אַחֲרָיו Abraham's geheele toekomst zou dus door die kennis van God worden geregeld.

Eveneens vonden wij dit in *Exodus 33 : 21*, waar God exceptioneel tot Mozes spreekt: יְדַעְתִּיךָ בְּשֵׁם, hetgeen geïnterpreteerd wordt door מָצָאתָ חֵן בְּעֵינָי; er ligt derhalve in: de bepaling, die God gemaakt had over Mozes' ambt en heilsweg. Dit laatste kennen vinden wij ook in *Genesis 3 : 5* in het zeggen van Satan: כִּי יֹדֵעַ אֱלֹהִים כִּי בְּיוֹם אֲכָלְכֶם מִמֶּנּוּ וְנִפְקְחוּ עֵינֵיכֶם וִהְיִיתֶם כֵּאלֹהִים יֹדְעֵי טוֹב וָרָע:

Het „kennen" van goed en kwaad beteekent niet: gij zult het van buiten leeren kennen, maar gij zult in dien zin als God wezen, *zelf bepalende* wat goed en kwaad is, door eigen keur. Dat het kennen in den zin van *keuren* voorkomt, blijkt wel uit *Job 34 : 4* waar Elihu zegt: „Laat ons kiezen voor ons wat recht is; laat ons kennen onder ons wat goed is." Kennen is dus hier ὁρίζειν en het begrip van יָדַע als parallel van שׂוּם en נָתַן is daarmede het naast verwant.

Heraan zij onmiddellijk toegevoegd eene bespreking over de προγνώσις.

In *1 Petri 1 : 2 en 20* wordt dit woord gebruikt. Daar zijn de uitverkorenen: ἐκλεκτοὶ κατὰ πρόγνωσιν Θεοῦ πατρός, ἐν ἁγιασμῷ Πνεύματος, εἰς ὑπακοὴν καὶ ῥαντισμὸν αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ en evenzoo wordt van het ἄμνος ἀμώμος Χριστὸς gezegd, dat Hij is προεγνωσμένος μὲν πρὸ καταβολῆς κόσμου, φανερωθέντος δὲ ἐπ' ἐσχάτου τῶν χρόνων δι' ὑμᾶς.

Romeinen 8 : 29 zegt: ὅτι οὓς προέγνω, καὶ προώρισε συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ. *Cap. 11 : 2* leert ons: οὐκ ἀπώσατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ ὃν προέγνω, terwijl in *Acta 2 : 23* Petrus tot de Joden zegt: τοῦτον τῇ ὡρισμένῃ βουλῇ καὶ προγνώσει τοῦ θεοῦ ἔκδοτον διὰ χειρὸς ἀνόμων προσπήξαντες ἀνείλατε.

Nemen wij deze plaatsen samen, dan zien wij, dat het den schijn heeft alsof in *Rom. 8 : 29* de προγνώσις aan de προορίσμος voorafgaat: daaruit zou men licht kunnen afleiden, dat de προγνώσις is eene zekere *praescientia*, waardoor God vooraf zag, hoe de een of ander zich zou gedragen en hoe God dit als maatstaf nam om de praedestinatie te bepalen. Op die woorden beriepen zich de Arminianen, Socinianen, Roomschen en Lutherschen. Men stelde, dat God Kaïn verwierp, wijl Hij zag, dat Kaïn een doodslager zou worden. God had eerst praescientia, zag vooruit hoe het gaan zou, en toen God zag, wie boos en wie goed waren, heeft Hij *daarnaar* gehandeld. De menschen *doen dus wat zij willen* en de geheele praedestinatie is zoodoende niets anders dan dit, dat God *die daden der menschen boekt.* Dit is echter *dwaasheid*; let men dan ook op de overige geciteerde plaatsen, dan is het duidelijk, dat het verband de mogelijkheid van zulke opvattingen aanstonds weerspreekt. Zie bijv. *Rom. 11 : 2* Daar is de omgekeerde orde gevolgd; er wordt gezegd, dat het niet verstooten van het volk ligt in het feit van de verkiezing. De προγνώσις is de reden, waarom God hen niet verstoot. Was hier dus de praescientia bedoeld, dan zou het geheele betoog onzin zijn; er wordt ons een motief gegeven, waarom Hij vooruit besliste, dat Hij hen tot het heil zou brengen.

Nog duidelijker blijkt dit uit *Acta 2 : 23*, omdat daar de zaak in omgekeerde orde voorkomt; de ὁρίσμος vóór de προγνώσις. Al de argumenten ontleend aan het voorafgaan van de προγνώσις vervallen dus, terwijl de plaatsen uit Petrus evenmin de voorstelling toelaten, alsof de προγνώσις zekere praescientia was.

Zien wij *1 Petri 1 : 20* in, dan is daar de προγνώσις geene praescientia, want tegenover προγνώσις staat φανερώσις; de προγνώσις is dus het *verborgene*, waarvan de φανερώσις de openbaring is, terwijl volgens de andere voorstelling de προγνώσις geput zou worden uit de later te gebeuren feiten.

Voorts is hier geen sprake van iets, waarnaar de praescientia zich kon richten; er wordt niet gehandeld van Jezus' leven enz. maar van het Lam Gods dat van eeuwigheid was aangewezen om de zonde der wereld weg te dragen.

Het woord προγνώσις komt *5 malen* in de H. S. voor, waarvan vier malen *niet* in den zin van praescientia, terwijl één plaats, die op zichzelf die opvatting wel zou toelaten, niet in dien zin kan worden verstaan, daar zij anders met de uitspraken der H. S. in botsing komt, en zij bovendien de schakels van het proces noemt, die alle worden saamgevat in het begrip van προγνώσις.

Hoe komt het nu, dat men tot de valsche exegese overging en het woord

προγνώσις zulk een struikelblok was? Eenvoudig hiervan, dat men vergat, dat de schrijvers der Acta en der Brieven, hoewel Grieksch schrijvende, in de *Hebreeuwsche wereld* leefden. De woordelijke beteekenis van het Hebreeuwsch had dikwijls invloed op den zin, dien zij aan de woorden hechtten. Vraagt men dus wat προγνώσις is, dan moet onderzocht of יָדַע niet eene vingerwijzing geeft. Zien wij nu, dat dit woord eenerzijds beteekent een kennen van wat is en andererzijds een kennen, opdat dit zoo zijn zou, dan wordt alles volkomen duidelijk; wij hebben προγνώσις dan te vertalen door יָדַע, en de προγνώσις komt dus op het wortelbegrip van de προορίσμος neer.

Nemen wij nu de woorden ὁρίζειν, ὁρίσμος en προορίσμος zelf, dan zien wij, dat in *Acta 17 : 31* ὁρίζω voorkomt zonder de praepositie, niet in den zin van praedestinatie ter zaligheid, maar in dien van aanstelling tot *rechter.* God heeft een dag gesteld, waarop Hij den aardbodem zal oordeelen ἐν ἀνδρὶ ᾧ ὥρισεν (Hebr. שׂוּם of נָתַן). Christus heeft de competentie daartoe ontvangen van God.

In *Acta 13 : 48* is sprake van de heidenen, die ἐπίστευσαν ὅσοι ἦσαν τεταγμένοι εἰς ζωὴν αἰώνιον. Hier dus geen ὁρίζειν maar τασσέσθαι; niet van ambtelijken dienst, maar bepaald van de *uitverkiezing* gebezigd; praedestinatie en electie zijn in dat ééne begrip samengevat. Hierdoor wordt dus opnieuw getoond, hoe vrij de H. S. in het woordgebruik is en hoe verkeerd men doet dogmatische termen uit de terminologie der H. S. af te leiden; de Schrift heeft geen vast gebruik van woorden voor één begrip; — denk bijv. hoe bij het begrip „wedergeboorte" die dwaling zooveel kwaad stichtte. Wedergeboorte komt in onderscheiden zin voor en dit kan niet verwonderen aan wie 't vooraf gezegde helder inziet. Komt men nu in de Dogmatiek aan de wedergeboorte toe, dan moet de beteekenis dier woorden geschift; men mag toch niet op den klank af teksten citeeren; doet men dit dan komt er de schromelijkste verwarring. Ook hier moet er op gelet worden, dat de H. S. voor het begrip van praedestinatie en electie niet altijd hetzelfde woord bezigt; misverstand zij ook hierbij voorkomen.

In *Acta 17 : 26* vinden wij bijeen de begrippen προτάσσειν en ὁροθεσία, hetzelfde als ὁρισμός. God maakte uit éénen bloede het gansche geslacht der menschen ὁρίσας προτεταγμένους καιροὺς καὶ τὰς ὁροθεσίας τῆς κατοικίας αὐτῶν. Eigenlijk zijn hier dus 3 begrippen: ὁρίζειν, het bepalen van zekere grenzen, προτάσσειν, overeenkomende daarmede, en eindelijk ὁροθέσια, waarin liggen de begrippen van het stellen van een ὅρος en van het Hebr. שׂוּם. Toch is hier noch van praedestinatie noch van electie sprake, alleen van eene ordinantie Gods in de scheppingswereld.

In *Lukas 22 : 29* zegt de Heere Jezus tot Zijne discipelen: κἀγὼ διατίθεμαι

ὑμῖν καθὼς διέθετό μοι ὁ πατήρ μου βασιλείαν. Hier is dus *tweeërlei* tegelijk: allereerst is er sprake van eene διαθέσις, waarmee de Vader aan den Zoon het koninkrijk verordineerd heeft, hetgeen ziet op de praedestinatie; maar tegelijk verordineert de Heere Christus het den Zijnen, en dit ziet niet op de praedestinatie; er staat niet: „Ik *heb* u dat verordineerd; maar: „Ik *verordineer* het u"; hier spreekt de Middelaar. Het subiect der praedestinatie evenals dat van het decreet, is niet de Middelaar, maar God Drieëenig, terwijl de Middelaar een der obiecten is, Hij is daartoe gepraedestineerd, en de woorden, die hier staan, spreekt de Middelaar uit, niet als de Drieëenige God, die het decreet maakt, maar als de *Koning van het Godsrijk*, die beschikt over de heilgoederen des Koninkrijks. Niettegenstaande nu de beteekenis dier woorden in dezen tekst zoo uiteenloopt, worden zij toch aan elkander verbonden en met elkaar gelijk gesteld. Dit is alleen mogelijk hierdoor, dat de Middelaar uitvoert de beschikking van God Drieëenig. Ook hier is niet προορίζω of ὁρίζω gebezigd, maar vinden wij hetzelfde Hebraïsme als wij elders opmerkten; het is hetzelfde begrip, dat in שׂוּם en נתן ligt.

Acta 10 : 42 zegt ons, dat Christus is de ὡρισμένος ὑπὸ τοῦ Θεοῦ κριτὴς ζώντων καὶ νεκρῶν. Hier hebben wij dus het woord ὁρίζειν; niet op den mensch echter toegepast maar op den *Christus*, niet betrekking hebbende op de eeuwige zaligheid, maar behelzende eene aanstelling tot *dienst*.

In *Acta 22 : 14* zegt Ananias tot Saulus: ὁ Θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν προεχειρίσατό σε γνῶναι τὸ θέλημα αὐτοῦ etc. In dat προχειρίζομαι ligt weer het begrip van שׂוּם en נָתַן, als met de hand zetten. Ook hier intusschen heeft het niets uitstaande met de eeuwige zaligheid, maar ziet het op de *kennis*, die Saulus ontvangen zal van den wil des Heeren, niet dus in streng dogmatischen zin, maar gemeld als iets bijzonders, dat aan Saulus in zijn ambt van Apostel zou te beurt vallen. Zoodra er sprake is van de eeuwige zaligheid, moet, hetgeen gezegd wordt, van alle uitverkorenen saam gelden; er is dus bedoeld iets wat één hunner geldt, dan ziet het op den ambtelijken *dienst*.

In *Acta 4 : 28* wordt gezegd, dat Pilatus en Herodes met de heidenen en volken van Israel vergaderd waren tegen Gods heilig kind Jezus ποιῆσαι ὅσα ἡ χείρ σου καὶ ἡ βουλή σου προώρισεν γενέσθαι. Hier ook niet προορισμος in dogmatischen zin, maar als bepaling van wat met den Christus *in den heilsweg* gebeuren zou.

In *Rom. 8 : 29 en 30* vinden wij hetzelfde metterdaad in den streng-dogmatischen zin van *praedestinatie*.

In *1 Cor. 2 : 7 en 8* ἀλλὰ λαλοῦμεν Θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ τὴν ἀποκεκρυμμένην, ἣν προώρισεν ὁ Θεὸς πρὸ τῶν αἰώνων εἰς δόξαν ἡμῶν ἣν οὐδεὶς τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου ἔγνωκεν· vinden wij het begrip van προορίσμος, maar toegepast, zelfs niet

op personen maar op eene *zaak*, op de σοφία. Hier is dus sprake van de praedestinatie, van een der stukken, die in de openbaring des heils in Christus aan de orde kwamen.

In *Efeze 1* : *5* evenals in *Rom. 8* : *28*: οἴδαμεν δὲ ὅτι τοῖς ἀγαπῶσιν τὸν Θεὸν πάντα συνεργεῖ εἰς ἀγαθόν, τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὖσιν vinden wij weer de dogmatische beteekenis.

In *Acta 2* : *23* is de προορίσις niet op personen, maar op de βουλή toegepast, die wordt hier gecommemoreerd niet als de βουλή tot zaligheid der uitverkorenen, maar als de βουλή omtrent het lijden en sterven van Christus.

In *Acta 17* : *26* is sprake van de προορίσμος in het werk der *Voorzienigheid* en in vers 31 van het *ambt*, dat Christus zal vervullen als rechter van levenden en dooden.

In *Rom. 1* : *4* lezen wij van den Christus voor zoover het vleesch aangaat als van den ὁρισθείς υἱος θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν. Hier komt het begrip van ὁρισμός zelfs niet eens voor in den zin van vooruit bepalen, maar, zooals de Statenvertalers het overzetten als „krachtiglijk bewezen zijn", in den zin van „bewijs", „openbaring". Dat Hij de Zoon van God was, is door Zijne opstanding uit de dooden in de juiste belijning van het begrip „overgaan" tot een πράγμα ὁρισμένον geworden.

Wat wij tot dusver over de woorden ὁρίζειν en ὁρίσμος vonden, toont, dat er slechts *twee* plaatsen zijn, n.l. *Rom. 8* : *29, 30* en *Ef. 1* : *5* waarin ὁρίζειν wordt gebruikt in dien zin, waarin wij het gewoonlijk opvatten, terwijl het op al de andere plaatsen voorkomt in *geheel andere beteekenis*. Uit dit woordgebruik zien wij, hoe teleurgesteld iemand wordt, die meent, dat hij in de H. S. in den regel of bijna uitsluitend die woorden in den zin van *praedestinatie* in de dogmatische beteekenis vinden zal.

In *Efeze 3* : *10 en 11* ἵνα γνωρισθῇ νῦν ταῖς ἀρχαῖς καὶ ταῖς ἐξουσίαις ἐν τοῖς ἐπουρανίοις διὰ τῆς ἐκκλησίας ἡ πολυποίκιλος σοφία τοῦ Θεοῦ κατὰ πρόθεσιν τῶν αἰώνων ἣν ἐποίησεν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ Κυρίῳ ἡμῶν, is πρόθεσις weer gebezigd in de beteekenis van שׂוּם; weer toegepast op de σοφία τοῦ Θεοῦ. De gemeente des Heeren heeft die σοφία bekend te maken niet naar eigen goedvinden, maar op de wijze, waarop het door God is bepaald.

In *2 Tim. 1* : *9* lezen wij, dat de Heere ons redt niet κατὰ τὰ ἔργα ἡμῶν, maar κατ' ἰδίαν πρόθεσιν καὶ χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ πρὸ χρόνων αἰωνίων. Hier is dus weer sprake van de praedestinatie in den eigenlijken zin.

In bijna gelijkluidenden zin wordt ook het woord προγνώσις gebezigd in *1 Petri 1* : *22*; *Rom. 8* : *29*; *11* : *2*; *1 Petri 1* : *2* en *Acta 2* : *23* gelijk wij reeds zagen; het komt in de H. S. voor als met het algemeene begrip ὁρίσμος gecoördineerd.

Een andere vorm, waarin dat begrip ook wordt uitgedrukt, is het *„gezet zijn"*.

Zoo in *Lukas 2 : 34*: οὗτος κεῖται εἰς πτῶσιν καὶ ἀνάστασιν πολλῶν ἐν τῷ Ἰσραήλ, καὶ εἰς σημεῖον ἀντιλεγόμενον. Κεῖμαι wordt in praesensvorm gebezigd als het perf. van τίθεναι. Daarom beteekent bijv. ὑποκεῖται τὰ ἔθνη ταυτή: die volken zijn onderworpen. Dat wij dus niet moeten vertalen „deze ligt tot een val etc." blijkt uit den zin; men kan niet liggen εἰς iets; εἰς drukt altijd uit eene beweging naar iets, het kan dus nooit staan bij iets passiefs. Hij is gesteld geworden, en daarom ligt Hij daar, zooals *1 Petri 2 : 7* zegt als een steen des aanstoots en eene rots der ergernis.

Datzelfde denkbeeld van „stellen" (שׂוּם) vinden wij ook in *1 Cor. 12 : 28* in denzelfden zin als het stellen van eene overheid. God stelde in de kerk apostelen, profeten, leeraars etc. In dat stellen ligt nog meer dan het gewone „aanstellen"; God vindt niet iemand en zet hem daarna in het ambt, maar schept hem eerst en plaatst hem daarop, waar hij wezen moet.

In *Rom. 5 : 19* lezen wij, dat door Adam's ongehoorzaamheid velen tot zondaars zijn *gesteld* enz. Zij zelf stelden zich niet daartoe, maar door eene *rechterlijke uitspraak Gods* zijn zij als zoodanig verklaard. Dit „stellen" is dus de uitdrukking van die rechterlijke daad en heeft met de praedestinatie niets te maken. Allerwege worden die woorden in de H. S. zeer vrij gebruikt; hoogst zelden van de praedestinatie in den eigenlijken zin.

2. Wanneer wij in gelijken zin het begrip *electie* nagaan, dan zien wij, dat het woord *„uitverkiezen"* in dogmatischen zin meer gebruikt wordt dan de praedestinatie, maar dat toch ook het algemeene begrip zeer ver de overhand heeft, en het gebruik als uitverkiezing ter zaligheid veel minder voorkomt.

Zoo zien wij al aanstonds, dat het woord „verkiezen" בָּחַר gebruikt wordt van *plaatsen.*

In *Deuteron, 12 : 5* wordt gesproken van „de plaats, die de Heere, uw God, uit al uwe stammen verkiezen zal, om Zijnen Naam aldaar te zetten".

In *Psalm 132 : 13* heet het „want de Heere heeft Sion verkoren, Hij heeft het begeerd tot Zijne woonplaats". Het begrip „verkiezen" dus toegepast op een *berg.*

In *2 Chron. 7 : 12* zegt God tot Salomo: „Ik heb Mij deze plaats verkoren tot een offerhuis." Hier is dus allereerst „verkiezen" gebruikt niet van een persoon, maar van eene plaats, en bovendien is hier geen sprake van eene eeuwige verkiezing, maar van eene *tijdelijke,* zooals blijkt uit vers 16: „Ik heb dit huis verkoren en geheiligd."

Zoo in *1 Kon. 11 : 36* noemt God Jeruzalem de stad, die Hij verkoren heeft. Gedurig vinden wij dit in de H. S. terug, beurtelings van den berg Sion, den tempel en de stad Jeruzalem. Ook is er sprake van de uitverkiezing

van een geheel *volk* bijv. in *Deuteron. 7 : 6:* „Want gij zijt een heilig volk den Heere uwen God, u heeft de Heere, uw God, verkoren." Dit wil niet zeggen, dat alle Joden nu ter eeuwige zaligheid waren uitverkoren; de uitverkiezing der personen had plaats uit de menschen, die der volken heeft plaats uit de volkeren, Israël is dus het instrument Gods om Zijn heil te openbaren.

In *Deuteron. 14 : 2* vinden wij de meest volledige uitdrukking hiervoor. Wij vinden het denkbeeld van de verkiezing des volks in het „u heeft de Heere verkoren om Hem tot een volk des eigendoms te zijn", terwijl de electie plaats had uit andere volken, blijkens het „uit al de volken, die op den aardbodem zijn".

In *1 Kon. 3 : 8; Psalm 33 : 12; 135 : 4; Jes. 41 : 8 en 44 : 1* vinden wij hetzelfde. Uit al deze plaatsen, waar het begrip van „verkiezen" wordt toegepast op het volk van Israël, blijkt dus, dat daar geen sprake is van verkiezing tot *zaligheid*, iets wat nog duidelijker wordt als men let op het feit, dat Israël, inplaats van den Heere te dienen, telkens afviel tot de vreemde goden.

Intusschen wordt er echter, met name in de Profetieën en de Psalmen van lieverlede een gebruik van den naam *Israël* en *Jacob* gemaakt, dat aan die namen eene praegnante beteekenis geeft.

Zien we daartoe *Jesaia 41 en 44* in, dan beteekent Israël en Jacob *de kern*, het geestelijk middelpunt des volks, dat daarom ook Jeschurun heet en aangesproken wordt als עַבְדִּי, totdat ten slotte dit begrip zich concentreert in den persoon van den Middelaar en „Mijn knecht dien Ik ondersteun, Mijn uitverkorene in wien Mijne ziel een welbehagen heeft" den Christus zelf aanduidt.

In dien zin had de Christelijke kerk het recht, om wat van het symbolische volk geschreven was, toe te passen op het eigenlijke volk des Heeren en zoo schuilt in die symbolische praedestinatie de waarachtige praedestinatie der uitverkorenen.

Lezen we dan ook in *Jesaia 41 : 9*: „Gij, welken Ik gegrepen heb van de einden der aarden, en uit hare bijzonderste geroepen heb; en zeide tot u: Gij zijt mijn knecht, u heb Ik uitverkoren, en heb u niet verworpen", dan vinden wij daarin een enger begrip en er is sprake van de uitverkiezing tot *zaligheid.* Hoewel langs anderen weg leert ons *Psalm 65 : 5* hetzelfde. „Welgelukzalig is hij, dien Gij *verkiest* en doet naderen". De berijmde woorden worden steeds gezongen met toepassing op het geestelijk volk des Heeren:

Welzalig dien Gij hebt verkoren,
Dien ge uit al 't aardsch gedruisch
Doet nadren, en Uw heilstem hooren,
Ja, wonen in Uw huis.

Het onberijmde volgt echter een anderen weg; er wordt bedoeld de verkiezing der *priesters*, die, geroepen tot het priesterlijk ambt, mochten wonen in het huis des Heeren. Globaal genomen slaan dus die woorden niet op de uitverkiezing ter zaligheid; ook hier schuilt onder het symbolische weer een *geestelijke kern*. Die priesters, die in het huis des Heeren dienst doen, zijn beelden van de geestelijke positie der kinderen Gods, die Hem eeuwig zullen dienen in het Vaderhuis. Vele psalmen zijn priesterlijk; in letterlijken zin genomen, zouden zij voor de gemeeente onbruikbaar zijn; onderscheidt men echter tusschen den symbolischen bolster en de geestelijke kern, dan spreekt het vanzelf, dat wij die laatste moeten hebben. Grammaticaal uitgelegd zijn deze plaatsen dus niet te verstaan van de verkiezing ter zaligheid.

Naast de verkiezing van het volk vinden wij nog die van *enkele geslachten*, bijv. in *Deuteron. 21 : 5*: „de Heere uw God heeft de kinderen van Levi verkoren"; in *Psalm 78 : 68*: „Maar Hij verkoos den stam Juda, den berg Sion dien Hij liefhad". Hierbij komt dan ook nog de verkiezing uit zulk een stam van één bepaalden *persoon*. Zoo in *Numeri 16 : 5 en 7*, waar wij in den stam van Levi Aäron en Korach tegenover elkander zien staan. De Heere geeft nu aan, dat Hij „dien Hij verkoren zal hebben, tot Zich zal doen naderen"; bijna dezelfde woorden dus als in *Ps. 65 : 5*,

Ditzelfde vinden wij ook in *Numeri 17 : 5; Deuter. 18 : 5* en *2 Sam. 6 : 21*: van Abrahams verkiezing lezen wij in *Neh. 9 : 6* en *Psalm 78 : 17* geeft ons die van David. In al die plaatsen echter heeft het begrip van „verkiezen" eene geheel andere beteekenis dan de dogmatische; geene van die uitspraken moet dan ook anders dan *door afleiding* gebruikt worden om de verkiezing toe te lichten.

Bovendien wordt in het O. T. het begrip der electie niet alleen aan *God* toegeschreven tegenover Zijn volk, maar ook aan dat *volk* tegenover God. Zoo bijv. in *Jos. 24 : 22* heet het tot het volk, dat zij zich „den Heere verkoren hebben om Hem te dienen", en in *Psalm 119 : 173* lezen wij: „Ik heb uwe bevelen verkoren". *Spr. 1 : 29* zegt van de goddeloozen, dat zij „de vreeze des Heeren niet hebben verkoren", en om aan te duiden, dat Israël eene verkeerde uitverkiezing deed door de afgoden te dienen, zegt *Richteren 10 : 14*: „Gaat henen, roept tot de goden, die gij verkoren hebt; laten die u verlossen, ter tijd uwer benauwdheid".

Nog merkwaardiger is zelfs èéne uitspraak, waar wij de verkiezing *van Gods zijde* en die van *des menschen zijde* in *ééne zinsnede* tegenover elkander vinden gesteld, n.l. in *Job 34 : 33*: „Zal het van u zijn hoe Hij iets vergelden zal, dewijl gij Hem versmaadt? Zoudt gij dan verkiezen, en niet ik? Wat weet gij dan? spreek". Hierin ligt deze gedachte: Moet van u de bepaling

uitgaan hoe ik het u vergelden zal, dat gij Mij verwerpt? want gij meent, dat de verkiezing van u, niet van Mij moet uitgaan; gij weet hoe de beslissing vallen moet, spreek.

Wat wij zagen bij de praedestinatie, geldt ook bij de *electie*, n.l. dat het begrip van בָּחַר ook voorkomt als eene *incidenteele* verkiezing, niet uit het besluit.

Zie *Ezech. 20 : 5* „ten dage als Ik Israël verkoos", eene verkiezing dus incidenteel in de historie, bij de uitleiding uit Egypie. Zoo in *Jes. 14 : 1* „Hij zal Israël nog verkiezen"; het futurum bewijst, dat hier van geene eeuwige verkiezing sprake is. In *Zach. 1 : 17* staat „de Heere zal Sion nog troosten" en in *Deuteron. 12 : 11* vinden wij „dan zal er eene plaats zijn, die de Heere uw God verkiezen zal."

Dit alles is daarom wel niet omgaande buiten het besluit, maar het woord „verkiezen" wordt toch gebezigd op eene wijze, die met de praedestinatie niets te maken heeft. In het geheele Oude Testament vinden wij dus niet ééne plaats, waar „praedestinatie" of בָּחַר in den dogmatischen zin gebezigd wordt.

Anders is het daarentegen in het *Nieuwe Testament.* Ook daar komt de uitverkiezing voor in denzelfden zin, waarin wij die in het O. T. vonden.

In *Acta 9 : 15* „deze is Mij een uitverkoren vat", wordt niet gesproken van Paulus' verkiezing ter zaligheid, maar gezegd, dat hij is een *instrument.*

Ook *Joh. 6 : 70* „heb Ik niet u twaalf uitverkoren" ziet alleen op het *Apostolaat;* uit *Cap. 13 : 18* „Ik weet welken Ik uitverkoren heb" en *Cap. 15 : 16* „Gij hebt Mij niet uitverkoren, maar Ik heb u uitverkoren", blijkt weer hetzelfde: Gij hebt Mij niet aangesteld als uw leermeester, maar Ik heb u gekozen tot Mijne discipelen.

In *Acta 1 : 2* is sprake van de Apostelen, „die Hij uitverkoren had"; in *vers 24* bidden de Apostelen: „Wijs van deze twee één aan, welken Gij uitverkoren hebt"; in *Cap. 13 : 17* lezen wij, dat God de vaderen heeft uitverkoren en in *Cap. 15 : 7* spreekt Petrus uit, dat God Hem verkoren heeft om het Evangelie te brengen.

In het Nieuwe Testament is dus het begrip van „verkiezing" ook gebruikt *buiten verband* met de eeuwige zaligheid. *Toch is het andere begrip daar overheerschend.*

Wij komen nu aan die plaatsen, waar ἐκλογὴ voorkomt in den *praegnanten zin* van eeuwig wel of wee. Het is de vertaling van בָּחַר, maar toch moet hierbij wel onderscheiden tusschen בָּחַר en בְּ בָּחַר; waar dit laatste voorkomt, vervult de בְּ gevoegd bij het nomen, dezelfde plaats die ἐκ voor λέγειν vervult. In het Hebreeuwsch kan men de praepositie nooit vóór het werkwoord zetten, in 't Grieksch neemt men de praepositie van het nomen en voegt die vóór het verbum. בָּחַר beteekent in oorspronkelijken zin: iets in het vuur

gloeiend maken, om zoo het verkeerde te doen wegsmelten. Zoo kwam בָּחַר aan den zin van „het kostbare in iets zoeken" en daarna aan die van: „nemen van wat het meest aantrekt, waarin men een welgevallen heeft." Dat oorspronkelijke begrip is later overgebracht op „uit eene menigte iets uitkiezen". Hierbij kan nu het onderscheid gemaakt worden tusschen een verkiezen *om de zaak zelf* en een kiezen *in vergelijking met andere obiecten.* Voor die beide soorten is de éene uitdrukking: ἐκλογή; vandaar dat dit woord zoowel gebezigd wordt, wanneer men van een onderscheid tusschen subiecten niets verneemt, alsook wanneer er sprake is van verkiezing en verwerping.

Als substantivum vinden wij ἐκλογή 7 maal, 't eerst in *Acta 9 :15* nog in het begrip van dienst „deze is Mij een uitverkoren vat", maar de overige 6 malen *sensu praegnanti*, bijv. in *Rom. 9 : 11* „opdat het voornemen Gods, dat naar de verkiezing is, vast bleef" en in *Rom. 11 : 5* οὕτως οὖν καὶ ἐν τῷ νῦν καιρῷ λεῖμμα κατ' ἐκλογὴν χάριτος γέγονεν. Dit λεῖμμα is het Grieksche woord. voor het Hebreeuwsche שְׁאָר en duidt aan de kern des volks, die overblijft. *Vers 7* zegt ons, dat Israel hetgeen het zocht niet verkregen heeft, maar dat de *uitverkorenen* het verkregen. In *vers 28* heet het: „aangaande de verkiezing zijn zij beminden, om der vaderen wil"; *1 Thess. 1 : 4* zegt ons, dat Paulus weet hunne verkiezing van God en eindelijk wordt in *2 Petri 1 : 10* in gelijken zin gezegd: „benaarstigt u, om uwe roeping en verkiezing vast te maken". Hierbij moet intusschen worden opgemerkt, dat het woord ἐκλογή hier *absoluut* voorkomt; er staat ἐκλογή zonder meer; het woord verkreeg dus hier in de Apostolische litteratuur een certa sedes, het werd een vaste term en duidde een bepaald begrip aan, n.l. de verkiezing tot zaligheid.

Nemen wij nu het woord ἐκλεκτός.

In *Mattheus 20 : 16* en *22 : 14* staat: πολλοὶ γάρ εἰσιν κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί. De exegese dezer plaatsen is zeer moeilijk en zou ons te lang ophouden; dit echter zij ervan gezegd, dat zij niet mogen worden losgemaakt van het verband, waarin zij voorkomen. Men mag ze niet maar alleen op de uitverkiezing toepassen, en deze woorden dus niet kiezen voor tekst om naar aanleiding daarvan over de electie te gaan spreken. Men mist het verband, tenzij men uit de 2 gelijkenissen aan het slot van welke deze woorden staan, zulk eene verklaring vinde, dat zij in éen punt uitkomen. Zeer moeilijk is het uit te maken, wie hier de κλήτοι en ἐκλέκτοι zijn.

In *Mattheus 24 : 22* wordt het woord zeer duidelijk gebruikt in praegnanten zin. De Heere zegt daar, dat die dagen der groote verdrukking zullen verkort worden διὰ τοὺς ἐκλεκτούς. Het is hier ook reeds eene bekende uitdrukking, die, toen zij werd uitgesproken, reeds algemeen verstaan werd. Evenzoo vinden wij het absolute gebruik in *Cap. 24 : 24*, waar staat dat „indien het mogelijk

ware ook de ἐκλεκτοί zouden verleid worden"; eveneens in *vers 31*: „Zijne engelen zullen de ἐκλεκτοί bijeenverzamelen". Deze uitspraken hebben nog te meer gewicht, omdat zij door den Heere Jezus zelf gedaan zijn.

In *Lukas 23 : 35* wordt het woord gebezigd door de Farizeën en de priesters, die bij het kruis staande, riepen: „dat hij zichzelven verlosse, indien hij is de Christus, de uitverkorene Gods." Daar staat het dus niet absoluut, maar in zuiver Hebreeuwschen zin en beteekent dus ἀγαπητός, het slaat hier terug op de Messiaansche profetie. Bij het verhaal van de verheerlijking op den berg in Lukas 9 : 35 komt in vele codices een variant voor. Volgens velen zou er n.l. moeten staan ἐκλεκτός in plaats van ἀγαπητός, een woord, dat ontleend is aan de profetieën van Jesaia, waar het niet uitdrukt de uitverkiezing tot zaligheid, maar beteekent: degene in wien God Zijn welbehagen heeft. Men mag dus door dit woordgebruik zich niet laten verleiden tot de stelling, dat de Heere Jezus ook als een uitverkorene moet worden beschouwd; het is hier een woord van de priesters en staat bovendien niet absoluut.

Ook *Rom. 8 : 33* τίς ἐγκαλέσει κατὰ ἐκλεκτῶν Θεοῦ laat geen twijfel over; wel eenigszins *Rom. 16 : 13*, waar Rufus een ἐκλεκτὸς ἐν Κυρίῳ genoemd wordt. Men beriep zich vaak op deze plaats voor de *persoonlijke uitverkiezing*; toch moet hiervan worden *afgezien*. Er is hier eene lange reeks van groetenissen; wil men nu dit woord in den praegnanten zin nemen, dan zou moeten volgen, dat Paulus onder al die genoemden slechts één als uitverkoren beschouwde. Zulk eene gedachte echter hoort wel thuis bij de valsch-mystieken, die eigenlijk niemand behalve zichzelven voor uitverkoren houden, maar niet in de brieven van Paulus, die ons zoo vaak eene andere opvatting geven. Het moet hier dus ook hetzelfde beteekenen als ἀγαπητός.

In *Coloss. 3 : 12* worden de geloovigen met den naam van ἐκλεκτοὶ toegesproken; in *1 Tim. 5 : 21* is weer een afwijkend gebruik; daar toch is sprake van ἐκλεκτοὶ ἄγγελοι; in *2 Tim. 2 : 10 en Tit. 1 : 1* wordt het gebruikt in absoluten zin, en in *1 Petri 2 : 4—6* van den steen, die verworpen was, maar bij God uitverkoren is en dierbaar. Hier duidt het dus aan het edele, het kostbare, en in toepassing hierop noemt nu *vers 9* de geloovigen een γένος ἐκλεκτόν. Hier hebben wij dus tevens de toepassing op het volk des Nieuwen Verbonds van wat in het Oude Testament van Israel gezegd was.

Evenzoo *2 Joh. : 1.* De ἐκλέκτῃ Κυρίᾳ beteekent hier *de kerk*, de leden der gemeente zijn dan de τέκνα. Dit opschrift werd in den vervolgingstijd zoo ingericht, om met opzet den naam der kerk niet te doen uitkomen, zoo moest ook de naam der kerk vanwaar de brief uitging, geheim blijven, hetgeen blijkt uit *vers 13*, ἀσπάζεταί σε τὰ τέκνα τῆς ἀδελφῆς τοῦ τῆς ἐκλεκτῆς, alsof de Apostel wil zeggen: de leden der kerk, waarin ik mij bevind, groeten u.

Ook *Apoc 17 : 14* spreekt ons van κλῆτοὶ καὶ ἐκλεκτοὶ καὶ πιστοί, die met het Lam overwinnen.

Omtrent het gebruik van de woorden ἐκλογή en ἐκλεκτοὶ is dus in het N. T. geen twijfel; op verreweg de meeste plaatsen vinden wij het als de uitverkiezing *ter zaligheid*; gelijk in het O. T. het andere berip praedomineert, zoo komt in het N. T. het dogmatisch begrip op den voorgrond.

Datzelfde is in niet zoo sterke mate het geval met ἐκλεγέσθαι. Zooeven zagen wij, dat het op vele plaatsen wordt gebezigd van de uitverkiezing tot het ambt, maar toch vinden wij in *1 Cor. 1 : 27* τὰ μωρὰ τοῦ κόσμου ἐξελέξατο ὁ Θεός, ἵνα καταισχύνῃ τοὺς σοφούς, καὶ τὰ ἀσθενῆ τοῦ κόσμου ἐξελέξατο ὁ Θεός ἵνα καταισχύνῃ τὰ ἰσχυρά. Het is dus een ἐκλεγέσθαι voor het koninkrijk Gods, niet echter een verkiezen van enkele personen, maar van τὰ ἀσθενῆ en τὰ μωρά; God geeft het zwakke de voorkeur. *Niet rechtstreeks dus de verkiezing tot zaligheid.* In *Jac. 2 : 5* vinden wij bijna dezelfde uitdrukking, maar *wel* rechtstreeks op de eeuwige zaligheid doelende, God heeft „de armen uitverkoren om rijk te zijn in het geloof en erfgenamen des Koninkrijks". Eindelijk geeft ook *Efeze 1 : 4* die uitdrukking sensu pragnanti: ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ πρὸ καταβολῆς κόσμου. Nemen wij dit alles nu samen, dan is het gebruik van het werkwoord zeer gering, terwijl het op 10 plaatsen wordt gebezigd van uitverkiezing tot eene *ambtelijke* tijdelijke betrekking.

3. Thans moeten wij nog nagaan het Schriftgebruik van de verschillende woorden, die de „*verwerping*" aanduiden. In het Hebreeuwsch wordt daarvoor gebezigd het woord מָאַס, dat in zijn stam samenhangt met eene geheele reeks van woorden, die de formatie van een מ met een sibilant hebben, zooals מוּם, מוּץ, מָחַץ en מוּן

Op deze woorden moet gewezen worden, omdat מָאַס alleen in den *overdrachtelijken zin* voorkomt; om dus te verstaan of het begrip van „verachten, minachten" hierin den boventoon heeft of dat „verwerpen" de oorspronkelijke beteekenis is, moeten de verwante stammen geraadpleegd. Door vergelijking daarmede komt men er toe om aan te nemen, dat in al deze stammen het begrip ligt van „*iets uitscheiden*", wat bijv. plaats vindt, als men uit een korf met vijgen, waarin zich goede en slechte bevinden, de slechte wegwerpt; in die woorden ligt het begrip van „verstrooien", „uiteenscheiden" of reflexief: „wijken van iets". Het grondbegrip is dus eigenlijk: „*wegwerpen*" wegwerpen bij keuze, daar, waar men vele objecten voor zich heeft; er is dus steeds vergelijking tusschen wat men wegwerpt of behoudt. Wiskunstig is de beteekenis van מָאַס niet vast te stellen; daar wij echter 4 verwante stammen vinden, kan de conclusie gemaakt, dat het grondbegrip is: „wegwerpen". De

„verworpene" heet niet, zooals voor de hand zou liggen מָאוֹס, maar נִמְאָס in Niphal.

In het Oude Testament komt dit woord מָאַס *weinig* voor, hoogstens 20 maal (ook staat hier en daar חִשָּׁלִיךְ). Gaan wij het gebruik na, dan moet daarbij we worden opgelet, dat het begrip van „wegwerpen" of „verwerpen" niet altijd hetzelfde is, daar het verschillen kan naar het subiect. *God* kan iemand wegwerpen, maar ook kunnen dit doen *de stad, het dorp, de publieke opinie* of *de menschen.* Is er dus in de H. S. sprake van hem, die „den *verworpene* veracht", dan ligt in dat „*verworpene*" alleen, dat zulk een in zijne omgeving verworpen is, dat hij behoort tot het uitvaagsel der menschheid. Men kan dus voor het begrip „verwerpen":

1). *God* of *de menschen* tot subiect hebben;

2). kan men hierbij hebben 2erlei moment: of *voor eeuwig* of *tijdelijk.*

3). verschilt het begrip van „verwerpen" naar gelang van datgene, *waarvan* men verworpen wordt: van de *eeuwige zaligheid* of van zijn *ambt,* zijn *dienst* den toegezegden *zegen.* Staat er bijv. van Saul, dat „de Heere hem verworpen heeft", dan ziet dit op zijn *koninklijk ambt.*

Gaan wij deze plaatsen kortelijk na, dan is op dit 3erlei verschil te letten. Als loci classici komen hier natuurlijk alleen in aanmerking die plaatsen, waarin sprake is van *God* als het subiect, van de verwerping, als eene *eeuwige* en van hetgeen, waarvan men verworpen wordt als de *eeuwige zaligheid.*

Levit. 26 : 44 spreekt ons van eene verwerping, waarbij *God* het subiect is, die tevens *tijdelijk* is, omdat er een futurum gebruikt wordt: „als zij in het land hunner vijanden zullen zijn, zal Ik hen niet verwerpen, noch van hen walgen, om een einde van hen te maken" enz.; het ziet dus alleen op eene verwerping van hun *gelukstaat.*

In *1 Sam. 16 : 1* zegt de Heere: „Hoe lang draagt gij leed om Saul, dien Ik toch verworpen heb (in 't verleden, die verwerping had plaats *na* zijne zonde), dat hij geen koning zij over Israel" (verwerping van het ambt).

In *2 Kon. 17 : 20* „Zoo verwierp (מָאַס] de Heere het gansche zaad van Israël . . . totdat Hij hen van Zijn aangezicht weggeworpen had" (חִשָּׁלִיךְ); ook hier is dus weer *God* het subiect en de verwerping eene *tijdelijke.*

In *Job. 8 : 20* staat: „Zie, God zal den oprechte niet verwerpen, (מָאַס), Hij vat ook de boosdoeners niet bij de hand (gaat niet vriendelijk met hen om). Ook hier weer dezelfde beteekenis.

In de *Psalmen* komt het woord מאס meer voor; zie *Psalm 15 : 4,* waar wij vinden, dat die man wonen zal op den berg van Gods heiligheid „in wiens oogen de verworpene (נִמְאָס) veracht is". Verwerpen en verachten is hier

hetzelfde; hier is sprake van de verwerping door *menschen*; met hen, die het leven beroeren, moet men zich niet ophouden; hen moet men mijden, wil men des Heeren heiligen berg bewonen. Hierin ligt wel tevens opgesloten blijkens het „maar hij eert degenen, die den Heere vreezen", dat zulk een verworpene er tevens geestelijk slecht aan toe is, maar als zoodanig is hier toch geen sprake van de eeuwige verwerping.

In *Psalm 51 : 13* bidt David: „Verwerp (הַשְׁלִיכֵנִי) mij niet van uw aangezicht, en neem Uwen Heiligen Geest niet van mij". Het subiect is *God*, tevens blijkt, dat niet bedoeld is de eeuwige verwerping, want hij bidt haar af; de verwerping zou daarin bestaan, dat de Heere Zijnen *Heiligen Geest* wegnam. Geen sprake dus van verwerping in het decreet.

In *Psalm 53 : 6* lezen wij: „God heeft de beenderen desgenen, die u belegerde, verstrooid; gij hebt hen beschaamd gemaakt, want God heeft hen verworpen" (מְאָסָם); het subiect is weer *God* en de verwerping eene *tijdelijke.*

Psalm 89 : 39 zegt ons: „Maar Gij hebt hem verstooten en verworpen; (מְאַסְתָּ) Gij zijt verbolgen geworden tegen Uwen gezalfde". Hier is sprake van David, den gezalfde des Heeren, als beeld van Hem, dien God geroepen had Zijn Naam te dragen op aarde. In verband met het voorafgaande, waarin Hem hulpe beloofd wordt, ziet ook deze plaats op onttrekking van *tijdelijke* gunst en hulp.

Evenzoo vinden wij het in *Jesaia 41 : 9.* Daar heet het van Abraham: „Gij, welken Ik gegrepen heb van de einden der aarde, en uit hare bijzonderste geroepen heb; en zeide tot u: Gij zijt Mijn knecht, u heb Ik uitverkoren, en heb u niet verworpen." (מְאַסְתִּיךָ) God heeft hem als verbondshoofd niet geroepen uit de massa perditionis, maar uit Ur, uit al de aanzienlijke hoofden, die daar woonden (de bijzondersten) en Hij verwierp hem niet. In deze plaats ligt een dubbele beteekenis; eene *historische,* naar de letterlijke opvatting, maar ook eene *typische,* voor zoover Abraham type is van den Christus als Verbondshoofd van Zijn volk. Komt men nu tot het antitype, dan ligt er voorzeker de eeuwige verwerping in; de woorden als zoodanig zien daar echter niet op.

In *Jesaia 14 : 19* worden wij verplaatst in den Schcool en hooren wij de vorsten bij de aankomst van Nebukadnezar zeggen: „Gij zijt verworpen van uw graf." (הָשְׁלַךְ) Het subiect zijn hier de *menschen,* de begravers; de verwerping is niet die van de gelukzaligheid, maar van *de eer van het graf.*

In *Jeremia 7 : 29* is het subiect weer *God,* die „het geslacht Zijner verbolgenheid heeft verworpen en verlaten". (מְאַס)

Ook *Cap. 31 : 37* wijst ons op het verwerpen van Gods zijde, eene verwerping

var tijdelijk geluk: „Indien de hemelen daarboven gemeten en de fundamenten der aarde beneden doorgrond kunnen worden, zoo zal Ik ook het gansche zaad Israels verwerpen". (מָאַס)

Eveneens *Cap. 33 : 25, 26*: „Indien Mijn verbond niet is van dag en nacht; indien Ik de ordeningen des hemels en der aarde niet gesteld heb, zoo zal Ik ook het zaad van Jacob en van Mijnen knecht David verwerpen". (מָאַס) Hier is het subiect *God*, maar de verwerping in futuro, van hulp voor *het tijdelijke leven.*

Ook in *Klaagl. 4 : 1* is van verwerping in den door ons bedoelden zin geen sprake. Hoe zijn de steenen des heiligdoms vooraan op alle straten verworpen." In verband hiermede verwijzen wij naar *Psalm 118 : 22* de bekende woorden: „de steen, dien de bouwlieden verworpen hebben" etc. Elders wordt die steen genoemd een „kostelijke, uitverkoren steen", en juist aan dat begrip leeren wij de beteekenis van het verwerpen het best kennen. In Jeruzalem bouwde men niet met gebakken steen, maar met natuursteen uit de bergen gehouwen. De stukken steen werden, zooals zij uit het gebergte kwamen, gebracht naar de plaats, waar het gebouw moest verrijzen en daar verder bewerkt. De bouwlieden zeiden van dien „uitverkoren steen" hier bedoeld, dat hij onbruikbaar was, ze konden er niets van maken, zij wierpen hem opzijde, maar God zegt juist: Ik zal hem stellen tot een hoofd des hoeks.

In *Hosea 4 : 6* komt het begrip zelfs tweemaal voor, in tweeërlei opvatting als een parallellisme: „dewijl gij de kennis verworpen hebt, heb Ik ook u verworpen, dat gij Mij het priesterambt niet zult bedienen"; *God* verwerpt dus met eene *tijdelijke* verwerping. Evenzoo vinden wij het in *Hosea 9 : 17*: „Mijn God *zal* hen verwerpen, omdat zij naar Hem niet hooren."

Nemen wij nu al die plaatsen bij elkaar, dan verkrijgen wij als resultaat, dat er in het Oude Verbond nergens sprake is van eene verwerping van de eeuwige zaligheid; dat wel het begrip מָאַס voorkomt, doch in gansch anderen zin en wel hoofdzakelijk als verwerping van Gods gunsten. Met dit resultaat voor oogen, moeten wij dus zeer voorzichtig zijn bij het aanhalen van Schriftuurplaatsen en ons voor de verwerping sensu specialissimo nooit beroepen op getuigenissen uit het Oude Testament.

Gaan we nu het *Nieuwe Testament* opslaan om het begrip „verwerpen" te vinden, dan komen wij allereerst bij *Rom. 11 : 15*: εἰ γὰρ ἡ ἀποβολὴ αὐτῶν, καταλλαγὴ κόσμου, τίς ἡ πρόσληψις, εἰ μὴ ζωὴ ἐκ νεκρῶν; Hier komt dus ἀποβολὴ in den substantivalen vorm voor in een zin, die met de eeuwige zaligheid in verband staat, hetgeen blijkt uit het tweede deel van het vers, waar sprake is van de ζωή. Nu is de vraag echter: komt het woord hier voor in den zin

van het besluit der verwerping, dat in het decreet onder de praedestinatie is gesubsumeerd? Daartoe moet opnieuw gevraagd: van wien die ἀποβολὴ wordt uitgesproken. De verwerping in het decreet geldt alleen bepaalde personen; hier echter is geene verwerping van enkele personen bedoeld, maar de ἀποβολὴ τοῦ Ισραὴλ *als geheel;* niet *alle* Israelieten zijn verworpen, want er is vooraf sprake van σώζειν τινὰς ἐξ αὐτῶν; de verwerping des volks sluit dus de zaligheid der enkele personen niet uit. Hier is dus ook geen sprake van eene verwerping van de eeuwige zaligheid, veel minder van eene verwerping in het decreet; de verwerping komt hier niet voor als eene beslissing in het besluit genomen, maar als eene straf voor hunne verharding tegen den Christus. Deze plaats, die men gewoonlijk voor de „verwerping" het eerst citeert, blijkt dus, bij nader onderzoek met de reprobatio in decreto niets uitstaande te hebben.

In *Hebreën 12 : 17* wordt in ἴστε γὰρ ὅτι καὶ μετέπειτα θέλων κληρονομῆσαι τὴν εὐλογίαν, ἀπεδοκιμάσθη het laatste woord overgezet door „verworpen worden". Hier is prake van het „verwerpen" van een enkelen persoon. Er bestaat over deze plaats eene *dubbele exegese*: eene, die het ἀποδοκιμάζειν verklaart als verwerping door *God* en eene andere, die er in ziet de verwerping door *Izak*, daar Ezau, na zijn misgreep, de εὐλογία van den oudsten zoon willende hebben, door zijn vader werd afgewezen. Die laatste verklaring noodzaakt dan de woorden μετανοίας γὰρ τόπον οὐχ εὗρε te vertalen: „hij vond geen middel om zijn vader tot andere gedachten te brengen". Is die exegese de juiste, dan kan er hier in 't geheel van geen „verwerpen" sprake zijn; nemen wij de eerste aan, die het verwerpen verklaart als van Gods zijde, dan toont het verband aan, dat er toch van geene reprobatie van de zaligheid sprake is, maar alleen van een *onwaardig keuren* door zijn vader.

Mattheus 21 : 42 spreekt ons, in aansluiting met wat wij reeds bespraken uit Psalm 118, van den λίθος ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες. Ook hier is *niet* de eeuwige zaligheid bedoeld, het subiect is hier de *Christus*.

Markus 8 : 31 geeft ons ook in de voorzegging, dat de υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου δεῖ πολλὰ παθεῖν καὶ ἀποδοκιμασθῆναι ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων κ. τ. λ. eene verwerping van de zijde der *menschen* dus niet van de eeuwige zaligheid. In *Lukas 17 : 25* vinden wij nagenoeg dezelfde uitspraak; terwijl eindelijk in *1 Petri 2 : 4* weer van dien λίθος ἀποδεδοκιμασμένος uit Psalm 118 sprake is.

De plaatsen waar van ἀποδοκιμάζειν en ἀποβάλλειν sprake is, zijn dus zeer weinige en hebben geen van alle ten doel de reprobatio in decreto ons te leeren. Vatten wij dus het resultaat, dat we verkregen van de teksten uit het N. T. saam met dat wat door ons werd gevonden in het O. T., dan blijkt ons, dat *nergens* in de H. S. het begrip van reprobatie gevonden wordt, behalve dan antitypisch in *Jes. 41* : 6.

Hiermede is echter de bespreking van dit punt nog niet afgeloopen; wij moeten niet alleen letten op die plaatsen, waar de woorden מָאַס, *ἀποβάλλειν* en *ἀποδοκιμάζειν* voorkomen, maar ook op de uitdrukkingen, die met de genoemde woorden synoniem zijn, en die in onze Hollandsche overzetting zijn weergegeven door *„verstooten, verstokken, verharden"*.

't Naast aan מאס ligt het woord זנח, waarvan de grondbeteekenis is: stinken en dat den zin van *verstooten* kreeg, omdat men hetgeen stank verspreidt, van zich werpt. Bijna uitsluitend komt het dan ook in laatstgemelde beteekenis voor, voornamelijk in de Psalmen, zoo bijv. in *Ps. 44 : 10* waar Israël klaagt: אַף־זָנַחְתָּ וַתַּכְלִימֵנוּ.

Dat dit begrip met מָאַס geheel overeenkomt, is te zien in *Psalm 89 : 39*: וְאַתָּה זָנַחְתָּ וַתִּמְאָס הִתְעַבַּרְתָּ עִם־מְשִׁיחֶךָ.

Ook in *Psalm 44 : 24* waar zelfs eene alliteratie is in het אַל־תִּזְנַח לָנֶצַח dat de staande uitdrukking werd in de Psalmen.

In *Psalm 74 : 1* lezen we: לָמָּה אֱלֹהִים זָנַחְתָּ לָנֶצַח;

Psalm 77 : 8 vraagt: הַלְעוֹלָמִים יִזְנַח אֲדֹנָי en

In *Psalm 88 : 15* heet het: לָמָּה יְהוָה תִּזְנַח נַפְשִׁי.

Dit woord זָנַח staat met מָאַס gelijk, maar heeft toch niets uitstaande met de verwerping in het decreet; er is alleen sprake van een verstooten van *tijdelijken dienst* en geluk, en ook de laatst geciteerde uitspraak ziet op het tijdelijke; het woord נֶפֶשׁ leide hier niet op een dwaalspoor; die uitdrukkingen toch, die vertaald zijn door de „ziel" mogen niet alle in geestelijken zin verstaan worden; vaak beteekent נֶפֶשׁ de „levensadem" gelijk er dan ook sprake is van den נֶפֶשׁ der dieren, die בָּרָם is. De woorden uit Psalm 88 : 15 beteekenen dus: „laat mijn leven niet in gevaar."

Datzelfde begrip geeft ons ook het *Nieuwe Testament* in het woord *ἀπωθοῦμαι*, zie *Rom. 11 : 1 en 2* waar gevraagd word: Μὴ *ἀπώσατο* ὁ Θεὸς *τὸν λαὸν αὐτοῦ*; en het antwoord luidt: *οὐκ ἀπώσατο* ὁ Θεὸς *τὸν λαὸν αὐτοῦ ὃν προέγνω*. Wanneer wij nu bedenken, dat deze woorden de inleiding vormen na de pericoop, die, zooals we zagen in vers 15 ons het woord *ἀποβολὴ* geeft, dan is het duidelijk dat *ἀποθοῦμαι* en *ἀποβάλλειν* in gelijken zin gebezigd worden, en dat het „verstooten" ook hier geldt van de verwerping als volk uit den dienst des Heeren om Zijn koninkrijk op aarde te vertegenwoordigen.

In *Jesaia 63 : 17* vinden wij weer een ander begrip, dat van *verstokken*, uitgedrukt door קָשַׁח en חָזַק, woorden, waaraan ten grondslag ligt het begrip „hard zijn" en die dus het tegendeel aangeven van „buigzaam, plooibaar".

Met dit קָשָׁה komen wij, althans wat de zaak betreft, veel nader aan de reprobatie; er is hier sprake van verstokken in geestelijken zin: לָמָּה תַתְעֵנוּ יְהוָה מִדְּרָכֶיךָ תַּקְשִׁיחַ לִבֵּנוּ מִיִּרְאָתֶךָ, van eene inwerking Gods op het menschelijk hart, waardoor dat hart, in plaats van tot beter, tot erger komt.

Zoo vinden wij het ook in *Josua 11 : 20*, wel niet in geestelijken zin maar gebezigd van het ingeven aan 't hart van verkeerden raad; „want het was van den Heere לְחַזֵּק אֶת־לִבָּם, dat zij Israël met oorlog te gemoet gingen opdat Hij hen verbannen zoude".

Johannes 12 : 40 zegt: τετύφλωκεν αὐτῶν τοὺς ὀφθαλμούς, καὶ πεπώρωκεν αὐτῶν τὴν καρδίαν. Die τυφλώσις en πωρώσις raakt hun hart, niet slechts hun beleid, en geschiedt met het doel „opdat zij niet zouden zien en verstaan". Dezelfde uitspraak doet de Heere Jezus in *Markus 4 : 12*.

In het Oude en Nieuwe Testament is dus het begrip van „verstooten, verharden en verstokken" synoniem met „verwerpen"; die begrippen brengen ons zelfs nader aan de geestelijke zijde van het verwerpen zonder dat nog eene reprobatie in het besluit wordt uitgedrukt.

In *Rom. 9 : 18* lezen wij: Ἄρα οὖν ὃν θέλει, ἐλεεῖ· ὃν δὲ θέλει, σκληρύνει. Dat woord σκληρύνειν is hetzelfde als קָשָׁה en komt in dit verband voor als doelende op de *eeuwige bestemming* van den mensch. Al is het dus, dat hier de Staten-Overzetting het woord „verwerpen" niet bezigt, toch ligt erin de reprobatie in *eeuwigen* zin. 't Woord σκληρύνειν is op zichzelf geen uitdrukking van het decreet, maar gevolg van hetgeen in het decreet is; God besluit te σκληρύνειν, wien Hij wil en Zijne ἔλεος te geven, wien Hij wil. In *Cap. 11 : 7 en 8* wordt de πωρῶσις gesteld tegenover de ἐκλογή. Wat Israël zocht, verkreeg het niet, maar de ἐκλογή (de uitverkoren kern) verkreeg het en de overigen ἐπωρώθησαν; God geeft hun een πνεῦμα κατανύξεως; er is hier dus wel degelijk sprake van de reprobatie in verband met de eeuwige zaligheid, maar die evenals in Rom. 9 : 18 het gevolg is van de reprobatie in het decreet.

Ten slotte nog een kort woord over het begrip van ἐκβάλλειν dat, hoewel niet geheel hetzelfde als ἀποβάλλειν, toch daaraan verwant is, omdat het beteekent: het uitwerpen uit een bepaalden kring. In *Mattheus 8 : 11* komt dit begrip voor in praegnanten zin als ἐκβάλλειν εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον, dat dus de eeuwige rampzaligheid ten gevolge heeft. Echter is dat ἐκβάλλειν, hoewel slaande op de eeuwige zaligheid, toch niet de uitdrukking van het besluit, want het staat in futuro, terwijl het besluit natuurlijk in 't praesens en perfectum moet staan.

Eéne waarschuwing moet bij dit alles gedaan worden en wel deze; dat men nu uit het gevondene niet de conclusie trekke, dat de praedestinatie

met de uitverkiezing en reprobatie in de H. S. niet zijn gefundeerd. Daarom bedenke men, dat wij over de zaak als zoodanig nog niet handelden, maar slechts over het *begrip* en dat het hiermede is als met dat der H. Drieëenheid, die ook nergens woordelijk in de H. S. voorkomt. Op de zaak zelve gaat de volgende paragraaf in.

§ 3. De grondbeschouwing der H. S.

In de H. S. komt de praedestinatie met inbegrip van de in haar besloten electie en reprobatie nergens voor als een op zichzelf staand leerstuk, noch ook als eene geïsoleerde beschikking Gods over het eeuwig wel of wee van den mensch of van den zondaar; zij is integendeel de generale beschikking in het besluit, die tengevolge van het opnemen in het decretum van het phaenomenon der zonde voor de doorvoering van de Theodicee noodzakelijk was. Zij onderstelt deswege de bestaande wereld als in zonde en ellende verzonken en toont en openbaart nu, hoe God de Heere desniettemin doende is, om nochtans in die wereld Zijn koninkrijk op te richten, niet om door dat koninkrijk zeker aantal menschen gelukkig te maken, maar opdat Zijn Naam geheiligd worde, Zijn koninkrijk kome en Zijn wil volbracht worde op aarde gelijk in den hemel. Dit is in eigenlijken zin het eeuwige voornemen Gods, dat tegenover Satan en zoo ook tegenover de zondaren als Satans dienstknechten gehandhaafd, doorgezet en uitgevoerd wordt en al wat hiertoe behoort valt onder het begrip van praedestinatie. Dit voornemen Gods nu concentreert zich in het bestellen en doen optreden van den Christus en in het redden van ons menschelijk geslacht door het tot een σῶμα van dien Christus te vormen en heel den kosmos met die menschheid als orgaan, d. i. als κόσμος τοῦ ἀνθρώπου onder den Christus saam te vatten tot één door palingenesie vernieuwd geheel.

Het aldus saamgevatte voornemen Gods is alzoo voorgenomen en wordt uitgevoerd niet als bron en oorzaak van enkeler zaligheid, maar om de hoogheid van God als God tegenover Satan te mainteneeren; de zaligheid der personen is hierbij tusschenschakel en uitvloeisel, nooit doel. Nooit wordt het voorgesteld als bestond God en als beschikte Hij Zijn voornemen met het oog op den mensch, maar altoos omgekeerd: dat de mensch er is en er over den mensch beschikt wordt om Gods wille. Rijst nu echter in deze voorstelling de vraag of hoofd voor hoofd alle menschen en alle engelen in dat door God voorgenomen en te voleinden koninkrijk ingaan, dan

luidt het antwoord der Schrift ontkennend: een deel wel, maar ook een deel niet, en wordt nu verder gevraagd of bij de beslissing hierin God in Zijn Raad en bij de doorvoering van Zijn Raad van den mensch afhankelijk kan zijn, dan spreekt de electie met de bijbehoorende reprobatie uit, dat God in deze beslissing als God souverein onafhankelijk is en zulks wel ook in de reprobatie, zóo echter, dat alle val in zonde en alle verzinken in tijdelijke of eeuwige ellende, hoezeer ook op niet één punt aan Gods souvereine beschikking onttrokken, nochtans nooit dan met een sua culpa in den mensch denkbaar is, zonder dat de H. S. ons de schijnbare tegenstrijdigheid tusschen dit moderante Deo en het sua culpa van den mensch of den engel oplost. Dat leidt in de H. S. tot tweeërlei reeksen van uitspraken: eenerzijds tot de opwekking van het diepste schuldbesef, tot de onverbiddelijkste veroordeeling van alle zonde en tot de gestrengste prediking van boete en bekeering, alsof het metterdaad in 's menschen macht stond om vóor of tegen God te kiezen; maar ook anderzijds tot een handhaven tegenover dit sua culpa van de volstrekte souvereiniteit Gods, die elk denkbeeld, alsof God van Zijn schepsel afhankelijk ware, absoluut uitsluit. En overmits nu in de praedestinatie met de enkele personen slechts als leden van een lichaam gerekend wordt en tot achter den eersten oorsprong der zonde, ja tot achter de schepping van het creatuur en tot in het voornemen om dat creatuur te scheppen moet worden teruggegaan, vindt de H. S. op deze lijn slechts rust in de voorstelling, dat niet alleen de schepping der creaturen, maar ook hun val en de gevolgen van dien val en het eeuwig lot van wie er in viel, hetzij tot eeuwig wel of eeuwig wee vóor aller dingen aanvang door God gedacht en door God besteld is, door niets anders gemotiveerd dan door den wil Gods om Zijn eigen ἀρεταὶ en wel bijzonder Zijne δύναμις en ἔλεος te openbaren en te verheerlijken.

Deze ontzettende voorstelling heeft in de H. S. doorgaande geene andere strekking dan om God hoog in majesteit te stellen, alle inbeelding en hoogheid des menschen neer te werpen, en door het onvoorwaardelijk ten dienste stellen van den mensch, evenals van elk ander creatuur aan de eere Gods, eenerzijds het diepste beginsel van alle religie onuitdelgbaar in te prenten en nochtans andererzijds, zonder poging zelfs tot vergelijk, even volstrekt in den vloek, die over alle zonde gaat het fundament van des menschen zedelijke verantwoordelijkheid vast te leggen, krachtens

de stelling, dat de mensch gehoorzaamheid aan Gods geboden schuldig is, noch omdat hij zelf die geboden goedkeurt, noch omdat hij beseft die te kunnen volbrengen, maar kortweg, omdat dezelfde God, die krachtens Zijne Souvereiniteit over zijn eeuwig wel of wee beschikt, hem pertinent en peremtoir die geboden oplegt.

Toelichting.

I. Het algemeen oogpunt, waaruit wij de praedestinatie, electie en reprobatie hebben te beschouwen, komt hier aan de orde. Tot dusver is in de Dogmatieken het uitgangspunt verkeerd gekozen en dientengevolge in de gemeente door de kinderen Gods *van eene verkeerde zijde bezien.* Daaruit is te verklaren de schaduwzijde, die deze belijdenis op het leven der gemeente wierp.

Welk is het standpunt, waarvan men uitgaat in de gemeente? Om die vraag te beantwoorden, hebben wij slechts de wedervraag te doen: Waarover loopt het in de Dogmatiek en in de gesprekken in de gemeente? Wie geen vreemdeling is in dogmatische geschriften uit oude tijden, weet, dat op den voorgrond stond de vraag: *Wie zal zalig worden?* Middelpunt bij de bespreking dezer Dogmata is de individueel-egoïstische bemoeiing met het onderzoek naar zijn eigen toekomst. Al de oude theologen, Trelcatius, Zanchius, Junius, Voetius enz. vragen terstond, hoe het met de zaligheid der personen gaat, waaraan die hangt, en hoe men daarvan verzekerd is. Al die vragen hierop betrekking hebbende, bewegen zich om *den mensch als centrum*; daarna komen dan nog wel andere quaesties aan de orde, maar domineerend uitgangspunt blijft toch de zaligheid der personen, en wat verder daarbij werd besproken aangaande Christus, de prediking des Woords, etc. kwam slechts voor als *medium gratiae* bij de uitverkiezing van den zondaar.

Wendt men van de Dogmatiek den blik naar de *gemeente*, en beluistert men de gesprekken, die hierover gevoerd worden, dan bevindt men, dat zij zich altijd bezighouden met dat éene vraagstuk, en ook bij het bespreken van Infra- en Supra-lapsarisme is het altijd om het creatuur te doen. Komt men tot het *persoonlijk geloofsleven* bij de gemeenteleden, dan vindt men, dat de belijdenis der praedestinatie, electie en reprobatie alleen tot de vraag leidt: ben *ik* er bij, hoe krijg *ik* de verzekering dienaangaande; men brengt de kenteekenen der ware en valsche genade uit den locus de Salute er bij, alles om die éene vraag te beantwoorden.

Vraagt men nu of dit is goed te keuren, dan is ons antwoord, dat het *onuitsprekelijk jammer is*, dat in een vraagstuk als hier aan de orde is, waarvan de hoofdstrekking is om ons op 't diepst voor God te verootmoedigen, *zich het eigen ik op den voorgrond heeft gesteld*, en dat bij de behandeling

van een Dogma, dat in hoofdstrekking bedoelde het beginsel der religie te verwezenlijken een zoo *eudaemonistisch begrip* is ingedrongen.

Vanwaar nu dit verschijnsel?

Wie de *Institutie van Calvijn* leest, vindt daarin die beschouwing *niet*, maar bemerkt, dat Calvijn dit alles uit veel hooger oogpunt beziet. Hoe kwam het dan nu, dat zulk een Dogma, niet wat den inhoud, maar wat de behandeling betreft, zijwaarts in verkeerde richting is afgebogen?

In de *Canones van Dordt*, die men vaak beschuldigt, dat zij decreta horribilia leeren, is veeleer de dogmatische formuleering *te zwak* op dit punt. De tegenzin tegen de Canones, die in de 17e eeuw verbood ze af te drukken achter in de kerkboeken en in de 18e eeuw ze geheel ter zijde stelde, zoodat het een witte raaf was als een van de predikanten ze had ingezien, die reactie, die de leerregels wilde terzijde zetten, is door taal en stijl en inhoud dier Canones ongemotiveerd. Men heeft zich dus af te vragen: hoe wij in dien toestand gekomen zijn? Daarop is het antwoord onderscheiden.

1. De schuld ligt bij de *Scholastiek*. Calvijn werd door Pierson berispt, omdat hij lager stond dan Thomas van Aquino. Dit moet toegegeven als men naast elkaar legt de „Summa" en de „Institutie", en het laat zich verklaren, als men bedenkt, dat Calvijn op jeugdigen leeftijd zijn meesterwerk schreef en dus toen nog niet zoo was ingedrongen in de scholastieke quaesties. Toen de Dogmatici opkwamen en de behoefte ontstond om in schola te doceeren, meenden de oudere professoren weer naar dien ouden weg terug te moeten gaan. Zelf waren zij meest in de scholastische scholen opgevoed, en niet gewoon voor de vuist te spreken; de methode van onderwijs was stijf in den vorm, (zie slechts de politica ecclesiastica) en Calvijn, doceerende aan eene door hemzelf opgerichte universiteit was vrijer in zijn doen, maar de mannen van de scholastische methode sloegen Thomas op om de quaestie over de praedestinatie in te zien. Zij gingen toen in dezelfde orde die vraagstukken bespreken en bij hetgeen, waarover zij het met Thomas oneens waren, leverden zij hun tegenbewijs. Die methode maakte, dat de vraag of zij schriftuurlijk was, niet eenmaal aan de orde kwam, de Gereformeerde Dogmatici hebben de H. S. alleen gebruikt om teksten te zoeken bij de punten, die zij bespraken en hadden geen oog voor de organische methode. Calvijn doet hieraan het minst van allen mede; zijn bewijsvoering is meer *organisch*.

2. In de *gemeente* stond het hiermede anders en kwam het kwaad niet van die zijde. De belijdenis der praedestinatie heeft in den eersten tijd der Reformatie tot 1580 à 1590 hier te lande geen kwaad gedaan, doch daarna kwam de Arminiaansche reactie en werd het menschelijk „ik" op den voor-

grond gesteld, zoo werd het leerstuk der praedestinatie geattaqueerd niet van de zijde Gods, maar van de zijde van het *wel of wee der individuën;* daardoor was het niet onbegrijpelijk, dat de Gereformeerde theologie naar dienzelfden kant de *verdediging* voerde en haar verweer tewerk stelde; *het apologetisch standpunt* dus. In den tijd van de Arminiaansche geschillen was ieder voortdurend bezig met die quaestie; zij werd dus in den *anthropologischen vorm* in de gemeente ingedragen. Dat standpunt der Apologie, dat zonder het thetische te poneeren, er ten slotte toe leidt, dat de vijand sterker wordt, moet nu als *onschriftuurlijk* worden verworpen.

Wat is dan het *Schriftuurlijk standpunt*? Daartoe zij verwezen naar *Genesis 3 : 15*, de eerste uiting Gods, waar het eerst Zijn woord de wereld intreedt om den grooten strijd, die op aarde komen zal te qualificeeren. De groote strijd wordt gesteld als die met den Satan; daar waar het Nieuwe Testament zich ontsluit is het eerste woord van des Doopers lippen: „het koninkrijk der hemelen komt". Die twee tegenstellingen van Satan en het koninkrijk Gods zijn de groote tegenstellingen geheel de H. S. door; het koninkrijk Gods, niet in den zin van eene verzameling van menschen, die samen dat koninkrijk uitmaken, maar met deze bedoeling: of de heerschappij weer des Heeren zal zijn. Het is het zich tegenover die heerschappij van Satan handhaven van het rijk Gods. Breekt de heerschappij van dat rijk door, dan heet het; „het koninkrijk Gods is nabij gekomen". Dat rijk van den Satan en die heerschappij van God als Souverein wordt nu in rechtstreeksch verband gesteld met de Schepping; het is die Schepping, waarin God Zijn koninkrijk fundeerde en Satan het wil verstoren, maar God herstelt het, omdat nu in die Schepping niet zon of maan maar *de mensch* het eerste is en hij organisch in het menschelijk geslacht bestaat, en Gods eere en heerschappij dàn hersteld is, als Hij heerscht in 's menschen hart. Als Satan zijn aanval doet op dat menschelijk hart om het te onderwerpen, moet de triumf Gods daarin bestaan, dat Hij als God Almachtig, als koning, erkend wordt in het centrum van het menschelijk geslacht. Daartoe volgt de *constitutio Mediatoris;* die Middelaar wordt door het besluit der vleeschwording in het menschelijk geslacht ingesteld en het is in en door Hem, dat God het menschelijk geslacht kiest tot het terrein van Zijne koninklijke heerschappij. Al wat daartoe behoort, dat geheele bestel met al de tusschenschakels, die het moeten realiseeren, vormt het eeuwige voornemen Gods; dat is de praedestinatie en in dat eeuwige besluit der praedestinatie, waarin God eeniglijk bezig is met Zijne zelfverheerlijking in Christus als hoofd der nieuwe menschheid, komt als ondergeschikt maar toch noodzakelijk de vraag voor: *wie al dan niet tot dat vernieuwde σῶμα τοῦ Χρίστου behooren zullen*, en als corollarium, als sluitsteeen van het stelsel kan niet de

vraag achterwege blijven: wie leden van dat σῶμα zijn zullen en wie niet. Die vraag moet tot oplossing komen en daarom komt als een van de sequeelen van het voornemen Gods de vraag aan de orde over de electie en de reprobatie.

Wanneer men zich eerst het verloop der wereld denkt *zonder* het tusschenintreden der zonde en daarna zooals de zonde als eene donkere wolk door de wereldgeschiedenis heenschuift, dan kan men zeggen, dat de praedestinatie in het besluit die verandering omvat, die door het doortrekken van de zonde is gekomen. Die verandering in het besluit door de zonde maakt de praedestinatie uit. Al wat op de praedestinatie, electie of reprobatie betrekking heeft, loopt alleen daarover, welke gevolgen de zonde duurzaam heeft. Wanneer wij ons dat goed indenken, dat wij bij de praedestinatie te doen hebben met die bepaling in het besluit Gods, die er op gericht is het inkomen der zonde in de wereld vast te zetten, dan zien wij, dat aan de individuën, die zalig of rampzalig worden, eerst *in de laatste plaats* moet gedacht en dat de storing die in het wereldproces kwam, allereerst ziet op Hem, wiens het besluit is en op hetgeen Zijne eere en majesteit raakt. *De hoofdstrekking van de praedestinatie is dus, dat de storing, die de zonde in Gods werk brengt, onschadelijk wordt gemaakt, ja dient om Gods Majesteit nog te verhoogen, en het scheppingsproces nog heerlijker te doen voortschrijden.*

Het behaagde den Heere nu den mensch te stellen als *mikrokosmos*, als centrum der Schepping, om hem ambtelijk aan te stellen als profeet, priester en koning opdat hij die schepping aan zijnen God zou opdragen en dus zou beantwoorden aan het doel, dat God met hem voorhad. Nu houdt de mensch door het inkomen der zonde op dien dienst te vervullen en moet God zelf er hem toe brengen. Christus neemt de menschelijke natuur aan, en daardoor kan de mensch nu Gode weer brengen, wat Hij van hem begeert. Niet de mensch staat dus voorop, maar *Christus*. Hij herstelt ten einde toe Zijne Schepping en moet nu de menschheid zóó bewerken, dat God toch van den mensch Zijne eere krijgt. Geen mensch kan dat bewerken, daarom neemt Gods Zoon de menschelijke natuur aan, daarom zal voor dien Zone Gods alle knie zich buigen.

Om dien Christus komt nu Zijn σῶμα, wijl Hij de menschheid door Zijne vleeschwording aangrijpt in haar kern en door de palingenesie weer stelt in de rechte verhouding. Dat σῶμα τοῦ Χρίστου eindelijk moet bestaan uit menschelijke *personen* en daartoe worden geboren zij, die tot dat σῶμα behooren zullen; dit alles gaat niet naar menschelijke willekeur, maar naar *de electie Gods*. Zoo komt men uit bij de electie en de reprobatie, maar blijkt het tevens, dat de zaligheid der menschen is *de laatste schakel* om te komen tot het σῶμα τοῦ χρίστου. Niet eenige personen en een Middelaar om voor hen te lijden,

niet die individuën hier in de kerk en hiernamaals in den hemel vereenigd, opdat zij het goed zouden hebben, maar *Gods eer* het hoofddoel. Christus het centrum en de mensch er bij komend om het σῶμα τοῦ Χρίστου. Deze voorstelling is dus geheel anders dan die, welke men zich in de meeste Dogmatieken van de zaak heeft gemaakt en verschilt van wat men er in de gemeente gewoonlijk zich van voorstelt.

Voor het goed recht van ons standpunt zij verwezen naar *Genesis 3 : 15*, de eerste openbaring van de particuliere genade. Niet de zaligheid van Adam en Eva of eenig ander mensch komt daar aan de orde, maar *de onheilige macht, die zich tegen God verzette* en den mensch verleidde, *moet ten onder gebracht.* Alles komt hier aan op het: „Gij zult hem den kop vermorzelen". De mensch zal er bij lijden, zijn verzenen worden vermorzeld, maar uit het zaad der vrouw zal er één opstaan, die den Satan ten onder zal brengen zoo dat hij vermorzeld wordt. Antithetisch wordt het hier gesteld in den vorm van een *strijd*, en de triomf is daar, zoo die macht wordt ten onder gebracht.

In *Openb. 20 : 15* en *21 : 1 en vv.* zien wij weer hetzelfde in het laatste eindvisioen. Daar is sprake van het laatste oordeel. De θάνατος en de ᾅδης worden geworpen in de λιμνὴ τοῦ πύρος en daarop komt de οὐρανὸς καινὸς en de γῆ καινή. Bij het begin en aan het einde der heilsopenbaring zien wij, dat Satan wordt neergeworpen; begin en einde zijn dus aangegeven onder het aspect van de worsteling tusschen *God* en *Satan.*

Na dit uitgangspunt nemen wij onmiddelijk het centrum. Het *„Onze Vader"* in Matth. 6 : 9 vv. kan ook alleen onder dit aspect worden verstaan, dat er is eene *worsteling* tusschen God en Satan, dat er gestreden wordt om Gods eere en dat de mensch eene secundaire rol vervult. De bede wordt ons op de lippen gelegd ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου. Dit wijst heen naar een *ander* βασιλεία dat aan God Zijn koninkrijk betwist. In ons land zou zulk eene uitdrukking alleen dan denkbaar zijn, als een pretendent aan onze koningin den troon betwistte. De Satan matigt zich dat βασιλεία aan, en in die worsteling nu om Gods rijk weer te doen triumfeeren moet het de bede zijn van al Gods kinderen: „O mijn God, *Uw* koninkrijk kome". Evenzoo is het met de bede ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου. De ὄνομα is de majesteit van den Goddelijken Persoon en terwijl nu Satan dien ὄνομα tracht te vernietigen, roept nu Gods kind, dat die Naam geheiligd worde, d. i. afgezonderd van den spuwenden laster, waarmee de Satan dien Naam besmet. Ook is het zoo gelegen met de bede: γενηθήτο τὸ θέλημά σου. Tegen dien wil wordt ingegaan, dat is de triomf van *Satan;* de kinderen der menschen willen den koninklijken scepter Gods breken, en daarom volgt er, dat het op aarde moge geschieden gelijk het in den hemel geschiedt. Daar is Gods koninkrijk volkomen; Zijn wil wordt

daar *geheel* opgevolgd; hier op aarde is ongehoorzaamheid en tegenstand.

De overige beden zijn ook weer genomen uit dezelfde gedachte aan eene *worsteling*, Gods koninkrijk en Zijne eere treden op den voorgrond; de mensch voor zichzelven neemt er slechts eene kleine plaats in, hij bidt alleen om een stuk brood en vergeving van zijne zonden; hoofdzaak is de strijd tegen den booze, den κάκος.

Waar voorts *Johannes de Dooper* optreedt, is de eerste aankondiging: „het koninkrijk Gods is nabij gekomen". De booze heerschte, het βασιλεία τοῦ Θεοῦ was teruggedrongen door Satan en nu komt dat koninkrijk Gods weer terug, God gaat weer heerschen in Zijne Schepping.

Zoo ook bij de *verzoeking in de woestijn*, waar Jezus Zijn werk begint, is het eerste werk van den Zoon des menschen om den vijand op te zoeken. Hij gaat niet eerst tot de menschen, maar trekt los op den erfvijand om den strijd met hem principieel te beslechten. Dat opzoeken van den vijand vond niet plaats uit nieuwsgierigheid, maar door den drang des Heiligen Geestes. De strijd met Satan gaat hierover, dat hij zegt: ik ben de ἀρχὼν τοῦ κόσμου, mij zijn al die koninkrijken gegeven, mij behoort de macht over dat alles, alles zult gij van mij hebben, zoo gij mijn naam heiligt en mijne heerschappij erkent in stee van de heerschappij Gods. Na dien strijd roept Jezus het uit in de wereld, dat het koninkrijk der hemelen nabij gekomen is. Principieel was daar de strijd beslist, en als Jezus nu uitgaat naar Gethsemané om daar realiter alles te beslechten, dan zegt Hij: nu komt de overste der wereld op Mij af, maar hij heeft aan Mij niets. Zoo zien wij dus, dat de Openbaring in haar begin en haar einde, maar ook in haar centrum, in den Christus, dezelfde voorstelling geeft.

Slaan wij nu op *1 Joh. 3 : 8* en *Hebr. 2 : 14*, dan vinden wij door den Apostel ons aangegeven, dat dit het gezichtspunt is, vanwaar uit wij het optreden van den Christus hebben te beschouwen. De eerste plaats leert ons dat Christus kwam ἵνα λύσῃ τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου en de tweede zegt ons dat de vleeschwording van den Christus, de κοινώνια aan de σάρξ καὶ αἷμα, daarom plaats vond opdat Hij zou kunnen sterven teneinde door dat sterven de macht te niet te doen van hem die de κράτος τοῦ θανάτου had, den duivel, en in de tweede plaats volgt dan, dat Hij alzoo moest verlossen degenen, die door den φόβος θανάτου ἔνοχοι ἦσαν δουλείος. De verschijning van den Christus is dus te bezien van uit het oogpunt dier *worsteling* tusschen God en den Satan.

Zien wij nu in Jezus' leven bijv. in *Lukas 10 : 18*, hoe Hij, waar Hem leed overkomt van Zijne discipelen, daarin niets ziet dan *Satanische werking*, letten wij er op, hoe Hij het uitspreekt, dat de Satan begeerde hen te ziften als de tarwe, dan zien wij hoe Jezus telkens weer komt op die worsteling en dien

wederpartijder. In de reeks van ontmoetingen met bezetenen, bij het uitwerpen van duivelen zien wij dit zóó intensief, dat aan geene beeldspraak is te denken maar aan eene reëele macht van den Satan, die zich inspande om tegen den Christus te blijven strijden.

In *Coloss. 1 : 13* lezen wij, hoe er een rijk der duisternis is van Satan en hoe Christus' bedrijf daarop neerkomt, dat Hij ons daaraan ontrukt en ons weder plaatst in het rijk Gods. Dat *ῥύσαι ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκότους* staat voorop als het hoofddoel en de middelen in vers 14 genoemd zijn de *ἀπολύτρωσις*, de *ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν*.

De *Heidelbergsche Catechismus* sluit zich daarbij aan en heeft in de 1e vraag hetzelfde gezichtspunt gekozen: „die mij uit alle *geweld des duivels* verlost heeft". Geweld is hier het Duitsche „Gewalt" souvereiniteit, autoriteit en gezag over iemand hebben. In dienzelfden zin zegt de Heere Jezus: wie de zonde doet, is een dienstknecht der zonde; dat beteekent niet, dat men aan de zonde went, maar dat men uit de heerschappij van God overgaat in die van Satan. Slaaf zijn is dan het eigendom zijn van iemand. Daarom zegt de Catechismus, dat de geloovige zijn getrouwen Zaligmaker Jezus Christus *eigen* is, en dat drukt Paulus uit in *Coloss. 1 : 13* als een weggetrokken zijn van onder Satan's heerschappij en een gesteld worden onder Jezus' souvereiniteit.

In dit verband verstaat men ook beter de woorden van *Lukas 11 : 15—21*, waar Jezus spreekt *ἄρα ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ*. De vraag was of Jezus' of Satans rijk zou bestaan. Die 2 rijken staan steeds tegenover elkanker, en de kracht om Satans rijk te verbreken, ontleent Hij alleen aan den *δακτύλος τοῦ Θεοῦ*.

In *Lukas 9 : 1* hebben wij de officieele uitzending der twaalven om tijdelijk een dienst waar te nemen in hunne roeping. Krijgen zij nu eenige preeken mee? Neen, het was Jezus niet om woorden te doen, maar om *krachtsbetoon*, om een worsteling tusschen geest en geest. Nu vat Satan den mensch van zijne twee zijden aan, daarom geeft Jezus twee instrumenten om de *duivelen uit te werpen* en de *kranken te genezen*. Nadat die twee hun genoemd zijn, worden zij gezonden om het koninkrijk Gods te prediken en de zieken te genezen. Het koninkrijk Gods te prediken staat nu parallel met het uitwerpen van duivelen om Satans rijk te verbreken.

Het *μὴ φοβοῦ τὸ μικρὸν ποίμνιον· ὅτι εὐδόκησεν ὁ πατὴρ ὑμῶν δοῦναι ὑμῖν τὴν βασιλείαν* van *Lukas 12 : 32* wordt vaak opgevat als: het is de wil des Vaders, u *mettertijd* eene groote eere te bewijzen, maar dat is niet het *βασιλεία τοῦ Θεοῦ*, want het onderstelt, dat zij in vreeze verkeeren, n.l. voor *Satan*. Jezus zegt nu: vreest niet, gij komt uit Satans rijk en in Gods koninkrijk is uwe plaats. De Evangeliën schijnen soms mat, wijl men al die uitdrukkingen beeldspreukig

opvat. Men verstaat onder het koninkrijk Gods eer en deugd. In de Ned. Herv. kerk moet men zelfs beloven het „koninkrijk Gods" te bevorderen en dat bevorderen kan dan niet beter geschieden dan door de menschen af te helpen van den drank etc. Ook in onze kringen drong die voorstelling door en heerscht vaak die matte opvatting. Neen, het koninkrijk Gods is het geheele streven, werken en bedoelen van God. In de Confessie en Catechismus is de beteekenis nog rijk en vol, maar in de predikatie ontbreekt meestal dat gespierde, waarbij alles spreekt en leeft.

In *Mattheus 13 : 39* is de ἐχθρὸς ὁ σπείρας de διάβολος. Daar is dus niet alleen sprake van ketterijen en dwalingen, maar is ook bedoeld, dat de booze zijne ζιζάνια zaait op intellectueel gebied.

In *Mattheus 16 : 23* en *vers 18—19* hebben wij weer eene fundamenteele uitspraak van den Heere Jezus Christus. De apostelen breken daar door in hunne belijdenis dat Hij is de Christus. De Heere Jezus stelt nu zelf Zijne fundamenteele ordening voor de kerk op aarde en spreekt nu van de πύλαι ᾅδου en van het βασιλεία τῶν οὐρανῶν. Er is eene worsteling geteekend, en de macht om dat koninkrijk Gods te doen uitkomen wordt gegeven aan de Apostelen. Tegenover de πύλαι staan de κλεῖς Niemand kan in den hemel ingaan dan door die κλεῖς die eene θύρα onderstellen en die aan de Apostelen in de hand worden gegeven.

In *Joh. 6 : 70—71* wordt het zóó scherp genomen, dat de Heere zelf zegt, dat εἷς ἐκ τῶν δώδεκα διάβολός ἐστιν en *Joh. 13 : 2* expliceert dit zóó, dat de Satan in Judas' hart invoer. Uit dat aangevoerde blijkt nu duidelijk onder welk gezichtspunt Christus Zijn optreden voorstelt.

Behalve de prediking des Heeren en de komende verklaring door Zijne Apostelen, hebben wij ook den blik te slaan op het *Oude Testament.* Daarin word ons een breed panorama vertoond van hetgeen in Christus gerealiseerd wordt. Van meet af zien wij daar een koninkrijk *in Israël* en een koninkrijk *daar buiten,* eene kleine macht in Palestina en eene immense wereldmacht daaromheen, die het kleine staatje wil verpletteren. Telkens slaagt dit, en aan het einde der oude bedeeling komt de triumf van *Satan.* Bij die worsteling is er telkens één, die als leider der hoofdmacht tegen Israël optreedt ; de eerste is *Pharao,* de wederpartijder Gods, het hoofd der tegen Hem zich verzettende macht. Later gaat dat over op *Babylon* en *Nebukadnezar,* na hen zien wij hetzelfde in *Antiochus Epiphanes* en eindelijk komt keizer *Augustus* op Romes troon zijn scepter zwaaien over Palestina. Tot vier malen toe keert die bange worsteling terug, waarbij het rijk van God vernietigd wordt en de wereld triumfeert. Toen Jezus optrad, zegepraalde Satan ook en zeide daarom : „Ik geef u alle koninkrijken". De keizer van Rome was zijn instrument en

Satan was de ἄρχων τοῦ κόσμου, niet overdrachtelijk, maar hij was het. Toen Jezus geboren werd, was alles onder het wapengeweld van den Romeinschen keizer, die zich als een god liet aanbidden. Dat was het daemonische, nergens stond men alleen onder zijn God, de keizer was als geïnspireerd door de onheilige macht van Satan. Waar nu in het Oude Testament aldus de particuliere genade ingeleid wordt door een rijk te stichten tegenover alle andere rijken, die allengs één worden, en wij ten slotte den strijd zien en daarin de afbeelding van wat in Jezus komen zou, daar bevestigt het Oude Testament ook, dat dit de strijd en de worsteling was. Bijna alle profetieën houden zich daarmede bezig. Vraagt men : wat heb ik nu aan die profetieën over Ninevé, dan is ons antwoord : men heeft er alleen aan, zoo wij ze bezien onder het gezichtspunt van dien ontzaglijken strijd ; doet men dat niet, dan gaat men alles vergeestelijken. Doch waarom dan niet dadelijk alles geestelijk gegeven ? dat was veel eenvoudiger. Vergeestelijkt men alles, dan komt men verkeerd uit, vergeestelijkt men niets, dan wordt men Chiliast en slaat alles op het vleeschelijk Israël. Leest men onder het hier gegeven gezichtspunt, dan ziet men in Israel de afspiegeling van het volk Gods, in dat rijk de voorspiegeling van het koninkrijk Gods en daartegenover in de wereld de macht des Satans. Waar nu Johannes de Dooper en Christus optreden, daar roepen zij het uit : „Nu komt dat koninkrijk Gods nabij". Behoorden de gelooVigen van den ouden dag er dan niet toe, een Abraham, een David enz. ?

Die vraag is niet voldoende te beantwoorden tenzij men versta, dat Augustus' keizerrijk ten tijde van Christus alles vervulde, de Satan alles onderworpen had en Jezus nu komt om er de eerste breuke in te slaan door Zijne opstanding. Zoo krijgt het alles klank en beteekenis voor ons !

Vragen wij ons nu af of het ook eisch van het Evangelie is, dat de christelijke kerk dit alles alzoo voordrage, dan moeten wij de Schriften der Apostelen opslaan en vragen hoe zij deden in de gemeente bij de leden van het σῶμα τοῦ Χριστοῦ Zien wij de Schriften in, dan blijkt het, dat er nadruk op gelegd wordt, dat we de zaak uit dit gezichtspunt zullen beschouwen. De Apostel Paulus vermaant de kerken in eene breede pericoop alzoo het leven van den Christen op te vatten en te verstaan. Nemen wij de bekende pericoop *Eph. 6 : 10* en v.v., dan zien wij daaruit, dat de gemeente het Christelijk leven alzoo moet opvatten en verstaan. Het is de resumptie van den geheelen brief als tot éene gedachte : de strijd dien de Christen heeft te voeren is niet een zich wachten voor slechte dingen, geen strijd tegen vleesch en bloed (ethisch-religieus), maar *geestelijke machten* omsingelen de kerk des Heeren in *publieke opinie, inrichtingen, gewoonten* enz. Daartegen moet de Christen niet alleen bidden, maar *strijden*, en hij stelt dien strijd zóo op den voorgrond, dat hij de

krachten, waarmee de strijd gevoerd moet worden, noemt de wapenen van de wapenrusting Gods. Hij eindigt met te zeggen hoe Satans aanvallen valsch zijn, hij schiet met gloeiende pijlen en het eenige, wat daartegen is aan te wenden om ze te blusschen, is gebruik te maken van het Evangelie.

Ook wekt Paulus niet alleen de gemeenteleden, maar evenzoo de *Dienaren* op. Zoo bijv. in *2 Tim. 2 : 3*, waar hij den Christen tegenover Christus laat staan als tegenover zijn overste en in het κακοπάθησον ὡς καλὸς στρατιώτης Ἰησοῦ Χριστοῦ de plicht van den geloovige aanwijst. Zie ook *2 Tim. 4 : 7* τὸν ἀγῶνα τὸν καλὸν ἠγώνισμαι en *1 Tim. 6 : 12* ἀγωνίζου τὸν καλὸν ἀγῶνα τῆς πίστεως. Dit denkbeeld van strijd staat zóo op den voorgrond dat het door de geheele apostolische litteratuur weerklinkt. In *Handel. 26 : 18* is sprake van wat door Christus op den weg naar Damascus tot Paulus gesproken werd, en die roeping is hem niet aangekondigd, allereerst om die verlorenen op te zoeken en hunne ziel te redden, maar om te openen de oogen der blinden, opdat zij zich mochten bekeeren van de duisternis tot het licht, en de vergeving der zonden staat dan niet op den voorgrond, maar volgt.

In *Rom. 16 : 20* zegt de Apostel, dat God den Satan ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτῶν συντρίψει ἐν τάχει. Weer dus met het beeld van den overwonnen vijand, wien door den soldaat de voet op den nek gezet wordt, de aankondiging van triumf.

In *1 Cor. 7 : 5* staat niet, dat zij matig moeten zijn voor hunne gezondheid, maar de H. G. bedoelt hier te zeggen, dat zij, bij onmatigheid, een speelbal worden van den Satan. Daarom wekt hij hen op tot matigheid ἵνα μὴ πειράζῃ ὑμᾶς ὁ Σατανᾶς διὰ τὴν ἀκρασίαν ὑμῶν.

In *2 Cor. 2 : 10 en 11* is weer het betoog geleid door de gedachte : handelen wij uit hoogmoed, dan schiet de Satan toe ; zijne bedoelingen zijn ons niet onbekend.

2 Cor. 12 : 7 geeft ons een moment uit het leven des Apostels. Niet op gelijke wijze als de Heere Jezus, maar toch ook persoonlijk is hij in worsteling geraakt met den Satan. De meeste menschen leven buiten gemeenschap met de geestelijke wereld en zien niet door den sluier heen, zien wel de zonde, maar niet de daemonische macht, die er achter staat. Krijgt men echter meer oog voor deze dingen en gevoelt men de nabijheid Gods, dan krijgt men ook aanrakingen voor de eigen ziel en persoon met het Eeuwige Wezen en de engelen, doch anderzijds wordt dan ook de aanraking met de daemonen meer bewust. Jezus, die de absolute gemeenschap had met God, had dan ook volkomen persoonlijk contact met Satan, en Paulus, die klare gemeenschap met God had, kreeg nu ook meer aanraking met den Satan. Hij kreeg van God apocalypse, hoorde de tonen en klanken zonder te weten of zij in of buiten het lichaam geschiedden. Hij had ook klaarder ontmoeting met Satan en het was alsof hij een κολαφὸς van hem ontving.

In *1 Thess. 2 : 18* is nog sterker uitdrukking. Ἐνέκοψεν ἡμᾶς ὁ Σατανᾶς ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς. Satan kan wel op zedelijk gebied op ons werken, dat verstaan wij maar dat hij ook op ons levensbestel invloed uitoefent, dat zien wij niet zoo helder. Hoe dit te verstaan, staat er niet bij, doch Paulus gevoelde, dat het Satan was die het deed,

1 Tim. 5 : 15 levert eene teekenende voorstelling. Enkelen waren op weg naar Gods koninkrijk, en keerden ὀπίσω τοῦ Σατανᾶ.

In *1 Cor. 10 : 20 en 21* wordt de *heidensche religie*, alle afgoderij, offer, gebed en lofzang, gesteld tegenover *de culte van God* en wel tegenover *het H. Avondmaal.* Elk aanzitten aan den disch des Heeren moet zijn een bewust *afwijzen* van allen Satanischen dienst; alle religie der heidenen is dus eene woeling van Satan om met hun tempel de kerk te vernietigen en omver te werpen.

Eph. 4 : 27 μήτε δίδοτε τόπον τῷ διαβόλῳ. Welke aanleiding is hier om over den duivel te spreken? De reden ligt hierin: bij de zonde van drift is het niet de hoofdzaak, dat gij uwen broeder niet beleedigen zult, maar het voornaamste is: pas op, want aldoor werkt die *daemonische macht* en tracht u tot een instrument van Satan te maken.

In *2 Tim. 2 : 26* staan weer tegenover elkander de διαβόλου πάγις en het ἐκείνου θέλημα.

Ephese 2 : 1—2 bestrijkt weer ander terrein. Het vroegere leven van Gods kinderen stond onder de macht van Satan. Alles, hun zedelijk zoowel als hun persoonlijk bestaan, was er aan onderworpen, en door over te gaan tot Gods koninkrijk, zijn zij van dien ἀρχὼν verlost geworden.

Jac. 4 : 7 ἀντίστητε τῷ διαβόλῳ, καὶ φεύξεται ἀφ' ὑμῶν. Ook hier weer dezelfde tegenstelling, twee machten tegenover elkander. Aan ééne moet gij onderworpen zijn. Welnu, buig voor God, dan zal Satan het niet kunnen houden en vluchten.

1 Petri 5 : 8 vergelijkt den ἀντίδικος διάβολος bij een λέων ὠρυόμενος. Zegt men: ja maar, de Apostelen hebben overdreven, zie dan eens op hetgeen Jezus zelf in de Openbaringen beveelt te schrijven aan de gemeenten in Klein-Azië, zoo bijv. in *Openbaringen 2 : 9*, waar de menschen buiten de kerk, die haar bestrijden, worden genoemd de „synagoge des Satans". De tegenkerk stelt zich tegenover de gemeente des Heeren evenals rijk tegenover rijk. Evenzoo in vers 13, waar aan de gemeente te Pergamus geschreven wordt, dat de „troon des Satans" stond in die stad, waar de meest invloedrijke heidenen, philosophen en priesters woonden.

Evenzoo *Cap. 3 : 9*, waar de naam „synagoge des Satans" wordt gegeven aan hen die zeggen, dat zij Joden zijn, maar alleen in schijn tot Gods volk behooren.

In het Oude Testament is het steeds zoo voorafgeschaduwd, in Jezus

optreden wordt het geaccentueerd, door de Apostelen is het als antithese voorgesteld, en door Jezus zelf aan de Klein-Aziatische Kerken zoo voorgesteld. De kerk en de Dogmatiek begaan eene ernstige fout, als zij de zaak beschouwen van uit het menschelijk oogpunt, wie al en wie niet zalig wordt.

1. Eerst onder dat verband zullen wij verstaan de uitdrukking εἰς ἔπαινον τῆς δόξης αὐτοῦ. Aan dergelijke formuleeringen zijn wij vrijwel gewoon, getuige bijv. het „Soli Deo Gloria", maar van uitdrukkingen als deze geldt, dat zij door onschriftuurlijke voorstelling hun *kracht* en *beteekenis* hebben ingeboet. Spreken wij toch van de verheerlijking van Gods Naam, dan komt geene gedachte bij ons op aan de Schepping, den Satan, het koninkrijk Gods, maar alleen aan het Gode *lofzingen*. Wij lichten al dergelijke uitdrukkingen *uit hun historisch verband*, terwijl de H. S. er nadruk op legt, dat wij ze juist in dat verband hebben te nemen en dat de δόξα van God hierin bestaat, dat na het geweld door Satan Hem aangedaan, Hij triumfeert en het werk van Zijn wederpartijder verbreekt, terwijl de oorspronkelijke bestemming met Zijne Schepping juist 't heerlijkst uitkomt.

In *Efeze 1* is dit duidelijk te zien. Vers 3—14 geeft ons de teekening, de schets van dat Godsplan, en wij zien in het slot van vers 6 bijna gelijkluidend met vers 11 en in vers 14, waar telkens sprake is van de ἔπαινον τῆς χάριτος of τῆς δόξης αὐτοῦ, dat wij te doen hebben met eene strophische, lyrische expectoratie, die telkens haar rust vindt in die gedachte van ἔπαινος τῆς δόξης. Die expectoratie wordt ingeleid met woorden, die herinneren aan de wijze, waarop wij gewoonlijk die ἔπαινος verstaan, n.l. dat God in het scheppingswerk Zijn ἔλεος openbaart. Dit is echter niet het einddoel; de meer rijke beteekenis wordt dan ook geteekend van af vers 10, n.l, dat het μυστήριον bestaat in de οἰκονομία τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν. Dat is de *voleinding* van het proces; daarin is niet slechts eene successie van tijden en gebeurtenissen, maar een plan, dat verwezenlijkt wordt, en dat plan is het ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ τὰ τε ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς. Dat ἀνακεφαλαιώσασθαι is het herstellen van het *organisme;* alles wat een κεφαλή heeft, is organisch, wat die κεφαλή mist, is in zijn organisch verband verbroken. In de Schepping was organisch verband tusschen de dingen in den hemel en op de aarde. Door Satan werd dat verband verbroken; nu is het bestel Gods, de οἰκονομία τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν, daarop gericht, om zorg te dragen, dat dit gebroken organisme weer hersteld worde onder zijne κεφαλή. Het verbum staat in den medialen vorm; stond het active, dan zou er alleen mede bedoeld zijn het organisme te herstellen; nu beteekent het *sibi reconstruere organismum universi.* Er ligt dus in, dat God het voor Zichzelven doet, dat Zijne eer het vordert, dat Zijn God-zijn het herstel eischte.

Hier is dus de uitdrukking zoo duidelijk mogelijk, terwijl nog daarbij staat, dat dit alles zich concentreert in het menschelijke geslacht en dat de uitverkorenen daarom zijn voorgekend naar den wil Gods; dat alles is εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς εἰς ἔπαινον τῆς δόξης αὐτοῦ. Eindelijk komt die gedachte weer terug in vers 14: εἰς ἔπαινον τῆς δόξης αὐτοῦ. Wij zien dus, dat die geheele strijd gevoerd wordt van Godswege, omdat Zijne Goddelijke Majesteit eerst rusten kan in eene βουλή, die uit dien strijd triumfeerend te voorschijn treedt.

2. Eene tweede zaak waarop hier te letten valt, is deze: Naar de gewone voorstelling onder de Gereformeerden, is de zaak deze: dat er is eene *menschenmenigte* op de wereld, *die gevallen is*; dat God nu uit die massa perditionis *enkelen uitverkoor*, dat die uitverkorenen nu niet *alleen* kunnen blijven staan en dat hun daarom in Christus een hoofd wordt gegeven. Dit is eene *atomistische voorstelling* als van losse individuen, die onder een kapitein worden gesteld, Daartegenover moet gesteld, dat niet het beeld moet ontleend aan saamgebrachte recruten onder een officier, maar aan de „*commissioned officers*", die men in vroegere jaren had. Zulk een officier bood zich aan bij een koning, die een regiment soldaten wilde hebben. Bleek hij de geschikte man te zijn, dan kreeg hij eene machtiging van den vorst om troepen te werven en verzamelde zoo een leger. Die voorstelling is meer de Schriftuurlijke, want ook in de H. S. vinden wij eerst de *constitutio Mediatoris;* als die Middelaar ambtelijk Zijne Goddelijke aanstelling heeft, worden *onder Hem verzameld* degenen, die bij Hem behooren. Hij werft Zijne uitverkorenen niet door zekeren prijs te betalen, maar zij worden Hem door den Vader *gegeven*. Waar die gegevenen in de macht des Satans liggen, verlost Hij hen uit die heerschappij; nadat Hij hen onder Zich gekregen heeft, stelt Hij hen voor den Vader, met de zekerheid, dat niemand hen kan rukken uit Zijne hand.

In *Jesaia 53 : 10* zien we dit zoo duidelijk. אִם־תָּשִׂים אָשָׁם נַפְשׁוֹ יִרְאֶה זֶרַע. Hier is nog sterker voorstelling gegeven n.l., dat de uitverkorenen een *zaad* van Christus zijn, dat Hij de *kiem* van het organisme is. Uit die kiem komt nu een lichaam voort, niet door compositie, maar organisch. In den Catechismus en de Confessie wordt er steeds nadruk op gelegd, dat Christus Zijne kerk „vergadert". Men versta dit niet verkeerd. In den tijd der Reformatie was men daaraan gewoon, omdat hier en daar uit de kerk menschen uitgingen, die nu in het gezuiverde instituut werden bijeenvergaderd. Die voorstelling heeft zeer zeker *betrekkelijk recht*. Christus zelf spreekt van den herder, die zijne schapen bijeenvergadert, daarom betwisten wij dat betrekkelijk recht ook niet, want nemen wij den Christus in zijne reëele verschijning, dan kwam Hij om de toen levenden bijeen te vergaderen. Hier gaat het echter over de *praedestinatie*, en daarom moet, van Gods zijde genomen, het geheele begrip

van „vergaderen" op zijde geworpen worden. De Christus is er eerst, en de uitverkorenen zijn *uit hem voortgekomen.* Dit kon niet sterker uitgedrukt dan door de woorden „Hij zal zaad zien". יִרְאֶה זֶרַע beteekent, dat het zaad zal opkomen.

Die organische voorstelling van het „zaad" vinden wij heel de kerk door daarop steunt het *genadeverbond* en het *sacrament des doops.* Reeds in *Genesis 3 : 15* is sprake van het „zaad." In de beloften Gods aan Noach en Abraham heet het „U en uwen zade" en op den Pinksterdag zegt Petrus „want U komt de belofte toe en uwen kinderen."

Diezelfde gedachten vinden wij ook uitgedrukt hierin, dat de Zijnen Hem *door den Vader gegeven zijn.* Zie *Psalm 2*: van eeuwigheid is Hij als middelaar gesteld, ten koning is Hij gezalfd over Sion, en daarna volgt, dat God Hem de volken geven zal tot Zijn erfdeel om hen te bezitten.

Ditzelfde vinden wij ook in *Joh. 17 : 2, 6 en 24.*

Ook wordt diezelfde gedachte uitgedrukt in *Efeze 2 : 5—7.*

Wanneer wij één leven met Christus hebben, zoodat wij sterven als Hij sterft, wij opstaan in Zijne verrijzenis, wij reeds hier met Hem gezet zijn in den hemel, dan zijn wij *in Hem besloten.* De geheele voorstelling van het σῶμα bevestigt dit. Al de deelen worden geboren uit de kiem, waaruit het lichaam opkomt. De uitdrukking: *„éene plante* met Hem geworden te zijn," wijst op denzelfden gedachtengang, Die organische voorstelling, dat wij in Christus niet naderhand een hoofd vonden, maar dat eerst Christus er is en van eeuwigheid af al de uitverkorenen door den Vader aan Hem gegeven zijn, is het wat wij in de geheele H. S. vinden. Dit werpt tevens de averechtsche voorstelling terug, alsof hier en daar μελή bij elkander worden gevoegd en zóó tot σῶμα gemaakt.

Opmerkelijk is nog, dat in *Joh. 10* het vergaderen der schapen op den voorgrond treedt, maar dat toch in vers 29 weer de gedachte aan het „gegeven zijn" opkomt. Jezus roept de schapen bijeen, maar de schapen, die de Vader Hem gaf. Men wees er wel op, dat eerst sprake is van „rukken uit mijne hand" (vs. 28) en daarna van „rukken uit de hand mijns Vaders" (vs. 29), maar dit verschil lost zich op als men bedenkt, dat de Vader die schapen aan Christus gaf.

3. Zoo komen wij tot de vraag naar de *electie van Christus.*

Die vraag kwam aan de orde, toen de Supra-lapsariërs hunne stellingen gingen overdrijven. In het *„Examen van Tolerantie"* door Comrie en Holtius geschreven, vindt men zeer sterk er de nadruk op gelegd, *dat Christus een der uitverkorenen is.* Dat dit met het Supra-lapsarisch standpunt saamhangt, is duidelijk, omdat het absolute Supra-lapsarisme het primordiale van Gods Raadsbesluit hierin stelt, dat Hij van eeuwigheid af bepaalde: Ik wil die en

die menschen tot heerlijkheid brengen. De vraag of die menschen ook eerst in zonde zouden vallen, is dan eene tweede quaestie, die aan de eerste geheel ondergeschikt is en waarmee het Raadsbesluit niets te maken heeft. Op dat standpunt is het begrijpelijk, dat men zeide: Christus is de eerste der uitverkorenen, omdat Hij, waar Hij het vleesch aannam, de eerste plaats bekleedt. Die voorstelling werd eerst mogelijk, toen men in het Christologisch Dogma afging van de juiste lijn en het te veel voorstelde alsof Christus een *menschelijk individu* is geworden; zoo werd de Nestoriaansche dwaling weer vernieuwd van den mensch Jezus en den Zone Gods, die zich vereenigden. De Gereformeerden leerden steeds, dat de Zone Gods de menschelijke natuur aannam en niet een individu was, zoodat Hij wel had eene menschelijke ziel en een menschelijk lichaam, maar zijn „ik" was het „ik" van den 2en Persoon uit de Heilige Drieëenheid.

In de 2e plaats ging die voorstelling mank door de oude dwaling, *dat Christus, ook al ware er geen zonde gekomen, nochtans in het vleesch zou verschenen zijn.* De H. S. leert dit niet, maar belijdt, dat het motief voor Christus' Middelaarschap ligt in de zonde, dat Hij komt als redder. Op dat strenge Supra-lapsarische standpunt achtte men dit laatste onhoudbaar, maar dan gaat het ook immers niet aan, Christus onder de uitverkoren op te nemen, daar Zijn verschijnen op Schriftuurlijk standpunt, bijzaak is en eerst door de zonde recht verkrijgt.

Vat men nu het vraagstuk van de *electie van Christus* goed op, dan moet tweeërlei onderzoek ingesteld worden:

1°. het Schriftuurlijk onderzoek — in hoeverre de naam ἐκλέκτος van den Christus geldt, en

2°. in hoeverre de Christus vallen kan onder het begrip van electie, dat op de *uitverkorenen* wordt toegepast.

Hiertoe slaan we allereerst op *Jesaia 42 : 1.* Daar wordt de עֶבֶד יְהוָה genoemd בְּחִירִי „mijn uitverkorene". Wel geldt dit prima littera van den daar aangeduiden עֶבֶד, d. i. het geloovige deel van Israel, maar die uitspraak heeft toch de strekking boven het toenmalig bestaande uit te gaan, gelijk alle lyriek zich verheft boven de eigene smart om uiting te geven aan het ideale lijden. Zoo moet ook hier de gedachte geculmineerd in den Christus. Hij is de ware עֶבֶד יְהוָה, wat blijkt uit Matth. 12 : 18, waar deze plaats wordt aangehaald en waar בְּחִירִי is vertaald door ἀγαπητός μου, eene uitdrukking, die ook gebezigd wordt bij de verheerlijking op den berg. In sommige codices leest men daar ἐκλεκτός, in andere weer ἀγαπητός. Wij kunnen dus uit deze plaats weinig afleiden voor de vraag of Christus onder de electie moet worden opgenomen.

In *Lucas 23 : 35* vinden wij een terugslag op *Psalm 22 : 9.* De woorden כִּי חָפֵץ בּוֹ worden weergegeven door ὁ τοῦ Θεοῦ ἐκλεκτός. Dat dit geene afwijking is van het in Psalm 22 bedoelde, leert ons de vergelijking met Jesaia 42, waar men בְּחִירִי vertaalde door ἀγαπητός. Die begrippen loopen identisch en kunnen niet anders vertaald dan door: *een welbehagen hebben*; ook hier is dus weer niet van „uitverkorene" sprake.

In *1 Petri 2 : 4 en 6* komt tweemaal voor de uitdrukking λίθος ἐκλεκτός. Hierin zit het begrip van electie, zooals wij onlangs zagen bij de bespreking van *Ps. 118 : 22,* het is het verkiezen uit veel steenen, in tegenstelling met het afkeuren. Nu rijst echter de vraag: of wij de electie nu in dien zin op Jezus hebben over te brengen, zoodat hier volgen zou, dat Christus ook *uit velen* was uitverkoren. Wij hebben hier te doen met eene metaphore, een beeld, dat bedoelt aan te duiden datgene, wat kostelijk is, en niet het verkiezen uit velen op den voorgrond doet treden. Alleen *het tertium comparationis* heeft hier beteekenis, dat uitgedrukt wordt in het ἔντιμος. In Matth. 21 : 42 en Marcus 8 : 31 is sprake vun ἀποδοκιμασθῆναι τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου en op grond daarvan zeiden nu velen: de *reprobatie* is op Jezus toegepast door de *menschen,* de *electie* door *God. Dit gaat niet op*; „verwerpen" is hier alleen een verwerpen in zijne *kwaliteit en zijn ambt.* Daaruit is dus alleen af te leiden, dat er bij Jezus bestond *ambtelijke electie,* aanwijzing tot dienst. In verband hiermede moet beschouwd *1 Petri 1 : 20.* Daar wordt gezegd, dat de Christus is προεγνωσμένος πρὸ καταβολῆς κόσμου. Dit ziet niet op de electie maar op de praedestinatie, en komt overeen hiermede, dat in het voornemen Gods Christus de eerstgeroepene is en dat de andere geroepenen organisch uit Hem voortkomen.

Het *ambtelijk begrip* van de electie, de praeordinatie en de voorverordineering van Christus als κέφαλη over de μέλη wordt ons geleerd o. a. in *Psalm 89 : 4 en 20.* Historisch is de בָּחוּר waarvan sprake is, *koning David*; die „verkiezing" is ambtelijk bedoeld; hij is een knecht Gods evenals een minister den koning dient. De geheele strekking van dezen Psalm wijst er ons op, dat de *antitype* van David bedoeld is, n.l. de Christus. מִן dat wij in vers 20 vinden, duidt op een verkiezing uit meerderen, eene verkiezing „uit het volk" dus ambtelijk, als koning.

De H. S. leert ons dus, dat de praedestinatie en de electie tot dienst over Christus gaan; die electie heeft echter niets te maken met de uitverkiezing tot zaligheid. Voor zoover bij den Christus van electie sprake is, is dit tot *dienst* en de analogia fidei sluit bovendien ook elke andere opvatting dienaangaande uit; omdat

1°. in de H. S. het denkbeeld van electie steeds genomen wordt als eene openbaring van de ἔλεος τοῦ Θεοῦ, hetgeen zóo sterk is, dat Rom. 9 : 20 enz.,

waar de meest absolute voorstelling van de electie en reprobatie gegeven wordt, bij de vermelding der *reprobatie* gezegd wordt, dat God Zijne macht daarin bekend maakt, terwijl bij de electie, waar toch eveneens van de macht Gods sprake had kunnen zijn, alleen genoemd wordt een γνωρίσαι τὸν πλοῦτον τῆς δόξης αὐτοῦ ἐπὶ σκευὴ ἐλέους. De ἔλεος nu is alleen op zondaren van toepassing; bij den Heilige Gods kan daarvan geen sprake zijn.

2°. de electie alleen mogelijk is bij een *menschelijk individu.* Christus nu nam niet aan zulk een menschelijk individu, maar de menschelijke *natuur.* Bij Hem kan dus geen sprake zijn van electie.

3°. Christus en Zijn Middelaarsambt *God* blijft, eenswezend met den Vader en den H. G. Voorwerp van electie is nu niet de natuur, maar het „*ik*" van den persoon. Dat „ik" was bij Hem persoonlijk God; er kan dus geene electie ter zaligheid aan worden toegekend.

4°. de Christus niet uit de menscheid opkomt, maar op haar geënt wordt. Zijn leven is uit de ῥίζα τοῦ Θεοῦ; Hij is niet uit de menschheid te verklaren; de electie is om de menscheid te redden en Christus kan daaronder niet gerekend worden.

Resumeerende krijgen wij dus, dat:

1°. Christus *in de praedestinatie begrepen is,* ja er bij op den voorgrond staat.

2°. bij Hem sprake is van electie, maar alleen tot *dienst.*

3°. *Christus,* zonder zelf verkoren te zijn, dus *hoofd en levensbron is voor alle electie,* en dat

4°. de naam ἐκλεκτός voor Hem gebezigd wordt in de beteekenis van „*kostelijk*", ἔντιμος, ἀγαπητός.

*A*angezien wij nu de electie hebben te bezien van uit het gezichtspunt der worsteling van God met den Satan om den kosmos, en Christus is de גִּבּוֹר Gods die den strijd volvoert; gaat het in de praedestinatie

1°. om den *kosmos*

2°. om ons *geslacht*

3°. om de *engelen,* terwijl

4°. de *Christus* niet van buitenaf inkomt in dien kosmos, maar er in den wortel verband mede houdt.

1. Het praedestinatie-plan moet den *geheelen kosmos* omvatten, niet dat het eigenlijk om de electi gaat en het doel is, dat er voor hen een aarde en een hemel moet zijn, dat ware mechanisch; het plan gaat om de eere Gods en strekt zich uit over het terrein van den geheelen kosmos, niets uitgesloten. Dit zagen wij reeds uit Efeze 1 : 10. Vergelijken wij daarmede *Coll. 1 : 20.* Christus is de eerste in het praedestinatie-plan, van Hem straalt zij af en uit Hem vloeit zij uit. Het plan wordt ons ook hier weer voorgesteld als

bedoelende ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτὸν, het wegnemen der disharmonie, een herstellen der breuke, een weer zuiver doen loopen van de werking van het organisme. Het terrein, waarop dit alles plaatsvindt, is weer de κόσμος, n.l. τὸ ἐπὶ τῆς γῆς en τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

Evenzoo is te verstaan *Joh. 3 : 16* Κόσμος is hier meestal verkeerd opgevat, men dacht aan de „Gesammtheit der Auserwählten". Nu wordt „kosmos" wel vaak gebruikt in den zin van alle menschen, hoewel in onze taal minder dikwijls. In het Fransch heeft men „tout le monde", dat ook echter niet gebruikt wordt in den absoluten zin van de geheele menschenmassa op de wereld, maar in dien bepaalden zin van eene zekere klasse van menschen; zegt men bijv. op eene schilderijententoonstelling „tout le moude admire ce tableau la", dan bedoelt men de daar aanwezigen, die er verstand van hebben. Wij hebben hier een woord van Christus, waarin het geheele Evangelie is samengevat. De liefde Gods strekt zich uit *tot Zijne gansche Schepping*, wijl zij Zijne Schepping is. Gelijk een schilder aan zijn geschonden en bedorven stuk nog hecht en het herstelt, zoo hecht ook God aan den kosmos, daar hij Zijn kosmos is.

In *Matthëus 19 : 28* wordt gesproken van de παλιγγενέσια, de eenige maal dat Jezus dit woord bezigt en dan nog wel in den zin van de παλιγγενέσια van den kosmos. Nu zegt de Heere niet: als gij zult ingaan in de heerlijkheid, zal meteen de aarde veranderd worden; neen, het laatste gaat voorop en als onderdeel in dat bestel komt ook voor de heerlijkheid der Apostelen.

Het punt hier aan de orde raakt de opvatting van het heelal als eene eenheid. Feil gaat de beschouwing, alsof er was een firmament daarboven, daarna de wereld, dan nog de natuur, vervolgens de menschen en eindelijk eene kerk. Degeen voor wiens blik de zaken zóó staan, is de eenheid kwijt, verstaat niet, dat het heelal eene eenheid is. Denk u, dat iemand een vruchtboom plant, dat die boom opgroeit en in den oogsttijd aan de takken slechts 3 of 4 vruchten hangen, dan zijn die enkele vruchten iets onbeduidends vergeleken bij den boom, en toch is het bij kinderen bijv. om dat onbeduidende alleen te doen; voor den boom hebben zij geen oog. Beziet men echter de zaak wèl, dan moet men tot de conclusie komen, dat al die takken, bladeren, bloesems enz. samen, het organisme vormen en als eenheid bestaan. De boom, vergeleken bij de vruchten, moge nu nog zoo groot zijn, ieder weet, dat de geheele boom reden van bestaan heeft alleen in zijne vrucht. Neem bijv. den eikeboom, daarbij is het alleen te doen om het zaad; bij die vrucht gaat het alleen om de binnenste pit, die de kiem draagt, zoodat die de eigenlijke reden van bestaan voor de vrucht is, en de geheele boom bestaat om die kleine zaadjes. Zoo kan men zich een denkbeeld vormen hoe de

kosmos als universum bestaat, als organische eenheid, zoodat de sterren rechtstreeks samenhangen met de menschelijke ziel, omdat de ziel in verband staat met heel het menschelijk geslacht, dat menschelijk geslacht weer met de plantenwereld, die met de geheele natuur, de natuur met de geheele aarde en de aarde met het heir van zonnen en sterren.

Vat men dat alles saam als één organisch geheel, dan komt men tot wat het werk der praedestinatie wil.

Zoo bestaat het universum als één machtig geheel met verschillende deelen. Wat is nu het centrum van dien kosmos? *De mensch*, en in dien mensch weer *de ziel.*

Waar dat organisme gedeeltelijk ontbinding ondergaat door de zonde, daar moet het heelal daaronder lijden, en daar waar op herstel van dat machtig organisme gedoeld wordt, is geen onderscheid tusschen het herstel van de kern en van den omtrek, en gaat het dus niet aan om te zeggen: als ik die kern, die vrucht, dat centrum heb, laat dan de boom maar wegvallen; en evenmin: als de uitverkorenen zijn ingezameld kan de kosmos wegzinken. Vat men alles als geheel op, dan moet het *geheel* behouden worden, niet elke vrucht en elke tak, maar de boom moet gesnoeid worden en zoo blijft het organisme in stand.

In *Efeze 1* en *Colloss. 1* wordt dat herstel van het organisme ook besproken en in *Joh. 3 : 16* wordt dan ook de liefde Gods aangeduid als niet geisoleerd van den kosmos, terwijl ook in *Matth. 19 : 28* de gloria die de Apostelen tegemoet gaan niet is een geisoleerd feit buiten de palingenesie van den kosmos om, maar juist als uitvloeisel daarvan hun wordt toegekend de heerlijkheid die hun bescheiden is.

In verband daarmede moet er op gewezen, dat Christus den duivel noemt den ἀρχὼν τοῦ κοσμοῦ. Ook dit stemt niet overeen met de gewone opvatting in de gemeente. Men denkt, dat de beteekenis is, dat de duivel over de menschen heerscht. De Heere Jezus echter noemt hem niet ἀρχὼν τῶν ἀνθρώπων of τῶν ἁμαρτώλων maar ἀρχὼν τοῦ κοσμοῦ. De duivel zeide tot Christus dat hij de koninkrijken in al hun heerlijkheid Hem zou geven, en in die uitspraak ligt dat het uitwendig leven ook daaronder is vervat. Wanneer wij Christus den duivel zoo hooren noemen, dan zegt Hij daarmee niet alleen dat Satan de verleider is tot zonde, maar dat hij over de *wereld* heerscht, zijn invloed wordt zelfs erkend over de *dieren*, denk aan wat geschiedde met de kudde zwijnen. De uitdrukking ἀρχὼν τοῦ κοσμοῦ moet dus niet oppervlakkig worden genomen, maar de woorden moeten in hunne werkelijke beteekenis blijven staan.

Daarmee in verband staan de aankondigingen, reeds in de profetieën van het Oude Verbond, van den *nieuwen hemel* en de *nieuwe aarde* die staan te komen.

Dit alles heeft voor de spiritualistische wijze van opvatting geen raison; daar geeft men den kosmos prijs en let alleen op de *zielen* der menschen; het woord van Jezus: „zalig zijn de zachtmoedigen want zij zullen het aardrijk beërven" heeft dan niet de minste kracht, en men is tevreden met het toe te passen op hetgeen de geloovige hier op aarde nog mag genieten.

Zien wij nu *Openb. 19 : 16* in, dan vinden wij daar staan dat de Christus op zijn kleed en op zijne dij geschreven heeft *βασιλεὺς βασιλέων* en *κύριος κυρίων*. Die uitdrukkingen moeten niet in vagen zin vervluchtigd. De *βασιλεῖς* op aarde oefenen de autoriteit in Gods Naam op aarde uit en al de *βασιλεῖς* samen vertegenwoordigen de groote mogendheden, de grootste macht op aarde, gelijk aan die van keizer Augustus en Napoleon. Wat wordt er nu ons hier verkondigd? Dit, dat er één *βασιλεὺς* is boven die *βασιλεῖς* aan wien zij allen onderworpen zijn. Niet alleen het geestelijk leven der zielen, maar ook het gansche samenleven in deze wereld is gesubsumeerd in het verlossingswerk. Dit wordt vertolkt door het *κύριος κυρίων*, dat eene andere beteekenis heeft dan het voorafgaande, en niet zoozeer aanduidt het bekleed zijn met Souvereine macht, als wel de gezamenlijke machtigen en aanzienlijken. Gelijk Hij nu, zooals *Jes, 53* zegt „de machtigen als een roof zal deelen," zoo staan zij allen onder Christus als den Heer der heeren.

In *Efeze 1 : 21* vinden wij dat de Christus gezet is *ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ δυνάμεως καὶ κυριότητος, καὶ παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου οὐ μόνον ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι*. Dat is de volle verklaring van *βασιλεύς τῶν βασιλέων* en *κύριος τῶν κυρίων*. Hier is in opeenvolging van uitdrukkingen bijeen genomen alles wat hier op aarde kracht en heerschappij uitoefent. *Πᾶν ὄνομα* is de persoonlijke invloed der genieën, de andere zijn de politieke en physieke machten en dit alles is het wat den kosmos werken doet; het omvat het geheele leven in dien kosmos en dat alles wordt nu gezegd onder Hem te liggen. Die Christus nu aan wien dat onderworpen is, staat in organisch verband met de kerk, zijn *σῶμα*; dat is het *πληρῶμα* van alles. Hier is dus het organisch verband aangegeven van den Christus en Zijne kerk; Hij is de kern van geheel de kerk en van die kerk het essentieele *πληρῶμα*.

In *Matth. 28 : 18* spreekt Christus *ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς*. Dit heeft op zichzelf niets met hun zieleheil te maken, maar omvat den geheelen kosmos, en nadat dit gezegd is, wordt weer op de kern reruggegaan met het *πορευθέντες οὖν μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη*.

In *1 Cor. 15 : 27—28* vinden wij evenzoo *πάντα γὰρ ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ κ. τ. λ.* Daar is weer de zuivere uitdrukking voor het organische. Het heelal is door God organisch geschakeld aan den Middelaar, en wanneer het einddoel der praedestinatie bereikt is, zal de geheele kosmos strekken om

het σῶμα τοῦ Χρίστου te dragen. Christus is verbonden aan God en zoo is dan God τὰ πάντα ἐν πᾶσιν.

In *Hebreeën 2 : 8* vinden wij deze uitdrukking uit Psalm 8 nogmaals op den voorgrond geschoven πάντα ὑπέταξας ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτοῦ. Ook is daar weer uitgedrukt dat alle dingen in hemel en op aarde in het organisch verband zijn opgenomen ; niets is er van uitgezonderd. Dat alles zien wij nu nog niet, maar wij weten door het geloof, dat die organische herschepping nu reeds werkt.

Ook *Hebreeën 12 : 26—28* wijst daarheen. Daar wordt ons er op gewezen dat wij de roepstem van Christus niet mogen verachten.

In de woestijn zijn de ongehoorzamen weggezonken terwijl de bodem brandde, maar wij hebben veel meer te vreezen als wij de stem van Christus ongehoorzaam zijn. Die stem is dezelfde, die Dathan en Abiram deed verzinken en eens aan het eind der dagen de groote katastrophe zal doen komen. Het „verterend vuur" ziet dan niet op geestelijk vuur, maar op een werkelijk branden ten dage als alles door vuur beproefd wordt.

In *Openb. 11 : 15* is weer sprake van de βασιλεῖαι. Daar heet het : ἐγένοντο αἱ βασιλεῖαι τοῦ κόσμου, τοῦ Κυρίου ἡμῶν καὶ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ, καὶ βασιλεύσει εἰς τοὺς αἰῶνας τῶς αἰώνων. Er wordt dus niet gezegd dat Hij, waar de triumf komt, de Zijnen om zich zal verzamelen, zonder meer, maar dat *alle* koninkrijken Hem zullen onderworpen worden. De kosmos als organisch geheel wordt dus gered en hersteld.

2. Nu gaan we over tot het *menschdom.* Daarbij moet ook aangetoond, dat er niet sprake is van enkele individuën, maar dat het menschdom wordt genomen als *organisch geheel,* verbonden aan den uitwendigen kosmos door de spijzen die worden gebruikt en de bestanddeelen der aarde waaruit het genomen is; de mensch is uit עָפָר en keert weer tot עָפָר; de bestanddeelen van het menschelijk lichaam worden weer teruggenomen door de natuur. Evenals het hart een orgaan van ons lichaam is, zoo is het menschelijk geslacht een zelfstandig orgaan in den kosmos en zooals van het kloppen van het hart het leven afhangt, zoo is het ook met den kosmos waarvan het menschelijk geslacht het hart uitmaakt. Waar dus de gang van het menschelijk leven gestremd wordt, daar moet de welstand van den kosmos, zooal niet vernietigd, toch verzwakt en gebroken worden.

Nu gevoelt men dat als er voor het menschelijk geslacht in de plaats komt een optelsom, men geen organisme meer heeft; het menschelijk geslacht is alleen te verstaan als men het uit zichzelf laat opkomen. De kosmos is daarom organisch, omdat hij een geheel is dat zichzelf voortdurend perpetueert en continueert.

Komen wij tot de H. S. en vragen wij hoe het heilswerk ons daarin wordt

voorgesteld: òf als zich bepalend tot de *losse individuën* òf als betrekking hebbend op het *geheele menschelijke geslacht* als zoodanig, dan wijzen wij op *Genesis 3 : 15*. Daar wordt niet met een individu gehandeld, maar met het organisme, want in dat eerste oogenblik, toen Adam en Eva nog slechts bestonden, komt er geene aankondiging voor hen alleen, maar wordt er gesproken van een „zaad" dat komen zou. Die gedachte treedt hier geheel nieuw in, en daardoor wordt het geheel genomen als een organisch geheel.

Voor hen persoonlijk is er geen belofte van troost, integendeel niets dan ellende: de vrouw zal met smart kinderen baren, de man zal in het zweet zijns aanschijns zijn brood eten, maar wat er aan heil ligt in deze woorden Gods, geldt alleen het zaad der vrouw, dat zou triumfeeren; daarin ligt het menschelijk geslacht als eenheid samengevat.

Deze opvatting zien wij in de H. S. telkens opnieuw bevestigd. Waar het na de eerste ontwikkeling van ons geslacht onder den beschermenden invloed der gemeene gratie gekomen is tot een eerste rustpunt in dat proces, dan eindigt dit met de algeheele verwildering van het geslacht der menschen, op één huisgezin na. Dat éene gezin is nu ontkomen en al de overigen zijn verzwolgen door het water. Wat is er nu gered? die acht menschen? Immers neen! In hen wordt het *menschelijk geslacht* behouden, en ook na den zondvloed lezen wij gedurig weer van het „geslacht van de kinderen der menschen". Het is dus niet om die eene familie van Noach te doen, maar om het menschelijk geslacht. Dit blijkt bij het sluiten van het verbond met die vreinigen, waar God in *Gen. 9 : 9* zegt „Maar Ik, ziet, Ik richt mijn verbond op met u, en met uw zaad na u." Noach is dus slechts eene tijdelijke verschijning, maar wat blijft is zijn zaad. In vers 12 wordt dat nog sterker uitgedrukt. En God zeide: dit is het teeken des verbonds dat ik geef tusschen Mij en tusschen ulieden, en tusschen alle levende ziel die met u is, tot eeuwige geslachten.

> [„Eeuwig" behoeft niet per se opgevat als „nooit eindigend". Zeker komt er op aarde een einde aan den toestand van het menschelijk geslacht, maar „eeuwig" heeft hier nog meer nadruk, er wordt met klem op gewezen, dat het „menschelijk geslacht" nooit weggaat].

Komen wij nu tot de *Abrahamitische periode*, dan zou men er toe kunnen reigen om te zeggen: nu is er toch niet langer sprake van het menschelijk geslacht, nu wordt alles particularistisch; hij wordt alleen uit Ur geroepen en al de overigen losgelaten. Zien wij echter *Genesis 12 : 3* in, dan zien wij daar het universeele „in U zullen *alle geslachten* des aardrijks gezegend worden." Hier wordt ons dus aanstonds op het punt waar de lijn begint af te wijken, klaar en duidelijk voorgesteld, dat die isoleering niet ten doel heeft dat heil

in het geïsoleerde deel te brengen, maar alleen dat heil tijdelijk af te sluiten, om het voor alle geslachten der aarde ten eeuwigen zegen te bereiden.

Laten we dit nu een oogenblik liggen, na deze hoofdmomenten: het Paradijs Noach en Abraham te hebben beschouwd, en letten we terloops op wat het N. T. ons als inzet geeft, dan lezen wij daar reeds in 't begin van Lukas' Evangelie, dat de *engelen* uit den hemel neerdalen en zingen: Eere zij God in de hoogste hemelen, vrede op aarde, in *menschen* (niet in Joden of in vromen) maar in *menschen* een welbehagen.

Ziedaar van uit den hemel door de Engelen een toon ingezet, die weer den geheelen gang van het Oude Testament opvat, het heil Gods aan de *aarde* aankondigt en teekent als bestemd voor *menschen* in den meest algemeenen zin van het woord. Wanneer het kindeke Jezus in den tempel wordt gedragen en Simeon het kind in zijne armen neemt en in den tempel des Ouden Verbonds de beteekenis dier geboorte voor de wereld uitspreekt, dan luidt zijne profetie dat die Christus zou zijn de zaligheid, die bereid is voor *alle* volken, ja hij noemt Hem eerst een licht tot verlichting der heidenen en daarna voegt hij er bij „tot heerlijkheid van uw volk Israel". Hier is dus weer de meest breede opvatting die eerst de volkeren noemt.

Waar Christus zelf in de *bergrede* optreedt en de wet des koninkrijks uitspreekt in de zaligsprekingen, daar laat Hij er onmiddellijk op volgen in Matth. 5 : 13 en 14: Gij zijt het zout der *aarde* en: Gij zijt het licht der *wereld*. Dadelijk zegt Hij het zijnen volgelingen aan, dat zij eene roeping hebben voor heel de wereld, en dat de bestemming van het heil door Hem aangebracht is, om het zout der aarde te zijn.

Keeren wij nu nog even terug tot het Oude Testament, omdat er nog verscheidene dingen in zijn op te merken, die het reeds gezegde nader adstrueeren. Zie *Psalm 49 : 2* een lied van Korach gezongen in Israël; dus eene openbaring Gods in den kring der besnedenen! Hoe heft die Psalm aan? „Hoort dit, alle gij volken! neemt ter oore, alle inwoners der wereld". In de gezichten der Profeten komt iets dergelijks gedurig voor, telkens weer richt de Heere zich in gezicht en toespraak tot de heidenen, niet tot zijn volk. Wel komen er afzonderlijke dreig- en strafprofetieën voor aan het adres der volkeren, maar daarmede hebben wij hier niet te maken. Ook daar waar God geene strafprofetie houdt, roept Hij als getuigen voor zijne verschijning aan al de volkeren der wereld. De zaak van het toekomende heil gaat dus niet alleen een kleinen kring aan, maar het geheele menschelijke geslacht is er bij geinteresseerd.

In *Psalm 33 : 8—11* zien wij ook hoe de eisch om den Heere te vreezen niet slechts enkele personen aangaat, „maar alle inwoners der wereld voor Hem moeten schrikken".

Psalm 117 zoo kort maar veelzeggend, bestaat uit ééne acclamatie aan de geheele wereld om op te staan uit den doodslaap en Hem eere te geven. In andere psalmen komt bij die vermelding gewoonlijk veel bij, maar hier wordt van niets anders gesproken.

In *Psalm 50* is eene uitspraak van uit een ander gezichtspunt: „Mijne is de wereld en hare volheid." De wereld buiten Israël wordt dus niet als onheilig prijs gegeven, maar God blijft integendeel, ook na den val Zijne pretensie handhaven. Hij blijft die wereld beschouwen als zijne bezitting, waarnaar Hij uitgaat, die Hij handhaaft. Hier hebben we dus de idee der possessie.

In *Spreuken 8 : 30, 31* lezen wij, dat de eeuwige wijsheid „dagelijks spelende was in de wereld des aardrijks", en „dat zijne vermakingen waren met der menschen kinderen". Ziedaar weer de φιλανθρωπία τοῦ Θεοῦ; met de kern der schepping, het menschelijk geslacht, zijn Gods vermakingen.

In *Psalm 98 : 4* lezen wij de oproeping: „juicht den Heere, gij gansche aarde, psalmzingt den Heere". Daarop volgt dan: „de zee bruise met hare volheid, de wereld *met* degenen die daarin wonen." Deze laatste uitdrukking geeft den organischen samenhang aan tusschen het heelal en de menschenwereld. De visschen in de zee staan hier in parallelisme met de menschen op de wereld. Die wereld wordt met degenen die haar bewonen saam als één geheel genomen. De menschen juichen met hun mond en de wereld heeft haar orgaan om te juichen in de menschen die er in wonen.

In *Psalm 22 : 28* den grooten lijdenspsalm, spreekt de Christus het uit dat Hij den Naam des Heeren Zijnen broederen zal vertellen (vs. 23); dat is dus particularistisch zou men zeggen. Let echter op wat er volgt: *Alle einden der aarde* zullen het gedenken en zich tot den Heere bekeeren; en *alle geslachten* der heidenen zullen voor uw aangezicht aanbidden.

Psalm 73 doet ons zien hoe Asaf bijna was uitgegleden door het zien van den voorspoed der goddeloozen. In vers 15 zegt hij: „Indien ik zou zeggen: ik zal ook alzoo spreken; ziet, zoo zou ik trouweloos zijn aan het geslacht uwer kinderen." Ware het hem alleen om zijn eigen persoon te doen geweest, dan zouden deze woorden geen zin hebben; nu echter spreekt hij het uit, dat hij naar zijne individueele bevatting niet mag spreken, omdat alle kinderen Gods samen één geheel uitmaken.

In *Psalm 145 : 13* lezen wij: Uw koninkrijk is een koninkrijk van alle eeuwen en Uwe heerschappij is in alle geslacht en geslacht.

Door het geheele Oude Testament, dat, zooals men meent, juist zoo particularistisch is, zien wij dus altoos dien organischen samenhang in de heilsopenbaring op den voorgrond treden. Gaan wij nu, na dit gezien te hebben, terug tot het Nieuwe Testament.

Vragen wij hoe het heil in Christus daar wordt voorgesteld, dan vinden wij altijd gesproken niet van *individuën* maar van een σῶμα, niet van enkele personen, maar van een uitverkoren *geslacht*, een heilig *volk* enz.; organische begrippen. Stelt men de zaak met velen zóó voor: Het menschelijk geslacht is wel een organisme, maar dat organisme gaat onder, er worden slechts enkele takjes afgebroken en den hemel ingedragen, dan laat men het organisme in de hel verzinken en brengt men het individueele den hemel binnen. Men beroept zich dan op de woorden van Zach. 3 : 2: „Is deze niet een *brandhout* uit het vuur gerukt."

Dat is niet de grondgedachte in het N. T.; neen, daar komt altijd het organische begrip voor. Verschillende takken maken immers geen boom? Synthesis gaat tegen alle organisch begrip in; bij een organisme moet alles uit ééne kiem opkomen. Worden nu die organische begrippen van σῶμα, γένος en λαός met nadruk in de H. S. op den voorgrond gesteld, dan moet er eene verklaring zijn hoe dat organisme er komt. Niet door Synthesis; dat is bij een organisme eene contradictio in terminis; het feit, dat dit σῶμα, γένος en λαός de uitdrukking is voor wat door Christus gered wordt, doet zien, dat dit het organisme is dat God schiep.

De H. S. herinnert ons daaraan in het beeld van den *afgehouwen tronk van Isaï* (Jes. 11). De tronk geeft weer een scheut, het organisme ging niet teloor; eerst is de boom opgeschoten, die wordt afgehouwen; de tronk is het organisme, waaruit het nieuwe organisme opkomt.

In Jesaia 6 lezen wij dat het heilige zaad het steunsel zal zijn van den stam, nadat de takken zijn afgehouwen. Dat heilige zaad zal het leven in den stam steunen, en daaruit zal het leven weer opspruiten.

In *Mattheus 13* vinden wij de gelijkenis van het *onkruid* en de *tarwe*. De discipelen vragen Jezus naar de uitlegging, en dan zegt Hij (vs. 41) dat de Zoon des menschen zijne engelen zal uitzenden, om uit Zijn koninkrijk te vergaderen al de ergernissen en degenen, die de ongerechtigheid doen om hen in den vurigen oven te werpen. Daar is dus niet de voorstelling, dat de ongerechtigen blijven en de rechtvaardigen worden weggeraapt uit hun midden, maar omgekeerd: dat het terrein blijft aan de *geloovigen*. Wat is nu dat terrein? Zie vers 38: „de akker is de wereld en het goede zaad zijn de kinderen des koninkrijks en het onkruid zijn de kinderen des boozen."

Men zou nu kunnen zeggen: Ja maar, dat is bij wijze van eene gelijkenis voorgesteld. Dat is zoo, maar zie slechts in vers 47. Daar hebt ge weer een ander beeld, nu niet-organisch, van *de visschen in het net*, die alle gesorteerd worden. Het beeld is dus nog sterker dan in vs. 41; daar werden alleen de kwaden weggedaan; hier worden blijkens vs. 49 *de goeden verzameld* en

de kwaden weggeworpen. Daar wordt dus de voorstelling die wij reeds vonden volgehouden.

In *Mattheus 25 : 34* zegt de koning in de voleinding der eeuwen tot hen, die aan zijne rechterhand zijn: „Komt, gij gezegenden mijns Vaders", terwijl het tot de boozen luidt: „Gaat weg van mij, gij vervloekten". De goeden blijven en de anderen moeten er uit. Geheel naar de voorstelling van *Mattheus 4 : 5* „Zalig zijn de zachtmoedigen, want *zij zullen het aardrijk beërven*". Bij de organische voorstelling, moet dus de wereld als organisme gered worden; de zachtmoedigen vormen dus het kernorgaan, dat organisch met de wereld samenhangt en die wereld eens in heerlijkheid bezitten zal.

Een andere zaak, die ten nauwste hiermede samenhangt, is deze, dat de Christus zich op aarde noemde de *Zoon des menschen*, de בַּר אֱנָשׁ uit *Dan. 7 : 13* De zoon is datgene waarin het product uitkomt van datgene waarvan hij zoon is. Staat er dus niet: zoon van David, of iets dergelijks, maar Zoon des menschen, dan is dit genomen in den algemeenen zin: mensch beteekent hier „menschheid". Het menschelijk geslacht moest een product geven, doch had dit nog nooit gegeven in zijn ideale bestemming, daarom verscheen het in Christus. Zien wij er nu voortdurend in de H. S. nadruk op leggen, dat de Christus de menschelijke natuur draagt, niet het Israëlietisch-nationale type maar de menschelijke natuur in 't algemeen, zien wij dat dit „mensch zijn" aan het licht treedt daar waar Hij van zichzelven spreekt als van „een mensch die u de waarheid gezegd heeft" en waar Pilatus zijn „ecce homo" doet hooren, daar wordt in al die bepalingen verband gezocht tusschen de menschheid en den Christus. Deze waarheid brengt ons nader dan het tevoren besprokene, omdat wij dit punt in de Geref. Dogmatieken behandeld vinden.

Bij den locus de Christo legde men altijd veel nadruk op de menschelijke natuur, en voerde het pleit hiervoor in verband met de erfzonde: de Heere Christus moest dien schuldenlast waarvoor alle menschen solidair aansprakelijk stonden, dragen. In dit verband zegt ook de Catechismus, dat Hij „den toorn Gods tegen de zonde van het gansche menschelijke geslacht gedragen heeft," Die waarheid werd ook in de dogmatiek op den voorgrond gesteld. Wanneer wij dan ook opslaan *1 Tim. 2 : 5*, dan ligt in deze woorden: „Want er is één God, er is ook één Middelaar Gods en der menschen, de mensch Christus Jezus" uitgesproken, dat de Middelaar bestaat als μεσίτης tusschen twee: eenerzijds God en anderzijds οἱ ἄνθρωποι. Dat zijn dan niet eenige bepaalde menschen, maar *de menschheid.* Wordt daarbij nu de Christus genoemd ἄνθρωπος, niet ὁ ἄνθρωπος, dan ligt daarin dat Christus de menschelijke natuur droeg in universalistischen zin en opvatting. Ook hier komt dus het optreden van den Christus in dit

licht te staan, dat Hij optreedt om het *menschelijk geslacht* aan God te verbinden.

In *Efeze 2 : 15* zien wij nu, hoe het doel van Jezus' optreden wordt geschetst. Daar heet het, dat Hij „de vijandschap in zijn vleesch heeft te niet gemaakt, n.l. de wet der geboden in inzettingen bestaande; opdat hij die twee in zichzelven tot eenen nieuwen mensch zou scheppen, vrede makende.

Die twee zijn eenerzijds al de overige volken der wereld, andererzijds Israël en saam dus 't geheele menschelijke geslacht. Wat is nu die „nieuwe mensch"? Niet een mensch met nieuwe qualiteiten, maar de nieuwe *menschheid.*

[„Tot eenen nieuwen mensch scheppen" staat er, van twee gesproken. Er staat niet „nieuwe menschen"; men gebruikt in alle talen bij het aanduiden der qualiteit het enkelvoud, Zoo bijv.: die personen zijn benoemd tot officier, ouderling enz.]

Zullen wij nu de zaak dieper opvatten, dan moet gewezen op het *Verbond.* Het Verbond neemt in de geheele heilsopenbaring eene zeer breede plaats in, en wanneer wij tot die verbondsleer komen, dan moet geconstateerd worden, dat onze oude Gereformeerde Dogmatici de zaak gegrepen hebben. Nooit werd door hen verzuimd bij de uiteenzetting dezer leer er op te wijzen, dat het Verbond in de *geslachten* spreekt. Nooit wordt het gesloten met het individu, altijd met het geslacht. Hierbij mag intusschen niet verzwegen worden, dat zij het grepen van ééne zijde om den samenhang van de erfzonde en de genade in de geslachten aan te toonen; het punt waarop het aankwam, n.l. het zoeken van de heilsopenbaring in de geslachten, kwam niet tot zijn recht.

De concatenatie van de geslachten schoven zij echter duidelijk op den voorgrond, en daaruit kan weer verder worden geconcludeerd dat het heil Gods niet de enkele individuën zoekt, maar het menschelijk geslacht.

„Verbond" kan in 2erlei zin worden opgevat: Men kan hebben een verbond, gesloten tusschen man en man, afloopend bij den dood, zooals bij David en Jonathan.

Vaak maakt de H. S. van zulke verbonden melding; zij bestonden tusschen Abraham en Mamre, Eskol en Aner, tusschen Abraham en Achimelech, David en de koningen der omwonende volken enz. In dien zin spreekt echter de H. S. nooit van het verbond Gods; altijd heet dit laatste „met u en uw zaad na u." Zingen wij dan ook:

't Verbond met Abraham zijn vrind
Bevestigt Hij van kind tot kind,

dan is daarin de gedachte van het verbond uitgedrukt.

Was dit niet zoo, dan zou er geen sprake zijn van een verbond met de

menschen, wel van verkeer met hen, van eene vriendschapsbetrekking alleen.

Is er sprake van de *religie*, de gemeenschap Gods met de ziel van den geloovige, dan kan er van geen verbond gesproken worden, daar alle verdere eedzwering of band van de zijde Gods aan zijn kind overbodig is. De verzekering van de heilsbeloften Gods staat voor de geloovigen vast.

Gaat het echter over een *geslacht*, dan komt het verbond te pas, want wij die nu leven kennen het geslacht dat voor ons was en na ons zijn zal niet; Abraham wist niets van Petrus of Paulus. Omdat men dus met een onbekenden factor te doen heeft, is bij alle heil Gods dat tot de nageslachten uitgaat, de verbondssluiting onmisbaar, en juist de gedachte dat het heil in de geslachten werkt, is het fundament, waarop de verbondsleer staat.

Veilig kan men zeggen dat langen tijd, ook in de Gereformeerde Kerken zij die van het Verbond spraken, dit beschouwden als een ouden term, en eerst niet, in den laatsten tijd komt weer het besef op, dat in dat Verbond Gods de kracht van het eigen leven ligt. Die waarheid is de groote tegenstelling die tusschen de Wederdoopers en ons aan het licht trad in het stuk van den Doop. De Doop drukt die waarheid in het zegel uit. Alle tegenwerpingen der Wederdoopers komen op uit het individueel bezien der zaak. Op hun standpunt hebben zij volkomen gelijk; wij hebben daarom liever met een Wederdooper te doen, dan met een Gereformeerde die den kinderdoop wil behouden en toch van het Verbond met de geslachten niet weten wil. Is het om het individueele te doen, dan is de Doop kinderspel.

Het verbond is een verband om de *geslachten* en postuleert onmiddellijk den kinderdoop, en daarom is dan ook de kinderdoop in de H. S. gefundeerd. Gelijk het kind bij zijne geboorte dadelijk lid is van de familie, en erfrecht bezit, zoo ook komt het recht des Verbonds aan het kind toe. (De quaestie van de geestelijke realiteit is eene andere en komt dus hier niet ter sprake).

Gaan we in verband hiermede na wat wij in *Rom. 5* over de tegenstelling tusschen Adam en Christus lezen. In vers 12 en v.v. vinden wij dat, gelijk door eenen mensch de zonde in de wereld gekomen is, de Christus nu ook kwam en het heil van Hem uitgaat tot die πόλλοι en πάντες. Wij hebben hier de volkomen bevestiging van het gezegde. Bij de zonde wordt door de concatenatio der geslachten doorgegaan tot het begin, wordt het zedelijk leven solidair voor ons geplaatst; het verkankerde leven van het menschelijk geslacht is iedereen deelachtig, het is afgeleid uit de zonde van één mensch, en het heil in Christus is in denzelfden vorm tot stand gebracht. Gelijk er een *menschelijk geslacht* is onder *Adam*, zoo is er ook een geslacht onder *Christus*. Dit is hetzelfde menschelijke geslacht, anders zou er van het eene tot het andere geene conclusie te trekken zijn. Over diezelfde menschen die staan in

het solidair verband met Adam, breidt zich het heil uit ὥσπερ, d. i. op gelijkmatige, identieke wijze.

In *1 Cor. 15 : 47* is weer die tegenstelling tusschen Adam en Christus, zóo dat Christus in verband met het menschelijk geslacht geplaatst wordt. In vers 45 wordt teruggezien op Genesis 1 : 27 „En God schiep den mensch naar zijn beeld"; daar is niet sprake van het scheppen van éen mensch, maar van de menschheid, en daarmede, in tegenstelling zegt nu hier vs. 45 dat ὁ ἔρχατος Ἀδὰμ ἐγένετο εἰς πνεῦμα ζῴοποιοῦν. Tegenover dien *eersten mensch* die het menschelijk geslacht in zich droeg, wordt nu gesteld de Christus, die dus eveneens het menschelijk geslacht in zich draagt. Uit de benamingen van ὁ πρῶτος ἄνθρωπος en ὁ δεύτερος ἄνθρωπος zien wij dus, dat er geen sprake is van individuen, ware dat zoo, dan zou niet Christus maar Eva als zoodanig zijn genoemd; δεύτερος beteekent dus een tweede „Urmensch" die organisch het menschelijk geslacht in zich draagt. In het οἷος ὁ χοϊκὸς τοιοῦτοι καὶ οἱ χοϊκοί· καὶ οἷος ὁ ἐπουράνιος, τοιοῦτοι καὶ οἱ ἐπουράνιοι wordt weer op datzelfde nadruk gelegd; de leden van het organisme worden er mede aangeduid die uit het verbondshoofd voortkomen, de χοϊκοί zijn de μέλη van het σῶμα van den χοϊκός en de ἐπουράνιοι de μέλη van het σῶμα van den ἐπουράνιος. In de uitdrukking „gelijk wij het beeld des aardschen gedragen hebben, alzoo zullen wij ook het beeld des hemelschen dragen" (vs. 49) is derhalve ook sprake van éen menschelijk geslacht. Uit het voorgaande zou men nog kunnen verstaan, dat uit den Christus eene tweede menschheid voortkwam, terwijl die van Adam weggaat, maar die gedachte snijdt vs. 49 geheel af; volgens die uitdrukking dragen dezelfde subiecten eerst het beeld van den χοϊκός, daarna dat van den ἐπουράνιος.

In *Openb. 21 : 8* lezen wij van de σκηνὴ τοῦ Θεοῦ die is μετὰ τῶν ἀνθρώπων. Hier is het einde der geheele heilsbedeeling, de finale acte word hier geteekend. Nu is de σκηνὴ τοῦ Θεοῦ niet bij de vromen of de ἁγίοι maar μετὰ τῶν ἀνθρώπων, en daarop volgt dan: λαοὶ αὐτοῦ ἔσονται. In vers 24 wordt gesproken van de ἔθνη τῶν σωζομένων die in het licht van het nieuwe Jeruzalem zullen wandelen, daar wordt dus de uitdrukking voor οἱ ἄνθρωποι *organisch* genomen. In dat verband moeten wij lezen *Jasaia 19 : 25*. Daar worden, evenals elders, de Moabieten en andere volken. de Assyriers en Egyptenaren, het volk Gods en het werk van Gods handen genoemd. Die Assyriers zijn verdwenen, hun volksbestaan is opgeheven, maar uit wat hier gezegd wordt, volgt, dat God hen daarom onderhoudt, omdat zij het werk zijner handen zijn. Wat Hij er eigenaardigs, typisch in gelegd geeft, behoudt Hij; dat zal niet verloren gaan.

3. Als volgend punt moeten wij ook bespreken hoe de zaak met de *Engelenwereld* staat.

In de Gereformeerde Dogmatieken vindt men altijd dat bij de praedestinatie, de electie en de reprobatie ook een kort woord over de *Engelen* gesproken wordt. Wij hebben hier dus te vragen: hoe komen daar dan de Engelen voor?

Daarop is het antwoord: omdat er in de H. S. nu en dan sprake is van ἐκλεκτοὶ ἄγγελοι; handelt men ervan, verder brengt men dit niet in organisch verband met den locus, maar lascht het slechts in, en daarom hindert het niet als men het er uit licht. Dit is eene zeer ernstige bedenking tegen deze methode. Plaatst men zich echter op het door ons ingenomen standpunt, dan komt de zaak zóo te staan, dat God Zijne schepping in het leven riep en de praedestinatie strekt om die schepping, waar het organisme verkankeren zou, weer onder Zijne heerschappij terug te brengen. Op dat standpunt zijn de Engelen *onmisbaar*, daar zij ook in de oorspronkelijke Schepping een eigen plaats innemen en eigen beteekenis hadden. Waar nu het plan der praedestinatie is het handhaven van Gods eer in den kosmos, daar moet die praedestinatie zich uitstrekken over al de deelen van den kosmos en zoo vormen de Engelen een inhaerent, organisch deel in het organisme der Schepping. Evengoed als men van een schip dat averij beliep niet alleen het roer herstelt, evengoed spreekt het vanzelf, dat het organisme van Gods schepping niet gevindiceerd is tegenover Satan als de Engelenwereld niet hare plaats behoudt, en daaruit volgt, dat in die praedestinatie ook de bestemming van het engelenheir is opgenomen.

Dit weinige zal volstaan om te doen gevoelen, dat de plaats in de vroegere Dogmatieken bij deze quaestie aan de Engelen afgestaan, niet gemotiveerd was en dat metterdaad hun optreden hier onmisbaar is.

Laat ons thans de uitspraken nagaan die in de H. S. daarover voorkomen,

In *Matth. 25 : 31* lezen wij dat eens de Zoon des menschen komen zal op een troon zijner heerlijkheid, en al de heilige engelen met Hem. Volgens deze voorstelling behooren zij tot den stoet des Heeren, en omgekeerd lezen wij in vers 41 dat het eeuwige vuur den duivel en zijnen engelen bereid is. Wij zien dus de engelen van 2 kanten optreden, van de licht- zoowel als van de schaduwzijde. Er is sprake van het gansche engelenheir, van de heilige engelen en van hen die onder Satan zich schaarden en daarom in het πῦρ αἰώνιον gaan.

2 Thess. 1 : 7 spreekt ons weer van „de openbaring van den Heere Jezus van den hemel met de engelen zijner kracht." Ook daar dus behooren zij weer bij de verschijning van den Christus in zijne heerlijkheid. Wij zien hoe door de geheele Openbaring heen de engelen optreden om intermediair te handelen tusschen Christus en zijne geloovigen; in die geheele voorbereiding van het einde zien wij dat zij de instrumenten zijn waardoor het heil komt en de eindelijke heerlijkheid is zonder hun tusschentredenden dienst ondenkbaar.

In *Hebr. 12 : 22* vinden wij de teekening van den toestand in de eeuwige zaligheid. De „vele duizenden der engelen" staan tusschen het „hemelsche Jeruzalem" en de algemeene vergadering en gemeente der eerstgeborenen" in. De engelen zijn ook hier dus weer opgenomen in het geheele heilsbestel.

In *1 Tim. 5 : 21* vinden wij de plaats waarop de oude Dogmatici den nadruk legden. Daar vinden wij de uitdrukking ἐκλεκτὸς op hen toegepast. Aan dat woord is echter niet te ontleenen wat men er in zoekt. We hebben reeds vroeger in den breede aangetoond dat dit woord vaak eensluidend is met ἀγαπητὸς, zoodat men daaruit alleen niet kan concludeeren. In Mattheus 25 : 31 zou het nog kunnen zijn, door de tegenstelling met de διάβολοι; hier echter heeft het die praegnante beteekenis niet.

1 Petri 3 : 22 heeft voor deze zaak groote beteekenis. Daar staat dat Christus is opgevaren ten hemel aan de rechterhand Gods, en de engelen, machten en krachten zijn Hem onderdanig gemaakt. Zij zijn dus een integreerend deel van Christus' heerlijkheid.

In *2 Petri 2 : 4* lezen wij nu in tegenstelling met de engelen in den hemel dat God die engelen die gezondigd hebben, niet gespaard heeft, maar hen overgaf aan de ketenen der duisternis. De gevallen engelen worden niet eenvoudig geignoreerd, maar door God bewaard om het oordeel te ondergaan dat hen in de finale wacht. Hetzelfde geeft Judas : 6.

Evenzoo *Phil. 1 : 20*. Alle knie dergenen die in den hemel, op de aarde en onder de aarde zijn, zal zich voor Jezus buigen. Ook de Engelen bevorderen Christus heerlijkheid.

In *Coll. 1 : 20* wordt in verband met vs. 16 getoond, dat het geheele heilswerk dàn voltooid is, als ook de engelen weer ingeschakeld zullen zijn in het organisch leven van den kosmos. Ten opzichte der heilige engelen zoowel als der gevallene wordt uitgesproken dat hun lot is ingeweven in het lot van den kosmos en zij organisch ingevlochten zijn in het geheele Godsbestel. Zij nemen in de praedestinatie eene afzonderlijke plaats in, en er is voor hen ook tweeërlei beschikking Gods.

4. Wij komen nu tot het laatste punt dezer observatie.

Wij hebben deze gedachte zoeken levendig te houden, dat het heilsplan zich volstrekt over den *geheelen kosmos*, en niet slechts bedoelt enkele individuen te zaligen. In verband hiermede is het belangrijk er op te letten, dat de Christologie der H. S. den Christus niet uitsluitend doet kennen als den Verzoener, den Borg, den koning over het door Hem gekochte en vergaderde volk, maar dat integendeel de H. S. er telkens nadruk op legt om dien Christus altijd meer in verband te brengen met de *Schepping*. Zoo Christus de uitverkorenen alleen redde en den kosmos prijsgaf, welk beiang zou het

ons dan inboezemen of er een verband tusschen den Christus en de wereld bestond? Loopt echter het geheele plan der praedestinatie daarover om het organisme, dat door het gif der zonde werd bedreigd, te redden en den kosmos aan zijne scheppingsordinantie te doen beantwoorden, dan moet er nadruk op gelegd, dat de Christus ook met de schepping in verband staat.

In den proloog van het Johannes-Evangelie zijn wij gewezen op de wereld, op het feit dat Christus het leven en het licht der menschen is. Geen sprake is er dus van de uitverkorenen; men verstaat wat hier gezegd wordt alleen dan, wanneer men het doel van Christus' komst inziet.

Zoo is het ook in *Coloss. 1 : 14—20.* Daar komt het heilsplan ter sprake en in vers 21 en daarna wordt ook weer het verlossingsplan voortgezet. Nu komt in vs. 16 een stuk, dat eigenlijk zou men zeggen in den locus de Creatione thuis behoort en schijnbaar hier niets ter zake doet. Er is hier sprake van de praedestinatie en er wordt teruggegaan tot op- ja tot achter de schepping, daarna komt dan de schepping en de aanduiding, dat alle dingen door Hem geschapen zijn en bestand hebben in Hem; zij vormen saam één organisme dat door Hem συνέστηκε. Ditzelfde vinden wij in *Hebr. 1 : 2.* Eerst wordt uitgesproken van het heilsplan, daarna wordt gezegd dat God door den Christus ook de wereld schiep, waarna ten slotte weer op de soteriologie wordt overgegaan.

Ook in *1 Cor. 8 : 6* wordt de zaligheid weer onmiddellijk vastgeknoopt aan het feit, dat Christus alle dingen uit den Vader door Zichzelven geschapen heeft. Geheel het heilsplan gaat dus in den Christus terug op de schepping en sluit er zich bij aan.

II. Wij komen nu aan het laatste punt.

Die menschheid die staat onder Christus als haar Hoofd, is de kern van een kosmos. Nu doet zich eene *bedenking* voor:

Waarom nu electie en waarom niet geheel die menschheid tot levensvernieuwing gebracht, en dat menschelijk geslacht met al de individuen in dat rijk der heerlijkheid ingezet?

Antw. In wat wij in onze eigene omgeving zien en van elders hooren, in de historie van alle tijden en natiën vinden wij, dat de empirische toestand overeenkomt met het begrip van *electie.* Een deel wordt in Christus ingelijfd, een ander deel sterft weg, zonder eenig teeken van behoefte aan Christus gegeven te hebben.

Poogt men nu nochtans staande te houden, dat er geene verkiezing is, dan bestaat er slechts 2erlei mogelijkheid: men moet dan òf de *conditioneele onsterfelijkheid* aanvaarden, òf, zooals vele Ethischen willen, stellen dat er *na den dood* nog een weg ter bekeering openstaat voor hen die onbekeerd sterven.

Bestaat die mogelijkheid na den dood? Kunnen wij empirisch daarvan iets te weten komen? Neen. Wetenschap dienaangaande kan ons alleen verschaffen Hij die besteld heeft wat er na den dood met ons gebeuren zal, die op grond daarvan het ons mededeelt in Zijn Woord, en wel zóó positief, dat voor twijfel geen plaats overblijft, ons leert, dat aan deze zijde van het graf de beslissing over de eeuwige toekomst valt. Gelooven wij aan den Heere Jezus als God geopenbaard in het vleesch, die tegen den vader der leugenen overstaat, en *de* waarheid is, dan moet ook, als Hij in Zijne eschatologische redenen ons spreekt van schapen en bokken, die gescheiden zullen worden, Zijn woord worden aangenomen of op zijde gezet. Leeren wij hier dus, dat alleen de *kern* van het menschelijke geslacht dat nieuwe menschelijke geslacht onder Christus vormen zal, en er dus sejunctie zal zijn, dan is dat niet iets nieuws, maar baseeren wij ons alleen op het *empirische feit*, dat wij hier duizenden bij duizenden zien heengaan zonder band aan Christus en op de *zeer besliste uitlatingen van Christus* omtrent datgene wat na den dood geschiedt.

Waardoor wordt nu beslist wie, ingelijfd in de nieuwe menschheid onder Christus als het Hoofd, als lid van het σῶμα τοῦ Χριστοῦ wordt opgenomen, wie niet?

Bij oppervlakkige beschouwing zou men kunnen zeggen: Vraag daar maar niet naar, dat loopt wel vanzelf, ge hebt er toch geen bepaalde maatstaf voor; overal zien wij dezulken, die met Christus meegaan en die niet meegaan. Men beroept zich op het feit, dat ook buiten Christus gerekend, een aantal menschen medegaan met zekere idealen, terwijl anderen die beslist verwerpen.

In den laatsten tijd heeft men, op het voetspoor der empirische school (Böckl) gezegd: al wat op zedelijk gebied voorvalt, repeteert zich zonder verandering of vooruitgang; goeden en slechten zijn er altijd, daarvoor is geen rekenschap noodig. Op zichzelf is dit zoo. Raadpleegt men de statistieken, dan ontdekt men, dat het aantal moorden, diefstallen, echtbreuken etc. per jaar valt te berekenen; dit gaat zelfs zoover, dat men op grond dier statistische gegevens bepaalt, hoeveel menschen zich jaarlijks met een dolk, een pistool, door ophanging etc. van het leven zullen berooven. Deze gegevens hebben hunne vaste gestalte, de feiten zijn gelijkelijk verdeeld over geslachten, landen, streken etc. Elk jaar kan men bijna met juistheid berekenen hoeveel moorden, ziekten (behalve epidemische) enz. er zullen komen.

Leidt men nu daaruit af, dat het op *zedelijk gebied* ook alzoo toegaat, en schrijft men dit alles toe aan den vrijen wil des menschen, dan gaat men geheel mis. Dat dit alles zich repeteert en aldus voorkomt, is daarom alleen voor ons onverklaarbaar, omdat wij de motieven niet kennen die tot deze uitkomsten leiden. Alles wordt ook hier beheerscht door wetten die dezelfde

omstandigheden teweegbrengen. Enkele gegevens kan men zelf hierbij nagaan: het is bijv. begrijpelijk, dat in Zweden meer *zelfmoord* wordt gepleegd dan hier of in Beieren. Dit komt hiervan, dat in Roomsche landen de neiging tot zelfmoord *minder* is dan in Protestantsche, en dit verschijnsel wortelt hierin, dat de Roomsche kerk aan den zelfmoordenaar de eerbare begrafenis heeft ontzegd, terwijl bij de Protestanten zelfs kransen de lijkbaar der zoodanigen sieren, waardoor alle afschuw van den zelfmoord weggaat. Ook het *individueele* van de Scandinavische volken draagt hiertoe bij, (Henrik Ibsen, de overdreven individualist in onze dagen is ook een Scandinaviër) de menschen leven daar op groote afstanden van elkander, het is dus meer begrijpelijk dat zij tot zelfmoord komen; het sociale leven weerhoudt daar zoo iets niet. Zoo kan men op allerlei manier de verschijnselen op dit gebied verklaren; het zich gedurig repeteeren van die statistische gegevens is niet een geval, eene τύχη, maar wordt veroorzaakt door *toestanden, die van den menschelijken wil onafhankelijk zijn.*

Zegt men nu: ditzelfde geldt ook van het volgen van den *Christus*, dan vordert men niets, want immers God geeft dan ook hier weer de wetten en bepalingen die het leven beheerschen. Van de Christenen kan men ook wel een statistiek maken; de Heere heeft overal in alle tijden de zijnen. In de dagen der Reformatie was $^1/_{10}$ van de bevolking Calvinistisch, en thans, in den tijd van herleving van het Calvinisme, staat weer de verhouding als 1 : 10, terwijl het andere deel des volks blijkbaar daarvoor alle dispositie mist.

Reeds uit dit oogpunt mag deze voorstelling niet worden aanvaard, doch er is meer.

Onze vaderen stonden sterk in hun beweren tegen de Remonstranten *dat Christus als Koning niet kon zijn zonder onderdanen.* Dit raakt rechtstreeks deze quaestie; daarom mogen we niet met de Arminianen medegaan en stellen dat het in onzen vrijen wil ligt om tot Christus te komen, maar moet op den voorgrond gesteld, dat er eene garantie moet bestaan dat Hij ten allen tijde degenen die Hem door den Vader gegeven zijn, hebben moet.

Men moet kiezen of deelen: of men de zonde reëel neemt als brengende den dood, of relatief als zekere onvolmaaktheid. Zegt men: de zonde is niet reëel, leert men met de Remonstranten en Pelagianen, dat de zondige hebbelijkheid van den mensch hem niet belet om tot Christus te komen, of met de Roomschen dat de zonde wel verwoesting aanbrengt maar toch de pura naturalia overblijven en de helpende genade Gods bijstaat, dan kan men de zonde wel als *onvolmaaktheid* blijven stellen; belijdt men echter naar de H. S. dat wij *dood in zonden en misdaden* zijn in absoluten zin, en verklaart men de burgerlijke gerechtigheid alleen uit de gemeene Gratie, dan volgt er on-

middellijk uit, dat Christus geen enkelen onderdaan heeft, tenzij de Heere zelf tusschenbeide treedt. Niemand van de dooden in zonden en misdaden kan tot Hem komen. De uitspraken „niemand kan tot Mij komen, tenzij de Vader die Mij gezonden heeft, hem trekke" en: „wie niet wedergeboren wordt uit water en geest kan het Koninkrijk Gods niet zien" wijzen uit, dat die actieve daad Gods moet tusschentreden. Als iemand tot Christus komt, dan is dit niet uit een goed motief in zijne ziel, maar daaruit, dat God met almachtige kracht zijn wil omboog en hem in Christus inlijfde.

Staat nu zoo de quaestie, dan is het duidelijk, dat alleen de *electie* den maatstaf kan aangeven van het deel der menschheid dat eeuwig Christus zal toebehooren en dat deel dat Hem niet zal toebehooren. Wanneer allen buiten Christus staan en het alleen door eene daad Gods is dat iemand tot Hem komt, dan blijkt het, dat het aan God staat te bepalen aan wien Hij al of niet die daad zal doen.

Doet men hierop het allergeringste af, dan doet men te kort aan de absoluutheid der zonde, loochent de diepte van den val in Adam en het woord des Heeren: „er is niemand die God zoekt, er is ook niet tot één toe".

Spreekt men dus met de menschen over de uitverkiezing, dan dient eerst gevraagd: „hoe staat gij met uwe belijdenis van de zonde, gelooft gij dat er niemand goed is voor God?"

Staat dat vast, dan is, aan de uitverkiezing toegekomen, het pleit beslecht: allen zijn dood in zonden en misdaden en zouden zich verzet hebben als God hun de Zaligheid had aangeboden, en daarom is bij Gods Kinderen de taal huns harten deze: „Gij, o God hebt omgezien naar hem die naar u niet omzag." Zij hebben zich tegen Hem verzet, zij verwierpen Hem, maar Hij was de eerste om hen op te zoeken en te zaligen. Vooral zij die lang buiten Jezus leefden weten dit met helder bewustzijn, meer dan anderen die van jongsaf met Gods Woord zijn bekend gemaakt.

Daarmede zijn wij echter nog niet tot op het diepste der quaestie doorgedrongen.

Men kan zeggen, *dat het in den regel voor alle menschen niet gelijk staat of zij tot Jezus zullen komen ja dan neen.*

Als iemand geboren werd in Klein-Azie, in eene Turksche omgeving, uit Turksche ouders, dan staat de kans geheel anders dan zoo hij hier te lande uit Gereformeerde ouders geboren is. Wilde men nu zeggen: die mensch geboren in Gereformeerde omgeving en die Turk staan gelijk, dan zou men zeer verkeerd oordeelen. Neen, reeds het opgroeien, de opvoeding in dien kring helpt de ziel vóór of tegen den Christus te praedisponeeren. Dit ligt aan *opvoeding en omgeving,* maar niet daaraan alleen: ook aan het *atavisme.* Waar door het kanaal der ouders de gemeenschap met de zonde komt, daar

is het begrijpelijk dat de zonde van de ouders indruk op het leven der kinderen maakt; de uitdrukking van het gelaat, de vorming der ledematen enz. staat in verband met het voorgeslacht.

Bovendien openbaarde de Heere ons in de H. S., dat evenzoo de *verbondslijn* door de geslachten loopt.

Neemt men dit medewerken van het atavisme en het doorloopen van de verbondslijn aan, dan zegge men echter niet: die menschen kunnen nu zooveel gemakkelijker tot Christus komen dan de anderen. Neen! Alles ligt in het bestel Gods. Wie anders dan Hij bepaalde dat geboren worden, dat leven enz. De verkiezing komt dan ook niet op losser voet te staan, maar wordt er juist te meer door bevestigd. Zoodra men aan het stuk der verkiezing toekomt, kan men tot geen andere conclusie komen dan tot deze, *dat de verkiezing reeds door de schepping heengaat*, en dit probleem is het, dat in den tijd onzer Vaderen leidde tot het onderscheiden tusschen *Supra- en Infralapsariërs*, geen haarkloverij of splinterige quaestie, maar een der grootste vraagstukken die voor ons treden. Zoodra wij de uitverkiezing niet beschouwen buiten verband met de schepping, maar den organischen samenhang tusschen onze bekeering, verkiezing en geboorte en het verband tusschen onze geboorte en die van den eersten mensch in de schepping in het oog vatten.

Het misverstand op het stuk der electie vindt hierin zijne oorzaak, dat wij, denkende aan de electie, de menschen eenvoudig nemen zooals zij, na geboren te zijn, bestaan, nu al die menschen ons voorstellen als in zonden verzonken en meenen, dat God, na hen als zoodanig gevonden te hebben, hier en daar een van hen zaligde.

Ware dat bij God zoo, dan zouden wij hiermede de juiste voorstelling gegrepen hebben, en daar nu het Methodisme daarin pecceert, dat het de dingen beziet zooals het ze vindt, en niet de kunst verstaat, om zich in den toestand van God te verplaatsen, kwam het tot die voorstelling der electie.

Toen het Methodisme in Engeland opkwam onder John Wesley, hebben zich ook andere stroomingen geopenbaard onder die Methodisten, die tegen zijn Arminianisme kozen voor de belijdenis der uitverkiezing. Velen begrijpen dit niet, en meenen, dat zij die zich Methodisten noemen en voor de electie zijn, eigenlijk Gereformeerden zijn. Dit is niet zoo, want onder de Baptisten vindt men ze ook die beslist de electie belijden, maar overigens geen enkele Gereformeerde conclusie maken. Dit ligt eenvoudig daaraan, dat alle Methodisten de wereld zich voorstellen als bestaande en God als uit die verlorenen enkelen uitkiezend. Hunne fout ligt dus hierin, dat zij in den mensch blijven hangen en vergeten, dat men bij elk stuk der belijdenis zich in den toestand van God moet verplaatsen.

De electie is *eene daad Gods*. Zullen wij dus pogen in te dringen in de waarheid der uitverkiezing, dan mogen wij die electie niet beschouwen, zooals zij zich aan ons op ons standpunt voordoet. Wij zijn hierbij passief; de actie gaat van God uit, daarom moet men, om zich een waar denkbeeld te vormen, *de dingen nemen zooals zij voor God liggen*. Doet men dit, dan komt men op de Gereformeerde lijn.

Op dat standpunt spreekt het vanzelf dat niet eerst de menschen bestaan en in de zonde liggen, terwijl nu God komt om uit hen te kiezen, neen, *het besluit ligt in de eeuwigheid, het gaat aan alle schepping vooraf en dies ook aan den val*. Op het standpunt van het Methodisme wordt het besluit overgebracht uit de eeuwigheid in den *tijd*, en daar een besluit in den tijd geen besluit is, heeft het Methodisme feitelijk alle decreet vernietigd en is John Wesley veel consequenter dan de Methodisten, die vasthouden aan de praedestinatie. Ziet men dit klaar in, dat het besluit vastgesteld is ante omnem mundi creationem, dan gevoelt men terstond, dat men in het besluit Gods de verkiezing niet van de schepping, de schepping niet van de verkiezing kan losmaken, en komt men voor de vraag: of het besluit in logische orde eerst het geschapen zijn stelt en daarna de verkiezing uit het geschapene of wel dat eerst de verkiezing komt en daarna de schepping als middel om het besluit te verwezenlijken. In die vraag ligt vanzelf de 2erlei meening, die zich alom uitsprak in de Infra- en Supralapsariërs.

Intusschen, dit vraagstuk zal in een volgende § behandeld worden, maar toch moet hier reeds besproken de vraag: *waarom de uitverkiezing gesteld moet worden als onafhankelijk van alles wat in den mensch gevonden wordt.*

Is er uitverkiezing, dan is er selectie, er moet eene *norma* zijn die beslist, wat al of niet uitverkoren is. Waar ligt die norma? Nemen wij voor een oogenblik aan, dat die lag in de schepping, dan zou men op de vraag of, buiten de zonde gerekend, de een boven den ander niet verkieslijk is, niet ontkennend durven antwoorden. Niet alle menschen zijn gelijk, hunne gaven zijn onderscheiden, tot den een gevoelt men zich aangetrokken meer dan tot den ander. Is dat nu zoo, zou men dan meenen, dat, als God de Heere gestaan had voor de gezamenlijke menschenkinderen (buiten zonde genomen), Hij zich niet meer aangetrokken zou hebben gevoeld tot dezen dan tot gene? Denk u een mand met edelgesteenten, dan heeft de eene steen meer waarde dan de andere; wil men er 50 behouden en 50 wegwerpen, dan gaat men niet blindelings schiften, maar sorteeren naar de waarde. Neemt men nu de menschheid als die edele steenen, dan is er in die steenen zelf verschil, waardoor de eene zich meer aanbeveelt dan de andere. Zegt men nu dat de norma eligendi lag in het schepsel naar zijne schepping, dan ligt er *in den mensch*

eene bepaling, waarom de een moet behouden, de andere niet. Ware dit zoo, dan zou de electie beslist zijn door wat *in den mensch* is.

Wordt de korf met edele steenen mij door een ander gebracht, dan wordt immers mijne keuze bepaald door wat in den korf is, niet door mij; wordt echter de korf ledig voor mij geplaatst en moet ik er inleggen wat ik hebben wil, dan ligt de beslissing aan mij.

Brengen wij dit over op God, dan staat Hij in het decreet niet voor den gevulden korf, maar voor den ledigen, en waar Hij nu den mensch schept en zal verkiezen zijn dit dus niet twee zaken, maar ééne. Hij zal dan scheppen wat het beste is en het onedele weglaten.

Zoo redeneerende zou de independentia Dei volkomen worden gemainteneerd, maar *niet* verklaard zou dan zijn het feit dat de scheppende God zoovelen tot aanzijn riep die, waar het op uitverkiezen aankwam, als het onbruikbare moesten worden *weggeworpen.*

Juist omdat wij op dit standpunt nooit verder zouden komen, plaatst de H S. ons op een ander standpunt en *considereert zij de verkiezing altijd in verband met de zonde,* niet omdat de uitverkiezing niet anders kan er deels ook anders moet geconsidereerd, maar wijl de H. S. dient, niet om raadselen op te lossen, maar uitsluitend om ons datgene te openbaren wat voor ons noodig is om tot God te komen.

Het is dus *quod ad hominem* dat de H. S. het stuk der uitverkiezing considereert in verband met de zonde. De vrucht daarvan is, dat, zoodra wij de zonde laten intreden en wel als absoluut bederf in het menschelijk geslacht, dat ingetreden zijn van den dood in het menschelijk geslacht de volkomen genoegzame beweegreden is voor ons om te verstaan dat er op de keuze in de verkiezing niets van des menschen zijde kan hebben ingewerkt. Gaan wij van den mensch als *dood in zonden en misdaden* uit, dan ligt daarin de absolute reden waarom de mensch nooit kan verkoren worden door iets uit zichzelven, en daarom wordt nu voor ons besef de independentia Dei in het werk der verkiezing het meest absoluut gehandhaafd, als zij in verband wordt gebracht met de zonde, zóó sterk zelfs dat in *Rom. 9 : 21* (de plaats waarop de Supra-lapsariërs zich zoo gaarne beroepen) zoo beslist mogelijk het hamartologische standpunt uitkomt. Zoolang er van den κεραμεὺς gehandeld wordt, is er nog geen sprake van zonde, maar van het absoluut creatorische, doch zoodra de vergelijking op God wordt overgebracht, volgt er onmiddellijk van een ἐνδείξασθαι τὴν ὀργήν; ὀργὴ is de afgekeerdheid Gods van de zonde, en wanneer God verder wil γνωρίσαι τὸ δυνατὸν αὐτοῦ, dan wordt er gesproken van een ἐν μακροθυμίᾳ φέρειν σκεύη ὀργῆς, zij heeten dan κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν. Dit is alles alleen te verklaren uit de zonde, en eveneens, als er barmhartigheid

wordt betoond over de σκεύη ἐλέους, dan is die barmhartigheid ook in verband met de zonde geconsidereerd.

Nu moet echter, wanneer de electie niet alleen in verband met de schepping maar ook met de zonde moet worden beschouwd, zal de independentie Gods worden gevindiceerd, er voor gezorgd worden, *dat de zonde niet als een Ahriman, als eene zelfstandige macht tegenover God komt te staan.* Dan toch geeft eene buiten God staande macht eene beperking in het besluit.

Daar nu de H. S. bij elk probleem altoos allereerst er op uit is om te zorgen dat de religieuze band van ons hart met onzen God zuiver werke, en die band teloor gaat als wij aan de independentie te kort doen, daarom is het uit religieuzen drang, dat de H. S, de ethische motieven terugdringt en het *verstokken en verharden van het hart insluit in Gods bestel.*

De vraag staat zoo: waarbij winnen wij meer: indien wij, om de ethische lijn zuiver af te loopen, de religieuze waarheid prijsgeven of als wij de eischen van het ethisch leven terugdringen ter handhaving van de religieuze waarheid?

Alle Arminianen, Pelagianen en Semi-Pelagianen hebben, voor deze quaestie gesteld, gezegd: *Dan maar de religie terug*, maar nooit het ethische besef; alle *Gereformeerden* en alle aanhangers van *Augustinus* in den voor-Reformatorischen tijd zeiden *omgekeerd*: neen, als wij God behouden, kunnen wij het zedelijke leven nog terugkrijgen, maar houden wij het zedelijke leven en zijn wij onzen God kwijt, dan is alles verloren. De wortel van den struik (de religie) moet levend gehouden worden, dan kan de struik zelf ('t ethische leven) weer opkomen. Daarom is het, dat, op het voetspoor der H. S. die geloovigen die het diepst in de H. S. verzonken altoos, evenals Augustinus en Calvijn, leerden dat de wortel des levens moet worden behouden. Uit het religieuze komt de waarborg voor het andere. Het wezen Gods moet voor ons besef intact God blijven, wij moeten belijden wat in den Naam Jehova ligt: „Ik zal zijn die Ik zijn zal," en daar nu hij die iets te kort doet aan de independentia Dei en Hem determineert, den hoofdtrek in het Wezen Gods vernietigt, moet, wie den religieuzen wortel wil vasthouden, wat het ook koste, alles wegslaan wat eenigermate die independentia zou aanranden. Daarom geeft de H. S. ons gedurig aan, hoe niet alleen het uitwendig kwaad, maar ook het inwendig kwaad der zonde in het bestel Gods besloten ligt.

Slaan wij op *Jes. 63 : 17*, dan vinden wij daar 2 Hiphilvormen, met causatieve beteekenis dus, en met de beteekenis van het verbum wordt hier van het תָּעָה en קָשָׁה gezegd dat God het doet, en wel gezegd, niet van kleine zonden maar van het afdolen van Hem en het verlaten van Zijnen weg, zonden waarop onder Israël de doodstraf stond. Wij huiveren, als wij die

woorden lezen, maar wij hebben niet af te gaan op ons gevoel, maar alleen op de openbaring.

In *Jesaia 19 : 14* lezen wij dat de Heere מָסַךְ בְּקִרְבָּהּ רוּחַ עִוְעִים, een geest van verderf schonk Hij in hun midden in. Hijzelf is het, die de Egyptenaren tot die zonde bracht waardoor zij Zijn toorn gaande maakten. Nader vinden wij dit beschreven in *Exodus 4 : 21*, waar God tot Mozes spreekt aangaande Farao וַאֲנִי אַחֲזִק אֶת־לִבּוֹ. Eenerzijds treedt hier Farao's zonde in het licht doordien hij Israël niet wilde laten trekken, en anderzijds wordt uitgesproken dat God zijn hart verstokte.

In *Cap. 14 : 17* vinden wij hetzelfde וַאֲנִי הִנְנִי מְחַזֵּק אֶת־לֵב מִצְרַיִם. Daar staat het אֲנִי uitdrukkelijk op den voorgrond, en opdat dit niet zou worden toegeschreven aan de constructie staat er nog eens bij הִנְנִי. De Heere zegt dit alles zelf tot Mozes; sterker uitspreken van die ontzettende gedachte is niet mogelijk. Nogmaals vinden wij dit in *Psalm 105 : 25*, waar wij lezen dat de Heere het hart der Egyptenaren „omkeerde dat zij Zijn volk haatten" en in *Josua 11 : 19, 20* wordt gesproken over de houding der heidenvolken toen Israël Kanaän binnentrok. Alleen de Gibeonieten waren hun welgezind, overigens deden allen Israël den oorlog aan. Waarom? „Het was van den Heere, hunne harten te verstokken dat zij Israël met oorlog tegemoet gingen, *opdat Hij hen verbannen zoude*", Ontzettender kan het niet uitgedrukt. De Heere geeft Mozes last die volken te verdelgen. Ons ethisch besef zou zeggen: zij vielen Israël aan en daarom moest Israël hen beoorlogen, maar er staat hier uitdrukkelijk, dat *God het was die hen verhardde.* (Men leze deze plaatsen in 't oorspronkelijk na om de kracht der woorden te gevoelen. Verzwakke niemand hare beteekenis, God openbaarde het ons zoo).

Zie ook *Jesaia 6.* De profeet wordt uitgezonden met den last: „Maak het hart dezes volks vet en maak hunne ooren zwaar en sluit hunne oogen, opdat het niet zie met zijne oogen, noch met zijne ooren hoore" etc. Op deze plaats moet bijzondere nadruk vallen omdat het N. T. deze woorden ook aanhaalt.

In *2 Sam. 16 : 10* hebben wij de ontmoeting van David en Simeï die hem vloekt. De zonen van Zeruja willen den lasteraar dooden, maar de koning antwoord: מַה לִּי וְלָכֶם, tusschen u en mij bestaat geene geestesgemeenschap, hij vloekt zoo omdat God tot hem zeide: „vloek David"; wie zal dan tot Hem (God) zeggen: „Waarom hebt Gij dit gedaan"? Niet één, maar *driemaal* staat hier dat God tot Simeï gezegd had קַלֵּל דָּוִיד.

Zoo vinden wij het ook in *1 Kon. 22 : 20,* waar de Heere in den Raad Zijner heiligen zegt: „wie zal Achab overreden dat hij valle te Ramoth in Gilead",

Een der Engelen trad uit de rij, stelde zich voor God en zeide: „Ik ben bereid dit te doen, ik zal een *leugengeest* zijn in den mond der profeten. Een heilige engel is dus רוּחַ שֶׁקֶר; inplaats dat God hem bestraft, vinden wij juist, dat de Heere hem toestaat heen te gaan.

Die plaatsen zijn zóo kras, dat zij ons stuiten, maar de eisch der Gereformeerde exegese is, dat men nooit die woorden verzwakke, doch ze in volle beteekenis late staan. Echter moeten even beslist daarnaast vastgehouden worden de even stellige uitspraken der H. S. dat de zonde komt *voor eigen rekening des menschen* en en hem schuldig stelt voor God. *De oplossing hiervan vinden wij nooit.* Ware het voor ons goed geweest het te weten, dan zou God het ons geopenbaard hebben, maar waar die openbaring ontbreekt, mogen wij nooit een uitweg zoeken, doch moeten Gods Woord onvoorwaardelijk gelooven.

Men zeide dikwijls: (en men kan het steeds hooren van de moderne theologen) *dit alles hing bij Israel samen met het absolute Monotheïsme, doch in het Evangelie is het anders.*

Over dergelijke redeneeringen behoeven wij niet eens te spreken; wie zich zoo laat hooren, heeft geen H. S. meer; is men het O. T. kwijt, dan heeft men zijn geheelen Bijbel verloren. Het is onbegrijpelijk hoe Methodisten en Arminianen bij het kruis van Golgotha kunnen knielen en belijden dat zij door het bloed van Christus hun eeuwig heil verwachten, en het de meest natuurlijke zaak vinden, dat Christus zoo leed, zonder te verstaan dat indien het buiten Gods bestel omging, Golgotha op losse schroeven zou staan.

Het Nieuwe Testament leert ons hetzelfde.

Zie *Acta 3 : 18.* In vers 17 wordt gezegd dat Israel uit onwetendheid de grootste zonde had bedreven, door aan Christus de handen te slaan, maar dat nochtans de bewegende oorzaak van God was uitgegaan en zij slechts uitvoerden datgene wat „Hij door den mond al Zijner profeten te voren verkondigd had". Staan we even hierbij nader stil. Wanneer God eeuw na eeuw door de profeten laat verkondigen dat de Christus moet sterven, dan is het onmogelijk dat zulks geschiede, tenzij er iemand de hand aan Hem sla. Redeneert men nu Arminiaansch of Pelagiaansch, dan hangt het bestel der rechtvaardigmaking in Christus ervan af of er op dat bepaalde moment in Israel iemand werd gevonden die Hem zou veroordeelen en dooden. Stel nu dat niemand zoo boosaardig ware geweest, dan zou het geheele werk Gods onuitgevoerd zijn gebleven en de geheele profetie van het sterven van den Messias en het bestel Gods ter redding der wereld zou, als die daad van den menschelijken wil had afgehangen, hebben kunnen uitblijven. Er *moest zekerheid* zijn, en alles staat vast door deze uitspraak: „God heeft het alzoo bepaald". Vergelijken wij hiermede nog *Acta 14 : 16.* Alle volken hebben

gewandeld in de paden der zonde. Buiten God om? Neen, het was Zijn bestel, want Hij εἴασε πάντα τὰ ἔθνη πορεύεσθαι ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν

In *2 Thess. 2 : 9—12* wordt gesproken van de eindcatastrophe. De Satanische ontwikkeling zal dan met δύναμεις, σημεῖα en τέρατα uitbreken en *God zal zenden eene buitengemeen sterke, dolende kracht,* zoodat ten slotte de menschen voor die Satanische macht zullen buigen.

Acta 2 : 23 spreekt ons niet alleen van het sterven van Christus, maar van Zijne kruisiging, en ook daar wordt gezegd, dat die kruisdood Hem zou overkomen διὰ χειρῶν ἀνόμων. Dat alles is zoo geschied, niet slechts naar de profetieën in het algemeen, maar bepaaldelijk τῇ ὡρισμένῃ βουλῇ καὶ προγνώσει τοῦ Θεοῦ.

Evenzoo staat het in *Cap. 4 : 27, 28.* Beslister en in scherper bewoordingen kan het niet uitgesproken, dat 's Heilands lijden en sterven niet de toevallige vrucht was van een booze wilsdaad der menschen, maar dat Herodes en Pontius Pilatus met de heidenen en de volken van Israel gehandeld hebben ποιῆσαι ὅσα ἡ χείρ σου καὶ ἡ βουλή σου προώρισε γενέσθαι. Dat wordt nu hier gezegd van *de centrale zonde*; wij zien dus dat *alle* zonde is naar Zijn bepaalden Raad en bestel. Ondenkbaar is het, dat Jezus' kruis afhankelijk zou zijn geweest van den landvoogd, ware dit zoo, dan zou immers de mogelijkheid hebben bestaan dat de grond onzer zaligheid ons onder de voeten werd weggeschoven. Hier hebben wij dus te doen met *de* zaak waarvan alles afhangt; *alles* valt weg, zoo men dit één oogenblik onzeker stelt.

Voorts wijzen we er op in dit verband, dat Christus in *Luk. 24 : 26* na Zijne opstanding dit ook tot de Emmausgangers zegt in het οὐχὶ ταῦτα ἔδει παθεῖν τὸν Χριστόν, καὶ εἰσελθεῖν εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ;

Nooit kan δεῖ worden gezegd van iets dat afhangt van de fortuite wilsuiting des menschen. Evenzoo zegt Jezus in *vs 44*: ὅτι δεῖ πληρωθῆναι πάντα τὰ γεγραμμένα; in dit éene hoofdstuk hérinnert Hij er dus tot 2malen toe aan, dat het alles zoo *moest* geschieden naar de voorkennis Gods.

Verder moet erop gewezen, dat tot 6 malen toe, in *Matthh. 13 : 4 ; Mark. 4 : 12; Luk. 8 : 10; Joh. 12 : 40; Acta 28 : 26* en *Rom. 11 : 8* in het N. T. de woorden geciteerd worden van *Jesaia 6 : 9*: „Ga henen en zeg tot dit volk: Hoorende, hoort, maar verstaat niet, en ziende niet, maar merkt niet." Men zegge dus nooit: die harde gedachte van God die ons het O. T. geeft, wordt in het N. T. niet gevonden, neen integendeel, deze woorden geeft ons het N. T. als grond van bewijs voor hetgeen er voorviel in den loop der historie. Er is dus niet te denken aan eene tegenstelling tusschen O. en N. T.

Zie bijv. *Markus 4 : 10—12.* Daar spreekt de Heere Jezus zelf het uit, dat het den Discipelen was gegeven te verstaan wat Hij in gelijkenissen voorstelde, den anderen niet, alweer „opdat zij ziende zien, en niet bemerken, en

hoorende hooren, en niet verstaan" (Jes. 6 : 9). Wij staan voor al deze dingen. maar zullen wij, waar Jezus deze woorden toepast en verscherpt, ons het recht aanmatigen om te zeggen dat wij God beter begrijpen dan onze Heiland? Laat ons liever ons onvermogen bekennen om dit te doorzien.

Nog eene aanmerking kan hierbij worden gemaakt; wanneer men de necessitas peccati krachtens de βουλὴ τοῦ Θεοῦ voor zich vindt, kan die necessitas nog worden geappliceerd op *tweeërlei zaak:*

1°. op den val in zonde van den *mensch* in den staat der *rechtheid* of

2°. op de zonden die geschied zijn onder de *particuliere genade.*

Het verschil tusschen die beide zal men gevoelen.

Appliceert men het alleen op het eerstgenoemde, en stelt men de zonde als komende uit 's menschen *vrijen wil,* dan is men er af, de zonde is een feit en alles volgt nu verder vanzelf, maar anders komt de zaak te staan als men er op let, hoe de aangehaalde uitspraak van Jesaje en het sterven van den Christus vallen onder de bedeeling der *particuliere genade,* en hoe van dat alles, van die bepaalde personen die bij Christus sterven eene hoofdrol vervulden, staat dat alles wat zij deden naar den bepaalden Raad en voorkennis Gods is geschied.

Wat de H. S. hier op den voorgrond stelt, doet echter niets af aan het „sua culpa". De *Antinomiaan* vindt nergens in de H. S. grond voor zijne stellingen; hij zegt; voorzeker de mensch is dood in zonden en misdaden, dat erken ik volmondig, maar laat mij nu zondigen opdat de genade alzoo te meerder worde. Nergens is in de Schrift een enkele tekst te vinden die de vergeeflijkheid of onschuld van de zonde zou afleiden uit het feit dat God alles in Zijn Raad bepaalde. Altoos geldt het μὴ γενοῖτο van Paulus en altijd staat het „Sua culpa" van den mensch erbij. Al wat God ten deze doet, wordt voorgesteld als gedaan ἐν ὀργῇ. Uit die ὀργὴ τοῦ Θεοῦ leidt de H. S. af, dat de zondaar die niet bewerkt wordt door de genade, niets heeft aan te merken, en dat hij, die genade kent, alles aan God te danken heeft. *Allen* zijn dood in zonden en misdaden, allen zijn onbekwaam om op te staan, niemand doet goed of zoekt God. Wie niet levend gemaakt werd, moet zwijgen, wie het nieuwe leven ontving moet alleen God prijzen.

Hoe komt het nu, dat wij altijd voor dit onoplosbaar probleem zullen blijven staan?

1°. hierom, omdat de H. S. *niet gegeven is om onze weetgierigheid te bevredigen.* De H. S. heeft een bepaald doel, zij is geen Encyclopaedie, geen illustratie om alles toe te lichten, neen, zij heeft één bepaald doel; al wat geschreven is, is om onzentwil geschreven, om den uitverkorenen het licht in de ziel te doen stralen. Daarom is de geheele heilsopenbaring, die, om volledig te zijn, naar *twee* kanten had moeten zijn uitgewerkt, slecht *naar eene zijde*

uitgewerkt, Naar den kant der verlorenen is alle uitwerking tevergeefs. Zij vragen er niet naar. Geen goddelooze bekommert zich over deze quaestie. In Spanje, Portugal, Frankrijk en Duitschland wordt om deze geheele quaestie zelfs niet gedacht, en ook hier te lande is zij geen onderwerp van bespreking voor de groote menigte. De dood in zonden en misdaden brengt mee, dat men naar dit alles niet eenmaal vraagt, en daarom zou de Openbaring met betrekking tot de verlorenen dus geheel doelloos wezen. De H. S. werkt alleen uit datgene, wat tot verlichting der geloovigen dienen kan en wat hun gemoed bewerkt, om hun onmacht te bekennen, hun schuld in te zien en God te danken voor wat hun toekwam. Dat is het drievoudig doel der H. S. Allerlei vragen kunnen worden opgeworpen, maar krijgt men een oog voor deze drie dingen, dan verstaat men: „wie zijt gij o mensch, die tegen God antwoordt" en wie dan nog met den Heere wil redetwisten, toont, dat het hem aan de ootmoedige stemming des harten ontbreekt.

2°. Er zijn *drie redenen waarom het inzicht in de Openbaring ons niet is gegund, n.l.*:

a. het *creatuurlijke,*

b. het *onvoltooid creatuurlijke,* en

c. het *zondige karakter van onze natuur.*

a. Wij zijn *schepselen* en kunnen niet alles begrijpen, geen begrip dat grooter is dan onze geest kan door ons worden *begrepen.* Zoo wij niet kunnen comprehendere, concipere, het obiect in ons opnemen, kunnen wij het niet bevatten. *God kan derhalve door ons niet worden begrepen.* Daarin wijst ons de H. S. telkens de oorzaak aan van ons niet begrijpen, cf. *Job 36 : 26.* „Zie, God is groot en wij begrijpen het niet." Job stond met zijne 3 vrienden voor hetzelfde probleem, de verhouding Gods tegenover het schepsel konden zij niet vatten. Hij en zijne vrienden willen den goddelooze zien gestraft en den vrome in voorspoed levend, maar hun redeneeren loopt op niets uit. De solutie wordt ons gegeven eerst door *Elihu* in Cap. 32—37 en daarna door *God* Cap. 38—42. Zij beiden toonen Job Gods almacht. God gaat niet met Job redeneeren over het leed dat hem trof, maar Hij overweldigt hem met bewijzen uit Zijne Schepping, de groote dieren, de natuurwonderen moeten hem zijne nietigheid doen gevoelen. Er wordt *niets opgelost van al de raadselen,* maar God de Heere roept het Job toe:

Welnu, kunt gij dat alles voortbrengen, Job, kunt gij het verstaan en bevatten? Immers neen. Moogt gij dan, waar gij dit niet kunt ten opzichte van het geschapene, de pretentie maken dat gij God kunt vatten?

Daarop moet Job, overweldigd door Gods Almacht, het uitroepen: „Nu versta ik dat Gij de Almachtige zijt, en daarom verfoei ik mij en heb berouw in stof en asch." Na dat zwichten voor Gods Almacht, krijgt Job het zegel

Gods; de Heere zegt nu, dat hij buiten schuld is getreden en recht van God heeft gesproken. In *Job 42 : 5* heet het: „Met het gehoor des oors heb ik U gehoord, maar nu ziet U mijn oog." Die woorden zouden ons licht in de war kunnen brengen: Behalve van „kennen Gods" is ook sprake van „zien Gods". Het Woord van Jezus: „Zalig zijn de reinen van hart, want zij zullen God zien", valt hier buiten; dat is weer een ander „zien" van God, maar hier is de tegenstelling tusschen *zijn* en *denken.*

Zoolang men redeneert over de Goddelijke mysteriën, is men in de *cogitatio* bezig, maar behalve die is er nog een *zijn.* Het opsommen van de eigenschappen der Almachtigheid is in het *cogitare*, het *zijn* heeft men, als men de klare voorwerpen van Gods Almacht voor zich ziet. Vroeger hoorde Job in 't redeneeren van Gods Almacht, nu heeft de aanschouwing van de Almacht Gods zijn hart overgebogen.

In *Psalm 40 : 6* zien wij weer de beperktheid van het creatuurlijke in den mensch, om het groote obiect in God te kunnen opnemen: „Gij o Heere mijn God hebt Uwe wonderen en Uwe gedachten aan ons vele gemaakt, men kan ze niet in orde bij U verhalen." Evenzoo in *Psalm 139 : 6* „de kennis is mij te wonderbaar, zij is hoog, ik kan er niet bij". Die uitspraak komt hier in aanmerking, omdat er gehandeld wordt van de verhouding waarin God tot den mensch staat. Van die betrekking, dat wondere van een eigen persoonlijk bestaan te hebben, en toch van God zich omringd te gevoelen, is het dat David deze woorden uitspreekt.

In *Jesaia 40 : 13—15* vinden wij weer hetzelfde „Wie heeft den Geest des Heeren bestierd en wie heeft Hem als zijn raadsman onderwezen". Diezelfde phrase komt ook voor in *Rom. 11 : 33, 34* „want wie heeft den zin des Heeren gekend, of wie is zijn raadsman geweest." Welke is daarvan de beteekenis? Die moet uit *Jesaia 40* gevonden worden. Hoe komt de mensch aan kennis? heeft hij die uit zichzelven? Stel dat men een klein kind isoleerde van alle menschelijke samenleving, dan zou in dat kind geene kennis komen. Wij hebben onze kennis door onderwijs. Dank zij dat onderwijs, gaat de kennis van den een op den ander over, en vormt de kennis van mensch en mensch, geslacht en geslacht eene concatenatie, eene eenheid. Staat hier dus „wie heeft Hem onderwezen," dan ligt daarin de gedachte van het menschelijk geslacht zooals het genealogisch en sociologisch bestaat.

Wanneer nu daartegenover de kennis Gods wordt gesteld, dan ligt die geheel buiten het menschelijke geslacht, genealogisch en sociologisch; het is het autogone van de kennisse Gods; zij is eene kennisse in se per se. Paulus besluit dan ook met het „want uit Hem en door Hem en tot Hem zijn alle dingen."

Dit is de diepe beteekenis dezer woorden, die neerkomt op wat wij reeds zagen, dat het menschelijk kennen niet capax is voor de bevatting van de kennisse Gods.

b. Men kan spreken over het creatuurlijke *potentia* of *actu*; het moet altijd genomen worden *in certo quodam statu.* Zegt David bijv. „de kennis is mij te wonderbaar" dan moet dit genomen van de mate waarin David kennis bezat. Men zou nu de vraag kunnen stellen: zal die menschelijke kennis, als zij eens voltooid is, die problemen kunnen vatten en doorzien?

De H. S. leert ons, dat ons tegenwoordig kennen *niet de hoogste trap is, maar zelfs zal overgaan in een hoogeren trap van kennen, niet gradueel alleen, maar ook specifiek in de erkenntnismethode.* Daarom zegt Paulus in *1 Cor. 13* „nu kennen wij ten deele," maar die kennis gaat voorbij.

Daar wordt eene andere methode van kennen geleerd. Velen denken nu, dat wij dan *perfecte* kennen zullen; dit is *niet* zoo; alleen de *methode* van kennen zal veranderd zijn.

Nu zien wij door een spiegel; dan van aangezicht tot aangezicht. De tegenwoordige mate van kennis is dus niet de voltooid-creatuurlijke; toch is het zoo, dat ook in de eeuwige heerlijkheid het creatuur creatuur blijft en de mensch het wezen Gods alleen uit een beeld zal kennen, maar dan uit het beeld, dat God in den spiegel zijner eigene ziel werpt.

Nu zien wij in den spiegel eene duistere rede, en dat duistere beeld wordt weerkaatst in den spiegel onzer ziel; hier zijn dus *twee* spiegels, daar *één.*

2 Cor. 12 : 4 Paulus hoorde „onuitsprekelijke woorden, die het eenen mensch niet geoorloofd is te spreken". Hij kende en zag dus naar eene andere methode dan hij hier beneden had. Daaruit blijkt, dat er eene hoogere wijze van kennen komt. Datzelfde leert ons ook *Psalm 17 : 15* „maar ik zal Uw aangezicht in gerechtigheid aanschouwen, ik zal verzadigd worden met Uw beeld als ik zal opwaken."

Hoe heerlijk dit alles ook moge zijn; *tot perfecta cognitio zal het nooit komen.*

c. Waar nu het perk van het creatuurlijke ons steeds zal beletten dit alles te vatten, *daar maakt de zonde het kennen bovendien nog moeilijker.*

De moeilijke problemen die wij bespreken bij de mysteriën Gods, staan alle met de zonde in verband. Het probleem dat Job met zijne vrienden behandelde, zou niet bestaan als er geene zonde ware, want het loopt over de vraag waarom het den rechtvaardige kwalijk gaat en de goddelooze wèl. Evenmin zou de quaestie der praedestinatie en electie dan kunnen bestaan; hier is alles omdat wij het sua culpa en den Raad Gods nooit kunnen rijmen. Daarom heeft deze opmerking bijzondere beteekenis, en uit het feit, dat die problemen de moeilijkheid doen vermeerderen door de zonde, komt het dat de beperktheid verhoogd wordt.

We vinden het in *Efeze 4 : 18*, waar de toestand van een mensch buiten Christus beschreven wordt. Hij heet daar ἐσκοτισμένος τῇ διανοίᾳ. Men lette er op, dat het niet alleen op dat woord aankomt, maar ook op het ὄντες ἀπηλλοτριωμένοι τῆς ζωῆς τοῦ Θεοῦ. Hier loopen dus twee parallellen, en elke daarvan bestaat uit twee deelen; in elke gaat voorop het dianoëtische, de cogitatio en volgt in het tweede deel de essentie. Tegenover elkaar staan: ἐσκοτισμένοι τῇ διανοίᾳ en διὰ τὴν ἄγνοιαν en anderzijds: ἀπηλλοτριωμένοι τῆς ζωῆς τοῦ Θεοῦ en διὰ τὴν πώρωσιν τῆς καρδίας αὐτῶν. De σκοτία en de ἄγνοια hangen dus samen met het ontbreken van het gemeenschapsleven met God. Dat er vervreemding is, ontstaat door verharding des harten: alle πώρωσις geeft gemis aan samenhang tusschen het obiect en wat er omheen is (een vereelte vinger bijv. voelt de hitte niet).

In *Romeinen 1 : 21* wordt diezelfde gedachte uitgesproken, maar op andere wijze: „Omdat zij God kennende, Hem als God niet hebben verheerlijkt of gedankt, maar zijn verijdeld geworden in hunne overleggingen en hun onverstandig hart is verduisterd geworden". Dat „God kennen" is niet de waarachtige kennis der problemen en mysteriën, maar „wetende van Zijn bestaan en werken". Niettegenstaande zij die kennis van God hadden, zijn zij verijdeld, en zoo kwam de duisternis over hun hart. In *Rom. 11 : 10* lezen wij: „dat hunne oogen verduisterd worden om niet te zien" cf. *Psalm 69 : 24*, waar dit door David genoemd wordt de vloek dien God over den mensch brengt; die vloek is dan, dat hun hart nog steeds meer in de duisternis omgaat.

Antithetisch wordt die gedachte uitgedrukt in *1 Cor. 2 : 14*: ψυχικὸς δὲ ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ Θεοῦ; weer hetzelfde als in Jesaia 40 : 15, dezelfde gedachte die Jezus uitspreekt in *Joh. 3 : 3*, dat wie niet wederom geboren wordt het koninkrijk Gods niet kan zien en die ook ligt in *Math. 11 : 27*, waar Christus zegt: „niemand kent den Zoon dan de Vader, noch iemand kent den Vader dan de Zoon, en dien het de Zoon wil openbaren". In den mensch is geene macht, om in de kennisse Gods in te dringen.

Met het oog op het verband, is er dus geen sprake van, dat ons subiect het obiect Gods kan opnemen.

Ten slotte nog dit:

Alle poging om *toch die problemen tot oplossing te brengen*, gaan uit van de valsche voorstelling eener *lex aeterna*. Men krijgt dan de paganistische idee van εἱμαρμένη terug. De goden waren onderworpen aan zeker fatum. In de Christelijke wereld spreekt men in plaats daarvan, van eene lex aeterna, opgevat in dien zin, dat er boven God en menschen zekere wet stond, die bepaalde wat heilig, goed, lieflijk zou zijn en waarvan wij dan de norma in ons droegen. Bleek het nu, dat God niet beantwoordt aan die lex aeterna,

can zei men: wanneer ik in de H. S, voorstellingen vind, die tegen mijne denkbeelden ingaan, dan verwerp ik de H. S. omdat de zedelijke maatstaf in mij onbedriegelijk is. Die maatstaf zou doorgaan als ook God aan die lex onderworpen was. Is dat dus waar, dan hebben de modernen gelijk en moeten alle dingen die in strijd daarmee zijn, verworpen.

Die grondfout dat er eene lex aeterna boven God, is, is de *vernietiging van Gods Souvereiniteit.* God is dan geen God meer. God is nooit determinatus, maar altijd *determinans.* De zedewet is ons door God gegeven voor ons en voor onze existentie, maar nooit is Hij zelf er aan onderworpen. Wij moeten altijd de dingen zuiver uitspreken. Een besluit zooals het in het decreet genomen is, zouden wij als menschen niet mogen maken; handelen met onze medemenschen als God deed met de Kanaänieten, zouden wij niet mogen doen, omdat wij onder eene wet staan en wij daaraan moeten gehoorzamen. Zegt God echter: „verdelg de Kanaänieten", dan komt daarvoor in de plaats de rechtstreeksche openbaring van Zijn wil, en zou Israël schuldig staan als het dit niet deed.

§ 4. De Praedestinatione.

Overmits de menschheid, als draagster van het beeld Gods de kern en het middenpunt der gansche Schepping is, in zooverre zij:

1°. het klaarst niet alleen zeker vestigium Dei vertoont, maar van Gods geslacht is, en tot Zijn kindschap geroepen.

2°. niet alleen gelijk de overige schepselen Zijne δύναμεις, maar ook Zijne ἀρεταί afstraalt.

3°. door haar bewustzijn tot zekere kennis van God en Zijn werk bekwaam is.

4°. alleen in staat is om het resultaat der gansche Schepping in zichzelve op te nemen en Gode als offerande toe te brengen, en

5°. als tot aanbidding en prijs in staat gesteld, geschikt is om God eeuwiglijk te loven en in dit alles zelfs de engelen te boven gaat, moest het Raadsbesluit, dat, logisch gedacht, zich rugwaarts van het doel op de middelen richt, de beschikking van God over het menschelijk geslacht, als al het andere domineerend op den voorgrond plaatsen en al het overige doen voorkomen als daartoe dienend middel, zijnde op hare beurt de beschikking over het menschelijk geslacht zelf het aangewezen middel om met subsumptie van geheel den kosmos te strekken tot bereiking van het hoogste doel in de verheerlijking van God door Zijne gansche Schepping en het mainteneeren van Zijn scheppingsbestel tegenover Satan.

Hieruit is het te verklaren dat de Dogmatiek, ook de Gereformeerde, aanvankelijk de praedestinatie uitsluitend heeft opgevat als het bestel Gods over het menschelijk geslacht, door pars pro toto te nemen, maar blijft het niettemin plicht, op grond der H. S. bij volledíger ontwikkeling den inhoud der praedestinatie niet tot dit ééne hoofddeel te beperken, maar ze te omschrijven als dat stuk in het eeuwige Raadsbesluit Gods, waardoor God Zichzelven de doorzetting van Zijn oorspronkelijk bestel in weerwil van de inkomende zonde en deze zelve als schakel in dat bestel opnemende, verzekerd heeft. Als zoodanig is te letten:

1°. op het grondbestel der dingen in de Schepping zelve, als zijnde geschapen vatbaar voor verstoring en nochtans in die verstoring vatbaar blijvende voor verlossing en wederoprichting.

2°. op de gemeene gratie, die na het intreden der verstoring de regelrecht doorgaande vernieling stuit.

3°. op de particuliere genade in voorwerpelijken zin, die bovennatuurlijk licht in de duisternis doet instralen door de Constitutio Mediatoris, door de profetische, priesterlijke en koninklijke ambtsbediening van den Messias vóór Zijne vleeschwording, door de vleeschwording van het eeuwige Woord, door Zijn lijden, sterven en opstanding, door Zijne hemelvaart, zitten ter rechterhand Gods en de uitstorting van den Heiligen Geest en eindelijk door de formeering van het lichaam van Christus en de openbaring van de oecumenische kerk in geheel het menschelijk geslacht.

4°. op de particuliere genade in onderwerpelijken zin, door het werk der wedergeboorte, der bekeering en der heiligmaking.

5°. op de verharding, de verstokking en het straffen van zonde met zonde.

6°. op het onschendbaar maken van wat eerst schendbaar was.

7°. op het bestel omtrent de *συντέλεια τῶν αἰώνων*, en

8°. op de goddelijke beschikking omtrent de enkele personen, die eeuwiglijk aan den stam van het menschelijke geslacht bloeien zullen (de electie) en omtrent die anderen, die als voleindiging der zonde door het menschelijke geslacht zullen worden uitgezworen (de reprobatie).

Deze praedestinatie komt alzoo niet als een aangehangen novelle bij het oorspronkelijke boek der Schepping bij, maar is in het dichtstuk der Schepping zelf ingevlochten en wordt er slechts logisch door ons van onderscheiden; er is niet eerst een decreet voor eene wereld zonder zonde en daarna een tweede decretum praedestinationis bij wijze van correctief, maar het decretum creationis en praedestinationis is één, en de praedestinatie bepaalt zelve den vasten vorm, dien het scheppingsdecreet moest aannemen. Aldus opgevat is het decretum plenarium met inbegrip van de praedestinatie dan ook niet uitsluitend een voortbrengsel van de wijsheid Gods, maar van verstand en wil beide, daar het toch niet alleen een bloot plan is, maar een plan en bestel met de drijfkracht en de energie erin besloten om het alzoo ten uitvoer te brengen. De praedestinatie is uit dien hoofde eeuwig onafhankelijk, onveranderlijk, absoluut en tegelijk de uitdrukking der zevenmaal gelouterde wijsheid.

De praedestinatie der Engelen loopt niet evenwijdig met die des menschen, maar is er ondergeschikt aan, tengevolge waarvan al wat in de praedestinatie van ons menschelijk geslacht voorkomt als middel van gemeene en particuliere genade, niet op de Engelen toe-

passelijk is, de eens gevallen Engel onredbaar blijkt, en de dusgenaamde goede Engelen niet uit den val gered, maar voor den val bewaard worden. Zij komen in het bestel Gods voor als uitsluitend tot dienst aangewezen creaturen; zij vallen onder de critiek van den mensch en komen eerst in hun organisch verband met de geredde menschheid tot hunne eindbestemming.

Toelichting.

I. De eerste observatie strekt om aan te duiden, *waarom in het besluit der praedestinatie de mensch primeert.*

Wat wij in alle Dogmatieken vinden, handelt van niets anders dan van de *praedestinatie* der *uitverkorenen* en de *reprobatie* der *verlorenen.* Wel wordt er iets over de Engelenwereld bijgevoegd, maar niet in organischen samenhang; wel, althans in Gereformeerde Dogmatieken, zegt men er bij, dat tevens de middelen ter zaligheid voorzien zijn, maar dat alles komt voor als ondergeschikt deel van het geheel. Geheel dit stuk wordt altijd behandeld uitsluitend alsof God de Heere, Zijne gedachten isoleerend van al het andere, zich de vraag gesteld had: „hoe kan Ik eenige menschen zalig maken en wie zal ik daarvoor nemen"; een wijze van behandeling die zich geheel aansluit aan *Zach. 3 : 2.* הֲלוֹא זֶה אוּד מֻצָּל מֵאֵשׁ. In die woorden ligt eene moeilijkheid. De vertaling „is niet deze een vuurbrand uit het vuur gerukt" geeft niet de eigenlijke bedoeling weer. Trouwens, אוּד is moeilijk met zekerheid te vertalen. Moet de beteekenis zijn de gewoone gangbare dat er een vuur is, waarin vele houten liggen te branden, en waaruit er één wordt weggerukt, dan is de vergelijking niet duidelijk. Hebben wij toch in den winter een haardvuur branden en gaat iemand een hout daaruit nemen, dan zullen wij hem immers verzoeken het onmiddelijk weer te brengen waar het behoort, er ligt dus, zóó genomen, geen beeld van redding in, en אוּד zou dan eigenlijk moeten beteekenen iets wat bij ongeluk in het vuur gevallen is. Het woord אוּד zelf zocht men in verband te brengen met allerlei stammen, doch eene conclusie is moeilijk te nemen.

Deze wijze van opvatting der praedestinatie is de *atomistische,* die men bijna uitsluitend in de Dogmatiek vindt behandeld. Enkele uitgerukte houten worden saamgebonden en vormen het lichaam van Christus. Daarom is in de paragraaf uitgesproken, dat, hoe verkeerd dit zij, het toch *zeer begrijpelijk* is, dat men daarmede begon.

Hoe hebben we dit te verstaan?

Geen kerk zal in haar belijdenis opnemen beschouwingen over de praedes-

tinatie in *verband met den kosmos*, wijl ze spreekt tot het *hart van de gelooviigen* en dus alleen behandelt, wat hun in deze aangaat. Zoo ook vindt men in den *catechismus* eigenlijk alleen in het artikel over de kerk de verkiezing en dat uitsluitend in betrekking tot den *mensch*, wijl de kerk in dien catechismus onderwijs geeft aan haar zaad met het doel om dat zaad kennis omtrent de zaligheid te geven. Anders echter is het met de *Dogmatiek* gesteld, wijl die voor het *denkend bewustzijn* het verband tusschen de verschillende deelen en onderdeelen moet aangeven en uitwerken. Ze is dan ook niet voor de geloovigen in het algemeen; willen *zij* dieper in de zaken doordringen, zoo onderwijst men hen op andere wijze, zooals dat b.v. in „de Heraut" geschiedt. *Dogmatiek* echter is wetenschappelijke studie, geen kerkelijke oefening. (Het verschil tusschen Kampen en Amsterdam raakt ook dit punt: moet alles van de Kerk uitgaan, dan handele men bij de praedestinatie alleen over de zaligheid of rampzaligheid der individuën. *Wetenschap* kan niet rusten, voordat ze tot een *systeem* gekomen is).

De Geref. dogmatici ten tijde der Hervorming hebben dit (n.l. op dat verband gelet) niet genoeg gedaan; niet omdat ze verkeerd begonnen maar wijl ze niet genoeg uitwerkten. Evenals bij alle wetenschap, zoo komt er ook nooit een eind aan de dogmatische studiën. Welke wetenschap toch is b. v. in 100 jaar voleind? Niemand zal op philosophisch, natuurkundig of eenig ander wetenschappelijk gebied zeggen: dat hebben onze voorvaderen afgedaan. Zoo nu kunnen we wel zeggen, dat b. v. Calvijn de grondlijnen zuiver getrokken heeft maar niet, dat hij de dogmatiek afgedaan heeft. Men moest dan ten tijde der Reform. beginnen met het aanrakingspunt aan de gemeente. De strijd, dien men toen te voeren had, was om het primordiale in het stuk der praedestinatie te verdedigen; tegenover het semi-pelagianisme der Roomschen en tegenover de Remonstranten de vrijmachtige genade Gods hoog te houden. Daarin is al de kracht der oude Geref. opgegaan. In de eerste periode (1560—1618) is die strijd gestreden en daarna rustte de ontwikkeling: Brakel, enz. waren geen wetenschappelijke dogmatici. Voetius wèl, die heeft uitgewerkt, wat Calvijn in grove trekken gaf, en de dogmatiek verder gebracht. Al het andere was meer repetitie zonder iets nieuws te geven (zie de Moor, enz.)

Nu wij de Geref. studiën weer opvatten, kunnen we weer beginnen, de dogmatische wetenschap in te leiden en nader uit te werken. (Wanneer de ontwikkeling der leer zoo ver is, dat er in de Kerk omtrent een punt daarvan debat ontstaat, dan eerst moet dat tot klaarheid in de belijdenis komen).

Behalve deze eenzijdigheid nu, n.l. dat men alleen met den *mensch* gerekend heeft, is er ook dit bezwaar, dat meer te betreuren valt n.l. dat men het stuk der praedestinatie *atomistisch* behandelde in de meeste dogmatieken,

d. w. z. als een vrijmachtige beschikking Gods, die de betrekking had op de *individuën.* Oog voor het *organisch verband,* waarin die uitverkorenen tot elkaar staan, had men niet. De twee groote dogmatische stroomingen *verbond* en *uitverkiezing* werken tot op onzen tijd toe steeds tegen elkaar in: eenerzijds verbondsleer, anderzijds individueele uitverkiezing.

Juist in de verbondsleer komt de *samenhang* tusschen de personen, ook uit verschillende geslachten (Verg. den kinderdoop: kinderen uit *geloovige ouders*) tot zijn recht. De oude Geref. dogmatici hebben wel over dien samenhang gehandeld maar alleen bij het Verbond en het mystieke lichaam van Christus, de Kerk, niet bij de praedestinatie. Gaat men nu bij dit laatste stuk atomistisch te werk, dan ontbreekt het verband tusschen de verschillende loci, dan is de dogmatiek een serie losse loci naast elkaar maar krijgt men geen systeem.

Dit is nu juist de fout der ouden, dat ze losse loci naast elkaar, loketten als het ware maakten (over de schepping, de zonde, den mensch, Christus, enz.) en nu de verschillende stukken in die verschillende loketten zonder samenhang plaatsten. De verbondsleer nu was reeds behandeld in den locus de Christo en de Ecclesia, dus werd die niet nogmaals bij de praedestinatie behandeld (de tekst, dien men hierbij liefst gebruikte, was *Zach. 3 : 2,* zie boven). Die atomistische opvatting zit nog diep in de gemeente ingeworteld. De wrange vrucht hiervan is geloofsonzekerheid en het dobberen der zielen, want in die atomistische opvatting toch ligt de pretentie: ik ben een uitverkoren kind van God. Verreweg de meesten durven dat niet aan, alleen enkele scherpbelijnde karakters, vandaar dat dobberen en die vrees.

De H. Schrift geeft geen aanleiding tot die opvatting, eer tot de tegenovergestelde:

1 Petr. 2 : 4, 5 hier wordt van Christus gesproken als van den λιθος ζῶν en elk der geloovigen wordt weer als een λίθος ζῶν in de omhoogstijgende muren van het gebouw ingevoegd en zoo in staat om geestelijke offeranden op te offeren, die Gode aangenaam zijn door Jezus Christus." Dus: de geloovigen zelf zijn λίθοι atomistisch (het *individueele)* maar worden saamgevoegd met den λίθος ζῶν Christus tot een gebouw (de *eenheid*).

Ef. 2 : 22 weer dezelfde voorstelling: ze zijn afzonderlijke deelen maar te zamen ineengezet tot één huis κατοικητήριον, waar God woont.

Hetzelfde in het *14 vers*: de μεσότοιχον geeft de voorstelling, dat ze allen in een huis zijn maar gescheiden en die muur nu gaat weg.

Dan. 12 : 3 parallel zijn hier: de *sterren* en de *glans* (d.i. de hemelgloed door alle sterren gezamenlijk veroorzaakt), dus weer: de enkele ster *atomistisch* en de glans van *allen te zamen.*

Het sterkst *Ef. 4 : 16* eensdeels de μέλη, anderzijds het σῶμα.

In *1 Cor. 6 : 19* en *1 Cor. 3 : 16* worden omgekeerd de *enkele individuën* als ναὸς τοῦ θεοῦ voorgesteld, het ziet niet op de geheele gemeente, want hoererij geschiedt natuurlijk in het *eigen* lichaam.

Men kan er niet mee volstaan om alleen op het individueele te letten maar men heeft ook het *organisch verband* noodig. We moeten dus *beide* gedachten vasthouden. Had men toch de waarheid van het verbond ook bij de verkiezing toegepast, dan zou de strijd tusschen die twee stroomingen nooit ontstaan zijn.

Wat is nu de reden, waarom de mensch bij de praedestinatie op den voorgrond moet staan?

Deze, dat de *mensch* de *Imago Dei* representeert en in de *overige schepping* slechts het *vestigium Dei* te vinden is.

De uitdrukking „vestigium" wordt meer in de *Roomsche* kerk gebezigd; in Artikel II van onze belijdenis wordt niet het beeld „vestigium" maar het beeld „boek" gebruikt (naar Calvijn). Of men spreekt van *letter* of van *voetstap* (b.v. in de sneeuw is het spoor van een gems voor den jager aanwijzing genoeg) blijft in hoofdzaak hetzelfde. Alleen in het beeld „letter" zit iets meer, wijl de letter *opzettelijk* geschreven wordt en de voetstap *zonder opzet* achter gelaten wordt en zoo tot aanwijzing dient. Daarom ligt in Calvijns uitdrukking meer; Gods *bedoeling* toch was het, dat wij Hem uit Zijn schepping zouden kennen. De Roomsche Kerk echter kan zich voor de uitdrukking „vestigium" op de Schrift beroepen:

Ps. 65 : 12. God wordt hier geteekend als in de Lente in de verdorde schepping inkomende en door Zijn *voetstap* het leven doende opspruiten, en dat woord „voetstap" wordt aangegeven door מַעְגָּלָה.

Zie ook *Ps. 77 : 20* en *Ps. 89 : 52* waar hetzelfde wordt uitgedrukt door עִקְּבוֹת

In gelijken zin vinden wij dit in *Ps. 19 : 5.* קָו van קָוָה is hetzelfde als מִקְוֶה; en מִלֵּיהֶם van מָלַל.

Hier komen dus *beide* woorden voor. *Vestigium* hier is in dezen zin op te vatten: uit den stijl van een gewoon mensch, die zoo nu en dan schrijft, kan men den schrijver niet herkennen, maar een beduidend man drukt zijn cachet op zijn werk, heeft zijn eigen stijl; een schilder, een musicus van beteekenis eveneens: de kenner ziet of hoort terstond van wien het stuk is. Een geniaal kunstenaar legt in zijn werk zijn voetspoor. Geldt dit van den mensch, die onder de schepselen het hoogste staat, zoo geldt dit dus zeker van God. Zoo nu zegt de Schrift: alle werken Gods dragen Zijn chachet, de Goddelijke stijl komt erin uit en spreekt ons toe. Dat is het, wat

Paulus zegt *Rom. 1 : 19, 20;* wanneer toch de directeur van een museum onder de schilderijen een stuk van Rembrandt maar zonder zijn naam erop had, en hij zette dat stuk onachtzaam in een hoek, zoodat het verongelukte, en zei dan: er stond geen naam op, dus behoeft ge het mij niet te verwijten, dat ik er geen zorg voor droeg", zoo zou hij niet te verontschuldigen zijn. Dit bedoelt Paulus hier met „opdat zij niet te verontschuldigen zouden zijn".

Om nu weer tot onze vraag terug te keeren: men gevoelt terstond, dat het heel wat anders is of men spreekt van een *vestigium* of van een *schepsel naar Gods beeld geschapen.* Het vestigium toch is slechts een schaduw, is *dood,* maar in een kind van God heb ik met iets *levends,* met eene levende gelijkenis te doen. Heb ik zoo het *levende beeld* en het *schaduwbeeld* en zet ik die twee in verband, dan komt het schaduwbeeld natuurlijk pas in de *tweede* plaats; hebben we te doen met een kosmos, waarin op alle schepselen (behalve den mensch) slechts een *vestigium* staat maar op den mensch het *levend stempel,* dan moet natuurlijk de laatste primeeren.

Deze imago Dei nu maakt, dat in den mensch het werk Gods meer kan uitkomen dan in eenig ander schepsel. Dat schepsel immers, waarin het meest van Gods werk gevonden wordt, kan ook het meest van Gods eer doen uitkomen. Ook in de fijnere, diepere uitingen van Zijn wezen wil God uitkomen en die ἔπαινὴ τῆς δόξης αὐτοῦ kan alleen de mensch Hem toebrengen.

Daar komt bij, dat in alle andere schepselen de eer Gods als het ware *dood, passief* is, *er uit gelezen* moet worden, bij den mensch echter is de uiting van Gods eer *actief levend.* Daarom heet de mensch ook υἱὸς, τέκνον τοῦ θεοῦ. In het kind toch spreekt de vader zich heel anders uit dan in zijn werk, zoo ook *leeft* in den mensch een sprank van Gods leven. Evenals Adam verwierf een kind *naar zijn beeld en gelijkenis,* zoo is den mensch gegeven, dat hij heeft de wezenstrekken van God actief, bezield levend. Nu is het echter waar, dat in het begrip van *adoptie* het begrip van „beeld" niet ligt, want υἱοθεσία, adoptie, aanneming tot kind kan bij den aangenomene wel liefde, genegenheid, maar niet *gelijkenis* geven. Bij de υἱοθεσία moeten we dus niet blijven staan:

In *1 Joh. 5 : 1* drukt de Schrift uit, dat ons meer geschonken is dan alleen adoptie, n.l. ook *de inplanting van het leven Gods,* het γεννηθῆναι ἐκ τοῦ Θεοῦ, en in *1 Joh, 3 : 9* is dit nog sterker uitgedrukt door de stoute beeldspraak van het σπέρμα τοῦ θεοῦ, waaruit het kind Gods opgroeit.

't Begrip υἱοθεσία treedt bij Paulus op den voorgrond (cf. *Ef. 1 : 5; Rom. 8 : 15; Rom. 9 : 4; Gal. 4 : 5)* en dat wel zóo bedoeld, dat de eigenlijke zoon Gods is *Christus* en *wij* kinderen Gods, *door Christus ingelijfd* zijn (dus als met een tusschenschakel). Natuurlijk ligt dit ook opgesloten in I Joh. 5 : 1 en

I Joh. 3 : 9, maar, zooals we zagen, Johannes voegt er nog iets aan toe,

1 Petr. 1 : 23 geeft evenals I Joh. 3 : 9 het beeld van het „zaad". Ook Petrus wijst er op, dat er is *eeuwige* generatie van den Zoon, maar ook eene *in den tijd* van Gods kind. De Λόγος ζῶν het scheppende machtwoord Gods. Dus in het kind van God is niet alleen adoptie, maar ook een inbrengen van de wezenstrekken Gods.

Ten slotte nog dit:

1°. Indien we de zaak nemen buiten val en restauratie, buiten zonde en wedergeboorte, dan leert het slotvers van *Lukas 3*, dat Adam was de υἱὸς τοῦ Θεοῦ („υἱὸς" is nergens in deze genealogische reeks gerepeteerd, maar ligt uitgedrukt in het artikel „τοῦ". Zoo is ook opmerkelijk wat wij lezen in

Acta 17 : 28. Paulus citeert hier den dichter Aratus, die in zijn bekenden zang zegt, dat Jupiter de Vader van alles is. Dat Aratus dit gezegd heeft, bewijst niets, maar Paulus erkent de waarheid van dit gezegde en hecht er zijn apostolisch gezag aan. Deze tekst nu handelt niet over de wedergeborenen, want Paulus spreekt tot *heidenen*, hij kan dus alleen zien op den mensch in het algemeen, op de schepping, n.l. dat Adam was de zoon van God en in dien zin moet verstaan het τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν.

2 Petr. 1 : 4 zegt, dat wij die goddelijke natuur deelachtig worden, hetgeen ondenkbaar is, indien we niet waren van het γένος τοῦ Θεοῦ. Er is onderscheid tusschen οὐσία, wezen en φύσις, natuur (zie Heraut van 16 Mei 1897). Indien we leeren, dat we van de οὐσία τοῦ Θεοῦ zijn, zoo worden we pantheïsten; maar *hier* staat φύσις.

2°. Ten tweede moet de mensch primeeren in de schepping, wijl hij ook *de ἀρεταί Gods in zich draagt*. 't Verschil tusschen δύναμις en ἀρετη is dit dat de δύναμις *passief*, de ἀρετή *actief* werkt. Ἀρετή komt van αἴρω *opheffen* en heeft dus ook het begrip van kracht (cf. 't Latijnsche *ars*), δύναμις komt van δύναμαι *kunnen* (cf. ons *kunst*). *Etymologisch* loopen die twee woorden dus niet ver uiteen; wel zijn ze in het *gebruik* uiteen gegaan:

δύναμις ziet op krachten in de schepping (groeikracht, enz.) buiten ons om: ἀρετή deugd is die kracht, waarin *wij* doordringen, dus ziet op 't ethische en intellectueele.

Alle schepsel is dus drager van de δύναμις τοῦ Θεοῦ (Rom. 1 : 19), maar de openbaring van Zijn ἀρεταί vinden we alleen in den *mensch*. Ware het nu God in Zijn praedestinatie alleen te doen geweest om Zijn almacht te verheerlijken, dan ware de stoffelijke, planten- en dierenwereld voldoende daartoe geweest; maar ook moeten Gods ἀρεταί gekend worden tot Zijn eeuwigen prijs en aanbidding en daaraan hebben *wij* deel en *wij* kunnen die dus alleen afspiegelen. Daarom geeft ons ook de Heilige Schrift in *1 Petr. 2 : 9*

de uitdrukkelijke verklaring, dat alleen de *mensch* optreedt als βασίλειον ἱεράτευμα met het doel, dat hij verkondige de ἀρεταί van Hem, die ons geroepen heeft uit de duisternis tot Zijn wonderbaar licht. De mogelijkheid daartoe ontstaat daaruit, dat de ἔλεος in hem is ingezonken en hem daartoe heeft bekwaamd.

In *II Petr. 1 : 3* is eerst sprake van de δύναμις bij τὰ πρὸς ζωὴν καὶ εὐσέβειαν, de dingen, die we voor het gewone leven noodig hebben. Ook echter zijn we geroepen tot δόξα en daartoe dienen de ἀρεταί, die met ons geestelijk wezen in verband staan. Ἀρετή immers ligt in de sfeer, waar *verstand* en *wil* werken, δύναμις alleen daar, waar *kracht* werkt.

3°. Ten derde is alleen aan den mensch gegeven het *bewustzijn*. Men zou zich kunnen voorstellen, dat de mensch *onbewust* de ἀρεταί Gods reflecteerde, zooals we dat zien bij kinderen en dat is gelukkig voor hen, want kenden ze hun gaven, dan zouden ze door zwakheid van karakter allicht pedant worden, dat is Gods gaven gaan misbruiken tot eigen verheffing. Nu dan: met *bewustheid, actief* en niet alleen passief de ἀρεταί Gods te kunnen reflecteeren, dat is aan het kind van God geschonken. In de *dieren* is ook wel een zeker bewustzijn, want ook bij het dier wordt in de Schrift van ψυχή gesproken (cf. *Genesis 9 : 4* en de *offeranden*, alwaar de uitdrukking gevonden wordt „de *ziel* is in het bloed"). Evenals de mensch naar Gods beeld, zoo is het beest naar het beeld van den mensch geschapen en daarom vinden we bij het dier praeformaties van overleg, combinatie-vermogen, enz. Zoo nu is ook het bewustzijn van het dier praeformatief. Toch is er een principieel verschil tusschen het bewustzijn van dier en van mensch. Bij den mensch toch vinden we een bewustzijn van de *menschheid*, niet alzoo bij de beesten: hoe zouden we kunnen spreken van „het bewustzijn van de *hondheid*". De eene mensch voedt een anderen mensch op, er is organische verbinding ook in de ontwikkeling. Geslacht aan geslacht ontwikkelt bij den mensch. Zoo was men in de dagen van Voetius lang zoo ver niet en ging het studeeren lang zoo gemakkelijk niet als nu. Dit vindt men bij de dieren niet: een rat in de dagen van Voetius deed juist zooals een rat nu doet; de verhalen van dierenslimheid, voor zeven eeuwen opgeteekend zijn dezelfde, die we nu nog hooren. Er ligt geen *proces* in. Echter het dier heeft zeer sterk ontwikkelde *zintuigen*, terwijl omgekeerd bij den mensch de ontwikkeling van het bewustzijnsleven verzwakte zintuigswerking ten gevolge heeft. Het dier heeft geen *centrum* in zijn bewustzijn om met andere dieren in contact te treden, zooals de mensch dat kan met andere menschen. Nog eens: er is een principieel verschil tusschen het psychisch bestaan van mensch en dier. Aan den *mensch* toch alleen is gegeven dat klare bewustzijn, in potentie klein, maar met bijna oneindige draagkracht. Bewonderingwekkend

is het na te gaan, hoe bij de menschheid dat bewustzijn ontwikkeld is op allerlei gebied. In elke periode zijn er drie, vier mannen, die zóó doordenken, dat ze door de meesten niet begrepen worden (denk aan Kant b.v.). Later worden dan de inzichten dier geniale mannen weer omgewerkt en begrijpelijk voor de minder-ontwikkelden. Den logos in de Schepping te kunnen doordenken is alleen den *mensch* gegeven. God nu is het in de ἔπαινὴ τῆς δόξης αὐτοῦ te doen om *bewuste* aanbidding. Zitten wij te werken en de meid komt de kamer doen en zegt: mijnheer wat bent u toch knap! dan zal ons dat niet buitengemeen streelen; maar zegt een professor zoo iets na een tentamen, dan maakt het een heel anderen indruk op ons, wijl die lof komt uit een *penetreerend bewustzijn,* van iemand, die er over oordeelen kan.

Dit is ook zoo bij God: hoe helderder de bewustheid van Zijn ἀρεταί in de gemeente leeft, des te heerlijker is Zijn lof en eer. Zie slechts de aanbidding in de Roomsche en Geref. kerk: de eerste bestaat grootendeels in vormen, in het gedachteloos achter elkaar opzeggen ('t is in elk geval beter, dat men stamele dan in 't geheel niet bidt), maar in een ideaal-Geref. kerk vindt men een medezingen, medebidden der gemeente uit eigen bewustzijn. Zoo staat dan de mensch het hoogst in de Schepping, om op het klaarst Gods ἀρεταί in te zien en uit te spreken.

4°. Ten vierde volgt hieruit, dat *alleen de mensch kan zijn priester,* in dezen zin n.l., dat alle andere schepselen *voor zichzelf* optreden, de mensch *ook voor anderen* (het plaatsbekleedende toch is de hoofdtrek van het priesterschap). Nemen we de schepping, zooals ze daar voor ons ligt, dan is een *boom* nooit iets anders dan een *boom,* een *paard* vertoont de schoonheid van een *paard,* meer niets; ze gaan niet over de sterren b.v. denken, ze dringen niet door in de kennis van de overige schepping, dus in hun ἔπαινὴ τῆς δόξης θεοῦ geïsoleerd, atomistisch. Zal het een *offerande* worden, dan moet 1° het *verspreide* is de schepping *saamgedragen* worden *op het altaar,* 2° het *verborgene* worden *te voorschijn gebracht.* Dàt doet de mensch:

In *Job 28 : 1—10* vinden we de tegenstelling tusschen hetgeen *dier* en *mensch* doet in de Schepping. De schranderste dieren worden als voorbeeld genomen en die leven *voor zichzelf,* er is in hen geen onderzoekingsgeest. Maar nu de *mensch*: het zilver is verborgen in de aarde, de mensch weet het er alleen uit te dragen; het goud weet de mensch te zuiveren, het ijzer van de slakken te scheiden, het kopererts van de overtollige steenen, de mensch onderzoekt de einden en diepten (mijnen) der aarde, de stroomen van het water; hij weet van de tarwe brood te maken, het edelgesteente voort te brengen, evenals het kristal hoog uit de bergen, waar geen dier komen kan (op de hoogste toppen der bergen wordt het kristal aldus verzameld: men laat menschen

neer in diepe kloven en die brengen het naar boven). Daarom heeft de mensch een priesterlijk karakter, omdat hij alleen de dingen van Gods schepping in hun glans uitbrengt.

Indien we den mensch wegdenken, blijft een groot deel van de schepping verborgen, is doelloos en schittert niet. Het zou dan gaan als bij een gesloten winkel van edelsteenen: niemand ziet die steenen en de man, die ze geëxposeerd heeft, heeft geen eer van zijn werk. Zoo blijkt ook, dat de schepping om den mensch *vraagt*, want was de mensch daarin niet noodig, dan zou God de dingen niet in het verborgen gelegd hebben maar boven op de aarde.

Dit alles geldt nu niet alleen van de dingen, die Job noemt maar ook van de krachten, die later pas ontdekt zijn, bijv. de electriciteit, het magnetisme, enz. Door het dier zouden ze nooit aan den dag gebracht kunnen zijn. Datzelfde geldt ook voor al het werk des menschen aan de natuur; immers de fijne boomvruchten, de fijne bloemen zijn pas door veredeling ontstaan, ze zijn door den menschelijken arbeid zoo geworden. Het dier zou nooit daartoe in staat geweest zijn, ook die scheppingskracht Gods zou nooit zonder den mensch voor den dag gekomen zijn.

Neem de zee, die een halve wereld draagt: wat is er al ontdekt op het gebied van de scheepvaart door den mensch? Ook op het gebied van de kunst zijn heerlijkheden aan den dag gebracht, die anders verborgen zouden zijn gebleven. Voorzeker er is muziek in de dierenwereld, in het water, in den storm, enz., maar er is geen *ontwikkeling* in: een nachtegaal zingt altijd hetzelfde. Maar daartegenover nu: vergelijk de negermuziek met de tegenwoordige composities hier in Europa. Al die schatten zouden niet gehoord zijn indien de mensch er niet was. Zoo kan men voortgaan op allerlei gebied. Wat eischt nu de eer van den Schepper? Wat anders dan dat de heerlijkheid, die Hij in Zijn schepping gelegd heeft, er uit gedragen worde? Alle dingen in de natuur doen dit *vanzelf*, de *mensch* alleen kan *priester zijn* en *Gode de eer geven.* Al wat de hoogere cultuur te voorschijn brengt, eischt het priesterschap van den mensch.

Maar er is meer: men zou kunnen zeggen, dat er dan toch een deel van de schepping is, dat den mensch missen kan. Neen, dat is *niet* zoo.

Dieren toch gaan nooit bloemen en andere schoonheden van de natuur bewonderen. Enkele dieren hebben wel eenig gevoel van tonen, zooals de slangen en de dolfijnen maar alleen zoo, dat ze er de *macht* van ondergaan maar niet het schoon ervan kunnen bewonderen. Kijken koeien of paarden ooit naar de sterren om God daarin te loven? Kunnen ze ook zien, waardoor een saffier boven een stukje lei uitmunt? Neen immers. Wanneer zal een schilder eer hebben van zijn werk? Natuurlijk dan pas, als er een *kenner*

komt, die het naar waarde bewonderen kan. Er is zeker wel *zelfvoldoening* in het werk voor den maker en zoo had ook God zelfvoldoening, toen Hij zag „dat het goed was"; maar er moet ook iets bijkomen; zoolang het kunststuk geïsoleerd blijft is er geen voldoening in den hoogsten zin. Er moeten *toeschouwers* zijn, die het werk bewonderen kunnen en eer daarvoor toebrengen aan den maker en zoo ook hoorden bij Gods werk *menschen*, die den logos in de schepping met den logos, die in hen is begrijpen kunnen.

Dus om dit alles primeert de mensch, wijl hij de dingen kan proeven, zien, bewonderen.

5°. Nu komt er nog iets bij: er moet voor Gods eer ook *collaudatio* zijn. In onzen gezonken toestand is de lofzang zoo mat en dof: verrukking in den lof des Heeren wordt niet dan bij uitzondering gekend. In de Schrift nu ligt van het begin tot het einde de nadruk erop, dat we Gode moeten lofzingen, psalmzingen, Zijn lof al grooter maken, enz. Dat loven, dat prijzen, hetwelk in de Schrift op den voorgrond treedt als hetgeen de mensch Gode moet toebrengen is geen ijdele *vorm* zonder beteekenis maar alzoo *door God gewild*. Dat kunnen we nu zoo slecht begrijpen, wijl de harmonie tusschen hetgeen in het hart leeft en hetgeen op de lippen komt zoo zelden bij ons gevonden wordt; maar de profeet verstond dat anders, als hij zegt: „zoo zullen wij betalen de varren onzer lippen" *(Hosea 14 : 3)*, hij zoekt in den mondelingen lof een *offerande*, die Gode wordt toegebracht. Lof en prijs moeten voortkomen uit bewondering in de ziel voor de goedheid en mogendheid des Heeren. Die zielsaandoening moet dus in het bewustzijn komen, zich uiten, zich combineeren met den lof van anderen en zoo wordt de lofzang geboren Gode onzen Heere.

In het Oude Testament klagen de vromen hierover, dat ze na hun dood niet meer in staat zullen om God te loven. Zie hiervoor b.v. *Psalm 115 :17, 18*, hier is met opzet gekozen de uitdrukking כָּל־יֹרְדֵי דוּמָה „die in de *stilte* afdalen". De שְׁאוֹל is hier gekarakteriseerd als een sfeer, waar wel leven is maar *het geluid ontbreekt*, die dus klankloos uit. Dit toch is het groote gemis der dooden, dat zij het הַלְלוּיָהּ niet meer kunnen uitbrengen door hun mond. Daartegenover staat Israel, dat in zijn volgende geslachten nog *op aarde* zal verkeeren en God loven. Dat laatste doet de Psalm dan ook nog eens aan het eind in הַלְלוּיָהּ.

Toen men zich in het begin van deze eeuw (na de spiritualistische invloeden van de vorige) met deze studiën bezig hield, meende men, dat de zaligheid zou bestaan in een mystiek loven van God, het lichaam bleef weg. Men trachtte dan door deze plaats aan te toonen, dat de Israëlieten onder het

O. T. niet aan de onsterfelijkheid geloofden, als betuigende, dat er na den dood geen lof Gods meer zou zijn. De zaak staat echter zoo: de mensch bestaat uit *ziel* en *lichaam*, moet dus niet alleen het mystiek gevoel hebben maar dat ook in bewustzijn uitdragen met de lippen. Zoo verstaan wij den Psalm, *wij* zeggen het ook nog: die sterven kunnen God niet loven; wat onze afgestorvenen derven is, „de varren der lippen" Gode *met het lichaam* te brengen. (Terloops zij aangemerkt, dat Paulus gebruikt in plaats van varren „vrucht" פְּרִי, hetgeen natuurlijk op hetzelfde neerkomt: een offerande kan bestaan uit varren of vruchten). Daaruit is te verklaren *Ps. 42, 63, 27, 84,* waar we bij die heiligen een innerlijk verlangen vinden om in den tempel te zijn. Denk aan *Psalm 42,* bij den tempel werd met klare reinheid die offerande van lof Gode toegebracht in de varren der lippen. Evenzoo *Psalm 63 : 2* (berijmd) „derwaarts weer geleid te worden" was het stil verlangen, zoo ook *Ps. 27 : 4* (onberijmd). Die trek door de psalmen hangt samen met het besef, dat de hoogste uiting van menschelijk leven er is, als menschen saam niet met een geklikklak der lippen maar uit de ziel Gode lof geven, en dat niet met de *gedachten* maar met den *mond.* In het O. T. vinden we steeds daarbij de *muziek,* niet alleen het uitspreken maar ook *zang*:

1°. omdat in den zang alleen velen kunnen samenstemmen (de individueele lof wordt dan omgezet in socialen lof),

2°. omdat alleen de zang die hoogere uiting aan het leven geeft, waardoor de ziel wordt opgeheven.

De muziek komt erbij, wijl er affiniteit tusschen de ziel des menschen en de tonenwereld daarbuiten bestaat, wanneer die twee correspondeeren krijgt men pas het hoogste. Er is ook prijs en lof, die buiten rythmus omgaat, maar de cadans der muziek heeft de bedoeling om de enkele tonen, die als een hoop los zand onsamenhangend zijn, op te bouwen tot één gebouw, tot één monument van lof aan den Heere onzen God. Dat monumentale is alleen aanwezig, waar de zang samengaat met de instrumentale muziek. Daarom vinden we in het O. T. aansporingen om God te loven met cymbaal, luit en harp en daartoe diende ook de muziek bij den dienst, door God zelf ingesteld: Wanneer op den berg Sion de zang werd aangeheven en uit duizenden kelen Gods lof opsteeg, dan was dat het hoogste moment, waartoe het menschelijk leven komen kan op aarde, de priesterlijke daad van de menschheid.

Ook, blijkens de visioenen der Schrift, die ons in den *hemel* verplaatsen, vinden we daar hetzelfde terug. Nergens is in den hemel de דּוּמָה, de stilte, overal heerlijk ruischen van klanken. Nu eens wordt er gesproken van een geruisch als van vele wateren, dan van engelen met gouden citers, dan van

de cherubijnen en der gezaligden lofzang. Ook daar culmineert dus alles in „de varren der lippen", in dien lof des Heeren. Zoo vinden we in

Openb. 4 de teekening van de heerlijkheid des hemels; noch dag, noch nacht rust het lied der aanbidding.

Zoo ook in *Jes. 6* de serafim, die in een eindeloos hallelujah het „Heilig, heilig, heilig is de Heere der heirscharen, de gansche aarde is van Zijne heerlijkheid vol", uitzingen.

Wanneer dus in de H. S. van het loven en prijzen van Gods naam gesproken wordt, dan wordt niet dat matte, oppervlakkige, accessoire van ons lied bedoeld. Toch is de zang in onze Geref. kerken, al staat hij ook op een laag peil, zóo, dat vreemdelingen zeggen: zoo iets vindt men bij ons niet, er ligt iets van het leven des harten in dien zang, hoewel er in andere landen, b.v. in Engeland, meer zorg aan besteed wordt. Dit hebben wij door geestelijke ontwikkeling weten te verkrijgen, al is het dan ook nog niet veel. Dat onze lof hier op aarde nu nog zóo zijn kan, doet ons vragen: wat zal het dan zijn in den toestand der heerlijkheid, wat is het geweest in het Paradijs? We moeten bij dit alles van het valsch dualisme afkomen en gevoelen, dat God èn *ziel* èn *lichaam* geschapen heeft om Hem te loven. In de Schrift wordt met dien heerlijken lof bedoeld de hoogste priesterlijke dienst, „de varren der lippen", die de mensch Gode moet toebrengen. Iets van de beteekenis van den mondelingen lof en prijs kunnen wij in het leven ervaren, met name in den zoogenaamden „*dronk*" onder den maaltijd bij het bezoek van den eenen monarch aan den anderen. Van dat gansche maal doet de spijs, enz. er weinig of niets aan toe, alleen op de *woorden* komt het aan, wijl daarin de vorsten als de organen der volken de hoogst mogelijke uiting leggen. Is er een groote samenkomst geweest en komt men daarna aan den maaltijd saam, dan is er behoefte een woord te spreken, dat allen treft, door zijn macht de geesten doet meegaan en aller hart, dat met dezelfde zaak vervuld is, in geestdrift zet. Liep dat in דּוּמָה af, dan was er een leemte. Bij alle omstandigheden, waarbij gemeenschap moet gekweekt worden, doen de cadeaux, de giften het niet, neen, in het w*oord* van lof en prijs moet, wat in het hart is, uitgaan. Om te verstaan, wat lof en prijs van God is, moeten we het analogon bij den mensch, naar Gods beeld geschapen, nemen.

Om al deze redenen moet de mensch in de praedestinatie primeeren. Hij is expres er toe besteld en geïnstrumenteerd om God het hoogste te geven, wat Hij van Zijn Schepping vraagt.

Nu komt er nog iets bij: wij hebben behoefte *om de veelheid in een eenheid saam te vatten* en met die eenheid bemoeien wij ons dan. In Thessalië hebben de Grieken en de Turken gevochten, er is een

scherpe actie tusschen hen geweest en hoewel nu de aanvoerders alleen maar bevelen hebben gegeven, toch wordt niet gelet op al die soldaten en helden, die vochten, neen, die hoofden worden op den voorgrond geschoven. Zij alleen worden door hun vorst geridderd. Zoo nu staat de mensch in organisch verband met de geheele Schepping, maar hij is de *veldheer*. Daarom wordt in het praedestinatie-plan natuurlijk alle aandacht geconcentreerd op den mensch, hij is de „leading factor". In verband hiermee een opmerking op historisch gebied; in de geschiedenis heeft men tot nogtoe in de eerste plaats de aandacht gevestigd op de Vorsten. Daartegen ontstond nu reactie en houdt men zich tegenwoordig veel met het volksleven (volksspelen, usanties, prijzen van levensbehoeften, enz.) bezig. Die reactie heeft betrekkelijk recht van bestaan, omdat men de vorsten niet als *hoofden en herders der volken*, maar in hun particulier leven als geïsoleerde personen met hun levensusantiën beschouwd heeft. Maar gaat deze reactie door, dan krijgt men een atomistische geschiedenis, dan valt alles als los zand uiteen, want het volk moet een *eenheid onder de overheid* vormen.

In de H. S. nu vinden we bij de praedestinatie in hoofdzaak gesproken over de praedestinatie des menschen, alsof het andere niet meetelt. Dat is op zich zelf volkomen juist, omdat *de mensch het andere in zich resumeert.* Maar er bestaat nog een andere reden hiervoor, n.l. deze: de H. S. komt tot ons met een openbaring, tevens genademiddel om de gepraedestineerde menschheid tot haar bestemming te brengen, de praedestinatie te realiseeren. Aangezien nu de Schrift als boek alleen op *menschen* werken kan, ligt het in den aard der zaak, dat *bij den mensch het praedestinatie-plan wordt aangevat,* als we ons zoo eens mogen uitdrukken. Toch schiet de openbaring dikwijls aan den mensch voorbij (vergel. de brieven aan de Efezen en Colossenzen). Om over te gaan op de ἐπαινὴ τῆς δόξης τοῦ θεοῦ. Daarbij zien we altijd τὰ πάντα opgenomen: de dingen boven, op en onder de aarde; de herstelling daarvan; dàn treedt de geheele kosmos te voorschijn. De *mensch* is daarin dan het *centrum* en hij, naar Gods beeld geschapen, moet als priester alles Gode toebrengen. Deels dus vinden we in de Schrift het geheele praedestinatie-plan zooals hierboven, deels richt ze zich practisch alleen op den mensch.

Kan nu de Dogmatiek er mee volstaan om, wijl de mensch primeert en de H. S. hem als handvat bij de praedestinatie aangrijpt, zich bij hem te bepalen? Neen; dat was de fout der oudere dogmatieken. De Dogmatiek toch is *theologie*, de H. Schrift is *openbaring.* De Dogmatiek moet dus de verschillende stukken en elementen van waarheid in de H. S. ordenen, regelen en tot een σύστημα van waarheid in elkaar zetten. Dus is de vraag

bij de Dogmatiek alleen: komen *al* de in haar systeem opgenomen elementen in de Schrift voor? en niet: *hoeveel maal* wordt de mensch of de kosmos daarin genoemd bij de praedestinatie? Door de Dogmatiek moet de praedestineering van den mensch in goed systematisch verband gezet worden met al wat in het praedestinatie-plan begrepen is.

I. Nu gaan we over tot een volgend punt, n.l. tot de bespreking van *het verband tusschen praedestinatie en schepping* (deze kwestie zal nog nader ter sprake komen in de volgende en de slotparagraaf), De gewone voorstelling, door het Infralapsarisme zonder dat dit zulks bedoelde gevoed, is deze:

Er is een schepping, die goed is; de worm steekt de vrucht; de zonde is er en nu maakt God een plan om die gezonken wereld te redden.

Zooals ik zeg, deze voorstelling lag niet in het plan van de oorspronkelijke Infralapsarii, Walaeus c.s., die de zaak aldus opvatten:

1. Vóor de schepping in Zijn eeuwig besluit heeft God de gevallen wereld aangezien en Zijn praedestinatie-plan om die wereld te redden gemaakt.

Of ik nu de eerste voorstelling, of die van Walaeus c.s. neem, *beide* leiden ze tot een onmogelijkheid. Wanneer toch een *praedestinatie-plan* tot redding slagen zal, dan moeten reeds in het *plan der schepping* de gegevens zijn, *die redding mogelijk maken.* Gaan we slechts de realileit na: er is ook een *engelenwereld,* daarin komt de val en uit die gevallen engelen nu *kan* er niet één gered worden, wijl *de engel niet vatbaar is voor redding.* De goede engelen zijn niet, evenals de herboren kinderen Gods tot leven gebracht, maar ze hebben nooit zonde gekend. Was de mensch nu geschapen als de engel en was de val gekomen, dan zou alle praedestinatie-plan tot zaligheid buitengesloten zijn. Het praedestinatie-plan is niet een passe-partout, maar dient slechts voor één wereld, is dus alleen mogelijk, indien er in de schepping op herstelling van het gevallen schepsel is gerekend. Zoo is het onmogelijk, het praedestinatie-plan van het scheppingsplan los te maken. Dat in de schepping een *herstelbare mensch geschapen is,* is het primum verum van het praedestinatie-plan. Daarom kan men niet zeggen: eerst was het scheppingsplan en toen los daarnaast het praedestinatie-plan. Neen, het praedestinatieplan eischt, dat er voorzien zij hierin, dat de mensch hersteld kan worden.

Ook met het oog op de Roomsche en Luthersche dogmatiek moet dit worden gezegd.

a. Rome leert: God heeft den mensch geschapen in zijn beperkte menschelijke natuur (pura naturalia), die *als zoodanig* den mensch niet vatbaar maakte tot de eeuwige gemeenschap en het kindschap Gods. Dat gaat het perk van de menschel. natuur te buiten. Dientengevolge is aan Adam gegeven: *a. die menschelijke natuur,* en *b. de iustitia en sanctitas originalis* bij die natuur als een *superadditum quid.*

De mensch nu in zijn val verloor dit supperadditum en is in het perk van zijn natuur teruggetreden, die bovendien nog *verzwakt* is. Dat superadditum nu kan den mensch door den genadedienst van de kerk weer toegevoegd worden. (Hier gaan de Roomsche en Gereform. lijn principieel uiteen, dus lette men bijzonder hierop).

Wanneer ik nu op dit standpunt de praedestinatie neem, dan heb ik met de schepping niets te maken, want, hetgeen den mensch dan wordt toegevoegd, komt *bij* zijn natuur, is een *gave, die niet in de Schepping lag.* (Bellarminus noemt het een *gouden teugel).* De genade van het kindschap Gods kwam er alzoo bij. Dus de Roomsche voorstelling kan de praedestinatie los naast de schepping zetten.

Nog duidelijker voelt men het, indien men de twee na elkaar komende opvattingen der Roomsche dogmatiek naast elkaar zet:

Eerst meende men: de mensch is geschapen in puris naturalibus en *na eenigen tijd* kwam toen het donum superadditum.

later meende men: terstond in *het moment van de schepping* zijn die twee, pura naturalia en donum superadditum saamgevoegd.

b. De *Luthersche* voorstelling is deze: de mensch is als een stok en een blok. Meestal voerde men als bewijsplaats hiervoor aan het gezegde van Johannes den Dooper: „God kan *zelfs uit deze steenen* Abraham kinderen verwekken" (*Matth. 3 : 9*). Hieruit volgt, zeiden ze, dat er *niets in den mensch* (evenmin als in een *steen*) is, waaraan het kindschap Gods zich *aansluit.* Praedestinatie en scheppingsplan dus raakten elkaar in 't geheel niet, er was geen schakel tusschen die twee.

Wijl onze vaderen voor een groot deel in de Dogmatische uiteenzetting afhankelijk zijn gebleven van de scholastieken en niet naar eisch van eigen beginsel hebben gewerkt, is in den Locus de Praedestinatione over den samenhang met het scheppingsplan te weinig gezegd en treedt die niet genoeg op den voorgrond. Naar de beginselen der Geref. anthropologie behoort de iustitia originalis tot de *natuur* van den mensch, die na den val in zijn *wezen* hetzelfde gebleven maar in zijn *natuur* verdorven is. Hieruit volgt, dat *hetzelfde wezen* herschapen wordt tot een kind Gods: *eenzelfde subiect* is het (zie *Doopformulier* de eerste vraag aan de ouders: immers om *dezelfde* kinderen gaat het) en daarmee wordt uitgesproken, dat de mensch *voor redding vatbaar* is gebleven, *herstelbaar* is in zijn diepen val. Genoeg voorbeelden zijn er om aan te toonen, wat zeggen wil *redbaar* en *niet-redbaar*: een *bloem* uit elkander geplukt is niet-redbaar; een *fijne schaal* in stukken gebroken is niet-redbaar; maar iets van *metaal,* dat voor smelting vatbaar is, kan weer bijgegoten worden, behalve *gegoten* ijzer, dat onherstelbaar is. Nu is de *mensch herstelbaar*

en *redbaar* geschapen en juist om het praedestinatie-plan mogelijk te maken moet de schepping die van een redbaren mensch zijn. De schepping hebben we dus in de praedestinatie in te sluiten (de vraag, of het de *geheele* schepping geldt, laten we hier rusten) en wel zóo, dat er in de schepping moet zijn:

1°. een *homo mutabilis*,

2°. een *homo labilis*,

3°. een *homo salvabilis*,

4°. een *homo, qui illabilis reddi potest.*

Niet toch is de mensch alleen zoo geschapen, dat hij *vallen kan* maar ook kan hij door genade *illabilis* worden, dat is de *volharding der heiligen.* Dus is er eveneens een *subject* in zijn wezen gegeven, dat komen kan tot *niet-valbaar zijn.* Tot dusver vatte men dit te mechanisch op, n.l. alsof het valbaar-zijn zoo maar *in eens* veranderd werd in het niet-valbaar-zijn; neen, *in den aard, de kiem van den mensch moet die possibiliteit gegeven zijn.* Dus moeten de gegevens in zijn natuur zelf gefundeerd zijn. Waren dat immers *bovennatuurlijke* kwaliteiten, aan 's menschen natuur toegevoegd, dan zou de perseverantia sanctorum altijd een *aangeplakt* iets zijn, maar nu zit ze in het *wezen* van het kind Gods. Die mogelijkheid moet dus in den mensch zelf, in zijn schepping gegeven zijn, zooals we reeds zeiden.

2°. In de tweede plaats: ook de *gemeene* en de *particuliere gratie*, deels *objectief*, deels *subjectief* zijn in het praedestinatie-plan opgenomen.

De *gemeene gratie* is niet een *nieuwe* kracht, bij de menschelijke natuur gevoegd, maar is alleen *stuiting van de doorwerking der zondige krachten in den mensch* die ook weer niet bij zijn natuur bijkomen maar natuurlijke krachten zijn, echter tegen Gods ordinantiën inwerkende. Is nu de gemeene gratie stuiting van het verkeerde in die krachten, dan spreekt het vanzelf, dat die gemeene gratie ook in de *schepping* van den *mensch* haar mogelijkheid vindt. Bij den gevallen *engel* toch was die stuiting onmogelijk. Wanneer nu bij de zondige krachten der menschen tempering, domesticeering (zooals men in het Engelsch spreekt van „domesticated animals", bij welke de *aard* tam is gemaakt) mogelijk is, dan zijn die tembare krachten *natuurlijke* krachten. Dat vatbaar zijn voor de inbinding vindt men, 't zij nogmaals gezegd, niet bij de *angelische* natuur; vindt men dat bij den *mensch* wel, dan moeten in *zijn schepping* zijn krachten bij omslaan in haar tegendeel vatbaar gemaakt zijn vóor inhouding gedurende *een tijd* en *onder bepaalde omstandigheden.* Waren ze *altoos* vatbaar voor inhouding, dan zou er geen hel zijn. Dus: *de gemeene gratie ligt met haar wortel reeds in het decretum creationis.*

De werking der gemeene gratie nu is tweeledig:

a. *objectief* voor zoover zij den *geheelen kosmos* insluit. Komt toch het ver-

derf in den kosmos, dan gaat de dood ontbindend werken in de relatiën tusschen de menschen, in het lichaam, enz. In de *hel* nu werkt de dood ongetemperd voort, maar hier *op aarde* werkt hij ingebonden. In de societeit van het menschelijk leven vind men wel lage sferen: natiën van moord en kannibalisme levend, maar toch over het algemeen is er een tempering. Daardoor wordt de ontplooiing van het menschelijk geslacht mogelijk; absolute dood, direct werkend, zou het menschelijk geslacht dadelijk hebben doen wegsterven; nu echter heeft het menschelijk geslacht mogelijkheid gekregen om zich voort te planten en de van God gegeven krachten te doen uitkomen.

Door die étalage van het menschelijk geslacht kon er een kring opkomen, waarin de Christus kon geboren worden. Bij een kannibalenstam, waar men elkaar opeet, was de vleeschwordlng des Woords niet mogelijk, daar zou geen *aansluiting* voor Hem zijn en daar zou Zijn leven niet zeker geweest zijn. Hierin gevlochten ligt de gemeene gratie

b. in subjectieven zin, n.l. om den afzonderlijken mensch voor wegzinking in zonde te bewaren in zijn opgroeien en als man en dat door intooming der passies, enz. zoodat hij niet zichzelf verderven gaat. Aan eigen passies overgelaten toch kan de mensch niet anders doen dan zichzelf verderven naar lichaam en ziel. Dat we velen zien opgroeien met grooten adel van ziel, komt door de gemeene gratie. Die intooming nu is alleen mogelijk, als in den mensch daarvoor *de vatbaarheid* weer *ingeschapen* is. Dus is ook de gemeene gratie *gepraedestineerd;* in het plan van praedestinatie ligt zoowel de gemeene als de bijzondere genade ingesloten, wijl de laatste ondenkbaar is zonder de eerste. Was er immers geen tegenwerking van de passie bij het opgroeien, dan zou niemand zich door de bijzondere genade kunnen laten bewerken. Verder heeft de gemeene gratie aan de Kerk eene plek voor het hol van haar voet gegund.

3°. Als derde stuk in de praedestinatie krijgen we de *particuliere genade*, ook deels in *objectieven*, deels in subjectieven zin.

Die particuliere gratie heeft

a. haar *objectieve* zijde in de geheele heilsopenbaring Gods, die bestaat in:
de constitutio Mediatoris.
de constitutio S. Scripturae,
de constitutio Ecclesiae.

In onze geloofsbelijdenis wordt na de eerste rubriek over de *Schepping*: „Ik geloof in God den Vader, den Almachtige, Schepper des hemels en der aarde" de tweede rubriek genomen: „en in Jezus Christus, Zijn eeniggeboren Zoon, onzen Heere, enz." Die middengroep nu van de twaalf geloofsartikelen heeft betrekking op het eerste deel der objectieve zijde van de partic. genade,

n.l. op de *constitutio Mediatoris*. Dan volgt: Ik geloof in den Heiligen Geest, enz." hetgeen betrekking heeft op de *constitutio Ecclesiae*.

Van terzijde komen we hier op een vraagstuk, dat men dikwijls zonder het te kunnen doorzien behandeld heeft, n.l. *als de mensch niet gevallen was, zou Christus dan toch in het vleesch gekomen zijn?* Van Origenes' dagen af was er een richting, die deze vraag toestemmend beantwoordde en ook in ons land doet men dat van Ethische zijde. Van Geref. en ook wel van andere zijden beantwoordde men die vraag *ontkennend*. Indien die vraag zoo absoluut gesteld wordt met den eisch om *ja* of *neen* te antwoorden, dan moet op grond van de Schrift *„neen"* geantwoord worden en wel daarom, wijl de Schrift over *de zending van Gods Zoon alleen in verband met en om den wil van de zonde* spreekt. Natuurlijk zou er buiten zonde, indien de Christus toch gekomen ware, geen sprake geweest zijn van lijden, sterven, opstanding en Hemelvaart; altijd echter is in de Schrift de עֶבֶד־יְהוָה de *lijdende* knecht des Heeren, en er wordt in de Schrift geen enkele passage gevonden, waar de Christus niet als σωτήρ, Verlosser, Verzoener, Borg voorkomt. Dus moeten we die vraag *ontkennend* beantwoorden. Heel Christus' komst toch draagt het karakter van *herschepping* en deze is alleen te denken bij verstoring van de oorspronkelijke schepping. En voorts: Christus is niet anders denkbaar dan als *het Hoofd van het menschelijk geslacht*, de κεφαλὴ τοῦ σώματος. *Adam* nu was dat en kon alleen door *zonde* van die positie vervallen en dus zou er zonder val voor Christus geen plaats als zoodanig geweest zijn.

Dat antwoord echter, zóo gesteld, bevredigt niet: hoe, zou God de menschheid buiten zonde, indien ze dus in Gods gunst was gebleven, den Christus hebben onthouden, zou dan die heerlijke openbaring van Gods liefde in den Verlosser ons niet zijn geschonken? Zoo immers krijgen we de tegenstrijdigheid: indien de mensch God trouw bleef, zou God hem die rijkdom onthouden hebben, nu hij ontrouw werd, heeft Hij hem dien geschonken. Metterdaad zou het een armer leven geweest zijn zonder Christus, maar in welken zin? Als iemand een rustige zeereis heeft gehad, is hij blij de zijnen weer te zien; maar als er schipbreuk is geleden en er veel menschen zijn omgekomen, dan is er bij het wederzien een blijdschap, die anders ondenkbaar is. Het is dus in overeenstemming met de empirie des levens, dat bij onstentenis van geestelijken dood het leven minder vreugd zou kennen: iemand uit angst en dood gered heeft grooter vreugde dan hij, wien dit niet overkwam. Ons eigen menschelijk leven toont ons elk oogenblik, hoe juist diepe val in het sociale, wegzinking in krankheid, verdriet, enz. bij herstel een vreugde in het hart geeft, die anders niet denkbaar is. Dringen we dieper in deze zaak door, dan begrijpen we, hoe eigenlijk die gansche vraag: „als de mensch eens niet

gevallen ware?" een oisieve vraag is, als onderstellende, dat het besluit op *twee mogelijkheden* ware ingericht, n.l. op de mogelijkheid van *vallen* en van *niet vallen*. Belijdt men echter, dat in het decretum praedestinationis de val is opgenomen, zoodat er maar één mogelijkheid is, dan spreekt het ook vanzelf, dat de constitutio Mediatoris met absolute noodzakelijkheid in het decreet moest opgenomen worden. Een toestand, dat de Christus niet in het vleesch zou gekomen zijn, is ondenkbaar, omdat een toestand van het menschelijk geslacht zonder het inkomen der zonde ondenkbaar is. Zoo neemt de Geref. dogmatiek in harmonie met de H. Schrift de praedestinatie als een plan van *zekerheden*, die *moeten* komen. Van meet af staat het vast: de Christus komt, de schuld moet verzoend worden, 't is niet een mogelijkheid of een denkbaarheid maar *zekerheid van het begin af*. Wanneer we nu zien, dat in Christus de rijkste openbaring gegeven is, dan doet ons dit reeds van deze zijde gevoelen, waarom de val noodzakelijk was, immers, wijl anders de kosmische ontwikkeling de helft *lager zou gestaan hebben* dan met hetgeen ons nu in Christus gegeven is. Wijl het doel van de praedestinatie is, de ἐπαινὴ τῆς δόξης θεοῦ zoo hoog mogelijk op te heffen, daarom moest de zonde en zoo de Middelaar komen.

De oude voorstelling was, dat alle groote openbaringen, die met den naam van Christus samenhangen *contingent* zijn, alleen tengevolge der zonde er bij gekomen als hulpmiddelen voor de zaligheid der uitverkorenen. Wij hebben nu gevonden, dat die openbaringen *absoluut* zijn, door God gewild tot openbaring van Zijn grootheid. Het verschil ligt dus hierin, of men het doel ervan zoekt in den *mensch* en zijn *zaligheid* of in *God* en de openbaring van Zijn *heerlijkheid*. Dit laatste sta bij de praedestinatie op den voorgrond, dan draagt alles een volstrekt karakter en dan staat de vleeschwording, enz. rechtstreeks met Gods heerlijkheid in verband.

Dit blijkt uit de Schrift:

Efez. 1 vrs. 19 v.v. dat God in deze „uitnemende grootheid Zijner kracht" een openbaring van Zijn macht geeft, sluit in, dat Gods macht in de Schepping *slechts voor een gedeelte* was en in de Herschepping pas *ten volle* is gekomen. Dus zou de macht Gods slechts voor een deel zijn geopenbaard, zoo het gebleven ware bij het werk der Schepping.

Het werk Gods nu blijft *onvolledig*, indien er slechts een gedeelte van Zijn macht geopenbaard is en zoolang men in de macht Gods een energie, die niet geopenbaard wordt, krijgt, dan is in Hem meer *potentia* dan *actus*. Deze onderscheiding nu behoort bij den *mensch*, maar vernietigt het Wezen Gods (zie hierover nader de paragraaf over de Virtutes Dei).

Van Augustinus' dagen af bestond de formule, dat *Deus* is de *actus puris-*

simus, d. w. z., dat er niets bij Hem *potentia* overblijft, wat niet ook *actu* is. Wanneer dit zoo is en we lezen in Ef. 1 : 19 van τὸ ὑπέρβαλλον μέγεθος τῆς δυνάμεως αὐτοῦ, dan is daarmee zoo kras mogelijk uitgesproken, dat de volle actus van Gods mogendheid pas in de herschepping tot openbaring komt. Hieruit volgt, dat, terwijl het Wezen Gods belet van *actu* en *potentia* te spreken, wij toch, wanneer we de herschepping uitsluiten, iets *potentia* in God laten blijven, dat er *actu* niet uitkomt. Het *Wezen* Gods wordt dus zelfs aangerand, zoo men het werk der herschepping buiten sluit. Het is alzoo een noodzakelijk gevolg van de Geref. belijdenis omtrent het Wezen Gods, dat we het leerstuk van den *actus purissimus* te pas brengen bij de praedestinatie.

Meestal is men gewoon in de herschepping wel de openbaring van Gods *mededoogen* te zien en men geeft dan toe, dat die achterwege zou gebleven zijn zonder zonde; maar men leert dit niet van Gods *almacht*. Raakt men nu Gods barmhartigheid alleen, dan schijnt Gods *Wezen* ongedeerd te blijven, maar is Zijn almacht erbij betrokken, dan wordt Zijn Wezen aangetast.

Dat we de zaak in verband met Gods *macht* moeten beschouwen, blijkt uit *Rom. 9 : 22 en 23;* eerst is hier gesproken over Gods δυνατόν, dan pas over Zijn ἔλεος. Paulus begaat niet de eenzijdigheid om enkel van Gods barmhartigheid te spreken en hij noemt nog wel eerst de δύναμις. Gelijk wij eerst van den *persoon* van iemand spreken en dan van zijn *hart*, zoo ook bij God: eerst komt het aan op de volledige openbaring van Zijn δύναμις, dan pas op de uitgangen Zijns harten.

Heeft alleen de *Schepping* het doel, God te verheerlijken, is die *alleen* daartoe genoeg en komt dus de *Herschepping* er maar bij als *herstelling?* Neen; God wil zich *volledig* openbaren en daartoe moest *ook de herschepping* in het plan van praedestinatie opgenomen worden. Zoo krijgen de mysteriën in Christus vasten grond en worden maar niet van terzijde ingebracht, ze zijn door God *gewild*.

Ditzelfde geldt van de *Heilige Schrift*. De H. Schrift toch heeft geen accidenteel, maar een *essentieel* karakter. Onze Vaderen spreken met de Kerkvaders van den Λόγος προφορικός, uit het Eeuwige Wezen naar buiten getreden:
in den Λόγος ἐνσαρκωμενος (in Christus) en
„ „ Λόγος ἔγγραφος (in de H. Schrift).

In de Openbaring nu hebben we te doen met het *zijn* en met het *bewustzijn*. De volledige openbaring Gods wat het *zijn* betreft, is gegeven in *Christus en Zijn herschepping*, wat het *bewustzijn* betreft in de *Heilige Schrift*.

We mogen dus ten opzichte van de Heilige Schrift ook niet gaan zeggen: eigenlijk moest het zonder die gedaan zijn; neen, ze is niet accidenteel maar van God *gewild* voor het leven van het menschelijk bewustzijn in

zijne rijkste openbaring. Wel verdwijnen de Schrift en alle tusschenliggende schakels eens in de herschepping, maar zoo gaat het ook in de natuur: b.v. een tulpenbol op zichzelf is niet schoon, wel de tulp, is de bol dus uitgegroeid, dan zien we, wat erin zat; zoo nu vinden we in de herschepping alles uit de Schepping opgehaald, wat er in lag, zij is de volle ontplooiing ervan.

De particuliere genade sensu objectivo hebben we nu bezien. Hiermee correspondeert:

a. haar *subjectieve* zijde, welke gaat door de stadiën van de wedergeboorte, het geloof, het brengen tot bekeering, de heiligmaking, het inbrengen in Christus, de verheerlijking naar ziel en lichaam. Hiervan geldt hetzelfde als van de partic. genade sensu objectivo. Paulus combineert in *Efeze 1* de objectieve en subjectieve lijn, n.l. *vers 19, 20*: Καὶ τί τὸ ὑπέρβαλλον μέγεθος τῆς δυνάμεως αὐτοῦ εἰς ἡμᾶς τοὺς πιστεύοντας de *subjectieve* lijn, organisch verbonden met de *objectieve*: Κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος αὐτοῦ, ἣν ἐνήργησεν ἐν τῷ Χριστῷ, ἐγείρας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν. Beide worden uit één wortel verklaard, op één lijn gesteld.

Hierbij komt nog een element van belang. Nergens toch komt in de Schrift het *opus salutis* voor als dienende om wat verloren gegaan is in het Paradijs te *herstellen*. Op dat standpunt, dat we bestreden, zou alles klaar zijn, als het verlorene maar hersteld was. Doch neen, het doel is niet om tot het Paradijs terug te brengen, maar ligt veel hooger: n.l. subjectief wordt de mensch *zondevast* gemaakt. Wat beteekent dit? Vuurvast is een brandkast, die niet door het vuur aangetast kan worden, zoo beteekent zondevast, dat de mensch *niet meer door de zonde aangetast kan worden, redditur illabilis*. Dit dogma van de Perseverantia sanctorum hebben we goed te verstaan. God wil niet zorgen, dat de mensch niet meer zondigt, neen, een *hooger creatuur* moet hij worden en die hoogere ontplooiing van de menschel. natuur die is het, waarop het in de herschepping uitloopt. Wanneer iemand uit ziekte hersteld is, dan zegt hij: ik ben weer de oude. Dat nu kan de mensch niet zeggen; hij wordt een *nieuwe*, niet de oude als in het Paradijs. Hiermee hangt samen, hetgeen omtrent den staat der rechtheid door de kerk geleerd wordt, n.l. dat, indien Adam niet gevallen ware, hij het eeuwig leven zou ontvangen hebben, uit den Paradijs-toestand tot een hoogeren zou zijn overgegaan. Dit dogma is niet uitgewerkt, maar toch ligt erin:

1°. *dat de Schepping doelde op iets hoogers,*

2°. *dat dit hoogere in kiem reeds in de Schepping gegeven was en dus het karakter van herschepping droeg.*

Iets daarvan kunnen we afleiden uit *Gen. 2 : 1—3* waar staat: „*hetwelk God geschapen had* לַעֲשׂוֹת". Een wondere uitdrukking, in onze staten-vertaling

overgezet door *om te volmaken.* Dit is een mooie vertaling. Moeilijk is het echter om uit de niet scherp belijnde Hebreeuwsche uitdrukkingen op te maken, wat ze zeggen willen; maar zóo vertaald ligt erin: de Schepping was *goed*; nu komt er echter een *tweede werk* Gods om die Schepping *tot haar volle, rijke ontplooiing te brengen* en dat is het werk der *herschepping*, der *volmaking*, het werk *van den Sabbath Gods* na Zijn Schepping. In dien zin zegt Jezus: *Mijn Vader werkt tot nu toe en ik werk ook.* Alle lijnen en stralen loopen saam in het groote resultaat der praedestinatie in de συντέλεια τῶν αἰώνων; het werk van de gemeene en bijzondere genade in objectieven en subjectieven zin wordt saamgevat, wânneer alles uitloopt op het eigenlijk resultaat het εἶναι τὸν θεὸν πᾶν ἐν πᾶσιν. Dus moet de praedestinatie opgevat worden als *het groote plan Gods, om dit door Schepping en herschepping heen te realiseeren.* Zoo krijgen we samenhang en een hoogere voorstelling dan de gewone.

Nu blijft deze vraag over, die telkens wederkeert: *had God dit doel niet kunnen bereiken zonder val?* We kunnen die niet beantwoorden dan met de gegevens, die we hebben, en dan moeten we zeggen *„neen"*, wijl de ervaring des levens ons leert, dat angst, gevaar, ongeluk na redding altoos energie van geluk en blijdschap geven, die anders niet denkbaar is. Ook met moeitevol en arbeid is het zoo gesteld: immers, iemand, die hard gewerkt heeft voor een examen en dat dan met den eersten graad aflegt kent een vreugde, die hij nooit gesmaakt zou hebben, indien hij zijn werk maar luchtig had opgevat. Stellen we ons eveneens voor, dat er geen lijdende menschheid was, zoodat we nooit uit medelijden konden handelen, dan zouden de edelste snaren van 's menschen hart ook nooit trillen; nu echter zien we, dat de „edelste Blûthe des menschlichen Lebens", de hoogste openbaring daarvan te vinden is, waar men zich voor anderen opoffert om ontferming te oefenen. Denken we dus de zonde weg, dan zouden die hoogste openbaringen nooit gekend zijn en zoo nu evenmin die van Godswege. Dus kunnen we zeggen: hetzelfde resultaat zou zonder val niet bereikt zijn; dat is voor ons ondenkbaar. Immers, nemen we aan, dat Adam stil was voortgegaan, het Paradijs te bewaren, dan zou τὸ ὑπέρβαλλον μέγεθος nooit geopenbaard zijn.

Maar daarmee is de zaak niet ten einde; de vraag keert in anderen vorm terug, immers: *had God dan niet een andere menschenwereld in het leven kunnen roepen, waarin die hoogste openbaring van menschlievendheid mogelijk was zonder lijden?* Vooral Schopenhauer en Leibnitz hielden zich met deze vraag bezig; de eerste zegt: deze wereld is de ellendigste; de tweede: deze wereld is de beste. In ons hart is er een slingering: eensdeels voelen we, dat het zonder val niet kon; anderzijds staan we voor al het lijden, door

den val ontstaan. Van die disharmonie geven we in genoemde vraag rekenschap. De eenige solutie is deze:

Waar God tot scheppen overgaat, poneert Hij naast, tegenover, onder zich een iets. Dat iets moet beantwoorden:

1°. aan den eisch, *dat het Hem gelijke,*

2°. „ „ „ , *dat het van Hem onderscheiden zij.*

De eerste eisch ligt daar, *opdat het Zijn beeld drage, Hem versta en verheerlijke.* Steeds echter blijft ook de eisch, dat het van Hem onderscheiden zij. Deze eisch is door het pantheïsme uit het oog verloren door God en den kosmos te verwarren. Houden wij echter *beide* eischen vast, dan moeten we zeggen: God kon niet scheppen een wezen *aan Hem gelijk*, wel *op Hem gelijkende.* Was er nu een wezen geschapen, dat bestond bij zijn eerste ontstaan heilig en illabilis was en nochtans zedelijk, dan zou het aan God gelijk zijn geweest. Wijl dat niet kan en niet mag, volgt hieruit, dat wereld en mensch, als hoogste daarin, wel op God mocht lijken, maar er toch een grens moest blijven tusschen God en schepsel; die grens is door Gods eigen Wezen gesteld. Hierin ligt voor ons de verklaring van genoemd mysterie.

1 Petr. 1 : 12 lezen we εἰς ἃ ἐπιθυμοῦσιν ἄγγελοι παρακύψαι; het laatste beteekent *van terzij ingluren* en dat wel naar een tooneel, waar men niet bij mag zijn; zooals kinderen, wanneer vader en moeder visite hebben, door een reet van de deur kijken. Zoo nu staat hier van de engelen, dat zij in het groote en heerlijke werk der herschepping ἐπιθυμοῦσι παρακύψαι, gelijk het bij het zooeven genoemde voorbeeld wel gebeurt, dat de kinderen lang aan de deur blijven staan maar het hun niet gelukt iets te zien. Terwijl n.l. het werk der herschepping zich uitbreidt zoeken de engelen erin te staren, maar zij verstaan het niet, het is een hooger openbaring van Gods majesteit dan waarvoor de engelen vatbaar zijn. Niet, omdat ze minder geschikt zijn om God te leeren kennen; maar omdat de goede engelen niet gevallen zijn, geen kennis van zonde hebben en de gevallen engelen gansch en al verloren zijn zonder mogelijkheid van redding. De niet-gevallene kennen die hoogere vreugde, dien hoogeren exponent van het leven, de genieting bij oprichting uit den val niet.

Hierdoor wordt dus bevestigd, dat het hoogere standpunt niet zonder val te bereiken was en men aan dien val moest deel hebben.

In de paragraaf zijn de *epitheta van de praedestinatie* aangegeven. Over die epitheta een kort woord. Veel kracht te zoeken in die epitheta is de methode van de oude school, niet die van Prof. Kuyper. Gewoonlijk ging men dan zoo te werk: de praedestinatie is *eeuwig*, waarvoor men opslaat *Ef. 1 : 4* (πρὸ καταβολῆς κόσμου); *2 Tim. 1 : 9* (πρὸ χρόνων αἰωνίων); *2 Thess. 2 : 13* (ἀπ' ἀρχῆς)

en daarmee was het dan uit. Die methode is echter *stomp*, want de zaken leven niet, als men slechts een formule vaststelt met een paar teksten erbij. We moeten de *beteekenis* van die epitheta zoeken. Zoo dan, we hebben hier te doen met een *opus immanens* Dei. Nu beteekenen die epitheta, *dat we de praedestinatie nooit mogen verklaren in strijd met eigenschappen, die aan Gods innerlijk Wezen eigen zijn*, de immanente eigenschappen Gods.

Zoo heet dan de praedestinatie.

1°. een *opus aeternum.* Hiermee wordt de voorstelling verworpen, *dat ze in den tijd zou ontstaan zijn;* niet: eerst de schepping, toen de val, daarna het praedestinatie besluit. Het is een opus immanens Dei, dus aeternum. De categorie van den tijd mag niet op God overgebracht worden, daarom moet de praedestinatie van eeuwigheid zijn voor alles. *Nu* zoeken we genoemde teksten op en die bevestigen dat.

2°. noemden we de praedestinatie *onafhankelijk.* Er is bij de praedestinatie ook te rekenen met den *factor van den mensch,* die er licht toe verleidt om Gods doen en besluiten van dat des menschen afhankelijk te stellen. De bepalende wil gaat van den een óf van den ander uit; leg ik dien in den *mensch,* dan praedestineert de mensch. Men kan ook niet zeggen: die bepalende wil gaat half van God, half van den mensch uit, want *halve praedestinatie is geen praedestinatie.* Het Wezen Gods is independent „omnia determinans a nihilo determinatur." Dat moet ook in de praedestinatie tot zijn recht komen en daarmee is uitgesproken, dat alle bepaling, die daarbij van den mensch zou kunnen uitgaan, *strijden moet met het Wezen Gods.* Tot den wortel zelf der theologie, n.l. *de eigenschappen Gods* worden deze dingen teruggebracht.

3°. de praedestinatie is *onveranderlijk.* De onveranderlijkheid behoort ook tot de notae necessariae Dei. Verandering toch is alleen mogelijk, waar *proces* en *samenstelling* is en bij God is geen proces, Hij is een *eenvoudig* wezen. Bij Hem is geen verandering, anders zou Hij *meer* of *minder* worden en daaruit volgt direct, dat Hij in het eerste geval *meer zou worden dan God,* want Hij was reeds vooraf God en op dezelfde wijze, dat Hij in het tweede geval *minder zou worden dan God.* Ook: werd Hij *anders* dan werd Hij *beter* of *minder goed* en zoo vernietigt men Hem vóór of ná die verandering evenzeer als God. Immers: werd Hij *beter,* dan zou Hij daarvóór niet God geweest kunnen zijn, wijl God volmaakt is en dus niet beter worden kan; werd Hij *minder goed,* dan zou Hij daarna niet God blijven om dezelfde reden, n.l., dat God volmaakt is en er dus niets „minder goed" kan wezen. Het *decretum nu is de Deus decernens* zelf en ligt niet als een boek buiten Hem. Verandering in het decreet zou dus ook verandering in God veroorzaken en *dus kan dit niet.* Zoo zegt ook de Schrift:

Jes. 14 : 26, 27 „want de Heere der heirscharen heeft het in Zijnen raad besloten, wie zal het dan breken?

Jes. 46 : 10. Mijn raad zal bestaan en Ik zal al mijn welbehagen doen.

Er kan door geen schepsel aan den raad van Gods praedestinatie eenige verandering worden toegebracht.

4o. het decreet Gods is *definitum, bepaald.*

Wanneer er in ons land een oorlogschip wordt uitgezonden, krijgt de commandant zeebrieven mee, die hij pas in zee mag openen en waarin staat, waarheen hij moet gaan. Hij kan in verschillende havens aanleggen, verschillende koersen nemen naar verkiezen, indien dit alles n.l. niet in zijn zeebrief is opgegeven. Op die wijs kan nu de zeebrief *definitum* zijn of *indefinitum;* en wel dit laatste, *als alleen het eindpunt van de reis is aangegeven;* zijn echter *aanlegplaatsen en koersen ook in den brief genoemd* dan heet hij definitum.

In dien zin nu kan een *menschelijk* besluit of wet indefinitum zijn, omdat wij alle omstandigheden nog niet kennen. *God* echter *schept* de omstandigheden en dus zijn er in Zijn besluit geen leemten mogelijk, die door den mensch moeten aangevuld worden.

Aldus moet het besluit Gods der praedestinatie *definitum* zijn. Het is niet zoo gesteld, dat God een besluit maakte *„alleen die gelooven, zullen zalig worden"* zonder erbij te bepalen *wie.* Dit strijdt met het Wezen Gods.

5o. het decretum praedestinationis is *sapiens.* Is God de *wijsheid,* dan is er nooit een norma van wijsheid, waaraan Gods wijsheid, zooals de onze, kan getoetst worden. Evenmin als er een lex aeterna boven God is, zoo is er ook een sapientia aeterna boven God. Daarom is het onzinnig, als wij menschen willen besluiten of iets van God wijs is of niet; wel kunnen wij met onze gegevens trachten, het wijze in Hem na te speuren. Anders toch nemen we *onze* wijsheid als norma aan, of stellen, dat er een *lex aeterna van wijsheid* bestaat, dat de *mensch* daaraan beantwoordt en nu *Gods doen* daarnaar moet *keuren.* Zoo krijgen we weer het εἱμαρμένη der heidenen boven de goden, later ontwikkeld tot de leer van de lex aeterna en tot het rationalisme, dat met de *rede* God beoordeelen wil en zoo het Wezen Gods vernietigt. Hiertegenin gaat de H. Schrift, die leert, dat God is *de* wijsheid, dus wat *Hij* doet, dat is *wijs.* Zoo nu heet het decretum praedestinationis *sapiens,* omdat wij de eeuwige wijsheid ervan, als zijnde Gods besluit, erkennen. Zie hiervoor

Rom. 11 : 33. Deze passage is bekend en we lezen er meest overheen. Tegen deze gewoonte is niet genoeg te waarschuwen. Ὦ βάθος πλούτου καὶ σοφίας, καὶ γνώσεως θεοῦ κ. τ. λ. We moeten erop letten, dat er niet staat: o, diepte der wijsheid, wat heb ik u nu *goed begrepen,* neen, er volgt: hoe ondoorzoekelijk zijn Zijne oordeelen, hoe onnaspeurlijk Zijne wegen! De aanbidding is dus

niet daarom, wijl Paulus die diepte begrepen en nooit zoo iets schoons gevorden heeft; neen, hij *staat* ervoor, hij kan het niet inzien en volgen, hij staart duizelend in die diepte, waarin 's menschen wegen en meten niet door kan dringen en *nooit* zal kunnen doordringen. *Vers 35* staat: ἢ τίς σύμβουλος αὐτοῦ ἐγένετο; om te doen gevoelen, dat er geen wijsheid *buiten* God bestaat maar dat *die geheele βάθος in God zelf ligt.*

III. De *engelen* zijn ook in de praedestinatie opgenomen maar niet op dezelfde wijze als de mensch. Gewoonlijk zegt men: *de praedestinatie is de beschikking omtrent het einddoel der redelijke schepselen.* Wij hebben gezien, hoe deze bepaling geen steek houdt, neen: *het praedestinatieplan houdt in, dat de gansche kosmos als één organisch geheel door God zóo besteld wordt, dat in het eindresultaat alles God verheerlijkt.* Wijl nu bij den kosmos òok de *hemel* behoort, daarom zijn ook de *engelen* in dat plan besloten en nog wel in *hoogere* mate, wij ze behooren tot de hoogere orde van wezens, die een *bewustzijn* ontvingen en zoo *de heerlijkheid Gods kunnen opnemen en uitzingen.*

Zij staan echter anders in de praedestinatie dan de mensch. Wij *menschen* staan er op tweeërlei manier in:

a. in het *credit* voor de *belofte van de eeuwige erfenis;*

b. in het *debet* voor de *roeping in den dienst van God,* om Zijn lof te verheerlijken.

Zoo nu de *engelen*:

a. in het *credit* voor de *erfenis der heerlijkheid;*

b. in het *debet* als *dienende geesten* van God en Zijn heiligen. De מְשָׁרְתִים moeten God dienen in het heiligdom daarboven.

De hoogheid der engelen nu bestaat hierin, dat ze de beelddragers Gods zijn *vóor* zooals de menschen *nà* de schepping. In de eeuwigheid was er niets dan God. Hij staat boven alle schepsel als τὸ πνεῦμα en zoo nu staan de engelen boven alle schepselen als *mera* πνεύματα zonder *somatische* verschijning. De engel als *louter geest* is dus de beelddrager Gods *in zijn pneumatische absoluutheid.*

Nemen we God nà de schepping, dan is de schepping het *zichtbare,* waarin God als *Geest* Zijn heerlijkheid uitstraalt. Nu komt de *mensch* als beelddrager Gods en wel:

a. als Πνεῦμα;

b. heeft God een *kosmos, waarin Zijn actie uitkomt* en zoo de mensch een σῶμα, *waarin de geestel. actie naar buiten treedt.*

Daarmee hangt samen, dat de praedest. over de engelen anders is dan over de menschen en wel zóo, dat bij den engel *niet is een vallen om weer terecht gebracht te kunnen worden* maar een *absoluut* vallen. Eenerzijds zijn de kwade engelen onherstelbaar verloren, anderzijds hebben de goede engelen geen zonde

gekend, geen behoefte aan verlossing of verzoening. Bij hen is geen sprake van gemeene en particuliere gratie, wijl er voor hen *geen stuiting van zonde* is. Dit is juist het karakter van den *duivel, de absoluut doorgewerkte zonde.*

Voorts kan de engel nooit tot *hooger* heerlijkheid optreden, hij kreeg terstond de *volle mate* van zaligheid. De praedestinatie over Gods engelen is dus zoo, dat de engelenwereld *deels Gode ontzinkt,* absoluut daemonisch wordt, deels *voor alle zonde bewaard bleef* en *dadelijk in die zaligheid deelde, die bij de engelennatuur behoort.*

Hun *debet* is, dat zij gebezigd worden als dienaren Gods in het rijk der genade. (In de vorige paragraaf hebben we de teksten geciteerd, waaruit blijkt, dat er ook engelen verloren gaan. We zullen die dus niet herhalen).

We moeten nu die praedestin. over de engelen niet nemen als een *separatum quid,* neen de heele schepping is *één organisch geheel* en dus ook de praedestinatie *één geheel.* Die praedestinatie nu sluit in den *ganschen loop der historie* op heilig en op natuurlijk gebied, *onzen persoon* en *gansch onzen dienst en roeping* en ook *wat na ons komen zal tot aan het einde der dagen* Alzoo is Gods gansche doen daarop gericht om het *decretum praedestinationis* uit te voeren.

De *profetie* nu is een juist inzien in die סוד יְהוָה. Daarom hooren ook de geschiedboeken des O. T. onder de profetische, wijl ze in die סוד יְהוָה beschouwen, *wat geschied is;* wat nog *geschieden moet* wordt beschreven in de *profetische* geschriften in engeren zin. De profeet toch ziet alles uit het spectrum praedestinationis. (Cf. hierbij Prof. Kuypers Encyclopaedie Deel II, § 49, blz. 482).

§ 5 De Electione et Reprobatione.

Richt zich het decretum praedestinans op de realiseering in den kosmos als één geheel genomen (en wel als één organisch geheel onder Christus als aller dingen Hoofd en saamvatting) van hetgeen God beschikt heeft om te geraken tot Zijnzelfs verheerlijking, dan heeft in deze praedestinatie de electie geen andere noch meerdere beteekenis dan de vaststelling van de enkele personen, die saam onder Christus de herborene en eens eeuwiglijk in heerlijkheid uitschitterende menschheid zullen uitmaken en is de reprobatie niet een hiermee in goddelijke energie gelijkstaand decreet, maar eenvoudig het corollarium der electie, vaststellende, dat de overigen, hoewel aan het menschelijk geslacht als individuen uitgekomen, niet duurzaam in het organisch verband der menschheid bevestigd worden maar daaruit vallen.

In dezen algemeenen zin genomen geldt deze electie en reprobatie ook van de engelen, in zooverre dat ook onder hen de beide gegevens aanwezig zijn en dat de eene engel verheerlijkt, maar de andere verdorven wordt en dat de vraag, bij welken engel het een en bij welken het andere plaats grijpt, vast ligt in het decreet Gods. Dit nu plaatst ons voor de vraag, waarom niet volstaan kan worden met de Schepping van de homines et angeli salvandi en waarom de homines et angeli perituri tot aanzijn werden geroepen? Op deze vraag onthoudt de Heilige Schrift ons in absoluten zin genomen elk antwoord en elke poging van menschelijke zijde aangewend, om het antwoord op die vraag zelf te vinden faalde en moest falen. Alleen staat volgens de H. Schrift vast, dat het historisch proces, dat krachtens het decretum praedestinationis ten deze plaats grijpt, niet mag verstaan worden in den zin van de physieke noodzakelijkheid, overmits hier het geestelijk leven in het spel is en alle geestelijk leven zich beweegt in de sfeer der ethische vrijheid. En al is het ons niet gegeven, in de vierschaar van ons denken de necessitas eventus met het vrijheidskarakter van het geestelijk leven in overeenstemming te brengen, toch correspondeert ons zedelijk besef volkomenlijk met beide schijnbaar contradictoire gegevens. Ons denken struikelt hier, maar elk kind van God weet zich in zijn eigen conscientie eerst geoordeeld en der verdoemenis

onderworpen en daarna verzoend, vrijgemaakt en begenadigd. En wijl het niet in ons discursieve denken is, maar alleen is de synthese van onze conscientie, dat wij voor onzen eigen persoon het bewuste verband met het decretum praedestinans et eligens erlangen kunnen, gaat ook de openbaring der H. Schrift over electie en reprobatie beide onveranderlijk uit, niet van logische denkgegevens, maar van de conscientie in den gevallen mensch. Zij brengt de aansluiting van onzen persoon aan het decretum tot stand, niet in de denksfeer, waarin ze niet te vinden is, maar in de sfeer van den wil, waarin ze terstond door het tot God bekeerde hart wordt gegrepen en dat wel op tweeërlei wijs:

1°. doordien zij bij het diepe geestelijk inleven van Gods kind de overtuiging van zonde en eigen verdoemelijkheid voor God steeds klaarder doet worden,

2°. doordien zij in Gods kind bij voortgaande ontwikkeling van het geestelijk leven steeds vaster de overtuiging doet wortelen, dat alles hem, zijns ondanks, toekomt uit een genade, die tot achter zijn geboorte en tot in het eeuwige bestel Gods teruggaat. Het geloof kan niet anders dan uit God èn het willen èn het werken afleiden en zoowel in het gebed als in de dankzegging is alle kind van God, hij noeme zich dan Gereform., Luthersch of Doopersch in zoover praedestinatiaansch, aangezien ook hij niet kan dan zichzelf aanklagen en alle goeds, dat in hem is, afleiden uit aller goeden Fontein.

Dat deze correspondentie in ons geestelijk besef ongehinderd en vanzelf tot stand komt is daaruit te verklaren, dat de factoren van ons geestelijk besef niet evenals die van ons denken aan de vormen van dit eindige leven gebonden zijn. De eeuwigheid is in ons hart gelegd, niet in ons verstand. Verstandelijk kunnen we deswege niet anders doen dan de rationeel strijdende gegevens bijeenvoegen en op het voorgaan en naar het bevel der H. Schrift in gehoorzaamheid deze stukken belijden, met de erkentenis erbij, dat we hier staan voor een diepte en hoogte, die wij met het dieplood van ons denken noch pijlen noch doorgronden kunnen.

Dat de electie persoonlijk is leert de H. S. klaarlijk, wordt bevestigd door de ervaring van Gods heiligen en vloeit rechtstreeks voort uit het absolute karakter van het decreet. Iets, wat dientengevolge evenzoo geldt voor de donkere schaduw, die alle electie achter zich werpt in wat niet verkoren is. Al is intusschen de electie persoonlijk, ze is daarom geenszins indifferent noch atomistisch. Omdat ze electie is voor een organisch geheel, moeten de deelen ervan passend op elkaar zijn en tot dit resultaat komt het niet bij geval, maar alleen doordien in

alle uitverkorenen saam alle gegevens voor ons menschelijk leven, alle krachten en talenten, die onder menschen denkbaar zijn, alle menschelijke typen, variatiën en mogelijkheden zoo compleet aanwezig zijn, dat ze onderling elkander aanvullen en saam de volledige synthese van het menschelijk geslacht vormen. Ware dit toch anders, zoo zou een overgroot deel van wat God als inhaerenten rijkdom in ons menschelijk geslacht inschiep voor altoos teloor gaan, slechts brokstukken van het geheel overblijven en het organisch geheel niet zijn roeping in de verheerlijking van Gods naam kunnen vervullen. Deze waarheid nu mainteneert de H. Schrift daardoor, dat ze de electie niet na maar voor de schepping plaatst en ten andere daardoor, dat ze alle electie haar synthese doet vinden in den Christus. Het eerste waarborgt, dat de gezamenlijke schepping de geëligeerden alles geeft en oplevert, wat voor de eeuwige verheerlijking Gods noodig is en het tweede voorkomt, dat de electie niet atomistisch uiteenvalle maar alleen in organische eenheid denkbaar zij.

Alle binding van de electie aan een dusgenaamde praevisa fides schiet toch te kort om ons denken met haar te verzoenen, overmits men dan vanzelf voor de vraag komt te staan: waarom God personen, van wie Hij zekerlijk wist, dat ze eeuwiglijk tegen Hem zouden kiezen, niet ongeschapen heeft gelaten; ten andere gaat deze theorie der praev. fides uit van een voorstelling der kennis in God, die ongerijmd is en ten derde moet ze daarom verworpen, omdat een electie op de praevisa fides gegrond de beslissing over geheel het wereldproces Gode uit de handen nemen en in de hand des menschen stellen zou. Dat nochtans de zaligheid in de Schrift aan de conditie van geloof gebonden wordt, berooft het besluit der electie in het minst niet van zijn absoluut karakter maar spreekt slechts uit, dat het geloof als een der schakels in de catena salutis door God is ingevoegd; en doet ten andere paraenetice dienst als middel om de zelfactie in den wedergeboren zondaar te prikkelen.

Toelichting.

We hebben in deze paragraaf te handelen over de *electie* en de *reprobatie* in onderscheiding van de in de vorige paragraaf afgehandelde praedestinatie. We mijden daarbij de manier der oude dogmatieken om de zaken dubbel te behandelen en we nemen electie en reprobatie als uitvloeisel en onderdeel van de praedestinatie.

Ten eerste dan: we krijgen zoo electie en reprobatie in *omgekeerde orde* als in bijna al de oude dogmatieken en zooals die leeft in de gewone voorstelling, deze n.l., dat de band tusschen praedestinatie en electie hierop neerkomt:

1°. er is een electie, die bepaalt: A, B en C worden zalig; dit primeert;

2°. nu komt al het andere alleen voor als middelen, media gratiae om te maken, dat die A, B en C tot hun zaligheid komen.

Wij hebben nu gezien, hoe we integendeel met de Schrift de zaak *omgekeerd* moeten nemen: alle openbaringen des heils hebben eigen beteekenis. Er is een plan Gods om Zich in Zijn gansche schepping te verheerlijken; daarin vormt de menschheid de kern, het centrum, het hart, het zelfbewuste orgaan; alzoo moet die zelfverheerlijking culmineeren in de zelfverheerlijking, welke God uit het edelste deel, uit Zijn menschheid krijgt en *nu is de electie alleen ter bepaling, wie eeuwiglijk dat menschel. geslacht representeeren en Gode eer toebrengen zullen.* De electio is dus alleen *sequeel, gevolg, onmisbare schakel* in dat groote Godsplan. Het geheele decretum Dei is alzoo een praedestinatie van den kosmos tot eigen verheerlijking. In dien kosmos nu zijn centrale en verder-afliggende deelen, organen van meer en minder beteekenis. De *mensch* is het domineerende *hoofdorgaan*, waaronder Gode de prijs van Zijn naam moet worden toegebracht. Nu blijft alleen de vraag over: zal die prijs Gode toekomen van *allen saam?* Neen, slechts van een deel wèl, van een deel niet. De tweede vraag luidt dan aldus: Is het in het onzekere gelaten door wie wél en door wie niet? Neen, het staat vast. Dat het vaststaat vloeit uit het decretum Dei voort. De electie beteekent nu dit, dat het niet aan het geval of 's menschen beslissing overgelaten is, of deze of die wèl of niet in dat geheel van den kosmos het orgaan van Gods verheerlijking zal zijn maar het is door God bepaald. Dit volgt uit het decreet. Ware het aan het geval of aan het creatuur overgelaten, dan was het mogelijk, dat *niemand* ten leven kwam, het geheele doel Gods verloren ging, de roeping van den mensch als hoofdorgaan verijdeld werd.

Daarom zeiden de Oude Gereformeerden met nadruk, dat Jezus een eeuwig Koning is, die niet zonder onderdanen kan zijn. Een koning immers is geen koning meer zonder onderdanen. Het is alzoo voor het eeuwig koningschap van Jezus noodzakelijk, dat Hij nooit een oogenblik zonder onderdanen zij. Daarom zeiden de ouden: hadde het aan menschel. beschikking kunnen staân dan zouden allen hebben kunnen afvallen, zou Gods plan mislukt kunnen zijn en zoo ook Jezus zonder ondanen kunnen geweest zijn.

Nu staan we hiermee voor het tweede probleem, dat we n.l. zien, hoe naar de schepping het menschelijk geslacht zóo is geschapen, *dat het bestaat in*

een volheid, die overdadig, overtollig weelde is. Dat overtollige nu valt weg, *het integreerend deel blijft.* Die voorstelling, dat we te doen hebben in het menschelijke geslacht met een organisch geheel, dat pulluleert in overtollige weelde, niet uit zijn noodzakelijke elementen alleen bestaat, geeft de Schrift, verwijzende naar de natuur:

Matth. 3 : 12 οὗ τὸ πτύον ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ, κ. τ. λ. Hier is dus een beeld uit het natuurlijk leven genomen, waarin we zien, dat God de tarwe voortbrengend niet in het organische wezen de tarwekorrels alleen doet opkomen maar ook veel wat kaf is tegenover het koren laat groeien. Het kaf nu wordt met onuitblusschelijk vuur verbrand, het koren in de schuur geborgen. De tegenstelling in het dagelijksch leven is tegenwoordig niet zoo absoluut als hier, want in het kaf zit ook nog nut. Dit werpt echter het beeld niet omver; immers niemand zal beweren, dat zij, die veel nut hebben afgeworpen voor het natuurlijk leven, ook in het eeuwig leven ingaan. Aristoteles b.v. had, voorzoover wij oordeelen kunnen, geen vrucht voor het eeuwige leven, toch gebruiken wij dankbaar, wat Hij ons schonk.

De H. S. verwijst ons naar het natuurlijke wijl immers het onderscheid van kaf en koren op den akker door *God* in het leven is geroepen en wel naar een ordinantie, die het kaf er *eerst* en *meer in kwantiteit* doet zijn dan de korrel maar in het eind zien we, dat het kaf weggeworpen wordt; 't is alleen om het koren te doen. Om het koren bestaat dat kaf.

Zoo ook in

Matth. 25 : 33; hier vinden we weer een beeld uit het natuurlijk leven, weer gedoeld op het verschijnsel van de overtolligheid. Voor een boer is een stier een „opeter", zooals men dat noemt. Er worden evenveel stieren geboren als koeien, hengsten en paarden. Moest men al die beesten laten leven op denzelfden voet als de andere, waar moest het dan heen? We zien dit bij de herten, ook daar worden evenveel mannetjes als vrouwtjes geboren; de mannetjes nu vechten net zoo lang, totdat er slechts één overblijft, die dan de reeën voor zich neemt. Op elk terrein in het dierenleven zien we het, dat het mannelijke even talrijk opkomt als het vrouwelijke, maar voor de praktijk des levens overtollig is. Men maakt die mannelijke beesten door verminking dan nog wel nuttig; maar dan zijn het ook *verminkte* beesten en altijd blijft de idee, dat de mannelijke dieren overtollig zijn. Zoo nu worden hier de bokken, rammen en schapen als beeld genomen: de bokken zijn lastig, overtollig, want wol, vleesch en bovendien melk geeft het schaap net zoo goed. Bij kudden ziet men maar enkele rammen onder de vele schapen. Men heeft ook hier dus weer te doen met hetzelfde als bij het kaf en het koren, want evenals het kaf slechts noodig is voor het koren, zoo

zijn stier en bok noodig, opdat er weer koeien en schapen komen. In dien zin alleen natuurlijk kan dit beeld hier genomen zijn, anders zou er geen reden zijn, bokken en schapen tegenover elkaar te stellen.

Dit nu wordt door Christus toegepast op het menschelijk geslacht; Johannes de Dooper spreekt van kaf en koren, Christus van bokken en schapen. Voorts wordt dat verschijnsel niet door Christus verklaard als *post hoc*, tengevolge van hetgeen de mensch gedaan heeft, maar als *oorspronkelijk in de zaak liggend:* het kaf kon geen koren, de bok geen schaap zijn, de mensch evenmin als het dier zelf doet daar iets aan toe. Er wordt dus op een verschijnsel *achter het ontstaan* dier dieren gewezen. Zoo vers *34* en *41;* deze distinctie wordt hier in rapport gebracht met dingen, die vóor de grondlegging der wereld liggen.

Nog sterker spreekt

Matth. 13 : 24—28; in vers *36* v.v. lezen we de verklaring van deze gelijkenis. Jezus zegt: ὁ σπείρων τὸ καλὸν σπέρμα ἔστιν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου κ.τ.λ. Hier is de zaak dus nog krasser uitgedrukt, zoodat we deze plaats niet dan met zekere bevreemding lezen en indenken kunnen. Er wordt niet gezegd, dat de ζιζάνια de *verkeerdheden* zijn, in het menschelijk hart gezaaid, maar ze zijn de *verkeerde menschen zelf*. Eerst was er niets dan goed zaad gezaaid, de vijand zaait er dan ook het verkeerde (dat zijn de goddeloozen) in en nu zegt Jezus ad litteram opgevat dit, dat de verlorenen zijn de schepselen niet van God, maar van den Duivel.

Deze absolute tegenstelling vinden we ook in *Johannes' eersten brief*, als hij de kinderen Gods tegenover de kinderen van den Booze stelt; zoo ook zegt Jezus in *Joh. 8 : 44* „Gij zijt uit den vader den Duivel en wilt de begeerten uws vaders doen." Daar wordt dus wortel, kiem in den Duivel gezet tegenover het σπέρμα τοῦ Θεοῦ. Men moet echter een gelijkenis niet absoluut nemen, maar dit ligt er toch in, dat de goddeloozen niet eerst goed waren en toen verdorven werden, maar in hun *zaaiing* reeds verkeerd zijn en dus geen kans hadden om goed te worden, maar in hun wezen, aard en natuur ζιζάνια zijn. Dit is zoo gezegd om te doen gevoelen, dat de beslissing van beider existentie *achter* hun ontstaan ligt en is dus de praedestinatie, electie en reprobatie zóo, dat het reeds achter de zaaiing, schepping vast ligt, hoe het gaan zal.

Slaan we daarbij op:

Jesaja 6 : 12 en 13. Hier vinden we op een andere wijze, ook uit de natuur genomen, dezelfde gedachte weer. Het menschelijk geslacht wordt *geconcentreerd in Israel* (een groot volk van millioenen, hetgeen blijkt uit de groote legers, die ze op de been brachten), dat alles nu werpt God weg (רִחַק is een

intensief vorm), er zal een verschikkelijke leegte wezen: וְרַבָּה הָעֲזוּבָה בְּקֶרֶב הָאָרֶץ; maar, als alles gedaan is, blijft er een tiende over en dat keert weder naar de heilige erve en nu wordt ook weer dat tiende deel, reeds zoo klein, nog eens afgesneden וְהָיְתָה לְבָעֵר; is dat geschied, dan grijpt plaats, wat plaats grijpt bij den eik en den haageik: wanneer zoo'n groote boom daar staat, kunnen we alle takken afsnijden en zoo eerst alleen den stam overlaten maar dan ook dien stam (het tiende deel) nog omhakken; er blijft nu echter nog de wortel over en daaruit komt het leven weer op. Zóo nu, zegt de Heere tot den profeet, zal het ook zijn bij den אָדָם, het menschelijk geslacht: er zal een מַצֶּבֶת in zijn, de זֶרַע־קֹדֶשׁ is de stevigheid, de vastheid. We zien dus ook hier weer de overvolheid in de natuur aangegeven: zijn in het voorjaar de boomen uitgeloopen, dan moeten ze gesnoeid worden, anders bederven ze. Hetzelfde vinden we bij de vruchtboomen: duizenden bloesems loopen uit; werden ze alle vruchten, dan zou men niets krijgen dan onbruikbare, kleine vruchtjes. God komt zelf met Zijn wind en werpt een deel van Zijn vruchten af, die Hij eerst schiep. Doet de natuur het niet, dan moet de mensch het doen: de druiven, perziken, enz. moeten gedund worden, opdat de overblijvende des te grooter worden. Op dit verschijnsel wijst de Schrift dus ten opzichte van het kaf en koren, de dieren, het snoeien van boomen; hoe n.l. de schepping door Gods verordineering veel meer doet uitkomen dan ten goede kan worden geprocreëerd, nu *moet* dat weggenomen worden; en de Schrift zegt, dat we op die beelden hebben te merken met betrekking tot ons *menschelijk geslacht*.